

ÉCOLE DOCTORALE 270

Unité de recherche 4377 – Théologie catholique et sciences religieuses

Thèse présentée par :
Aude-Sophie DULAT-GRAVIER

soutenue le : **05 octobre 2024**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie et sciences religieuses

Spécialité : Sciences religieuses

Anima non sexum habet (De Virginitate, 15, 93) :
Essai d'analyses de la pensée anthropologique et de la pratique
pastorale d'Ambroise de Milan à partir des catégories du masculin et
du féminin

Volume I

THÈSE dirigée par :
M. Michele CUTINO

Professeur d'histoire de l'Église ancienne
Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :
Mme Emanuela PRINZIVALLI

Professeur émérite d'histoire du
christianisme

Università La Sapienza, Rome

M. Philippe BLAUDEAU

Professeur d'histoire ancienne
Université d'Angers

AUTRES MEMBRES DU JURY :
Mme Paola Francesca MORETTI

Professeur de littérature et philologie
Università degli Studi, Milano

M. Philippe VALLIN

Professeur de théologie systématique
Université de Strasbourg

*À toutes celles et tous ceux qui réalisent la quête de leur licorne.
Mais surtout à toutes celles et tous ceux qui, par amour, accompagnent, stimulent, confortent
et réconfortent dans leur quête, celles et ceux qui ont entrepris de trouver leur licorne.*

Remerciements

Je tiens ici à remercier très chaleureusement Michele Cutino pour avoir accepté de diriger ce travail, alors même qu'il ne m'avait pas vu évoluer comme étudiante ou comme jeune chercheuse. Mon âge avancé, mon parcours discontinu, ma formation d'historienne et non de linguiste, les différences épistémologiques que représentaient ces formations distinctes, ne lui ont pas semblé constituer des motifs suffisants pour ne pas s'investir à mes côtés dans mon projet de recherche : je ne peux donc que lui être reconnaissante de la confiance qu'il m'a accordée. Je lui sais gré également, et tout particulièrement, d'avoir su comprendre, accepter et s'adapter aux réalités d'une thèse menée en parallèle d'une activité salariée, et ce, jusque dans ses derniers instants. La liberté qui fut la mienne de mener mon travail selon mes possibilités et les pistes qui m'intéressaient, l'autonomie qui me fut accordée, les conseils que j'ai reçus, ont été pour moi autant d'aides précieuses dans la réalisation de mon travail.

Je sais que chacun des membres du jury aura été contraint de revoir fréquemment son organisation du fait des retards pris dans la finalisation de cette thèse, et ce, jusqu'au cœur d'un temps légitimement dédié au repos et aux proches : j'espère que chacun voudra bien m'excuser pour l'ensemble de ces désagréments et trouvera, malgré tout, un intérêt au présent travail. Ayant conscience des contraintes administratives qui pèsent en particulier sur les rapports du jury, je sais être particulièrement redevable à Emanuela Prinzivalli et Philippe Blaudeau d'avoir su s'accommoder des réalités dans lesquelles cette thèse aura été réalisée. Quant aux remarques bienveillantes, aux suggestions, aux encouragements, qu'ont su me témoigner Paola Francesca Moretti et Philippe Vallin lors des évaluations du suivi de thèse, ils m'ont été précieux pour mener à terme mon travail en ayant le sentiment que ce dernier pouvait revêtir un intérêt pour d'autres que pour moi-même.

Par ailleurs, les trop rares échanges avec Gabriella Aragione, Sandra Boehringer, Françoise Vinel, Christophe Guignard ou encore Olivier Huck auront pourtant à chaque fois apporté un peu plus à la construction de mon travail. Bien que bon nombre d'entre eux estimeront que leur contribution aura été minime, j'espère que tous accepteront de croire qu'il n'en est rien.

Si je n'ai pas pu prendre pleinement part aux activités de l'Unité de Recherche 4377, les contacts noués avec certains doctorants (Cristina Buffa, Esther Falcon, Lucie Legat, Ilaria Ponti, Davide Di Caprio) m'auront permis d'avoir quelques repères et appuis au cœur même du laboratoire de recherche. Les informations qu'ils ont accepté de me fournir, leur retour sur expérience, constituèrent un appui précieux.

Les doctorants et doctorantes de l'ED 270 ne parviendraient pas à répondre à toutes les exigences administratives d'un travail de thèse sans l'aide d'une personne de l'ombre. Que Michèle Hassani trouve donc ici l'expression de ma sincère gratitude pour le travail d'accompagnement qui a été le sien. Sa réactivité, sa compétence, sa capacité à trouver des solutions ou des réponses à mes angoisses d'étudiante ont été d'un grand secours dans bon nombre de situations délicates.

Dans leurs prières, les Romains de la République et du Haut-Empire avaient des formules générales pour évoquer les dieux et les déesses qu'ils risquaient d'omettre mais dont ils reconnaissaient malgré tout la présence et l'importance. Si, de prime abord, ces formules peuvent paraître un peu cavalières, elles rendent pourtant bien l'idée que l'être humain est parfois oublieux, inattentif, voire ingrat, envers celles et ceux qui l'aident et le soutiennent.

Il en va aussi ainsi des doctorants. Par conséquent, que toutes celles et tous ceux qui font partie de mes différents cercles de proches, qu'ils soient de la famille, amies et amis d'enfance, amies et amis d'Université, anciens collègues de travail, ou issus d'autres cercles auxquels j'ai été conviée, sachent que si je ne les mentionne pas un à un et noir sur blanc, mon esprit et mon cœur savent qu'ils ont tous tenu un rôle qui a contribué à l'aboutissement de ce travail.

J'ai bien évidemment une pensée toute particulière pour l'ensemble du personnel du collège Martin Schongauer d'Ostwald qui, par leurs taquineries, leurs mots d'encouragements, l'intérêt porté à mon travail, leur volonté d'être tenus informés de l'avancée du travail ou de la date de soutenance, m'ont manifesté leur soutien. Je suis reconnaissante à mon équipe disciplinaire de m'avoir facilité certaines situations, d'avoir flatté mon ego au moment où il en avait besoin, de m'avoir fait confiance dans la gestion des affaires de l'équipe. Avec patience, Laetitia, Lucie, Marius et quelques autres passés par les couloirs du premier étage du collège, ont su accepter de composer avec mes lubies. Ma gratitude va sans hésitation également à Mesdames Klein et Grandclaudon pour avoir simplifié certaines démarches ou accepté de prendre en compte la spécificité de mon parcours. Leurs encouragements constants dans le travail effectué pour l'Éducation Nationale aussi bien que l'intérêt porté à mon travail de thèse ont été à plus d'un titre précieux, notamment au cours de cette dernière année qu'elles savent avoir été particulièrement riche en événements.

Je ne peux passer sous silence l'aide apportée par Agathe et Clara à la réalisation de certains textes dans la langue de Shakespeare tout au long de mon travail. Qu'elles en soient ici toutes deux vivement remerciées !

Ce travail est aussi le fruit du soutien du club des 5 qui en près de huit ans aura connu de nombreuses aventures, de grands changements, une pandémie, où chacune aura pu aussi construire de nouveaux projets, tout en acceptant que je sois bien (trop) souvent absente lors de petits moments de détente. Anaïs, Nathalie, Roxane, Sabrina, le Cowald 19 aura été un espace de réconfort inestimable tout au long de ces années, soyez-en assurées. Je sais combien vous attendez avec impatience la petite célébration qui suit généralement une soutenance : j'espère qu'elle sera à la hauteur de vos espérances !

Huit ans de travail, ne pourraient être entrepris et menés à bien sans la présence d'une troupe fidèle. À commencer par Anne qui a su endosser le rôle difficile et trop souvent peu reconnu de première de cordée, essuyer les tempêtes pour que d'autres suivent ses traces : je n'ose imaginer combien la solitude a dû être grande et cette position difficile à tenir. J'espère qu'elle sait ce que ce travail doit à ses documents nécrologiques médiévaux et que l'émulation, qui a toujours existé entre nous, continue de produire de beaux fruits. Je la remercie très sincèrement pour ses relectures, ses remarques, ses conseils et ses retours qui m'ont permis de

déjouer certaines embûches liées à la réalisation d'une thèse et à ne pas perdre de vue l'objectif, même dans les moments de doute. Bien que discret, je sais le soin qu'Anne-Laure a apporté quotidiennement depuis presque deux ans maintenant à l'avancement de mon travail et quelle fut son aide dans la régulation de mon niveau d'angoisse. La distance ne l'a pas empêchée de tenir, à la perfection, son rôle de préparatrice mentale de sportive de haut niveau. J'espère qu'elle voudra bien trouver dans ces quelques mots (et leurs sous-entendus) la traduction de ma très grande reconnaissance et de mon amitié sincère. Je n'oublie pas non plus Zoé et Yohan qui, chacun dans et avec leurs différences, ont su nourrir mon corps, de thé et de petits plats maison, et mon esprit, de réflexions sur les questions du genre et de l'inclusivité, tout en portant toujours un vif intérêt à mon travail.

Que dire à Frédéric et à mes parents ? Souvent le langage est bien trop imparfait et trop contraint pour exprimer certaines réalités. À défaut de pouvoir dire précisément les choses telles que je les ressens, j'utiliserai le trop court mot de merci. Merci au premier pour sa patience dans la gestion des questions informatiques, ainsi que pour ces nombreux petits-déjeuners au cours desquels des positions théologiques (parfois farfelues) ont pu être élaborées de manière à faire avancer ma pensée. Merci aux seconds d'avoir, tels des super-héros, apporté des solutions dans des situations pourtant catastrophiques mais aussi d'avoir accepté d'échanger longuement lorsque je ne parvenais pas à surmonter certaines difficultés et surtout d'avoir relu le manuscrit dans l'urgence.

Merci à chacun d'entre vous pour avoir accepté de me laisser faire mes choix par moi-même (y compris les plus fous) et de m'avoir apporté tout le soutien nécessaire lorsque ces choix s'avéraient peu judicieux, merci pour cette liberté que je goûte tout particulièrement aujourd'hui, merci enfin et surtout pour l'amour et la confiance que vous m'avez toujours témoignés : ils m'ont aidée et m'aident encore au quotidien, m'ont permis et me permettent de me construire chaque jour.

Avertissement

L'ensemble des traductions latines réalisées dans cette étude est le fait de l'autrice à l'exception des textes de Plaute, qui sont des citations de la traduction proposée par Florence Dupont parue en 2019.

Certains textes développés sur plusieurs paragraphes, notamment ceux issus des Oraisons funèbres de Valentinien en Théodose, n'ont pas été traduits puisque des traductions françaises en ont été données tout récemment.

N'étant pas hellénisante, les traductions des textes grecs ne font que recopier les propositions des traducteurs de la Collection des Universités de France.

Nous avons eu recours aux éditions et traductions de la Collection des Universités de France pour les textes grecs et les textes latins dont Ambroise n'était pas l'auteur. En de rares occasions, nous avons dû recourir à des éditions étrangères : la collection Loeb pour certains textes d'Horace, l'édition Teubner pour certains livres de Tite-Live.

Nous avons utilisé les éditions et traductions des Sources Chrétiennes pour les auteurs chrétiens grecs et latins. Nous avons utilisé l'édition et la traduction la Bibliothèque Augustinienne pour les références à Augustin, et l'édition la traduction de Michele Pellegrino pour la Vita Ambrosii de Paulin de Milan.

Nous avons eu recours aux textes juridiques au travers des éditions de Theodor Mommsen et Paul Krüger.

Le Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum a été la source éditée suivie pour les textes d'Ambroise, à l'exception du De Officiis puisque nous avons suivi l'édition du Corpus Christianorum, series latina (numéro 15) donnée par Maurice Testard et des traités sur la virginité pour lesquels nous avons utilisé l'édition de Franco Gori dans la Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera (numéros 14/1 et 14/2).

Nous avons utilisé la traduction œcuménique de la Bible, édition 2015, pour les citations du texte biblique quand il s'agissait de rappeler le texte biblique aux lecteurs et cela en dehors des textes proposés par Ambroise.

Liste des abréviations

Outils

BiblIndex : Index des citations bibliques dans la littérature chrétienne de l'Antiquité et du Moyen Âge

TLL : Thesaurus Linguae Latinae

Éditions des textes antiques

CC : *Corpus Christianorum, series latina*

CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

CUF : Collection des Universités de France

SAEMO : *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*

SC : Sources chrétiennes

Corpus

Textes constituant le corpus d'études

AMBR. : Ambroise

De C. et A. : *De Cain et Abel*

De Exc. fr. : *De Excessu fratris*

De Inst. virg. : *De Institutione virginis*

De Myst. : *De Mysteriis*

De Ob. Theo. : *De Obitu Theodosii*

De Ob. Val. : *De Obitu Valentiniani*

De Off. : *De Officiis*

De Par. : *De Paradiso*

De Sacra. : *De Sacramentis*

De Vid. : *De Viduis*

De Virgb. : *De Virginibus*

De Virgt. : *De Virginitate*

Ex. Ps. LXVI : *Explanatio Psalmi LXVI*

Exhort. virg. : *Exhortatio virginitatis*

Expla. sym. : *Explanatio symboli*

Textes ambrosiens hors corpus

De bon. mort. : *De bono mortis*

De Fide : *De Fide*

De Iac. : *De Jacob et vita beata*

De Tob. : *De Tobia*

De. Fug. : *De Fuga saeculi*

Ep. : *Epistulae*

Ex. Ps. XII : *Explanatio Psalmorum XII*

Ex. Ps. CXVIII : *Expositio Psalmi CXVIII*

Exa. : *Hexameron*

In Luc. : *Expositionis Evangelii secundum*

Lucam

Corpus complémentaire : Sources grecques

ACH. TAT. : Achille Tatius

Leuc. : *Le roman de Leucippé et Clitophon*

ARIST. : Aristote

De An. : *De l'âme*

GA. : *De la génération des animaux*

Pol. : *Politique*

AESOP. : Ésope

BASILE : Basile de Césarée

De Bapt. : *Sur le baptême*

CLEM. de ROME : Clément de Rome

Ep. Corint. : *Épître aux corinthiens*

DION. CASS. : Dion Cassius

ÉPICURE : Épicure

Men. : *Lettre à Ménécée*

ÉVAGRE LE PONTIQUE : Évagre le Pontique

Traité pratique ou le moine

EUS. : Eusèbe de Césarée

H. Eccl. : *Histoire ecclésiastique*

VC = *Vie de Constantin*

GREG. DE NAZIANCE : Grégoire de Naziance

Or. : *Discours*

GREG. DE NYSSE : Grégoire de Nysse

De Op. hom. : *La création de l'homme*

HERMAS : Hermas

Past. : *Le Pasteur*

HOM. : Homère

Od. : *Odyssée*

ORIGENE : Origène

Héra. : *Entretien avec Héraclide*

Hom. in Gen. : *Homélies sur la Genèse*

PHILON : Philon

De Op. mund. : *De la fabrication du monde*

De Sacr. : *Les sacrifices d'Abel et Caïn*

Leg. : *Allégories des lois*

Quaest. In Gen : *Quaestions et solutions sur la Genèse*

PL. : Platon

Phd. : *Phédon*

Smp. : *Le banquet*

Tht. : *Théétète*

Ti. : *Timée*

PLU. : Plutarque

Cat. Jun. : *Vies parallèles, Caton le Jeune*

CG : *Vies parallèles Caius Gracchus*

TG : *Vies parallèles Tiberius Gracchus*

POLYC. : Polycarpe

Ep. Phil. : *Lettre aux Philippiens*

SOCRATE LE SCHOLASTIQUE : Socrate

H. Eccl. : *Histoire ecclésiastique*

Corpus complémentaire : Sources latines

AUG. : Augustin

Conf. : Les confessions

C. : Code Justinien

CAES. : César

Gall. : Guerre des gaules

CIC. : Cicéron

Cat. : Catilinaires

Cato. : Caton l'ancien, de la vieillesse

De amicitia : L'amitié

Div. : De la divination

Rep. : La république

Tusc. : Tusculanes

Verr. : Action contre Verrès

COD. THEO. : Code Théodosien

CONST. APOST. : Constitutions apostoliques

CYPR. : Cyprien

Epist. : Lettres

Hab. virg. : De l'habit des vierges

GAIUS : Gaius

Inst. : Institutes

GELL. : Aulu-Gelle

HIST. AUG. : Histoire Auguste

Helio. : Héliogabale

HOR. : Horace

Ars. : L'art poétique

Carm. : Odes

Sat. : Satires

IUV. : Juvénal

Sat. : Satires

LIV. : Tite Live

MARCELL. : Marcellinus Comes

Chr. : Chronique

MARCIAN. : Marcianus

Dig. : Fragments sur le Digeste

MART. : Martial

MOD. : Modestin

Dig. : Fragments sur le Digeste

OV. : Ovide

Met. : Les Métamorphoses

PAPIN. : Papinien

Dig. : Fragments sur le Digeste

PASS. PERP. : Passion de Perpétue et
Félicité

PAUL : Paul le Juriste

Dig. : Fragments sur le Digeste

PAUL. MED. : Paulin de Milan

Vita Ambr. : Vie de saint Ambroise

PHYSIOGN. : *Traité de physiognomonie*

PLAUT. : Plaute

Poen. : L'oncle de Carthage

PLIN. : Pline l'Ancien

Nat. : Histoire Naturelle

PROP. : Propertius

QUINT. : Quintilien

Inst. : Institution oratoire

RUFIN. : Rufin

H. Eccl. : Histoire ecclésiastique

SEN. : Sénèque

Ad Marciam : Pour Marcia

Clem. : De la clémence

Epist. : Lettres à Lucilius

SUET. : Suétone

Aug. : Auguste

Cal. : Caligula

Claud. : Claude

Nero : Néron

Tit. : Titus

Vesp. : Vespasien

TAC. : Tacite

Agr. : Vie d'Agricola

Ann. : Annales

TERT. : Tertullien

Apol. : Apologétiques

De cul. fem. : La toilette des femmes

ULP. : Ulpian

Dig. : Fragments sur le Digeste

VAL. MAX. : Valère Maxime

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le 14 juillet 2022, différents médias français¹ reprenaient une dépêche AFP rappelant les déclarations de Jorunn Økland, théologienne norvégienne, spécialiste des questions de genre, au sujet de l'intérêt que peut représenter, selon elle, l'usage du pronom « *hen* », pronom non genré en norvégien, dans la traduction de la Bible dans cette langue. Selon elle, l'usage de ce pronom traduirait mieux l'idée que Dieu est une entité en dehors de la binarité masculin/féminin. Ce que la théologienne présente comme une proposition à étudier sérieusement, du fait de la reconnaissance du pronom *hen* dans la langue norvégienne, apparaît également comme une manifestation d'un questionnement social au sujet des identités de genre, comme une manifestation d'une interrogation au sujet des relations qu'entretiennent sphère du religieux et questionnements sociaux, mais aussi comme des réponses que peuvent y apporter les différentes institutions et mouvements religieux, en particulier, ici, dans le monde chrétien. Au travers de sa proposition, sont évoquées, de manière sous-jacente, les questions de la place des femmes dans la vie spirituelle des différents mouvements religieux, la place de ces dernières dans les institutions, l'ouverture des différentes spiritualités aux questionnements homosexuels et plus généralement *queer* (entendus ici comme position de transgression des normes et pas seulement de transgressions des normes sexuelles²), l'intégration de ces questionnements et de personnes différentes dans ces spiritualités.

Cette proposition ancre également le propos dans des considérations d'anthropologie théologique, c'est-à-dire une branche de la théologie dont le but est de comprendre la nature de l'être humain, ses origines, son devenir, l'histoire de son salut, les relations qu'entretiennent l'être humain et Dieu³. Jorunn Økland met en effet en avant l'idée de l'inefficacité et de

¹ Voir entre autres, ARTE NEWS, « En Norvège, une théologienne appelle à désigner Dieu par "iel" », sur ARTE, 14 juillet 2022 (en ligne : <https://www.arte.tv/fr/afp/actualites/en-norvege-une-theologienne-appelle-designer-dieu-par-iel> ; consulté le 19 juillet 2022) ; CHALLENGES, « En Norvège, une théologienne appelle à désigner Dieu par "iel" », sur Challenges, 13 juillet 2022 (en ligne : https://www.challenges.fr/societe/en-norvege-une-theologienne-appelle-a-designer-dieu-par-iel_821051 ; consulté le 20 juillet 2022) ; L'EXPRESS, « En Norvège, une théologienne appelle à désigner Dieu par "iel" », sur L'Express, 14 juillet 2022 (en ligne : https://www.lexpress.fr/monde/en-norvege-une-theologienne-appelle-a-designer-dieu-par-iel_2177020.html ; consulté le 20 juillet 2022) ; LE FIGARO, « Norvège: une théologienne appelle à désigner Dieu par «iel» », sur Le Figaro, 13 juillet 2022 (en ligne : <https://www.lefigaro.fr/langue-francaise/actu-des-mots/norvege-une-theologienne-appelle-a-designer-dieu-par-iel-20220713> ; consulté le 20 juillet 2022).

² Voir E. STUART, *Gay and lesbian theologies : repetitions with critical difference*, Londres, Ashgate, 2002, p. 10 : « « queer » then is not actually another identity alongside lesbian and gay (although it is sometimes rather confusingly used to convey a radical coalition of lesbian, gay, bisexual and transgendered persons) but a radical destabilising of identities and resistance to the naturalising of any identity » ; voir également S. LAVIGNOTTE, *Au-delà du lesbien et du mâle : la théologie queer d'Elizabeth Stuart et la politique de subversion des identités*, Paris, 2006, p. 8-9.

³ Nous reproduisons ici la définition que Bernard SESBOÛE propose de l'anthropologie dans V. GROSSI et al. (éd.), *Histoire des dogmes. L'homme et son salut (tome II)*, Paris, Desclée, 1995, p. 9 : « il ne s'agit plus d'abord de Dieu, de ce qu'il est et de ce qu'il fait pour l'homme, mais d'abord de l'homme et de ce que celui-ci est au regard et dans le dessein de Dieu, dans son origine et sa destinée, dans ce qui détermine le sens de son existence. [Ce deuxième tome] traitera de l'anthropologie chrétienne. Sous ce terme, il ne faut pas entendre une science

l'insuffisance de la binarité linguistique en matière de genre pour parler d'une réalité ineffable, qui ne peut être comprise qu'au moyen de nouveaux modes d'expression rendant mieux compte de ce caractère inexprimable du divin. De la sorte, l'apport des réflexions sur la linguistique, issues de revendications des mouvements homosexuels et *queer*, offre des potentialités nouvelles au discours théologique et anthropologique, dont certains théologiens perçoivent l'intérêt dans leur discipline.

Cependant, ce qui retiendra notre attention dans ces propos de Jorunn Økland, ce sont les liens établis entre les questions de genre – qui apparaissent au travers des questionnements linguistiques – et les questions d'anthropologie théologique, démontrant ainsi l'importance d'une réflexion mêlant ces deux aspects.

I. Ce que les études sur le genre⁴ apportent à la théologie et à l'étude du premier christianisme

Pourtant, il n'aura pas fallu attendre les interrogations soulevées par le mouvement *MeToo*, ni la décision de faire participer et voter des femmes lors de la Première Congrégation Générale du Synode sur la synodalité en 2023⁵ ou l'idée de « démasculiniser l'Église⁶ », pour

particulière de l'homme, ni seulement une réflexion philosophique à son sujet, mais ce que la révélation chrétienne nous dit de lui. Car celle-ci n'est pas seulement une révélation de Dieu sur Dieu ; elle est aussi une révélation de Dieu sur l'homme ». Ces différents éléments de définition de l'anthropologie sous-tendent l'ensemble de notre travail.

⁴ Nous utiliserons désormais les expressions de « genre », « études sur le genre » ou *gender studies* comme expression d'une même réalité et selon la définition large et ouverte qu'en donne l'ouvrage collectif L. BERENI *et al.*, *Introduction aux études sur le genre*, Louvain-la-Neuve, De Boeck supérieur, 2020, p. 12-13 : « en France ce n'est qu'à partir du début des années 2000 que le terme de « genre » s'est généralisé pour désigner le champ des recherches sur les rapports entre les sexes. [...] Ce terme est parfois employé comme un gage de respectabilité scientifique, visant à se démarquer d'approches disqualifiées car considérées comme « militantes ». Le terme de genre est également associé à des perspectives postmodernes centrées sur les dimensions discursives et symboliques du social, par rapport aux approches « matérialistes », notamment dans un cadre de pensée marxiste [...]. Ces deux usages du genre ne correspondant pas à notre approche. Les perspectives les plus militantes constituent selon nous un apport fondamental à la réflexion sur le genre, et le concept de genre tel que nous l'entendons vise à rendre compte de dimensions aussi bien matérielles que symboliques. Dès lors, en parlant « d'études sur le genre », nous entendons inclure ici l'ensemble des recherches précédemment décrites, quelle que soit leur manière de se désigner ». Voir également J. RENNES *et al.*, « Introduction : la chair des rapports sociaux », dans *Encyclopédie critique du genre : corps, sexualité, rapports sociaux*, Paris, La Découverte, 2016, p. 13-31, en particulier la n. 1 p. 13.

⁵ Voir VATICAN NEWS, « Synode : le droit de vote sera élargi aux laïcs - Vatican News », sur *Vatican News*, 26 avril 2023 (en ligne : <https://www.vaticannews.va/fr/vatican/news/2023-04/synode-le-droit-de-vote-sera-elargi-aux-laics.html> ; consulté le 1^{er} juillet 2023).

⁶ L'expression est celle utilisée par le pape François le 30 novembre 2023 devant la Commission théologique internationale : voir VATICAN NEWS, « Pour le Pape, il faut « démasculiniser » l'Église - Vatican News », 30 novembre 2023 (en ligne : <https://www.vaticannews.va/fr/pape/news/2023-11/pape-commission-theologique-internationale-demasculiniser-eglise.html> ; consulté le 25 juin 2024). Cette formulation facétieuse n'est pas sans rappeler ce propos de Philippe VALLIN dans P. VALLIN, « Universalité du baptême et configuration masculine des

que la théologie s'intéresse à la place de la femme dans l'Église et à sa position dans l'économie du salut : le concile de Vatican II, clos en 1965, avait autorisé des observatrices extérieures, montrant déjà la sensibilité de la société en général et du monde religieux – ici l'Église catholique – à de nouveaux questionnements sociaux autour de la place de la femme.

Ainsi, en France, s'inscrivent dans ce courant de réflexions, les premiers travaux sociologiques comme ceux de Christine Delphy⁷ dans les années 1970 qui ont donné lieu à des publications dans de nombreux champs disciplinaires⁸ ou encore, au Royaume-Uni cette fois, les travaux d'Ann Oakley sur la notion de genre⁹. Renouvelées dans les années 1990 par les propositions d'Eve Kosofsky Sedgwick¹⁰ ou de Judith Butler¹¹ concernant la théorie *queer* et la performativité du genre, les recherches sur les femmes s'enrichissent alors de nouveaux points de vue, de nouvelles pistes de recherche. En histoire, les cinq volumes de l'*Histoire des femmes*¹² proposée par Michelle Perrot constitue une première somme sur ces questions, somme actualisée, en France, par des ouvrages comme celui dirigé par Sandra Boehringer et Violette Sébillotte-Cuchet¹³ portant spécifiquement sur l'Antiquité, ou celui de Sylvie Chaperon, Adeline Grand-Clément, Sylvie Mouysset¹⁴ portant davantage sur l'historiographie et les évolutions des questionnements autour du genre dans l'ensemble des périodes historiques. En théologie, les travaux d'Elisabeth Schüssler Fiorenza¹⁵, les publications d'Elisabeth

ordres sacrés. Le diaconat comme lisière ? », *Communio*, XLIX, 2024, p. 130 : « la seconde de nos raisons [à s'intéresser à la question de l'ouverture du diaconat aux femmes] réside dans l'effort que nous devons tous faire en théologie pour entrer dans une considération de la femme générique, de la féminité essentielle, si nous osons le concept, qui soit à la hauteur sotériologique de la geste du Christ ». Nous remarquons la cohérence et la convergence des interrogations de l'Église contemporaine à propos de la place de la femme au sein de l'institution et dans les réponses théologiques à apporter à ces questions.

⁷ Voir C. DELPHY, *L'ennemi principal*, 3e éd., Paris, Éditions Syllepse, 2013.

⁸ Notre propos ne visant pas, ici, à réaliser l'historiographie de la pensée féministe, du genre ou de la théorie *queer*, nous nous contenterons donc de ne donner que quelques grands ouvrages qui paraissent avoir marqué la recherche.

⁹ Voir A. OAKLEY, *Sex, gender and society*, London, Temple Smith : New society, 1972.

¹⁰ Voir E. KOSOFSKY SEDGWICK, *Epistemology of the closet*, Berkeley, 1990.

¹¹ Voir J. P. BUTLER, *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, C. Kraus et É. P. Fassin (trad.), Paris, La Découverte, 2006.

¹² Voir P. SCHMITT PANTEL (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Perrin, 2002, vol. 1

¹³ Voir S. BOEHRINGER et V. SEBILLOTTE CUCHET (éd.), *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine : le genre : méthode et documents*, 2e éd., Malakoff, Armand Colin, 2017.

¹⁴ Voir S. CHAPERON, A. GRAND-CLEMENT et S. MOUYSET (éd.), *Histoire des femmes et du genre : historiographie, sources et méthodes*, Malakoff, Armand Colin, 2022.

¹⁵ Voir E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her : a feminist theological reconstruction of Christian origins*, New York, Crossroad, 1983 ; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Transforming vision : explorations in feminist theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2011.

Parmentier¹⁶, celles de Deryn Guest¹⁷, d'Elizabeth Stuart¹⁸ ou de Marcella Althaus-Ried¹⁹, plus récemment le colloque « Au nom de la Mère. Perspectives théologiques et féministes sur la condition sexuée et sexuelle dans les Églises chrétiennes²⁰ » ou encore l'ouvrage *La part des femmes* de Suzanne Landrison²¹ ouvrent également de nouveaux champs de réflexions, aussi bien autour de l'anthropologie adressée aux femmes par le texte saint et ses analyses théologiques, que sur la place des femmes dans l'Église en particulier dans le monde contemporain²².

De ce fait, la période des premiers siècles du christianisme, parce qu'elle permet d'observer comment une religion nouvelle se met en place d'un point de vue dogmatique, hiérarchique, institutionnel, sacramental – entre autres – offre un champ d'études particulier pour les questionnements sur la place des femmes, mais aussi ceux des *gender* et *queer studies*. Investie par de nombreuses disciplines, cette période et ces questionnements liés aux études sur le genre démontre sa résistance à tout enfermement épistémologique et la nécessité, pour ce type de questions, d'un regard transversal, pour ne pas dire interdisciplinaire, voire même transdisciplinaire. Ainsi, pour comprendre les liens entre interrogations sur le genre et premier christianisme, est-il intéressant de juxtaposer et comparer des travaux aussi différents que ceux menés en théologie par Kari Børresen²³ – dont l'ouvrage coordonné avec Emanuela Prinzivalli²⁴ témoigne combien les regards croisés sont nécessaires pour un tel sujet –, ceux des

¹⁶ Voir É. PARMENTIER, *Les filles prodiges : défis des théologies féministes*, Genève, Labor et Fides, 1999 ; P. A. DAVIAU, É. PARMENTIER et L. SAVOY (éd.), *Une bible des femmes : vingt théologues relisent des textes controversés*, Genève, Labor et Fides, 2018 ; D. FRICKER et É. PARMENTIER (éd.), *Une Bible. Des hommes : regards croisés sur le masculin dans la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2021.

¹⁷ Voir D. GUEST (éd.), *The Queer Bible commentary*, London, SCM Press, 2006.

¹⁸ Voir en particulier E. STUART, *Gay and lesbian theologies*, op. cit.. Pour des analyses de la pensée d'Elizabeth STUART en français, voir S. LAVIGNOTTE, *Au-delà du lesbien et du mâle*, op. cit..

¹⁹ Voir M. ALTHAUS-REID, *Indecent theology : theological perversions in sex, gender and politics*, Londres, Routledge, 2000 ; M. ALTHAUS-REID, *The queer God*, London, Routledge, 2003.

²⁰ Le colloque s'est tenu à la faculté de théologie de Genève les 17 et 18 septembre 2021 et a donné lieu à la publication d'actes : voir A. GUILLARD et L. SHARKEY (éd.), *Dieu.e : christianisme, sexualité et féminisme*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier, 2023.

²¹ Voir S. LANDRISON, *La part des femmes : relire la Bible pour repenser l'Église*, Ivry-sur-Seine, France, Les Éditions de l'Atelier, 2024.

²² Voir P. VALLIN, « Universalité du baptême et configuration masculine des ordres sacrés. Le diaconat comme lisière ? », op. cit..

²³ Voir K. E. BØRRESEN, *Subordination et équivalence : Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo, Universitets-forlaget, 1968 ; K. E. BØRRESEN, « Imago Dei, privilège masculin ? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1, 27 et 1 Cor 11, 7 », *Augustinianum : periodicum quadrimestre Collegii internationalis Augustiniani*, XXV, XXV, fasc. 1-2, 1985, p. 213-234.

²⁴ Voir K. E. BØRRESEN et E. PRINZIVALLI (éd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani : l'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2013.

philologues comme Monique Alexandre²⁵ ou Clementina Mazzucco²⁶ sur la patristique et ses liens avec la question des femmes, ceux de Madeleine Scopello en histoire des religions portant en particulier sur la place de la femme dans les mouvements gnostiques²⁷, ou encore les recherches en histoire de Peter Brown²⁸ pour ne donner que quelques exemples. Ce tableau très succinct, qui n'a aucune ambition d'exhaustivité, démontre bien la multiplicité des approches possibles, la diversité des questionnements potentiels et le foisonnement des résultats à obtenir. Qu'on se penche sur les discours proposés par les premiers chrétiens, et les Pères de l'Église en particulier, sur le péché ou l'économie du salut, qu'on se demande quelle était la position de ces derniers au sujet de l'intégration des femmes ou de populations marginalisées dans l'Église ou le clergé, ou encore qu'on observe le traitement qu'ils font de la binarité homme/femme au moment de la Création, les observations seront extrêmement variées. Cette diversité des approches se note également dans les thématiques observées : une lecture rapide de la table des matières des actes du *XLVII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma 9-11 maggio 2019)*²⁹ en est la preuve. S'y mêlent des articles portant sur les rapports qu'entretiennent les deux sexes selon les propos des Pères de l'Église, des articles sur les relations conjugales, des réflexions sur les polarités de genre ou leur remise en question dans les textes des Pères aussi bien que dans les courants gnostiques, le symbolisme de la paire masculin/féminin ou encore des articles sur l'utilisation de ce couple dans l'anthropologie de l'un ou l'autre auteur chrétien antique.

En outre, le titre de ce dernier ouvrage est à notre sens particulièrement intéressant car il souligne un aspect important pour toute étude sur le genre : la question des catégories étudiées. En effet, le genre invite à penser la personne non seulement dans les catégories binaires du sexe biologique (homme, femme), mais également selon les éventuels dépassements

²⁵ Voir M. ALEXANDRE, « De l'annonce du royaume à l'Eglise. Rôle, ministères, pouvoirs de femmes », dans P. Schmitt Pantel, G. Duby et M. Perrot (éd.), *Histoire des femmes en Occident. I. L'Antiquité*, Paris, Perrin, 2002, p. 537-579 ; M. ALEXANDRE, « La place des femmes dans le christianisme ancien. Bilan des études récentes », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les femmes*, La Rochelle et Rochefort, Histoire et culture, 2003, p. 24-78.

²⁶ Voir C. MAZZUCCO, *E fui fatta maschio : la donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III) : con un'appendice sulla Passio Perpetuae*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1989.

²⁷ Voir M. SCOPELLO, *Femme, gnose et manichéisme : de l'espace mythique au territoire du réel*, Leiden, 2005 ; M. SCOPELLO, « L'apporto della Bibbia alla costruzione letteraria del personaggio femminile dell'anima in un trattato di Nag Hammadi », dans K. E. Børresen et E. Prinzivalli (éd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani : l'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2013, p. 61-76.

²⁸ Voir P. BROWN, *Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, P.-E. Dautat et C. Jacob (trad.), Paris, Gallimard, 1995 ; P. BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive : vers un Empire chrétien*, P. Chuvin et H. Meunier-Chuvin (trad.), Paris, Editions du Seuil, 2003.

²⁹ Voir M. GHILARDI (éd.), « Masculum et feminam creavit eos », *Gen. 1,27 : paradigmi del maschile e femminile nel cristianesimo antico. XLVII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma 9-11 maggio 2019)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2020.

de ces catégories et de leur binarité (intersexuation, transidentité, non-binarité) et surtout selon les représentations symboliques attachées à ces catégories (masculin, féminin, autre). De la sorte, le genre permet de s'interroger sur l'homme et la femme dans leur dimension sexuée et leur dimension sociale, mais permet également d'interroger le masculin et le féminin, ainsi que toutes les catégories inscrites entre et au-delà de ces pôles, les transformations de ces catégories et les jeux avec ces catégories. Il nous semble alors intéressant de conserver l'idée que les seules catégories d'homme et de femme, entendues comme des personnes physiques de sexes différents, comme catégories fixes et matérielles ne sauraient suffire à embrasser l'ensemble des possibilités observables et figuratives. De fait, les catégories du masculin et du féminin, de nature symbolique, nous paraissent plus appropriées en ce qu'elles offrent plus de souplesse, d'occasions d'observations approfondies et croisées, tout en permettant de s'incarner, le cas échéant, dans les catégories biologiques d'hommes et de femmes. Tout comme le colloque romain de 2019, nous nous intéresserons donc en priorité au féminin et au masculin, plutôt qu'aux seules catégories d'homme et de femme.

II. Interroger l'anthropologie patristique au prisme du genre : un questionnement sans raison d'être ?

Autre point intéressant à noter au sujet du colloque évoqué précédemment : il s'agit bien là d'une somme d'interventions puis d'articles mais non d'un travail monographique sur le sujet³⁰. La thèse de Kari Børresen paraît être le seul ouvrage interrogeant ouvertement l'anthropologie théologique d'un Père de l'Église (ou plutôt de deux Docteurs de l'Église, Augustin et Thomas d'Aquin) dans les rapports qu'elle entretient avec des questions de genre. Le prisme utilisé par Kari Børresen dans son étude, qui fait de la nature féminine, de la différence des sexes lors de la Création, un cas particulier dans l'anthropologie d'Augustin et de Thomas d'Aquin, introduit donc un élément de distinction supplémentaire, puisqu'en observant les positions des deux auteurs sur la femme et la différence entre les sexes, il permet

³⁰ Les articles traitant d'anthropologie et de question de genre sont bien plus fréquents. Pour s'en convaincre voir quelques autres actes de colloque : voir P.-G. DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les femmes : actes du colloque de La Rochelle, 6 et 7 septembre 2003*, La Rochelle et Rochefort, Histoire et culture, 2003. Voir l'ensemble des articles de M. CUTINO et C. GUIGNARD (éd.), *La différenciation sexuelle dans le christianisme ancien : entre protologie et eschatologie*, Strasbourg, Faculté de théologie catholique de Strasbourg, 2017. Concernant Ambroise, voir les données bibliographiques compilées successivement dans G. VISONA (éd.), *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana.*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2004, puis les volumes des *Annali di scienze religiose* depuis 2008.

de préciser certaines positions générales sur la nature de l'être humain, d'observer comment certaines positions pastorales sont davantage applicables aux femmes qu'aux hommes, comment des rapports de domination, des assignations de rôles et de fonctions peuvent être utilisés et justifiés par les auteurs. À l'inverse, nombre d'études anthropologiques posent, le plus souvent sans interroger ou justifier cette position, homme et femme comme équivalents dans les discours des Pères de l'Église, faisant de l'anthropologie de ces derniers une réflexion univoque, uniforme et universelle, une réflexion selon laquelle la différence entre les sexes et la binarité masculin/féminin n'auraient que peu d'impact et peu de sens.

Concernant Ambroise de Milan, auteur qui nous intéressera pour le reste de notre étude, Wolfgang Seibel³¹, André Loisel³², ou plus récemment Eduardo Toraño Lopez³³, ne tiennent pas une position différente. Ces trois (rares³⁴) études sur l'anthropologie ambrosienne traitent

³¹ Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München, K. Zink, 1958.

³² Voir A. LOISEL, « *Nature* » de l'Homme et histoire du Salut : étude sur l'anthropologie d'Ambroise de Milan, Lyon, Faculté de théologie catholique, 1970.

³³ Voir E. TORAÑO LÓPEZ, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán*, Madrid, Publicaciones de la Facultad de Teología « San Dámaso », 2006.

³⁴ Nous souscrivons au propos d'Eduardo TORAÑO LÓPEZ qui soulignait dans son travail sur la grâce chez Ambroise le petit nombre de travaux monographiques sur l'anthropologie de l'évêque de Milan : voir *Ibid.*, p. 13 : « hay grand cantidad de estudios monográficos , libros, artículos y trabajos de investigación sobre Ambrosio, pero ninguno de ellos aborda un desarrollo sistemático de la noción teológica e « gracia ». La major parte de estos trabajos están dedicados a las fuentes, la historia, la moral, la política, la liturgia, la espiritualidad y, dentro de la teología dogmática, a la eclesiología, la mariología y la sacramentaria. En definitiva, la bibliografía ambrosiana se dedica más a cuestiones prácticas que especulativas ». Il conviendrait cependant d'ajouter avec ce même auteur et son article de 2019 (cf. E. TORAÑO LOPEZ, « Las traducciones y los estudios sobre San Ambrogio en Espana », dans E. Ghelfi (éd.), *Progetti e prospettive di ricerca su Sant'Ambrogio a livello internazionale*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2019, p. 37-70) que nombre de thèses réalisées en Espagne ont porté sur des questions d'anthropologie ou de théologie dogmatique dans la pensée d'Ambroise, sans que ces travaux n'aient connu de publication. Certains de ces ouvrages sont cependant accessibles en ligne, malheureusement dans une version souvent tronquée, comme par exemple J.-L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Naturaleza del pecado en San Ambrosio de Milán*, Pamplona, Facultad de teologia de la universidad de Navarra, 1985, accessible via le site de l'Université de Navarre <https://dadun.unav.edu/>. Concernant le nombre restreint des études monographiques sur l'anthropologie dans la pensée d'Ambroise, voir Giuseppe VISONA qui recense ainsi, pour l'ensemble du XXe siècle, vingt-trois références dans son index à l'entrée « anthropologia » (G. VISONA (éd.), *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana.*, op. cit., p. 639), dont seulement cinq sont des monographies portant exclusivement sur l'anthropologie d'Ambroise. L'auteur mentionne ainsi les ouvrages de C. MORINO, *Ritorno al paradiso di Adamo in S. Ambrogio. Itinerario spirituale*, Vatican, Tipografia poliglotta Vaticana, 1952 ; B. MAES, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Roma, Presses de l'Université grégorienne, 1967 ; G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, Études augustiniennes, 1974 et U. FAUST, *Christo servire libertas est : zum Freiheitsbegriff des Ambrosius von Mailand*, Salzburg, A. Putest, 1983, auquel il faut ajouter l'ouvrage de Wolfgang SEIBEL déjà présenté. Les autres références sont soit des articles traitant de l'anthropologie chez les Pères de l'Église et comportant un passage sur l'anthropologie d'Ambroise (comme par exemple celui de P. F. BEATRICE, « Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3,21 », dans Bianchi, Ugo (éd.), *La tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche : atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, p. 433-482), soit des articles traitant d'un point particulier de l'anthropologie ambrosienne (F. SZABO, « Le Christ et les deux créations selon saint Ambroise », *Augustinianum : periodicum quadrimestre Collegii internationalis Augustiniani*, VIII, VIII, fasc. 1, 1968, p. 5-39 et F. SZABO, « Le Christ et le Monde selon S. Ambroise », *Augustinianum : periodicum quadrimestre Collegii internationalis Augustiniani*, VIII, VIII, fasc 3, 1968, p. 325-360 ou A. NOVO CID-FUENTES, « La doble creacion del hombre en Ambrosio de Milan », *Compostellanum*, vol. 43, n° 1-4, 1999, p. 292-321). À ce premier recensement, il

de manière relativement indistincte homme et femme³⁵ – les catégories du masculin et du féminin n'étant jamais interrogées –, les auteurs estimant ne devoir distinguer les deux sexes dans la pensée d'Ambroise que pour évoquer la Création et le péché des origines³⁶ ou illustrer des propos spécifiques d'Ambroise³⁷. Aucune réflexion suivie et approfondie autour de la différenciation sexuée, de la différence entre les sexes, de la place du féminin et de la femme dans la pensée d'Ambroise n'est proposée dans ces ouvrages au sujet du salut ou de la mort, alors même que l'anthropologie ne se limite pas, en théologie, à la Création ou au péché, mais inclut également des éléments liés à la justification de l'être humain, à la grâce, à l'eschatologie ou à des aspects moraux³⁸, et devraient, de fait, traiter également de la différence entre les sexes

conviendrait d'ajouter l'ouvrage d'André LOISELLE, puis pour les années 2000 à 2020, celui d'Eduardo TORAÑO LOPEZ.

³⁵ Dans son introduction Wolfgang SEIBEL (voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 1-5) s'interroge davantage sur les modalités d'écriture d'Ambroise, les différences entre les formes et les questionnements de l'anthropologie entre Orient et Occident chrétien, les sources de l'anthropologie ambrosienne, qu'il ne s'attache à définir l'anthropologie pour elle-même, pas plus qu'il ne considère la différence entre les sexes comme un élément à considérer dans l'approche de l'anthropologie. Quant à André LOISELLE, il donne dès son introduction une définition large de la « nature » de l'être humain ce qui l'amène à penser l'anthropologie de manière également large (voir A. LOISELLE, « Nature » de l'Homme et histoire du Salut, op. cit., p. 1 : « la nature » désigne, nous le verrons, l'état originel de l'homme ; elle est donc celle d'un être historiquement situé. C'est dire si le terme d'« anthropologie » doit être compris dans un sens large »). Il décrit ensuite la composition de l'être humain créé par Dieu avant de traiter de l'œuvre d'Ambroise, des influences que connaît son écriture, le caractère fragmentaire de l'exposé anthropologique ambrosien (voir *Ibid.*, p. 1-12). À l'instar de Wolfgang SEIBEL, l'être humain est pensé par cet auteur comme un tout unique, la distinction entre les sexes n'ayant aucune incidence sur les représentations anthropologiques. Enfin, Eduardo TORAÑO LÓPEZ se contente de quelques lignes à la n. 44 p. 212 pour affirmer qu'homme et femme sont identiques : « sin embargo Ambrosio no piensa en una diferencia ontológica ni moral porque ambos son *ad imaginem dei*, pues lo esencial es el alma, cf. Exh vg 68 [14/II, 252]. Los dos sexos comparten la misma naturaleza, cf. Par 48 [2/I, 114] y la misma llamada a la gracia y a la santificación, Ex Ps 1, 14 [7, 50-52] ».

³⁶ Wolfgang SEIBEL traite d'Ève essentiellement dans son chapitre sur la symbolique du Paradis (voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 73-91) puis sur celui sur le péché des origines (*Ibid.*, p. 93-97) et enfin pour la problématique de la pénitence liée au péché des origines (*Id.*). Dans chacune de ces parties, Ève y est présentée dans son rapport à Adam, mais pas pour elle-même, pas en tant que figure féminine. Chez André Loisel, Ève est évoquée au moyen de quelques mentions ou de citations du texte ambrosien pour des thématiques similaires (état des proto-parents au paradis : A. LOISELLE, « Nature » de l'Homme et histoire du Salut, op. cit., p. 68-74 ; péché des origines et ses conséquences : *Ibid.*, p. 77-81). Par ailleurs pour éviter toute confusion, nous utilisons l'expression « péché des origines » pour parler du péché commis par Adam et Ève, l'expression de péché originel insistant surtout sur la question de la transmission de cette première faute des proto-parents à l'ensemble de l'humanité. Pour des précisions d'ordre lexical et conceptuel, voir V. GROSSI et B. SESBOÛE, « Péché originel et péché des origines : de Saint Augustin à la fin du Moyen Âge », dans V. Grossi et al. (éd.), *Histoire des dogmes. L'homme et son salut (tome II)*, Paris, Desclée, 1995, p. 149.

³⁷ Position soutenue par d'Eduardo TORAÑO LOPEZ dans son ouvrage lorsqu'il évoque Adam et Ève sur plusieurs pages de manière à montrer que chez Ambroise, la relation Christ/Église s'établit selon le même schéma que la relation Adam/Ève. Voir E. TORAÑO LÓPEZ, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán*, op. cit., p. 210-213. Pour une réflexion similaire voir également voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 39-41.

³⁸ La présentation du tome II de *l'Histoire des dogmes* par Bernard SESBOÛE démontre bien que l'anthropologie s'intéresse à l'homme de la Création à sa justification et donc à son accès au royaume de Dieu. L'auteur démontre aussi la nécessité de réfléchir aux implications morales de l'anthropologie qui peuvent s'entendre également dans les questions d'éthique politique, sociale et même en lien avec les questions familiales (voir V. GROSSI et al. (éd.), *L'homme et son salut*, op. cit., p. 9-11), bien que l'ouvrage fasse le choix de ne pas développer ces points (p. 11). Ces réflexions entrent bien évidemment en résonance avec les approches des études sur le genre et contribuent à justifier toujours davantage nos questionnements.

selon ces aspects. Il paraît difficile de croire qu’Ambroise ait omis ces derniers points, lui, dont l’œuvre est marquée par l’activité pastorale davantage que par la volonté de construire une pensée théorique ou systématique, à la différence d’Augustin dont le parcours personnel et l’activité polémique, complémentaires à l’activité pastorale, ont contribué à l’élaboration d’une pensée plus systématique et systématisée. Par ailleurs, l’existence de cinq ouvrages dans le corpus ambrosien destinés *a priori* – nous y reviendrons – à un public féminin et traitant de la virginité et du veuvage, laisse penser que l’évêque de Milan avait développé une sensibilité particulière au sujet du féminin et de la place des femmes, donc de la question de la différence entre les sexes³⁹. Ce faisceau de présomptions, tout comme le caractère ancien et le faible nombre des études sur l’anthropologie d’Ambroise citées précédemment, constituent un point de départ à nos interrogations et un moyen de renouveler la connaissance de l’anthropologie ambrosienne.

III. Problèmes méthodologiques des études de genre portant sur le christianisme des premiers siècles

Pour autant, cette lecture renouvelée de l’anthropologie théologique d’Ambroise, lecture qui s’effectue, comme nous l’avons démontré, dans un contexte de recherches lui aussi renouvelé, doit veiller à certains écueils. En effet, les analyses des études sur le genre et des questions *queer* ont ainsi conduit à ce que le lexique évolue ou soit précisé au cours du temps⁴⁰. Or, il va de soi que le lexique et les catégories qu’il recouvre dans le monde contemporain ne peut recouvrir exactement les catégories connues d’Ambroise. Par conséquent, il est important

³⁹ Cette sensibilité s’explique-t-elle, ne serait-ce qu’en partie, par la disparition de la figure paternelle ? L’hypothèse est séduisante mais délicate à corroborer. Nous manquons de données au sujet du père d’Ambroise : la critique s’accorde à dire que ce préfet du prétoire de Trèves est mort quand Ambroise était encore jeune et que l’éducation a donc été laissée à la mère d’Ambroise. Les femmes auraient alors pris une grande place dans la vie d’Ambroise. Les informations dont nous disposons sont rares : Paulin de Milan mentionne l’existence d’un père, capable de reconnaître le prestige à venir de son fils suite au miracle des abeilles (voir PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 3, p. 54-55 : *quo facto territus pater ait* : « *si vixerit infantulus iste, aliquid magni erit* » / « le père, sidéré par ce qui venait d’arriver, dit : « si ce petit enfant survit, il sera quelque chose de grand »). Cependant, le biographe n’apporte pas d’éléments supplémentaires au sujet de cet homme ou de sa disparition. L’auteur de la *Vita Ambrosii* laisse également transparaître l’importance des femmes de la famille dans l’éducation d’Ambroise (voir PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 1, p. 50-51 ; 4, p. 54-57). Voir également L. F. PIZZOLATO, « L’enigma del padre di sant’Ambrogio », *Aevum*, vol. 88, 2014, p. 137-166 et en dernier lieu L. F. PIZZOLATO, « Ancora sul padre di Ambrogio : Urano o Marcellino ? », *Aevum*, n° 93, 2019, p. 255-260.

⁴⁰ Pour un exemple très contemporain sur les évolutions de vocabulaire, voir les mises au point lexicales de Luc BRISSON à propos de ses usages des mots « bisexualité » et « bisexuation » dans sa postface à L. BRISSON, *Le sexe incertain : androgynie et hermaphrodisme dans l’antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 166-167.

de manipuler le vocabulaire, les concepts, notions et idées proposées par les analyses contemporaines avec le plus grand soin quand on les rapporte aux textes d'Ambroise. Il faudra donc veiller à toujours préciser le vocabulaire utilisé par notre auteur, mais également montrer comment le vocabulaire et les grilles d'analyse fournies par la recherche contemporaine nourrissent notre propos, en précisant toujours en quoi ils s'appliquent ou ne s'appliquent pas exactement aux idées ambrosiennes. Ainsi, si le concept de performativité du genre proposé par Judith Butler, c'est-à-dire la capacité d'une personne à se comporter selon telle ou telle norme reconnue socialement comme relevant de tel sexe, ne pouvait être connu d'Ambroise, ainsi que la remise en question de la stricte binarité des sexes au profit de l'idée de fluidité de genre, sont intéressantes pour le chercheur contemporain, ces deux propositions offrant la possibilité de nouvelles lectures, par exemple dans les études des récits ambrosiens de martyrs, féminins comme masculins. Il conviendra éventuellement d'adapter le vocabulaire, d'observer scrupuleusement le vocabulaire utilisé par Ambroise, de nuancer les propositions initiales de manière à approcher le plus précisément possible la pensée de l'évêque, tout en proposant une lecture renouvelée – d'ailleurs largement entamée⁴¹ – de ses textes. De même, la transidentité n'étant pas une réalité connue d'Ambroise, recourir à un tel lexique ne paraît pas judicieux. Cependant, nous ne saurions nier l'existence des passages dans lesquels l'évêque relate des épisodes de travestissements permettant à une femme de porter des vêtements d'hommes, ceux dans lesquels il donne à voir un Christ présenté comme assumant des caractéristiques des deux sexes. L'étude gagnera donc à décrire précisément comment ces passages doivent être compris et, le cas échéant, à proposer un vocabulaire adapté, contextualisé, et explicité pour éviter toute méprise dans sa réception.

Par ailleurs, clarifions dès à présent une ambiguïté du français autour du mot « homme ». Ce mot peut en effet désigner, dans la langue de Molière, l'être humain sans distinction de genre, mais aussi l'homme, au sens d'être humain de sexe masculin, de mâle du

⁴¹ Voir les remarques concernant Ambroise dans P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, op. cit., en particulier p. 411-437. Voir également K. THRAEDE, « Zwischen Eva und Maria : das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit », dans W. Affeldt (éd.), *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter: Lebensbedingungen, Lebensnormen, Lebensformen.*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1990, p. 129-140 ; V. BURRUS, « Reading Agnes : the rhetoric of gender in Ambrose and Prudentius », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 3, 1995, p. 25-46 ; K. POWER, « The rehabilitation of Eve in Ambrose of Milan's *De institutione virginis* », dans M. Dillon (éd.), *Religion in the ancient world : new themes and approaches*, Amsterdam, Pays-Bas, Adolf M. Hakkert publisher, 1996, p. 367-382 ; C. L. LUBINSKY, « Re-reading masculinity in christian greco-roman culture through Ambrose and the female transvestite monk, Matrona of Perge », *Studia patristica. Vol. LXIX, Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Volume 17, Latin writers, Nachleben*, LXIX, 2013, p. 51-66.

genre humain, indiquant alors ici une catégorie de genre marquée. Le latin utiliserait *homo* dans le premier cas et *vir* dans le second, limitant toute ambiguïté⁴². Pour autant, et parce qu'étudier des questions qui nécessitent de se pencher aussi bien sur l'être humain en général que sur l'être humain de sexe masculin en particulier, amène à passer d'une catégorie à une autre, le tout en nécessitant d'être explicite et claire dans l'énoncé, nous faisons le choix de garder les expressions « être humain », « être humain de sexe masculin » ou « mâle du genre humain », au risque de lourdeurs dans l'exposé⁴³. Le seul cas où le recours à ces expressions ne semble pas nécessaire est celui où la binarité de genre est clairement exprimée.

Suivant cette même perspective et les rappels effectués au sujet des objets des études sur le genre, une étude portant sur les catégories du masculin et du féminin devra veiller, autant que possible, à proposer une recherche qui évoque autant l'homme, l'être humain de sexe masculin, que la femme, mais aussi les catégories symboliques (masculin/féminin) que les catégories concrètes et biologiques (l'être humain masculin, l'être humain féminin). Le propos n'est pas, en effet, de traiter seulement d'un des deux concepts ou d'un des deux sexes, mais bien d'observer quel traitement Ambroise accorde dans ses textes à chacun des deux pôles, dans toutes leurs dimensions. Plusieurs difficultés devront ainsi être évitées. Tout d'abord, le fait de ne traiter que de la femme dans la pensée anthropologique d'Ambroise. Mais aussi reproduire les biais observés dans les précédentes études, qui consistent, au mieux, à réduire homme et femme à une seule et même humanité dont l'horizon serait absolument universel selon le propos ambrosien, ou, du fait de biais sociaux ancrés, à considérer que le point de vue universel se réduit au seul point de vue masculin et coïncide avec lui, ou bien encore à ne considérer que les êtres humains dans leurs dimensions biologiques sans penser aux catégories symboliques. Enfin, il conviendra de ne pas forcer les textes pour présenter à tout prix une vision paritaire des propos d'Ambroise : la présence de cinq ouvrages moraux dans notre corpus destinés *a priori* à un public féminin, quand un seul paraît être destiné à un public masculin, contribue à faire de l'étude de la pensée anthropologique adressée aux êtres humains de sexe masculin une réelle gageure. Cette inégalité crée un indéniable effet de sources dont il faut prendre la bonne

⁴² Nous soulignons ce point en lien avec les remarques d'Anne CANELLIS dans A. CANELLIS, « Ambroise de Milan dans la collection des Sources Chrétiennes, hier, aujourd'hui et demain », dans E. Ghelfi (éd.), *Progetti e prospettive di ricerca su Sant'Ambrogio a livello internazionale*, Milan, Biblioteca Ambrosiana, 2019, p. 21-36. Dans cet article, la chercheuse rappelle le petit nombre de traductions françaises faites des textes d'Ambroise à ce jour (bien qu'il faille ajouter les publications de deux traductions d'oraisons funèbres à sa liste p. 35) et souligne également l'impact des effets de *variatio* cherché par les traducteurs des années 1950 à 1970 sur la compréhension et le respect du texte ambrosien. Ainsi les traductions de Bernard Botte ou de Gabriel Tissot portent-elles les traces d'une recherche d'élégance dans la traduction, faisant hésiter sur le sens du mot « homme ».

⁴³ En cela, nous apportons une nuance supplémentaire aux propositions de Wolfgang SEIBEL : voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 9-10.

mesure au risque de tordre, voire falsifier, la pensée ambrosienne ce qui n'est pas acceptable en matière d'intégrité et d'éthique de la recherche. De manière à ne pas les sous-estimer, il ne faut pas nier ces biais, dans lesquels il est pourtant facile de tomber, biais qui sont souvent induits par les sources elles-mêmes, parfois par le positionnement du chercheur (trop grande proximité du chercheur ou de la chercheuse avec son sujet, angle-mort de la recherche ...) face aux questions qu'il étudie. Une vigilance toute particulière devra donc être mise en œuvre pour nous assurer d'un traitement juste et proportionné de chacun des sexes dans le reste de l'étude.

IV. Le nécessaire retour aux réalités du IV^e siècle pour comprendre le propos ambrosien en matière de genre

De manière à limiter autant que possible ces biais dans notre étude, rappelons différents éléments de contexte, à commencer par le fait qu'Ambroise est évêque dans une ville importante pour l'administration impériale romaine⁴⁴. Depuis la fin du III^e siècle, l'administration de l'Empire romain est divisée en deux parties, la première correspondant à la partie occidentale de l'Empire, avec comme centres Rome et Milan, la seconde, correspondant à la partie orientale de l'Empire, avec comme centre Constantinople. Cette division liée à des besoins administratifs et militaires, ne remet pas en question l'unité du territoire romain, symbolisée par l'empereur⁴⁵. Seule la décision de Théodose, décision effective en 395 à sa mort, de donner à chacun de ses fils une partie de l'Empire amorcera le processus effectif de partition de l'Empire⁴⁶.

Le territoire impérial est vaste, s'étendant des confins de la province de Bretagne à celle d'Arménie, de l'embouchure du Rhin aux portes du Sahara. L'extension de l'Empire constitue une de ses fragilités, les pressions barbares étant difficiles à contenir comme l'a démontré la

⁴⁴ Pour un panorama succinct de l'Empire romain à la fin du IV^e siècle, voir H. SAVON, *Ambroise de Milan*, Paris, Desclée, 1997, p. 13-27.

⁴⁵ Les réformes de Constantin rétablissent une figure et un pouvoir impérial fort, pensé comme sacré et image de l'unité de l'Empire. La famille de l'empereur est associée à ce mouvement, implantant ainsi le principe dynastique. De même, le nouveau découpage administratif contribue à renforcer la position de l'État sur les territoires, notamment par les services fiscaux. Voir Y. MODERAN, *L'Empire romain tardif : 235-395 ap. J.-C.*, Paris, Ellipses, 2006, p. 111-120 ; C. SOTINEL et C. VIRLOUVET, *Rome, la fin d'un Empire. De Caracalla à Théodoric : 212-fin du Ve siècle*, Paris, Belin, 2019, p. 288-291 (en particulier p. 291), ainsi que p. 624

⁴⁶ La division de l'Empire par Théodose aurait pu ne pas entamer le principe d'unité et n'avoir que des effets sur la gestion administrative de l'Empire. Cependant, les menaces barbares et les politiques différenciées de gestion de ces menaces ont mené à une scission effective entre les deux espaces de l'Empire au Ve siècle. Voir C. SOTINEL et C. VIRLOUVET, *Rome, la fin d'un Empire, op. cit.*, p. 446-621, en particulier p. 446-485 pour la description des difficultés du maintien de l'unité après la mort de Théodose.

défaite d'Andrinople en 378⁴⁷. L'extension de l'Empire explique également les nombreuses usurpations du pouvoir légitime comme celles de Maxime en 383 ou celle d'Eugène en 392-394⁴⁸, voire les assassinats politiques, pensons aux circonstances opaques qui entourent la mort de Valentinien II⁴⁹. Malgré ces difficultés, malgré les troubles qui inquiètent les commentateurs – parmi lesquels Ambroise⁵⁰ –, l'administration impériale, basée à la fin du IV^e siècle à Milan et à Constantinople, continue de tenir son rôle et d'assurer à l'Empire des cadres relativement stables.

De même les grands cadres sociaux restent en place. La population romaine est divisée⁵¹ entre *honestiores* et *humiliores*, soit l'élite sociale pour les premiers, et les humbles pour les seconds. Outre les personnes libres, ayant donc le statut de citoyen, s'ajoutent les esclaves, mais également les barbares non encore intégrés. À ces considérations économiques, juridiques, politiques, voire ethniques⁵², s'ajoutent également des distinctions sociales en lien avec le sexe des personnes. La société romaine valorise le masculin par rapport au féminin. Si l'on observe

⁴⁷ Pour des analyses de la bataille d'Andrinople et ses conséquences, voir P. MARAVAL, *Théodose le Grand : le pouvoir et la foi*, Paris, Fayard, 2009, p. 15-28 ; B. LANÇON, *Théodose*, Paris, Perrin, 2014, p. 51-63. Sur la question des représentations des barbares dans le monde romain au tournant du V^e siècle, voir par exemple L. CRACCO RUGGINI, « I barbari e l'impero prima e dopo il 410 (in tema di provvidenzialismo) », dans I. Gualandri et R. Passarella (éd.), *Ambrogio e i barbari*, Milan, Bulzoni, 2011, p. 21-48.

⁴⁸ Voir P. MARAVAL, *Théodose le Grand*, 379-395, *op. cit.*, p. 261-282 ; B. LANÇON, *Théodose*, *op. cit.*, p. 204-212.

⁴⁹ Les développements principaux se lisent dans H. SAVON, *Ambroise de Milan*, *op. cit.*, p. 279-284. Voir également N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan : church and court in a Christian capital*, Berkeley, University of California press, 1994, p. 336-337 ; P. MARAVAL, *Théodose le Grand*, 379-395, *op. cit.*, p. 261-265 ; B. LANÇON, *Théodose*, *op. cit.*, p. 205-206, en particulier pour les sources non ambrosiennes auxquelles il renvoie.

⁵⁰ Voir la première partie des analyses de Giuseppe VISONA dans G. VISONA, « “Gog iste gogthus est”. L'ombra di Adrianopoli su Ambrogio di Milano », dans I. Gualandri et R. Passarella (éd.), *Ambrogio e i barbari*, Milan, Bulzoni, 2011, p. 133-150. Cette partie des analyses relèvent les attitudes d'Ambroise et d'autres auteurs chrétiens au sujet des barbares après Andrinople.

⁵¹ Pour une première approche au sujet des élites, voir V. PUECH, « Les élites et le personnel de gouvernement », dans S. Crogiez-Pétrequin et al. (éd.), *Gouverner un empire de 284 à 410 apr. J.C. : état de la recherche et bilan historiographique : actes du colloque de la SoPHAU tenu à l'université de Tours les 2-3 juin 2023*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2023, p. 61-79. Cet article est à compléter par celui de Christel FREU qui aborde la société au travers des catégories fiscales : voir C. FREU, « Les interventions du pouvoir dans les domaines économiques au IV^e siècle », dans S. Crogiez-Pétrequin et al. (éd.), *Gouverner un empire de 284 à 410 apr. J.C. : état de la recherche et bilan historiographique : actes du colloque de la SoPHAU tenu à l'université de Tours les 2-3 juin 2023*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2023, p. 148-151. Si les cadres géographiques et chronologiques ne sont pas exactement ceux retenus pour notre étude, la synthèse de Bernadette CABOURET n'en reste pas moins intéressante pour notre propos : voir B. CABOURET, *La société de l'Empire romain d'Orient : IV^e-VI^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020. La chercheuse réalise une mise au point profitable concernant le vocabulaire à utiliser pour traiter des élites dans l'Empire romain d'Orient (p. 41-43), discute les catégories d'*honestiores*, *potentes* et *humiles* (p. 128) et cherche à définir le groupe des *humiliores* par des approches juridique, économiques et en matière de droit politique (p. 133-140).

⁵² Voir P. VEYNE, « Humanitas : les Romains et les autres », dans A. Giardina (éd.), *L'homme romain*, Paris, Editions du Seuil, 2002, p. 437-478 ; D. LAVALLE, « “Apud barbaros romana humanitas (Salv. gub. 5, 21)” : un nuovo paradigma di humanitas e di iustitia presso i barbari », dans C. Lorenzi et M. Navarra (éd.), *Frontiere della romanità nel mondo tardo antico: appartenenza, contiguità, alterità, trasformazione e prassi*, Napoli, Università degli Studi di Perugia, 2016, p. 487-507 ; F. LUCREZI, « Lo straniero in diritto ebraico », dans C. Lorenzi et M. Navarra (éd.), *Frontiere della romanità nel mondo tardo antico: appartenenza, contiguità, alterità, trasformazione e prassi*, Napoli, Università degli Studi di Perugia, 2016, p. 507-519.

des évolutions de cette situation⁵³, si les sources juridiques et littéraires doivent être confrontées entre elles et à d'autres données (archéologie, épigraphie ...) pour obtenir une image la plus juste possible d'une société, s'il convient de ne pas considérer la femme romaine de la fin de l'Antiquité, quel que soit son rang social, comme impuissante, il faut tout de même garder à l'esprit que la binarité sexuée est une norme forte dans les représentations romaines. Sont rattachées au féminin les idées de procréation, de faiblesse (physique, juridique ...), de sphère domestique et privée, de subordination, de changement. Lui est également rattaché le fait d'éprouver des émotions et des sentiments, qui serait la preuve d'une absence de mesure et de maîtrise de soi, valeurs pourtant cardinales dans le monde romain.

Si les structures sociales paraissent bien ancrées, les réalités religieuses sont marquées par des évolutions récentes. Depuis les années 310, le christianisme est toléré dans l'Empire⁵⁴. Les lois, en particulier avec Théodose⁵⁵, vont devenir de plus en plus favorables aux chrétiens. La reconnaissance de cette religion monothéiste dans l'Empire va avoir pour effet une croissance progressive des conversions et des changements dans la physionomie de l'Église. Constituée de fidèles, hommes et femmes, dont l'adhésion au christianisme est plus ou moins récente, plus ou moins profonde⁵⁶, l'Église, au IV^e siècle, se construit et construit sa hiérarchie, ainsi que l'orthodoxie de ses positions, en particulier lors des affrontements avec les positions

⁵³ Voir Y. THOMAS, « La division des sexes en droit romain », dans P. Schmitt Pantel, G. Duby et M. Perrot (éd.), *Histoire des femmes en Occident. I. L'Antiquité*, Paris, Perrin, 2002, p. 131-200.

⁵⁴ Le travail de Noël LENSKI (voir N. LENSKI, « Il valore dell'editto di Milano », dans R. Macchioro (éd.), *Costantino a Milano : l'editto e la sua storia (313-2013)*, Milan, Bulzoni, 2017, p. 5-58) revient sur la valeur de l'édit de Milan et propose plutôt de voir dans l'édit de Sardique, promulgué par Galère en 311, la véritable position de tolérance de l'Empire envers les chrétiens que Licinius, plutôt que Constantin, aurait pu mettre en œuvre à partir de 313 en Orient. Pour une synthèse récente en français, voir D. MOREAU, « Quel sens donner au prétendu « Édit de Milan » ? », *ThéoRèmes. Penser le religieux*, n° 18, 2022 (DOI : 10.4000/theoremes.12061 consulté le 22 septembre 2023).

⁵⁵ Pour observer l'activité législative en matière religieuse, voir THEODOSE II, *Les lois religieuses des empereurs Romains de Constantin à Théodose II. Code théodosien XVI vol I*, T. Mommsen (éd.), J. Rougé (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2005. Voir également P. MARAVAL, *Théodose le Grand, 379-395*, *op. cit.*, p. 247-260 ; B. LANÇON, *Théodose*, *op. cit.*, p. 236-257.

⁵⁶ Le sujet de la christianisation et du degré d'adhésion au christianisme est un sujet complexe dont l'ouvrage H. INGLEBERT, S. DESTEPHEN et B. DUMEZIL (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010 permet de comprendre les enjeux. Dans cet ouvrage, pour comprendre la question de l'hétérogénéité du sentiment religieux, voir J.-M. SALAMITO, « Ambivalence de la christianisation, frontière de l'Église, identité chrétienne », dans H. Inglebert, S. Destephen et B. Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010, p. 63-76, en particulier p. 67. Pour des questions de méthodes au sujet de l'approche de la christianisation, du sentiment religieux et de l'adhésion au christianisme, voir : M.-Y. PERRIN, « Crevit hypocrisis. Limites d'adhésion au christianisme dans l'Antiquité tardive : entre histoire et historiographie », dans H. Inglebert, S. Destephen et B. Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010, p. 47-62. Bien que le cadre de l'enquête soit strictement limité à l'Afrique du Nord et qu'il puisse donc en partie différer des réalités milanaïses, Éric REBILLARD interroge également, à l'aide des sciences sociales, la diversité des identités en une même personne, en particulier, dans le cas qui intéresse le chercheur, l'identité religieuse. Il montre ainsi que l'identité religieuse chrétienne ne structurerait pas en permanence les personnes, soit un autre indice, selon nous, du degré relatif d'adhésion au christianisme des populations. Voir É. REBILLARD, *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples : Afrique du Nord, 200-450 après J. -C.*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

ariennes, mais également lors d'affrontements avec le monde juif et le monde païen⁵⁷. Les auteurs de la période doivent donc répondre aux défis de cette construction, aux questions de la société de leur époque, la place des femmes dans l'institution et l'économie du salut n'étant que quelques-unes de ces questions.

C'est dans ce contexte, dépeint à très grands traits, qu'intervient en 374 l'élection au siège épiscopal de Milan d'un fonctionnaire impérial, issu d'une famille sénatoriale : Ambroise. Homme mûr⁵⁸ et alors en poste en Ligurie⁵⁹, ce dernier est désigné par la foule comme évêque⁶⁰. Il semble avoir été choisi car il n'aurait incarné aucun des partis religieux, arien et catholique, qui s'opposaient alors à Milan⁶¹. Bien que familier avec le christianisme, sa mère et sa sœur étant converties et, pour cette dernière, engagée dans une voie de perfection chrétienne, Ambroise n'est pas baptisé⁶². Il devra donc être initié de manière très rapide pour recevoir le

⁵⁷ Pour une synthèse sur ces tensions entre les différentes communautés religieuses à Milan au début de l'épiscopat d'Ambroise, voir L. CRACCO RUGGINI, « Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390 », *Augustinianum : periodicum quadrimestre Collegii internationalis Augustiniani*, XIV, fasc 3, 1974, p. 409-449. Voir également G. NAUROY, « Ambroise de Milan. Un saint qui "de ce qui était divisé a fait l'unité" (Ephésiens 2, 14) », dans *Ambroise de Milan : écriture et esthétique d'une exégèse pastorale : quatorze études*, Bern, Peter Lang, 2003, p. 9-30.

⁵⁸ Il est généralement admis qu'Ambroise serait né en 340 à Trêves : il serait donc âgé de trente-quatre ans lors de son élection épiscopale. Pour la question de la date de sa naissance, voir N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, op. cit., p. 32, en particulier la n. 114 ; H. SAVON, *Ambroise de Milan*, op. cit., p. 30-31.

⁵⁹ Sur les fonctions politiques d'Ambroise en Ligurie et Émilie, voir PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 5, p. 56-27 : *post quod consularitatis suscepit insignia, ut regeret Liguriam Aemiliamque provincias, venitque Mediolanium* / « après qu'il eut reçu les insignes de gouverneur de province, de façon à diriger les provinces de Ligurie et d'Émilie, il vint à Milan ». Pour des analyses sur la vie d'Ambroise avant son accession à l'épiscopat et les conditions du choix, voir N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, op. cit., p. 31-39 ; H. SAVON, *Ambroise de Milan*, op. cit., p. 29-38.

⁶⁰ Sur l'élection épiscopale d'Ambroise, voir PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 6, p. 56-59 : *per idem tempus, mortuo Auxentio Arrianae perfidiae episcopo, qui Dionysio beatae memoriae confessore ad exilium destinato incubabat ecclesiam, cum populus ad seditionem surgeret in petendo episcopo essetque illi cura sedandae seditionis, ne populus civitatis in periculum sui verteretur, perrexit ad ecclesiam ; ibique cum alloqueretur plebem, subito vox fertur infantis in populo sonuisse Ambrosium episcopum. Ad cuius vocis sonum totius populi ora conversa sunt acclamantis Ambrosium episcopum ; ita qui antea turbulentissime dissidebant, quia et Arriani sibi et catholici sibi episcopum cupiebant, superatis alterutris, ordinari, repente in hunc unum mirabili et incredibili concordia consenserunt* / « au même moment, à la mort d'Auxence, évêque de l'hérésie arienne, lui qui veillait jalousement sur l'église, Dionysos, confesseur de bienheureuse mémoire, ayant été envoyé en exil, comme le peuple se soulevait en une sédition et qu'il demandait un évêque, afin que le peuple de la cité ne devînt pas un danger, il se rendit à l'église ; là, alors qu'il parlait au peuple, on raconte qu'une parole d'enfant, « Ambroise, évêque », se fit soudain entendre parmi le peuple. Au son de cette parole, les visages de tout le peuple se sont tournés acclamant l'évêque Ambroise ; ainsi eux qui auparavant étaient divisés, causant un très grand désordre, parce qu'ariens et catholiques, cherchant à l'emporter l'un l'autre, désiraient que soit ordonné un évêque pour son propre parti, tout à coup, tombèrent d'accord, en une concorde merveilleuse et incroyable, sur cet unique nom ». Voir également Y.-M. DUVAL, « Ambroise, de son élection à sa consécration », dans G. Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus : Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano 2-7 dicembre 1974, Milan, Vita e Pensiero, 1976, p. 243-283.

⁶¹ Voir N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, op. cit., p. 39-52 ; H. SAVON, *Ambroise de Milan*, op. cit., p. 26-27.

⁶² Sur la christianisation des femmes de la famille d'Ambroise, voir PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 4, p. 54-57 : *cum [...] esset in urbe Roma constitutus cum matre vidua et sorore, quae virginitatem iam fuerat professa* / « alors

plus promptement possible le sacrement baptismal, puis l'ordination et ainsi pouvoir s'engager au plus vite dans ce nouveau service⁶³. Ambroise doit donc tout à la fois, se familiariser avec les textes saints, approfondir pour lui-même leur compréhension, approfondir sa foi, prêcher à une communauté divisée ce qu'il retient de son propre travail personnel sur les textes et de ses lectures complémentaires sur ces textes, faire prévaloir la foi nicéenne et donc lutter contre l'hérésie, veiller à défendre les intérêts de l'Église auprès des institutions impériales⁶⁴. Sa fonction pastorale, dont les activités décrites précédemment ne revêtent aucun caractère exhaustif, le place dans une position d'interface entre la communauté milanaise et Dieu, la communauté et l'institution ecclésiale en construction, mais aussi la communauté ecclésiale et le pouvoir impérial, voire la communauté catholique et d'autres communautés religieuses milanaïses comme les païens ou les communautés juives. Il est aussi celui qui doit guider la communauté entre les réalités de la foi et celles du monde, ce qui nécessite qu'il réponde à de nombreuses questions de fidèles, qu'elles lui soient posées de manière directe sous forme de lettres ou de discussions, ou de manière indirecte, l'évêque cherchant à apporter son point de vue à certaines réalités qu'il aurait observées. Ces interactions avec un public, dont on soupçonne la variété des niveaux sociaux, la variété des sexes, des âges, du niveau de formation, du niveau d'éducation au christianisme, expliquent qu'Ambroise ait été amené à réfléchir à une thématique aussi transversale que celle de la femme. Les expériences et les questions nées de l'activité pastorale ont donc nourri le propos et les réflexions de l'évêque : une fois encore, l'existence de deux sexes, thématique abordée par le texte saint lui-même, mais aussi leur(s) rapport(s) mutuel(s) ou au contraire leur(s) évolution(s) spécifique(s), leur(s) rapport(s) commun(s) ou individuel(s) à Dieu, les implications de ces rapports sur les relations sociales et

qu'il s'était établi dans la ville de Rome avec sa mère veuve et sa sœur, qui avait déjà fait vœu de virginité » ; *cum videret sacerdotibus a domestica sororis vel matris manus osculari* / « alors qu'il voyait les mains des évêques baisées par une domestique de sa sœur et de sa mère ». Sur le baptême d'Ambroise, voir PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 9, p. 62-63 : *proditus itaque et adductus Mediolanum, cum intellegeret circa se Dei voluntatem nec se diutius posse resistere, postulavit non se nisi a catholico episcopo debere baptizari : solliciti enim cavebat perfidiam Arrianorum.* / « et ainsi, livré et conduit à Milan, alors qu'il comprenait qu'il ne pouvait résister à la volonté de Dieu à son sujet, ni résister plus longtemps, il aspira à devoir être baptisé par rien d'autre qu'un évêque catholique : en effet, il se méfiait avec soin de l'hérésie arienne ».

⁶³ Sur la rapidité de l'ordination, voir PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 9, p. 62-63 : *baptizatus itaque fertur omnia ecclesiastica officia inplere, atque octavo die episcopus ordinatus est summa gratia et laetitia cunctorum* / « baptisé, on raconte qu'il satisfait à toutes les fonctions ecclésiastiques, et, au huitième jour, il fut ordonné évêque avec un très grand crédit et la plus grande joie de ceux qui étaient réunis ». Sur la question de l'ordination rapide et des difficultés que pose cette ordination, voir G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, *op. cit.*, p. 343-344 ; H. SAVON, *Ambroise de Milan*, *op. cit.*, p. 43-44, à compléter par les remarques du même auteur dans le même ouvrage sur la formation biblique d'Ambroise, p. 51-56.

⁶⁴ Pour une synthèse sur cette position particulière d'Ambroise à Milan après son élection épiscopale, voir G. NAUROY, « Ambroise de Milan. Un saint qui "de ce qui était divisé a fait l'unité" (Ephésiens 2, 14) », *op. cit.*.

les positions de chacun des sexes dans la société, constituent autant de champs d'investigation possibles pour notre auteur.

V. Corpus de l'étude et méthodes d'investigation

V.1. Établissement du corpus

Or ces champs d'investigations sont particulièrement sensibles dans les œuvres d'Ambroise, qui a consacré une part conséquente de ses réflexions à certaines catégories de la population, en particulier aux catégories féminines, rendant une étude portant sur l'anthropologie adressée aux femmes d'autant plus pertinente.

Ainsi, notre corpus⁶⁵ d'étude intègre-t-il les cinq ouvrages destinés à un public féminin⁶⁶. Il s'agit du *De Virginibus*, ouvrage en trois livres, daté de 377⁶⁷ et dédié à Marcelline, œuvre visant à faire l'éloge de la virginité consacrée et répondant à différentes interrogations sur ce mode de vie. À sa suite, nous étudierons le *De Viduis* publié certainement en 377⁶⁸ également : Ambroise y répond à une fidèle au sujet du statut des veuves mais surtout au sujet du remariage. À la fin de son épiscopat, l'évêque de Milan publiera le *De Institutione Virginis* vers 392-393⁶⁹. Si la date reste incertaine, les réponses apportées à Bonose et Jovinien au sujet de la virginité perpétuelle de Marie permettent cependant de situer cet ouvrage de manière relative, Bonose étant condamné en 392 par le concile de Capoue et Jovinien en 393 lors d'un synode tenu à Milan⁷⁰. Quant à l'*Exhortatio virginis*, il s'agit d'un discours de

⁶⁵ Pour l'ensemble des ouvrages cités dans cette partie, nous renvoyons en première intention aux notices de Giuseppe VISONA dans G. VISONA (éd.), *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana*, op. cit., p. 58-138, qui permettent une première approche des débats autour de chacune des œuvres et constituent un statut de la recherche jusqu'au début des années 2000. Plus récemment, les articles de David VOPRADA (D. VOPRADA, « Structure, finalité et datation de l'Expositio psalmi CXVIII de saint Ambroise », *Revue des sciences religieuses*, 94/2-4, 31 décembre 2020, p. 195-213) et Paul MATTEI (P. MATTEI, « Ambroise, De fide libri V ad Gratianum », *Revue des sciences religieuses*, 94/2-4, 31 décembre 2020, p. 215-232), démontrent l'actualité et les difficultés soulevées par ces questions de datation.

⁶⁶ Pour l'ensemble des œuvres portant sur la virginité et le veuvage, voir les analyses de Franco GORI dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/1*, I. Cazzaniga et F. Gori (éd.), F. Gori (trad.), Milan, Biblioteca Ambrosiana, 1989, p. 62-84.

⁶⁷ Voir Y.-M. DUVAL, « L'originalité du *De Virginibus* dans le mouvement ascétique occidental : Ambroise, Cyprien, Athanase », dans Y.-M. Duval (éd.), *Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale : dix études*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1974, p. 11-12.

⁶⁸ Voir A. V. NAZZARO, « Il *De Viduis* di Ambrogio », *Vichiana*, vol. 13, n° 13, 1984, p. 274-275

⁶⁹ Nous conservons l'approche prudente d'Hervé Savon dans H. SAVON, *Ambroise de Milan*, op. cit., p. 315-316.

⁷⁰ Concernant Bonose, voir G. JOUASSARD, « Un évêque de l'Illyricum condamné pour erreur sur la Sainte Vierge : Bonose », *Revue des études byzantines*, vol. 19, 1961, p. 124-129; C. PASINI, « Le discussioni teologiche a Milano nei secoli dal IV al VII », dans A. Caprioli, A. Rimoldi et L. Vaccaro (éd.), *Diocesi di Milano. Pt. 1*, Brescia, Editrice La Scuola, 1990, p. 56-58. Concernant Jovinien, voir Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien : d'une crise de la*

circonstance tenu en 394, et lié à une translation de reliques, ainsi qu'à la consécration d'une église à Florence dont la construction a été financée par Julienne⁷¹. L'évêque y traite à nouveau de la virginité consacrée, du veuvage, des modes de vie qu'impliquent ces statuts. Il faut enfin ajouter à ces textes le *De Virginitate*, ouvrage dont la date est incertaine – les chercheurs hésitent ainsi entre la période 387-390 ou une datation particulièrement tardive 395-397⁷². Cet ouvrage, marqué par une composition brouillonne, des idées relativement disparates qui laissent penser que le texte pourrait ne pas avoir été réalisé en vue d'une publication, traite une fois encore du statut de la vierge consacrée et de la recherche de perfection chrétienne.

Comme nous l'avons noté auparavant, dans une volonté de chercher à observer aussi bien des propos adressés à des femmes qu'à des hommes, il a fallu trouver un pendant à ces ouvrages adressés *a priori* à un public féminin et en quête de perfection religieuse. Le *De Officiis* s'est alors imposé comme répondant à ces critères. Ouvrage composé vers 388-390⁷³ sans que la date ne soit absolument certaine, destiné à un public masculin, en particulier à un public de clercs⁷⁴, le *De Officiis* expose, en reprenant et en réinterprétant les motifs, le canevas de l'ouvrage de Cicéron. Ambroise décrit comment doit se comporter un clerc, et plus généralement un chrétien, les valeurs qu'il doit mettre en œuvre pour vivre correctement selon sa foi. Par le public visé, les thématiques abordées, ce traité paraît donc bien entrer en dialogue avec les traités adressés aux femmes et permettre d'approfondir notre enquête.

Mais ces ouvrages, s'ils peuvent fournir des réponses sur la manière dont Ambroise diffuse ses représentations en matière d'anthropologie, ne devraient délivrer que peu de données au sujet de ces représentations elles-mêmes. De fait, il convient alors d'enrichir le corpus d'autres ouvrages. Pour traiter d'aspects plus théoriques de l'anthropologie, il convient donc de se tourner vers des ouvrages traitant de la question de la Création, en particulier de la création des êtres humains, masculin et féminin, de la question du péché des origines mais également de la mort. Dans le corpus ambrosien, le *De Paradiso*, le *De Cain et Abel* et les oraisons funèbres

société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, en particulier à propos d'Ambroise, p. 87-95. Voir également l'introduction AMBROISE, *Verginità e vedovanza/1*, op. cit., p. 58-60.

⁷¹ Les indications du texte ambrosien lui-même (*Exh. Virg.*, 7, 42, SAEMO 14/2, p. 232) ainsi que celle du texte de Paulin (*Vita Ambr.*, 27-29, p. 90-95) permettent de reconstituer assez clairement les circonstances de la présence d'Ambroise à Florence.

⁷² Favorable à une datation du milieu de l'épiscopat M. CUTINO, « Note sulla datazione del De virginitate di Ambrogio », *Augustinianum : periodicum quadrimestre Collegii internationalis Augustiniani*, XLVI, XLVI, fasc 1, 2006, p. 95-109 ; favorable à une date plus tardive M. ZELZER, « Gli scritti ambrosiani sulla verginità. Quam dulcis pudicitiae fructus », *La Scuola cattolica*, n° 125, 1997, p. 801-821.

⁷³ Voir AMBROISE, *Les devoirs. Tome I, Livre I*, M. Testard (trad.), 3e éd., Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 44-49.

⁷⁴ Voir *Ibid.*, p. 26-28.

traitent tout particulièrement de ces sujets. Le *De Paradiso* et le *De Cain et Abel* sont considérés comme datant du début de l'épiscopat, soit 377-378⁷⁵. Comme les titres l'indiquent, il s'agit d'ouvrages d'exégèse, visant à expliquer les premiers chapitres de la *Genèse*. Le *De Paradiso* est l'ouvrage qui se penche en particulier sur la question de la différenciation sexuée puisqu'il est centré sur les chapitres 2 et 3 de la *Genèse*, quand le *De Cain et Abel*, bien que revenant succinctement sur l'histoire des proto-parents, développe une réflexion sur le comportement des deux frères vis-à-vis de Dieu. Ambroise donne dans ces ouvrages différentes conceptions des origines de l'humanité, propres à éclairer ses réflexions anthropologiques.

En revanche, ses oraisons funèbres viennent éclairer ses représentations eschatologiques. C'est le cas en particulier de son *De Excessu fratris*, ouvrage rédigé en février 378 après la mort de son frère Satyrus⁷⁶. Si le premier livre correspond à un éloge funèbre de Satyrus, le second est davantage tenu par les commentateurs pour un traité sur la résurrection⁷⁷. En ce qui concerne le *De Obitu Valentiniani*, l'ouvrage est daté de 392 et fait bien évidemment suite au décès de l'empereur Valentinien II. Pour ce qui est du *De Obitu Theodosii*, il est daté de février 395, fait suite au décès de Théodose en janvier de la même année⁷⁸. Discours de circonstances à nouveau⁷⁹, ces textes n'en développent pas moins des réflexions sur la vie après la mort et le royaume des cieux, réflexions qui intéressent notre propos. Enfin, le texte de l'*Expositio psalmi LXI* qui rappelle la mort de Gratien en 383 et qui a dû être réalisé entre 384 et 388⁸⁰, complète cet ensemble de textes sur la mort, tout en apportant d'autres considérations,

⁷⁵ Les deux textes sont liés aussi bien par les thématiques que par la chronologie de la rédaction, comme le démontre la phrase, *De C. et A.*, I, 1, CSEL 32, 1, 1, p. 339 : *de paradiso in superioribus pro captu nostro ut potuimus quod dominus infudit, sensus invenit digessimus, in quibus Adam atque Evae lapsus est comprehensus* / « dans nos précédents écrits au sujet du Paradis, comme nous le pouvions à la mesure de nos capacités, nous avons exposé ce que le Seigneur a fait connaître, dans lesquels est exposée la chute d'Adam et Ève, ce que l'entendement a découvert ». Les deux ouvrages s'inscrivent également dans une chronologie établie en fonction de la date retenue pour le *De Virginibus* : voir J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IV^e siècle*, Bordeaux, de Boccard, 1933, p. 493-494.

⁷⁶ Voir les remarques d'Otto FALLER dans l'introduction de AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars septima*, O. Faller (éd.), Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1955, p. 81*-89* ; voir également AMBROISE, *Orationes Funebres II*, V. Zimmerl-Panagl (éd.), Berlin ; Boston, De Gruyter, 2022, p. 1.

⁷⁷ Victoria Zimmerl-Panagl insiste sur l'importance de ce titre (*De resurrectione*), porté à de nombreuses reprises pour désigner le second livre du *De Excessu fratris* : voir AMBROISE, *De excessu fratris libri II (liber secundus, op. cit.*, p. 5-10. La chercheuse gardera d'ailleurs la référence de ce titre dans l'en-tête des pages 160-203.

⁷⁸ Voir P. MARAVAL, *Théodose le Grand, 379-395, op. cit.*, p. 282-285 B. LANÇON, *Théodose, op. cit.*, p. 213-216.

⁷⁹ Les circonstances de rédaction sont, du fait du caractère public des défunts, bien connues et la datation laissent peu de doute, du moins sur l'année de réalisation des discours. Il demeure une discussion autour de la date de tenue de l'oraison funèbre pour Valentinien II : voir n. 2 p. 9-10 dans AMBROISE, *Sur la mort de Valentinien II*, G. Sabbah et J.-F. Berthet (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2022.

⁸⁰ Le texte rappelle très clairement la mort de Gratien survenue en août 383, tout comme les allusions à Judas évoquent l'usurpateur Maxime, mort, lui, en 388. Les commentateurs hésitent donc entre 384 et 388. Voir G. VISONA (éd.), *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana, op. cit.*, p. 94-95. Victoria ZIMMERL-PANAGL n'apporte que peu de précision sur la date (voir AMBROISE, *Orationes funebres I*, V. Zimmerl-Panagl (éd.), Berlin ; Boston, De Gruyter, 2021, p. 25) et renvoie essentiellement à Giuseppe VISONA.

dans la mesure où il s'agit d'un commentaire d'exégèse et non pas un éloge funèbre *stricto sensu*.

Pour finir, nous compléterons ce corpus par le recours à des œuvres dogmatiques, à savoir l'*Explanatio symboli*, le *De Sacramentis* et le *De Mysteriis*. Si les questions autour de ces ouvrages sont nombreuses – datation incertaine pour le premier d'entre eux, nature des liens à établir entre les deux derniers⁸¹ dont la composition remonte à une date antérieure à 392⁸², voire dont la paternité ambrosienne est jugée douteuse⁸³ –, ces ouvrages offrent cependant du point de vue de notre étude des éléments intéressants. Prêchés devant un public mixte (hommes et femmes sont nommément interpellés dans le *De Sacramentis*), devant un public issu de couches sociales peut-être plus diversifiées que celui assistant aux oraisons funèbres, devant un public de néophytes ayant tout juste reçu le baptême⁸⁴, devant un public de fidèles pas encore engagés ou ne cherchant pas encore à s'engager dans une vie de perfection chrétienne, ces textes dévoilent de nouveaux aspects de la réflexion anthropologique ambrosienne dans un nouveau contexte de prédication. La position de recherche généralement admise, position que nous partageons, qui veut que le *De Sacramentis* serait une version du texte pris en note lors du sermon et que le *De Mysteriis* serait la version publiée de ce même ensemble de prêches permet également d'enrichir notre réflexion sur la manière dont Ambroise s'adressait à des publics ciblés et ses méthodes de pastorale pour ces mêmes publics. Ainsi, nous espérons trouver dans ces opuscules des réflexions de nature anthropologique, des propositions au sujet de ce qui est attendu d'un chrétien ne cherchant pas à toute force à se démarquer par la perfection de sa foi, dans le but d'enrichir toujours un peu plus nos propres recherches.

Certes, le corpus ne présente pas l'ensemble des œuvres attribuées à Ambroise. Il ne compte pas plus l'ensemble des types d'écrits auxquels l'évêque s'est adonné : font en effet

⁸¹ Voir G. LAZZATI, « L'autenticità del "De Sacramentis" e la valutazione letteraria delle opere di San Ambrogio », *Aevum*, vol. 29, 1955, p. 21-25 ; C. MOHRMANN, « Le style oral du De Sacramentis de Saint Ambroise », dans *Études sur le latin des chrétiens II Latin chrétien et liturgique*, Rome, Edizioni di Storia e letteratura, 1965, p. 389-398 ; C. MOHRMANN, « Observations sur le "De Sacramentis" et le "De Mysteriis" de saint Ambroise », dans G. Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus : Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano 2-7 dicembre 1974, Milan, Vita e Pensiero, 1976, p. 103-123. Voir également les propositions de Josef Schmitz dans l'introduction de sa traduction AMBROISE, *De Sacramentis. De mysteriis : über die Sakramente, über die Mysterien*, J. Schmitz (trad.), Freiburg im Breisgau, Herder, 1990, p. 15-63 (non consulté).

⁸² Voir l'introduction d'Otto FALLER pour ces deux textes dans AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars septima*, op. cit., p. 19*-30*.

⁸³ Voir H. SAVON, « Doit-on attribuer à Ambroise le De Sacramentis ? », dans R. Passarella (éd.), *Ambrogio e la liturgia*, Milan, Bulzoni, 2012, p. 23-45. Malgré les doutes légitimes et argumentés émis par l'auteur, nous considérons les démonstrations de Giuseppe LAZZATI et Christine MOHRMANN comme étant les plus convaincantes et nous voyons le *De Mysteriis* comme étant la version remaniée en vue de l'édition du texte du *De Sacramentis*.

⁸⁴ Voir à nouveau G. LAZZATI, « L'autenticità del "De Sacramentis" e la valutazione letteraria delle opere di San Ambrogio », op. cit., p. 21 ; C. MOHRMANN, « Observations sur le "De Sacramentis" et le "De Mysteriis" de saint Ambroise », op. cit., p. 103.

défaut à cette étude des ouvrages d'exégèse et de dogmatique de plus grande envergure telles que l'*Expositio Evangelii secundum Lucam* ou le *De Spiritu sancto*, les lettres ou encore les hymnes. Cependant, le corpus retenu répond à des exigences de réalisme liées aux conditions de réalisation de cette recherche, à la volonté de pouvoir couvrir l'ensemble de la durée de l'épiscopat pour tenter d'approcher d'éventuelles évolutions dans la pensée anthropologique d'Ambroise, mais également à pouvoir faire entrer en résonance des types d'écrits qui sont souvent étudiés de manière séparée ou peu considérés quand il est question d'anthropologie⁸⁵. Le corpus est donc le fruit d'un ensemble de compromis, relevant d'un caractère quelque peu artificiel, mais dont la coloration nettement pastorale doit être relevée.

À ce corpus central, nous n'hésiterons cependant pas à ajouter quelques références à d'autres textes ambrosiens qui viendront éclairer ici ou là certains aspects de la pensée de l'auteur. Par ailleurs, nous recourrons également à d'autres auteurs pour tenter de souligner l'intertextualité de certains extraits ambrosiens. Ces autres auteurs fourniront l'occasion de comparaison ou, au contraire, de divergences avec la pensée de notre auteur. La littérature contemporaine critique et scientifique viendra enfin enrichir ces sources pour compléter nos analyses.

V.2. Difficultés méthodologiques et enjeux de recherche

Néanmoins, la variété des types d'écrits utilisés dans notre étude, la variété des publics auxquels ils s'adressent, la question des datations floues appellent un certain nombre de remarques d'ordre méthodologique. En effet, chaque nature d'ouvrage doit amener à une méthodologie propre. De fait, des œuvres d'exégèse ne peuvent être lues exactement de la même manière que des traités moraux, des lettres ou des hymnes. Les publics visés spécifiquement dans chaque œuvre peuvent appeler l'évêque à des nuances, à formuler des propos, ici, très immédiatement accessibles à la compréhension, là, bien plus complexes. De même, les buts et les propos pastoraux d'un texte proposé à des personnes en quête de perfection religieuse ne peuvent être exactement les mêmes que les buts et propos adressés à un public nouvellement converti. Dans les deux cas, les comparaisons qui peuvent être mises en œuvre

⁸⁵ Une rapide observation des textes utilisés par Eduardo TORAÑO LOPEZ dans son étude montre, par exemple, une prédilection pour des œuvres pleinement dogmatiques (*De Fide*, *De Spiritu sancto*, *De incarnationis dominicae sacramento*, *Expositio Psalmi CXVIII*) et un recours bien moins fréquent à des textes d'exégèse ou de morale. Il ne s'agit bien évidemment pas d'une surprise, les textes dogmatiques présentant de manière plus systématique et plus approfondie les idées d'un auteur, en l'occurrence ici, les idées en matière d'anthropologie.

sont, pour le chercheur contemporain, à la fois potentialités de résonances nouvelles, d'hypothèses de travail prometteuses, mais peuvent tout aussi bien être périlleuses, la comparaison ayant ses limites, celles-ci consistant dans les formes particulières des écrits, leurs normes de compositions spécifiques, leurs publics distincts, les propos précis adressés à ces publics. Il conviendra donc toujours de garder ces éléments en mémoire pour veiller à nuancer notre propos, à commenter au plus près chacun des textes utilisés dans la démonstration.

Ces nuances sont d'autant plus importantes que, comme nous l'avons vu, la datation des ouvrages d'Ambroise reste nébuleuse, rendant plutôt hasardeuse toute tentative de comparaison ou de recherche d'évolution de la pensée. Ajoutons également à cela la question de l'écriture même d'Ambroise⁸⁶ et des formes de diffusion et d'édition d'un texte durant l'Antiquité⁸⁷ : par

⁸⁶ L'ensemble des philologues spécialistes d'Ambroise s'accordent à dire que les ouvrages composés par l'évêque de Milan sont le produit de la refonte de textes homilétiques. Textes d'abord prêchés, passages ou commentaires traitant d'un même thème ou de thèmes connexes, éléments ajoutés pour créer des sortes de suture entre ces passages, le document final qui nous est parvenu est donc le fruit d'une réélaboration qui ne donne donc pas véritablement accès au texte tel qu'il a pu être proposé aux fidèles. Si ici ou là on retrouve, de manière surprenante pour un écrit, des mentions rappelant la prédication, la chercheuse ou le chercheur contemporains n'a pas accès au texte natif, au sens quasi minéralogique du terme. À ces premiers éléments, il faut ajouter la possible réélaboration des textes par Ambroise lui-même à la fin de sa vie. Sur la question de la composition et de l'écriture d'Ambroise, voir G. NAUROY, « La méthode de composition d'Ambroise et la structure du *De Iacob et vita beata* », dans *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale.*, Bern, Peter Lang, 2003, p. 301-354, en particulier p. 321-334. Pour un exemple sur la question de l'oralité et du travail d'écriture, voir C. MOHRMANN, « Le style oral du *De Sacramentis* de Saint Ambroise », *op. cit.*. Sur la question de la possible réélaboration des textes par Ambroise, voir G. LAZZATI, « L'autenticità del "De Sacramentis" e la valutazione letteraria delle opere di San Ambrogio », *op. cit.*, qui note que cette remarque remonte même au chercheur allemand F. Probst dans une étude sur la liturgie datée de 1893 (pour les références voir n. 6 p. 20 dans l'article de Giuseppe LAZZATI).

⁸⁷ Il convient de rappeler ici que les textes antiques connaissent un circuit quelque peu différent de nos circuits de publication à l'heure du numérique. Dicté pour une première mise à l'écrit, il était évidemment revu par l'auteur, avant d'être présenté en lecture à de petits comités d'amis ou par des copies envoyées à des proches qui se devaient de critiquer le texte en question. Repris, amélioré, amendé, le texte était à nouveau présenté dans des lectures privées. Quand l'auteur était satisfait, il diffusait alors son ouvrage en offrant des copies au dédicataire, à des proches, des amis ou en le confiant à un éditeur. Les copies se diffusaient ensuite, en suivant les réseaux d'amitiés ou les demandes faites aux éditeurs. On peut donc supposer que très vite, et à différents niveaux de la production du texte (phase d'amendements, copies d'états intermédiaires, état satisfaisant pour l'auteur ...) des textes étaient mis en circulation avec l'accord plus ou moins explicite de l'auteur. En tant que chercheur, on peut donc se demander à quelle étape de ce circuit correspond le texte qui nous est parvenu et avec quel état du texte nous travaillons. C'est un des enjeux qui transparaît justement dans les questionnements autour du *De Sacramentis* et du *De Mysteriis*, dont le premier semble être une version prêchée, quand le second paraît être une version remaniée et jugée apte pour une diffusion, au moins pour de petits cercles. La comparaison de ces textes, si l'on considère qu'ils sont bien d'Ambroise et qu'ils correspondent bien à un texte en notes tachygraphiques puis à un texte préparé en vue d'une diffusion, amènent pourtant des réflexions intéressantes sur le latin utilisé par l'évêque, les images, le caractère plus ou moins abstrait de ses propos, l'utilisation et l'imprégnation possible du texte dans le temps par un fidèle, soit autant de points qui intéressent aussi un propos sur la diffusion et l'assimilation d'un discours anthropologique par ce même fidèle. Si les enjeux de recherche sont importants, aucune réponse ferme ne peut y être apportée et nous devons donc nous contenter de soulever ce point et d'y revenir aussi souvent que nécessaire dans notre recherche. Sur la question du circuit de production des œuvres durant l'Antiquité, voir R. BONFIL, G. CAVALLO et R. CHARTIER, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, J.-P. Bardos et M.-C. Auger (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 1997 ; G. CAVALLO, « Du volumen au codex. La lecture dans le monde romain », dans R. Chartier et G. Cavallo (éd.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Éditions du Seuil, 1997 ; G. CAVALLO, « Libri e comunicazione scritta nell'età di Ambrogio e Agostino », dans P. Pasini et Museo diocesano (éd.), *387 d. c dell'Ambrogio e Agostino: le sorgenti dell'Europa*, Milano, Olivares, 2003, p. 195-199 ; F. DUPONT, *Les monstres de Sénèque : pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, Paris, Belin, 1995, en particulier p. 10-

conséquent, tout chercheur ou chercheuse étudiant la pensée d'Ambroise sait qu'il ou qu'elle avance en terrain meuble, sait qu'il ou qu'elle se doit de douter à tout instant de la moindre de ses propositions. De la sorte, il sera nécessaire de tenter de contextualiser autant que possible les passages étudiés en les situant dans l'ouvrage auxquels ils appartiennent, – c'est-à-dire observer leur place dans la structure de l'ouvrage, dans sa composition globale, ses buts généraux de l'ouvrage mais aussi les buts spécifiques du passage en question –, mais également selon les grandes évolutions observables dans la pensée d'Ambroise liées à la consultation de nouvelles sources⁸⁸, ou encore de tenter d'approcher le ou les public(s) visé(s) par les œuvres ou les passages spécifiquement étudiés.

Pour ce faire, une lecture *in extenso* des ouvrages retenus dans le corpus, comme un travail minutieux d'observation et de compréhension de certains extraits utilisés, seront impératifs, justifiant la réalisation de traductions personnelles, plutôt que le simple recours à des traductions existantes, d'ailleurs peu nombreuses en français⁸⁹. Bien que nous n'étudiions pas l'ensemble des textes ambrosiens, le temps imparti, ainsi que la formation disciplinaire initiale en histoire, ont rendu impossible la recherche et la consultation de manuscrits pour une étude philologique dans les règles de l'art. Nous devons nous contenter des textes latins proposés et déjà édités par des philologues, notamment ceux travaillant pour le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* ou du *Corpus Chritianorum (Series latina)*⁹⁰, en

13; E. VALETTE-CAGNAC, *La lecture à Rome : rites et pratiques*, Paris, Belin, 1997. À propos de l'écriture et la diffusion des textes d'Ambroise, voir les remarques de Giuseppe Lazzati dans G. LAZZATI, « L'autenticità del "De Sacramentis" e la valutazione letteraria delle opere di San Ambrogio », *op. cit.*, p. 21-25. À ces questions propres à l'édition du texte, il faut ajouter que les textes d'Ambroise étaient aussi issus de la prédication : il faut donc ajouter aux questionnements spécifiques liés à l'édition, ceux de la diffusion orale des propos ambrosiens tenus en chaire, dont on peut trouver encore des marques dans la version éditée du texte : voir D. LASSANDRO, « Tracce di predicazione nel De Nabuthae historia di Ambrogio », dans M. Marin et F. M. Catarinella (éd.), *Forme della polemica nell'omiletica latina di IV-VI secolo: convegno internazionale di studi, Foggia 11-13 settembre 2013*, Bari, Edipuglia, 2014, vol. 14, p. 75-86 ; A. CANELLIS, « Le De Helia et ieiunio d'Ambroise de Milan : entre oralité et écriture littéraire », *Revue des sciences religieuses*, 94/2-4, *Revue des sciences religieuses*, 31 décembre 2020, p. 181-194. Interroger la question de la diffusion orale du texte, c'est souligner une dimension du texte et une épaisseur de sa réception qui nous échappe, mais qu'il convient de mettre en avant pour contextualiser au plus près un travail sur Ambroise. Pour des réflexions sur la pastorale antique et les difficultés méthodologiques posées par la pastorale, voir l'ouvrage A. DUPONT *et al.* (éd.), *Preaching in the Patristic era : sermons, preachers, and audiences in the Latin West*, Leiden, Brill, 2018 et en particulier, E. REBILLARD, « Sermons, audience, preacher », dans A. Dupont *et al.* (éd.), *Preaching in the Patristic era : sermons, preachers, and audiences in the Latin West*, Leiden, Brill, 2018, p. 87-102. Pour une première approche d'Ambroise comme prédicateur, voir C. GERZAGUET, « Ambrosius Mediolanensis », dans A. Dupont *et al.* (éd.), *Preaching in the Patristic era : sermons, preachers, and audiences in the Latin West*, Leiden, Brill, 2018, p. 159-167, en particulier p. 160-162.

⁸⁸ Nous pensons notamment ici aux sources, Philon et Origène en particulier, qui ont influencé la pensée d'Ambroise et semblent avoir marqué des périodes distinctes dans la pensée de notre auteur. Pour cela voir les remarques d'Ernst DASSMANN à ce sujet dans E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand : Quellen und Entfaltung*, Aschendorff, Münster Westfalen, Allemagne, 1965.

⁸⁹ Nous renvoyons à nouveau à A. CANELLIS, « Ambroise de Milan dans la collection des Sources Chrétiennes, hier, aujourd'hui et demain », *op. cit.*.

⁹⁰ Nous renvoyons ici aux pages d'avertissement et d'abréviations ainsi qu'à la bibliographie finale qui dressent l'inventaire des ouvrages utilisés pour ce travail.

veillant à utiliser les versions les plus récentes et approfondies de la connaissance des textes⁹¹, et ce malgré les limites de ces mêmes textes⁹². Concernant les textes sur la virginité, nous recourrons aux volumes de Franco Gori, seule édition philologique complète disponible à ce jour pour ce type d'écrits ambrosiens⁹³.

Enfin, la spécificité de l'écriture d'Ambroise, son travail de reprise de textes oraux et homélitiques pour les transformer en traités, ont par ailleurs des incidences sur la recherche ambrosienne elle-même. En effet, les textes ambrosiens inspirés de prêches en conservent avant tout ces visées pragmatiques. Les visées initiales de telle prédication peuvent alors entrer en contradiction avec celles d'un autre prêche, alors même que la thématique reste identique. De même, l'évolution des sources ambrosiennes relevée par Ernst Dassmann et évoquée précédemment peut apporter de nouvelles nuances, donnant parfois aux propos de l'évêque de Milan un caractère déroutant et marqué par une sorte d'instabilité. De la sorte, s'atteler à un travail de réflexion thématique, comme peut l'être une étude de l'anthropologie théologique ou un travail sur le masculin ou le féminin dans la pensée d'Ambroise, devient une gageure : l'écriture même d'Ambroise résiste⁹⁴, du moins en partie, aux caractères transversaux et nécessitant une systématisation des thématiques de recherche évoquées ici.

⁹¹ Nous faisons en particulier ici référence aux publications de Victoria ZIMMERL-PANAGL sur les oraisons funèbres parues très récemment (AMBROISE, *Orationes funebres I*, op. cit. et AMBROISE, *De excessu fratris libri II (liber secundus)*, op. cit.) qui viennent renouveler la publication d'Otto FALLER (voir AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars septima*, op. cit.).

⁹² Aline CANELLIS interroge ainsi la valeur philologique des textes du CSEL et la nécessité d'un nouveau travail sur les manuscrits, de même que les contraintes éditoriales liées à un travail philologique approfondi dans son article A. CANELLIS, « Ambroise de Milan dans la collection des Sources Chrétiennes, hier, aujourd'hui et demain », op. cit., p. 25-27.

⁹³ Voir AMBROISE, *Verginità e vedovanza/1*, op. cit. ; AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, I. Cazzaniga et F. Gori (éd.), F. Gori (trad.), Milan, Biblioteca Ambrosiana, 1989.

⁹⁴ Nous rejoignons les remarques formulées par Eduardo TORAÑO LÓPEZ au sujet des difficultés méthodologiques d'une étude visant à systématiser la pensée d'Ambroise (E. TORAÑO LÓPEZ, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán*, op. cit., p. 15), ainsi qu'à sa remarque concernant les objectifs différents recherchés par Ambroise (*Ibid.*, p. 453 : « La exposición e interpretación teológica del término gratia en la obra ambrosiana ha manifestado el frecuente uso de la palabra y su gran riqueza semántica. Pero, aunque es un aspecto recurrente en Ambrosio, él no vio necesario resaltarlo ni organizarlo sistemáticamente; otros eran los objetivos del apologeta y pastor »). Nous souscrivons, en partie seulement, à ses remarques concernant les causes du désintérêt de la recherche pour la théologie dans la pensée d'Ambroise – en l'occurrence, Eduardo TORAÑO LOPEZ évoque la forte dépendance d'Ambroise à ses sources et le manque d'originalité de ses œuvres qui en découlerait, ainsi que le caractère essentiellement pragmatique de sa pensée qui la priverait de toute portée dogmatique puissante (voir *Ibid.*, p. 13) –, dans la mesure où la recherche ambrosienne s'est ouverte à de nouveaux regards et de nouveaux sujets d'étude à propos de la théologie d'Ambroise (voir par exemple les remarques de C. MARKSCHIES, « Ambrogio teologo trinitario », *La Scuola cattolica*, vol. 125, 1997, p. 741-762) au cours de ces vingt dernières années. Au sujet des nouvelles perspectives de recherche au tournant des années 2000-2010, voir la synthèse réalisée par Paolo BERNARDINI p. 293-299 dans P. BERNARDINI, « Bibliografia ambrosiana », *Annali di Scienze Religiose*, vol. 1, Brepols Publishers, janvier 2008, p. 293-365. Pour la décennie 2010, voir E. GHELFI, *Progetti e prospettive di ricerca su Sant'Ambrogio a livello internazionale*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2019, qui offre également, comme l'indique le titre de l'ouvrage, des réflexions sur les axes et perspectives de recherches à l'échelle d'un pays ou d'un groupe de pays européen.

Si, face à ces spécificités de l'écriture d'Ambroise, certains ont opté pour un travail⁹⁵ d'analyse de notions dans leur caractère épars avant de (re)constituer⁹⁶ une pensée systématique de l'évêque, le caractère éminemment transversal et les implications pratiques d'une étude observant la manière dont Ambroise parle du masculin et du féminin, nous engagent à penser une autre structuration et une autre méthodologie pour notre propre travail. Il nous semble en effet important d'observer ce que l'évêque de Milan peut dire de ces deux catégories dans les ouvrages de notre corpus du point de vue de l'anthropologie, sans omettre pour autant, parce que le prisme du genre conduit à penser des aspects pratiques et parce que l'écriture d'Ambroise et le corpus retenu ont une visée fondamentalement pratique, à étudier ce même objet dans ses aspects pragmatiques.

Cela sous-entend alors d'accepter de faire de fréquents aller-retours entre des fragments de texte du corpus et une vision d'ensemble plus globale de la pensée d'Ambroise – pensée non systématique, insistons sur ce point –, visant à donner du sens à l'ensemble de ces fragments, parfois contradictoires. Ici comparaison et mise en perspective nuancée, réflexion sur la temporalité (approximative) des œuvres, fragmentation de la pensée et construction de liens au sein de cette pensée, devront donc servir toutes les analyses. De cette approche, nous espérons qu'elle pourra mettre en lumière des sortes de fils rouges, apporter des éclairages sur les grands môles de pensée⁹⁷ anthropologique d'Ambroise au sujet du masculin et du féminin dans notre

⁹⁵ C'est en effet le choix méthodologique d'Eduardo TORAÑO LOPEZ dans son travail. Voir ses méthodes et ses justifications dans E. TORAÑO LOPEZ, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán*, op. cit., p. 15-18.

⁹⁶ Si nous optons pour écrire le suffixe entre parenthèse, c'est pour souligner nos doutes quant à la portée de la proposition de l'auteur espagnol. Si, en effet, la méthodologie proposée – par l'un des rares auteurs ayant étudié la théologie ambrosienne dans une forme monographique – est attrayante car elle permet une lecture vivifiée d'Ambroise, si cette méthodologie a aussi pour elle d'apporter des dynamiques en ce que le second temps de l'étude remet en perspective et structure la pensée d'Ambroise de manière à en donner à voir les grands agencements, nous nous interrogeons tout de même sur le caractère quelque peu artificiel d'une telle construction. Ce type d'exercice nous paraît ainsi, à la fois très intéressant et périlleux. Intéressant car il permet de donner à voir la portée théologique des textes d'Ambroise et de rendre toute sa valeur à cet auteur, les réflexions discontinues étant replacées dans leur continuité. Périlleux, puisqu'un tel exercice revêt un caractère en partie factice, tout en partant du principe que la théologie dogmatique et systématique n'aurait aucune portée pastorale, élément dont on a pourtant pu voir l'importance dans l'écriture d'Ambroise. Enfin, l'observation éparse de passage et la reconstitution d'un système de pensée risque d'occulter les évolutions possibles d'une pensée au cours d'un ministère établi sur un peu plus de vingt ans.

⁹⁷ Avec les expressions « fil rouge » ou « môle de pensée », nous entendons faire comprendre qu'il existe des idées fortes qui jalonnent la pensée d'Ambroise tout au long de l'épiscopat, mais que ces idées peuvent subir des inflexions, connaître des nuances, voire des évolutions dans leur expression et/ou leur contenu, tout au long de l'épiscopat. Les expressions que nous proposons permettent, selon nous, de souligner l'idée qu'il existe, tout à la fois chez Ambroise, et dans une certaine mesure dont il est nécessaire de prendre conscience, une pensée systématique, mais également des variations à cette pensée et des modalités d'expression de cette pensée, qui obscurcissent le caractère systématique de la pensée de l'évêque milanais. Les expressions de fil rouge ou de môle de pensée, nous paraissent alors appropriées en ce qu'elles laissent entrevoir, tout à la fois, cette continuité et cette discontinuité de la pensée ambrosienne, le caractère fort et traçable de cette pensée, mais aussi une certaine souplesse entre deux espaces plus rigides. Ces images cherchent donc à rendre compte du caractère non-conceptuel de la pensée d'Ambroise, le concept étant compris ici comme une représentation mentale d'un objet, représentation stable dans son contenu et son expression.

corpus. Cette approche devrait aussi permettre de souligner quelques inflexions de la pensée d'Ambroise, inflexions inscrites dans le temps de l'épiscopat.

En outre, un travail sur des questions d'anthropologie théologique amène à considérer les relations que l'être humain peut entretenir avec Dieu, et ici les formes de cette relation dans le discours ambrosien. Ainsi, faudra-t-il envisager les réponses apportées par Ambroise, par exemple au sujet de la qualité de ces relations avec Dieu (les relations sont-elles bonnes ou mauvaises ? qu'est-ce qui explique cette nature de relations ? si la relation est mauvaise, peut-elle être modifiée de manière à être améliorée ? dans ce cas, comment ? ...), au sujet de la nature de ces relations (comment la relation a-t-elle été établie ? s'agit-il d'une relation unique ou de plusieurs formes de relations ? comment cette relation ou ces relations est-elle/sont-elles entretenue(s) ? comment s'achève(nt)-elle(s) ? doit-elle/doivent-elles s'achever ?....), ou encore au sujet de leur forme (la relation est-elle univoque ? repose-t-elle sur des dons ? de quelle nature seraient ces dons ? qui en est à l'origine ? ...). On peut également envisager l'étude de l'évolution de ces relations dans le temps (la relation est-elle stable ? a-t-elle connu des ruptures ? quelles sont les causes de ces ruptures ? ...). Or, en considérant que le féminin et sa forme biologique et physique, la femme, sont des données spécifiques au sein de cette question des rapports à Dieu, donc en s'inscrivant dans les études sur le genre évoqués précédemment, il convient d'étudier le rapport que le féminin et la femme entretiendraient avec Dieu selon Ambroise, au même titre que les rapports qu'entretiendraient le masculin et l'homme, entendu comme mâle du genre humain et forme physique et biologique du masculin, avec Dieu. Une dernière perspective aurait pour objet d'observer si, dans le discours ambrosien, il existe des proximités dans les relations mises en œuvre par chaque sexe séparément ou si au contraire, à chaque sexe correspondraient des types spécifiques de relations avec Dieu. Or, si les précédentes assertions permettaient de penser des études séparées selon les sexes, la dernière rend nécessaire de penser des rapprochements et des analyses croisées. Le caractère intrinsèquement transversal des études sur le genre et de la thématique choisie ressort donc bien ici. Étudiées au travers de ces différentes problématiques, les propositions d'Ambroise en lien avec ces thématiques et ces prismes devraient pouvoir être décrits et analysés minutieusement.

Enfin, comme nous l'avons vu, si nous nous penchons sur le discours proprement adressé aux femmes, mais aussi aux hommes, par Ambroise en matière d'anthropologie, il y a fort à parier que des éléments pratiques, ancrés dans le quotidien des fidèles, apparaîtront, et ce d'autant plus au vu du corpus retenu et du matériau initial de l'écriture ambrosienne. S'arrêter alors aux seuls aspects abstraits de la pensée anthropologique d'Ambroise dans leur lien avec le facteur du genre pour en comprendre le sens, se contenter d'observer les propositions

ambrosiennes à leur sujet, présenterait un caractère inabouti, voire factice. Il conviendra donc d'observer comment Ambroise articule ses visées spéculatives en matière d'anthropologie avec les réalités plus matérielles et liées à son activité de pasteur. De la sorte, notre étude devrait permettre d'articuler entre elles pensée théorique et visées pragmatiques, démontrer combien l'écriture d'Ambroise doit être comprise sous ces deux formes, et espérer réconcilier deux types de questionnements bien trop souvent étudiés de manière séparée quand il est question d'Ambroise.

V.3. Perspectives mises en œuvre dans le travail

Ces différentes pistes invitent donc à proposer un traitement du sujet en cinq parties. Les quatre premières s'emploieront à décrire et analyser le contenu de la pensée anthropologique de la pensée d'Ambroise en fonction du prisme du genre pour faire émerger les grands rôles de la pensée de l'évêque de Milan en la matière. De manière à gagner en clarté dans notre propos concernant ces rôles de pensée, nous suivrons un ordre calqué sur celui de l'économie du salut, qui s'échelonne donc de la Création à l'établissement du royaume de Dieu après le Jugement dernier. Quant à la dernière partie, elle aura pour but d'observer les modalités de l'articulation de ces rôles de pensée dans ses aspects pratiques et pastoraux.

Suivant ces axes de réflexion, nous nous proposons donc d'étudier dans une première partie la manière dont Ambroise se représente, l'homme et la femme, et par extension le masculin et le féminin, dans l'épisode de la Création. Il s'agira donc de savoir s'il existe pour notre évêque des éléments propres à différencier les deux sexes dans leur dimension physique et symbolique. Le cas échéant, il conviendra de décrire ces éléments de différenciation ou, dans le cas contraire, de comprendre comment Ambroise justifie le dimorphisme sexuel chez les humains ou le sens qu'il apporte à la création d'une humanité dans une forme double.

La seconde partie nous permettra, quant à elle, d'observer la rupture que constitue l'épisode du péché consigné dans le chapitre 3 de la *Genèse* : quelle(s) modification(s) cet épisode apporte-t-il aux représentations du masculin et du féminin et au statut de l'homme et de la femme dans l'économie du salut ? Les deux sexes sont-ils affectés par cet épisode de manière identique ou d'une manière spécifique selon Ambroise ?

Si l'épisode du péché des origines constitue une césure dans les représentations du masculin et du féminin, mais aussi dans les rapports qu'entretiennent femme et homme avec Dieu, la venue du Christ dans le monde, sa vie passée au milieu des créatures, son message,

constituent un nouvel épisode dans les rapports établis entre les humains et Dieu. Offrant sa vie pour les humains, le Christ modifie à nouveau le cours de l'économie du salut. Il convient une fois encore de se demander, comment, chez Ambroise, ces modifications impactent les catégories à l'étude.

Enfin, l'eschatologie offre un dernier champ de questionnements anthropologiques. Comment Ambroise se représente-t-il le masculin et le féminin, l'homme et la femme, dans la mort ? Comment se les représente-t-il dans l'au-delà ? Voilà un dernier cadre dans lequel il nous faudra observer les réflexions anthropologiques ambrosiennes dans leur dimension purement spéculative.

Forte de ces premières analyses qui dégageront les grands axiomes de pensée anthropologique d'Ambroise dans leurs aspects théoriques, nous pourrons alors les mettre en regard de ses propositions à visée pratique. De la sorte, nous pourrons observer si l'évêque modifie ou ne modifie pas ses axiomes de pensée sous la contrainte des réalités pastorales, comment il s'adapte et adapte son discours à ses contraintes. De la sorte, nous espérons pouvoir démontrer comment, chez Ambroise, spéculation théologique et pratique pastorale ne doivent pas être présentées séparément ou en opposition, mais bien plutôt penser comme un continuum, continuum logique et construit, que seule la fréquentation de la pastorale de l'évêque, sous toutes ses formes, pouvait rendre sensible et assimilable par les fidèles.

PARTIE I
**Anthropologie, créations et différence entre les
sexes dans la pensée d'Ambroise de Milan**

Introduction

Dans un cadre de pensée chrétienne, proposer un discours anthropologique, un discours sur l'être humain dans son rapport à Dieu, c'est, pour tout auteur chrétien, avoir comme univers mental celui proposé par la Bible. Le texte sacré, auquel s'ajoutent les constructions de l'économie du salut, constitue à la fois, une ressource pour établir cet univers mental, un cadre pour une élaboration aussi bien physique que normative de cet univers, mais aussi une contrainte – le mot étant à comprendre dans le sens neutre d'horizon délimité et non comme cadre oppressif⁹⁸ – à cette même élaboration. Ainsi, c'est au milieu de cette première structure de pensée et avec elle, que se construit toute anthropologie chrétienne.

Or, Ambroise n'échappe pas aux cadres qu'impose cette première structure de pensée : ses réflexions anthropologiques se nourrissent à cette même source mais aussi à celles d'autres commentateurs, ayant eux aussi, la Bible comme horizon mental⁹⁹. Ces cadres de réflexions se surimposent les uns aux autres, renforcent toujours davantage les perspectives de pensée déjà mises en place. Il convient donc d'en prendre la mesure et de reconnaître que toute réflexion

⁹⁸ Françoise VINEL nuance de manière identique ce terme dans F. VINEL, « Pourquoi l'anthropocentrisme des Pères ? Réflexions sur le concept de création chez les Pères Cappadociens », dans M. Cutino, I. Iribarren et F. Vinel (éd.), *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux ?*, Strasbourg, Brill, 2015, p. 114 : « le mot contrainte n'est sans doute pas approprié puisqu'il s'agit d'abord d'un rapport de foi dans la révélation [...] mais on peut se demander si se rapport à l'Écriture n'est pas ressenti comme une contrainte ».

⁹⁹ La question des sources d'Ambroise est abondamment discutée dans la littérature critique. Si des auteurs comme Pierre COURCELLE (voir P. COURCELLE, « Ambroise "professeur de philosophie" (Paulin de Milan, Vita Ambrosii, VII, 9) », dans *Recherches sur saint Ambroise : « Vies » anciennes, culture, iconographie*, Paris, Études augustiniennes, 1973, p. 15-16) ou Maurice TESTARD (voir AMBROISE, *Les devoirs. Tome I, Livre I, op. cit.*, p. 22-26) estiment qu'Ambroise s'inspire nettement de la pensée platonicienne, ne propose aucune réflexion originale, d'autres chercheurs ont avancé d'autres avis. Ainsi Hervé SAVON a pu démontrer la forte influence de Philon d'Alexandrie (voir H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1977) dans la pensée de l'évêque de Milan. Pour sa part, Ernst DASSMANN a démontré que si la première partie de l'épiscopat est influencé par Philon, la seconde partie, soit à partir de 388-390, trouvait davantage sa source d'inspiration dans Origène (voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit.). Ces auteurs ont relevé que l'évêque de Milan savait proposer un discours personnel et original, ne faisant pas de lui un simple plagiaire, ce que souligne également Christoph MARKSCHIES (voir C. MARKSCHIES, « Ambrogio teologo trinario », op. cit.). C'est aussi les remarques d'autres études démontrant le recours d'Ambroise à la pensée des Pères cappadociens (voir G. NAUROY, « Ambroise de Milan, émule critique de Basile de Césarée. A propos de Genèse 1,2 », dans M.-A. Vannier (éd.), *La Création chez les Pères*, Bern, Peter Lang, 2011, p. 77-102) ou encore d'Hilaire de Poitiers (voir M. MARIN, « Ilario, Ambrogio e i passeri di Matteo », *Vetera Christianorum*, n° 36, 1999, p. 61-70). Des références à des auteurs classiques (Cicéron, Virgile) ont aussi été repérées et étudiées (pour une relecture des rapports entre Cicéron et Ambroise dans la réalisation du *De Officiis*, voir H. SAVON, « Pourquoi Ambroise a-t-il écrit un De officiis ? Intentions et structure », *Revue des Etudes Latines*, vol. 85, n° 85, 2007, p. 192-203 ; pour un exemple de relation avec Virgile, voir P. COURCELLE, « Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens », *Archives d'histoire doctrinales et littéraire du Moyen Age*, n° 22, 1955, p. 5-74 ; A. V. NAZZARO, « Ambrogio », dans *Enciclopedia virgiliana*, Florence, Istituto della Enciclopedia italiana, 1984, vol. 1, p. 132-133 ; A. V. NAZZARO, « La presenza di Virgilio in Ambrogio », dans G. Mazzoli et F. Gasti (éd.), *Prospettive sul tardoantico : atti del convegno di Pavia (27-28 novembre 1997)*, Côme, Edizioni New press, 1999, p. 91-107).

anthropologique dans la sphère chrétienne s'établit autour de quelques événements forts : la Création, le péché des proto-parents décrit au chapitre 3 de la *Genèse*, la vie du Christ – lue au travers d'épisodes spécifiques que sont sa venue au monde, sa passion, sa mort et sa résurrection –, la fin du monde qui renvoie aux questions de la finitude de l'être humain (et du monde créé), de la vie après la mort, du Jugement dernier et de l'au-delà. Chacun de ces épisodes, parce qu'il dépeint les rapports entre l'être humain et Dieu ou au contraire les modifie, constitue un élément qui intéresse la réflexion anthropologique.

Or, tout au long de son épiscopat, Ambroise s'est intéressé à la question de la Création et en particulier à la création de l'être humain, comme le démontrent le commentaire du chapitre 2 de la *Genèse* dans le *De Paradiso* daté de 377-378 ou le résumé des trois premiers chapitres de la *Genèse* aux paragraphes 16 à 29 du *De Institutione virginis*, ouvrage daté généralement de 392-393. Le vif intérêt marqué de l'évêque pour ces premiers chapitres du texte sacré, et ce dès le début de son épiscopat, renforce toujours un peu plus l'idée qu'il convient d'observer la pensée anthropologique de l'évêque de Milan en suivant le fil chronologique indiqué par la Bible.

Dès lors, comment le récit génésiaque de la Création est-il investi dans sa dimension anthropologique par Ambroise ? Alors que les deux premiers chapitres de la *Genèse* décrivent plusieurs créations (création de l'univers, création des êtres vivants, création de l'être humain, différenciation des sexes), quels passages de la Bible l'évêque retient-il pour évoquer la création de l'humanité mais aussi la création de l'homme et de la femme ? Qu'indiquent ces choix à propos de la pensée d'Ambroise ? Par ailleurs, quelle place Ambroise attribue-t-il à l'être humain par rapport aux différentes formes du créé ? Établit-il des liens entre elles ou construit-il des hiérarchies ? De même, comment explique-t-il la différenciation des sexes parmi les êtres humains ? Ne pense-t-il la différence qu'au prisme des distinctions de sexe ? D'autre part, Ambroise décrit-il des relations spécifiques entre chacun des sexes et Dieu ? Attribue-t-il une place spécifique à la femme dans la Création ou, pour le dire autrement, homme et femme ont-ils des rôles déterminés dans la Création ? Justifie-t-il des rapports de domination entre les proto-parents ? En somme, quel discours Ambroise produit-il au sujet de la différence entre les sexes ?

Chapitre 1 Jeux d'identité et d'altérité dans la Création ou comment distinguer l'être humain selon la pensée d'Ambroise de Milan

Les questions et les enjeux environnementaux qui traversent nos sociétés contemporaines sont à l'origine de nombreux questionnements intéressants les sciences humaines et sociales. La place de l'animal et plus largement du vivant, son rapport avec le genre humain sont fréquemment interrogés depuis les travaux de Peter Singer¹⁰⁰ pour le monde anglo-saxon ou ceux de Philippe Descola¹⁰¹ pour le monde francophone, pour ne donner que quelques exemples. Le foisonnement des questionnements qui en découle¹⁰², touche aussi la théologie¹⁰³. Il va de soi que le thème de la nature et du vivant traverse l'œuvre ambrosienne. En témoignent les nombreux travaux accordés à ce sujet par Antonio Vincenzo Nazzaro¹⁰⁴, Laurence Gosserez¹⁰⁵ ou bien encore la tenue du colloque *Ambrogio e la natura*¹⁰⁶ à Milan en 2015. Ces nouveaux questionnements des textes ambrosiens incitent donc à réfléchir aux liens qu'entretiennent le genre humain et le reste de la Création dans la pensée de l'évêque de Milan, donc à observer l'anthropologie ambrosienne dans ses liens avec le reste du créé. Comprendre

¹⁰⁰ Voir P. SINGER, *Animal liberation*, London, Pimlico, 1995. Pour des travaux en français, voir É. DE FONTENAY, *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998 ; J.-B. JEANGENE VILMER, *Éthique animale*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

¹⁰¹ Voir P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2021.

¹⁰² Pour des mises au point historiographiques et épistémologiques, voir B. CASSIN, J.-L. LABARRIERE et G. ROMEYER-DHERBEY (éd.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997 ; T. FÖGEN et E. THOMAS, « Interactions between Animals and humans in Graeco-Roman Antiquity : introduction », dans T. Fögen et E. Thomas (éd.), *Interactions between Animals and humans in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin, Allemagne, De Gruyter, 2017, p. 1-18 ; en français, voir F. MORIN, « Animal », dans J. Rennes (éd.), *Encyclopédie critique du genre : corps, sexualité, rapports sociaux*, Paris, La Découverte, 2016, p. 54-66 ; S. SEBASTIANI, « Ce que les animaux font au genre », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 55, 12 août 2022, p. 2-22.

¹⁰³ Voir M.-A. VANNIER (éd.), *La Création chez les Pères*, Bern, 2011 ; M. CUTINO, I. IRIBARREN et F. VINEL (éd.), *La restauration de la création : quelle place pour les animaux ? Actes du colloque de l'ERCAM tenu à Strasbourg du 12 au 14 mars 2015*, Leiden, Brill, 2018 ; J. MOLINARIO et A.-S. VIVIER-MURESAN (éd.), *Responsabilités chrétiennes dans la crise écologique : quelles solidarités nouvelles ?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2022. Notons enfin la tenue à Strasbourg du colloque « Écologie et spiritualité » organisé en juin 2023 qui démontre l'intérêt constant de la théologie pour les questions liées à l'environnement.

¹⁰⁴ Voir, entre autres, A. V. NAZZARO, *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano*, Napoli, Loffredo, 1977 ; A. V. NAZZARO, « La natura in Ambrogio di Milano », dans R. Uglione (éd.), *L'uomo antico e la natura*, Turin, CELID, 1998, p. 323-356 ; A. V. NAZZARO, « Natura e ambiente nei Padri della Chiesa latina », dans *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, Foggia, Edipuglia, 2004, p. 135-148 ; A. V. NAZZARO, « Il mondo vegetale in Ambrogio. Tra esperienza botanica, strutturazione retorica del testo e simbologia. », dans R. Passarella (éd.), *Ambrogio e la natura*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni, 2016, p. 65-94.

¹⁰⁵ Voir L. GOSSEREZ, « Les Jardins de saint Ambroise dans l'Exameron », *Le Jardin d'Eden*, vol. 17, 2008, p. 65-93 ; L. GOSSEREZ, « Science et conscience dans l'Exameron d'Ambroise de Milan », dans C. Bernard-Valette, J. Delmulle et C. Gerzaguët (éd.), « *Nihil veritas erubescit* » : *mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 235-253.

¹⁰⁶ Voir R. PASSARELLA (éd.), *Ambrogio e la natura*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni, 2016.

comment Ambroise pense le monde créé, c'est aussi s'interroger sur les liens que ce monde créé, dont l'être humain n'est qu'une partie, entretient avec son Créateur. Comparer être humain et Dieu permettra de compléter les premiers éléments d'observation apportés par l'étude des liens entre l'être humain et le reste du créé.

Observer le discours produit par Ambroise sur Dieu ou sur la nature, entendue ici comme ensemble du créé avant toute réflexion sur l'anthropologie ou sur la différence entre les sexes, constitue, selon nous, une bonne indication au sujet des catégories de pensée qu'Ambroise utilise. En observant son discours sur l'être humain dans ses rapports avec le monde créé ou avec Dieu, nous cherchons à obtenir en négatif une définition de ce qu'est l'être humain selon l'évêque. Ces observations permettront d'approcher la manière dont Ambroise pense les principes d'altérité et d'identité.

Clarifions ici un point lexical. Pour cette première approche, dont l'objectif est de saisir grossièrement les catégories de pensée d'Ambroise, nous utiliserons l'expression « être humain » dans un sens très large et vague, sans connotation spécifique, ni sexuée, et seulement en ce qu'il diffère du reste du créé et de Dieu. Le cas échéant des nuances pourront être apportées à cette représentation élémentaire de l'être humain au cours des démonstrations.

I. La Création : miroir de l'être humain

I.1. Catégorisation du créé dans la pensée ambrosienne

Tout d'abord, observons le traitement qu'Ambroise donne à la question de la distinction entre être humain et Création. Et force est de constater que les modalités d'expression de l'évêque ne ressortent pas tant de la catégorie de l'altérité. Se fondant sur les premiers chapitres de la *Genèse*, Ambroise établit une communauté d'origine entre être humain et autres créatures. Ainsi, dans le *De Paradiso* 11, 49, l'évêque de Milan traite-t-il du verset 2, 19 de la *Genèse* et donc du fait que les animaux sont conduits à Adam. Pourtant, la première phrase de ce commentaire est une affirmation de la création des animaux à partir de la terre, comprise ici en tant que matière. Ambroise demande à son public de réfléchir aux raisons pour lesquelles (*specta cur*), selon la Bible, « Dieu a modelé toutes les bêtes des champs et tous les oiseaux du ciel à partir de la terre¹⁰⁷ » pour les conduire à Adam. Se faisant, l'évêque réalise un calque du

¹⁰⁷ AMBR., *De Par.*, 11, 49, CSEL 32, 1, 1, p. 306 : *cur deus adhuc finxerit de terra omnes bestias agri et omnia volatilia caeli*.

texte biblique originel – une légère adaptation devant être soulignée et résidant en une simple concordance des temps –, montrant son attachement à l’expression *de terra*, propre à souligner l’origine des animaux mais aussi du genre humain¹⁰⁸. L’emploi du verbe *ingere* (modeler) pour désigner l’action créatrice de Dieu sur les animaux, autant que sur l’être humain, va également dans ce sens, bien qu’une fois encore, l’influence du lexique employé par Ambroise ne soit pas à négliger¹⁰⁹. Il est d’ailleurs loisible de penser que si Ambroise ne change pas le lexique ou les formulations bibliques, c’est certes par respect pour le texte sacré, mais également parce qu’il en est à ce point pétri, qu’aucune autre formulation ne lui vient, et ce d’autant plus que c’est aussi le vocabulaire de la source consultée¹¹⁰. Ces parallélismes de structure et de formulation, très certainement induits par le texte biblique utilisé, répétons-le, lui permettent donc de penser et dire une origine commune entre les créatures, origine commune qui repose, sans qu’Ambroise apporte un commentaire clair à ce sujet dans notre corpus, sur une même volonté créatrice divine, une même intention dans le geste créateur et une même origine matérielle de la création.

On pourrait cependant considérer cette première analyse du *de terra* comme restrictive et trop en lien avec l’influence du texte biblique. En effet, *Genèse* 2, 19 ne prend en considération que les animaux ayant un habitat terrestre ou, dans le cas des oiseaux, un habitat lié à la terre, car installés sur un arbre ou un rocher, éléments liés à la Terre. Dans ce passage biblique, et selon toute logique, les animaux marins ne sont donc pas concernés par le modelage à partir de la terre. La référence d’Ambroise au texte de la *Genèse* va dans ce sens, l’auteur réalisant les mêmes restrictions à savoir « toutes les bêtes des champs et les oiseaux du ciel¹¹¹ ». Le reste du paragraphe use d’ailleurs du même lexique et évoque principalement le bétail,

¹⁰⁸ AMBR., *De Par.*, 10, 46, CSEL 32, 1, 1, p. 304 : *hominem finxit deus de limo terrae* / « Dieu modela l’être humain à partir de la boue de la terre » ; AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 23, SAEMO 14/2, p. 126 : *quia ille de terra factus et limo est* / « parce que celui-ci a été fait à partir de la terre et de boue ». Avec une autre construction grammaticale mais un sens conservant celui de « tiré de la terre » : AMBR., *De Off.*, III, 3, 16, CC 15, p. 158 : *ab humo* / « à partir de la terre ».

¹⁰⁹ Rappelons qu’Ambroise utilisait la *Vetus latina*, traduction latine de la Bible en usage dans l’Église avant la traduction de Jérôme. Plusieurs versions de la *Vetus latina* existaient, mettant en concurrence plusieurs formes du texte sacré ce qui peut expliquer les variations dans les formes de la citation latine chez Ambroise. Par ailleurs, les prédicateurs prêchant bien souvent à partir d’un canevas de texte, citaient le texte de mémoire ce qui peut, une fois encore, expliquer des fluctuations et des imprécisions face au texte. Pour les différentes versions du texte latin, voir B. FISCHER, *Vetus Latina : die Reste der altlateinischen Bibel. Verzeichnis der Sigel*, Freiburg, Herder, 1949, vol. 1 et B. FISCHER, *Vetus Latina : die Reste der altlateinischen Bibel. Genesis*, Freiburg, Herder, 1951, vol. 2. Sur les conditions de la prédication durant l’Antiquité, voir W. MAYER, « Preaching and Listening in Latin ? Start Here », dans A. Dupont et al. (éd.), *Preaching in the Patristic era : sermons, preachers, and audiences in the Latin West*, Leiden, Brill, 2018, p. 11-27.

¹¹⁰ Sur la proximité du texte avec celui de Philon, voir PHILON, *Leg.*, I, 31, SC 2, p. 54-55 ; II, 11-12, SC 2, p. 110-113.

¹¹¹ AMBR., *De Par.*, 11, 49, CSEL 32, 1, 1, p. 306 : *omnes bestias agri et omnia volatilia caeli* (Gen 2, 19).

parfois sous l'influence de la citation de Genèse 2, 20¹¹² (*bestias agri et omnia volatilia caeli ; pecora ; bestiae et volatilia caeli ; de pecoribus*¹¹³). Ces termes sont mêmes repris plus loin dans le paragraphe 11, 51 (*bestiae et pecora agri et volatilia caeli ; bestiae autem agri et volatilia caeli ; bestiae vel pecora ; volatilia autem caeli*¹¹⁴), ce qui démontre bien qu'Ambroise évoque spécifiquement ici les animaux terrestres, et dans une moindre mesure les oiseaux.

Or, si dans ce texte, Ambroise évoque principalement ces deux ordres du vivant et les pense modelés à partir de la terre, cette restriction paraît moins évidente dans d'autres textes où il évoque « les autres êtres vivants¹¹⁵ », « les autres¹¹⁶ » ou « toutes les choses soumises à l'être humain¹¹⁷ », les oppositions à l'être humain ne remettant pas en cause l'unité d'origine. L'évêque va même plus loin, en incluant cette fois le végétal à sa réflexion lorsqu'il écrit : « toi aussi donc tu es semé comme tous les autres¹¹⁸ », comprenons les autres végétaux semés. L'adresse directe à l'être humain (*tu*), le lexique agricole lié au monde végétal (*seminaris*) ainsi que l'indéfini (*cetera*) permettent de concevoir une comparaison dans laquelle l'être humain est un être vivant et créé comme les autres, le vivant ne se limitant plus ici au règne animal et au genre humain¹¹⁹. Le lien entre la plante, en lien direct avec la terre, et l'être humain modelé à partir de la terre, est très apparent aussi dans cette comparaison, soulignant toujours plus l'identité d'origine entre être humain et créé. De ce fait, il appert que le classement du vivant chez Ambroise ne doit pas être compris seulement à l'aune des espèces, ou à celle des ordres qui distingueraient absolument aujourd'hui végétal, minéral, animal, humain, terrestre en opposition au maritime. Par conséquent, penser qu'Ambroise admet que les premiers poissons soient en quelque sorte modelés à partir de la terre, n'est pas complètement incongru. C'est bien l'origine divine et unique de l'acte de création, tout comme la provenance unique des êtres à

¹¹² À savoir « l'homme désigna par leur nom tout bétail et tout oiseau du ciel et toute bête des champs », donnée par Ambroise sous la forme : « *inposuit Adam nomina omnibus pecoribus et omnibus bestiis agri* (Gen 2, 20) » dans AMBR., *De Par.*, 11, 49, CSEL 32, 1, 1, p. 306.

¹¹³ AMBR., *De Par.*, 11, 49, CSEL 32, 1, 1, p. 306-307.

¹¹⁴ AMBR., *De Par.*, 11, 50, CSEL 32, 1, 1, p. 308 : « les bêtes et le bétail des champs, ainsi que les oiseaux du ciel » ; « or, les bêtes des champs et les oiseaux du ciel » ; « les bêtes ou le bétail » ; « les oiseaux du ciel ». Notons qu'Ambroise dans la formulation *bestiae et pecora agri et volatilia caeli* établit une légère nuance par rapport au texte biblique qu'il a donné précédemment puisque les *bestiae* sont rapprochées des *pecora* à la différence du texte biblique latin. Ambroise fonde ainsi en une seule expression plus élégante les trois types d'animaux et fait d'ailleurs apparaître une nuance, importante dans le monde romain, entre les animaux composant le bétail (*pecora*) et d'autres types d'animaux (*bestiae*), dont on comprend ici qu'ils ne sont pas domestiqués.

¹¹⁵ AMBR., *De Off.*, I, 26, 124, CC 15, p. 45 : *nihil est enim magis quod homo ceteris animantibus praestet quam quod rationis est particeps* / « en effet, il n'y a en effet rien de plus grand en quoi l'être humain l'emporte sur les autres êtres vivants, qu'il ait la raison en partage ». L'emploi d'*animantibus* met bien l'accent sur le fait que ce dont il est question est bien animé, vivant, plutôt qu'il ne sert à qualifier, à nommer précisément, les êtres vivants dont il serait question.

¹¹⁶ AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 34, CSEL 32, 1, 1, p. 406 : *octavus est homo, habet rationabile, quo praestet ceteris*.

¹¹⁷ AMBR., *De Off.*, I, 28, 133, CC 15, p. 48 : *omnia subiecta esse homini*.

¹¹⁸ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 60, CSEL 107, p. 177 : *et tu ergo seminaris ut cetera*.

¹¹⁹ En ce sens également, voir PL., Tim., 77a-b, CUF, p. 206-207.

partir de la terre qui légitiment la représentation ambrosienne d'une origine commune de tout le vivant¹²⁰. Il conviendrait d'ailleurs plutôt de dire « de tout le créé », puisque la Terre dont sont tirés les êtres vivants, éprouve des sentiments à la manière des humains : elle « gémit », elle « ne se plaint pas¹²¹ » selon le *De Excessu fratris*. La plénitude du caractère universel de la pensée d'Ambroise apparaît ici de manière frappante.

Cette catégorisation du créé comporte, à la fois, des délimitations assez évidentes (l'ordre du végétal se différencie de l'ordre animal qui se différencie lui-même de l'ordre humain) et en même temps un caractère permettant une incorporation à portée quasi universelle (l'ordre végétal, l'ordre animal et le genre humain ont en commun d'être issus de la terre et issus à partir d'un même geste créateur compris comme geste unique dans son intention, de fait chaque catégorie peut être considérée comme égal d'une autre). Les observations biologiques permettant de caractériser les êtres et les différencier les uns des autres, observations qui nous sont intuitives, paraissent s'effacer devant une nouvelle taxonomie¹²², créant une sorte de continuum allant du simple brin d'herbe à l'être humain¹²³. La radicalité des divisions paraît devoir être remise en cause par ces nouvelles propositions. Cette classification¹²⁴, qu'Ambroise

¹²⁰ Sur le caractère ontologique de la Création chez Ambroise dans l'*Exameron*, voir L. F. PIZZOLATO, « L'uomo di fronte al creato nella visione di Ambrogio », dans R. Passarella (éd.), *Ambrogio e la natura*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni, 2016, p. 3-26. Voir en particulier p. 7 : « la creazione non è in realtà un inizio cronologico, ma – diremmo in senso tomistico – un'origine ontologica, una dipendenza radicale di tutte le cose nell'essere » et p. 8 « tornare alla natutra significa tornare quindi al fondamento germinale dell'esistenza, perché la natura rivela, in forma materiale, presente e costante, quel che la storia manifesta in forma evenemenziale, tipologica e spesso spirituale ».

¹²¹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 9, CSEL 107, p. 161 : *gemit terra [...]. Nec [...] queritur*.

¹²² Cette taxonomie n'est neuve que parce qu'elle ne nous est pas familière. La philosophie grecque antique pensait déjà ce continuum : voir F. WOLFF, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal », dans B. Cassin, J.-L. Labarrière et G. Romeyer-Dherbey (éd.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 158.

¹²³ La recherche souligne les ambiguïtés du monde classique gréco-romain face à la nature. Ce dernier est capable dans un même temps d'un fort anthropocentrisme, d'une valorisation de la culture ou de la civilisation sur la nature, mais de penser aussi la sacralité religieuse de la nature, la perméabilité de la nature et de la civilisation, la proximité entre la nature et le monde humain. Voir les articles de M. GIGANTE, « Physis : la natura nell'epicurismo », dans R. Uglione (éd.), *L'uomo antico e la natura*, Turin, CELID, 1998, p. 39-92, en particulier p. 55 ; D. DEL CORNO, « L'uomo e la natura nel mondo greco », dans R. Uglione (éd.), *L'uomo antico e la natura*, Turin, CELID, 1998, p. 93-104 ; P. FEDELI, « L'uomo e la natura nel mondo romano », dans R. Uglione (éd.), *L'uomo antico e la natura*, Turin, CELID, 1998, p. 105-126. Voir également les réflexions de Jacqueline AMAT sur la parenté de nature entre le monde animal et le monde humain dans les systèmes philosophiques, systèmes qui peuvent, par ailleurs, penser des hiérarchies entre ces deux mondes, dans J. AMAT, *Les animaux familiers dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 7-24. L'idée d'un continuum entre l'humain et la nature n'est donc pas étrangère au monde classique.

¹²⁴ Françoise VINEL interroge également les taxonomies dans l'œuvre de Basile : F. VINEL, « Pourquoi l'anthropocentrisme des Pères ? Réflexions sur le concept de création chez les Pères Cappadociens », *op. cit.*, p. 126-127. Si Philon ne paraît pas réinterroger la division être vivant/être humain, ses réflexions sur l'harmonie de la nature amènent pourtant déjà à penser les limites des taxonomies classiques : voir F. CALABI, « L'harmonie originaire entre hommes et animaux, sa coupure et sa restauration à la fin des temps chez Philon d'Alexandrie », dans M. Cutino, I. Iribarren et F. Vinel (éd.), *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux ?*, Strasbourg, Brill, 2015, p. 81-101.

ne formule pas explicitement mais qu'il suggère dans différentes œuvres comme l'ont démontré les précédentes citations, met alors en opposition le créé et l'incrée, autrement dit le créé et Dieu. En déplaçant de manière imperceptible les frontières habituelles de nos représentations du vivant, Ambroise amène à penser une classification nouvelle¹²⁵, divisant le monde autour de deux pôles uniques, Dieu et le créé, ce dernier ensemble ne connaissant plus de divisions internes. De ce fait, Ambroise donne aussi à voir un nouveau schéma de relations, fondé par et autour de Dieu, une nouvelle compréhension des identités, le groupe du créé ne devant plus connaître de sous-groupe. De la sorte, une étude d'anthropologie ne peut pas exactement se contenter de penser les seuls rapports entre être humain et Dieu, mais bien penser aussi la place de l'être humain dans et au sein du créé, lui-même en relation, dans son ensemble, avec Dieu. C'est bien à un changement de perspective que nous invite subtilement Ambroise en décrivant le continuum du créé.

De la sorte, si les mots *bestias*, *pecora*, *volatilia*, indiquent des catégories spécifiques du vivant, catégories bien définies pour un Romain du IV^e siècle et un traducteur contemporain, les expressions *ceteris*, *cetera*, demanderaient, selon le contexte, à être précisées dans les traductions de manière à rendre davantage justice à la pensée anthropologique d'Ambroise – au risque, il est vrai, de lourdeurs dans la traduction du fait d'ajouts tranchant avec la concision de l'expression latine. Ainsi les formulations ambrosiennes employant une forme de l'adjectif *ceteri* dans un contexte de comparaison ou d'opposition entre catégories du vivant et genre humain, pourraient être traduites par « les autres [êtres vivants] » ou « les autres [êtres créés]¹²⁶ ». Insister dans une traduction sur le caractère « vivant » ou « créé » d'un être permet de mieux rendre compte de la catégorisation à l'œuvre dans la pensée d'Ambroise. Suivant cette même perspective, la proposition de Maurice Testard de traduire *omnia subiecta esse homini* par « toutes les choses soumises à l'être humain¹²⁷ » dans le *De Officiis* I, 28, 133, pourrait être affinée et développée en « toutes les choses [créées et] soumises à l'être humain », voire « tout l'ensemble [du créé] soumis à l'être humain ». Cette dernière proposition ne rend cependant pas assez compte du pluriel du texte latin, quoiqu'elle gagne en élégance, en profondeur et en

¹²⁵ Voir également PHILON, *Leg.*, II, 1, SC 2, p. 104-105, texte dans lequel Philon estime que seul Dieu doit être seul du fait de son caractère unique, tandis que l'être humain ne saurait être seul, du fait de son altérité radicale avec Dieu.

¹²⁶ Il est à noter que les traducteurs italiens, Paolo SINISCALCO et Gabriele BANTERLE, proposent souvent de traduire par « altri esseri », soit « les autres êtres ». Voir AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, P. Siniscalco (trad.), Milano, Biblioteca ambrosiana, 1984, p. 297 et AMBROISE, *Le orazioni funebri*, G. Banterle (trad.), Milano, Biblioteca ambrosiana, 1985, p. 113.

¹²⁷ Voir AMBROISE, *Les devoirs. Tome I, Livre I*, op. cit., p. 159. La proposition de traduction de Gabriele BANTERLE va dans le même sens : AMBROISE, *I doveri*, G. Banterle (trad.), Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1977, p. 105 : « tutte le cose sono state sottoposte all'uomo ».

capacité évocatrice à propos, justement, des catégories de pensée à l'œuvre et de la dimension universelle du créé. Ici, l'approfondissement de la connaissance de l'anthropologie ambrosienne contribue à l'acribie de la traduction.

I.2. Anthropomorphisation et animalisation : moyens rhétoriques pour dire l'altérité

Il convient alors d'interroger l'utilisation symbolique des êtres vivants qui foisonnent dans les écrits ambrosiens¹²⁸. Si, de manière assez classique, les poissons représentent les fidèles¹²⁹, le cheval représente les passions dévorantes des êtres humains¹³⁰, les abeilles, insectes « pudique[s] » et « tempérant[s]»¹³¹, représentent les vierges. De même, et nous l'avons déjà mentionné, chez Ambroise, la Terre éprouve des sentiments, elle « gémit », elle « ne se plaint pas¹³² ». Une première lecture de ces exemples consiste à penser qu'Ambroise prête des traits humains à d'autres créatures (ce serait le cas des poissons, des abeilles ou de la Terre) ou animaliserait les humains (ce serait le cas pour l'exemple du cheval). Il y aurait alors, selon le cas, anthropomorphisation ou animalisation, ces procédés appuyant une démonstration qui doit servir à l'édification morale des fidèles¹³³. Ainsi, il convient, par exemple, de ne pas

¹²⁸ Voir A. V. NAZZARO, « Il mondo vegetale in Ambrogio. Tra esperienza botanica, strutturazione retorica del testo e simbologia. », *op. cit.*, ainsi que M. P. CICCARESE, « In natura, in figura. Ambrogio e l'interpretazione del mondo animale », dans R. Passarella (éd.), *Ambrogio e la natura*, Milan, Italie, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni, 2016, p. 95-122. Chacun de ces articles offre un panorama des plantes et animaux présentés par Ambroise dans l'*Exameron*, ainsi que des interprétations qu'en donne l'évêque.

¹²⁹ AMBR., *De Virgt.*, 20, 130, SAEMO 14/2, p. 102 : *sed quando vult dominus iubet laxare retia et capitur multitudo piscium [...]. Da, domine, pisces* / « mais quand le Seigneur veut, il ordonne de déployer les filets et une multitude de poissons est prise [...]. Donne-moi, ô Seigneur, des poissons ». Il est à noter ici que l'adresse faite à Dieu (« da, domine ») est formulée par et pour Ambroise lui-même.

¹³⁰ AMBR., *De Virgt.*, 15, 95, SAEMO 14/2, p. 76 : *sunt enim eius velut quattuor equi, quattuor affectiones* / « en effet, ils sont comme quatre chevaux, quatre passions » ; AMBR., *De C. et A.*, II, 1, 3, CSEL 32, 1, 1, p. 379 : *hoc est reliquis velut plebeis sensibus, qui inrationalibus comparantur iumentis* / « c'est-à-dire de ceux restants et de ces sens pour ainsi dire plébéiens, qui sont comparés à des chevaux dépourvus de raison ».

¹³¹ AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 40, SAEMO 14/1, p. 140 : *digna enim virginitas quae apibus comparetur, sic laboriosa, sic pudica, sic continens* / « en effet la virginité est digne d'être comparée à ces abeilles, [elle] si appliquée, si pudique, si tempérante ». Rappelons avec les n. 137 à 139 p. 141 de Franco GORI que l'association entre virginité et abeille est à mettre en lien avec les *Géorgiques* de Virgile.

¹³² AMBR., *De Exc. fr.*, II, 9, CSEL 107, p. 161 : *gemit terra sub aratris [...]. Nec fructum suum queritur amissum* / « La terre gémit sous l'araire [...] Et pourtant elle ne se plaint pas des fruits perdus ».

¹³³ Anthropomorphisation et animalisation sont des procédés littéraires fréquemment utilisés dans le monde antique, monde dont l'imaginaire est habité par la métamorphose. Voir par exemple, l'épisode des compagnons d'Ulysse transformés en pourceaux (HOM., *Od.*, X, v. 226-243, CUF, p. 65) ou encore Lycaon transformé en loup (OV., *Met.*, I, 210-239, CUF, p. 17-19). Dans ce dernier exemple, l'animalisation de Lycaon aurait pour but de dévoiler sa véritable nature (voir H. VIAL, « La sauvagerie domestiquée : l'écriture de la métamorphose animale chez Ovide », dans C. Février et P. Fleury (éd.), *Images de l'animal dans l'Antiquité : des figures de l'animal au bestiaire figuré*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2009, p. 1-15, en particulier p. 8-9), la construction littéraire rejoignant alors une portée morale. Pour des observations sur la construction d'un discours anthropomorphique chez Ambroise, voir A. M. PIREDDA, « “Etsi foris homo cernitur, intus bestia fremit (Ambr., in Luc 7, 52)” ». Un

être comme le cheval, de ne pas se laisser aller à ses pulsions animales, de ne pas s'animaliser, et donc maîtriser ses passions pour s'approcher de Dieu. À l'inverse, s'inspirer des qualités des abeilles ou des poissons permettraient à l'être humain de parfaire sa condition. Ici l'altérité définit respectivement ce que sont être humain et reste de la Création. Cette définition de l'altérité construit aussi une réflexion mettant l'humain au centre de la Création, faisant de lui la valeur d'étalonnage du système et des dignités liées à ce système. L'anthropocentrisme guide donc cette définition de l'altérité et organise le système des valeurs morales qui lui sont attachées. La référence à une autre créature servirait donc le discours moral d'Ambroise et viserait à aiguillonner les fidèles pour qu'ils conservent toute la dignité de leur statut humain.

Une seconde lecture, utilisant elle, l'idée d'un continuum du vivant autorise d'autres perspectives. Selon cette lecture, les comparaisons entre genre humain et reste du créé sont faites pour familiariser les fidèles avec l'idée de la continuité des formes du créé et avec l'idée de l'unité de ce groupe. Elles accoutument les fidèles avec l'idée que les distinctions entre être humain et autre type de créature sont peu appropriées. Elles portent en elles l'idée que l'altérité fondamentale opposant être humain et autres types de créatures doit s'effacer au profit d'une nouvelle altérité opposant créé et incréé. Les comparaisons opèrent alors une sorte de déplacement de l'altérité ainsi qu'un déplacement du centre à partir duquel le monde est observé : le centre n'est plus l'être humain mais bien Dieu. L'anthropocentrisme observé précédemment cède le pas au théocentrisme, principe selon lequel Dieu est au centre de toute vision du monde. C'est bien alors vers un discours théologique et d'anthropologie théologique que bascule le propos ambrosien. Selon cette perspective, observer les créatures non-humaines, les comparer aux humains, ne relève plus d'un procédé d'anthropomorphisation ou d'animalisation, mais plutôt d'un procédé de prise de conscience de soi, de prise de conscience de son altérité, altérité qui peut être ensuite reportée au rapport à Dieu. La comparaison au reste de la Création permet d'intégrer l'idée de l'origine commune de l'être humain avec le reste de la Création et de mieux mesurer l'altérité divine : le créé, jugé différent et inférieur par l'être humain, permet à ce dernier de prendre conscience de sa propre infériorité vis-à-vis de Dieu. Comme il n'existe plus de discontinuité entre l'être humain et le reste du créé, il est possible de passer d'un être à un autre sans difficulté. Cette construction souligne alors le partage d'une condition inférieure, l'idée d'une faiblesse ontologique partagée par l'ensemble des créatures : la comparaison avec le créé vient alors éclairer la nature de la relation humain/divin. C'est une

esempio ambrosiano di ritratto polemico », dans M. Marin et M. Veronese (éd.), *Temi e forme della polemica in età cristiana (III-V secolo)*, Bari, Edipuglia, 2012, p. 475-490; M. P. CICCARESE, « In natura, in figura. Ambrogio e l'interpretazione del mondo animale », *op. cit.*.

manière d'amener l'être humain à l'humilité par le biais d'un rapport d'identité à l'être auquel il est comparé et auquel il se compare. En modifiant les fondements de l'altérité et de l'identité (même conçue comme partielle car ne reposant que sur l'origine commune), Ambroise offre des potentialités nouvelles à son discours¹³⁴.

Ces deux types de lectures, au demeurant non exclusives l'une de l'autre, amènent à s'interroger sur leur réception chez les fidèles milanais. En effet, on sent bien que si la première proposition de lecture est assez classique et assez intuitive, la seconde est bien plus abstraite et moins immédiatement accessible. On peut donc supposer une réception de ces idées à différents niveaux en lien avec le degré d'approfondissement de la foi chez les fidèles. Ainsi la lecture morale, liée à l'anthropomorphisation et à l'animalisation relèverait d'un niveau assez basique, quand le second relèverait d'une lecture pour un niveau d'initié, le passage d'un niveau de lecture à l'autre n'étant pas impossible, ne serait-ce que par la fréquentation de la pensée d'Ambroise, dans laquelle, nous y reviendrons, les déplacements des lignes de démarcation fondant l'altérité sont fréquents. Cette réflexion sur la réception du discours soulève aussi la question (insoluble en l'état de la documentation sur Milan au ive siècle) de la perméabilité du public à des propositions nouvelles. En effet, la seconde lecture, opposant le créé à l'incrée, repose sur des indices ténus (usages de *ceteri* ou *animans* pour désigner le reste du créé¹³⁵), sur des interprétations de ces indices – ce trait serait d'ailleurs partagé¹³⁶ avec l'écriture de la Bible,

¹³⁴ Sur la possibilité de nuancer l'anthropocentrisme dans la pensée des Pères, voir les remarques de Françoise VINEL dans F. VINEL, « Pourquoi l'anthropocentrisme des Pères ? Réflexions sur le concept de création chez les Pères Cappadociens », *op. cit.*, en particulier p. 132 : « sans doute a-t-on dans cet article l'effet d'une relecture des Pères dictée par les préoccupations contemporaines concernant les animaux [...] mais cela dit bien aussi que les lectures qui en ont été faites antérieurement, très affirmativement anthropocentriques, ont peut-être négligé une perception plus large de ce qui est inclus dans la « création » appelée à être renouvelée » et plus loin « le concept de « création » n'est alors que le contrepoint inégal de l'ineffable incrée ».

¹³⁵ Il est intéressant de noter que dans le *De Paradiso* ou dans le *De Institutione virginis*, Ambroise reprend le vocabulaire précis du texte biblique (*bestiae*, *volatilia*), alors qu'il s'en détache davantage – ce que montre les expressions commentées ici – quand il ne cherche pas à faire de référence précise à la Bible. Peut-être pouvons-nous relever ici deux formes d'attitude de l'évêque par rapport au texte : quand Ambroise rappelle, même de manière dégagée vis-à-vis des cadres, le récit de la Genèse, alors il cherche à utiliser le vocabulaire de l'Écriture, comme s'il en réalisait un usage technique. La révérence au texte biblique expliquerait alors cet usage lexical. On peut également penser que la teneur exégétique de ces passages ainsi que les formes d'écriture antique fondées sur la mémorisation et l'utilisation de canevas argumentatif induiraient le recours plus naturellement à des citations ou des références à la Bible. À l'inverse, quand Ambroise réfléchit de manière plus libre, sans référence explicite au texte biblique, l'évêque se permet des écarts par rapport au vocabulaire consacré. Ces écarts pourraient être alors considérés comme une expression personnelle de la compréhension ambrosienne du texte sacré, une expression plus systématique de sa pensée. Cependant en l'état de notre corpus, il paraît difficile d'étayer cette hypothèse.

¹³⁶ Nombre de commentateurs soulignent, chacun à leur manière, la proximité de l'écriture d'Ambroise avec le style biblique : voir L. GOSSEREZ, « La douceur dans l'Exameron d'Ambroise de Milan », dans H. Baby et J. Rieu (éd.), *La douceur en littérature : de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, Garnier, 2012, p. 147-172, en particulier p. 152-155 et p. 172 : « la *suavitas* ambrosienne se fonde sur l'imitation de l'Écriture sainte, et caractérise une prose rythmée dont la fonction principale est de rendre sensible un Dieu de douceur » et G. NAUROY, « L'écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan. Le sens de l'Écriture, les formes et styles de l'exégèse : mimétisme biblique », dans *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale*, Bern, Suisse, Peter Lang, 2003, p. 247-

texte dont il convient de dévoiler le ou les sens –, donc sur la subjectivité de chaque fidèle. Cette subjectivité se fonderait alors sur différents facteurs parmi lesquels on peut penser, entre autres, au niveau d'éducation, au sexe, à l'âge, au statut social, mais aussi la sensibilité et les aspirations personnelles de chacun, ce qui permet d'estimer que l'accès à une lecture plus abstraite serait plutôt l'apanage des catégories sociales les plus riches et les mieux éduquées. Cet aspect souligne combien les textes d'Ambroise ne sont pas réductibles à une voie unique d'interprétation.

Le caractère ténu des indices laissés par les textes ambrosiens pose par ailleurs la question des conséquences de l'absence d'accès au sens le plus abstrait par les fidèles. Force est alors de constater que dans la mesure où Ambroise n'insiste pas, n'explicite pas le sens complexe de son message, c'est que l'accès à cette complexité n'est pas vécu par l'évêque comme un but en soi. Les motivations pastorales peuvent être alors diverses. Ambroise peut ainsi considérer que le sens complexe pourra être atteint au fur et à mesure des progrès spirituels des fidèles, le mystère divin se laissant appréhender petit à petit. Par ailleurs, ici, le premier niveau de lecture des comparaisons avec le reste du créé doit tout de même être considéré comme une première approche de la question de l'altérité, et à ce titre ne pas être dénigré : comprendre que l'être humain est différent du reste du créé, qu'il est supérieur au reste du créé, constitue un schéma transposable au sujet des relations entre être humain et Dieu, l'altérité et la hiérarchie animant chacun des deux schémas. De la sorte, comprendre l'abstraction du propos, maîtriser le sens de l'abstraction, démêler l'imperceptibilité du discours ne sont donc pas des fins en soi ; concevoir, même en termes vagues ou sous la forme d'un ressenti indicible, ce que nous nommons ici l'altérité de Dieu, pourrait certainement constituer pour Ambroise une base suffisamment solide en matière de pastorale, cette compréhension floue mais directe, instinctive, n'étant jamais déconsidérée par l'évêque¹³⁷. Mais, l'évêque de Milan peut aussi bien

300, en particulier p. 297 : « l'extrême concentration du commentaire exégétique au bord du silence pour expliquer la Parole biblique, cette *brevitas* exigeante qu'on ne rencontre chez aucun autre prédicateur contemporain, ni chez Zénon, ni chez Chromace, ni chez Gaudence, pour ne citer que des Italiens du Nord qui ont vécu dans l'orbite milanaise, sont une manière, la plus fidèle à la diversité insaisissable des sens bibliques, de saisir le texte scripturaire. À l'énumération appliquée, condamnée à n'atteindre que la surface de la réalité, pratiquée par l'exégèse encyclopédique qui répertorie, Ambroise préfère les sondages suggestifs du poète ».

¹³⁷ Voir les propos d'Ambroise lui-même dans l'*Exameron* sur la raison et les instincts sensibles, dons de Dieu, qui permettent aux animaux de comprendre certaines vérités – même Dieu – sans avoir besoin de développer une longue et vaine réflexion. Voir AMBR., *Hex.*, VI, 4, 22-23, CSEL 32, 1, 1 p. 218-220 : 22. *Simplex ferarum natura est, nescit veritatis calumnias. Sic enim omnia dominus temperavit, ut quibus minus rationis daret plus indulgeret adfectus. [...]* 23. *Exortem rationis canem esse nemo dubitaverit ; tamen si sensus eius vigorem consideres, censes eum sentiendi sagacitate vim sibi rationis asciscere. [...]* *Quod homines vix prolixa compositae artis meditatione componunt, hoc canibus ex natura subpetit, ut ante mendacium deprehendant et postea falsitate repudiata inveniant veritatem. Nonne totos dies conterunt philosophi propositiones sibi in pulvere dividentes, qui radio sibi describunt singulas et ex tribus, cum unam earum veram esse necesse sit, duas primo interficiunt tamquam mendacio congruentes et sic in ea quae relictæ est vim veritatis haerere definiunt ? / « 22. La nature des bêtes*

considérer que le sens complexe, à savoir l'altérité de Dieu, peut être atteint par d'autres moyens que le seul recours à la Création : en ce sens, l'exemple de la Création ne serait qu'une voie d'accès au message parmi d'autres. Si telle voie d'accès ne fait pas mouche chez le fidèle et ne lui permet pas de comprendre, ou seulement ressentir l'altérité fondamentale de Dieu, une autre présentation de cette altérité sera alors plus à même de toucher le fidèle en temps voulu, ce qui laisse aussi supposer l'existence d'une action de Dieu. Cette perspective laisse donc penser qu'il y aurait d'autres expressions de l'altérité de Dieu dans le discours ambrosien. En tout état de cause, ce qui se dégage dans les textes de notre corpus et les formes qui nous en sont parvenues, c'est qu'une partie du parcours spirituel du fidèle relève de son individualité, de l'action de Dieu au moment propice et qu'Ambroise, lui-même outil de Dieu, ne chercherait à n'être qu'un catalyseur¹³⁸ de ce parcours par son discours. Son écriture, toujours selon les formes des textes qui nous sont connues aujourd'hui, veillerait à essaimer autant d'indices que possible pour amorcer ce parcours spirituel. Plutôt que de penser que certains fidèles n'auraient pas eu accès au sens abstrait, il paraît plus vraisemblable de penser que ce sens pouvait être accessible à tous, sans condition, du fait même des formes de l'écriture d'Ambroise¹³⁹.

Au travers des rapports qu'entretiennent être humain et ensemble du créé, s'observent donc divers schémas de pensée et diverses formes du discours, propres à intéresser une réflexion

sauvages est simple, elle ne connaît pas les manipulations de la vérité. Ainsi en effet, le Seigneur a organisé toutes les choses, de sorte qu'il concédât davantage d'instincts sensibles à ceux auxquels il avait donné moins de raison. [...] 23. Personne ne douterait que le chien est privé de raison ; pourtant si tu considères la puissance de ses sens, tu comprends qu'elle s'arroge la force de la raison par la manière de sentir et par sa sagacité. [...] Ce que les êtres humains ont composé, avec peine, grâce à un long approfondissement des traités bien composés, cela est en quantité suffisante par nature chez les chiens, de sorte qu'ils saisissent auparavant le mensonge et, après que la fausseté a été repoussée, ils vont vers la vérité. Est-ce que les philosophes ne consomment pas des jours entiers, en divisant les énoncés dans la poussière, eux qui tracent avec la baguette un à un et à partir de trois, alors qu'il est inévitable qu'une parmi elles soit vraie, ils en anéantissent d'abord deux comme concordant dans le mensonge et ils déterminent ainsi que dans celle qui est restée, s'est fixée la force de la vérité ? ». Pour des analyses, voir M. CUTINO, « L'anima e le sue adfectiones nel lessico filosofico di Ambrogio », dans F. Gasti (éd.), *Il latino dei filosofi a Roma antica. Atti della V giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia, 12-13 aprile 2005)*, Pavia, Ibis, 2005, p. 171-208 ; L. F. PIZZOLATO, « L'uomo di fronte al creato nella visione di Ambrogio », *op. cit.*, p. 11.

¹³⁸ Gérard NAUROY dirait plutôt d'Ambroise qu'il est un médiateur G. NAUROY, « L'écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan. Le sens de l'Écriture, les formes et styles de l'exégèse : mimétisme biblique », *op. cit.*, en particulier p. 299-300 : « en dernière analyse, pourtant l'interprète comme nous l'avons noté, n'est qu'un médiateur, qui cherche par maints procédés, dont nous avons décrit quelques-uns, à s'effacer pour ne pas faire écran et laisse face à face, en une sorte de dialogue direct, le Verbe divin et le peuple chrétien. Cet idéal achevé du ministère épiscopal de la Parole, qui est atteint par un effet suprême de l'art et au prix d'une méditation, d'une *askèsis* quotidienne où l'humilité s'unit à la science, trouve dans les commentaires d'Ambroise une de ses expressions les plus accomplies ».

¹³⁹ En ce sens, voir *Id.*, en particulier p. 260 : « plus que celui d'autres prédicateurs des IV^e et V^e siècles, le langage exégétique d'Ambroise est un langage « mystérique », modulé non pas en fonction du savoir profane de l'auditeur, mais de son degré d'avancement vers l'initiation parfaite : païen, juif ou hérétique, catéchumène, « compétent », néophyte, initié pleinement instruit. [...] Lui-même [Ambroise] avait le sentiment de tenir un discours simple et clair, celui-là même de l'Écriture qu'il oppose aux spéculations fumeuses des philosophes ».

sur l'anthropologie théologique et le genre – cette question ayant trait à une forme spécifique de l'altérité – chez Ambroise.

I.3. Le fait d'être mortel : un caractère partagé du créé

Enfin, un dernier point mérite d'être observé. Si les créatures partagent le fait d'avoir un commencement, leur statut implique aussi celui de leur finitude. Ambroise insiste sur la question de la mortalité des êtres créés. Il affirme à de nombreuses reprises la condition mortelle de l'être humain comme dans le *De Sacramentis* II, 6, 17 : « il rendit d'abord cette sentence contre l'être humain : *Tu es terre et tu iras à la terre* (Gen 3,19), et il fit l'être humain soumis à la mort¹⁴⁰ ». Notons que dans ce commentaire, Ambroise associe le caractère mortel de l'être humain au péché, élément sur lequel nous reviendrons plus loin¹⁴¹. Dans un passage du *De Excessu fratris*, l'évêque affirme clairement les liens entre naissance et corporéité, de la fugacité de la matière¹⁴², donc, au vu de la question qui nous occupe, entre création et finitude. Il note : « qui se penserait devoir être soustrait à la condition de mourir, sans qu'il soit exempté de la condition de naître¹⁴³ ? ». Or, cette affirmation est complétée par des parallèles avec le monde créé. La question de la résurrection, donc de la condition humaine après la mort, est traitée en utilisant des analogies évoquant des phénomènes naturels : « le premier motif de foi dans la résurrection se trouve dans le monde et dans l'état de toutes les choses¹⁴⁴ », « le coucher et le lever des astres, le coucher quotidien du jour et de la nuit ainsi que la succession de leur restauration¹⁴⁵ », que « ce qui a été semé, ressuscite, ressuscite ce qui est mort, et cela reprend forme dans les mêmes espèces et dans les mêmes aspects¹⁴⁶ », ou bien encore que « le grain est

¹⁴⁰ AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 32 : *primo quidem sententiam tulit in hominem : Terra es et in terram ibis* (Gen 3, 19), *et morti hominem fecit obnoxium*.

¹⁴¹ Retenons pour le moment que, comme le souligne le texte, chez Ambroise, la mort intervient après le péché des origines et n'est pas liée à l'état paradisiaque. Voir AMBR., *De Exc. fr.* II, 47, CSEL 107, p. 172 : *et mors quidem in natura non fuit, sed conversa in naturam est ; non enim a principio deus mortem instituit, sed pro remedio dedit*. Cette indication démontre donc que nous brossons ici le portrait de l'être humain dans l'état post-lapsaire et non dans l'état pré-lapsaire, ce qui sous-entend que ce portrait demande à être affiné et qu'il n'est valable que sous certaines conditions. Cette nuance confirme ainsi que toute ces premiers développements constituent seulement une première approche de l'être humain chez Ambroise, première approche qu'il s'agira d'affiner par la suite.

¹⁴² Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 16.

¹⁴³ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 4, CSEL 107, p. 134 : *quis exceptum se putet esse debere a condicione moriendi, qui non sit exceptus condicione nascendi ?*

¹⁴⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 53, CSEL 107, p. 174 : *prima igitur resurrectionis fides usus est mundi rerumque status omnium*.

¹⁴⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 53, CSEL 107, p. 174 : *obitus ortusque signorum, diei et noctis occasus eorumque cottidie tamquam rediviva successio*.

¹⁴⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 53, CSEL 107, p. 174 : *quod satum est resurgit, resurgit quod mortuum est et in eadem genera, in easdem species reformatur*.

semé, le grain ressuscite ; le fruit tombe, le fruit ressuscite¹⁴⁷ ». Ambroise pose même cette question rhétorique : « Donc, toi aussi tu as été semé comme tous les autres êtres, pourquoi es-tu surpris de ressusciter comme eux¹⁴⁸ ? », qui n'est pas sans rappeler la première interrogation issue du livre I du *De Excessu fratris* et rappelée ici. Or, c'est bien par le pouvoir poétique d'une part, et par le rapprochement ontologique, donc une réflexion théologique, d'autre part, que les analogies proposées par l'évêque peuvent fonctionner au point de vue de sa démonstration. Les conditions de finitude, de corporéité, de fugacité de ce corps, partagées par le genre humain et les êtres créés, conditions issues de l'origine commune, renforcent toujours davantage la proximité entre eux et appuient la dissymétrie entre créé et incréé – soulignant également le caractère incorporel et immatériel de Dieu¹⁴⁹. De ces observations se dégagent donc divers contours propres à créer une première définition de l'être humain.

II. Identité, altérité et rapports hiérarchisés : approche d'un second schéma de pensée ambrosien

Il est à noter cependant que si Ambroise pense l'unité d'origine du créé, il distingue les espèces, en reconnaissant par exemple aux chevaux qu'ils « n'ont pas part à notre substance¹⁵⁰ », en rappelant en maints endroits que les animaux ont un autre aspect que celui de l'être humain¹⁵¹, la notion d'aspect extérieur (*species*) qualifiant chez Ambroise une différence entre les êtres vivants. Ambroise indique son attachement à la différenciation des espèces lorsqu'il explique : « ce qui a été semé, ressuscite, ressuscite ce qui est mort, et cela

¹⁴⁷ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 54, CSEL 107, p. 174 : *granum seritur, granum resurgit, pomum decedit, pomum resurgit*.

¹⁴⁸ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 60, CSEL 107, p. 177 : *et tu ergo seminaris ut cetera : quid miraris, si resurgis ut cetera ?*

¹⁴⁹ Voir E. TORAÑO LÓPEZ, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán*, op. cit., p. 73.

¹⁵⁰ AMBR., *De C. et A.*, II, 1, 3, CSEL 32, 1, 1, p. 379 : *illa [iumenta] quae consortium nostrae substantiae non habent*.

¹⁵¹ AMBR., *De Inst. Virg.*, 3, 17, SAEMO 14/2, p. 124 : *quae igitur causa, nisi forte ea, quia in alia specie sunt, homo in occulto ? Nihil in bestiis plus reperias, quam quod videtur* / « Pour quelle raison donc, si ce n'est peut-être parce que les autres [choses créées] sont dans l'aspect, tandis que l'être humain [est] dans ce qui est caché ? Tu ne trouveras rien d'autre dans les animaux sauvages que ce que l'on peut voir » ; AMBR., *De Inst. Virg.*, 3, 20, SAEMO 14/2, p. 124-126 : *praeclara quidem species et praestantior ceteris animantibus, sed irrationabilia specie corporis aestimantur* / « On estime son aspect remarquable et très supérieur aux autres êtres vivants, mais les êtres dépourvus de raison sont aussi estimés selon l'aspect de leur corps » ; AMBR., *De Ex. fr.*, II, 60, CSEL 107, p. 177 : *Unde hoc caput et vultus iste mirabilis [...] formatur ? Unde forma erectior, status excelsior, faciendi vis, sentiendi vivacitas, gradiendi facultas ?* / « Où a été façonné [...] cette tête et ce visage merveilleux ? D'où provient cette forme plus droite, cette stature très haute, cette vigueur dans l'action, cette vivacité dans le fait de sentir, cette faculté de marcher ? ».

reprend forme dans les mêmes espèces et dans les mêmes aspects¹⁵² ». Les pluriels (*in eadem genera, in easdem species*) mettent l'accent sur la diversité des espèces mais aussi sur l'identité propre à chacune, l'absence de mélange. Il s'agit d'un critère important pour marquer la différence entre des groupes, différence exprimée dans les pronoms *eadem* et *easdem*. De même dans une question toute rhétorique, Ambroise demande ainsi à son public, après avoir cité *Genèse* 1, 28 au sujet des animaux : « pourquoi cherches-tu à appeler à toi des êtres qui te sont aussi peu semblables et pourquoi as-tu voulu te les associer¹⁵³ ? ». L'expression *quae tibi similia minime*, le neutre pluriel rappelant les animaux évoqués précédemment, démontre bien les dissemblances radicales entre le genre humain et les animaux, êtres créés les plus fréquemment placés en opposition avec le genre humain¹⁵⁴.

Très classiquement pour l'Antiquité¹⁵⁵, cette différence repose, pour notre auteur, sur le critère de la raison, les animaux étant images des passions¹⁵⁶. Ainsi, si les chevaux du *De Cain et Abel* évoqués précédemment n'ont pas la même substance que l'être humain, ils sont surtout

¹⁵² AMBR., *De Exc. fr.*, II, 53, CSEL 107, p. 174 : *quod satum est resurgit, resurgit quod mortuum est et in eadem genera, in easdem species reformatur.*

¹⁵³ AMBR., *De Par.*, 11, 52, CSEL 32, 1, 1, p. 309 : *cur quae tibi similia minime repperisti adsciscere tibi et copulare voluisti ?*

¹⁵⁴ Philon développe l'idée que les animaux sont images des passions. En ce sens, ils sont des aides et des ennemis : PHILON, *Leg.*, II, 9-11, SC 2, p. 110-111 : 9. *Ὅρας, τίνες εἰσὶν ἡμῶν οἱ βοηθοί, τὰ θηρία, τῆς ψυχῆς τὰ πάθη· εἰπὼν γὰρ « ποιήσωμεν βοηθὸν κατ' αὐτόν » ἐπιφέρει τὸ « ἔπλασε τὰ θηρία », ὡς τῶν θηρίων ὄντων βοηθῶν ἡμῖν. [...] 11. Θηρίοις δὲ καὶ πτηνοῖς ἀπεικάζει τὰ πάθη, ὅτι σίνεται τὸν νοῦν ἀτίθασα καὶ ἀνήμερα ὄντα καὶ ὅτι πτηνῶν τρόπον ἐπιποτᾶται τῇ διανοίᾳ· ὁξεῖα γὰρ ἡ τούτων καὶ ἀνεπίσχετος ὁρμή.* / « 9. Tu vois quelles sont nos aides : les animaux, les passions de l'âme ; car après avoir dit : « faisons-lui une aide conforme à lui-même », il ajoute : « il façonna les animaux », parce que ces animaux sont des aides pour nous. [...] 11. Il assimile les passions à des animaux et à des oiseaux, parce qu'elles dévastent l'intelligence si elles sont indomptées et sauvages, et qu'elles volent, comme des oiseaux, sur la pensée ; car leur élan est rapide et incoercible ».

¹⁵⁵ Voir en particulier ARIST., *De An.*, II, 3, 314 b 18, CUF, p. 36 : *Ἐνίοις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, ἐτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερόν ἐστιν ἢ τιμιώτερον* / « outre ces facultés, certains êtres jouissent de la locomotion, d'autres enfin possèdent la faculté discursive et l'intellect : tel l'homme et tout autre être, s'il en est, de condition analogie ou supérieure ». Voir également ARIST., *Pol.*, VII, 15, CUF, p. 103. La question de la raison et de la parole comme éléments de définition de l'être humain se retrouve par exemple chez Sénèque (SEN., *Epist.*, 124, 13-20, CUF, p. 101-104, en particulier 14, p. 101-102 : *haec duo qua rationalia sunt, eandem naturam habent, illa diversa sunt quod alterum immortale, alterum mortale est. [...] Cetera tantum in sua natura perfecta sunt, non vere perfecta, a quibus abest ratio* / « celles-ci [les natures de l'être humain et Dieu] sont douées de raison, elles ont une même nature, mais elles sont différentes en ce que l'une est immortelle, l'autre mortelle. [...] Les autres sont parfaits dans leur nature propre, mais ne sont pas véritablement parfaits, eux à qui manque la raison ») ou Quintilien (QUINT., *Inst.*, II, 16, 12-17, CUF, p. 88-89 en particulier paragraphe 12 : *et hercule deus ille princeps, parens rerum fabricatorque mundi, nullo magis hominem separavit a ceteris quae quidem mortalia essent, animalibus quam dicendi facultate* / « et, par Hercule, le dieu qui fut au commencement, le père des choses et l'artisan monde n'a distingué l'être humain des autres êtres animés, qui étaient mortels, par rien de plus que par la faculté de parler »). Pour des analyses des textes d'Aristote, voir : F. WOLFF, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal », *op. cit.*, p. 159-166 ; M. HILFIGER, « "L'humanité" chez Platon », *Le philosophoïre*, 2004, p. 166-194.

¹⁵⁶ PHILON, *Leg.*, II, 9-11, SC 2, p. 110-111 : 11. *Θηρίοις δὲ καὶ πτηνοῖς ἀπεικάζει τὰ πάθη, ὅτι σίνεται τὸν νοῦν ἀτίθασα καὶ ἀνήμερα ὄντα καὶ ὅτι πτηνῶν τρόπον ἐπιποτᾶται τῇ διανοίᾳ· ὁξεῖα γὰρ ἡ τούτων καὶ ἀνεπίσχετος ὁρμή.* / « 11. Il assimile les passions à des animaux et à des oiseaux, parce qu'elles dévastent l'intelligence si elles sont indomptées et sauvages, et qu'elles volent, comme des oiseaux, sur la pensée ; car leur élan est rapide et incoercible ».

« dépourvus de raison » et ne sont pas « dotés de raison par leur nature¹⁵⁷ ». La raison désigne le genre humain¹⁵⁸, au point d'ailleurs d'apparaître comme le premier critère distinctif à son sujet. Ainsi Ambroise explique dans le *De Officiis*, I, 26, 124, qu'« il n'est en effet rien de plus en quoi l'être humain puisse l'emporter sur tous les autres êtres vivants, que le fait d'avoir la raison en partage, de rechercher les causes des choses¹⁵⁹ ». Dans le *De Excessu fratris*, II, 127, l'enchaînement d'une question et d'une exclamation, de parallélismes opposant raison humaine et absence de raison, voire sauvagerie des animaux, tend à ridiculiser les propositions de la métempsychose¹⁶⁰. Or, le fondement de l'exclamation démontre que ce qui rend impossible la migration de l'âme humaine vers un corps animal réside justement dans la nature d'être irrationnel de ce dernier. Enfin, dans le *De Cain et Abel*, II, 10, 34, Ambroise a cette belle formule : « l'être humain est huit, il possède [l'élément] doué de raison, par lequel il l'emporte sur les autres [êtres créés], il possède également les cinq sens, il possède aussi la parole, et il possède la grâce de l'engendrement¹⁶¹ ». Ici, la perfection du genre humain se compose de huit facultés, dont la première est la raison. La raison est particulièrement mise en exergue par la

¹⁵⁷ AMBR., *De C. et A.*, II, 1, 3, CSEL 32, 1, 1, p. 379 : *inrationalibus [...] iumentis ; illa [jumenta] [...] cum suae naturae rationem nullam habeant.*

¹⁵⁸ On peut d'ailleurs être surpris par le fait qu'Ambroise ne mentionne pas en priorité la parole ou certaines parties du corps comme les mains ou les bras pour différencier êtres humains et animaux. Pour des analyses au sujet de l'importance des mains et des bras dans le monde romain classique, voir C. AUVRAY-ASSAYAS, « La main du philosophe », dans P. Moreau (éd.), *Corps romains*, Paris, Jérôme Millon, 2002, p. 15-25, en particulier p. 24-25 ; M. BEARD, « Did Romans have elbows ? or : Arms and the Romans », dans P. Moreau (éd.), *Corps romains*, Paris, Jérôme Millon, 2002, p. 52. Pour des analyses concernant l'importance de la voix et de la parole pour différencier humains et animaux dans le monde romain classique, voir F. BIVILLE, « Voix des dieux, voix des hommes, voix des animaux », dans C. Bernard-Valette, J. Delmulle et C. Gerzaguët (éd.), « *Nihil veritas erubescit* » : *mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 746. Sur des perspectives modernes sur ce qui définirait l'humanité, voir P. DEVOS, « Qu'est-ce qui nous rend humain ? », dans B. Bourguine et al. (éd.), *Darwinismes et spécificité de l'humain*, Louvain-la-Neuve, L'Harmattan, Academia, 2012, p. 31-39.

¹⁵⁹ AMBR., *De Off.*, I, 26, 124, CC 15, p. 45 : *nihil est enim magis quod homo ceteris animantibus praestet quam quod rationis est particeps, causas rerum requirit.*

¹⁶⁰ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 127, CSEL 107, p. 201 : *Quid enim tam simile prodigii quam homines credere in habitus ferarum potuisse mutari ? Quanto maioris est prodigii gubernatricem hominis animam adversam humano generi bestiarum suscipere naturam capacemque rationis ad irrationabile animal posse transire quam corporis effigies esse mutatas ?* / « Qu'y a-t-il d'aussi similaire à un événement prodigieux que les êtres humains qui croient qu'ils peuvent être transformés dans la manière d'être des bêtes sauvages ? Combien cela constitue-t-il plus un prodige que les formes de corps qui aient été transformées, [plutôt] que l'âme, directrice de l'être humain, assume la nature des bêtes sauvages, contraire au genre humain, et que celle-ci, capable de raison, puisse passer à un animal dénué de raison ! ».

¹⁶¹ AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 34, CSEL 32, 1, 1, p. 406 : *octavus est homo, habet rationabile, quo praestet ceteris, habet et quinque corporis sensus, habet etiam vocem, habet et generandi gratiam.* Il est à noter avec Paolo SINISCALCO (n. 2 p. 297, SAEMO 2/1) que la formule « *octavus est homo* » est très concise mais riche de sens. Nous avons cherché en proposant « l'être humain est huit » à conserver explicitement la notion de huitième, donné par « *octavus* » en veillant à limiter les développements de formulation dans la traduction. Par ailleurs, le chiffre huit est porteur d'un sens de perfection très clair dans le symbolisme chrétien. La traduction proposée nous semble donc propre à rendre à la fois la concision de la formule, la profondeur de la pensée ambrosienne ainsi que la poésie de la formule, à la différence de la proposition de Paolo SINISCALCO qui tend davantage, selon nous, au commentaire et à l'explicitation (voir AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele, op. cit.*, p. 297 : « l'uomo è un essere perfetto nelle sue otto facoltà »).

subordonnée relative (*quo praestet ceteris*) et par sa place dans la phrase. Ces éléments syntaxiques et grammaticaux en renforcent l'importance. Constatons d'ailleurs que la formulation de cette relative est très proche de celle vue dans le *De Officiis* I, 26,134 (*quod homo ceteris animantibus praestet*), ce qui laisse penser que nous sommes en présence d'un môle de la pensée ambrosienne¹⁶², renforçant l'idée de la distinction entre genre humain et autres êtres vivants du fait de la raison. Or, contrairement au modèle stoïcien¹⁶³ qui sous-tend cette représentation, pour Ambroise la valeur supérieure n'est pas une valeur dirigeante (τό ἡγεμονικόν, selon le vocable grec originel), mais la valeur rationnelle, *rationabile*. Le caractère spécifique de cet adjectif dans la langue d'Ambroise démontré par Christine Mohrmann¹⁶⁴ renforcerait cette idée du môle de pensée ambrosienne, et démontrerait également que l'être humain est raisonnable, doué de raison, mais aussi un être lié à l'esprit, guidé par lui et fait de lui, à la différence des animaux qui restent des êtres charnels¹⁶⁵. C'est l'ensemble de ces sens, et de ce qu'ils impliquent en matière de catégorisation, que recèlerait cette phrase.

Cette dernière est aussi intéressante en ce qu'elle propose d'autres éléments propres à définir l'être humain : « les cinq sens » et « la parole ». Quant à la « grâce de l'engendrement », qui semble renvoyer au principe séminal stoïcien, force créatrice et protectrice d'une espèce, on peut se demander si l'expression recouvre exactement les mêmes réalités chez Ambroise. Malgré l'imprécision de cette expression, on peut tout de même penser qu'il est question de la

¹⁶² En effet, nous pouvons estimer que trouver, de manière répétée, des formulations, des constructions proches chez un même auteur – ici avec l'usage d'un même lexique et d'une même volonté de préciser la notion de raison humaine – montre qu'il ne s'agit pas d'une expression née d'un hasard mais bien d'une manière propre d'exprimer une notion pour cet auteur.

¹⁶³ Les catégorisations du vivant sont fréquentes dans le monde classique. Ici, le modèle de référence, qui distingue animal et humain, paraît être le modèle stoïcien divisé en huit parties, à savoir les cinq sens, le langage, la partie séminale et la partie dirigeante : voir F. ILDEFONSE, « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », *Rue Descartes*, n° 43, 2004, p. 58-59. Cette répartition en huit parties est aussi utilisée par Philon et pourrait constituer une autre source pour Ambroise : voir F. CALABI, « L'harmonie originaire entre hommes et animaux, sa coupure et sa restauration à la fin des temps chez Philon d'Alexandrie », *op. cit.*, en particulier p. 81-82. Sur la place de la parole dans la distinction entre l'être humain et l'animal, rappelons QUINT., *Inst.*, II, 16, 12-17, CUF, p. 88-89.

¹⁶⁴ Selon Christine MOHRMANN, Ambroise utiliserait le mot *rationabilis* (plutôt que *spiritalis*) en opposition à *carnalis*, comme une sorte de traduction du grec *logikos*. De même, il ne se détacherait pas complètement du sens classique du terme *rationalibilis*, renvoyant à la raison, comme ici dans notre texte. Voir C. MOHRMANN, « Rationabilis - logikos », dans *Études sur le latin des chrétiens I Le latin des chrétiens*, 2ème éd., Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1961, p. 179-188, en particulier p. 185-187.

¹⁶⁵ La proximité entre la nature divine et la nature humaine se retrouve également chez Sénèque : SEN., *Epist.*, 124, 13-20, CUF, p. 101-104, en particulier 14, p. 101-102 : *quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei : haec quo qua rationalia sunt, eandem naturam habent, illa diversa sunt quod alterum immortale, alterum mortale est. Ex his ergo unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis <scilicet>. [...] Hoc enim demum perfectum est quod secundum universam naturam perfectum, universa autem natura rationalis est / « il y a quatre sortes de natures : celle de l'arbre, celle de l'animal, celle de l'être humain, celle de dieu : celles-ci sont douées de raison, elles ont une même nature, mais elles sont différentes en ce que l'une est immortelle, l'autre mortelle. Donc, parmi eux, une nature obtient ce résultat de porter à la perfection ce bien, la nature divine, cela va sans dire, l'autre l'obtient par le travail, la nature humaine évidemment. [...] En effet, ce qui est parfait, précisément, c'est ce qui est parfait selon la nature universelle, or la nature universelle est douée de raison ».*

capacité reproductrice qui apparaît alors davantage comme un point commun avec le reste du vivant. Dans cette perspective, une gradation décroissante des facultés propres à l'être humain peut être envisagée : la raison serait la plus importante du point de vue qualitatif et la plus discriminante vis-à-vis du reste du vivant ; la capacité reproductive serait au contraire la moins importante d'un point de vue qualitatif et la moins discriminante face au reste du créé, car partagée avec lui, mais resterait tout de même « une grâce » (*gratiam*). Au demeurant, un même ordre d'idée infuse le texte du *De Paradiso*, 11, 52 :

Examine ce qui est dit. Ayez la puissance, est-il dit, sur les poissons de la mer et les oiseaux du ciel et tous les êtres rampants, qui rampent sur la terre (Gen 1, 28). Tu vois que Dieu t'a attribué le pouvoir de discerner le genre de chacun par une délimitation pondérée de ton propre jugement, de sorte que tu puisses juger au sujet de tous. Dieu fit venir à toi tous [les êtres vivants] pour que tu saches que ton esprit est au-dessus d'eux. Pourquoi cherches-tu à appeler à toi [des êtres vivants] qui te soient aussi peu semblables et pourquoi as-tu voulu te les associer ? Il t'a donné certainement la capacité à discerner, par laquelle tu connaîtras toutes les choses [créées] et tu jugeras celles qui te sont connues¹⁶⁶.

L'ensemble du texte repose sur la différenciation entre l'être humain et les animaux fondée sur la capacité de discerner, autrement dit d'user de sa raison. Ambroise oppose les animaux, évoqués dans la péricope et par une série de neutres pluriels indéfinis et d'expressions vagues (*genera, omnia, super omnia, quae tibi similia minime, universa, de cognitis*), à l'être humain, représenté par l'usage de verbe conjugué à la deuxième personne du singulier (*considera, vides, debeas, cognoscere, repperisti, voluisti, iudicares*). Il recourt également à des pronoms représentant la deuxième personne (*tibi, tu, tui, ad te, tuam*) ainsi qu'à la citation d'une péricope dans laquelle Dieu s'adresse directement aux êtres humains (*habete*) juste après leur création. Les verbes *iudicare, discernere, cognoscere*, les substantifs *iudicium, definitio, mens, sensus* ou l'expression *tribuerit potestatem [...] discernere*, renvoient tous au champ lexical de la raison ou de l'activité intellectuelle. L'opposition structurante entre les deux types d'êtres¹⁶⁷ est renforcée par ce vocabulaire particulièrement connoté dans le monde latin – et

¹⁶⁶ AMBR., *De Par.*, 11, 52, CSEL 32, 1, 1, p. 309 : *Considera quid dicat. Habete inquit potestatem piscium maris et volatiliu caeli et omnium reptantium, quae repunt super terram (Gen 1, 258). Vides quod ille tibi tribuerit potestatem, ut de omnibus iudicare tu debeas, singulorum genera iudicii tui sobria definitione discernere. Vocavit ad te omnia deus, ut supra omnia mentem tuam esse cognoscere. Cur quae tibi similia minime repperisti adsciscere tibi et copulare voluisti ? Dedit tibi certe sensum, quo universa cognoscere et de cognitis iudicare.*

¹⁶⁷ Les nouveaux questionnements de la société et de la recherche scientifique ont permis de nuancer cette opposition. En matière d'études de la langue latine, les travaux de Frédérique BIVILLE ont permis de renouveler la question de l'animalisation de l'être humain ou de l'humanisation de l'animal au travers de la voix. Cf. F. BIVILLE, « Voix des dieux, voix des hommes, voix des animaux », *op. cit.*

dans la langue d'Ambroise –, rendant la différence entre animaux et genre humain toujours plus évidente.

Cette démarcation de l'espèce humaine par la raison sert à justifier également la soumission du créé, en particulier les animaux, au genre humain. La raison induit l'autorité du genre humain sur le reste du créé. Ainsi Ambroise note que Dieu « a soumis l'ensemble des espèces des êtres vivants au genre humain¹⁶⁸ ». Cette soumission se note en particulier dans la capacité de l'être humain à pouvoir nommer les animaux, ce que rapporte *Genèse* 1, 26, *Genèse* 1, 28 et *Genèse* 2, 19-20¹⁶⁹. Or, nommer quelque chose, ici les animaux, induit que la personne qui nomme, a un pouvoir sur les éléments nommés – les rites du *dies lustricus* dans la Rome classique serait une illustration de ce mode de représentation du pouvoir¹⁷⁰. Le fait de nommer renvoie d'ailleurs implicitement au fait de discerner les espèces, donc de pouvoir utiliser sa raison, ses sens, ainsi que la parole, de participer au pouvoir de l'esprit qui anime Dieu dans la Création, soit autant de facultés données au genre humain selon notre auteur. C'est bien ce qu'explique le texte précédemment cité : il a été donné à l'être humain « la capacité par laquelle [il] connaîtr[a] toutes les choses [créées] » (*dedit tibi certes sensum, quo universa congnores*). Émerge ici une première¹⁷¹ vision hiérarchisée du monde selon laquelle l'être humain dominerait le reste de la Création. Ambroise note d'ailleurs que cette position, nettement anthropocentrée, est communément acceptée dans le monde antique, lorsqu'il note :

¹⁶⁸ AMBR., *De Inst. Virg*, 2, 9, SAEMO 14/2, p. 116 : *homini animantium genera universa subiecit*.

¹⁶⁹ D'après BiblIndex ces péripécies sont assez rarement utilisées dans notre corpus, puisqu'on n'en compte que huit usages. *Genèse* 1, 26 n'est jamais utilisée par Ambroise pour la partie de son texte portant sur la domination des animaux. *Genèse* 1, 28 est citée une fois dans le *De Paradiso*, 11, 52 et une fois dans le *De Officiis*, I, 28, 133 : Ambroise défend l'idée de la domination des humains sur le reste du créé. *Genèse* 2, 19 est commentée dans le *De Paradiso* 11, 49 et y apparaît trois fois. La péripécie est reprise de manière également dans le *De Paradiso* 11, 53 puis 13, 63. *Genèse* 2, 20 est utilisée une fois dans le *De Paradiso* 11, 49 dans une citation qui rappelle qu'Adam a donné leurs noms aux différents animaux.

¹⁷⁰ Au cours de ce rituel intervenant quelques jours après la naissance, le père donne un nom à l'enfant et l'inscrit ainsi sous la puissance du *paterfamilias*. Voir O. DE CAZANOVE, « Naissance et petite enfance dans le monde romain », dans J.-C. Balty (éd.), *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, VI, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2011, p. 12 ; C. FAYER, *La vita familiare dei romani antichi : dalla nascita al matrimonio*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2016, p. 16-18, en particulier p. 18 sur la *nominis impositio*. Pensons également à la procédure de *mancipatio* dans le droit romain, voir J.-P. CORIAT, « La notion romaine de propriété : une vue d'ensemble », *Publications de l'École Française de Rome*, vol. 206, n° 1, 1995, p. 18-21. La question du pouvoir représenté dans la main dans le monde romain est aussi évoquée dans C. AUVRAY-ASSAYAS, « La main du philosophe », *op. cit.*, en particulier p. 17 et pourrait transparaître dans l'expression ambrosienne *inposuit Adam nomina*, le verbe *imponere* ayant une connotation gestuelle importante en latin.

¹⁷¹ En effet, cette première forme de domination est amenée à devenir un usage du monde, l'être humain utilisant plantes et animaux à son profit, ce qu'indiquerait tout particulièrement l'épisode du déluge : M. CUTINO, « Les animaux dans le récit du déluge (Gen 6-9) et ses interprétations patristiques », dans M. Cutino, I. Iribarren et F. Vinel (éd.), *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux ?*, Strasbourg, Brill, 2015, p. 63-75, en particulier p. 64-65.

« ainsi donc ils ont appris de nos Écritures que toutes choses [créées] ont été soumises à l'être humain et ils pensent, pour cette raison, qu'elles ont été engendrées pour l'être humain¹⁷² ». Ce que l'évêque conteste ici c'est la réappropriation par les philosophes des propositions de l'Écriture¹⁷³. Ambroise ne conteste cependant pas du tout le système de domination décrit aussi bien dans le système biblique que dans les différents systèmes philosophiques. L'évêque estime ainsi dans une lettre, qu'en tant que dernier être créé, l'être humain est la raison même de tout ce qui a pu être créé¹⁷⁴, l'ensemble du créé étant mis à l'usage de l'être humain. Ainsi la domination de la Création et des animaux est-elle jugée bonne, en particulier parce qu'elle est mise en œuvre et voulue par Dieu.

Ce système hiérarchisé, que l'être humain domine, n'entre d'ailleurs pas en opposition avec l'idée du continuum du créé et d'une relative égalité entre être humain et reste de la Création évoqués précédemment : l'origine commune et l'identité entre les êtres lors de la Création ne s'opposent pas à la nécessité d'une hiérarchie, garante de l'harmonie du monde¹⁷⁵. On peut plutôt supposer, Ambroise ne réalisant aucune mention explicite à ce propos, que la reconnaissance d'un continuum dans le créé nécessite de la part de l'être humain un décalage de son propre point de vue, une sorte de décentrement de soi, qui influencera alors ensuite ses actions sur le reste du créé. De la sorte, l'exercice d'une domination, ce que sous-entend l'existence d'une hiérarchie, devra s'exercer différemment, l'élément placé au sommet de la hiérarchie, donc l'être humain, ayant compris sa place au sein du créé et dans l'harmonie du monde. Cette position impliquera alors de lui responsabilité et pondération¹⁷⁶ dans sa manière

¹⁷² AMBR., *De Off.*, I, 28, 133, CC 15, p. 48 : *ergo omnia subiecta esse homini de nostris didicerunt et ideo censent propter hominem esse generata.*

¹⁷³ Pour des remarques en ce sens, voir par exemple, P. COURCELLE, « Ambroise “professeur de philosophie” (Paulin de Milan, Vita Ambrosii, VII, 9) », *op. cit.*, p. 15 ; P. COURCELLE, « Ambroise dévot de la monade », dans *Recherches sur saint Ambroise : « Vies » anciennes, culture, iconographie*, Paris, Études augustinienes, 1973, p. 32. Voir surtout, G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, *op. cit.*, en particulier p. 96-97.

¹⁷⁴ Voir AMBR., *Ep.*, 29, 19, CSEL 82, 1, p. 206 : *recte ergo novissimus quasi totius summa operis, quasi causa mundi propter quem facta omnia* / « très à propos donc, [cet être humain] venu en dernier comme somme de toute l'œuvre, comme cause du monde, pour lequel tout a été fait ». Voir également les réflexions de Gérard NAUROY sur les rapports entre *principium* et *finis* dans cette lettre et son commentaire sur ce passage dans G. NAUROY, « La création de l'homme (Gn 1, 26) dans une lecture critique de Philon le Juif : l'*Epistula* 29 (43 M) d'Ambroise de Milan face au *De opificio mundi* », dans M.-A. Vannier (éd.), *Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques de la Genèse*, Bern, Peter Lang, 2014, p. 87-109, respectivement p. 101-102 et p. 106.

¹⁷⁵ Sur la question de l'harmonie entre l'être humain et les animaux au paradis chez Philon, source très probable des représentations ambrosiennes, voir F. CALABI, « L'harmonie originaire entre hommes et animaux, sa coupure et sa restauration à la fin des temps chez Philon d'Alexandrie », *op. cit.*, en particulier p. 83-86.

¹⁷⁶ Gérard NAUROY parle plutôt du « rôle d'éducateur sur les animaux irrationnels » qu'aurait été l'être humain : G. NAUROY, « La création de l'homme (Gn 1, 26) dans une lecture critique de Philon le Juif : l'*Epistula* 29 (43 M) d'Ambroise de Milan face au *De opificio mundi* », *op. cit.*, p. 105. Il nous semble que si la domination animale par l'humain est une réalité indéniable dans la pensée ambrosienne, les relations avec le monde animal et plus largement avec la nature ne sauraient se réduire à une relation de domination, ce qui justifie à nos yeux l'idée de la responsabilité humaine dans ses relations avec le reste du créé, donc des interactions plus complexes que celle induite par la seule domination.

d'exercer son pouvoir. Cette perspective n'équivaut donc pas à l'abolition de la hiérarchie ou à la critique de ce système, mais plutôt à sa justification et à son perfectionnement de manière à tendre toujours un peu plus vers la préservation de l'harmonie. L'origine commune et l'identité entre les êtres de la Création doivent être comprises comme des prérequis aux modalités de l'exercice de la domination humaine sur le reste du créé. Il y aurait donc bien là imbrication de deux représentations *a priori* contraires.

Par ailleurs, l'opposition entre créé et incréé apporte une garantie supplémentaire à cet ensemble de représentations, Dieu restant, en tant qu'il est Créateur, supérieur au reste du créé, être humain inclus. Cette position lui donne alors une puissance que l'être humain ne saurait atteindre. C'est ce que rappelle Ambroise, lorsqu'il explique :

Examine maintenant pourquoi Dieu avait façonné à partir de la terre tous les animaux des champs et les oiseaux du ciel et qu'il les avait amenés vers Adam, de sorte qu'il voie comment il les appellerait. Pour quelle raison cela fut-il fait, alors que Dieu avait amené à Adam seulement les bêtes des champs et les oiseaux du ciel ? En effet, le bétail était présent chacun selon son espèce. C'est pourquoi tu détiens plus loin qu'*Adam imposa leur nom à tout le petit bétail et les animaux des champs, mais aucune aide n'a été trouvée qui fut semblable à Adam* (Gen 2,20). Quelle finalité y a-t-il donc [à ces précisions] si ce n'est que les bêtes indomptées et les oiseaux du ciel sont amenés à l'être humain par la puissance divine ? Or, l'être humain possède le pouvoir de rassembler sur le bétail domestiqué. C'est pourquoi celui-là a appartenu à l'œuvre divine, celui-ci à un soin humain scrupuleux¹⁷⁷.

Ici le pouvoir sur les animaux est partagé entre Dieu et l'être humain. À chacun d'eux revient un pouvoir particulier : à Dieu, celui d'insuffler un mouvement vers l'être humain (*adduxerit ad Adam ; ad hominem deduncuntur*) à des animaux sauvages (*indomitae bestiae*) ; à l'être humain, le pouvoir de contraindre le bétail (*de pecoribus autem domitis congregandis et homo habuit potestatem*). Pourtant, c'est bien grâce à l'action de Dieu (*deus [...] adduxerit*) qu'Adam peut nommer l'ensemble des animaux et les dominer. C'est bien Dieu qui observe cet épisode (*ut videret quid vocaret ea*), ce qui démontre qu'il détient une position et un pouvoir bien supérieurs à celui d'Adam, ce que ne manque pas de souligner l'évêque quand il rappelle

¹⁷⁷ AMBR., *De Par.*, 11, 49, CSEL 32, 1, 1, p. 306-307 : *specta nunc cur deus adhuc finxerit de terra omnes bestias agri et omnia volatilia caeli et adduxerit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea. Qua ratione hoc factum est, cum tantummodo bestias agri et volatilia caeli ad Adam adduxerit deus ? Erant enim pecora secundum suum genus. Denique habes infra quia inposuit Adam nomina omnibus pecoribus et omnibus bestiis agri ; Adae autem non est inventus adiutor similis illi* (Gen 2, 20). *Quae igitur absolutio est nisi quia indomitae bestiae et volatilia caeli divina potestate ad hominem deducuntur ? De pecoribus autem domitis congregandis et homo habuit potestatem. Itaque illud divinae operationis fuerit, hoc humanae diligentiae.*

la différence entre « l'œuvre divine » (*divinae operationis*) et « le soin humain scrupuleux » (*humanae diligentiae*). Nature du pouvoir, puissance de ce pouvoir, formes de son exercice varient et démontrent à la fois la supériorité de l'humain sur le créé et l'infériorité de l'humain face au divin. L'altérité créé/incréé, altérité la plus radicale pour Ambroise, est ici rappelée au même titre que la domination de l'humain sur le règne animal, cette domination constituant une sorte de sous-catégorisation de l'altérité. La hiérarchisation qui fait de l'être humain un être supérieur à l'animal et au créé permet de définir toujours un peu plus ce que serait l'être humain, mais, en rappelant la puissance divine, elle inscrit une nouvelle dimension qui ne la limite plus aux seuls être créés.

III. La radicale altérité de Dieu

Si l'observation des différences entre être humain et reste du créé a aidé à dégager certaines spécificités du genre humain et expliquer les rapports hiérarchiques entre ces catégories, quelles caractéristiques met en évidence la confrontation de l'être humain et de Dieu ?

III.1. Être créé et être incréé

L'opposition créé/incréé évoquée précédemment a déjà démontré la nécessité de décrire la place qu'occupe Dieu dans l'anthropologie ambrosienne, dont l'être humain se distingue au même titre qu'il se distingue des autres êtres créés. Ambroise souligne fréquemment que Dieu « est très dissemblable de chacun de nous¹⁷⁸ ». Il présente Dieu comme « n'ayant pas de fin¹⁷⁹ », comme existant « toujours », qu'il soit question du Père ou du Fils¹⁸⁰. Ces expressions signalent bien selon nous l'opposition entre ce qui relève de l'incréé et ce qui relève du créé¹⁸¹, que nous relions à des questions de temporalité, comprenons de commencement et de finitude. C'est à ce titre que, dans l'*Explanatio symboli*, l'évêque dévoile le sens du *Credo* et rappelle que le Christ incarné « est venu avec le privilège de sa majesté éternelle¹⁸² ». Outre le rappel de la puissance

¹⁷⁸ AMBR., *De C. et A.*, I, 3, 10, CSEL 32, 1, 1, p. 345 : *longe uniuscuiusque nostrum dissimilis*.

¹⁷⁹ AMBR., *De Sacra.*, V, 1, 1, CSEL 73, p. 59 : *non quod finem inveniatur*.

¹⁸⁰ AMBR., *De Virgb.*, III, 1, 4, SAEMO 14/1, p. 210 : *si semper utique pater, utique semper et filius*.

¹⁸¹ Voir également PHILON, *Leg.*, II, 2, SC 2, p. 104-105.

¹⁸² AMBR., *Expl. Symb.*, 1, 3, CSEL 73, p. 5 : *sed cum privilegio venit maiestatis aeternae*.

divine, cette expression marque surtout le fait que Dieu, même sous la forme du Fils est en dehors du temps, est donc éternel. Cette définition de Dieu suggère, qu'à l'inverse, l'être humain est lié au temps, soumis à la fugacité du temps, et à ce titre éphémère. Il est issu d'un acte spécifique, alors que Dieu existe sans acte spécifique.

Cette absence d'acte créateur constitue un signal tangible de la différence entre chacun de ces êtres et de la puissance de Dieu. Ambroise note ainsi dans les premiers paragraphes du *De Paradiso* :

Pourtant, puisque nous lisons dans la Genèse que [le jardin] a été planté par Dieu en Orient et que, là, il a placé l'être humain, que Dieu avait façonné, nous pouvons donc découvrir l'auteur de ce Paradis. Qui est en effet celui qui a pu façonner le Paradis, si ce n'est Dieu omnipotent, qui *parla et toutes les choses furent créées* (Ps 32, 9), [lui qui] ne manque jamais de toutes ces choses créées [les] avait voulues ? Celui-là même a donc planté le Paradis¹⁸³.

L'opposition entre l'être humain « façonné » par Dieu (*hominem, quem plasmavit deus*) et l'omnipotence (*omnipotens deus*) de ce dernier sous-tend clairement le passage et met justement en valeur cette omnipotence divine. Non seulement, selon Ambroise, Dieu est le seul à avoir la capacité de créer le Paradis (*quis est enim qui potuit fingere paradysum nisi omnipotens deus ?; numquam indigens*), mais il est aussi le seul à le vouloir (*vellet*). Pouvoir, vouloir et créer ce qui est voulu comme l'indique la référence au Psaume 32, tout cela dans le même temps, constitue une définition de Dieu pour Ambroise. Notons également que, pour l'évêque, cette volonté divine est bienveillante puisque Dieu a créé le monde alors même qu'il n'en a pas besoin (*numquam indigens eorum quae generari vellet*). La toute-puissance divine s'accompagne d'une infinie prodigalité, laissant entendre que l'être humain ne peut rien détenir véritablement, thème ambrosien fécond¹⁸⁴.

En outre, ce passage laisse entrevoir un autre leitmotiv fréquemment déployé dans les œuvres ambrosiennes : seul Dieu a la capacité d'agir sur la nature, la capacité de la soumettre, de la transformer comme bon lui semble, ce qu'attestent les rapports de Dieu aux événements

¹⁸³ AMBR., *De Par.*, 1, 2, CSEL 32, 1, 1, p. 266 : *tamen quoniam legimus in Genesi a deo paradysum esse plantatum secundum orientem et ibi esse positum hominem, quem plasmavit deus, istius paradisi auctorem iam possumus invenire. Quis est enim qui potuit fingere paradysum nisi omnipotens deus, qui dixit et facta sunt* (Ps 32, 9), *numquam indigens eorum quae generari vellet ? Ipse ergo plantavit paradysum.*

¹⁸⁴ Voir entre autres, AMBR., *De C. et A.*, I, 5, 21, CSEL 32, 1, 1, p. 357-358 ; AMBR., *De Off.*, I, 9, 28, CC 15, p. 10-11 ; AMBR., *De Ob. Val.*, 31-32, CSEL 106, p. 137-138 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 6, 41, SAEMO 14/2, p. 232.

hors norme. Création¹⁸⁵, transformation du bâton de Moïse en serpent¹⁸⁶, fleuves dont le cours remontent vers leur sources¹⁸⁷, transformations par Jésus des substances existantes¹⁸⁸ sont autant d'exemples de cette puissance spécifique de Dieu. Ambroise résume cela en une formule à propos de la résurrection : « en effet, pour Dieu, vouloir, c'est faire¹⁸⁹ ». Cette phrase, quasi-aphorisme, souligne implicitement la distance qui existe entre Dieu et l'être humain. Ce dernier peut en effet vouloir une chose mais ne sera jamais en capacité de la réaliser à l'instant même où surgit son intentionnalité. Qui plus est, l'être humain ne pourra jamais transformer à son gré les lois de la nature, parmi lesquelles la mort comme dans le cas qui nous occupe ici : la puissance humaine est bien faible au regard de celle de Dieu. C'est donc bien qu'une hiérarchie et des différences s'établissent entre être humain et Dieu.

Notons avec Eduardo Toraño López que ces différences s'établissent autour de la question des dons, qu'Ambroise nomme *gratiae*. Selon l'évêque, l'être humain aurait été doté par Dieu lors de sa Création de différents dons ou capacités¹⁹⁰, dont on a vu qu'ils lui permettent de se distinguer des autres créatures¹⁹¹, voire d'exercer un pouvoir sur ces dernières. Ces dons, nécessaires à l'être humain pour qu'il justifie sa place dans la Création et qu'il participe à la nature divine, révèlent aussi, par la nécessité même de leur mise en œuvre, la distance qui existe entre l'être humain et Dieu. Ils sont autant d'expressions de ce qu'est le fait d'être à « l'image de Dieu », c'est-à-dire ne pas être véritablement et pleinement Lui.

Sans trop anticiper la suite de notre étude, ni trop nous éloigner de la définition vague donnée en début de chapitre à l'expression « être humain », retenons tout de même dès à présent

¹⁸⁵ AMBR., *De Mys.*, 9, 52, CSEL 73, p. 112 : *sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere, quod non erat* / « En effet, la parole du Christ, qui a pu faire à partir de rien ce qui n'existait pas » ; AMBR., *De Exc. fr.*, II, 64, CSEL 107, p. 178 : *sed si haec omnia deus fecit ex nihilo* / « mais si Dieu a fait toutes ces choses à partir de rien ».

¹⁸⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 74, CSEL 107, p. 181 : *virga in serpentem versa* / « la verge transformée en serpent ».

¹⁸⁷ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 74, CSEL 107, p. 181 : *retrorsum fluentia vertuntur* / « les cours d'eau se sont dirigés en arrière ».

¹⁸⁸ AMBR., *De Myst.*, 9, 52, CSEL 73, p. 112 : *sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere, quod non erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare, quo non erant* ? / « En effet la parole du Christ, qui a pu faire à partir de rien ce qui n'était pas, ne peut pas changer les choses qui en ce qu'elles ne sont pas ? ».

¹⁸⁹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 114, CSEL 107, p. 197 : *deo enim velle pro facto est*.

¹⁹⁰ Parmi les dons reçus lors de sa création, Eduardo TORAÑO LOPEZ relève que l'être humain aurait obtenu la participation à l'essence divine (ce que l'auteur présente sous la dénomination *consors naturae divinae*), le partage de capacités spirituelles (dénommé *consors naturae*), la participation à la grâce accordée par le Christ quand il rachète l'humanité à sa mort et ressuscite (dénommée *consors gratia*), la capacité de pouvoir comprendre Dieu (dénommée *capax rationis*) qui est associée aux autres formes de la grâce permettent à l'être humain de rechercher Dieu. Sur les dons que l'être humain a reçu de Dieu, voir E. TORAÑO LOPEZ, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán*, op. cit., p. 105-116.

¹⁹¹ *Id.*, p. 116 : « La gracia designa el favor de Dios que, como don de su infinita bondad, elige al hombre para llevar si propia imagen. Antes de cualquier respuesta Dios ha regalado al hombre por amor gratuito su gracia, esto es, la presencia del espíritu sa to que hace posible que participa de la misma vida de Dios. Esta es la gracia que ha recibido como don y que le hace ser una criatura esencialmente diferente a las demás, la única que participa de los dones divinos heredados, que recibe la imagen y la gloria de Dos, la fe, la virtud y el amor divino ».

et pour les besoins de la démonstration, qu’Ambroise prête ainsi dans ses textes un sens fort aux expressions *imago Dei* et *ad imaginem Dei*. Dans les textes ambrosiens, *imago Dei* renvoie au Christ, en tant qu’il est Fils et en cela vrai Dieu et vraie image de Dieu, seul capable d’incarner véritablement Dieu¹⁹². La seconde expression, *ad imaginem Dei*, renvoie à l’être humain créé à l’image de Dieu, en suivant l’image de Dieu. La préposition *ad* (parfois remplacée dans une même intention par *secundum*) marque bien ici la distinction des natures entre les deux : il est question d’une ressemblance, mais la ressemblance n’est pas parfaite identité, ce que souligne le mouvement induit par la préposition¹⁹³. Ambroise illustre cette différence avec l’image de la filiation directe et indirecte quand il explique :

De même, le véritable fils de Dieu est notre Seigneur Jésus Christ, non au moyen de la grâce comme les êtres humains, mais de même que si le fils de Dieu était issu de la substance du Père¹⁹⁴.

L’expression *per gratiam* opposée à l’expression *verus Dei filius* montre bien cette différence dans ce passage. Le Christ est « véritable fils de Dieu », selon une image de filiation directe en quelque sorte, quand l’être humain l’est au travers d’une action supplémentaire, qu’indiquent l’adverbe *quemadmodum* et la préposition *per*, et qui n’est pas sans rappeler l’acte d’adoption. Il y a une sorte de degré supplémentaire nécessaire à l’être humain pour pouvoir participer à la nature divine. Ce degré supplémentaire nécessaire à l’être humain constitue la preuve pour Ambroise de la différence ontologique entre être humain et Dieu.

III.2. Mortalité et immortalité

De manière assez classique, la différence entre être humain et Dieu pourrait également s’observer au travers des catégories de la mortalité et de l’immortalité. Cependant, chez Ambroise, la mort, et par conséquent la mortalité, est liée au péché. Elle « n’existait pas dans la nature, mais elle passée dans la nature », Dieu « ne [l’] a pas établie au commencement mais [l’] a donnée comme remède¹⁹⁵ ». Ambroise explique ailleurs que, au Paradis, l’être humain

¹⁹² Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 173-175.

¹⁹³ Voir PHILON, *De Op. mund.*, 134, SC 1, p. 230-231. Pour des réflexions proches chez Origène, voir H. CROUZEL, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956, p. 148-150.

¹⁹⁴ AMBR., *De Sacra.*, VI, 1, 1, CSEL 73, p. 72 : *sicut verus est dei filius dominus noster Iesus Christus, non quemadmodum homines per gratiam, sed quasi filius dei ex substantia patris*.

¹⁹⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 47, CSEL 107, p. 172 : *et mors quidem in natura non fuit, sed conversa in naturam est ; non enim a principio deus mortem instituit, sed pro remedio dedit*.

avait accès à la vie, il détenait le « gage de l'immortalité » (*pignus immortalitatis*) mais ne détenait pas pleinement la vie, comprenons qu'il ne détenait pas encore absolument l'immortalité, réalité acquise seulement au royaume des cieux. Le texte du *De Paradiso* indique ainsi :

Donc au milieu du Paradis, il y avait et la vie et la cause de la mort. Comprends que l'être humain n'a pas fait la vie, mais il a pu l'acquérir soit en se consacrant soit en conservant les commandements de Dieu. Or, comme l'a dit l'apôtre, *la vie est cachée avec le Christ en Dieu* (Col 3, 3). Donc, l'être humain était soit dans l'ombre de la vie à cause de la préfiguration, parce que l'ombre est ce que maintenant est notre vie sur terre, soit il possédait donc ce gage de l'immortalité qui se trouvait dans ce gage de vie que contenait l'insufflation divine, mais placé dans l'ombre de la vie, il ne pouvait voir ou comprendre la vie cachée avec le Christ en Dieu avec [ces sens] ordinaires du toucher et de la vue. Et bien qu'il ne soit pas encore pécheur, pourtant il ne détenait pas une nature incorruptible et invulnérable, vu qu'il a chuté ensuite à cause du péché, pourtant jusqu'à ce moment-là il n'était nullement pécheur¹⁹⁶.

Ce passage est complexe et délicat : Ambroise y démontre que même au Paradis terrestre, l'être humain n'était pas encore immortel¹⁹⁷, expression qu'Ambroise décrit par le fait que l'être humain « ne détenait pas une nature incorruptible et invulnérable » même avant de pécher. Ambroise insiste sur ce point (*etsi nondum peccator, nequaquam autem adhuc peccator*). L'évêque exprime aussi l'idée que l'être humain était, au Paradis et après sa création (*habebat insufflationem dei*), avec l'expression « dans l'ombre de la vie » (*in umbra vitae*). Dans l'extrait, cette expression s'oppose à la préfiguration (*in figuram*) et surtout à la *veritas* – mot qui n'apparaît pas dans ce passage – qui désignent différents états de la contemplation divine¹⁹⁸, la *veritas* indiquant l'état le plus parfait. Être dans l'ombre de la vie, ce n'est donc pas la posséder complètement comme cela sera le cas à la fin des temps pour l'être humain

¹⁹⁶ AMBR., *De Par.*, 5, 29, CSEL 32, 1, 1, p. 285-286 : *ergo in medio paradiso et vita erat et causa mortis. Intellege quia non homo fecit vitam, sed vel operando vel custodiendo mandata dei potuit invenire. Erat autem vita, sicut apostolus dixit, abscondita cum Christo in deo (Col 3, 3). Homo ergo sive in umbra vitae erat propter figuram, quia umbra est haec quae nunc nostra est vita in terra, sive in quodam pignore vitae erat, quia habebat insufflationem dei, habebat ergo pignus immortalitatis, sed in umbra vitae positus absconditam vitam cum Christo in deo vulgari quodam tactu et aspectu videre et capere non poterat. Etsi nondum peccator, non tamen incorruptae inviolabilisque naturae, utpote qui postea peccato lapsus est, nequaquam autem adhuc peccator.*

¹⁹⁷ Pour des commentaires sur le caractère incorruptible de la chair, voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit. p. 87-89.

¹⁹⁸ Le triptyque *umbra* – *imago* – *veritas* est souvent utilisé chez Ambroise pour souligner des rapports entre des objets comparés entre eux, le vocabulaire de l'évêque variant souvent et pouvant, comme ici, faire usage de *figura*. Voir par exemple l'organisation des liens entre Ancien et Nouveau Testament dans L. F. PIZZOLATO, *La Dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, Milano, Vita e pensiero, 1978, p. 72-83. La progression observée au sujet des relations entre les deux écrits dans l'exégèse s'applique également aux observations anthropologiques réalisées ici.

ayant part au royaume de Dieu. C'est cette nuance que vient souligner la citation de *l'Épître aux Colossiens*¹⁹⁹. D'après cette citation, pour Ambroise, le seul à pleinement posséder la vie, même au premier temps de la Création, c'est Dieu, bien que, dans le Paradis terrestre, l'être humain connaisse déjà une situation lui faisant connaître l'immortalité (*in quodam pignore vitae erat ; habebat ergo pignus immortalitatis*). Cette situation, bien qu'il s'agisse d'un entre-deux, serait, selon l'auteur, un don divin en lien avec l'arbre de la vie et de la mort – point par lequel débute cette explication²⁰⁰ – et/ou avec « le souffle de Dieu » (*habebat insufflationem dei*) lié à l'épisode décrit en *Genèse* 2, 7. L'hésitation entre la solution unique ou une solution cumulative naît certainement d'une lacune du texte et de l'absence de connecteur logique clarifiant ce point.

Dans cette représentation complexe forgée par Ambroise, l'être humain existe donc au Paradis, en possédant un avant-goût de l'immortalité (*sive [...] habebat ergo pignus immortalitatis*), le mot gage (*in pignore, pignus*) apportant une très forte nuance à l'idée de possession de l'immortalité, cet avant-goût représentant l'idée d'être dans l'ombre de la vie (*sive in umbra vitae*). N'étant ni complètement mortel, ni complètement immortel, l'être humain au Paradis, après la Création et avant le péché, est donc dans une situation d'entre-deux. Par conséquent, cette situation interdit donc de considérer l'être humain comme immortel. Il conviendrait plutôt d'utiliser un vocabulaire lié au degré de propriété de l'immortalité pour faire entendre la différence décrite ici par Ambroise. Ainsi, l'être humain au Paradis terrestre, après la Création et avant le péché, serait en quelque sorte un usufruitier de l'immortalité, l'être humain jouissant du bien de l'immortalité, mais devant surtout s'en montrer digne (*vel operando vel custodiendo mandata dei*/ « soit en se consacrant soit en conservant les commandements de Dieu »). Pour filer la métaphore juridique, cette situation place de fait, Ambroise n'apportant aucun commentaire explicite sur ce point, Dieu dans la position du propriétaire en pleine propriété de l'immortalité.

À nouveau ici, le fait que l'être humain obtienne un bien de Dieu et que, de plus, le degré de possession ne soit pas plein et entier pour l'être humain, font apparaître une hiérarchisation entre Dieu et l'être humain, ce dernier étant bien évidemment inférieur à Dieu. L'échelle des valeurs anthropologiques, ainsi que la position de l'être humain dans cette échelle,

¹⁹⁹ Col, 3, 3 : « vous êtes morts, en effets, et votre vie est cachée avec le Christ, en Dieu ».

²⁰⁰ AMBR., *De Par.*, 5, 29, CSEL 32, 1, 1, p. 285 : *discamus igitur quia ubi lignum vitae ibi etiam lignum scientiae boni et mali produxerit deus. Habes enim quia produxit lignum vita <ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου>, hoc est in medio paradiso* / « nous apprenons donc que là où Dieu avait produit l'arbre de la vie, [il y avait] ici aussi l'arbre de la connaissance du bien et du mal. En effet, tu sais qu'il a produit l'arbre de la vie <ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου>, c'est-à-dire au milieu du Paradis ».

se précisent toujours davantage, permettant d'affiner toujours un peu plus notre compréhension de la pensée ambrosienne.

III.3. Corporéité et incorporéité

Notons ensuite que si les catégories d'immortalité et de mortalité doivent être largement explicitées et nuancées, voire reformulées, pour devenir opérantes et compréhensibles en fonction de la pensée d'Ambroise, la question de la matérialité de l'être humain et de l'immatérialité de Dieu constitue un autre critère de distinction. Ainsi, évoquant l'Incarnation du Christ, Ambroise insiste sur le fait que la substance du Christ n'est pas la même que celle des êtres humains et qu'il a été « généré » et non « créé²⁰¹ ». Outre le caractère extraordinaire de cette naissance²⁰², Ambroise cherche ainsi, en opposant ces deux verbes, à démontrer la distance ontologique entre créatures et Dieu, et particulièrement entre être humain et Dieu. Par ces subtilités lexicales, l'évêque souligne que, pour le Christ, la manière, voire les méthodes, d'entrée dans le monde des humains et surtout dans temps ne sont pas équivalentes à celles qui ont prévalu à la création de l'être humain : ces éléments deviennent alors des distinctions entre les membres comparés.

Par ailleurs, l'image d'une différence de substance, amène également à penser deux nouvelles catégories : corporéité et incorporéité²⁰³. Ces notions, appelées à être clarifiées par l'évêque au cours de l'épiscopat, notamment avec l'image de la perceptibilité et de l'imperceptibilité²⁰⁴, apparaissent déjà dans le *De Paradiso* :

²⁰¹ AMBR., *De Sacr.*, V, 4, 19, CSEL 73, p. 66 : *solius Christi specialis est pater, nobis omnibus in commune est pater, quia illum solum genuit, nos creavit* » / « Il est le père en propre du Christ seul, il est le père en commun pour nous tous, parce il a généré lui seul, mais nous a créé nous ». Voir également AMBR., *De Virgb.*, III, 1, 2, SAEMO 14/1, p. 208-210 ; AMBR., *Expl. Symb.*, 1, 3, CSEL 73, p. 16-17.

²⁰² Par exemple AMBR., *De Myst.*, 9, 53, CSEL 73, p. 112 : *quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse dominus Iesus partus ex virgine ?* / « pourquoi demandes-tu ici dans le corps du Christ l'ordre de la nature, alors que ce même Seigneur Jésus est né à partir d'une vierge au-delà de la nature ? ».

²⁰³ Du fait de leur caractère proprement ambrosien, nous conserverons ces termes, là où, spontanément et sous l'effet de la physique contemporaine, nous aurions utilisé matérialité et immatérialité (ou matériel et immatériel).

²⁰⁴ Voir AMBR., *Ep.*, 21, 3, CSEL 82, 1, p. 155 : *animae enim neque tactu aliquo conpraehenduntur, neque visu corporeo videntur et ideo praeferunt illius incorporeae et invisibilis naturae similitudinem et supergrediuntur substantia sua corpoream et sensibilem qualitatem* / « les âmes en effet ne sont pas saisies par le toucher, ni ne sont vues par le sens corporel de la vue, et c'est pourquoi elles manifestent la similitude de leur nature incorporelle et invisible et surpassent la propriété corporelle et sensible avec leur propre substance ». Ce texte, qui n'est pas sans rappeler Philon (*De Op. mund.*, 134, SC 1, p. 230-231 : *ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει* / « celui-là, fait à l'image de Dieu, c'est une idée, un genre ou un sceau ; il est intelligible, incorporel, ni mâle ni femelle, incorruptible de nature ») et Origène (*ORIGENE, Hom. In Gen.*, I, 13, SC 7 bis, p. 56-57 : *is autem, qui ad imaginem Dei factus est, interior homo noster, invisibilis et incorporealis et incorruptus atque immortalis* / « or, celui qui a été fait à l'image de Dieu, c'est notre homme intérieur, invisible et incorporel, incorruptible et immortel » ; *ORIGENE, Héra.*, 15, SC 67, p. 88-89 : *Ὁ*

Donc dans ce Paradis, Dieu a posé l'être humain, qu'il avait façonné. Comprends donc qu'il n'a pas posé cet être humain qui est selon l'image de Dieu, mais celui qui est selon le corps ; en effet, rien d'incorporel ne se trouve dans ce lieu. En effet, il l'a déposé dans le Paradis comme le soleil dans le ciel, dans l'attente du royaume des cieux, comme *la création attend la révélation des fils de Dieu* (Rom 8, 19)²⁰⁵.

Dans ces paragraphes qui rappellent Philon²⁰⁶, Ambroise oppose bien le monde créé à Dieu, être incréé. L'évêque évoque l'être humain placé au Paradis (*in hoc ergo paradiso hominem deus posuit*), autrement dit l'être humain tel que nous l'étudions selon les limites grossières fixées en début de chapitre. Ambroise distingue ici deux créations de l'être humain, la première liée à l'image de Dieu (*hominem qui secundum imaginem dei est*), la seconde selon le corps (*se deum qui secundum corpus*). L'évêque précise très clairement (*intellege iam quia non eum hominem qui [...] ; sed eum qui [...]*) qu'il parle dans cet extrait de l'être humain qui fait suite à la seconde création (*sed eum qui secundum corpus*). Cet être humain se distingue par son caractère corporel (*secundum corpus*). L'élément le plus important, et le plus complexe en matière de pensée, reste l'indépendante : *incorporalis enim in loco non est*.

Cette phrase pose différentes difficultés. La première est d'ordre grammatical. En effet, à quoi renvoie l'adjectif *incorporalis*, et, de fait, quelle traduction donner à la phrase ? L'adjectif est un nominatif masculin ou féminin. Il peut donc renvoyer à *homo*, l'être humain de la phrase précédente, soit l'être humain de la seconde création si l'on suit le développement du texte ambrosien. *Incorporalis* peut aussi renvoyer à une *res* sous-entendue et indéfinie,

ἄνθρωπος τοίνυν κτιζόμενος πρότερον μὲν ἐκτίσθη ὁ κατ' εἰκόνα, οὗ ὅλη οὐχ εὑρίσκεται· οὐδὲ γὰρ ἐξ ὅλης ἐστὶν ὁ κατ' εἰκόνα / « ainsi donc, lors de la création de l'homme, fut d'abord créé l'homme *selon l'image*, chez qui on ne trouve pas de matière ; car ce n'est pas de matière qu'est fait l'homme *selon l'image* », est particulièrement clair dans les catégories qu'il met en œuvre, celle d'incorporéité et d'invisibilité, et c'est pour sa clarté et les catégories qu'il met en œuvre que nous le présentons. Cependant, il dépasse quelque peu le cadre de nos premiers développements, cadres formulés plus haut, puisqu'il est bien question de la nature « des âmes » et non de l'être humain entendu dans sa globalité, selon une définition grossière que nous souhaitons utiliser pour le moment. Sur l'invisibilité (ou peut-être davantage sur l'imperceptibilité comme le suggérons ici) de l'âme humaine et son lien avec la nature divine, voir également W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 12 et E. TORAÑO LÓPEZ, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán*, op. cit., p. 72-73.

²⁰⁵ AMBR., *De Par.*, 1, 5, CSEL 32, 1, 1, p. 267 : *in hoc ergo paradiso hominem deus posuit, quem plasmavit. Intellege iam quia non eum hominem qui secundum imaginem dei est posuit, sed eum qui secundum corpus ; incorporalis enim in loco non est. Posuit autem eum in paradiso sicut solem in caelo expectantem regnum caelorum, quemadmodum creatura expectat revelationem filiorum dei* (Rom 8, 19).

²⁰⁶ PHILON, *Quaest. in Gen.*, I, 8, SC 34A, p. 70 : *nonnulli dixerunt, putantes nempe paradysum hortum esse, quod nimirum quia creatus ille sensibilis est, ergo jure meritoque in sensibilem locum pergit. Alter vero qui secundum imaginem, intelligibilis et invisibilis est, pro classe habuit species incorporales. Ego tamen dixerim paradysum symbolum esse putandum sapientiae* / « certains ont dit, pensant, n'est-ce pas, que le paradis est un jardin, que, sans doute, parce que celui qui a été créé est sensible, donc va à juste titre dans le lieu sensible. Mais l'autre qui est selon l'image, est intelligible et invisible, il a appartenu, du fait d'une catégorisation, aux formes incorporelles. Moi pourtant je dirai que le paradis doit être compris comme un symbole de la sagesse ».

renvoyant à la Création, et que peut rappeler la comparaison au soleil (*sicut solem in caelo*) dans la phrase suivante. Nous avons fait le choix de cette dernière traduction²⁰⁷, et donc d'un sens plus général, car elle nous semblait insister davantage sur l'opposition créé/incréé qui caractérise, selon nous, le mouvement des premiers paragraphes de l'ouvrage (évocation des végétaux au paragraphe 3, évocation des fleuves irrigants le Paradis par l'Esprit au paragraphe 4, évocation de l'être humain et du soleil au paragraphe 5). Les différents rappels concernant les choses créées doivent être alors compris comme autant de jalons posés par Ambroise à destination de son public avant le passage à une lecture allégorique au paragraphe 6, dans laquelle il comparera l'âme humaine à ce lieu de vertu. Par ailleurs, nos analyses précédentes au sujet de la Création, selon lesquelles Ambroise proposerait un certain décentrage plutôt qu'un profond anthropocentrisme, influencent certainement aussi cette proposition de traduction. Selon cette perspective, l'être humain placé au Paradis y aurait été déposé au même titre que d'autres éléments de la Création, à savoir ici le soleil²⁰⁸. La phrase *incorporalis enim*

²⁰⁷ L'apparat critique du volume du CSEL 32, 1, 1 ne mentionne aucune leçon qui différencierait entre les différents manuscrits utilisés pour le texte proposé : le terme *incorporalis* doit donc être retenu comme celui utilisé par Ambroise. Il convient donc de réfléchir aux choix de traduction proposés. La consultation des traductions dans d'autres langues peut aussi être porteuse de sens. En italien, le choix des traducteurs est de mettre en lien *incorporalis* avec *homo* de la phrase précédente : voir AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele, op. cit.*, p. 41 : « *in questo paradiso dunque Dio pose l'uomo che aveva plasmato. Comprendi bene che in esso pose non l'uomo fatto secondo l'immagine di Dio, ma quello secondo il corpo; giacché l'uomo incorporeo non sta in un luogo. Dio pose l'uomo nel paradiso, come ha posto il sole nel cielo* ». De même dans la traduction de Carlo MAZZA dans AMBROISE, *Il paradiso : il giardino piantato a Oriente*, G. Pelizzari et U. Mattioli (éd.), C. Mazza (trad.), Milano, Paoline, 2018, p. 59. La traduction espagnole – bien qu'il ne s'agisse pas d'une édition scientifique – suit cette perspective : voir AMBROISE, *El Paraíso. Caín y Abel. Noé*, A. López Kindler (trad.), Madrid, Ciudad Nueva, 2013, p. 91-92 : « *así pues, en este Paraíso puso Dios al hombre que había formado. Comprende bien que no puso allí al hombre hecho según la imagen de Dios, sino a aquél según el cuerpo, ya que hombre incorpóreo no ocupa lugar. Por tanto, lo puso en el Paraíso como al sol en cielo, a la espera del reino de los cielos* ». Dans la traduction américaine, John SAVAGE se montre plus circonspect : voir AMBROISE, *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*, J. J. Savage (trad.), New York, Fathers of the Church, 1961, p. 289 : « *in this garden, therefore, God put the man He had formed. Take note that He placed man there not in respect to the image of God, but in respect to the body of man. The incorporeal does not exist in a place. He placed man in Paradise, just as He placed the sun in heaven* ». La collection *Fontes Christiani* ne présente pas à ce jour de traduction du texte ambrosien en allemand et ne permet donc pas d'approfondir l'enquête. Les rapprochements avec les textes de Philon permettent également de mieux saisir le sens de la phrase ambrosienne : voir PHILON, *Leg.*, I, 31, SC 2, p. 54-57 : « *Ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἄτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονώς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γῆινος ἐκ σποράος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη· διὸ τὸν μὲν οὐράνιον φησὶν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸν δὲ γῆινον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα, εἶναι τοῦ τεχνίτου* » / « l'homme céleste en tant que né de l'image de Dieu n'a pas de part à une substance corruptible et en un mot pareille à la terre ; l'homme terrestre est issu d'une matière éparsée, qu'il a appelé une motte : aussi dit-il que l'homme céleste a été non pas façonné, mais frappé à l'image de Dieu et que l'homme terrestre est un être façonné, mais non engendré par l'artisan » ; PHILON, *Quaest. in Gen.*, II, 62, SC 34A, p. 300-301 : « *mortale enim nihil formari ad similitudinem supremi Patris universorum poterat, sed ad normam secundi Dei, qui est ejusdem Verbum* » / « en effet, rien de mortel ne peut être formé à la ressemblance du Père suprême de toutes les choses, mais selon la norme du second Dieu, qui est le Verbe de celui-là ».

²⁰⁸ Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'Ambroise choisit le soleil, astre lumineux, autrement dit une valeur positive pour l'auteur. On peut noter également que le soleil est, chez Philon, un solide, ce qui nous ramène bien à la corporéité, au fait d'être créé. L'idée peut avoir influencé Ambroise. Voir également G. REMY, « Philon et Origène, interprètes du récit de la Création », dans M.-A. Vannier (éd.), *Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques de la Genèse*, Bern, Peter Lang, 2014, p. 57.

in loco non est, soulignerait donc bien le caractère spécifique, en l'occurrence corporel, de ce qui se trouve dans le Paradis, rappelant l'unité du créé en opposition à l'incrée.

Or, au-delà de la question de l'interprétation et de la traduction d'*incorporalis*, c'est l'existence même de cette phrase qui doit nous interroger sur son sens profond. La présence de l'adjectif en début de phrase paraît indiquer la volonté d'Ambroise d'insister sur cette caractéristique du Paradis et des choses qui s'y trouvent. *Enim* renforce le sens de l'adjectif. Enfin, la conjonction de la présence d'un adjectif avec un suffixe *in-*, de l'usage d'*enim* et d'une phrase négative (*non est*), contribue toujours davantage à insister sur le fait que « dans ce lieu » (*in loco*), le Paradis donc, ne peut se trouver aucun élément incorporel. Pour le dire autrement, le Paradis serait le lieu du règne absolu du corporel. De la sorte, l'être humain posé dans cet espace, tout comme le reste de la Création qui s'y trouve, ne peuvent y vivre qu'à la condition d'être corporel – nous retrouvons donc le sens apporté par l'autre proposition de traduction. La phrase *incorporalis enim in loco non est* construit donc indirectement une figure de Dieu qui n'est ni spatialisée, ni corporelle. Du fait de jeux de corrélations et d'antithèses, Dieu est à l'opposé de ce qui se trouve dans l'état de ce qui se trouve au Paradis : il est donc incorporel. Il est aussi partout puisqu'il ne peut être réduit à un seul lieu et inscrit spécifiquement dans ce lieu : en cela il est omniprésent – la question de la spatialité touchant à la question du temps, nous rejoignons l'idée de l'éternité de Dieu. En une seule phrase, dont le sens est condensé à l'extrême, Ambroise définit par des modalités négatives et par le jeu de l'implicite ce que serait Dieu. Il délimite ici les bornes du créé, bornes dont l'objet est plus facilement saisissable pour l'intellect humain, et fonde dans le même temps un horizon descriptif de l'incrée, dont il sait, justement, qu'on ne peut saisir les limites. La phrase serait aussi un moyen pour Ambroise de traduire sans le trahir l'ineffable du divin. La radicale distinction entre être humain et Dieu se jouerait donc, selon Ambroise, dans la corporéité, symbole tangible de ce que veut dire avoir été créé. Corporéité et incorporéité signaleraient deux ontologies radicalement différentes, parce qu'elles induisent des disjonctions nettes entre chacun des deux êtres, disjonctions qui n'autorisent de convergences qu'au prix de très nombreuses transformations de l'être corporel. En cela, il est donc possible de parler d'altérité radicale et de deux ontologies distinctes entre Dieu et l'être humain.

Au terme de cette rapide étude, il appert que l'être humain se distingue de Dieu en ce que sa puissance est relative (il n'est pas omnipotent), qu'il n'est pas pleinement en possession de l'immortalité, qu'il n'est en rien éternel ou omniprésent puisqu'il a été créé selon une temporalité et une localisation spécifique. Il est surtout corporel – notion dont on sent les liens avec le fait d'être créé – ce qui paraît constituer la distinction la plus radicale pour Ambroise.

Être une créature revêt donc un sens fort dans la pensée du Milanais, ce sens affirmant simultanément la différence de Dieu et la différence avec Dieu.

IV. Synthèse

Comme nous le soupçonnions, le détour par l'exploration de l'ensemble du créé dans la pensée d'Ambroise apporte quelques premiers résultats en matière de représentation anthropologique chez notre auteur. Élément de compréhension immédiate de l'altérité, le créé non humain est également pensé par Ambroise comme identique à l'être humain. Partageant une même origine matérielle, la terre, et une même origine dans l'intention créatrice, être humain et Création sont donc liés l'un à l'autre. Le reste du créé est aussi un pivot vers une autre représentation du monde. Cette dernière propose de penser une autre forme d'altérité, jugée plus radicale et plus fondamentale par l'évêque, à savoir l'altérité existant entre le créé et l'incrété, entre l'ensemble des créatures sans distinction – l'être humain étant identique au reste du créé de par son origine – et Dieu.

De plus, communauté d'origine ne veut pas dire identité. Malgré leur origine commune, l'être humain et les autres créatures sont décrits par Ambroise comme distincts, du fait de capacités spécifiques de l'humain. Ces capacités, en particulier la raison, permettent de justifier la domination humaine sur le reste du créé. Or ces capacités, mises en comparaison avec les capacités de Dieu, rappellent l'infinie puissance de ce dernier et la faiblesse de la puissance humaine. Ici, sans que soit remise en question l'appartenance au groupe du créé et l'identité avec ce groupe, l'altérité devient outil de hiérarchisation et de justification des hiérarchies au sein du groupe du créé.

Saisi dans ses liens d'altérité et d'identité avec la Création, l'être humain doit l'être également dans ses liens avec Dieu. Omnipotent, éternel, incorporel, voilà ce qui distingue Dieu de l'être humain dans la pensée d'Ambroise. La radicalité de chacun de ces qualificatifs souligne toujours un peu plus la ligne de partage fondamental entre créé et incrété, le primat de cette altérité sur toute autre dans la pensée d'Ambroise. La radicalité de cette altérité, l'absence d'éléments de convergence – à la différence des liens soulignés entre éléments créés et être humain – permettent donc d'observer la délimitation de deux ontologies distinctes dans le discours de l'évêque.

L'observation à gros traits de l'être humain dans ses rapports avec d'autres entités met déjà au jour certaines représentations de l'altérité et de l'identité dans la pensée de l'évêque de

Milan, représentations qui pourront nous servir de base pour étudier une autre forme d'altérité, sexuée celle-ci.

Chapitre 2 Excursus autour de la phrase « *incorporalis enim in loco non est* » (De Paradiso, 1, 5) : problèmes de recherche autour de l'écriture ambrosienne

À ce point de notre étude, il nous faut suspendre pour un temps l'exploration anthropologique pour réaliser quelques observations au sujet de l'écriture ambrosienne. En effet, chacun des éléments observés précédemment pour définir l'être humain a été l'occasion de remarques sur la manière d'écrire de l'évêque de Milan, sur les interprétations auxquelles peut donner lieu cette manière d'écrire, sur le(s) public(s) ambrosien(s) et la (les) réception(s) de cette écriture. Il paraît donc tout indiqué de revenir sur la question de l'écriture ambrosienne pour tenter de synthétiser certaines idées et éclairer ce point qui sous-tend toutes recherches sur notre auteur.

La forme de l'excursus dûment signalé pour réaliser cette synthèse nous est apparue comme étant la plus judicieuse, dans la mesure où le texte qui va suivre ne pouvait être inclus dans le développement qui précédait, ne pouvait faire l'objet d'une annexe tant le sujet influe sur les méthodes de recherche et devait donc figurer à tout prix dans le document principal de ce travail. Par ailleurs, comme il convenait de faire comprendre au lecteur par le menu, l'importance de la question de l'écriture chez Ambroise, inclure toute une discussion sur le sujet dans une introduction qui doit surtout viser à faire comprendre le sujet et son traitement, ne constituait pas non plus une solution satisfaisante. De même, il s'avérait intéressant d'avoir sensibilisé et familiarisé quelque peu le lecteur à cette écriture avant même de lui en donner certaines clés approfondies. C'est donc l'ensemble de ces éléments qui viennent justifier ce passage qui rompt pourtant la bonne progression de nos remarques au sujet de l'anthropologie ambrosienne.

Enfin, de manière à faire saisir au lecteur les difficultés de recherche liées à l'écriture de l'évêque, nous nous proposons de les centrer sur une seule et même phrase étudiée précédemment, à savoir *incorporalis enim in loco non est*, phrase tirée du *De Paradiso* 1, 5.

I. La place de l'implicite dans le discours ambrosien

Un premier point à relever tient à la part de l'implicite dans le discours ambrosien. Il s'agit là d'un élément récurrent dans l'écriture d'Ambroise. Reprenons le cas de l'adjectif

incorporalis dans le *De Paradiso*. Comme nous l'avons vu, ce terme permet, du point de vue du contenu théorique, de caractériser le créé et ce qui se trouve au Paradis. Ce terme autorise aussi une définition implicite de Dieu. La caractérisation de ce dernier objet, parce qu'elle est fondée sur l'implicite, donne à pressentir l'objet à qualifier, plus qu'il ne lui donne une définition stricte²⁰⁹. Cette forme d'écriture paraît intéressante car elle a pour elle de ne pas enfermer l'ineffable du divin dans un langage spécifique, un langage humain, voire dans une dimension corporelle du langage, tout en lui donnant des contours accessibles à la compréhension. De la sorte, le public ambrosien peut saisir ce dont cherche à parler l'évêque, même sans en appréhender immédiatement la profondeur, tout en ménageant aussi une place pour l'humilité du prédicateur²¹⁰.

Pour autant, cette écriture comporte également ce que nous nommerons, faute de mieux, des risques. En effet, ce qui est immédiatement saisi et saisissable par l'intellect humain, en particulier à l'oral du fait du caractère instantané de la présentation, laisse aussi l'objet corrélié dans une dimension très vague et difficile à assimiler : le risque est donc que le public passe à côté de l'objet corrélié²¹¹. Ne voyant que l'évidence présentée à ses yeux, n'ayant en quelque sorte qu'une des prémisses du syllogisme, et dans le cas qui nous occupe l'être humain ou plus largement le fait que le créé est corporel, le public est exposé au fait de ne voir que cette évidence et de ne pas saisir qu'il est aussi question de Dieu. Nous pouvons alors nous demander si Ambroise, en tant que pasteur, pouvait accepter que son public, pour tout ou partie, accède seulement à cette évidence. Ambroise n'avait-il pas, malgré tout, intérêt à ce que ses fidèles comprennent ce qu'est Dieu tout aussi immédiatement qu'ils comprennent ce qu'est l'être humain créé ? Pourquoi ne pas réduire un tel angle mort dans l'accession des fidèles au message ? Pourquoi ne pas mener l'intentionnalité pastorale à son achèvement ? S'agit-il là d'une manière de penser, de dire les choses, d'écrire, spécifique à Ambroise ? Cette manière d'écrire est-elle intentionnelle ? Relève-elle d'un *ethos* particulier²¹² ? Mais dans ce cas lequel ?

²⁰⁹ Sur une première approche de l'implicite, voir L. PERNOT, *L'art du sous-entendu : histoire, théorie, mode d'emploi*, Paris, Fayard, 2018, p. 67-71.

²¹⁰ Voir Gérard NAUROY qui note la différence entre les formes de l'exégèse juive et chrétienne : G. NAUROY, « La création de l'homme (Gn 1, 26) dans une lecture critique de Philon le Juif : l'*Epistula* 29 (43 M) d'Ambroise de Milan face au *De opificio mundi* », *op. cit.*, p. 94 : « ce préambule, qui ne doit rien à Philon, du moins au passage parallèle du *De opificio mundi*, révèle la ligne de fracture entre deux types d'exégèse, le Juif croyant au pouvoir d'analyse de l'intelligence humaine, alors que le chrétien s'efface humblement – ou feint de s'effacer – devant la parole de Dieu ».

²¹¹ Sur les formes d'ambiguïtés et les jeux de cohérences nés de l'usage de l'implicite, voir L. PERNOT, *L'art du sous-entendu*, *op. cit.*, p. 78-83.

²¹² Sur l'*ethos* de l'orateur en général, voir QUINT., *Inst.*, VI, 2, 18-19, CUF, p. 28. Sur l'*ethos* d'Ambroise, qui se veut médiateur de la parole divine plutôt qu'interprète, voir les lettres ambrosiennes, comme par exemple AMBR., *Ep.*, 29, 2, CSEL 82, 1, p. 195 : *et forte ille oraculi interpretaes divini consilio conticuerit, ne caelestis dispositionis arbitrum se et consiliarium praestare videretur. Aliud est enim loqui quod infundebatur a dei spiritu, aliud*

Si, en l'état, notre corpus d'études ne nous a pas apporté de réponse sur ce qui pousse Ambroise à recourir à l'implicite, retenons cependant la récurrence de cette modalité d'expression chez notre auteur. De fait, dans nos analyses, nous devons tenir compte de la part de l'implicite dans le passage étudié et chercher à la faire affleurer pour approcher toujours davantage la pensée et les représentations de l'évêque de Milan.

II. La nécessaire implication du public dans la construction du message ambrosien

Par ailleurs, cette écriture – et au-delà cette pensée²¹³ – qui ne détermine qu'une partie des objets qu'elle étudie, rend délicate toute systématisation ou analyse visant à systématiser cette pensée. Pourtant, comme l'ont montré les examens précédents des textes ambrosiens, les propos de l'évêque portent en eux-mêmes des germes rendant cette systématisation observable et reconstituable : des môles de pensée sont repérables, une continuité de réflexion est tangible, une cohérence des positions est identifiable, soit autant d'éléments démontrant un caractère systématique de la pensée ambrosienne. Ces différentes expressions révèlent dans un même mouvement l'existence d'une pensée construite chez l'évêque de Milan mais que cette même pensée souffre de certaines faiblesses, d'incomplétudes. C'est bien que le caractère implicite de certains énoncés ambrosiens rend cette approche systématique délicate. Ainsi, les précédentes démonstrations ont révélé combien, par exemple, *incorporalis* dans le *De Paradiso* est à la fois porteur d'un sens fort et d'un sens plus commun, simple, à la portée immédiate du plus grand nombre. Si ce type d'écriture et de pensée permet une multiplicité de modalités d'intelligibilité

*voluntatem dei interpretaari. Nos autem non quasi interpretaes dei, sed quasi ex usu humano rationis seminaria colligentes aestimamus posse nos ex eo quod humano usui in ceteris rebus ipse dominus infuderit, opinari quoniam decuit hominem postremum creari / « et, d'aventure, cet interprète de l'oracle divin s'est tu [et abstenu] de tout conseil, de sorte de ne pas sembler se signaler lui-même comme juge et interprète des dispositions célestes. En effet, c'est une chose de parler de ce que l'Esprit de Dieu fait pénétrer, s'en est une autre d'interpréter la volonté de Dieu. Or, nous, ce n'est pas comme un interprète de Dieu, mais comme un récolteur des sources de la raison à partir des usages humains, nous estimons pouvoir soutenir l'opinion, à partir de ce que Dieu lui-même a fait pénétrer dans toutes les autres choses au sujet des usages humains, qu'il fut convenable que l'homme soit créé le dernier ». Voir également G. NAUROY, « La création de l'homme (Gn 1, 26) dans une lecture critique de Philon le Juif : l'*Epistula* 29 (43 M) d'Ambroise de Milan face au *De opificio mundi* », *op. cit.*, p. 93-94.*

²¹³ Cette incise qui distingue manière d'écrire et manière de penser porte en elle également un certain nombre de questions sur les liens qu'entretiennent ces deux actes et sur les intentions qui président dans ces deux modalités d'expression. Peut-on en effet considérer que le texte écrit est l'exact reflet de la manière de penser d'Ambroise ? Le langage utilisé, parce qu'il est imparfait, imprécis, en partie maîtrisée par l'auteur, ne risque-t-il pas de trahir cette pensée ? Dans le cas d'Ambroise, disparu il y a seize siècles, il paraît vain d'espérer avoir une réponse ferme sur cette question, mais une fois encore la question nécessite d'être posée pour prendre toute la mesure des enjeux des formes de l'écriture et de la communication ambrosiennes.

par le public, elle résiste également à toute approche résolument systématique et nécessite bien plutôt pour le public – et au-delà le chercheur ou la chercheuse –, une approche presque cubiste²¹⁴ de son objet, comprenons une accumulation des perspectives considérées comme équivalentes entre elles ce qui a pour effet d'aplanir la profondeur mais qui oblige en même la personne à (re)créer, (re)constituer l'objet pour mieux se l'approprier. Pour le dire autrement, le stade écrit du texte ambrosien – seul média auquel nous avons accès pour en dresser aujourd'hui une analyse – met en évidence la nécessité d'une implication personnelle du public ambrosien dans l'appropriation du message de l'évêque²¹⁵.

Considéré de la sorte, le message ambrosien dépend presque autant de l'auteur lui-même que du récepteur de ce même message, contribuant, là aussi, à rendre délicate toute recherche systématique²¹⁶. S'il va de soi qu'il est impossible d'obtenir des données²¹⁷ sur le message

²¹⁴ Laurence GOSSEREZ évoque plutôt « l'impressionnisme » pour parler de l'écriture d'Ambroise dans l'*Exameron*, tout en donnant à ce mot à la fois un sens lié au mouvement pictural mais aussi l'idée qu'Ambroise est capable au travers de son écriture de créer sur son public des impressions sensorielles permettant d'accéder à la sphère mystique. Voir L. GOSSEREZ, « La douceur dans l'*Exameron* d'Ambroise de Milan », *op. cit.*, p. 161. Quant à Christine MOHRMANN, elle évoque davantage le caractère « très expressionniste » du style ambrosien (voir C. MOHRMANN, « Le style oral du De Sacramentis de Saint Ambroise », *op. cit.*, p. 396. La chercheuse paraît souligner avec cette expression le caractère d'intensité de l'expression ambrosienne, là encore à partir d'une référence à un mouvement pictural. Impressionnisme, expressionnisme, cubisme, il y a en tout cas dans ces trois expressions l'idée qu'Ambroise ne constitue d'une composition qui ne se donne pas à comprendre immédiatement et qui invite le public à cheminer dans le discours pour constituer une image intelligible du discours, comme le public d'une œuvre des peintres de ces différents mouvements était invité à laisser libre cours à ses émotions pour accéder à l'œuvre en question.

²¹⁵ En cela, l'expérience de conversion d'Augustin constitue un observatoire des effets de la prédication ambrosienne. Cette expérience démontre bien la nécessité de l'implication personnelle du public dans l'appropriation des idées présentées par Ambroise : il a fallu à Augustin s'impliquer personnellement en prenant le livre. On peut cependant opposer à cette remarque le fait qu'Augustin était lui-même inscrit dans une quête spirituelle, avait reçu une éducation poussée, avait quelques liens avec le christianisme du fait de sa mère : la part de l'implication personnelle d'Augustin relevait peut-être davantage de ces derniers éléments que de la prédication ambrosienne elle-même. Sur le récit du processus de conversion au christianisme advenu à Milan, voir les livres VI à IX des *Confessions* d'Augustin. Les analyses proposées par Gérard NAUROY de la Lettre 29 démontrent également l'existence de niveaux de lecture (l'auteur oppose la « compréhension superficielle » et celle de « l'initié ») dans l'interprétation que donne Ambroise de la parabole de Mathieu 22, 1-14 dans la lettre, élément propre à étayer notre propos : voir G. NAUROY, « La création de l'homme (Gn 1, 26) dans une lecture critique de Philon le Juif : l'*Epistula* 29 (43 M) d'Ambroise de Milan face au *De opificio mundi* », *op. cit.*, p. 96.

²¹⁶ Il s'agit là d'une situation de communication et de difficultés liées à la communication assez fréquentes (J.-P. MEUNIER et D. PERAYA, *Introduction aux théories de la communication*, 3ème éd., Bruxelles, de Boeck, 2010, p. 79-80 et 88-91). Cependant l'implicite amplifie les difficultés inhérentes à toute communication. Voir également M. BANNIARD, « Niveaux de langue et communication latinophone d'après et chez Ambroise », dans L. F. Pizzolato et M. Rizzi (éd.), *Nec timeo mori : atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 514, qui relève sept facteurs de difficultés dans la communication : « 1) la familiarité du sujet abordé [...], 2) l'état d'esprit du destinataire à l'égard de l'émetteur [...], 3) le cadre physique de la transmission [...], 4) la nature cognitive du message [...], 5) les procédés d'exposition [...], 6) les niveaux de style mis en œuvre [...], 7) les niveaux de langue employés [...] ».

²¹⁷ Augustin et Paulin de Milan nous apportent quelques informations au sujet de la réception de la prédication d'Ambroise, mais ces témoignages ne peuvent prétendre à la même validité qu'une enquête statistique d'ampleur en particulier sur un panel large de personnes interrogées. Par ailleurs, les relations des deux hommes avec Ambroise lui-même, leur inscription dans l'Église, ce qui détermine une manière de penser ou une volonté de défendre l'institution, constituent d'autres limites à l'observation des données apportées par ces auteurs. Sur les

ambrosien tel qu'il pouvait être reçu par les fidèles, si nous ne pouvons pas non plus apporter de connaissances aux différentes formes d'appropriation du message par ces mêmes fidèles, élément renforcé par la diversité de réception d'un message implicite, il convient alors, d'un point de vue méthodologique, de chercher à décrire un maximum de formes de réception et d'appropriation possible au travers du message ambrosien²¹⁸.

La question de la réception implique différents éléments, à savoir les modalités, les médias d'accès à ce message – et on a vu que les formes d'accès au message ambrosiens sont complexes et nombreuses du fait de la multiplicité des médias possibles existants : oralité, texte écrit, médiation par des lectures privées, et pourquoi pas de surcroît, résumés oraux réalisés par certains fidèles auprès d'autres fidèles²¹⁹ –, mais également la sensibilité de la personne qui reçoit le message. Cette sensibilité fera varier des facteurs ayant trait à la compréhension du message, facteurs aussi différents que son éducation, son niveau social, son âge, son sexe, sa culture religieuse pour ne donner que quelques exemples. On pourrait également ajouter des facteurs encore plus subtils décrits par les sciences cognitives²²⁰, comme la capacité d'attention de chacun, souvent conditionnée aux réalités matérielles d'accès au message : y avait-il foule le jour du prêche ? cette foule était-elle attentive et extrêmement silencieuse ? à la hauteur de l'individu, celui-ci était-il concentré ? Ambroise, qui dit souffrir de maux de gorge²²¹, parlait-il clairement ce jour-là ou sa voix était-elle fatiguée ? dans le cadre d'une lecture privée du texte ambrosien, l'assemblée était-elle concentrée ? le lecteur parlait-il haut et fort ? dans le cadre d'une lecture d'un texte pour soi, quelles sont les intentions du lecteur ? cherche-t-il un commentaire exégétique pour se donner les moyens de comprendre la Bible ou alors cherche-t-il à approfondir un point spécifique de foi ? quel est son propre niveau de perfectionnement

relations entre les trois personnages, voir E. ZOCCA, « La Vita Ambrosii alla luce dei rapporti fra Paolino, Agostino e Ambrogio », dans L. F. Pizzolato et M. Rizzi (éd.), *Nec timeo mori : atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 769-786.

²¹⁸ Michel BANNIARD dirait qu'il convient de « s'intéresser avant tout aux modes d'action de la communication verticale » : voir M. BANNIARD, « Niveaux de langue et communication latinophone d'après et chez Ambroise », *op. cit.*, p. 513.

²¹⁹ L'ensemble de ces formes de l'accès au texte se déduisent des études sur l'accès à la lecture durant l'Antiquité, sur les cadres de lecture privée et semi-privée, voir : G. CAVALLO, « Du volumen au codex. La lecture dans le monde romain », *op. cit.* ; E. VALETTE-CAGNAC, *La lecture à Rome : rites et pratiques*, *op. cit.*, p. 26-30 et E. VALETTE-CAGNAC, « Corps de lecteurs », dans P. Moreau (éd.), *Corps romains*, Paris, Jérôme Millon, 2002, p. 289-312.

²²⁰ Si les époques sont certes différentes et que le milieu scolaire n'est pas exactement comparable à la situation de la prédication, l'approche de l'attention et de la capacité à fixer son attention en neurosciences cognitives et en sciences de l'éducation permettent tout de même des parallèles sur la question de l'attention durant le prêche et les conditions d'une communication d'un enseignement religieux : voir G. A. MICHAEL et C. COUFFE, « Apprendre à être et à rester attentif », dans L. Ferrand, B. Lété et C. Thevenot (éd.), Paris, Dunod, 2018, p. 289-306, en particulier p. 291-292.

²²¹ AMBR., *De Sacra.*, I, 6, 24, CSEL 73, p. 25 : *sed interim secundum fragilitatem vocis nostrae et secundum temporis rationem* / « mais en attendant, du fait de la fragilité de notre voix et d'après le décompte du temps ».

religieux ? est-il un néophyte avide de perfectionnement personnel ou un clerc milanais cherchant à analyser les techniques rhétoriques de l'évêque et à se former quasi professionnellement ? ... La question de l'appropriation du message se présente comme connexe à celle de la réception. Cela soulève la question de la capacité à pouvoir recevoir le message, la capacité étant entendue dans toutes ces acceptations – capacités intellectuelles, capacités obtenues grâce à une formation, grâce à une capacité d'attention par exemple. Or cette capacité à recevoir le message peut varier dans le temps mais aussi l'intentionnalité qui anime l'individu. De même, la qualité de l'appropriation peut varier : un sens du message peut être vu par un individu à une période donnée puis être remplacé par un autre sens jugé meilleur ou plus utile par le même individu plus tard au cours de sa vie, les questions et les intérêts personnels ayant changé. Avec les variables que sont réception et appropriation, on sent bien combien la nécessité de rendre compte au mieux de cette variété de points de vue doit être approchée par la recherche et combien les nuances, les parenthèses, les digressions devront être nombreuses pour rendre compte au plus près possible du discours ambrosien. Reconnaissons également le caractère délicat d'une telle entreprise, les variables étant extrêmement nombreuses. Il conviendra donc de veiller, en termes de méthodologie, à donner à voir un maximum de sens qui pourraient se faire jour ici ou là, tout en conservant l'idée que les quelques sens mis en lumière ne sont peut-être qu'une infirme partie de ce qui pouvait émerger au sein de la foule des fidèles milanais.

De même, dans la mesure où notre travail ne vise pas uniquement à observer un discours théorique sur le masculin et le féminin dans l'anthropologie d'Ambroise, mais à comprendre comment ce discours théorique pouvait être transmis, il faudra veiller à réfléchir aux dimensions diverses du texte (version prêché/version diffusée à l'écrit par l'auteur ; texte oral, oralisé par un tiers à l'église ou dans un cadre privé, lecture pour soi oralisée ou non ; accès immédiat au texte ou accès inscrit dans la durée ; évolution personnelle du public sur tel ou tel point de compréhension ...). C'est tout un chemin d'accès au texte qu'il faudra rappeler le cas échéant pour chercher à redonner sa (leur) complète dimension au(x) texte(s) ambrosien(s). Tenter d'approcher toute la distance entre un texte consulté dans sa dimension écrite et sa dimension publique et orale, c'est aussi chercher à se défaire de cette sorte d'aplanissement créé par l'écrit et sa consultation à seize siècles de distance pour mieux rendre compte de l'importance des pauses, des intonations et des gestes qui peuvent apporter un supplément de sens, propre à accompagner l'appropriation d'un texte – ainsi le point-virgule, typographie inscrite par

l'éditeur moderne du texte²²², est-il certainement fautif du point de vue des formes de la *scriptio continua* en usage dans le monde antique mais est-il intéressant car il marque bien une respiration nécessaire à la compréhension de l'indépendante *incorporalis enim in loco non est*. Une fois encore, il nous faut concéder que les résultats ne pourront être que partiels au vu de la complexité d'une telle entreprise.

III. Le traitement de la diversité des publics dans l'écriture ambrosienne

La question de la réception invite à s'interroger sur les indices d'une éventuelle prise en compte par Ambroise de son public. De la sorte, si l'évêque utilise et précise le mot *incorporalis* entre le *De Paradiso* et sa lettre à Orontianus²²³, le probable statut clérical de ce dernier a-t-il une influence sur l'usage du mot *incorporalis* ? Par conséquent, Ambroise utilise-t-il *incorporalis* de la même manière dans les deux textes, à savoir le *De Paradiso* et la lettre ? L'adjonction d'*invisibilis* dans la lettre à Orontianus et la proximité du texte d'Origène laissent penser qu'Ambroise fait un usage que nous qualifierons de technique d'*incorporalis* dans sa lettre. Il parle à un confrère, quelqu'un qui est formé et doit poursuivre sa formation du fait même de son activité pastorale : Orontianus se doit d'approfondir sa compréhension des mystères divins pour être en capacité de pouvoir les transmettre à ses propres fidèles. C'est en ce sens qu'il y aurait un usage technique d'*incorporalis* dans la lettre. Mais *quid* de cet emploi technique du mot dans le *De Paradiso* ? Dans la mesure où il s'agit d'un texte d'exégèse, dont nombre de passages ont pu être prêchés plus ou moins sous la forme du texte tel qu'il nous apparaît aujourd'hui, il semble nécessaire de souligner que le texte ne pouvait viser un public spécifique, familier des concepts théologiques. Dans cette perspective, le vocabulaire utilisé devait permettre de se faire comprendre aussi bien d'un public ayant reçu une éducation fruste, d'un public fraîchement converti, d'un public chrétien de longue date ou encore d'un public ayant bénéficié d'une formation personnelle poussée. De la sorte, le vocabulaire utilisé lors du prêche, mais cela reste valable pour un texte écrit et diffusé par l'auteur lui-même, doit s'inscrire

²²² Voir AMBR., *De Par.*, 1, 5, CSEL 32, 1, 1, p. 267 : *Intellege iam quia non eum hominem qui secundum imaginem dei est posuit, sed eum qui secundum corpus ; incorporalis enim in loco non est*.

²²³ Voir AMBR., *Ep.*, 21, 3, CSEL 82, 1, p. 155 : *animae enim neque tactu aliquo conpraehenduntur, neque visu corporeo videntur et ideo praeferunt illius incorporeae et invisibilis naturae similitudinem et supergrediuntur substantia sua corpoream et sensibilem qualitatem* / « les âmes en effet ne sont pas saisies par le toucher, ni ne sont vues par le sens corporel de la vue, et c'est pourquoi elles manifestent la similitude de leur nature incorporelle et invisible et surpassent, par leur propre substance, la propriété du corporel et du sensible ».

dans une sorte de niveau intermédiaire, ni trop technique, ni trop commun, mais permettant d'être saisi par le plus grand nombre sans distinction et permettant un accès au sens technique. La notion est rendue en quelque sorte perceptible, et peut rester dans cet état de semi-appropriation sans que cela nuise à la compréhension globale du propos, mais cet état doit se distinguer d'une pleine appropriation du sens du mot. De la sorte, une phrase telle que *incorporalis enim in loco non est* doit être considérée comme ayant un lexique situé à la fois dans et en-dehors d'une dimension technique de théologie, dans et en-dehors du sens banal. On observe ici le même phénomène que celui décrit au sujet de *rationabilis* par Christine Mohrmann²²⁴, à cette différence prêt que nous nous positionnons au niveau de la réception du discours et non du lexique lui-même. Le destinataire, ou plutôt la variété des destinataires, voire même la situation d'énonciation, serait l'élément fondamental qui orienterait le discours ambrosien, la construction de ce discours, le lexique utilisé dans ce discours. Cette hypothèse correspondrait également à la nécessité du recours à l'implicite : le saisissement du mot, de la notion, n'appartient qu'à l'individualité qui reçoit le discours. Comprendre à qui cherche à s'adresser Ambroise constituerait un élément important de notre compréhension du texte. Or, l'absence fréquente de destinataire unique connu, les modalités de diffusion d'un texte qui permettent de s'adresser à un groupe plus large que le destinataire unique initialement pensé, rendent cette approche impossible. Par ailleurs, l'existence d'un état intermédiaire du sens du lexique tend à démontrer qu'Ambroise devait avoir une assez bonne représentation de la diffusion de ses textes mais aussi une bonne représentation de la diversité de ses publics. On peut légitimement penser que les formulations ambrosiennes (usage du vocabulaire, recours à l'implicite, en autres) constitueraient autant de solutions pratiques mises en œuvre par l'évêque pour répondre à sa conscience aiguë de la diversité des publics. De fait, pour notre recherche, il conviendra toujours de garder à l'esprit l'idée que le discours ambrosien est bien souvent construit de manière à toucher un maximum de personnes, et qu'il doit donc viser et toucher aussi bien un collectif indéterminé (par exemple, l'assemblée dominicale), que des groupes constitués par une identité spécifique (par exemple, les jeunes gens, les nouveaux baptisés) qu'un individu spécifique.

²²⁴ Voir C. MOHRMANN, « *Rationabilis - logikos* », *op. cit.*.

IV. Entre ciselage et jaillissement : quelle construction pour la phrase ambrosienne ?

Ces réflexions en appellent d'autres en lien avec les questions d'intentionnalité²²⁵ et de construction du discours. Ces catégories sont-elles à même de rendre compte de l'écriture d'Ambroise ? En effet, la recherche ambrosienne trouve souvent trace de l'oralité du discours dans les ouvrages qui nous sont parvenus, que cette oralité repose sur des rappels à la lecture du jour²²⁶, à des éléments qui ne peuvent se comprendre que dans le cadre d'une proximité à la scène évoquée²²⁷, ou que cette oralité apparaisse sous la forme de pauses assez facilement imaginables dans le fil du texte. Ainsi la phrase *incorporalis enim in loco non est* répondrait à ce dernier cas de figure. La graphie moderne laisse entrevoir des respirations grâce au point-virgule avant la phrase et un point en fin de phrase. La longueur des phrases qui la précèdent et lui font suite, souligne également la nécessité d'une respiration autour d'*incorporalis enim in loco non est*, phrase à l'inverse, condensé à l'extrême. Ces respirations et le mouvement des phrases pourraient alors être des indicateurs de l'oralité dont nous parlions à l'instant. Par ailleurs, ces respirations mettent aussi en relief cette indépendance, lui donnant un sens fort, le statut d'une sorte abrégé théologique, soulignant par là aussi la construction du point de vue du sens et de l'intentionnalité exégétique de l'ensemble du paragraphe. La simplicité de sa formulation, sa construction (insistance sur ce qui est avancé, négation, définition en creux), participe à en faire une sorte de point de repère pour le fidèle, une aide dans son appropriation de la foi²²⁸. Nous pourrions proposer une sorte de restitution sous la forme : « si tu ne dois

²²⁵ Sur l'intentionnalité et ses différentes formes dans la communication, voir J.-P. MEUNIER et D. PERAYA, *Introduction aux théories de la communication*, op. cit., p. 95-101.

²²⁶ Pour un seul exemple parmi de très nombreux cas, voir AMBR., *De vid.*, 4, SAEMO 14/1, p. 246 : *sollicitas igitur aures praefatio facit* / « donc ce préambule a attiré tes oreilles ». Il est évidemment troublant de lire Ambroise parler des oreilles : cette référence aux oreilles ne peut s'expliquer que par le réemploi d'un texte prêché initialement à l'oral.

²²⁷ Ainsi, pourquoi Ambroise a-t-il laissé dans la version écrite de l'*Exhortatio virginis*, ce qui s'apparente à un lapsus lié aux circonstances d'un discours réalisé lors de la consécration de l'autel de Julienne (voir AMBR., *Exhort. virg.*, 2, 10, SAEMO 14/2, p. 206-208 : *dum Iulianam volo dicere, Iudaeam dixi* / « tandis que je veux dire Juliana, j'ai dit juive ») ? La lecture du passage démontre que la confusion d'Ambroise, qui porte sur les mots *Iulianam/Iudaeam*, prend davantage de sens à l'oral, dans un contexte spécifique, que dans d'un texte rédigé. Il est surprenant de voir reproduit dans un texte écrit, et certainement remanié, un élément qui relève autant de circonstances orales.

²²⁸ Christine Mohrmann dans une de ses études au sujet du *De Sacramentis* relève l'usage dans cet autre ouvrage d'Ambroise de tournure de même nature. Elle insiste sur le caractère très condensé des énoncés qui se limite « aux éléments strictement nécessaires et concrets », voir C. MOHRMANN, « Le style oral du De Sacramentis de Saint Ambroise », op. cit., p. 396-397, p. 396 pour la citation. Voir également M. BANNIARD, « Niveaux de langue et communication latinophone d'après et chez Ambroise », op. cit., p. 521, bien que l'auteur reconnaisse avoir principalement étudié la syntaxe plutôt que le lexique. La phrase du *De Paradiso* que nous cherchons à observer ici, reflète bien les modes d'écriture propres à Ambroise et étudiés par ces deux chercheurs.

retenir qu'un élément au sujet de Dieu c'est qu'il est incorporel puisque rien d'incorporel ne se trouve dans ce lieu ».

Pour autant, nous ne pouvons qu'être surpris de trouver ce qui apparaît comme un abrégé théologique en plein milieu d'un paragraphe et non au début ou en fin de paragraphe, technique plus habituelle dans la composition latine. La brièveté de l'énoncé et le fait que ce dernier se situe en début de traité ne justifie pas non plus une rupture de construction propre à remobiliser le public las d'une prédication commencée depuis un certain temps. L'analyse du rythme de la phrase, du lexique, du mouvement du paragraphe et du texte, la prise en compte de l'intentionnalité du discours, des potentiels destinataires, soient autant de catégories d'analyse du discours, peinent encore, au moins en partie, à apporter une réponse satisfaisante à cette difficulté. On peut alors se demander si, dans ce passage, nous ne serions pas plutôt en présence d'une trace d'un cheminement de pensée, qui se traduit, comme dans le discours philosophique ou tout métier de parole et de transmission, par une expression dont l'apparence peut être erratique. Ambroise utilise le mot juste (*incorporalis*), la phrase qui fait mouche, pour exprimer son idée et les catégories qui sous-tendent son discours exégétique car à ce point précis du discours, il est en mesure de le formuler de manière limpide. La forme du texte traduirait davantage le jaillissement de cette expression correcte dans un parcours de pensée, plutôt qu'une recherche de composition poussée à l'extrême²²⁹. Aussi, la phrase ne serait-elle pas construite, conscientisée, ciselée, pourrions-nous dire, par une recherche effective dans l'écriture, mais plutôt formulée par l'effet d'une pensée qui jaillit, d'une pensée qui se dit au moment même où elle se forme dans l'esprit de son auteur. Le jaillissement s'accommoderait également assez de la rumination biblique qui caractériserait Ambroise²³⁰. Le jaillissement de la pensée, et au-delà le jaillissement de la phrase, serait la résultante quasi naturelle de l'imprégnation par l'écriture biblique, de la réflexion sur le texte sacré, mais aussi des exercices scolaires de la rhétorique classique. En outre, cette forme de jaillissement tire certainement avantage d'une forme de création orale, qu'il s'agisse d'un texte prêché ou d'un texte par exemple dicté, bien plus que d'une forme de création contrainte comme peut l'être un texte rédigé ou dans lequel on chercherait une composition aboutie. Notons d'ailleurs que les deux

²²⁹ L'image du jaillissement rejoint l'image « l'éveilleuse d'idées » de TISSOT : voir AMBROISE, *Traité sur l'Évangile de S. Luc. I, Livres I-VI*, G. Tissot (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, p. 17 : « on a l'impression que la lecture des modèles est avant tout pour l'évêque de Milan une éveilleuse d'idées ; il écoute Origène, Eusèbe ou Hilaire, il enregistre et retient les expressions, mais pendant tout ce temps il a suivi sa propre pensée et il arrive qu'avec les mêmes mots il construise un raisonnement assez différent, parfois même diamétralement opposé ».

²³⁰ Voir L. F. PIZZOLATO, *La Dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, *op. cit.*, en particulier p. 35-36; G. NAUROY, « L'écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan. Le sens de l'Écriture, les formes et styles de l'exégèse : mimétisme biblique », *op. cit.* en particulier p. 247 puis p. 276-277.

modalités d'écriture, ciselage et jaillissement, comme nous les avons dénommés ici, ne revêtent aucun caractère exclusif l'un de l'autre, un même paragraphe pouvant très certainement ressortir de l'une puis de l'autre manière d'écrire.

Nonobstant, ces remarques démontrent une fois encore les difficultés auxquelles toute recherche ambrosienne est confrontée. En effet, comme dans le cas présenté ici, il semble difficile de trancher définitivement en faveur d'une modalité d'écriture ou d'une autre, et il conviendra dès lors de prendre en considération dans nos analyses les possibilités offertes par chacune de ces modalités d'écriture.

Décidément bien difficile à réduire à un seul positionnement intellectuel, à une linéarité de sa pensée, à une uniformité de son discours, Ambroise, ou plus exactement sa pensée et son écriture, nécessitent d'être abordés avec moult minuties, une vigilance constante à chacune des facettes observées ici. C'est donc munie de ces cadres et de ces avertissements que nous pouvons reprendre nos réflexions touchant à l'anthropologie du masculin et du féminin dans la pensée ambrosienne.

Chapitre 3 Aux fondements de l'anthropologie ambrosienne : les deux récits génésiaques de la création de l'être humain

Revenons à présent au cœur de notre sujet. Dans une tentative de comparaison et de confrontation de l'être humain à d'autres êtres, nous avons précédemment décelé deux schémas imbriqués. Le premier était celui de la radicale altérité du créé et de l'incrée, permettant de différencier en particulier l'être humain de Dieu. Les démarcations strictes entre ces deux êtres reposent, dans la pensée ambrosienne, sur des ontologies différentes, rapprochant par ailleurs l'être humain du reste du créé. À ce premier schéma est articulé un second schéma selon lequel l'être humain a reçu, du fait de l'amour de Dieu pour sa créature, de nombreuses capacités propres à le distinguer du reste du créé. Ce nouveau schéma, qui ne s'oppose pas au premier mais se combine plutôt avec lui, insistons sur ce point, met en œuvre des principes de distinction fondés sur des hiérarchies. Nous avons également souligné que ces différents résultats devaient être gardés en mémoire, puisqu'ils pourraient peut-être sous-tendre des observations sur le masculin et le féminin dans l'anthropologie ambrosienne.

Forte de ces premiers résultats et d'observations sur les modalités d'écriture d'Ambroise, nous pouvons maintenant observer l'être humain pour lui-même et chercher à approfondir notre connaissance à son sujet, afin de saisir toujours plus précisément les enjeux de la différence entre les sexes²³¹ dans la pensée d'Ambroise. Par conséquent, comprendre ce qu'est un être humain, dans une dimension neutre du point de vue du sexe, constitue un préalable à notre étude des catégories sexuées, à laquelle il faudra surseoir à nouveau. De la même manière, il nous faudra également délaisser la définition très grossière adoptée dans le chapitre 1 pour définir l'être humain : le présent chapitre aura dès lors comme objectif d'élaborer cette définition de l'être humain selon les représentations propres à Ambroise. De manière à limiter toute confusion de sens, nous utiliserons, comme cela a été annoncé en introduction, les catégories « être humain » pour désigner l'*homo*, l'être humain, l'essence humaine en général et « être humain de sexe masculin » pour désigner le *vir*, le mâle du genre humain. Cette distinction permettra de lever certaines ambiguïtés au sujet d'Adam dans les

²³¹ Cette démarche est aussi celle utilisée par Richard Arthur BAER au sujet des catégories du masculin et du féminin chez Philon. Voir R. A. BAER, *Philo's use of the categories male and female*, Leiden, E. J. Brill, 1970, p. 14-16.

dénominations ambrosiennes²³², qui est tantôt le premier être humain archétypal, non sexué, représentant surtout l'essence humaine, tel qu'en parle Paul²³³, tantôt le premier être humain de sexe masculin.

Pour dresser le portrait de cet être humain archétypal, nous nous pencherons donc sur les usages ambrosiens des péricopes décrivant la création de l'être humain. Le caractère double de cette création nous conduira ensuite à étudier la place de l'âme et la place du corps dans la pensée de l'évêque de Milan.

I. Impact de la double création sur la pensée ambrosienne

I.1. Comprendre la double création

Pour comprendre, les représentations d'Ambroise au sujet de l'être humain, revenons à ce qui constitue, pour lui, la source de toute réflexion : la Bible. Ainsi, le texte de la *Genèse* présente la création de l'être humain à partir de deux textes distincts : *Genèse* 1, 26-27²³⁴ et *Genèse* 2, 7²³⁵. Cette double présentation constitue et a constitué très tôt une difficulté

²³² Pour un usage ambigu du nom Adam, voir AMBR., *De Par.*, 10, 46, CSEL 32, 1, 1, p. 304 : *primo omnium cognosce quia in superioribus, ubi hominem finxit deus de limo terrae, non addidit : Vidit deus quia bonum est (Gen 1, 4) quemadmodum in singulis operibus suis. Nam si dixisset illic bonum esse quia homo factus est, inveniretur hoc esse contrarium, ut hic bonum non esse diceret, cum in superioribus bonum esse dixisset. Sed hoc ibi cognosce, ubi solum Adam fecit. Ceterum ubi communiter comprehendit virum et mulierem factos, licet ne ibi quidem dixerit specialiter, tamen quia postea habet : vidit deus omnia quae fecit, et ecce bona valde (Gen 1, 31), evidenter est declaratum bonum esse quod et vir sit factus et mulier / « tout d'abord, sache que dans ce qui précède, là où Dieu a façonné l'être humain à partir de la terre, il n'a pas ajouté : Dieu vit que cela est bon (Gen 1, 4), comme pour chacune de ses autres œuvres. Car s'il avait dit plus haut que cela était bon que l'homme avait été fait, cela serait aller à l'encontre de dire ici que cela n'était pas bon, alors même qu'il avait dit dans le passage précédent que cela était bon. Mais comprends qu'ici cela [se rapporte] au moment où Adam est fait seul. À l'inverse au moment où il saisit ensemble l'homme et la femme qui ont été créés, bien qu'ici il ne l'ait pas dit explicitement, pourtant il est évident qu'il a déclaré qu'il était bon que l'homme et la femme soient créés, parce qu'il a l'esprit ensuite : Dieu vit que toutes ces choses qui étaient faites, et voilà qu'elles étaient bonnes (Gen 1, 31) ».*

²³³ Paul oppose ainsi le vieil Adam, métaphore d'une version ancienne de l'essence humaine, comprise comme incluant hommes et femmes et transmise au genre humain à venir, au Christ, image de l'essence humaine régénérée. Le caractère sexuel masculin d'Adam n'est, de fait, pas pensé comme élément fondamental dans la présentation paulinienne. Voir Rom. 6, 6 ; Col. 3, 9-10. Nous retrouvons cette idée en AMBR., *De Par.*, 12, 60, CSEL 32, 1, 1, p. 321 : *esto tamen ut perfectus peccare non possit : in Adam deus omnes homines praevidebat et ideo promisce generi non conveniebat humano habere scientiam boni et mali, quam per carnis vitia ut oportebat exercere non poterat / « cependant, soit ! Que [l'être humain] parfait ne puisse pécher ! En Adam, Dieu apercevait d'avance tous les êtres humains, et c'est pourquoi il ne convenait pas que la connaissance du bien et du mal appartienne au genre humain, connaissance qui ne pouvait être exercée comme il le fallait à cause des imperfections de la chair ».*

²³⁴ Gen., 1, 26-27 « Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ! ». Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, mâle et femelle il les créa ».

²³⁵ Gen., 2, 7 : « Le Seigneur Dieu modela l'homme de la poussière prise du sol. Il insuffla dans ses narines l'haleine de vie, et l'homme devint un être vivant ».

d'interprétation : la création de l'être humain se réalise-t-elle en un mouvement unique ou plutôt en deux temporalités différentes ? Existe-t-il deux sortes d'êtres humains ou bien un seul être humain mais composé de plusieurs éléments ? Comment interpréter correctement cette présentation génésiaque ?

Face aux questions que suscitent ces deux passages, Ambroise a consulté des écrits d'autres penseurs pour l'aider à comprendre le texte sacré. Pour ce qui concerne les premiers chapitres de la *Genèse*, l'évêque s'est particulièrement nourri des ouvrages de Philon d'Alexandrie²³⁶. Ce dernier propose de voir un être humain composé de deux natures distinctes²³⁷, lecture qu'Ambroise reprendra à son compte. Wolfgang Seibel utilise l'expression de « génération gémée²³⁸ » pour parler de cette lecture composite de l'être humain : il n'y a pas d'acte créateur répété mais bien, à l'image d'une naissance de jumeaux, deux actes de création dans un même mouvement et une même intention, deux actes de création simultanés ou quasi simultanés, chacune des formes de création ayant sa raison d'être, donnant chacune un sens spécifique à ce qu'elle a créé²³⁹. Cette expression a pour elle de faire sortir d'une représentation chronologique, de sortir d'une binarité entre âme et corps qui oppose et hiérarchise : au contraire, c'est bien une proposition autour d'un geste créateur unique (du moins dans l'intention, Ambroise restant flou quant à une représentation chronologique) et unificateur qu'il convient de se représenter. Cette « génération gémée » crée l'être humain à l'image de Dieu, soit l'être humain décrit en *Genèse* 1, 26-27, et l'être humain façonné à partir de la terre, ce qui correspond au texte de *Genèse* 2, 7. Par ailleurs, à chacune de ces composantes de l'être humain correspond une partie de ce même être, à savoir, l'âme et le corps.

Ambroise souscrit à ces différentes propositions, comme on peut le noter ici :

5. Donc dans ce Paradis, Dieu a posé l'être humain, qu'il avait façonné. Comprends donc qu'il n'a pas posé cet être humain qui est selon l'image de Dieu, mais celui qui est selon le corps ; en effet, rien d'incorporel ne se trouve dans ce lieu. En effet, il le déposa dans le Paradis comme le soleil dans le ciel, dans l'attente du royaume des cieux, comme *la création attend la révélation des fils de Dieu* (Rom 8, 19)

²³⁶ Pour une approche fine des relations entre les textes d'Ambroise et de Philon, nous renvoyons à H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, op. cit., en particulier p. 21-54 au sujet du *De Paradiso*. Voir également W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 8-12.

²³⁷ PHILON, *De Op. mund.*, 134, SC 1, p. 230-231 ; *Leg.* I, 31, SC 2, p. 54-55. Rappelons également l'origine platonicienne de cette représentation : voir PL., *Ti.*, 42 a, CUF, p. 157-158.

²³⁸ Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 6 : « er sieht in diesem zweifachen Bericht – Gen 1, 26 ff und Gen 2, 7 - nicht zwei verschiedene literarische Formen in denen das eine Ereignis der Schöpfung auf uns gekommen ist, nicht zwei Seiten einen und derselben Sache, sondern eine im eigentlichen Sinn doppelte Schöpfung, eine *gemine generatio*, zweier Geschöpfe, zweier wurzelhaft verschiedener Menschen ».

²³⁹ *Id.*, p. 11-12.

6. Donc, si le Paradis est le lieu où les jeunes pousses avaient tiré leur origine, on comprend que le Paradis est l'âme, qui multiplie la semence reçue, dans laquelle chaque vertu est plantée, dans laquelle se trouvait aussi l'arbre de vie, c'est-à-dire la sagesse, ainsi que l'a dit Salomon, puisque *la sagesse n'est pas tirée de la terre, mais du Père* (Sap 7, 21-26) ; en effet, elle est la splendeur de la lumière éternelle et l'effluence de la gloire du Tout-puissant²⁴⁰.

En deux paragraphes situés au début du *De Paradiso* ouvrage de 377-378, Ambroise rappelle les interprétations philoniennes sur l'être humain. Remarquons d'abord que le commentaire ambrosien s'ouvre immédiatement sur le commentaire de *Genèse* 2, 8²⁴¹. Le texte débute donc dans une situation particulière, celle d'un être humain complet, si l'on peut dire, c'est-à-dire celui qui a été créé à l'image de Dieu et qui a reçu, en sus, un corps façonné par Dieu, celui surtout qui a reçu la vie par le souffle divin, acte qui achève le récit de la création du premier être humain à la fin de *Genèse*, 2, 7. Dans cet ouvrage, Ambroise se propose donc de commenter non pas la nature de l'être humain, mais plutôt la manière dont cet être humain complet, pour reprendre une expression facilement accessible, vit au Paradis et affronte ensuite le péché des origines.

Pour autant, dans le paragraphe 5, Ambroise effectue un exposé bref au sujet de l'être humain de manière à donner un cadre au propos qui va suivre et qui se trouvera au cœur de l'ouvrage. Il postule ainsi l'existence d'une double création de l'être humain, la première « selon l'image de Dieu » (*secundum imaginem dei*), la seconde, « selon le corps » (*secundum corpus*). Le balancement (*non hominem qui ... sed eum qui*) et la négation (*non eum hominem [...] posuit*) soulignent bien à la fois la reconnaissance et l'acceptation par Ambroise de ces deux formes constitutives de l'être humain. Ambroise donne ensuite des indications sur chacune de ces formes humaines : l'être humain selon le corps jouit d'une corporéité comme l'impose le lieu dans lequel il se trouve (*incorporalis enim in loco non est*). Il est comparé au soleil, dont

²⁴⁰ AMBR., *De Par.*, 1, 5-6, CSEL 32, 1, 1, p. 267 : 5. *in hoc ergo paradiso hominem deus posuit, quem plasmavit. Intellege iam quia non eum hominem qui secundum imaginem dei est posuit, sed eum qui secundum corpus ; incorporalis enim in loco non est. Posuit autem eum in paradiso sicut solem in caelo expectantem regnum caelorum, quemadmodum creatura expectat revelationem filiorum dei* (Rom 8, 19). 6. *Ergo si paradisi est in quo erant exorta virgulta, videtur paradisi anima esse, quae multiplicat semen acceptum, in qua virtus unaquaeque plantatur, in qua erat etiam lignum vitae, hoc est sapientia, sicut dixit Solomon quia sapientia non de terra exorta est, sed de patre* (Sap 7, 21-26); *est enim splendor lucis aeternae et manatio omnipotentis gloriae*.

²⁴¹ AMBR., *De Par.*, 1, 1, CSEL 32, 1, 1, p. 265 : *et plantavit deus paradisum in Eden secundum orientem et posuit ibi hominem, quem finxit* (Gen 2, 8). *De paradiso adoriendus sermo non mediocrem aestum nobis videtur incutere quidnam sit paradisi et ubi sit qualisve sit investigare et explicare cupientibus* / « Et Dieu planta un jardin en Eden, en Orient, et il posa là l'être humain, qu'il a façonné (Gen 2, 8). Une discussion devant être entreprise au sujet du Paradis, il semble que nous nous heurtions à une grande agitation, désirant enquêter et expliquer sur ce qu'est le Paradis, ainsi qu'où il se trouve et quel il est ».

Ambroise postule implicitement le caractère matériel, pour illustrer cette idée de corporéité (*sicut solem in caelo*).

Dès le paragraphe 5, apparaît aussi l'idée implicite que l'être humain créé « selon l'image de Dieu » est lié au caractère incorporel, ce que suggère ensuite le paragraphe 6. Dans ce paragraphe, Ambroise parle alors explicitement de l'âme (*anima*), qu'il associe à la sagesse, elle-même associée au Père par le jeu d'une référence biblique (*anima [...] hoc est sapientia, sicut dixit Solomon quia sapientia non de terra exorta est, sed de Patre* (Sap 7, 21-26)). L'association indirecte entre âme, sagesse et émanation du Père ancre alors l'âme du côté de Dieu et de l'incorporéité, en vertu du caractère *incorporalis* de Dieu. Par conséquent, l'âme et la partie de l'être humain créée « selon l'image de Dieu » relèvent aussi du caractère *incorporalis*. De même, la citation qui distingue entre ce qui est sagesse et ce qui est la terre (*sapientia non de terra exorta est*), vient redire, sous une forme plus accessible au public, que ce qui relève du divin, ici l'âme, ne peut être issu de la terre. Sur deux paragraphes, en une formulation, tout à la fois, claire et empruntée, car implicite, Ambroise présente bien les deux formes de création de l'être humain et les éléments auxquels ils se rattachent, selon une tradition philonienne.

Cependant, à côté de cette présentation binaire corps-âme, très fréquente chez Ambroise, nous trouvons également des propositions sous une forme ternaire corps-âme-esprit, du reste assez rare dans notre corpus²⁴². Dans le *De Cain et Abel*, II, 1, 6, autre texte du début de l'épiscopat, nous lisons :

²⁴² Nous ne trouvons que trois exemples de cette forme ternaire dans le corpus de l'étude, à savoir : AMBR., *De Par.*, 11, 53, CSEL 32, 1, 1, p. 30 ; *De C. et A.*, II, 1, 6, CSEL 32, 1, 1, p. 381 et *De Inst. virg.*, 2, 14, SAEMO 14/2, p. 122. D'autres références à cette forme ternaire apparaissent dans le *De Abraham*, ouvrage non retenu dans le corpus. Il convient de noter également que seule la formulation du *De Cain et Abel* note explicitement la forme corps-âme-esprit. Le texte du *De Paradiso*, fait plutôt état de la forme corps-être vivant-esprit (*corporalis, animalis, spiritalis*), quand le texte du *De Institutione virginis* donne cette formulation du fait de la citation de la première *Épître aux Thessaloniciens*, 5, 23. Cette citation est d'ailleurs présente dans le texte du *De Cain et Abel* et explique certainement la présence de la formulation ternaire. Sur les utilisations de la forme ternaire corps-âme-esprit, voir les n. 14 p. 255 dans AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele, op. cit.*, ainsi que la n. 30 p. 123 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2, op. cit.*. Enfin, même si le texte du *De Institutione virginis* est daté de 392 à cause des références à Bonose, on peut tout de même se demander si certains passages liés à une prédication pour la prise de voile d'Ambrosia, ne seraient pas plutôt à dater de la première période de l'épiscopat (soit avant 388), les autres références à la structure ternaire relevant toutes du début de l'épiscopat (le *De Paradiso* et le *De Cain et Abel* sont généralement datés de 377-378, le *De Abraham* n'a pas de date précise mais la fourchette irait de 377-378 à 388). La partie du texte du *De Institutione virginis* faisant usage de la formulation ternaire et de la citation de Paul n'est clairement pas à mettre en rapport avec la teneur du cœur du traité qui développe une pensée sur la virginité perpétuelle de Marie : il serait possible de supposer que ce discours tenu à Ambrosia (et surtout à son père) a pu l'être avant 392 (selon une chronologie proche du *De Abraham*, soit avant 388 ?) et a servi d'introduction au propos contre Bonose tout en permettant à la famille de se souvenir de la prise de voile de la jeune fille. Reconnaissons tout de même que cette interrogation ne repose que sur un rapport de proximité dans les usages des

Nous sommes un mélange de divers éléments, nous sommes composés par un certain entremêlement, puisqu'en nous se mêlent le froid avec le chaud et l'humide avec le sec. Cette pâte possède de nombreux attraits de la chair, de très nombreuses séductions, mais les sens du corps ne sont pas ceux qui sont originels. Et parce que nous sommes constitués par l'âme, le corps et l'esprit, cette pâte est fondamentale, elle dans laquelle l'apôtre désire que nous soyons sanctifiés, comme il le dit : *or le Dieu de paix lui-même vous sanctifie au travers de toute chose, et votre esprit intact et l'âme et le corps sont préservés sans querelle pour le jour de notre Seigneur Jésus Christ* (1 Thess 5, 23). Les prémices de cette pâte sont spirituelles, c'est-à-dire la découverte et la génération des manières de penser, qui procèdent à partir de cette vigueur de l'âme²⁴³.

Le passage est construit autour du champ lexical du mélange, renforcé par l'utilisation de mots composés sur le préfixe *cum-* marquant l'association (*confusio, quadam commixtione compositi, miscetur in nobis, consepsio, constamus*) – soit autant d'éléments qui laissent supposer un ciselage de la phrase, un réel souci de la composition. L'évêque insiste aussi sur l'association d'éléments divers (*diversorum elementorum ; frigidum calido et umidum sicco miscetur in nobis*), l'image de la pâte (*conspersio*), fruit de l'adjonction de plusieurs aliments différents, étant particulièrement parlante. La pâte obtenue ici l'est « à partir de l'âme, du corps et de l'esprit » (*ex anima, corpore et spiritu*), expression ternaire de ce qui constitue l'être humain. La référence au *spiritus* est certainement influencée par la présence de la citation de la *Première Épître aux Thessaloniens* 5, 23. Cette adjonction n'est pas sans créer de difficultés puisqu'il n'est pas aisé de savoir ce que représente l'esprit évoqué ici et à quel élément du texte de la *Genèse* il pourrait se rattacher avec certitude. La première intuition fait bien évidemment pencher en faveur du souffle divin de *Genèse* 2, 7 qui permet l'union entre le corps et l'âme. Mais ne faut-il pas plutôt reconnaître une manière de parler du *voûς*, une force directrice de l'être humain, que pourrait exprimer l'expression *ex vigore animae* liée fréquemment au *voûς*

textes, argument bien mince pour défendre à tout prix une nouvelle datation du *De Institutione virginis*. Sur la composition et le caractère hétérogène du *De Institutione virginis*, voir AMBROISE, *Verginità e vedovanza*/1, *op. cit.*, p. 80.

²⁴³ AMBR., *De C. et A.*, II, 1, 6, CSEL 32, 1, 1, p. 381-382 : *confusio nos sumus diversorum elementorum quadam commixtione compositi, siquidem frigidum calido et umidum sicco miscetur in nobis. Haec conspersio multas habet carnis inlecebras, plurimas delectationes, sed non sunt hi primitivi huius corporis sensus. Et quia ex anima et corpore constamus et spiritu, haec conspersio principalis, in qua sanctificari nos apostolus cupit, sicut ait : ipse autem deus pacis sanctificet vos per omnia, et integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in die domini nostri Iesu Christi servetur* (1 Thess 5, 23). *Cuius conspersio primitiae spirituales sunt, hoc est inventiones et generationes sensuum, qui ex vigore animae procedunt.*

chez Ambroise²⁴⁴ ? La spécification du sens de *spiritus* en lien avec le sens de *voûς* est ici délicate, les liens observables ne l'étant qu'au travers l'expression de la *vigor animae* et le rapprochement avec d'autres textes ambrosiens. Il n'en demeure pas moins que l'adjonction du *spiritus* vise à montrer comment s'établit la cohérence entre âme et corps, le *spiritus* impulsant les élans de l'âme et du corps. C'est bien la présence du *spiritus* qui permet en quelque sorte de faire lever la pâte (*cuius consepersionis primitiae spiritalis sunt*), pâte dont les deux seuls autres ingrédients sont l'âme et le corps. En outre, le texte démontre bien la nécessité de concevoir l'être humain comme un être unifié, même si, en lui, coexistent plusieurs éléments qu'il convient de distinguer.

I.2. Observer les usages ambrosiens de la double création dans le corpus

À défaut de pouvoir analyser de manière approfondie la proposition ternaire d'Ambroise, faute d'un nombre suffisant d'occurrences utilisées de manière identique et à l'aide de développements approfondis²⁴⁵, intéressons-nous à la formulation binaire corps-âme, de loin la plus utilisée par l'évêque milanais dans notre corpus. Dans le cadre d'une première approche, nous nous pencherons sur les emplois qu'Ambroise fait des péripécies bibliques de Genèse 1, 26-27 et Genèse 2, 7 dans notre corpus, ainsi que sur la fréquence de certains usages

²⁴⁴ Le *voûς* apparaît dès le *De Paradiso*, texte qui comporte déjà une allusion à la formule ternaire et qui précède de peu la composition du *De Cain et Abel*. Il est loisible de penser, sans toutefois être en mesure d'avancer des preuves tangibles de cette idée, qu'Ambroise cherche à remplacer cette notion grecque peu familière à ses fidèles par une expression correspondant davantage à l'esprit et au vocabulaire latin, ainsi qu'au texte biblique dans son second ouvrage. Par ailleurs, une équivalence entre *voûς* et *vigor animae* apparaît nettement dans la lettre 29, texte jugé plus tardif (après 386 selon Giuseppe VISONA dans G. VISONA (éd.), *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana.*, op. cit., p. 70). Voir AMBR., Ep., 29, 14, CSEL 82, 1, p. 202-203 : *processit tamen postremus creaturarum omnium homo, specie gratus, mente sublimis, ut omni esset creaturae miraculo, in quo ad similitudinem aeterni dei voûς esset invisibilis, humana specie amictus. Hic est voûς animae vigor, principatum animae et corporis sibi quasi rector vindicans* / « pourtant l'être humain, dernier de toutes les créatures, [a été créé], charmant par aspect, sublime par son esprit, de sorte qu'il était [tenu] pour un prodige par toutes les créatures, [lui] dans lequel, à la ressemblance du Dieu éternel, se trouvait le *voûς* invisible, enveloppé par l'aspect humain. Ce *voûς* est la vigueur de l'âme, réclamant pour elle-même, comme celui qui dirige, la prééminence sur l'âme et le corps ». Voir également G. NAUROY, « La création de l'homme (Gn 1, 26) dans une lecture critique de Philon le Juif : l'Epistula 29 (43 M) d'Ambroise de Milan face au *De opificio mundi* », op. cit., p. 102-103. *De Op. mund.*, 134, SC 1, p. 230-231 : *ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὐτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει* / « celui-là, fait à l'image de Dieu, c'est une idée, un genre ou un sceau ; il est intelligible, incorporel, ni mâle ni femelle, incorruptible de nature ». À propos du *voûς*, voir PHILON, *De Op. mund.*, 69, SC 1, p. 186-187.

²⁴⁵ La comparaison avec d'autres mentions pourrait peut-être apporter davantage de compléments à notre compréhension de cette formulation ternaire, notamment dans les liens qu'elle peut entretenir avec la formulation binaire. Le temps nous étant compté, nous avons fait le choix de nous pencher sur la présentation binaire au risque de ne pas explorer des pistes intéressantes pour notre propos.

lexicaux. Ces recherches sur les formulations et le lexique ont pour but de faire apparaître des tendances dans les représentations et les usages ambrosiennes au sujet de l'être humain selon l'image de Dieu ou selon le corps.

I.2.1. Enquête statistique sur les usages des péricopes *Genèse* 1, 26-27 et 2, 7 dans les textes du corpus

Le tableau présenté dans l'annexe 1²⁴⁶ répertorie à l'aide de la base de données *BiblIndex* l'ensemble des passages dans lesquels, dans le corpus de cette étude, Ambroise mentionne l'une des péricopes rapportant la création du genre humain. Ainsi, l'ensemble de péricopes *Genèse* 1, 26-27 est-il utilisé dix-huit fois sous forme de citation ou de référence dans notre corpus et pour le sens que nous cherchons à observer.

Parmi ces dix-huit mentions, seule l'une d'entre elles est une citation complète du texte biblique, observable dans le *De Officiis*. Les autres mentions sont de simples références, un usage de quelques mots de la péricope, en l'état, un renvoi à la notion d'image, dont la formulation est très variable, (*ad similitudinem dei* ; *ad dei imaginem ac similitudinem*²⁴⁷ ; *ad imaginem* ; *secundum imaginem dei* ; *similitudini ad quam factus est* ; *ut imaginem dei, quam acceperat*), voire parfois très éloignée du texte biblique (*formae veteri atque imagini reddunt* ; *laudaverit feras bestias, ubi ad hominem ventum* ; *in se referens caelestis effigiem* ; *in principio dominus deus noster hominem fecit*). Dans la majorité des cas (seize cas sur dix-huit mentions), les références sont utilisées pour effectuer un rappel plus ou moins direct de la création de l'être humain à l'image de Dieu ; les deux derniers emplois évoquent la différenciation sexuée. Le rappel de la création à l'image de Dieu est parfois coloré d'une réflexion concernant la véritable identité de l'être humain, d'un retour à cette véritable identité, d'un rappel sur la nécessité de conserver intacte l'image de Dieu en soi. Deux fois, Ambroise présente l'image de Dieu dans l'être humain comme une véritable richesse. Dans deux textes, l'image de Dieu est rattachée à l'âme, l'équivalence étant clairement posée dans le *De Obitu Theodosii* (*ubi anima est, quae ad imaginem et similitudinem dei facta est*). Dans un cas, l'image de Dieu renvoie à l'homme

²⁴⁶ Pour l'ensemble des résultats présentés dans cette partie du développement ainsi que la manière dont ils ont été obtenus, nous renvoyons à l'annexe 1.

²⁴⁷ Sur la question des usages indifférenciés de *ad imaginem* et *ad similitudinem* chez Ambroise, voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 58. Notons qu'Ambroise reconnaît une gradation entre *ad imaginem* et *imago*, la seconde expression désignant le Christ, vraie image de Dieu, sur le modèle de *umbra – imago – veritas* (voir L. F. PIZZOLATO, *La Dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, op. cit., p. 72-83).

intérieur, et donc à des références pauliniennes. Enfin la citation complète de la péricope, sert d'argument d'autorité à Ambroise pour démontrer l'erreur des philosophes.

Quant à *Genèse* 2, 7, nous avons conservé quatorze mentions à considérer dans le corpus. Ces mentions se présentent en très grande majorité sous la forme de référence et non de citation.

Les formulations sont diverses (*de terra factus et limo ; terra, de qua plamsatus est Adam ; figuratus e limo ; de limo factus est*), parfois éloignées du texte biblique (*bona membrorum composition formavit ; in terra plasmatione suae ; ubi solum fecit ; plasmavit*). Ces références sont toutes utilisées comme des rappels à la création de l'être humain à partir de la matière. On note qu'Ambroise insiste aussi sur l'idée du façonnage (*plasmavit, finxit, formavit*), renforçant le caractère matériel de cette création²⁴⁸. Par ailleurs, si dans le *De Paradiso* et le *De Obitu Theodosii*, la terre est associée explicitement au corps (ou à la chair²⁴⁹), on note que dans ces deux passages ainsi que dans deux autres, l'opposition entre âme et corps structure la réflexion de l'auteur, au-delà du simple rappel au texte sacré.

Comme nous l'espérons, certaines tendances d'écriture se font jour. Tout d'abord, dans le corpus retenu, Ambroise fait usage principalement de mots-clés (*ad imaginem, ad similitudinem ; de/ex limo/terra*), capables à eux seuls de renvoyer au texte de la *Genèse*. La citation *in extenso* lui est moins familière. Le caractère condensé des expressions employées (élément qui n'est pas sans rappeler l'idée du jaillissement propre à l'écriture ambrosienne), démontrent, malgré la variété de leur forme, combien elles sont porteuses d'un sens fort chez l'auteur, un sens quasi conceptuel. Paradoxalement, la préservation des mots du texte biblique souligne aussi leur importance pour l'évêque de Milan : incapable de trouver une autre manière de dire les choses, trop respectueux du texte biblique pour le modifier, voyant dans ces tournures l'expression même de l'idée donnée par le texte biblique et l'idée à transmettre, Ambroise en revient toujours à ce vocable. Laisser l'expression biblique en l'état serait, en quelque sorte pour lui, le meilleur moyen pour en faire comprendre tout le sens. Ne pas chercher à la traduire, pour ainsi dire, avec ses propres mots ou par une explicitation, c'est quelque part

²⁴⁸ Voir PHILON, *Quaest. in Gen.*, I, 4, SC 34A, p. 64-67.

²⁴⁹ Voir AMBR., *De Ob. Theo.*, 30, CSEL 106, p. 234 : *non caro figurata de limo* / « et non la chair façonnée à partir de la boue ».

pour Ambroise, ne pas la dénaturer, ne pas risquer de la transformer en en amoindissant la portée.

Ensuite, s'il est vrai que l'échantillon statistique est très réduit et de ce fait peu probant, il fait tout de même apparaître un intérêt plus grand d'Ambroise pour la notion d'*ad imaginem Dei* que pour des questionnements sur le corps issu de la terre. On peut alors s'interroger sur cet écart de fréquence. S'agit-il d'une sorte de mépris d'Ambroise pour le corps et la création matérielle ? S'agit-il d'une technique d'ordre pédagogique pour insister auprès de ses fidèles sur le point le plus important selon lui, la répétition fixant la notion ? Le fait que la création à l'image de Dieu soit plus fréquemment évoquée que le corps doit-il être compris comme une manière de faciliter la compréhension de cette abstraction, et l'abstraction qu'est Dieu, par les fidèles ? Ne faut-il pas plutôt penser que le cumul de ces hypothèses explique cette situation ? Les précédentes réflexions autour d'usage de mot-clé dans la pensée d'Ambroise renforcent les présomptions autour des trois dernières hypothèses formulées.

Nous observons également qu'Ambroise utilise l'ensemble des périopes tout au long de l'épiscopat bien que d'une manière surprenante. En effet, concernant *Genèse* 1, 26-27, l'évêque y fait référence sept fois dans des œuvres d'avant 380, quatre fois dans des ouvrages datés du milieu de l'épiscopat, soit vers 388. Il y fait référence sept fois également dans des ouvrages datés de la fin de l'épiscopat, soit après 392. Les usages se concentrent dans les ouvrages moraux destinés aux femmes ayant fait vœu de chasteté et aux clercs milanais, alors qu'on aurait pu s'attendre à les trouver majoritairement dans les ouvrages d'exégèse et les oraisons funèbres, ouvrages *a priori* plus à même de traiter de thématiques anthropologiques.

À l'inverse, les références à *Genèse* 2, 7 se concentrent dans le *De Paradiso*, ouvrage d'exégèse du début de l'épiscopat. Ambroise fera référence à la création selon *Genèse* 2, 7 de manière relativement équivalente pour les périodes suivantes (soit une ou dans les ouvrages du reste du corpus). On peut très bien expliquer cette modification des usages par un effet de source lié au *De Paradiso* qui s'intéresse à l'être humain à partir de son installation au Paradis, soit en *Genèse* 2, 8 et dans l'acte peccamineux qui repose en partie sur l'erreur du corps : étant donné les thématiques traitées dans cet ouvrage, le recours plus fréquent à des réflexions sur l'être humain corporel apparaît légitime. De même, la nature du texte et les buts recherchés par le pasteur expliquerait la fréquence plus élevée des références à *Genèse* 1, 26-27 dans les ouvrages moraux. En effet, pour Ambroise, il est important de souligner pour des personnes en quête de perfection chrétienne qu'il convient de vivre en réalisant pleinement la ressemblance à Dieu, et

donc à retrouver, en elle, cette ressemblance. Le poids des ouvrages moraux influence aussi la répartition dans le temps, dans la mesure où quatre des ouvrages moraux ambrosiens retenus dans notre corpus ont été composés à partir de 388, et que ces quatre ouvrages sont ceux qui composent exclusivement notre tableau.

Peu de mentions des deux textes sont utilisées pour expliciter précisément le sens du texte biblique. Seuls les paragraphes 5 *De Paradiso* et 28, 133 du livre I *De Officiis* sont l'occasion pour Ambroise d'un commentaire précis d'une de ces deux citations de la Bible. La majorité des références à *Genèse* 1, 26-27 ou 2, 7 apparaît plutôt comme un rappel de la Bible et une présentation succincte de ce qu'est l'homme ou de ce que sont chacune des parties de l'être humain dont il cherche à parler. Généralement l'utilisation des citations bibliques sont l'occasion pour Ambroise de réaliser un commentaire eschatologique ou moral. L'acte de création de l'être humain créé à l'image de Dieu ou selon le corps est donc rarement commenté pour lui-même, mais il est fréquemment rappelé aux fidèles comme pour les aider à construire leur propre représentation de l'essence de l'être humain, donc dans une perspective d'anthropologie théologique. Nous retrouverions l'intérêt de la référence sous forme de mot-clé ou notion-clé qui autorise dans le même temps et sous une forme condensée un rappel au texte et un exposé théologique.

L'ensemble de ces éléments, malgré leur fragilité statistique – insistons sur ce point – indiquerait un emploi réfléchi des péricopes en lien avec les objectifs recherchés par le pasteur, voire avec le public visé.

I.2.2. Enquête statistique sur les usages lexicaux ambrosiens liés aux notions d'âme et de corps

Poursuivons l'enquête statistique en nous intéressant aux emplois lexicaux ambrosiens. Pour ce faire, nous utiliserons ici les chiffres présentés par le *Thesaurus sancti Ambrosii*²⁵⁰ en les regroupant sous forme d'annexe²⁵¹ pour simplifier notre propos. Nous renvoyons à l'introduction de l'annexe 2 pour des réflexions sur les limites de cette méthode et de cet outil qui nous amèneront à utiliser ces statistiques davantage comme des ordres de grandeur que comme des chiffres stricts.

²⁵⁰ Voir CENTRE DE TRAITEMENT ELECTRONIQUE DES DOCUMENTS (éd.), *Thesaurus sancti Ambrosii*, Turnhout, Brepols, 1994.

²⁵¹ Pour l'ensemble des résultats, nous renvoyons à l'ensemble de l'annexe 2.

L'observation des usages des péripécopes bibliques par Ambroise avait dégagé l'intérêt de l'évêque pour l'être humain à l'image de Dieu, principe lié à l'âme, et l'être humain façonné par Dieu, lui donnant ainsi son caractère corporel. Il convient alors d'observer les usages ambrosiens des termes correspondant à ces idées, à savoir les mots *anima* et *corpus*. Il nous faudra ajouter également le mot *caro*, la chair, rencontré dans l'extrait du *De Cain et Abel* II, 1, 6. Les remarques effectuées autour de l'expression *ad imaginem Dei* incitent également à observer le mot *imago* pour creuser l'idée d'un usage d'un mot-clé dans la pensée ambrosienne²⁵². Nous ajouterons enfin des références au mot *animus* utilisé dans le *De Institutione virginis* 3, 17, en opposition au corps. Enfin, le mot *natura* relève de ce groupe d'idée mais sa polysémie rend son adjonction au groupe délicate : nous avons fait le choix de ne pas inclure ce mot dans cette partie de l'étude. Nous reconnaissons ici une certaine anticipation dans ces recherches lexicales, puisqu'il n'a encore été fait usage de ce mot dans notre propos. Le lecteur voudra bien nous excuser pour cet ajout, inédit au vu de ce qui précède, et acceptera de se fier à notre connaissance des textes et à la maîtrise de notre propos pour justifier cette entorse à une mise en œuvre progressive de notre pensée.

Concernant l'expression de ce qui touche à l'âme, Ambroise utilise de manière privilégiée les formes du mot *anima* (1 941 occurrences) à celle du mot *animus* (669 occurrences) dans l'ensemble de son œuvre (donc les œuvres du corpus d'études et les œuvres hors corpus d'études). À titre de comparaison, le mot *homo* est utilisé 3 265 fois dans l'ensemble de l'œuvre ambrosienne, le mot *vir* l'est à hauteur de 1 176 occurrences l'ensemble de l'œuvre ambrosienne, le mot *mulier* 684 fois. Le sens du premier mot²⁵³, qui paraît donc être fréquent chez Ambroise, se rapproche davantage de quelque chose qui se rattache à l'esprit, à ce qui est lié à la vie, et par conséquent renvoyer davantage à l'idée de l'âme dans son sens chrétien que le mot *animus*²⁵⁴. Ce mot désigne davantage un principe présent chez tous les êtres vivants, leur permettant de vivre. Il représente également la faculté d'une personne de penser, de sentir, voire de désirer, et se rattache donc plutôt à des représentations philosophiques. Par

²⁵² Cette idée apparaît aussi au travers de plusieurs renvois à la construction ambrosienne *umbra-imago-veritas* décrite pas Luigi Franco PIZZOLATO (voir L. F. PIZZOLATO, *La Dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, op. cit.).

²⁵³ Voir le lemme *anima*, col. 69-73 du tome II du TLL. Voir BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1906 1900 (en ligne : <https://publikationen.badw.de/de/thesaurus/lemmata?#8403> ; consulté le 26 juillet 2024).

²⁵⁴ Voir le lemme *animus*, col. 89-105 du tome II du TLL. Voir BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1905 1900 (en ligne : <https://publikationen.badw.de/de/thesaurus/lemmata?#8438> ; consulté le 26 juillet 2024).

ailleurs, la nette préférence pour l'emploi du mot *anima* peut également s'expliquer par la volonté d'Ambroise de ne pas faire usage d'un mot trop marqué par la philosophie latine.

Dans le détail des formes utilisées, la forme *anima*, soit un nominatif, un vocatif ou un ablatif singulier, prédomine avec 726 occurrences. Le mot est ensuite principalement utilisé au génitif ou au datif singulier, ou alors au nominatif ou au vocatif pluriel, soit 607 occurrences. Les formes à l'accusatif singulier s'élèvent à 435 occurrences. Les autres formes au pluriel sont très rares (173 occurrences), soit près de 9% de l'ensemble. Ambroise paraît privilégier les usages au singulier. Sans observation plus minutieuse des cas qui nécessiterait un retour à chacune des phrases ambrosiennes, travail long et en partie secondaire par rapport aux orientations de notre sujet, il est difficile d'être plus précise sur les usages grammaticaux ambrosiens de ce mot. On peut cependant légitimement penser que le nominatif singulier et le génitif singulier, soit donc sous la forme de sujet de la phrase et de complément d'un nom, seraient particulièrement représentés.

Comme l'a démontré l'étude des usages des péricopes bibliques, l'idée que l'être humain soit créé à l'image de Dieu paraît importante pour Ambroise. Pourtant ce constat ne se traduit pas vraiment dans ses tics de langage. En effet, le mot *imago* est utilisé 531 fois dans l'ensemble des ouvrages ambrosiens, soit un chiffre assez faible. Il est cependant intéressant de noter que près de 53% des emplois du mot (soit 281 occurrences) relèvent de l'accusatif : on peut soupçonner que bon nombre de ces occurrences sont des références à la citation de Genèse 1, 26-27 (*ad imaginem Dei*).

Quant aux mots *corpus* et *caro*, ils sont utilisés par Ambroise 2 335 fois pour le premier et 1640 fois pour le second. De manière un peu surprenante, les usages de ces mots sont donc particulièrement fréquents : suite aux observations des utilisations des péricopes, on aurait en effet pu s'attendre à bien moins de référence à ce qui touche le corps. Ces chiffres marquent en tout cas un vrai questionnement autour du corps et soulignent aussi la faiblesse des données statistiques concernant l'usage des péricopes.

Le mot *corpus*²⁵⁵ désigne en latin aussi bien le corps des vivants que des morts, celui des humains, que des animaux ou la matérialité des choses. Il représente aussi bien l'ensemble que le membre, la physionomie globale d'une personne ou un membre particulier de la

²⁵⁵ Voir le lemme *corpus*, col. 999-1025 dans le tome IV du *TLL* : BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », s. d. (en ligne : <https://publikationen.badw.de/de/thesaurus/lemmata?#30516> ; consulté le 26 juillet 2024).

personne. Le mot *caro*²⁵⁶ désigne en latin profane et classique la chair, une partie du corps des êtres vivants. Dans le contexte du latin chrétien, le mot connote davantage le corps dans son ensemble, ce qui est corporel : on comprend donc la proximité des usages entre les mots *corpus* et *caro* chez Ambroise.

Le détail des utilisations de mots fait ressortir l'intérêt d'Ambroise pour la forme du génitif singulier (1 117 occurrences de *corporis*, 513 pour *carnis*) et les nominatifs et accusatifs singuliers (565 occurrences de *corpus* qui peut être soit un nominatif soit un accusatif, le mot étant neutre ; 436 formes de *caro*, mot au nominatif et 398 formes de *carnem*, donc la forme de l'accusatif). Les formes au pluriel paraissent boudées (113 occurrences de pluriel pour le mot *corpus*, 31 formes pour le mot *caro*). Ici la netteté des chiffres démontre que les deux mots étudiés sont majoritairement utilisés comme complément du nom. Le corps ou la chair viennent donc préciser un premier mot ou préciser que le premier doit être compris par rapport aux catégories de corps ou de chair. À la différence de l'âme qui, dans la langue d'Ambroise, réalise l'action et est considérée pour elle-même, le corps est convoqué pour préciser un élément dont l'évêque parle.

Enfin, notons que pour l'ensemble des quatre mots, les œuvres exégétiques concentrent le plus grand nombre des occurrences. Il faut certainement voir un effet de sources, la plupart des ouvrages ambrosiens relevant de l'exégèse.

I.2.3. Enquête statistique sur les usages lexicaux ambrosiens de *mens* et *sensus*

Mais à côté de ces quatre formes, il convient de relever des mots qui paraissent être des synonymes de ces formes. Un texte en particulier indique les liens, si ce n'est d'équivalence, du moins de proximité du signifié dans la pensée de l'évêque :

En effet, avant nous, il y eut quelqu'un qui avait mentionné que la faute a été commise par l'être humain à cause du plaisir et des sens, interprétant dans la forme du serpent la figure du plaisir, établissant dans la figure de la femme la sensibilité du principe vital et de l'esprit, sensibilité que les Grecs nomment *αἰσθησις*, il affirma, selon le récit, que, la sensibilité ayant été trompée, l'esprit, que les Grecs appellent

²⁵⁶ Voir le lemme *caro*, col. 481-488 dans le tome III du *TLL*. Voir BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », s. d. (en ligne : <https://publikationen.badw.de/en/thesaurus/lemmata?#23528> ; consulté le 26 juillet 2024).

νοῦς, pêche. Donc, justement, en grec, le νοῦς reçut la figure de l'homme ; αἴσθησις, celle de la femme. D'où le fait que certains ont interprété Adam comme étant le νοῦς [issu de la] terre. Or le Seigneur, dans l'Évangile, présenta les vierges qui attendent l'arrivée de l'Époux avec les flambeaux allumés ou avec des flambeaux éteints en référence à la capacité de comprendre, [capacité] intacte des sages, altérée des déraisonnables. Car si Ève, c'est-à-dire les sens de la première femme, avait eu ses flambeaux allumés, jamais elle ne nous aurait enlacés avec les tout petits cheveux de sa propre collusion [avec l'ennemi], ni ne serait tombée hors de cette immortalité de la vertu²⁵⁷.

Cet extrait, situé au début du *De Paradiso*, est fortement marqué par la dépendance aux expressions de Philon²⁵⁸ et laisse apparaître de nombreuses questions. Commençons d'abord par relever que le texte parle en priorité de la femme et de la sensibilité de cette dernière (*in figura mulieris sensum animi mentisque constituens ; nam si Eva, hoc est sensus primae mulieris accensus habuisset faces*). Dans la mesure où Ève est créée à partir d'Adam d'après le texte biblique ainsi que dans la pensée ambrosienne, nous y reviendrons, qu'aucun ajout ou retranchement n'a été apporté à la femme par rapport à la création d'Adam, il faut donc en conclure que la description faite de la femme vaut aussi pour un homme et que ce qui est valable pour l'un, l'est aussi pour l'autre. De cette manière la remarque sur la « sensibilité du principe vital et de l'esprit » vaut donc pour les deux sexes et il ne faudrait donc pas comprendre la situation comme un problème seulement féminin. De la sorte, les remarques à établir concernent donc bien l'anthropologie ambrosienne.

Ce premier axiome posé, observons maintenant les équivalences de lexique dans ce texte. D'un côté, nous avons un groupe formé par les mots *sensus-αἴσθησις-mulier-Ève*. De l'autre, nous trouvons le groupe *mens-νοῦς-vir-Adam*. Dans les deux groupes nous trouvons un premier mot latin qui vient traduire un mot grec qui renvoie à Philon, un second mot latin désignant un sexe, puis Ambroise donne le nom d'un des deux proto-parents. Les oppositions sont équilibrées et l'usage de références masculines et féminines permet d'éclairer le sens

²⁵⁷ AMBR., *De Par.*, 2, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 271-272 : *namque ante nos fuit qui per voluptatem et sensum praevaricationem ab homine memoraverit esse commissam, in specie serpentis figuram accipiens delectationis, in figura mulieris sensum animi mentisque constituens, quam αἴσθησιν vocant Graeci, decepto autem sensu praevaricatricem secundum historiam mentem adseruit, quam Graeci νοῦν vocant. Recte igitur in Graeco νοῦς viri figuram accepit, αἴσθησις mulieris. Unde et quidam Adam νοῦν terrenum interpretati sunt. Dominus autem virgines illas in evangelio accensis facibus vel extinctis expectantes sponsi adventum pro sensibus vel integris sapientium vel corruptis insipientium posuit. Nam si Eva, hoc est sensus primae mulieris accensus habuisset faces, numquam praevaricationis suae nos crinibus implicasset neque ex illa virtutis immortalitate cecidisset.* Pour une comparaison avec les sources philoniennes, voir PHILON, *De Of. mund.*, 165, SC 1, p. 252-253 ; *Leg.*, I, 90, SC 2, p. 90-91 ; *Leg.*, III, 56-58, SC 2, p. 200-203.

²⁵⁸ Voir PHILON, *De Op. mun.*, 165, SC 1, p. 252-253 : *ἐν ἡμῖν γὰρ ἀνδρὸς μὲν ἔχει λόγον ὁ νοῦς, γυναικὸς δ' αἴσθησις* / « car en nous, l'intellect joue le rôle de l'homme ; la sensation, celui de la femme » ; *Leg.*, III, 56-58, SC 2, p. 200-203.

littéral et symbolique des deux premiers mots des listes. On comprend également que chacune des listes entretient des affinités avec l'âme ou le corps. Cependant la réalité de ces affinités nous apparaît comme occultée dans le propos de l'évêque. Essayons de préciser les liens implicites dont nous parlons.

Tout d'abord, le paragraphe fait apparaître l'idée du principe vital (*animi*). Bien que le terme utilisé ne soit pas strictement le mot âme, on sent bien les affinités qu'entretiennent *animus* et *anima*, notamment quand on sait que l'*animus* renvoie au grec *ψυχή*²⁵⁹. Si nous avons fait le choix de ne pas traduire *animi* par « de l'âme », c'est pour respecter le mot employé par Ambroise, tout autant que faire sentir au lecteur la proximité conceptuelle de *animus* et *anima*, et donc la manière dont doit se comprendre l'horizon dans lequel doit s'entendre le passage. Il est à noter alors que le principe vital, plus exactement l'âme et la *mens* ne peuvent être considérées comme de stricts équivalents. Ambroise évoque « la sensibilité du principe vital et de l'esprit » (*sensum animi mentisque*). La conjonction de coordination *et* vient bien dire un ajout et fait comprendre qu'il s'agit, pour l'évêque de deux éléments différents (âme d'une part, esprit de l'autre), tout en soulignant des liens de proximité. On observe cette même construction dans d'autres textes ambrosiens, comme ici dans *l'Exhortatio virginitatis*, 10, 68 : « en effet, en quoi consistons nous ? Dans la substance de l'âme et la vigueur de l'esprit²⁶⁰ ». Dans ces phrases, Ambroise scinde très nettement âme et esprit, chacun devenant complément d'un autre nom. La conjonction de coordination vient à nouveau dire la dissemblance entre les deux groupes nominaux, et donc entre les deux éléments étudiés, mais elle vient souligner également une certaine contigüité entre des deux groupes nominaux et les deux mots que nous étudions en particulier. Ainsi si l'âme n'est pas la *mens*, pas plus que la *mens* n'est l'âme, les deux notions entretiennent des rapports entre elles.

Ces rapports ne sont pas clairement explicités par l'auteur dans le *De Paradiso*, et il n'est pas facile de savoir si la *mens* (et le *sensus* qui lui est associé, nous y reviendrons) est une sorte d'intermédiaire entre l'âme et le corps, s'il crée un lien entre eux, un peu à la manière du *spiritus* dans l'extrait du *De Cain et Abel* précédemment cité²⁶¹ et montrant une formulation ternaire, ou s'il s'agit plutôt d'un élément appartenant au corps ou à l'âme. Nous avons déjà noté que la *mens* est d'une nature différente de l'âme : elle ne peut donc appartenir à l'âme. Reste donc la solution d'une appartenance au corps ou l'hypothèse d'un élément spécifique

²⁵⁹ Voir *TLL*, II, col. 90, BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1901 (en ligne : <https://publikationen.baw.de/en/thesaurus/lemmata/#8438> ; consulté le 05 août 2024).

²⁶⁰ AMBR., *De Exhor. Virg.*, 10, 68, SAEMO 14/2, p. 252-254 : *In quo enim sumus ? In animae substantia et mentis vigore.*

²⁶¹ Voir n. 243.

situé entre les deux entités que sont âme et corps. Si cette dernière position n'est pas absolument exclue, la *mens* servant effectivement de lien entre âme et corps, le texte du *De Paradiso* 2, 11, apporte des précisions. En effet, Ambroise reconnaît à demi-mot (*unde et quidam Adam voũv terrenum interpretati sunt*) et en suivant d'autres avis (*quidam [...] interpretati sunt*) qu'Adam, image du *voũv*, mot grec que traduit le mot latin *mens*, relève de ce « [qui est issu de la] terre », de ce « [qui a rapport à la] terre » (*terrenum*). Il semble ici important, pour plus de clarté, d'user d'une périphrase plutôt que d'un adjectif comme terrestre, malgré les lourdeurs que cela implique dans la traduction : la proximité avec le sens latin, qui sous-entend le fait d'être fait de terre ou issu de la terre, est gage, selon nous, d'une plus grande intelligibilité du texte²⁶². Or cette intelligibilité du texte, démontre bien, que pour Ambroise la *mens* (ou le *voũς*) dont il est en train de parler relève du corps. La *mens* serait donc une subdivision du corps, celle capable de guider correctement le *sensus* (ou l'*αἴσθησις*).

Cependant ce rôle directeur de la *mens* dans le corps, qui apparaît dans l'implicite des remarques faites au sujet du péché commis par Ève, est décrite ailleurs²⁶³ comme un principe rationnel qui n'appartient pas aux animaux. Le fait que ce principe n'appartienne pas aux animaux renvoie à l'idée que, soit ce principe renvoie à l'être humain en propre, soit est issu de Dieu. Mais chez Ambroise, ce qui est le propre de l'homme, n'est-ce pas d'avoir été créé à l'image de Dieu ? Il découle de cette représentation que si la *mens* se distingue de l'âme et appartient au corps, elle est, dans le corps, l'espace dans lequel se reflète l'âme dans un complexe jeu de miroirs. On comprend qu'on ne puisse donc pas considérer la *mens* comme un intermédiaire entre *anima* et *corpus* puisqu'il ne s'agit pas d'un élément placé strictement entre les deux autres et parce que la *mens* est strictement reliée à la partie terrestre de l'être humain. Pour autant, en assumant une position que nous qualifierons à la fois de supérieure face au reste des composés du corps et aussi d'exceptionnelle dans la mesure où la *mens* relève de la sphère du divin, cette dernière occupe bien une place particulière dans la construction anthropologique

²⁶² On notera d'ailleurs qu'Ambroise contracte le propos philonien dans un seul mot, mais en reste très proche du point de vue de l'interprétation. Voir PHILON, *Leg.*, I, 90, SC 2, p. 90-91 : *Ποίῳ Ἀδὰμ ἐντέλλεται καὶ τίς ἐστὶν οὗτος, διαφορητέον· οὐ γὰρ μέμνηται πρότερον αὐτοῦ, νυνὶ δὲ πρῶτον ὠνόμακεν αὐτόν. Μήποτ' οὖν βούλεται σοὶ τοῦ πλαστοῦ ἀνθρώπου παραστήσαι τούνομα. Κάλει δὴ, φησὶν, αὐτὸν γῆν· τοῦτο γὰρ Ἀδὰμ ἐρμηνεύεται, ὥστε ὅταν ἀκούῃς Ἀδὰμ, γῆινον καὶ φθαρτὸν νοῦν εἶναι νόμιζε· ὁ γὰρ κατ' εἰκόνα οὐ γῆινος, ἀλλ' οὐράνιος* / « à quel Adam donne-t-il des ordres et quel est cet Adam ? Il faut se poser la question, car il n'en a pas fait mention avant, et il l'a nommé maintenant pour la première fois. Il veut clairement t'indiquer le nom de l'homme façonné ; et il l'appelle, dit-il, terre – c'est la traduction d'Adam ; ainsi quand tu entends ce mot : Adam, songe, qu'il s'agit de l'intelligence terrestre et corruptible, car l'homme à l'image n'est pas terrestre mais céleste ».

²⁶³ AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 34, CSEL 32, 1, 1, p. 406 : *octavus est homo, habet rationabile, quo praestet ceteris, habet et quinque corporis sensus, habet etiam vocem, habet et generandi gratiam* / « l'être humain est huit, il possède [l'élément] doué de raison, par lequel il l'emporte sur les autres [êtres créés], il possède également les cinq sens, il possède aussi la parole, et il possède la grâce de l'engendrement ».

ambrosienne. Dans cette position spécifique, la *mens* réfracte, si l'on veut, la lumière venue de l'âme, elle-même image de Dieu. C'est par tout ce détour explicatif et complexe que l'on parvient à expliciter les liens pressentis entre *mens* et *anima* dans la pensée d'Ambroise²⁶⁴. On comprend également la difficulté que représente l'implicite de l'écriture et de la langue ambrosienne : pour établir le caractère systématique de la pensée de l'auteur, il faut étudier avec précision ses sources, d'autres passages tirés de ses écrits, éliminer des possibilités en avançant petit à petit à l'aide de la logique.

De la situation de la *mens* se déduit la place du *sensus* dans la pensée ambrosienne. Nous avons en effet pu voir comment Ambroise crée dans le paragraphe 11 du *De Paradiso* des groupes de mots qui s'opposent les uns aux autres. Selon cette construction *sensus* s'oppose à *mens*, opposition qui double strictement l'opposition des mots grecs *αἴσθησις* et *νοῦς*. Comme l'équilibre est strict, il faut en conclure que le *sensus* n'appartient pas à l'âme, qu'il relève d'une structure du corps, dont il se détache également et avec qui il entretient pourtant des liens. Par ailleurs, il est à noter, dans la construction ambrosienne, que cette sensibilité n'est pas absolument et intrinsèquement mauvaise, mais plutôt qu'elle doit rester attentive pour éviter la faute : c'est bien ce que semble indiquer l'hypothèse de la subordonnée *si Eva hoc est sensus primae mulieris accensas habuisset faces*. Bien que l'opposition entre *mens* et *sensus* soit claire et énoncée de plusieurs manières dans le texte, il faut remarquer à nouveau que le commentateur doit suppléer aux silences d'Ambroise pour établir clairement la pensée de l'évêque de Milan. Il reste une difficulté : l'expression *sensum animi mentisque*. En effet, la construction suggère qu'il y ait une sensibilité propre de l'âme, comme une sensibilité propre de la *mens*. Si, au vu de la construction élaborée auparavant, on peut supposer et admettre que la sensibilité de la *mens* naisse des interactions entre la *mens* et le *sensus* dans l'être humain, Ambroise n'apportant aucune précision à ce sujet, la question de la sensibilité propre de l'âme paraît bien plus délicate. Aucun autre passage du corpus d'étude ne recourt à une expression du même type qui pourrait venir éclairer notre compréhension. Faut-il alors supposer, qu'à l'instar du modèle du corps, lui-même subdivisé en deux principes esprit/sensibilité ou homme/femme, l'âme serait, elle aussi, subdivisée en deux entités ? L'équilibre de la construction établi jusqu'ici plaiderait en

²⁶⁴ Il convient de noter que l'assimilation entre création à l'image de Dieu et *νοῦς* est bien plus identifiable dans le propos philonien, laissant apparaître une caractérisation à la fois claire mais aussi plus binaire : il n'existe que deux principes le *νοῦς* et *αἴσθησις* qui correspondent strictement à la partie de l'être humain créée à l'image de Dieu et à la partie de l'être humain créée selon le corps.

ce sens, mais n'explique pas qu'Ambroise ne fasse pas mention ou ne développe pas son propos au sujet de ce que nous pourrions nommer, pour nous faire comprendre, « l'esprit de l'âme ». Le texte de Philon qui évoque « l'intelligence terrestre et corruptible²⁶⁵ » qui n'appartient pas à « l'homme à l'image » de Dieu pourrait être la source de cette subdivision ambrosienne, par ailleurs non exploitée par l'un ou l'autre auteur. Nous devons donc nous contenter d'hypothèses face à cette expression ambrosienne surprenante de « sensibilité de l'âme et de l'esprit ».

Cette démonstration a mis en évidence les liens qu'entretiennent *mens* et *νοῦς* entretenaient avec *anima*, ainsi que les liens entre *sensus*, *αἴσθησις* et *corpus*. Il est dès lors possible d'observer les usages lexicaux de quatre nouveaux mots. Pour commencer, comme le montre l'annexe 2²⁶⁶ les mots grecs sont très rarement utilisés (11 occurrences du mot *νοῦς*, 4 occurrences pour le mot *αἴσθησις*). Il ne s'agit donc pas d'un vocabulaire familier d'Ambroise.

Le mot *mens* est quant à lui utilisé 1 355 fois dans l'ensemble de l'œuvre ambrosienne et au génitif dans presque la moitié des cas (639 occurrences). Le mot est essentiellement utilisé au singulier. Comme nous l'avons vu, chez Ambroise, le mot désigne la partie rationnelle de l'être humain, partie jugée supérieure du corps. Le mot *sensus* est employé 549 fois dans l'ensemble des ouvrages ambrosiens. Cependant la forme *sensus* peut renvoyer aussi bien à un nominatif singulier, qu'à un génitif singulier ou à un nominatif ou encore à un accusatif pluriel, ce qui rend l'observation fine des usages lexicaux ambrosiens délicate avec les informations à notre disposition. Nous pouvons remarquer cependant que les autres formes du pluriel identifiables (génitif, datif, ablatif) sont très peu nombreuses (92 occurrences, soit près de 17% de l'ensemble). Le mot *sensus* décrit la partie sensible du corps, nécessaire au bon fonctionnement de la *mens* mais qui doit être contrôlée. Ces données cumulées à celles touchant les autres synonymes vont nous permettre quelques conclusions.

²⁶⁵ Voir PHILON, *Leg.*, I, 90, SC 2, p. 90-91 : ὥστε ὅταν ἀκούης Ἀδὰμ, γῆϊνον καὶ φθαρτὸν νοῦν εἶναι νόμιζε· ὁ γὰρ κατ' εἰκόνα οὐ γῆϊνος, ἀλλ' οὐράνιος / « ainsi quand tu entends ce mot : Adam, songe, qu'il s'agit de l'intelligence terrestre et corruptible, car l'homme à l'image n'est pas terrestre mais céleste ».

²⁶⁶ Nous renvoyons à l'annexe 2.

I.2.4. Pour formuler quelques conclusions

L'observation des usages des péricopes concernant la création de l'être humain souligne la tendance d'Ambroise à n'utiliser que quelques mots significatifs (« à l'image de Dieu », « de la terre ») de ces péricopes plutôt que de citer le texte biblique. Les références à la Bible lui viennent donc plutôt sous la forme de notions-clés qui concentrent en elles le sens du texte sacré. L'évêque de Milan a par ailleurs plutôt tendance à effectuer ces références au sujet de l'âme qu'au sujet du corps dans notre corpus.

Du point de vue des usages du vocabulaire, on observe l'utilisation de deux ensembles de mots qui entourent les notions d'âme et de corps, notions centrales dans le texte de la Genèse. L'âme, *anima*, peut aussi s'exprimer chez Ambroise au travers des mots *animus*, *imago*, *mens* ou encore *νοῦς*. Ce groupe constitue un ensemble de 4 507 occurrences (en même 5 877 occurrences si on ajoute le mot *natura*). Les mots *anima* et *mens* sont les mots principalement utilisés dans cet ensemble. Le groupe formé par les mots *corpus*, *caro*, *sensus*, *αἴσθησις* forment un ensemble de 4 528 occurrences. Dans le groupe des synonymes du corps, *corpus* et *carnis* sont les plus fréquemment utilisés. Les mots composant ces groupes sont utilisés le plus souvent dans des œuvres exégétiques, au singulier, soit au nominatif, soit au génitif. Ces mots sont les sujets de la phrase ou des éléments qui viennent qualifier d'autres noms, apporter des précisions à propos d'autres noms. Il semble donc que les deux groupes lexicaux soient utilisés quasiment à égalité dans l'ensemble de l'œuvre d'Ambroise : l'évêque ne semble pas avoir de préférence pour un ensemble plutôt que pour un autre, pas plus que dans ses usages grammaticaux. On a donc le sentiment que, dans ses usages linguistiques, Ambroise a une conscience aiguë de la « génération géminée ».

II. En quoi le principe de la création à l'image de Dieu est-il le bien le plus précieux de l'être humain selon Ambroise ?

Cherchons maintenant à décrire pour eux-mêmes chacun des éléments constitutifs de l'être humain selon le texte de la *Genèse* observé par Ambroise. Le motif de la « génération géminée » a mis en valeur l'importance de la création de l'être humain créé à l'image de Dieu dans la pensée d'Ambroise, principe dont il convient maintenant d'établir la portée théologique.

II.1. Définir le fait d'être créé à l'image de Dieu : les expressions ambrosiennes pour le dire

II.1.1. *Ad imaginem Dei* et *anima* : de parfaits synonymes ?

L'enquête statistique concernant les mots utilisés par Ambroise pour parler du texte génésiaque a démontré que l'évêque utilise peu le mot *imago* ou la forme *ad imaginem* quand il traite du fait d'être créé à l'image de Dieu. Si le mot *imago* ou l'expression *ad imaginem* lui permet de rappeler aux fidèles le texte de la Bible dans une forme de notion-clé, c'est pourtant le mot *anima* qu'il utilise le plus fréquemment. C'est bien que cette dénomination lui est plus immédiate. Mais alors quel(s) lien(s) Ambroise établit-il entre l'expression *ad imaginem Dei* et le mot *anima* ? En quoi le mot *anima* éclaire-t-il, par exemple pour les fidèles, l'expression *ad imaginem Dei* ?

Un texte est particulièrement explicite pour démontrer les liens que l'évêque établit entre *ad imaginem Dei* et *anima*. Il s'agit de l'*Exhortatio virginitatis* qui note :

Donc aussi bien l'homme que la femme, doit se connaître soi-même parce qu'il est à l'image et à la ressemblance de dieu, de manière à suivre la beauté non du corps mais de l'âme. En effet, en quoi consistons-nous ? Dans la substance de l'âme et la vigueur de l'esprit. Cette dernière constitue toute notre part. En effet, David dit : *j'espère en Dieu, et je ne crains pas ce que me fera la chair* (Ps 56, 5). Nous ne sommes pas chair, mais esprit. Or des Juifs, il a été dit : *mon esprit ne demeurera pas en eux, parce qu'ils sont chair* (Gen 6,3). Nous ne sommes pas or, ni fortune, ni abondance des richesses : notre part est celle-là. Et c'est pourquoi Moïse a dit : *prends garde à toi* (Deut 15,9), c'est-à-dire de ton âme, pour qu'elle ne périsse pas, pour que tu ne sois pas [attaché à la] chair. *Prends-garde à toi* (Deut 15,9), c'est-à-dire à l'image que tu as reçu du Christ, à la ressemblance selon laquelle tu as été créé. Conserve cette image, que le Christ a réalisé en toi avec ses

propres œuvres, de la même manière que lorsqu'il a dit à propos de Jérusalem, c'est-à-dire l'âme pacifiée : *voici que, ô Jérusalem, moi, j'ai dépeint tes murs* (Is, 49,16)²⁶⁷.

L'étude du vocabulaire de ce paragraphe dévoile de progressives assimilations entre les deux notions, appliquées à l'être humain. L'être humain est créé à l'image de Dieu (*ad imaginem dei*) dont on comprend qu'elle constitue la beauté de l'âme (*animae pulchritudinem*). La métaphore ici marque un premier degré d'assimilation entre les deux notions, facilitant la compréhension de ce que représente la création *ad imaginem Dei*, bien que la beauté reste un élément subjectif et abstrait dont l'âme n'est qu'un complément. Puis, Ambroise explique que les humains sont constitués d'une substance particulière, la « substance de l'âme » (*animae substantia*). Le *in quo* interrogatif et la réponse *in animae substantia* marquent le caractère matériel, incarné si l'on peut dire, de cette notion. L'oxymore, puisque l'âme ne devrait pas avoir de caractère matériel dans la mesure où elle est émanation de Dieu, lui-même *incorporalis* selon le *De Paradiso*, rend par ailleurs la notion d'*animae substantia* extrêmement éloquente pour le public. Plus loin une équivalence entre *ad imaginem Dei* et *anima* est suggérée. La citation biblique de *Deutéronome* 15, 9, reprise sous forme d'anaphore et complétée par la formule *hoc est*, contribue à assimiler toujours plus *anima* et *imago Dei* (l'expression est cependant à l'accusatif : *ipsam imaginem*) dans l'esprit du public ambrosien : prendre soin de soi, c'est prendre soin de son âme et soin de l'image de Dieu qui est en soi. La dernière phrase de ce paragraphe ne fera que confirmer (*id est*) cette assimilation puisque conserver l'image de Dieu en soi, c'est être comme la Jérusalem céleste à qui Dieu s'adresse, soit être une âme pacifiée (*animam pacificam*), comprenons parfaite. Notons cependant qu'à aucun moment une équivalence stricte et explicite n'est affirmée par Ambroise entre ces expressions : en cela, il convient de parler plutôt d'assimilation ou de notions connexes, et ce malgré la récurrence du recours du terme *anima* dans les textes ambrosiens. La démarcation entre le fait d'être à l'image de Dieu et être Dieu est certainement maintenu dans ce refus de présenter une parfaite équivalence. L'équivalence entre *anima* et *ad imaginem Dei* n'étant pas strictement posée dans les textes étudiés, il est délicat d'établir que l'*anima*, qui paraît être l'expression en quelque

²⁶⁷ AMBR., *De Exhor. Virg.*, 10, 68, SAEMO 14/2, p. 252-254 : *scire ergo se debet sive vir, sive mulier, quia ad imaginem dei est et similitudinem, ut animae sequatur, non corporis pulchritudinem. In quo enim sumus ? In animae substantia et mentis vigore. Haec nostra omnis portio. Denique David : in deo, inquit sperabo, non timebo quid faciat mihi caro (Ps 56, 5). Non ergo caro sumus, sed spiritus. De Iudaeis autem dictum est : non permanebit in iis spiritus meus, quia caro sunt (Gen 6, 3). Non aurum sumus, non pecunia, non divitiarum copia : illa enim nostra. Et ideo tibi dicit Moyses : attende tibi (Deut 15, 9), hoc est animae tuae, ne pereat, ne carnalis fias. Attende tibi (Deut 15, 9), hoc est imagini quam a Christo accepisti, similitudini ad quam factus es. Ipsam serva imaginem, quam Christus in te operibus suis pinxit, sicut ipse ait ad Jerusalem, id est animam pacificam : ecce ego, Jerusalem, pinxi muros tuos (Is 49, 16).*

sorte matérielle de l'*ad imaginem Dei*, soit aussi une expression, au sens le plus strict, de l'essence de l'être humain dans la pensée d'Ambroise. Il s'agit bien de deux expressions liées l'une à l'autre mais dont la teneur diffère, l'*anima* étant certainement plus proche des représentations de l'auteur et de son public que ne l'est le principe de l'*ad imaginem Dei*. Dans cet extrait *anima* devient donc un synonyme de l'expression *ad imaginem Dei*.

II.1.2. Le passage par une définition négative de la création à l'image de Dieu

Le précédent extrait est intéressant également en ce qu'il souligne le recours par Ambroise à une définition négative pour définir le fait d'être créé à l'image de Dieu, et par conséquent pour définir l'âme. Dans l'extrait, cette dernière se construit en contrepoint du corps, présenté comme une valeur repoussoir par les oppositions et les négations (*non corporis ; non ergo caro sumus, sed ; ne carnalis fias*). L'antinomie est également nécessaire pour aider à la bonne compréhension de ce que sont *anima* et *ad imaginem Dei*, la dimension matérielle, concrète et palpable du corps simplifiant l'abstraction que représente les deux valeurs qui lui sont opposées. L'extrême construction littéraire du passage permet donc de caractériser toujours un peu plus la notion de création à l'image de Dieu.

La récurrence de l'opposition âme/corps ou *ad imaginem Dei/de limo* dans les ouvrages ambrosiens contribue également à éclairer le contenu de la création à l'image de Dieu à l'aide d'une définition en creux. Ainsi dans le *De Obitu Theodosii* 30, les jeux d'oppositions délimitent davantage ce que n'est pas le fait d'être créé à l'image de Dieu. Ambroise explique au sujet de l'empereur défunt :

Si donc, la mort n'existait plus, placé dans cette paix dans laquelle il ne pourrait pas être affecté par la chute, il plairait alors à Dieu dans la région des vivants (Ps 114,9). En effet, l'être humain n'est pas ici enveloppé, comme là-haut, dans un corps de mort, soumis aux chutes et aux fautes. C'est pourquoi cette région est celle des vivants, celle où se trouve l'âme, *qui a été faite à l'image et à la ressemblance de Dieu* (Gen 1, 26), non la chair modelée à partir de la boue. C'est pourquoi la chair se tourne vers la terre, l'âme se hâte vers la paix céleste²⁶⁸.

²⁶⁸ AMBR., *De Ob. Theo.*, 30, CSEL 106, p. 234 : *si mors ergo non erit, lapsum sentire non poterit in illa requie constitutus, sed, placebit deo in regione vivorum* (Ps 114, 9). *Non enim, ut hic homo involutus est mortis corpore obnoxio lapsibus atque delictis, ita et illic. Ideoque regio illa vivorum est, ubi anima est, quae ad imaginem et similitudinem dei* (Gen 1, 26) *facta est, non caro figurata de limo. Ideo caro in terram revertitur, anima ad requiem festinat supernam.*

Les références à *Genèse 1, 26 (ad imaginem et similitudinem dei facta est)* puis *Genèse 2, 7 (figurata de limo)* ne sont pas commentées pour elles-mêmes mais se répondent, comme suit dans le tableau, dans une tentative de définition de la vie éternelle :

Tableau 1 : Relevé des oppositions au sujet de la création du genre humain dans *De Obitu Theodosii* 30

<i>anima</i>	≠	<i>caro</i>
<i>ad imaginem et similitudinem dei facta est</i>		<i>figurata de limo</i>
<i>mors non erit</i>	≠	<i>mortis corpore</i>
<i>in illa requie ; ad requiem supernam</i>	≠	<i>obnoxio</i> (être soumis indique une sorte d'intranquillité, d'absence de repos)
<i>lapsus sentire non poterit ; placebit deo</i>	≠	<i>obnoxio lapsibus et delictis</i>
<i>illic ; regio/regione vivorum</i>	≠	<i>hic ; in terram</i>
<i>anima</i>	≠	<i>corpore ; caro</i>

La partie de l'être humain créée à l'image de Dieu, nettement dénommée âme (*anima*) dans cet extrait, partie de l'être humain qui n'a pas péché, qui connaîtra la vie et le repos éternels dans la *regio vivorum* s'oppose strictement, et en tout point, au corps et à son synonyme, la chair (*caro*), capable de pécher (*obnoxio lapsibus et delictis*), mortelle (*mortis corpore*) car issue de la terre (*figurata de limo*). Dans ce paragraphe ambrosien, l'expression *ad imaginem Dei* est clairement rattachée au monde céleste (*illic, regio/regione vivorum, supernam*), au spirituel (*supernam*) et à l'éternité²⁶⁹ (*mors non erit, in illa requie, ad requiem supernam, regio/regione vivorum*), quand l'expression *de limo* est rattachée au monde terrestre (*hic, in terram, corpore, caro*), au péché (*obnoxio lapsibus et delictis*) et à la mort (*mortis, corpore, caro*). L'âme qui constitue l'être humain créé à l'image de Dieu est donc un principe essentiellement spirituel. N'étant pas marquée par la matérialité de la chair à laquelle elle s'oppose, elle est, de fait, incorporelle, à l'instar de Dieu²⁷⁰. Enfin, elle réalise un état de perfection qui se traduit dans la notion du repos.

²⁶⁹ Ambroise affirme en effet l'éternité de l'âme dans AMBR., *De Virgt.*, 15, 95, SAEMO 14/2, p.76 : *animae quae in se non est morti obnoxia corpus mortale coniunctum* / « le corps mortel joint à l'âme qui n'est pas soumise en elle-même à la mort ».

²⁷⁰ Voir PHILON, *De Op. mund.*, 134, SC 1, p. 230-231 : *ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὐτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει* / « celui-là, fait à l'image de Dieu, c'est une idée, un genre ou un sceau ; il est intelligible, incorporel, ni mâle ni femelle, incorruptible de nature ». Notons, car cela aura son importance plus loin, que Philon précise que l'être humain créé à l'image de Dieu, s'il est incorporel, n'est pas non plus sexué.

Mais alors pourquoi une telle construction ? Pourquoi ne pas construire une définition positive et explicite de la partie de l'être humain créé à l'image de Dieu ? Une explication réside peut-être dans le caractère abstrait de ce que serait la création à l'image de Dieu tout autant que l'âme et cela, dans la complexité de transmettre cette abstraction dans la pastorale. Ainsi, la création d'une définition par son contraire, en l'occurrence le corps ou la chair, notions très concrètes, n'est-ce pas une manière de rendre la notion d'âme plus accessible à un public hétérogène ? D'autre part, utiliser les termes mêmes du texte latin de la Bible (*ad imaginem Dei*) sous une forme condensée, ne serait-il pas utile à la familiarisation des fidèles avec cette notion même ? Présenté comme une notion-clé, fréquemment répété, le fait d'être créé à l'image de Dieu deviendrait un point de repère de la catéchèse inscrit dans la pastorale. On peut aussi se demander si ce point de repère n'est pas également une aide pour le pasteur lui-même, dans la mesure où les conditions de réalisation de la pastorale n'étaient pas identiques à celle de notre monde contemporain²⁷¹. De même, conserver l'expression biblique, ne serait-ce pas un moyen de rendre compte du caractère ineffable du fait d'être créé à l'image de Dieu ? Être incapable de faire découvrir à autrui ce qu'est l'âme de manière directe et sous une forme discursive positive, n'est-ce pas sous-entendre l'ampleur même de cette notion ? Ces questions font en tout cas apparaître que les réalités et les nécessités de la pastorale expliquent, au moins en partie, les formes de la présentation de la définition de ce qu'est l'être créé à l'image de Dieu.

II.1.3. L'approche par les notions connexes

Ambroise évoque également le fait d'être créé à l'image de Dieu grâce à des expressions connexes. L'évêque emprunte à Paul l'image de l'homme intérieur pour parler de l'*ad imaginem Dei*²⁷². Dans le *De Institutione virginis*, il commente *Matthieu* 18, 19-20²⁷³. Ambroise demande : « qui sont ces deux, si ce n'est l'âme et le corps²⁷⁴ ? ». Au paragraphe suivant il explique : « cependant, ces deux [choses], de manière à les rendre plus manifestes, non

²⁷¹ Sur les formes et le pratiques de la prédication, voir W. MAYER, « Preaching and Listening in Latin ? Start Here », *op. cit.* ; E. REBILLARD, « Sermons, audience, preacher », *op. cit.*

²⁷² Sur les relations entre homme intérieur, homme extérieur, âme et corps, voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, *op. cit.*, p. 6-8. Wolfgang SEIBEL décrit ensuite plus précisément les éléments opposés.

²⁷³ Mt 18, 19-20 : « Je vous déclare encore, si deux d'entre vous, sur la terre, se mettent d'accord pour demander quoi que ce soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est aux cieux. Car, là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux ».

²⁷⁴ AMBR., *De Inst. virg.*, 2, 11, SAEMO 14/2, p. 118 : *qui sunt isti duo, nisi anima et corpus* ?

seulement sont deux, mais même ce sont deux êtres, l'un intérieur et l'autre extérieur²⁷⁵ ». Il précise encore plus loin ce que sont ces êtres :

20. Et qu'il y a-t-il de plus précieux, que ce qui est à l'image et à la ressemblance de Dieu ? Or, à l'image est l'être intérieur et non l'être extérieur : celui-ci est estimé par le sens, n'est pas appréhendé par les yeux. Donc nous devons l'espérer, lui qui est recherché longtemps. C'est pourquoi Dieu ne crut pas devoir adresser de louange à la création de l'être humain, parce que la partie la plus grande de ce dernier se trouve dans la vertu. Son aspect remarquable est supérieur aux autres êtres vivants, mais les êtres privés de raison sont estimés selon l'aspect de leur corps, et ceux qui sont remplis par la raison, sont confiés à la louange commune.

21. Donc l'être humain, que je dois admirer, non tant par sa physionomie que pour ses dispositions, s'élève et excelle, au point d'être loué pour ces dernières, dans lesquelles Dieu est loué par le jugement du prophète [...], cet être dont les œuvres resplendissent près de Dieu, celui-là est relié aux œuvres perpétuelles par les bienfaits effectués²⁷⁶.

Cette démonstration, qui s'effectue sur plusieurs paragraphes (*De Institutione virginis*, 2, 10-12 ; 3, 20-21) établit un nouveau jeu d'oppositions, résumé ici :

Tableau 2 : Tableau relevant les oppositions entre âme et corps dans le *De Institutione virginis* 2, 10-12 et 3, 20-21

<i>anima</i>	≠	<i>corpus</i>
<i>homo interior</i>	≠	<i>homo exterior</i>
<i>ad imaginem autem interior est homo</i>	≠	<i>non iste exterior</i>
<i>quia maior eius in virtute est portio</i>	≠	<i>deus non putavit hominis fabricam esse laudandam</i>
<i>affectu ... in his laudetur</i>	≠	<i>vultu</i>

²⁷⁵ AMBR., *De Inst. virg.*, 2, 12, SAEMO 14/2, p. 118 : *quae tamen duo, ut evidentius exprimamus, non solum duo sunt, sed etiam duo homines, unus interior, alter exterior*. Le rapprochement avec le texte de Paul est-il lié à une lecture d'Origène ? Sur l'analyse d'Origène en lien avec Paul, voir H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, op. cit., p. 150.

²⁷⁶ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 20-21, SAEMO 14/2, p. 124-126 : 20. *Quid autem locupletius quam quod ad imaginem dei est ac similitudinem ? Ad imaginem autem interior est homo, non iste exterior : ille qui sensu aestimatur ; non oculis comprehenditur. Ille ergo nobis expectandus est, qui serius investigatur. Ideo deus non putavit hominis fabricam esse laudandam, quia maior eius in virtute est portio. Praeclara quidem species et praestantior ceteris animantibus, sed irrationabilia specie corporis aestimantur, ea autem quae rationis plena sunt, communem laudem sequestrent. 21. Homo igitur mihi non tam vultu quam affectu admirandus emineat atque excellat, ut in his laudetur, in quibus etiam deus prophetico iudicio laudatur [...], cuius opera coram deo luceant, qui bona iugibus operibus facta contextat.*

Une fois encore âme et corps sont mis en opposition, soit avec *anima* et *corpus*, soit avec des synonymes (*affectu/vultu*), le *vultus* renvoyant à l'aspect extérieur donc au corps et l'*affectus* aux dispositions de l'âme²⁷⁷. La louange accordée à l'être intérieur ou à l'âme, qui respecte le fait d'être créé à l'image de Dieu (*ad imaginem*), ainsi que les comparatifs (*locupletius* ; *non tam vultu quam affectu*) assigne des valeurs positive ou négative à chacun des membres de l'opposition. Enfin, la relative *qui bona iugibus operibus facta contextat*, rappelle la question de l'éternité associée à cet être qui saura respecter le principe de la ressemblance à Dieu. Opposition âme et corps, jugements de valeur autour de ces notions, réflexion sur l'éternité, voilà autant d'éléments classiques de la pensée ambrosienne.

Cependant, ce passage fait apparaître de nouvelles expressions connexes, issues de la pensée paulinienne²⁷⁸ : *homo interior* et *homo exterior*. Suivant le jeu des oppositions, ces expressions reprennent respectivement *anima* et *corpus*. Ambroise associe clairement la notion d'*homo exterior* à ce qui est visible, palpable, matériel (*hominis fabricam* ; *praeclara species*), à ce qui tient du monde créé (*praestantior ceteris animantibus, sed irrationabilia specie corporis aestimantur*), autrement dit au corps. La notion d'*homo interior* est affirmée comme équivalente à la création à l'image de Dieu (*ad imaginem autem interior est homo*). Elle est aussi identifiée à la vertu (*in virtute est portio*), à des éléments qui n'ont rien de matériel, à la sphère de l'intime, comme le suggère l'expression *non tam vultu quam affectu*, la physionomie (*vultu*) renvoyant à quelque chose de matériel et d'extérieur, tandis que les dispositions (*affectu*) renvoient plutôt à des abstractions cachées en l'être. Cette notion d'intimité renvoie d'ailleurs à l'idée de la création à l'image de Dieu et fait florès dans les textes ambrosiens. En effet, cet être intérieur, qui ne se voit pas, est un élément propre à l'être humain et vu positivement chez Ambroise²⁷⁹. Or, si l'aspect des autres êtres vivants, qui sont inférieurs à l'être humain, qui sont dépourvus de raison et dont l'aspect extérieur dit tout d'eux (*praestantior ceteris animantibus, sed irrationabilia specie corporis aestimantur*), alors il convient de conclure que l'être humain, pourvu de raison, dont l'aspect extérieur ne révèle pas tout de lui, a, dans cet élément intérieur,

²⁷⁷ Voir M. CUTINO, « L'anima e le sue adfectiones nel lessico filosofico di Ambrogio », *op. cit.*.

²⁷⁸ Voir Rm 7, 22-23 : « car je prends plaisir à la loi de Dieu, en tant qu'homme intérieur ; mais, dans mes membres, je découvre une autre loi que ratifie mon intelligence » ; 2 Cor 4, 16 « C'est pourquoi nous ne perdons pas courage et même si, en nous, l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour » ; Eph. 3, 16 : « que [le Père] daigne, selon la richesse de sa gloire, vous armer de puissance, par son Esprit, pour que se fortifie en vous l'homme intérieur ».

²⁷⁹ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 17, SAEMO 14/2, p. 124 : *nihil in bestiis plus reperias, quam quod videtur ; in homine nihil est inferius quam quod videtur, qui cum ex animo constet et corpore, hoc utique in eo servit quod videtur, illud quoque in eo regit hominem, quod non videtur* / « Tu ne trouveras rien d'autre dans les bêtes sauvages que ce que l'on y voit ; dans l'être humain, rien n'est plus bas que ce qui se voit, alors que celui-ci qui est constitué à partir de l'âme et du corps, ce dernier qui sert en lui ce qui se voit, la première régit l'être humain, alors qu'elle ne se voit pas ».

dont on soupçonne qu'il n'a rien de corporel, de quoi être en lien avec Dieu. De fait, l'*homo interior* devient donc une autre expression de la perfection et de ce bien propre de l'être humain : le fait d'être à l'image de Dieu. L'équivalence étant posée entre *ad imaginem Dei* et *homo interior* dans ce texte (*ad imaginem autem interior est homo*), l'*homo interior* en vient donc, chez Ambroise, à désigner l'essence la plus profonde de l'être humain, celle décrite en Genèse 1, 26-27.

On notera toutefois que l'expression ambrosienne d'*homo interior* ne recouvre pas exactement l'expression paulinienne, justement parce que l'auteur milanais fait correspondre l'homme intérieur à l'âme, et au-delà le fait d'être créé à l'image de Dieu. Cette correspondance est peut-être encore plus frappante dans son emploi d'*homo exterior* qui désigne nettement le corps quand chez Paul, il est plutôt question d'une manière d'être à la vie. Cette nuance a des implications sur les modalités de traduction de l'expression ambrosienne : faut-il traduire l'expression qui gardera la forme du propos de Paul mais ne rendra peut-être pas le sens anthropologique proprement ambrosien ? Faut-il proposer des expressions proches mais qui ne traduisent pas mot à mot l'expression paulinienne ? On pourrait ainsi songer à des expressions comme « essence intérieure (ou extérieure) de l'être humain », « essence tournée vers l'intérieur (ou tournée vers l'extérieur) de l'être humain », « essence en contact avec l'élément intérieur (ou en contact avec l'élément extérieur) de l'être humain ». Ne faudrait-il pas plutôt laisser l'expression latine et en expliciter le sens en note ? Cette dernière solution aurait pour elle de rendre justice à l'anthropologie d'Ambroise, à la référence paulinienne et à sa réinterprétation ambrosienne, tout en laissant à ces expressions leur globalité et leur richesse.

Enfin, Ambroise utilise également le terme *natura* pour évoquer le fait d'être créé à l'image de Dieu. Ce terme polysémique²⁸⁰ dans les écrits de notre auteur revêt une importance particulière dans sa pensée anthropologique²⁸¹ : on compte 1 370 occurrences en particulier aux formes du génitif et du nominatif et ablatif singulier (soit respectivement 665 et 354 occurrences). Comme bien souvent avec l'évêque de Milan, le contenu anthropologique se

²⁸⁰ Pour la polysémie, voire l'étude succincte R. PASSARELLA, « La parola "natura" nelle opere di Ambrogio : un sondaggio », dans R. Passarella (éd.), *Ambrogio e la natura*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni, 2016, p. 27-34. Dans cet article, l'auteur ne se limite pas au sens anthropologique du mot *natura* dans la pensée d'Ambroise, mais son approche a le mérite de démontrer la nécessité d'une étude approfondie au sujet de ce mot. Voir également M. POIRIER, « "Consors naturae" chez Saint Ambroise. Copropriété de la nature ou communauté de nature ? », dans G. Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus : Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974*, Milan, Vita e Pensiero, 1976, p. 330. Nous renvoyons à l'annexe 2.2.1.

²⁸¹ L'importance et les difficultés à rendre le terme *natura* au sein de la pensée anthropologique ambrosienne se note dans l'intitulé de l'ouvrage d'André Loiselle : A. LOISELLE, « Nature » de l'Homme et histoire du Salut, *op. cit.*. Ce titre démontre à nouveau la nécessité d'une approche approfondie de ce mot.

laisse deviner au travers des usages que l'auteur en fait, plus que par des définitions clairement énoncées. Ambroise explique ainsi que le sage doit « vivre selon la nature²⁸² », il note ailleurs que la mort corporelle « n'est pas la fin de notre nature²⁸³ », ou bien encore que « nous comprenons naturellement » ce qui est bon ou mal²⁸⁴. Dans le *De Cain et Abel*, alors qu'il évoque *Voluptas*, le Plaisir, sous les formes d'une femme lascive, Ambroise dit d'elle : « et en effet, puisqu'elle ne peut pas avoir l'ornement de la vraie nature²⁸⁵ ». Toutes ces expressions indiquent que la *natura*, du point de vue anthropologique ambrosien, est un bien possédé par l'être humain : l'emploi du verbe avoir, l'expression « notre nature » ou l'opposition au mal en serait la preuve. L'opposition du *De Cain et Abel* fait comprendre qu'il existerait une fausse nature que le reste du paragraphe décrit minutieusement. Sans surprise, l'opposition entre cette vraie nature, qu'Ambroise ne définit pas explicitement, et la fausse nature que représente *Voluptas* se calque sur les oppositions qui opposent âme et corps ou *homo interior* et *homo exterior*. Ainsi, trouve-t-on associées à *Voluptas* les notions d'extériorité, de manque de vertu, l'image d'un mouvement perpétuel et frénétique, mis en lien avec le corps et la chair, la tristesse, la soumission que provoque ce mouvement frénétique, tandis que sont associées à *Virtus*, l'intimité et l'intériorisation, les nombreuses vertus, la stabilité, la joie que procure cette stabilité, ainsi que la sphère du spirituel. La vraie nature résiderait donc du côté de *Virtus* et de ce qui touche au divin. En matière de réflexion sur la création de l'être humain, cela nous renvoie donc davantage du côté de la ressemblance avec Dieu. D'autre part, selon la construction de cette phrase, la *natura*, et toutes les notions ou expressions ambrosiennes qui lui sont implicitement rattachées (autrement dit l'âme, l'*homo interior* ambrosien, le principe de la création à l'image de Dieu) seraient donc connotées extrêmement positivement quand la « fausse nature » et les notions et expressions ambrosiennes qui lui sont implicitement rattachées (autrement dit le corps, la chair, l'*homo exterior* ambrosien le fait d'avoir été créé à partir de la boue) seraient connotées extrêmement négativement. Il est intéressant de souligner en dernier lieu la forme discursive positive de cette expression : la fausse nature n'est évoquée dans le texte que par ce qui lui est directement opposé et qui se trouve être facilement accessible par la compréhension et par le lexique. Nous serions ici dans une forme inversée de la définition de l'âme dans le *De Obitu Theodosii* évoqué précédemment.

²⁸² AMBR., *De Exc. fr.*, I, 45, CSEL 107, p. 148 : *secundum naturam vivere*.

²⁸³ AMBR., *De Ob. Theo.*, 36, CSEL 106, p. 235 : *non naturae finem esse*.

²⁸⁴ AMBR., *De Par.*, 8, 39, CSEL 32, 1, 1, p. 296 : *id quod bonum est naturaliter nobis intelligimus esse praeceptum*.

²⁸⁵ AMBR., *De C. et A.*, I, 4, 14, CSEL 32, 1, 1, p. 349 : *etenim quia verum decorem naturae habere non potest*.

Enfin, le *De Sacramentis* présente un nouvel usage extrêmement intéressant du mot *natura*, propre à confirmer notre propos. Ambroise y note que « la résurrection constitue la restauration de la nature²⁸⁶ ». Le traducteur italien va d'ailleurs jusqu'à interpréter l'expression en « la restauration de notre nature²⁸⁷ ». Dans cette formule concise, qu'on la traduise avec ou sans un possessif, transparaissent à la fois, le caractère de quelque chose qui appartient en propre à l'être humain²⁸⁸ mais aussi l'idée, induite par les mots *resurrectio* et *reformatio*, qu'il serait possible de retrouver cette nature profonde de l'être humain. Or, la résurrection doit permettre d'atteindre le Paradis après le Jugement Dernier, et donc d'atteindre la perfection et la plénitude de l'être. Cette perfection, dans les représentations anthropologiques d'Ambroise, ne peut correspondre qu'à la restauration complète de l'image de Dieu dans l'être humain, principe établi avant l'épisode du péché des origines, et dont la contemplation de Dieu assurait l'efficacité tant que l'union être humain/Dieu était maintenue. De la sorte, retrouver sa nature d'être humain, se réapproprier cette nature, consisterait donc, selon l'évêque de Milan, à retrouver et mettre en œuvre continuellement le sens profond du fait d'être créé à la ressemblance de Dieu. Pour Ambroise, la nature de l'être humain, terme aussi flou et englobant en français qu'en latin, réside donc bien dans ce qui lui a été donné lors de la première création.

Par ailleurs, ce passage, comme celui du *De Institutione virginis*, étant extrait d'un texte d'édification du chrétien et datant de la seconde partie de l'épiscopat, on peut se demander s'ils n'établissent pas des relations (et dans ce cas ne précisent-ils pas plutôt ?) que le *De Paradiso* ne semble pas connaître. Dans cet écrit exégétique du début de l'épiscopat, l'opposition fondamentale est celle de l'âme et du corps et les oppositions s'en tiennent à cette démarcation. Ambroise y suit le modèle philonien. On peut donc se poser la question de savoir si les approfondissements portant sur *homo interior*, *homo exterior*, *natura* et *ad imaginem Dei* ne sont pas le fruit de la maturité que l'on pourrait qualifier de professionnelle d'Ambroise, autrement dit le fruit de ses lectures, de ses réflexions au sujet de la Bible tout au long de son épiscopat.

²⁸⁶ AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 33 : *resurrectio naturae est reformatio*.

²⁸⁷ Voir AMBROISE, *Spiegazione del credo. I sacramenti. I misteri.*, op. cit., p. 69 : « il rinnovamento della nostra natura ». Bernard BOTTE, traducteur français, use d'une formulation à la fois plus technique lorsqu'il traduit *resurrectio* et en même temps plus circonspecte, lorsqu'il traduit *reformatio* : voir AMBROISE, *Des sacrements, Des Mystères, Explication du symbole*, B. Botte (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, p. 85 : « la résurrection est la réparation de la nature ». Notre proposition cherche donc à emprunter aux deux propositions.

²⁸⁸ Cette idée que l'âme serait la propre de l'être humain apparaît chez d'autres auteurs chrétiens comme Clément d'Alexandrie, Origène, Basile de Césarée. Pour une présentation condensée de la réflexion de ces différents auteurs, voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 19-20.

Anima, homo interior, natura, jeux d'oppositions, voilà donc autant d'expressions importantes et connexes dans la langue d'Ambroise pour donner du sens au fait qu'une des essences de l'être humain est d'avoir été créée à l'image de Dieu.

II.2. Définir le fait d'être créé à l'image de Dieu : caractériser la ressemblance

Cherchons maintenant à décrire les éléments qui rendent manifeste le fait d'être créé à l'image de Dieu. En premier lieu, si Wolfgang Seibel estime incorrect de parler de substance de l'âme et préfère l'expression d'« état²⁸⁹ » différent, Ambroise évoque pourtant bien le « corps de l'âme²⁹⁰ » dans le *De Paradiso*, et la « substance de l'âme²⁹¹ » dans l'*Exhortatio virginitatis*. Si on comprend pour quelle raison le chercheur allemand répugne à parler de substance, notamment pour traiter de l'âme, il convient pourtant de relever les expressions propres à notre auteur. Il convient donc de comprendre, avec Seibel, que la partie de l'être humain créée à l'image de Dieu, n'est en rien corporelle, matérielle – tout ce qui n'est pas dans le Paradis, n'a aucune corporéité selon Ambroise²⁹² –, mais il faut se représenter cette partie de l'être humain comme une sorte de substance subtile, une quintessence si l'on veut, qui ne connaît donc pas la matérialité lourde des corps mais n'en est pas moins réelle²⁹³.

Ambroise décrit cette quintessence au travers du vocabulaire de la lumière. Il explique que l'âme est « la splendeur de la lumière éternelle et émanation de la gloire omnipotente²⁹⁴ ». La plénitude et la gloire de Dieu se lisent dans les références à la lumière, tandis que l'idée de

²⁸⁹ Voir *Ibid.*, p. 13 : « dieser Unterschied ist nicht im Sinn des Unterschiedes Zweier Substanzen (wie vielleicht Leib und Seele) zu verstehen, sondern mehr im Sinn eines Zustandes, einer inneren Verhaltensweise der Seele ».

²⁹⁰ AMBR., *De Par.*, 12, 55, CSEL 32, 1, 1, p. 313 : *volunt enim [...] et veluti quoddam animae nostrae corpus elidere* / « ils (les princes de ce monde selon Eph 6, 12) veulent broyer, par exemple, le corps de notre âme ».

²⁹¹ AMBR., *De Exhor. Virg.*, 10, 68, SAEMO 14/2, p. 252-254 : *In quo enim sumus ? In animae substantia et mentis vigore*.

²⁹² AMBR., *De Par.*, 1, 5, CSEL 32, 1, 1, p. 267 : *in hoc ergo paradiso hominem deus posuit, quem plasmavit. Intellege iam quia non eum hominem qui secundum imaginem dei est posuit, sed eum qui secundum corpus ; incorporalis enim in loco non est* / « donc dans ce Paradis, Dieu a posé l'être humain, qu'il avait façonné. Comprends donc qu'il n'a pas posé cet être humain qui est selon l'image de Dieu, mais celui qui est selon le corps ; en effet, rien d'incorporel ne se trouve dans ce lieu ». Rappelons la source philonienne de cette construction ambrosienne : PHILON, *De Op. mund.*, 134, SC 1, p. 230-231 : *ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὐτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει* / « celui-là, fait à l'image de Dieu, c'est une idée, un genre ou un sceau ; il est intelligible, incorporel, ni mâle ni femelle, incorruptible de nature ».

²⁹³ C'est ce que paraît décrire cet autre texte ambrosien qui n'appartient pas à notre corpus d'études : AMBR., *Ep.*, 21, 3, CSEL 82, 1, p. 155 : *animae enim neque tactu aliquo conprehenduntur, neque visu corporeo videntur et ideo praeferunt illius incorporeae et invisibilis naturae similitudinem et supergrediuntur substantia sua corpoream et sensibilem qualitatem* / « les âmes en effet ne sont pas saisies par le toucher, ni ne sont vues par le sens corporel de la vue, et c'est pourquoi elles manifestent la similitude de leur nature incorporelle et invisible et surpassent la propriété corporelle et sensible avec leur propre substance ».

²⁹⁴ AMBR., *De Par.*, 1, 6, CSEL 32, 1, 1, p. 267 : *est enim splendor lucis aeternae et manatio omnipotentis gloriae*.

l'émanation marque bien, cette substance spéciale de l'âme, tout autant que la différence qui existe entre l'être humain créé à l'image de Dieu et l'essence divine.

Dans les propos ambrosiens, l'âme, image de Dieu, porte également en elle des dons. Dans le *De Paradiso*, l'évêque associe la notion de nature humaine à celles d'« intégrité », de « candeur » ou au fait d'être « entière » et « non corrompue²⁹⁵ », autant d'expressions qui marquent la pureté et rappellent le divin. Nous apprenons également que « Dieu avait placé dans l'homme et dans la femme la disposition de bienveillance²⁹⁶ ». On comprend donc que l'âme est fondamentalement bonne et aspire au bien. Elle est le reflet des qualités qu'Ambroise prête donc à Dieu. Les attitudes opposées de *Voluptas* et *Virtus* dans le *De Cain et Abel* signalent également que les vertus, la stabilité, le calme et la joie sont associées à la vraie nature humaine, donc au fait pour l'humain d'avoir été créé à l'image de Dieu.

Mais surtout, la part de l'être humain créée à l'image de Dieu détient également un caractère immortel, reflet de l'immortalité de Dieu²⁹⁷. Ainsi, dans les paragraphes 94 et 95 du livre II du *De Excessu fratris*, Ambroise explique-t-il que Paul, les apôtres et les patriarches sont vivants, c'est-à-dire qu'ils ont « échangé la vie du corps contre une gloire immortelle » (*vitam corporis cum immortalis gloria commutavit*). Il note ensuite qu'« il vit, celui qui n'a pas quelque chose qui puisse mourir en lui » (*vivit enim, qui non habet, quod moriatur in eo*²⁹⁸). Il ajoute que « nous vivons nous aussi » (*vivemus et nos*²⁹⁹) à la condition de nous amender de sorte qu'« ainsi la figure rencontre la vérité et la vérité rencontre la figure³⁰⁰ ». C'est avec cette dernière phrase et le vocabulaire de la figure (*typus*) et de la vérité (*veritas*) qu'Ambroise nous ramène à la notion de création à l'image de Dieu, Dieu étant pleinement la vérité et non un reflet dans son anthropologie. *Typus*, *imago*, *figura* sont des mots chez Ambroise qui relèvent du même champ lexical et du même ordre d'idée³⁰¹. Ils entretiennent des liens de hiérarchie avec le mot *veritas* dont on a pu voir les liens avec le mot nature. C'est donc par le truchement

²⁹⁵ AMBR., *De Par.*, 13, 63, CSEL 32, 1, 1, p. 323 : *illa sinceritate et simplicitate viderunt integrae incorruptaeque naturae*.

²⁹⁶ AMBR., *De Off.*, I, 32, 169, CC 15, p. 62 : *in viro et femina benevolentem Deus posuisset adfectum*.

²⁹⁷ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 130, CSEL 107, p. 202 : *quid vero praestantius, quam ut opus dei iudices non perire / « que juges-tu être plus remarquable, que l'œuvre de Dieu ne périsse pas ».*

²⁹⁸ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 94, CSEL 107, p. 188.

²⁹⁹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 95, CSEL 107, p. 189.

³⁰⁰ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 95, CSEL 107, p. 189 : *sic typus veritati et veritas concurrat typo*.

³⁰¹ Voir L. F. PIZZOLATO, *La Dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, op. cit., p. 69-89.

du mot *typus*, remplaçant l'expression *ad imaginem Dei*, et la présence du mot *veritas*, qui dit métaphoriquement Dieu, ainsi que le passage de la référence de Paul et les figures saintes et immortelles de la Bible à « nous », qu'Ambroise parvient à tisser des liens entre immortalité, vie immortelle, âme et création à l'image de Dieu dans ces deux paragraphes.

Ce premier élément nécessite d'être précisé : il faut en effet, bien comprendre que seule la partie de l'être humain créée à l'image de Dieu est considérée comme immortelle. Cette partie transmet son immortalité au corps dans l'état pré-lapsaire et post-lapsaire, puisque Dieu institue, comme « un remède³⁰² », la mort après le péché des origines. Or si Dieu est contraint d'instituer la mort pour limiter les effets des péchés et protéger les êtres humains, que la résurrection permet de penser, *a minima*, la vie de l'âme, c'est donc que cette dernière est immortelle et que seul le corps est soumis à la mort. En d'autres termes, selon Ambroise, la mise en place de la mort par Dieu après le péché des origines, n'atteint pas l'âme qui reste immortelle. Ces nuances sont de taille, selon nous, car elles influencent la bonne compréhension du discours d'Ambroise : il faut en effet toujours chercher à déterminer de quelle partie de l'essence humaine parle l'évêque (donc s'il s'agit de l'être créé à l'image de Dieu ou de l'être humain corporel), et selon quelle temporalité (donc s'il est question de l'être humain dans l'état pré- ou post-lapsaire). Toutes ces variables permettent de préciser le propos de l'évêque de Milan. En tout état de cause, la partie qui détermine la nature de l'être humain, est détentrice d'immortalité parce qu'elle est à l'image de Dieu, lui-même immortel et éternel.

Par ailleurs, les réflexions sur le retour à la vraie nature de l'être humain³⁰³, et donc à la réalisation parfaite de la ressemblance avec Dieu, démontrent également que l'immortalité de l'âme se construit aussi dans le lien privilégié avec Dieu. Ainsi, le péché des origines qui introduit la mort dans le quotidien des proto-parents, met surtout fin à cette relation privilégiée qui permet pourtant d'alimenter l'image de Dieu dans l'être humain. C'est comme si, lors du péché des origines, l'être humain avait déplacé ou même cassé le miroir qu'il portait en lui et qui réfléchissait la lumière divine en lui et que sans cette lumière, porteuse de différentes qualités mais aussi de l'immortalité, il voyait ces qualités et le principe de l'immortalité perdre de sa vigueur et de son sens en lui. C'est donc que dans l'état post-lapsaire et dans l'attente de la recréation du lien direct avec Dieu prévu après le Jugement dernier – c'est le sens de la formule *reformatio*, celle d'une restauration du lien et de l'état qui en découle –, l'être humain

³⁰² AMBR., *De Ex. fr.*, II, 37, CSEL 107, p. 169 : *sed pro remedio dedit mortem*. La mort est aussi présentée comme étant un « bénéfice » par Ambroise : voir AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 33 : *remedium datum est, ut homo moreretur et resurgeret ; loco cederet beneficii*.

³⁰³ Par exemple dans AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 33 : *resurrectio naturae est reformatio* / « la résurrection constitue la restauration de la nature ».

doit s'efforcer de replacer ou réparer le miroir, si l'on veut suivre la métaphore utilisée à l'instant. C'est pourquoi Ambroise rappelle à de nombreuses reprises que le sage ou le juste, donc une personne parfaite dans l'état post-lapsaire, est en lien direct avec Dieu : « c'est le propre du juste en effet de voir [Dieu] face à face, parce que l'esprit du juste non seulement est présent à Dieu, mais même discute avec Dieu³⁰⁴ ». Cette personne a donc réussi à rétablir la relation entre l'image de Dieu en elle et Dieu. Ce lien direct est ce qui différencie le sage ou le juste du reste de l'humanité. Ce passage décrit la relation de proximité entre Dieu et la partie de l'être humain créée à l'image de Dieu. Par les expressions « être présent à Dieu » et « discut[er] » avec Dieu, l'évêque montre la nécessité d'un lien entretenu entre l'âme et Dieu. Il montre qu'il est nécessaire d'alimenter en permanence l'image de Dieu à sa source pour que l'être humain puisse vivre dans la félicité et entretenir cet état de félicité. On comprend également que seule la contemplation de Dieu permet de vivre dans la félicité et d'entretenir perpétuellement cet état de félicité.

D'autre part, l'observation du fait d'être créé à l'image de Dieu souligne également la diversité de nature entre Dieu et l'être humain. Étant créé à l'image de Dieu, l'être humain n'en partage pas toutes les perfections : il est perfectible comme le souligne l'épisode du péché des origines, il est créé donc il n'est pas éternel, bien que l'âme soit immortelle. Ambroise donne une idée de cette conception hiérarchique et des différences maintenues entre être humain et Dieu quand il explique à propos de la mort de Moïse : « or il est bon qu'une distance soit maintenue entre le Seigneur et son serviteur, de sorte que tu comprennes la prérogative du Seigneur, la grâce du serviteur³⁰⁵ ». Les notions de « prérogative du Seigneur », de « grâce du serviteur » et de « distance », sont à même de faire comprendre ces hiérarchies et les finesses de la réflexion ambrosienne au sujet du fait d'être créé à l'image de Dieu, l'importance que revêt pour lui le mot « image » dans l'expression « être à l'image de Dieu ».

Si Ambroise ne dresse pas à proprement parler de définition du fait d'être créé à l'image de Dieu, il laisse tout de même entrevoir un certain nombre d'éléments qui permettent de (re)constituer en quoi consiste ce principe. Ainsi, être à l'image de Dieu signifie avoir une part d'immortalité en soi, immortalité qu'il convient de préserver en maintenant une relation directe avec Dieu. C'est aussi avoir une essence moins parfaite que celle de Dieu et dépendante d'une

³⁰⁴ AMBR., *De Par.*, 14, 68, CSEL 32, 1, 1, p. 326 : *iusti enim faciem ad faciem videre, quia iusti mens non solum deo praesens est, sed etiam cum deo disputat*. Voir également AMBR., *De C. et A.*, I, 8, 31, CSEL 32, 1, 1, p. 366 ; *De C. et A.*, II, 9, 31, CSEL 32, 1, 1, p. 404 ; AMBR., *De Virgt.*, 12, 76, SAEMO 14/2, p. 62 ; 14, 87, SAEMO 14/2, p. 68 ; 16, 100, SAEMO 14/2, p. 80 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 17, 107, SAEMO 14/2, p. 186-188 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 19, SAEMO 14/2, p. 214.

³⁰⁵ AMBR., *De C. et A.*, I, 2, 9, CSEL 32, 1, 1, p. 344 : *bene autem inter dominum et servum servatur distantia, ut praerogativam domini intellegas, servi gratiam*.

relation perpétuelle avec lui pour approcher cette perfection. C'est également, bénéficier de qualités et de vertus positives, à l'image de celles que possède entièrement Dieu. La complexité et la profondeur de l'anthropologie ambrosienne se manifeste particulièrement bien dans cette observation fine de ce qu'est être à l'image de Dieu.

II.3. Les implications du fait d'être créé à l'image de Dieu dans l'anthropologie d'Ambroise

L'ensemble de ces éléments appellent différents commentaires. Tout d'abord, il convient de souligner à nouveau une certaine difficulté ambrosienne à dire et décrire ce qu'est le fait d'être créé à l'image de Dieu. Si le public est en mesure de saisir la notion, il lui serait malgré tout bien difficile d'en restituer une définition ferme. Là où l'expression biblique est unique, Ambroise utilise une variété de métaphores, d'images, de synonymes pour parler de l'être créé à l'image de Dieu. Cette labilité du vocabulaire et des métaphores ne cesse d'interroger : Ambroise est-il véritablement en difficulté pour expliquer le fait d'être créé à l'image de Dieu ? Ambroise souhaite-il même expliquer par le menu ce donné anthropologique ? L'évêque considérerait-il, du fait des réalités pastorales, que donner une description précise de cet élément était accessoire par rapport à des objectifs sotériologiques qui devaient intéresser plus immédiatement les fidèles ? Ou bien alors est-ce une posture pastorale, cette posture consistant à donner des contours relativement solides à ses propositions tout en démontrant le caractère ineffable du principe de la création à l'image de Dieu ? Aucune de ces propositions n'est à exclure, ni n'exclut absolument les autres. Cependant, on ne peut en effet nier la technicité de certaines propositions (rapport entre éternité et immortalité, incorporelité de l'âme, immortalité de l'âme mais non du corps), même si elles ne sont pas explicitées ou approfondies et qu'il nous faille chercher à reconstituer des non-dits, des blancs, pour observer une pensée qui apparaît alors comme profonde et très organisée. Faut-il alors penser qu'Ambroise réalise une synthèse efficace entre explicitation accessible au plus grand nombre et axiomes anthropologiques pointus à destination de celles et ceux qui seraient en mesure de les appréhender ? Cette proposition est séduisante, d'autant qu'elle soulignerait la volonté d'Ambroise de laisser les fidèles s'impliquer eux-mêmes dans leur chemin de progrès vers Dieu et de progrès. Proposition séduisante également car elle autoriserait à présenter l'évêque de Milan comme un véritable théologien, comprenons un pasteur capable de déployer un discours systématique et systématisé, là où il a été bien trop souvent vu comme bien moins habile

qu'Augustin. Il semble, en tout cas, qu'il faille observer la part de la pratique pastorale, les formes de l'écriture ambrosienne et la part de l'implicite dans cette écriture comme étant des éléments de la construction même d'un système de pensée et de la forme du discours sur un sujet tel que le fait d'être créé à l'image de Dieu. Si ces remarques décentrent quelque peu notre point de vue de la stricte observation de la place accordée par Ambroise au fait d'être créé à l'image de Dieu dans son anthropologie, elles sont cependant importantes, à notre sens, pour situer correctement les réflexions anthropologiques ambrosiennes dans la production de l'évêque de Milan.

L'observation de la manière dont Ambroise traite de l'âme amène à souligner combien l'évêque cherche à mettre en avant la dissymétrie entre Dieu et sa créature, combien l'idée de l'image est importante pour lui. S'il voit et indique les bienfaits admirables du fait d'être créé à l'image de Dieu, Ambroise souligne aussi la radicale différence entre Dieu et l'être humain, même créé à son image. L'insistance sur ce point capital en matière anthropologique tranche avec la manière incidente dont l'évêque l'expose : tout est exprimé dans des mots qui condensent une notion, sans développement sur ces mots ou ces notions, au milieu d'une phrase tout aussi saturée dans sa forme que dans son sens. Le public peut autant s'y perdre, ou alors être happé par un élément spécifique ou au contraire passer (en partie du moins) à côté du sens profond du message. Cette présentation estompe donc la profondeur du message sur la radicale différence de Dieu, rend l'observation de la création à l'image de Dieu délicate. De la sorte, dresser une sorte de portrait-robot de l'âme selon Ambroise relève de la gageure. Le public ambrosien sera davantage en mesure de dire ce que l'âme n'est pas, les raisons pour lesquelles il convient de protéger cette partie de soi, de rechercher le lien à Dieu en permanence, que d'en décrire un aspect plus précis.

Or, cette présentation implique d'autres effets. En présentant l'âme comme la « vraie nature » de l'être humain, en présentant cette partie de l'être humain comme celle qui est en lien avec Dieu, Ambroise induit des représentations hiérarchiques. En valorisant « la vraie nature » de l'être humain dans le fait d'être créé à l'image de Dieu, l'évêque induit de manière concomitante (et involontairement ?) l'idée que l'autre composante de l'essence humaine, le corps, manque de valeur, est à considérer comme un élément secondaire, manière de pensée qui

s'inscrit d'ailleurs dans une longue représentation philosophique³⁰⁶ et contribue à amplifier un sentiment de défiance contre le corps.

Bien que pensant l'être humain composé d'une âme et d'un corps, bien que pensant que l'être humain ne peut se réduire au premier élément, bien qu'attaché à cette vision géminée de la création de l'être humain, l'exposé ambrosien au sujet de l'âme, et surtout les hiérarchies induites par les manières de dire les choses de l'évêque, contredisent cette prémisse, tout en induisant chez le fidèle le goût de réaliser la restauration de l'image de Dieu en soi, le goût de l'effort pour rétablir le lien direct avec Dieu. Positions anthropologiques et buts pastoraux sont mis en tension ici, les seconds venant atténuer la portée des premiers, du moins dans les aspects liés au récit de la Création.

D'autre part, la fascination d'Ambroise pour le don que constitue le fait d'être créé à l'image de Dieu ne saurait être minimisée. Donnant à l'être humain toute sa spécificité par rapport au reste du créé, lui apportant des qualités, la part de l'image de Dieu dans l'être humain constitue une grâce absolue, dont il est bien difficile pour Ambroise de restituer correctement l'ampleur. Cette difficulté renforce toujours un peu plus la sensation que le fait d'être à l'image de Dieu est central dans l'anthropologie ambrosienne, et dans le même temps rend toujours plus insaisissable ce en quoi consiste pleinement le fait d'être à l'image de Dieu.

Dans le discours ambrosien sur le fait d'être à l'image de Dieu, s'expriment tout à la fois les aspirations mystiques personnelles de l'évêque, la profondeur de son admiration dans la création de l'être humain, ses représentations anthropologiques et ses inquiétudes de pasteur. Or, ces éléments paradoxaux créent un exposé touffu et lui-même paradoxal, où apparaissent des hiérarchies là où Ambroise semble penser qu'il n'y en ait pas. Cette forme de l'exposé, ses implications en matière anthropologique vont bien évidemment avoir des conséquences sur l'exposé spécifique sur le corps.

³⁰⁶ Voir P. COURCELLE, « Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62 b; Cratyle 400 c) », *Revue des Etudes Latines*, vol. 43, 1965, p. 406-443.

III. Quid de l'être humain créé selon le corps dans la pensée anthropologique ambrosienne ?

L'observation du fait d'être créé à l'image de Dieu a souligné combien, dans les formes du discours ambrosien, le corps paraît être un élément secondaire et déprécié, alors même qu'Ambroise considère l'essence humaine comme issu d'une création jumelle. Qu'en est-il ? Comment l'évêque de Milan parle-t-il du corps ?

III.1. Le corps : une donnée évidente dans la pensée anthropologique ambrosienne ?

Soulignons d'abord un nouveau paradoxe, à savoir que bien que traitant d'un élément apparemment déconsidéré dans la pensée d'Ambroise, le mot *corpus* est un des mots les plus utilisés parmi les mots que nous avons choisi d'observer dans notre corpus. Il s'agit donc d'un mot dont l'évêque use facilement et régulièrement. C'est que le caractère concret du corps est précieux pour le pasteur : parler du corps, ou de la chair, ne nécessite pas de circonvolution, de métaphore ou de points d'appui autres pour définir ce dont il est question : la notion de corps parle d'elle-même à toutes et tous. Parler du corps aux fidèles, c'est parler d'un élément qu'ils connaissent bien les uns et les autres. Ses caractéristiques se déduisent d'elles-mêmes mais aussi par les jeux d'oppositions avec l'âme construits par Ambroise. Que l'on songe ainsi aux tableaux 1 et 2 : selon les oppositions à l'âme, le corps est façonné, mortel, soumis au péché et sans repos éternel, lié au monde terrestre. La définition du corps, ou plus exactement la définition de l'être humain créé selon le corps puisque l'opposition repose sur l'âme, est évidente.

Dans les textes d'Ambroise, la matérialité signale le corps. Ainsi, si, pour l'évêque, tout ce qui n'appartient pas au Paradis est incorporel³⁰⁷, comprenons si Dieu et le fait d'être créé à l'image de Dieu sont incorporels, alors ce qui est créé au Paradis ou à partir de la terre du Paradis, est, en toute logique, corporel. Ambroise n'énonce pas, ni n'explicite la réciproque au fait d'être incorporel : elle est censée se déduire d'elle-même, du moins si le public a été suffisamment attentif à la phrase, comme à la saturation du sens dont elle est porteuse. La

³⁰⁷ AMBR., *De Par.*, 1, 5, CSEL 32, 1, 1, p. 267 : *in hoc ergo paradiso hominem deus posuit, quem plasmavit. Intellege iam quia non eum hominem qui secundum imaginem dei est posuit, sed eum qui secundum corpus ; incorporalis enim in loco non est* / « donc dans ce Paradis, Dieu a posé l'être humain, qu'il avait façonné. Comprends donc qu'il n'a pas posé cet être humain qui est selon l'image de Dieu, mais celui qui est selon le corps ; en effet, rien d'incorporel ne se trouve dans ce lieu ».

matérialité du corps est explicitée par Ambroise par le renvoi constant au fait d'être créé « de la terre » (*de terra*³⁰⁸) ou « de la boue » (*de limo*³⁰⁹), la préposition marquant l'origine constituant l'élément le plus important à expliciter pour l'évêque. Par ailleurs, à défaut de proposer un commentaire sur la couleur, la qualité (on peut en effet s'étonner de voir l'évêque parler aussi bien de la terre que de la boue) ou le type de terre choisi par Dieu, Ambroise insiste sur un second aspect lié à la question de la matérialité, à savoir le fait que cette terre est façonnée. Les expressions sont nombreuses pour évoquer le travail de modelage de la terre : Dieu façonne la terre (*finxit*³¹⁰) de manière à ce que l'homme soit créé (*plasmatus est*³¹¹). Ambroise suit ici sa source philonienne³¹², mais la distinction observée entre un corps dont la matière a été travaillée et la partie de l'être humain créée par la seule volonté et la seule parole de Dieu est importante à ses yeux et souligne toujours davantage la matérialité et les spécificités du corps par rapport à celles de l'âme dans la pensée anthropologique de l'évêque de Milan. Ce que cherche à souligner Ambroise c'est qu'étant issu d'un élément matériel, d'un élément dont on peut saisir la matérialité, le corps en conserve les propriétés.

Il est cependant difficile de se représenter l'être humain créé selon le corps de la Création. L'image est en effet complexe puisqu'il faut parvenir à penser un être corporel, mais dont la matérialité n'est pas exactement identique à celle que nous pouvons connaître. Faut-il se représenter cet être humain originel créé selon le corps sous la forme d'un dessin animé des années 50, donc, en somme, une sorte de Casper le Gentil fantôme (*Casper the Friendly Ghost* selon le nom donné par ses créateurs), dont le contour est observable à l'image et dit la

³⁰⁸ AMBR., *De Par.*, 10, 48, CSEL 32, 1, 1, p. 306 : *nec illud otiosum, quod non de eadem terra, de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier* / « Il n'est pas superflu de se demander pourquoi la femme a été créée à partir de la côte même d'Adam et non de la même terre de laquelle Adam a été modelé ».

³⁰⁹ AMBR., *De Ob. Theo.*, 30, CSEL 106, p. 234 : *non caro figurata de limo*.

³¹⁰ AMBR., *De Par.*, 10, 46, CSEL 32, 1, 1, p. 304 : *hominem finxit deus de limo terrae* / « Dieu modela l'être humain à partir de la boue de la terre » ; AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 23, SAEMO 14/2, p. 126 : *quia ille de terra factus et limo est* / « parce que celui-ci a été fait à partir de la terre et de boue ».

³¹¹ AMBR., *De Par.*, 10, 48, CSEL 32, 1, 1, p. 306 : *nec illud otiosum, quod non de eadem terra, de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier, ut sciremus unam in viro et muliere corporis esse naturam, unum fontem generis humani*.

³¹² Voir la distinction entre *ποιεῖν* de Genèse 1, 26-27 et *πλάττειν* de Genèse 2, 7 dans PHILON, *Leg.*, I, 31, SC 2, p. 54-57 : *Ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονώς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήινος ἐκ σποράος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγει· διὸ τὸν μὲν οὐράνιον φησιν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸν δὲ γήινον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα, εἶναι τοῦ τεχνίτου* / « l'homme céleste en tant que né de l'image de Dieu n'a pas de part à une substance corruptible et en un mot pareille à la terre ; l'homme terrestre est issu d'une matière éparse, qu'il a appelé une motte : aussi dit-il que l'homme céleste a été non pas façonné, mais frappé à l'image de Dieu et que l'homme terrestre est un être façonné, mais non engendré par l'artisan » . Les remarques sur ces deux verbes dans la pensée de Philon et d'Origène, voir H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, op. cit., p. 55-57 et p. 150-152.

matérialité, tandis que la blancheur et le caractère translucide viennent dire une matérialité différente de celle du corps des humains avec lesquels Casper échange ? Une telle représentation aussi anachronique soit-elle, n'en reste pas moins intéressante et évocatrice pour chercher à se figurer ce qu'Ambroise entend quand il cherche à parler des *virtutum integimentis* qui entourent les proto-parents avant la chute : « et avant ils étaient nus, mais pas sans les voiles des vertus³¹³ ». Cette phrase apparaît dans un commentaire de *Genèse* 3, 7, les proto-parents viennent donc de fauter mais n'ont pas encore reçu les « tuniques de peaux » de *Genèse* 3, 21³¹⁴ : de la sorte, il ne peut donc être question de ce type de corporéité. Il ne saurait pas plus être question des vêtements en feuilles de figuiers de *Genèse* 3, 7³¹⁵, cette partie de la péricope étant commentée au paragraphe suivant, essentiellement pour le symbolisme du figuier et des feuilles. Au demeurant, le mot *integimentis* (variante de *integumentis*) renvoie à quelque chose qui recouvre complètement, ici un corps, ce que ne parviendrait pas à faire un pagne. Ambroise évoque donc bien une situation qui précède celle de la découverte de la nudité, donc une situation qui précède le péché, qui plus est avec une certaine insistance dans la formulation (*et ante quidem*). L'évêque fait donc référence à l'état originel des proto-parents et à cette corporéité particulière liée à cet état originel. Le voile paraît donc bien rendre l'idée d'un élément matériel, ce qui est à mettre en lien avec la matérialité du corps, mais dont la finesse et la transparence donne l'impression d'une matérialité particulière.

Au vu de cette démonstration, comment Ambroise pense-t-il les tuniques de peau ? Il semble délicat de répondre dans la mesure où notre corpus ne propose pas de commentaires de ce point du texte génésiaque. Cependant, on peut déduire³¹⁶ de ce qui précède que les tuniques de peau sont, pour Ambroise, les corps post-lapsaires des êtres humains. On déduit de la réflexion sur les *virtutum integimentis* que les tuniques de peau, sont des sortes de couches supplémentaires et pleinement matérielles enveloppant l'être humain originel dans sa vie après la chute. Cette déduction pourrait être confirmée par cet extrait du *De Excessu fratris* :

Et le prophète Ézéchiél décrit par un exposé complet, comment la vigueur est restituée aux os desséchés, comment revient la sensibilité,

³¹³ AMBR., *De Par.*, 13, 63, CSEL 32, 1, 1, p. 322 : *et ante quidem nudi erant, sed non sine virtutum integimentis*. On retrouve des commentaires sur l'image de la nudité dans son sens moral chez Philon, mais ils ne sont pas liés au commentaire de *Genèse* 3, 7 et ne rendent pas compte de la matérialité spécifique de l'être humain selon le corps. Pour les images de la nudité chez Philon, voir *Philon, Leg.*, II, 60-63, SC 2, p. 136-139 ; *Quest. In Gen.*, 40, SC 34 A, p. 106-107.

³¹⁴ *Gen* 3, 21 : « Le Seigneur fit pour Adam et sa femme des tuniques de peau dont il les revêtit ».

³¹⁵ *Gen* 3, 7 : « leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus. Ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des pagnes ».

³¹⁶ Ces déductions sont confirmées par des développements d'autres textes comme l'*Exameron*. Voir également P. F. BEATRICE, « La tradizione dell'enkrateia », *op. cit.*, en particulier à propos d'Ambroise p. 459-463.

comment le mouvement s'ajoute et comment se durcit l'articulation du corps humain, les nerfs ayant été rendus, comment les os desséchés plus qu'il ne faut, se revêtent de viscères régénérés, [comment] l'ouverture des veines et le filet de sang cicatrise[nt] le voile de peau étiré³¹⁷.

Dans cet extrait, l'ensemble formé par « le voile de peau étirée » (*extentae cutis velamen*) ainsi que tous les éléments anatomiques reconstitués lors de la résurrection, serait-il une image concrète des tuniques de peau ? L'absence de référence aux tuniques de peau ne permet aucune affirmation. On voit en tout cas comment, dans la pensée d'Ambroise, l'être humain créé selon le corps doit se penser et comment il se distingue d'autres notions.

Le poids de la matière dans l'être créé selon le corps est visible également dans les liens qu'entretient le corps avec la terre et le monde terrestre. S'il n'est plus question de jeux de miroirs, de lumière réfléchie de Dieu, on sent plutôt, quoique de façon bien moins évidente dans l'énoncé ambrosien, une attirance du corps vers les pesanteurs de la terre et de ce qui lui est rattachée. Le corps, et notamment les sens, paraissent chercher ce qui leur est proche, ce dont ils émanent : « la chair se tourne vers la terre³¹⁸ » rappelle Ambroise dans son oraison funèbre pour Théodose. Ailleurs il note que « les sens du corps ne sont pas ceux qui sont originels », ceux-ci étant soumis « aux attraites de la chair » et aux « très nombreuses séductions³¹⁹ ». En indiquant l'idée, là encore sans l'explicitier, qu'il y aurait des sens originels, élément qui se déduit du fait que dans l'état post-lapsaire « les sens du corps ne sont pas ceux qui sont originels », Ambroise sous-entend que les sens pouvaient se tourner vers d'autres éléments que ce qui est terrestre. Ce passage est à mettre en rapport avec cet extrait du *De Paradiso* :

Le serpent en effet trompa la femme, la femme fit descendre l'homme de la vérité vers la faute. Le plaisir corporel supporta l'image du serpent. La femme est le symbole de notre sensibilité, l'homme [celui] de notre esprit. Le plaisir met ainsi en mouvement la sensibilité, la sensibilité a déversé sur l'esprit la passion qu'elle avait reçue³²⁰.

³¹⁷ AMBR., *De Exc. fr.* II, 69, CSEL 107, p. 180 : *Ezechiel propheta et plena expositione describit, quemadmodum arentibus vigor ossibus refundatur, sensus redeat, motus accedat nervisque redeuntibus compago corporis rigescat humani, quemadmodum nimis arida renatis ossa visceribus vestiantur, venarumque hiatus et sanguinis rivulus extentae cutis velamen obducatur.*

³¹⁸ AMBR., *De Ob. Theo.*, 30, CSEL 106, p. 234 : *Ideo caro in terram revertitur, anima ad requiem festinat supernam.*

³¹⁹ AMBR., *De C. et A.*, II, 1, 6, CSEL 32, 1, 1, p. 381-382 : *haec conspersio multas habet carnis inlecebras, plurimas delectationes, sed non sunt hi primitivi huius corporis sensus.*

³²⁰ AMBR., *De Par.*, 15, 73, CSEL 32, 1, 1, p. 331 : *serpens enim mulierem decepit, virum mulier ad praevaricationem de veritate deduxit. Serpentis typum accepit delectatio corporalis. Mulier symbolum sensus est nostri, vir mentis. Delectatio itaque sensum movet, sensus menti transfundit quam acceperit passionem.*

La progression du passage, et en particulier la progression de la dernière phrase, montre bien les liens entre plaisir et sensibilité, rattachée au corps (*delectatio corporalis*) et donc à ce qui est terrestre. La construction de cet extrait n'emploie pas les mots connotant l'idée de l'image, du reflet, mais le vocabulaire du mouvement (*movet* ; *transfundit*) ainsi qu'un connecteur logique, *itaque*, qui suggèrent l'idée d'une causalité. La démonstration ne repose donc pas sur le même vocabulaire, ni sur les mêmes modalités de transmission d'une empreinte que dans le cas de l'*ad imaginem Dei*, mais on sent malgré tout, un schéma qui reste assez proche. Cependant ce schéma est inversé : dans l'idée du reflet de l'image de Dieu, l'image initiale est située en hauteur, est une quintessence ; dans le cas du corps, l'élément initiateur du mouvement est situé en bas, il est matériel (il est reconnu comme étant un animal, un serpent ; il est condamné à ramper sur son ventre, soit autant d'éléments qui démontrent qu'il a une corporalité observable et tangible). Ambroise n'insiste pas sur la construction de ce second modèle de relation. S'il pense ce modèle, puisqu'il est capable de l'exposer, il ne revient pas régulièrement dessus à la différence du modèle de la création à l'image de Dieu. Ainsi dans la présentation de *Voluptas* et *Virtus* du *De Cain et Abel*, l'évêque décrit l'attitude impudique de la femme représentant *Voluptas*, l'orgie auquel elle convie le jeune homme, les effets sur le corps des excès liés aux orgies. Pour autant, si elle sait séduire la sensibilité du jeune homme, si elle développe une stratégie digne d'un chef militaire, Ambroise ne construit pas son texte autour d'un lien de causalité, ni de jeux de miroir³²¹. L'évêque développe la métaphore de la séduction amoureuse. La présentation des liens entre corps et monde terrestre ou monde de plaisir échappe ici à la première présentation que nous en avons dressé. C'est que pour l'évêque les liens entre corps et monde terrestre sont plus subtils, plus variés, de ce fait, plus insidieux à analyser et à décrire dans le cadre de la pastorale. Faut-il y voir une manière de représenter au public la variété des astuces du prince du monde pour faire tomber l'être humain ? Faut-il y voir un avertissement fait au fidèle pour qu'il soit attentif à toutes les formes de séduction du monde ? Faut-il alors y voir une stratégie pastorale d'ordre rhétorique ? En effet, en présentant une ligne de pensée fixe au sujet du fonctionnement du principe de l'image de Dieu, en parlant davantage de cet objet que des liens existant entre corps et monde terrestre, Ambroise ne focalise-t-il pas l'esprit des fidèles sur l'image de Dieu et donc un objectif à rechercher et présenté comme positif ? En obscurcissant, en quelque sorte, la compréhension des liens entre

³²¹ AMBR., *De C. et A.*, I, 4, 14, CSEL 32, 1, p. 349. Voir également l'annexe 10 qui propose une traduction.

le corps et le monde terrestre, en ne parlant pas clairement de ces liens, Ambroise oriente le propos et conditionne ses fidèles à certaines attitudes.

III.2. Être humain créé selon le corps ou corps ?

Mais cet obscurcissement n'est-il pas plutôt le fait d'une erreur de lecture ? Le corps dont nous parlons est-il bien le corps de l'être créé selon le corps ? En insistant sur le façonnage de l'être créé selon le corps, Ambroise semble induire une difficulté. Celle-ci se fait jour nettement selon nous dans l'extrait du *De Obitu Theodosii* précédemment utilisé :

Si donc, la mort n'existait plus, placé dans cette paix dans laquelle il ne pourrait pas être affecté par la chute, il plairait alors à *Dieu dans la région des vivants* (Ps 114,9). En effet, l'être humain n'est pas ici enveloppé, comme là-haut, dans un corps de mort, soumis aux chutes et aux fautes. C'est pourquoi cette région est celle des vivants, celle où se trouve l'âme, *qui a été faite à l'image et à la ressemblance de Dieu* (Gen 1, 26), non la chair modelée à partir de la boue. C'est pourquoi la chair se tourne vers la terre, l'âme se hâte vers la paix céleste³²².

Dans le texte, Ambroise utilise successivement *corpore* et *caro*, et les deux mots paraissent être des synonymes interchangeables. Pour autant, le lecteur habitué aux écrits ambrosiens s'attendrait plutôt à ne pas avoir de mention de la *caro*, ou alors en lien avec l'image de la mort (donc une expression du type *ut hic homo involutus est mortis carne*) et de voir le mot *corpus*, être celui qui est façonné depuis la boue et être directement opposé à l'expression *ad imaginem et similitudinem Dei*. En somme, l'usage habituel ambrosien ne serait pas respecté et la référence à Paul³²³ ne justifie pas, à elle seule, la transformation de la référence biblique à Genèse 2, 7 dans le second membre. Or ce non-respect des usages viendrait souligner deux éléments : le premier est le fait que les deux mots ne sont apparemment pas d'exacts synonymes, *corpus* – en général mais pas dans cet extrait – renvoyant à la création de l'être humain selon le corps, la *caro*, renvoyant davantage à la chair, un corps marqué par davantage de matérialité que le *corpus*. D'autre part, l'interchangeabilité des mots vient également dire la

³²² AMBR., *De Ob. Theo.*, 30, CSEL 106, p. 234 : *si mors ergo non erit, lapsum sentire non poterit in illa requie constitutus, sed, placebit deo in regione vivorum* (Ps 114, 9). *Non enim, ut hic homo involutus est mortis corpore obnoxio lapsibus atque delictis, ita et illic. Ideoque regio illa vivorum est, ubi anima est, quae ad imaginem et similitudinem dei* (Gen 1, 26) *facta est, non caro figurata de limo. Ideo caro in terram revertitur, anima ad requiem festinat supernam.*

³²³ Rm, 7, 24 : « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort ? »

polysémie du mot *corpus* qui peut aussi bien désigner chez Ambroise, l'être humain créé selon le corps (nous pourrions parler d'un sens purement anthropologique), que le corps complètement matériel, sens qu'assume en général le mot *caro*³²⁴. Entre ces deux extrêmes, et sans parler des images allégoriques dont peut faire usage Ambroise, il faut bien sûr imaginer une diversité d'acceptions possibles du mot *corpus*, que l'expression « corps du Christ » laisse à elle seule présager. La présence de la référence au « corps de mort » paulinien, permet le passage d'un mot à l'autre : la citation *mortis corpore*, prépare *caro* dans la fin du texte, mais modifie, et montre des modifications du sens attaché à *corpus* dans la langue ambrosienne. La transformation de la citation biblique bien expliciter la manière de comprendre *corpus* utilisé quelques lignes plus haut et signale bien un changement des habitudes lexicales ambrosiennes. Le *corpus* est donc polysémique chez Ambroise et nous aurions dans ce texte une explication d'un élément de cette polysémie. La polysémie du mot rend de fait l'étude de l'être créé à l'image de Dieu extrêmement complexe et délicate et nécessite donc une attention de tous les instants pour que l'être créé à l'image du corps, élément conçu par Ambroise comme faisant partie intégrante de l'essence humaine, ne devienne pas, par simplification, le *corpus-caro*, un élément vil.

Cette construction dans laquelle les glissements de sens sont multiples et faciles, qu'Ambroise réalise parfois lui-même³²⁵, peut-être d'ailleurs à son insu, conjuguée aux représentations ambrosiennes de l'être humain créé à l'image de Dieu, aboutit à des simplifications, si ce n'est chez le pasteur, du moins chez son public, qui finit par assimiler le *corpus-caro* à l'être humain créé à l'image de Dieu, et à avilir ce second composé de l'être humain originel.

Cette construction délicate rend de fait la question de la mort particulièrement difficile. En effet, si l'on admet dans la résurrection, selon Ambroise, que le *corpus-caro* est ressuscité

³²⁴ L'extrait du *De Excessu fratris* II, 69, qui traite de la résurrection présente une situation similaire. Ambroise traite de la résurrection du corps, mais propose plutôt de voir une sorte de résurrection de la chair. Il utilise le mot *corpus*, là où il semblerait plus juste de parler de *caro*. Mais sans la présence du terme *caro* dans le même passage, et parce qu'on connaît la polysémie du mot *corpus* chez Ambroise, la simplification et le glissement de sens n'apparaissent pas. Cependant, l'usage, s'il n'est pas choquant, n'en révèle pas moins une imprécision du lexique ambrosien et souligne donc les difficultés à traiter du *corpus* dans sa dimension strictement anthropologique. Pour le texte, Ambr., *De Exc fr.*, II, 69, CSEL 107, p. 180 : *Ezechiel propheta et plena expositione describit, quemadmodum arentibus vigor ossibus refundatur, sensus redeat, motus accedat nervisque redeuntibus compago corporis rigescat humani, quemadmodum nimis arida renatis ossa visceribus vestiantur, venarumque hiatus et sanguinis rivulus extantae cutis velamen obducatur.*

³²⁵ On peut se demander si le texte du *De Institutione virginis* 2, 10-12 et 3, 20-21 qui allie les images d'anima et *corpus* aux images pauliniennes de l'*homo interior* et l'*homo exterior* ne constitue pas un autre témoignage de ces glissements de sens. En effet, avec l'expression *homo exterior*, la simplification qui fait passer du *corpus*-être créé selon le corps au *corpus-caro* paraît d'autant plus facile à commettre du fait de la notion d'extériorité et d'aspect (*vultu*).

dans toute sa matérialité qu'advient-il du *corpus* au sens anthropologique ? De même, si on estime que ce qui ressuscite est le *corpus* anthropologique seul, pourquoi Ambroise donne-t-il à voir et à penser avec insistance la résurrection du *corpus-caro* ? De même, pourquoi insiste-t-il sur l'image du corps de gloire du Christ ressuscité et la participation des fidèles à ce corps glorieux, cette participation s'effectuant sous la forme d'un corps transfiguré ? Le corps transfiguré du fidèle est-il un *corpus-caro* ou un *corpus* anthropologique, ou bien encore les deux ? On comprend bien que si on n'accepte pas l'idée d'une certaine confusion entre les deux aspects du *corpus*, aucune des propositions ambrosiennes n'est complète. Cette solution, qui consiste à penser une confusion des différentes représentations ambrosiennes du corps, à penser de nombreux points de contact frisant presque la superposition exacte entre le *corpus-caro* et le *corpus* anthropologique, constitue une voie pour penser l'évolution du *corpus-caro* en corps transfiguré dans lequel sont présents aussi bien le corps matériel que l'être créé selon le corps.

Cette solution permet également de penser, dans le discours ambrosien, une continuité entre un corps déprécié et, dans le même temps, un corps valorisé, notamment parce que les deux notions ne sont pas exactement identiques³²⁶. La dépréciation du corps est bien réelle comme l'indique l'opposition et la hiérarchisation du corps et de l'âme dans le discours ambrosien. Pour autant, ce qui est déprécié ce n'est pas tant le corps anthropologique que le *corpus-caro*, dont l'emprise sur la sensibilité est très forte, notamment dans l'état post-lapsaire et si la *mens* n'exerce pas son ascendant. Par ailleurs, même si le *corpus-caro* doit être surveillé, cette surveillance peut l'amener à se transformer, notamment après la mort, à s'épurer si l'on veut, pour cumuler une complète matérialité mais d'un autre type. Pour reprendre l'image du voile, il faudrait imaginer un tissu à la fois épais mais transparent et plus seulement une soie fine ou de l'organza comme dans le cas des voiles qui recouvraient les proto-parents.

Au final, ce qui semblait être l'élément le plus évident de la construction ambrosienne, est peut-être bien plus complexe qu'il n'y paraît et victime d'un traitement confus dans les formes du discours ambrosien, dont on sent les conséquences sur l'équilibre même de la pensée anthropologique ambrosienne. On pourrait ainsi dire que ce n'est pas tant la pensée d'Ambroise

³²⁶ Voir par exemple des expressions négatives comme : AMBR., *De Par.*, 3, 16, CSEL 32, 1, 1, p. 276 : *quid autem abiectius nostro corpore, quid tam Aethiopiae simile, quod etiam nigrum est quibusdam tenebris peccatorum ?* / « or, qu'y a-t-il de plus abject que notre corps, que ce qui est si semblable à l'Éthiopie, qu'il en est noir, à cause des ténèbres des péchés ? » ; AMBR., *De Exc. fr.*, II, 20, CSEL 107, p. 164 : *si caro nostra carcerem fugit* / « si notre chair fuit cette prison » ; AMBR., *De Inst. virg.*, 14, 87, SAEMO 14/2, p. 170 : *speciose procedit anima, quae corpore velut calceamento utitur* / « l'âme avance avec élégance, elle qui utilise le corps comme une chaussure ». Voir des expressions positives comme : AMBR., *Exhor. Virg.*, 9, 59, SAEMO 14/2, p. 246 : *oportet enim carnem resurgere, quae remunerationem suorum est a, deptura gestorum, ut quae in corpore gessimus, in corpore recipiamus* / « en effet, il faut que la chair ressuscite, chair qui obtiendra la rémunération de ses actions, afin que nous recevions dans le corps tout ce que nous avons accompli dans le corps ».

qui est non-systématique que l'expression ambrosienne de cette pensée qui rend cette pensée non-systématique. La difficulté pour définir strictement le corps et l'être humain selon le corps, les très nombreux points de contact entre ces deux notions – qui ne sont pas sans rappeler les difficultés pour situer la *mens* par rapport au corps et à l'*anima* –, ont pour conséquence de brouiller le message anthropologique ambrosien.

III.3. Pour une tentative de relecture de l'être humain créé selon le corps

L'image du corps qui est la plus fréquente dans le discours ambrosien ne définissant pas réellement l'être humain créé selon le corps, ce que nous avons nommé le *corpus* anthropologique, mais définissant plutôt le *corpus-caro* de l'état post-lapsaire, est-il malgré tout possible de parvenir à trouver comment définir l'être humain créé selon le corps ? Le *De Paradiso* est l'ouvrage le plus à même d'indiquer des réponses à ce sujet. Néanmoins les mentions sont peu nombreuses et délicates à interpréter. La première est consignée au premier chapitre. Ambroise explique :

Donc dans ce Paradis, Dieu a posé l'être humain, qu'il avait façonné. Comprends donc qu'il n'a pas posé cet être humain qui est selon l'image de Dieu, mais celui qui est selon le corps ; en effet, rien d'incorporel ne se trouve dans ce lieu. En effet, il l'a déposé dans le Paradis comme le soleil dans le ciel, dans l'attente du royaume des cieux, comme *la création attend la révélation des fils de Dieu* (Rom 8, 19)³²⁷.

À première vue, l'opposition *non eum hominem qui secundum imaginem dei est posuit, sed eum qui secundum corpus* correspond aux vues bien connues d'Ambroise concernant l'opposition *imago dei* et *corpus*, alors même qu'il commente *Genèse* 2, 8, soit un texte présentant l'être humain avant le péché. Cependant à y regarder de plus près, la suite du texte apporte des nuances. Ambroise en affirmant que « rien d'incorporel ne peut se trouver » dans le Paradis, affirme qu'il était nécessaire que l'être humain créé à l'image de Dieu et dans sa forme corporelle se trouve dans cet espace. Il affirme donc que l'être humain, lorsqu'il est placé

³²⁷ AMBR., *De Par.*, 1, 5, CSEL 32, 1, 1, p. 267 : *in hoc ergo paradiso hominem deus posuit, quem plasmavit. Intellege iam quia non eum hominem qui secundum imaginem dei est posuit, sed eum qui secundum corpus ; incorporalis enim in loco non est. Posuit autem eum in paradiso sicut solem in caelo expectantem regnum caelorum, quemadmodum creatura expectat revelationem filiorum dei* (Rom 8, 19).

dans l'espace paradisiaque, est complet, est entièrement lui-même. Il double son propos d'une comparaison entre l'être humain et le soleil. Cette comparaison est particulièrement intéressante : le texte biblique ne précisant pas l'existence de plusieurs états ou essences du soleil, il convient de le considérer comme complet lors de sa création, de son installation dans le ciel. Dans cette comparaison, l'être humain comme le soleil sont alors à considérer comme étant complets lors de leur installation³²⁸. Par conséquent, si l'être humain est considéré complet, entier, lors de son installation au Paradis, il faut admettre que les deux formes de création, à l'image de Dieu et selon le corps, sont nécessaires à son essence. La création de *limo*, l'être humain selon le corps, ne doit donc pas être considérée comme un mal, mais comme une forme nécessaire de l'être humain. Par ailleurs, la suite du texte évoque l'attente du royaume des cieux. Ici, Ambroise laisse entendre que cet être humain, placé selon ces deux formes concomitantes, n'en est pas moins parfait et que la perfection ne se réalisera qu'après la révélation³²⁹. Autrement dit, Ambroise sous-entend l'œuvre de la Providence qui pourvoira en temps voulu à la perfection humaine sans que cela ne préjuge du corps, puisque le texte n'a pas encore abordé la question du péché. Dans ce passage, la partie corporelle de l'être humain dans l'état originel se trouve dans un statut neutre, non encore entaché par le péché, et, de ce fait, pas encore condamnable. Le corps construit l'être humain tout autant que la création à l'image de Dieu et constitue avec cette première forme de création une structure qui pourrait rappeler les structures architecturales construites selon les principes de la tenségrité, soit un être construit par l'équilibre des forces entre elles. Dans cette perspective, le corps n'est pas déprécié. Cet équilibre des forces anime également ce passage :

Et donc le Paradis est cette terre fertile, c'est-à-dire l'âme féconde, plantée en Eden, c'est-à-dire dans une certaine volupté ou dans une terre entretenue, dans laquelle se trouve la délectation de l'âme. En effet Adam est pour ainsi dire le *voûç*, et Ève pour ainsi dire est la sensibilité. Et pour que tu n'aies rien de ce que tu avais fait retomber sur la faiblesse de la nature ou sur la condition soumise à devoir supporter les dangers, examine ces aides que l'âme possède³³⁰.

³²⁸ C'est ce que suggère également la n. 15 p. 41 de Paolo SINISCALCO dans AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, op. cit.

³²⁹ Voir la n. 17 p. 43 de Paolo SINISCALCO dans *Id.*

³³⁰ AMBR., *De Par.*, 3, 12, CSEL 32, 1, 1, p. 272 : *est ergo paradisis terra quaedam fertilis, hoc est anima fecunda, in Edem plantata, hoc est in voluptate quadam vel exercitata terra, in qua animae sit delectatio. Est enim voûç tamquam Adam, est et sensus tamquam Eva. Ac ne haberes quod ad infirmum retorqueres naturae vel ad obnoxiam in tolerandis periculis condicionem, considera quae habeat anima ista subsidia.*

Dans ce développement, Ambroise évoque l'âme sous un jour positif puisqu'elle est considérée comme « féconde », comme « une terre fertile », une « terre entretenue » qui vit dans « la volupté » et « la délectation ». À cette évocation s'oppose « la faiblesse de la nature » ou la « condition soumise à devoir supporter les dangers » associée à la notion de « sensibilité » dont on sent bien qu'elles renvoient au corps. Pour autant, Ambroise coupe court à l'invocation de cette faiblesse du corps pour expliquer les difficultés à venir de l'être humain en réfutant toutes objections (*ne haberes quod retorqueres*) et en rappelant que des « aides » existaient au Paradis (et que l'âme les possède encore même après la chute comme le rappelle le subjonctif présent du verbe de la dernière relative). Une telle argumentation évoque bien celle des deux entités, âme et corps, mises en équilibre par un jeu de forces nul. Chaque forme de l'humain doit tenir sa partie et s'appuyer sur les aides présentes au Paradis (notamment les vertus données par les fleuves) pour ce faire. Et le but que chacun doit veiller à atteindre est exposé au paragraphe 25. Il note :

donc, l'homme a été posé dans le Paradis, la femme a été créée dans le Paradis. Mais même la femme, avant qu'elle soit trompée par le serpent, a détenu alors la grâce de l'homme, puisqu'elle a été tirée de l'homme, [...] et c'est pourquoi elle tira de lui la cause de la vie. Et pour cette raison l'Écriture dit seulement de l'homme qu'*il le posa dans le Paradis pour qu'il s'en occupe et le protège* (Gen 2, 15). S'en occuper et protéger ne sont pas identiques ; en effet, dans le fait de s'en occuper, il y a un certain développement de la vertu ; dans le fait de protéger, on saisit un certain achèvement du travail, pour lequel on protège ce qui a été accompli. Ces deux choses sont demandées à l'être humain, de sorte qu'il cherche de nouvelles choses par ses travaux et qu'il protège celles qui sont nées, ce qui est le cas en général. [...] Tu vois que travaillent ceux qui se trouvent dans le progrès des travaux et des actions en vue d'une construction ; mais que veillent ceux qui ont reçu la garde de l'œuvre déjà parfaite. De là, le Seigneur dit aux apôtres, qui sont déjà presque parfaits : *restez sur vos gardes et priez, afin de ne pas entrer en tentation* (Mt 26, 41), enseignant que le don de la parfaite nature et la grâce de la pleine vertu doivent être préservées³³¹.

³³¹ AMBR., *De Par.*, 4, 25, CSEL 32, 1, 1, p. 281-282 : *ergo positus est in paradiso vir, facta est in paradiso mulier. Sed etiam nunc priusquam a serpente mulier deciperetur, habuit viri gratiam, quoniam de viro sumpta est, [...] et ideo causam vitae ex eo traxit. Ideoque de viro tantum scriptura dixit quia posuit eum in paradisum operari et custodire* (Gen 2, 15). *Non idem est operari et custodire ; in opere ebim quidam virtutis processus est, in custodia quaedam consummatio operis deprehenditur, eo quod quasi consummata custodiat. Haec duo ab homine requiruntur, ut et operibus nova quaerat et parta custodiat, quid est generale. [...] Vides illos laborare qui in operis sunt aedificationisque processu, istos vero vigilare qui iam custodiam perfecti operis receperunt. Unde et dominus apostolis quasi iam perfectioribus vigilate, inquit, et orate, ne intretis in temptationem* (Mt 26, 41), *docens perfectae naturae munus et plenae virtutis gratiam esse servandam.*

Commentant *Genèse* 2, 8, Ambroise rappelle que l'homme, comme la femme, tirée de ce dernier et représentant l'être humain créé à l'image de Dieu, comme l'être humain créé selon le corps, sont placés dans toute leur grâce (*habuit viri gratiam ; et ideo causam vitae ex eo traxit*) dans le Paradis. Et il leur fait à tous deux cultiver et protéger le jardin, que l'évêque de Milan associe à la vertu. Il insiste plus loin en soulignant qu'il faut à chacun, compris ici comme chacun des deux, mais aussi à chaque fidèle, veiller à poursuivre leurs efforts pour maintenir une œuvre parfaite. Cette œuvre parfaite n'est pas clairement définie, mais se déduit de la référence au « don d'une nature parfaite » (*perfectae naturae munus*), autrement dit à la réalisation de la contemplation divine et à l'obtention d'une contemplation perpétuelle, seule à pouvoir être qualifiée de parfaite. De cette description, on peut déduire que non seulement hommes et femmes réels (*vir, mulier, vides*) doivent faire des efforts sur eux pour faire leur salut et espérer bénéficier de la contemplation divine perpétuelle, mais également que l'élément masculin et l'élément féminin dans l'être humain (*haec duo ab homine requiruntur*), autrement dit la *mens* réfléchissant dans le corps la lumière divine distribuée par l'*ad imaginem Dei*, et le *sensus*, la sensibilité, doivent fournir ces efforts pour tendre en permanence vers cette contemplation. Or comme nous avons pu le montrer, par des imprécisions et des glissements lexicaux dans l'exposé ambrosien (et la compréhension des fidèles ?), la *mens* est bien souvent assimilée à l'âme, tandis que le *sensus* est assimilé au corps, compris ici dans toute sa confusion, autrement dit en tant qu'être humain corporel que *corpus-carō*. Nous pouvons également retenir l'insistance (*sed etiam tunc*) avec laquelle Ambroise rappelle l'égale dignité de la femme, autant que son insistance à la nécessité de conserver l'œuvre parfaite. C'est donc que l'élément corporel de l'essence humaine, exprimé au travers de la catégorie féminine, travaille tout autant que le principe masculin et créé à l'image de Dieu à la préservation de la contemplation divine, ces deux éléments trouvant leur expression dans le passage des catégories sexuées (*vir, mulier*) à l'évocation de l'être humain (*ab homine*) ou de ceux qui sont parfaits à l'image des apôtres (*quasi iam perfectioribus*) car ces personnes sont capables de réaliser les deux opérations, soient le développement de la vertu et sa préservation (*perfectae naturae munus et plane virtutis gratiam esse servandam*), c'est-à-dire être parvenues à équilibrer perpétuellement *mens* et *sensus*, âme et corps, être humain créé à l'image de Dieu et être humain créé selon le corps³³². Sans événement qui vienne rompre ce jeu d'équilibre, l'être humain créé selon le corps – oserions-nous dire le corps lui-même ? La superposition et l'imprécision des termes et des images utilisés ici sont telles, que cette proposition ne serait pas absolument à écarter – n'est

³³² Voir également n. 5 p 69-70 dans AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, op. cit..

donc pas une menace pour l'essence humaine. Dans l'état pré-lapsaire, l'entité corporelle est une entité, si ce n'est positive, du moins neutre pour Ambroise³³³. Cet extrait plaide en tout cas en ce sens.

IV. Synthèse

Le récit de la *Genèse* de la création de l'être humain originel constitue le fondement de la pensée d'Ambroise. Il en reconnaît les deux aspects : d'une part un être composé en étant créé à l'image de Dieu et de l'autre un être composé selon le corps. Ce point constitue la base intangible de l'anthropologie ambrosienne. L'analyse des utilisations des péricopes par l'évêque, ainsi que les analyses de son vocabulaire, montrent que, pour lui, les deux récits bibliques sont donc liés par des explications anthropologiques structurées par une série d'oppositions (*ad imaginem Dei/corpus*, *anima/corpus*, *homo interior/homo exterior*, *natura/corpus*). Ces deux pôles sont vus par Ambroise, lors de la Création, dans une sorte de complémentarité mise en tension, mais à jeu nul. Ces pôles qualifient l'être humain dans sa complexité et sa complétude. Enfin, ces deux pôles distinguent toujours un peu plus, d'une part, le genre humain et le reste de la Création, et d'autre part le genre humain et Dieu.

De la sorte, la partie de l'être humain créé à l'image de Dieu est marquée par différentes qualités issues de Dieu : cet être est créé bon, incorporel, immortel. Cet être est celui qui est assimilé à l'âme et qui est tout particulièrement rendu désirable dans le discours ambrosien. Pour que cette forme de la création de l'essence humaine soit efficiente, en particulier pour rester immortelle, elle doit être en contact direct et permanent avec Dieu.

La partie de l'être humain créée selon le corps constitue une plus grande énigme puisque l'évêque tantôt valorise, tantôt dévalorise le corps dans ses écrits. C'est qu'ici il convient de distinguer correctement l'être humain créé selon le corps et le corps. L'être humain créé selon

³³³ En cela, Ambroise propose un modèle qui n'est pas celui issu de la philosophie grecque. Voir PL., *Phd.*, 82 e, p. 48 : *γινώσκουσι γάρ [...] οἱ φιλομαθεῖς ὅτι, παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἢ φιλοσοφία, ἀτεχνῶς διαδεδεμένη ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ διὰ εἰργμοῦ διὰ τοῦτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθία κυλινδουμένην* / « les amis du savoir n'ignorent pas ceci [...] : quand la philosophie a pris possession de leur âme, cette dernière était étroitement liée au corps, et collée à lui ; elle était contrainte de voir les réalités pour ainsi dire au travers des barreaux d'une prison constituée du corps au lieu de le faire par ses propres moyens et à travers elle-même ». Voir également P. COURCELLE, « Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62 b; Cratyle 400 c) », *op. cit.*. Ce dernier remarque plutôt les liens de filiations entre Ambroise et les philosophes, l'évêque se réappropriant l'image du corps-prison, image négative du corps : nous souscrivons à cette représentation fréquente chez Ambroise, dans la mesure où l'évêque ne considère alors que le *corpus-caro*, le corps dans l'état post-lapsaire. Cependant, nous nuancerons l'idée qu'Ambroise admette « sans réserve la métaphore du corps-prison », employée p. 427.

le corps est alors un élément valorisé, car issu de la Création. Il est conçu comme nécessaire à l'être humain, notamment en ce qu'il permet de désirer Dieu : il n'est pas un élément secondaire de la création de l'essence humaine, qualitativement moins bon. Il est plutôt partie prenante dans l'effort contemplatif de l'être humain créé à l'image de Dieu. Cependant sa matérialité, alourdie encore par la réception de la chair, constitue une difficulté dans l'état post-lapsaire, et seulement dans l'état post-lapsaire. La polysémie du mot *corpus* dans la langue d'Ambroise, ainsi que la place donnée à l'être créé selon l'image de Dieu, contribue toujours davantage à faire coïncider ces deux aspects du *corpus* et à donner le sentiment que même l'être humain créé selon le corps n'est pas une bonne chose.

La base initiale de la pensée anthropologique ambrosienne paraît être attaquée, telle un métal par un acide, par les formulations hiérarchisantes et la polysémie d'un même mot. On peut se demander dans quelle mesure les enjeux pastoraux – présenter en priorité aux fidèles la manière de faire leur salut, rendre accessibles des images et des idées au risque de certains grossissements, effets des répétitions – n'ont pas nui (et nuisent pas encore aujourd'hui ?) à la clarté du propos anthropologique ambrosien. Là où nous avons tenté de reconstituer une continuité de pensée, une richesse des propositions anthropologiques, il est plus facile de voir et de penser un système seulement binaire et souvent décousu.

Chapitre 4 « Mâle et femelle il les créa » (Gen 1, 27)

Après la création de l'être humain, le texte de la *Genèse* 2, 18-24 décrit la création de la femme, après une allusion succincte en *Genèse* 1, 27 (« mâle et femelle il les créa »). Quel traitement Ambroise accorde-t-il alors à ces textes ? L'évêque de Milan s'y attarde-t-il ? Quel rapport ces deux textes entretiennent-ils avec les récits de création de l'être humain originel ? Quelle(s) explication(s) Ambroise apporte-t-il à cette nouvelle création ? L'apparition de la différenciation sexuée nourrit-elle un discours particulier dans la pensée anthropologique de l'évêque de Milan ?

I. Et Dieu créa la femme, le texte le rappela et Ambroise ne minimisa pas l'événement

I.1. Statut de la question

Comme nous l'évoquions en introduction, selon les études contemporaines, Ambroise a bien traité de la femme dans ses ouvrages, mais n'y aurait pas particulièrement porté attention. Les réflexions de Wolfgang Seibel, Ernst Dassmann, André Loisel ou encore Eduardo Toraño López sur la femme dans la pensée d'Ambroise sont marginales³³⁴. Elles portent d'ailleurs plutôt sur Ève, sa création et son implication dans l'épisode du péché. Ainsi, pour ces auteurs, il n'y a pas de différence anthropologique fondamentale entre un homme et une femme dans la pensée d'Ambroise : tous les deux appartiennent au genre humain et, de ce fait, se définissent, par les traits propres à cet être. L'affirmation d'Ambroise « l'âme n'a pas de sexe³³⁵ » résume bien cette position, qui considère de fait que la différence entre les sexes ne serait pas une question à explorer.

Ainsi constituée d'une âme, créée à l'image de Dieu, qui lui confère toute sa dignité, la femme serait, au même titre que l'être humain de sexe masculin, placée dans une situation intermédiaire entre la Création et Dieu, supérieure au reste du créé par sa capacité à raisonner, soumise à la finitude comme le reste du créé, mais inférieure à Dieu car n'en partageant ni l'éternité, ni une complète incorporité. Du point de vue des auteurs précédemment cités, la

³³⁴ Nous renvoyons à l'introduction n. 36 et 37.

³³⁵ AMBR., *De Virgt.*, 15, 93, SAEMO 14/2, p. 74 : *anima enim sexum non habet*.

question de la différence entre les sexes n'apporterait que peu d'éléments spécifiques à la pensée anthropologique d'Ambroise mais, et le fait a cependant son importance, la femme étant un être humain comme tous les autres, elle serait l'égale de l'homme, son chemin anthropologique serait identique à celui de l'homme. Au final, la création de la femme pourrait être qualifiée de non-événement ou de faux problème du point de vue de l'anthropologie proposée par Ambroise.

Pourtant, les cinq écrits ambrosiens destinés aux vierges ainsi que le *De Paradiso* centré sur l'explication des chapitres 2 et 3 de la *Genèse* invitent à se demander si la femme, et plus généralement la différence entre les sexes, sont des sujets seulement occasionnels dans la pensée de l'évêque de Milan.

I.2. Enquête statistique

De manière à éclairer cette question, initions une nouvelle enquête statistique concernant les péripécies liées à la création de la femme dans les œuvres du corpus. Notons pour commencer qu'Ambroise privilégie les références à *Genèse* 2, 18-24 à *Genèse* 1, 27 pour évoquer cette création³³⁶. Nous savons déjà que *Genèse* 1, 27 y est utilisée deux fois à propos de la création de l'homme et de la femme, Ambroise exploitant essentiellement le début du verset qui évoque la création à l'image de Dieu.

Le récit de *Genèse* 2, 18-24 est mentionné quarante-quatre fois. Les versets ne sont pas utilisés les uns et les autres selon la même fréquence : le verset 2, 18 est celui qui est le plus fréquemment utilisé dans notre corpus d'étude avec seize mentions, contre seulement une seule mention pour les versets 2, 20.

Une fois encore le recours à des références plutôt qu'à des citations est plus fréquemment constaté. Mais à la différence de la première enquête statistique sur la création de l'être humain, les deux chiffres sont un peu moins déséquilibrés : seize citations contre trente références.

Ces données appellent quelques commentaires. Tout d'abord, la présence de citations et de référence aux versets traitant de la création de la femme montre qu'il s'agit d'un sujet dont

³³⁶ Pour l'ensemble de cette enquête statistique, nous renvoyons à l'annexe 3.

l'évêque a cherché à parler, ce qui n'en fait donc pas un sujet occasionnel. Certes la fréquence des citations ou des références à la création de la femme dans notre corpus fait ressortir qu'il n'est pas question d'un sujet principal pour l'évêque de Milan, mais la faiblesse numérique ne doit pas être considérée comme l'absence totale de résultats. Par ailleurs, le fait que seulement 70% des mentions de *Genèse* 2, 18-24 se concentrent dans le *De Paradiso* dans notre corpus établit que le sujet n'est pas traité uniquement dans l'œuvre ambrosienne dédiée strictement à l'explication des chapitres 2 et 3 de la *Genèse*. La création de la femme n'est donc pas exclusivement évoquée à l'occasion de l'explication du texte concernant cet épisode. L'éventuel effet de sources pourrait davantage reposer sur la présence d'une forte proportion d'ouvrages destinés a priori à un public féminin : 26% des références se trouvent dans des ouvrages destinés à un public féminin. On a donc le sentiment d'une relative diversité des usages ce qui confirme l'idée que la création de la femme n'est pas un sujet complètement anecdotique dans notre corpus, voire dans l'ensemble de l'œuvre ambrosienne.

Le fait qu'Ambroise recourt davantage à des citations complètes que dans la première enquête statistique montre qu'il ne parvient pas à résumer une notion dans une expression, comme c'était le cas par exemple pour l'expression *ad imaginem Dei*. Peut-être faut-il voir ici un effet de la longueur du récit de la création de la femme de *Genèse* 2, 18-24, qu'il est plus difficile de rappeler en quelques mots-clés. Par ailleurs, on ne note pas de reformulation ou de contraction des formules, contrairement à ce qui avait pu être observé à propos de *Genèse* 1, 26-27 et *Genèse* 2, 7. Pourtant, la fréquence élevée des références ou citations au verset 18 dans notre corpus d'étude tend à montrer que la notion « d'aide » est particulièrement importante pour l'évêque. Il s'agirait alors d'un point important pour l'évêque et auquel il s'applique à faire mention. Dans le récit de la création de la femme, ce n'est donc pas tant la manière dont Ève est créée qui paraît intéresser notre auteur dans son commentaire, mais bien plutôt les causes de son adjonction à l'homme. Pour le dire autrement, Ambroise ne s'applique donc pas tant à décrire la différence entre les sexes qu'à souligner (voire défendre ?) la dignité de la femme et de sa création.

Par ailleurs, l'annexe 3 souligne que bon nombre de citations et de références identiques se trouvent dans le même paragraphe ou des paragraphes proches, ce qui tend à montrer la continuité et l'approfondissement d'un commentaire. Apparaît ici une nouvelle forme d'utilisation de la Bible par Ambroise. Celle-ci est certainement plus à mettre sur le passage biblique commenté que sur un réel changement de méthode : comme le *De Paradiso* éclaire la *Genèse* à partir du verset 2, 8, il est certainement normal de voir davantage de commentaires développés de ce passage dans nos recherches statistiques. Par ailleurs, cet épisode constitue

apparemment un tout dans les représentations ambrosiennes, tout qui nécessite d'être commenté d'un seul tenant, à la différence de *Genèse* 1, 26 et *Genèse* 2, 7 qui peuvent être exprimées par des notions-clés, limpides pour le public.

Enfin, si les mentions se concentrent dans le *De Paradiso*, un ouvrage du début de l'épiscopat, on trouve cependant une mention de *Genèse* 2, 18-24 dans le *De Officiis*, ouvrage du milieu de l'épiscopat, et neuf dans le *De Institutione virginis*, daté de la fin de l'épiscopat. Bien que cette répartition montre une certaine continuité de l'utilisation de *Genèse* 2, 18-24 au cours de l'épiscopat, il est intéressant de souligner une sorte d'inversion avec les usages de l'*ad imaginem Dei*. Si la référence au fait d'être créé à l'image de Dieu est utilisée dans notre corpus dans des textes datés de la fin de l'épiscopat et destinés aux vierges, les références à la création de la femme sont plus fréquentes dans un texte d'exégèse du début de l'épiscopat. Cette fréquence est d'ailleurs encore plus élevée si on y ajoute celles du *De viduis*, autre ouvrage du début de l'épiscopat. Cela pourrait confirmer l'idée d'un changement de perspective, une plus grande autonomie face aux sources utilisées³³⁷ et à une plus grande maturité acquise par Ambroise dans ses fonctions épiscopales. Ce changement pourrait aussi avoir des conséquences sur l'anthropologie ambrosienne.

Retenons donc à ce stade que la question de la création de la femme qui induit la différenciation sexuée n'est certes pas le principal objet d'Ambroise mais ne doit pas pour autant être négligé, d'autant plus que l'évêque parle de la création de la femme tout au long de son épiscopat. Dans ses références à la femme créée, l'évêque privilégie l'idée de présenter Ève comme une aide apportée à Adam.

I.3. Commenter la création de la femme

Les mentions du texte de la *Genèse* concernant la création de la femme étant plus nombreuses que celles concernant la création de l'être humain dans notre corpus, elles permettent de regrouper leurs analyses en quatre grands groupes de commentaires, tout en notant que les commentaires sont surtout liés au récit de *Genèse* 2, 18-24 plutôt que *Genèse* 1, 27. Le premier type de commentaire, qui reste d'ailleurs rare, porte sur la question de la

³³⁷ On peut supposer qu'Ambroise ayant gagné en pratique dans ses fonctions, ayant davantage fréquenté le texte biblique, se détache progressivement des références issues de Philon. Voir l'introduction à AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, op. cit., p. 33-35. Voir également les différents points au sujet des *retractions* d'Ambroise par rapport à Philon dans H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, op. cit..

sexualité des proto-parents au Paradis. Ce commentaire apparaît principalement dans le *De Institutione virginis* 5, 36 quand Ambroise écrit :

Quant au terme femme, pourquoi nous en émouvons-nous ? Il se rapporte au sexe ; ce vocable ne désigne pas ce qui déprave mais bien le sexe. L'usage commun ne préjuge pas de ce qui est vrai. En effet, en premier lieu, la virginité a reçu ce nom : car lorsque Dieu prit une des côtes d'Adam, et qu'il compléta la chair dans ce même espace, il dit : *il la construisit en femme faite* (Gen 2, 22). Elle n'avait de toute façon pas connu son époux et elle était déjà appelée femme faite. L'Écriture ne tait pas la raison de ce nom, en rapportant ce qu'a dit Adam : *os extraits de mes os, et chair issue de ma chair. Elle fut appelée femme, parce qu'elle a été prise à partir de son homme* (Gen 2, 23). Parce qu'elle a été prise, de son homme, est-il dit, non parce qu'elle a connu son homme. C'est pourquoi aussi longtemps elle fut au paradis, elle a été appelée femme faite, et elle n'a pas été connue par son homme ; or lorsqu'elle a été chassée hors du paradis, alors on lit qu'Adam connut Ève, sa femme, et alors elle conçut et mit au monde un fils. Le premier nœud est donc résolu³³⁸.

Comme l'indique la dernière phrase de ce passage, ce paragraphe répond à différentes questions concernant Marie, et notamment ici, le fait qu'elle soit appelée « *mulier* », alors qu'elle est vierge et non encore mariée à Joseph. Rappelons que la *mulier* peut se traduire par femme au sens d'un humain de sexe féminin, mais aussi de femme mariée, d'épouse. Ambroise cherche donc ici à réduire une incohérence de vocabulaire dans le cadre d'une réflexion sur la virginité perpétuelle de la Vierge. Or, pour se faire comprendre, il étudie le cas d'Ève, dite elle aussi *mulier*, alors qu'elle est dans une situation similaire à celle de Marie, à savoir, non encore mariée et n'ayant pas eu de rapport sexuel avec Adam. L'insistance d'Ambroise sur le fait qu'elle « n'a pas connu son homme », sur le fait que la sexualité n'apparaît qu'après la chute (*quamdiu in paradiso fuit [...] ubi autem eiecta est de paradiso*), est suffisamment forte pour comprendre les orientations de la réflexion du ministre de Dieu, et permettrait de traduire *vir* par compagnon, plutôt qu'homme ou mari, le mariage n'étant pas présenté comme ayant été

³³⁸ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 36, SAEMO 14/2, p. 138 : *de mulieris nomine quid moveamur ? Ad sexum retulit ; non enim corruptelae, sed sexus vocabulum est. Vulgi usus non praeiudicat veritati. Denique virginitas primum hoc nomen accepit : nam cum sumpsisset deus unam de costis Adae, et supplevisset carnem in locu ipsius : aedificavit, inquit, eam in mulierem* (Gen 2, 22). *Utique adhuc virum non cognoverat et iam mulier vocabatur. Rationem quoque nominis huius scriptura non tacuit, dicens quia dixit Adam : os de ossibus meis et caro de carne mea. Haec vocabitur mulier, quoniam de viro suo sumpta est* (Gen 2, 23). *Quia sumpta est, inquit, de viro suo, non quia virum experta. Itaque quamdiu in paradiso fuit, mulier vocata est, et cognita viro non erat ; ubi autem eiecta est de paradiso, tunc legitur quia Adam cognovit Evam mulierem suam, et tunc concepit et peperit filium. Primus igitur solutus est nodus.*

institué dans l'état originel. Outre la réflexion menée sur la Vierge, ce passage donne aussi des indications claires sur l'absence d'exercice de la sexualité des proto-parents au Paradis³³⁹.

Le deuxième groupe concerne la justification apportée par Ambroise au fait que l'être humain ne soit pas loué par Dieu après sa création, soit après *Genèse* 2, 7, mais qu'il faille attendre la création de la femme pour que Dieu apporte ce jugement. Ainsi les péripécies 1, 27 et 2, 18 sont souvent utilisées dans le cadre de cette argumentation. Ambroise développe une réflexion dans laquelle il cherche à démontrer que la création du genre humain n'est complète, n'atteint sa plénitude, qu'après la création de la femme, ce qui explique que Dieu ne la considère pas bonne avant cette création. L'ensemble du chapitre 10 du *De Paradiso* développe cette réflexion³⁴⁰. Dans les trois paragraphes de ce chapitre, Ambroise apporte différents arguments à cette question. Il explique tout d'abord que si l'approbation intervenait trop tôt dans le texte biblique, il y aurait alors une incohérence au fait que l'être humain se retrouve seul. On comprend que, si l'être humain est bon et complet dès sa création, il n'y aurait donc plus aucune raison logique à lui apporter une « assistance » (*adiutorium*). Il va de soi pour Ambroise qu'il ne peut pas y avoir de contradiction dans le texte saint (*inveniretur hoc esse contrarium*), ce qui explique l'ordre établi dans le développement et le fait que l'approbation du genre humain soit énoncée plus loin. Ambroise s'attache donc ici à démontrer que si la femme a été trompée par le serpent, a péché puis fait pécher Adam cela doit être distingué de sa création. L'être humain ne peut être bon et entier qu'avec la femme qui permet la procréation. Sans femme, pas de descendance possible, pas de genre humain possible : c'est donc la création de cette dernière qui permet de compléter l'être humain originel. Ambroise ajoutera dans le dernier paragraphe

³³⁹ En effet, la sexualité et la procréation semblent exister au Paradis comme le démontre AMBR., *De Paradiso*, 11, 49, CSEL 32, 1, 1, p. 307 : *simul accipe qua causa omnia deducta sint ad Adam, ut in omnibus videret ex utroque sexu substantiam constare naturae, id est ex masculo et femina et ipse usu exemploque cognosceret necessarium sibi consortium mulieris adiectum* / « en même temps, apprendis pour quelle raison toutes les bêtes ont été amenées à Adam, de sorte qu'il vît en elles que la substance de la nature est établie dans l'un et l'autre sexe, c'est-à-dire à partir du mâle et de la femme et, par l'usage et l'exemple, qu'il sût que ce sort commun avec la femme lui était nécessaire et devait lui être ajoutée ». À lire ce passage, l'être humain originel comprendrait la nécessité de la reproduction et de la sexualité en observant les animaux à qui cette capacité serait donnée. La création de la femme devrait donc permettre la procréation avant la chute. Le péché des origines étant intervenu avant toute exercice de la sexualité, la procréation interviendra donc de manière effective après la chute. On aurait dans le texte du *De institutione virginis* une sorte de complément d'informations par rapport au texte du *De Paradiso*. Reste des questions sur la sexualité au Paradis : la mention d'une sorte de « leçon de choses » tirées de la nature laisse entrevoir qu'Ambroise pense une sexualité au Paradis identique à la sexualité dans l'état post-lapsaire. Pour autant, les vierges sont souvent présentées comme fécondes, à l'image des anges, ce qui évoquerait davantage le modèle d'une génération spontanée. Il faut très certainement conclure que la sexualité et la procréation au Paradis n'ayant pas pu advenir du fait du péché des origines, Ambroise considère comme vain de s'interroger sur ce point et donc de réaliser des développements sur ce sujet.

³⁴⁰ Pour la traduction complète de ce texte, voir l'annexe 4.

que l'aide apportée par la femme, donc la procréation, est une aide bonne et pleine de dignité. Les mêmes réflexions sont synthétisées dans le *De Institutione virginis* :

En effet, après avoir créé l'être humain et l'avoir posé dans le Paradis pour qu'il le cultive et le protège (Gen 2, 15), il qu'il n'est pas bon que l'être humain soit seul : faisons-lui, dit-il, une aide selon lui (Gen 2, 18). Donc l'être humain sans la femme ne reçoit pas de louange, il est célébré dans la femme. Car, lorsqu'il est dit qu'il n'est pas bon que l'être humain soit seul (Gen 2, 18), il confirme surtout que le genre humain est bon, si le sexe féminin s'ajoute au sexe masculin³⁴¹.

La position ambrosienne est on ne peut plus claire : le genre humain ne peut être considéré comme complet qu'à partir du moment où la femme est créée, et à ce titre recevoir la bénédiction divine. La fréquence à laquelle Ambroise présente ce type de commentaire étant élevée, il faut certainement en déduire qu'il s'agissait là d'une incompréhension fréquente chez ses fidèles en lien avec la faute d'Ève et auquel Ambroise attachait de l'importance.

Le troisième ensemble de commentaires porte plutôt sur le fait que la femme constitue une aide pour l'homme. Il s'agit alors de justifier la décision divine de créer la femme et de justifier ensuite cette création. Comme nous l'avons vu, Ambroise estime que l'aide apportée par la femme consiste d'abord dans sa capacité à mettre au monde des enfants. Il note ainsi :

Que l'être humain aussi a été engendré en vue de l'être humain, nous l'avons trouvé dans les livres de Moïse, lorsque Dieu dit : *Il n'est pas bon que l'être humain soit seul, faisons-lui une aide semblable à lui* (Gen 2, 18). C'est donc pour lui prêter assistance que la femme fut donnée à l'homme afin qu'elle enfantât. [...] Ainsi donc le sexe féminin était attendu comme aide³⁴².

Là aussi, le propos est clair. La raison d'être de la femme et ce qui justifie sa création, c'est sa capacité à procréer (*quae generaret*). C'est en ce sens qu'elle est une « aide » pour l'homme. Cette explication peut se doubler d'une justification du mariage : « en effet il prit une

³⁴¹ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 22, SAEMO 14/2, p. 126 : *cum enim fecisset hominem et posuisset in paradiso operari et custodire* (Gen 2 15), *dixit non esse bonum solum esse hominem : faciamus ei adiutorium secundum se* (Gen 2, 18). *Sine muliere igitur homo non habet laudem, in muliere praedicatur. Nam cum dicit non esse bonum solum esse hominem* (Gen 2, 18), *confirmat utique bonum esse hominum genus, si virili sexui femineus sexus accedat.*

³⁴² AMBR., *De Off.*, I, 28, 134, CC 15, p. 48 : *hominem quoque hominis causa generatum esse in libris Moysi repperimus, dicente Deo : non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adiutorium similem sibi* (Gen 2, 18). *Ad adiumentum ergo mulier data est viro quae generaret. [...] Muliebris igitur sexus adiutor exspectabatur.*

côte issue de l'homme et il modela la femme, de manière à les unir réciproquement l'un à l'autre, en disant : *et ils seront deux en une seule chair* (Gen 2,24). Il ne dit pas cela de secondes noces, mais bien des premières³⁴³ ». On aurait donc ici une thématique qui viserait à justifier le sens de la famille, impossible sans la femme, et qu'Ambroise aimerait voir sanctifiée dans le mariage.

Dans un autre passage, Ambroise valorise la relation homme-femme comme étant le cadre d'une relation épanouissante pour chacun, où l'un et l'autre peuvent progresser, notamment dans la foi, du fait de l'autre. Ambroise note ainsi :

Il dit à juste titre « il construisit », lorsqu'il parle de la création de la femme, parce qu'une maison se voit dans l'homme et dans la femme, maison dans laquelle se réalise l'entière perfection. Qui est sans épouse, est tenu presque comme n'ayant pas de domicile³⁴⁴.

L'image architecturale employée ici par l'évêque souligne bien l'idée d'un élément coconstruit, l'idée d'un apport nécessaire et intéressant de la part des deux membres du couple. La participation et la présence des deux membres sont la garantie d'un apport enrichissant et permettant la perfection (*perfectio*). Dans cette présentation, aucun des membres n'est dévalorisé : chaque différence (ici sexuée) est plutôt comprise, de manière implicite dans le texte, comme un gage de progrès à la fois individuel et collectif. La femme n'est plus seulement une aide destinée à la procréation, la femme n'est plus présentée uniquement dans une portée utilitariste, elle est aussi une aide positive, parce qu'elle est autre. En apportant ses différences au couple humain, la femme contribue positivement à la construction de l'ensemble, à part égale avec l'être humain de sexe masculin³⁴⁵. C'est donc en ce sens que l'on peut parler d'une aide qui n'est pas conçue dans un sens utilitariste mais comme une force et un soutien de tous les

³⁴³ AMBR., *De Vid.*, 15, 89, SAEMO 14/1, p. 318 : *tulit enim costam de viro et formavit feminam, ut sibi eos invicem copularet, dicens : et erunt duo in carne una* (Gen 2, 24). *Non hoc de secundis, sed de primis nuptiis dixit.*

³⁴⁴ AMBR., *De Paradiso*, 11, 50, CSEL 32, 1, 1, p. 307 : *bene aedificavit dixit, ubi, de mulieris creatione loquebatur, quia in viro et muliere domus videtur quaedam plena esse perfectio. Qui sine uxore est quasi sine domo sit sic habetur.* Le texte n'est pas sans rappeler PHILON, *Quaest. in Gen.* I, 26, SC 34A, p. 90-93.

³⁴⁵ Outre l'image de l'édifice de *Quaest. in Gen.* I, 26, Ambroise reprend à Philon l'idée de la femme comme une aide importante pour l'homme. Cependant, dans son texte, Philon organise sa réflexion autour de l'idée que les sensations, liées à Ève, sont nécessaires à l'intelligence et viennent la compléter en PHILON, *Leg.*, II, 4-8, p. 106-109, en particulier p. 108-109 : *Διὸ καὶ εὐθυβόλως εἶπε « κατ' αὐτὸν εἶναι τὸν βοηθόν » τῷ γὰρ ὄντι οἰκεῖος οὗτος ὁ βοηθός ἐστι τῷ νῷ ὡς ἂν ἀδελφὸς καὶ ὁμαιμος* / « aussi a-t-il dit avec pertinence : « l'aide lui est conforme : véritablement cette aide est adaptée à l'intelligence, comme une sœur ou une parente consanguine ». Ambroise s'en tient à l'image de l'édifice tout en cherchant, sans vraiment développer d'argumentation explicite, l'idée que la création de la femme est une bonne chose. Selon nous, en ne reprenant pas l'image des sens venant compléter l'intelligence, en restant donc à l'image d'une Ève, personnage physique et non allégorique, Ambroise renforce l'idée que la création de la femme et la femme elle-même sont de bonnes choses.

instants et dont la présence est bénéfique. Selon cette perspective, la création de la femme est donc un élément positif et la femme, un égal de l'homme.

Enfin, Ambroise développe un dernier axe d'analyse en lien avec la création de la femme, celui de l'unité de la nature humaine. L'argument est davantage de nature anthropologique. Il explique par exemple que :

Il n'est pas superflu de se demander pourquoi la femme a été créée à partir de la côte même d'Adam et non de la même terre de laquelle Adam a été modelé, pour que nous sachions que la nature du corps est unique dans l'homme et dans la femme, qu'une unique est la source du genre humain. C'est pourquoi au commencement, l'homme et la femme ne furent pas créés deux, ni [créés sous la forme de] deux hommes et de deux femmes, mais en premier d'un homme, puis la femme issue de lui. En effet, Dieu, voulant établir une unique nature des êtres humains, commençant à partir d'un principe unique de cette créature, enleva toute possibilité de natures multiples et dissemblables³⁴⁶.

Dans ce passage, Ambroise démontre l'unité du genre humain, issu d'une créature unique. Pour l'évêque milanais, il s'agit d'un choix divin comme le montre le participe *volens* et l'expression *eripuit facultatem*. En refusant volontairement de façonner un autre être, ce qui aurait pu constituer une autre solution à la création de la femme, Dieu ne veut pas créer un autre type d'humain : l'ensemble de l'humanité, sans distinction de sexe, est issu du même être originel et c'est cette unité et cette origine unique qu'a voulu Dieu en utilisant le corps d'Adam pour créer Ève. Cette position pousse Ambroise à réfuter plusieurs autres possibilités concernant les origines des humains : la création d'un homme et d'une femme, bien individualisés et créés dès l'origine, ou encore la création de deux couples humains créés dès l'origine. Ce qu'il met en avant dans sa réfutation, c'est l'origine unique des êtres humains, quel que soit le sexe. Pour Ambroise, la différenciation sexuée racontée par *Genèse* 2, 22-23 n'est en rien adventive : elle répond autant aux besoins de la croissance de l'humanité qu'à une vision anthropologique unifiée du genre humain. En quelque sorte, le fait de penser l'humanité comme binaire, la binarité reposant sur une différenciation sexuée créée pour pallier certaines

³⁴⁶ AMBR., *De Par.*, 10, 48, CSEL 32, 1, 1, p. 306 : *nec illud otiosum, quod non de eadem terra, de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier, ut sciremus unam in viro et muliere corporis esse naturam, unum fontem generis humani. Ideo non duo a principio facti vir et mulier neque duo viri neque duae mulieres, sed primum vir, deinde de ex eo mulier. Unam enim naturam volens hominum constituere deus ab uno principio creaturae huius incipiens multarum et disparium naturarum eripuit facultatem.*

difficultés, constitue une erreur de perspective d'après ce qui se déduit des propos ambrosiens. Il convient bien davantage de penser la continuité, l'unité de l'humanité que ses divisions internes. Nous retrouverions ici une forme de pensée déjà entrevue au sujet de la proximité de l'ensemble du créé, dont l'être humain n'est qu'un maillon. En l'espace de quelques lignes, Ambroise martèle ce principe d'unité du genre humain grâce à quatre expressions énonçant ce principe (*unam naturam, unum fontem, unam naturam, uno principio creaturae huius*). Il ajoutera plus loin :

examine qu'il prit une côte à partir du corps, non une partie extraite de l'âme, c'est-à-dire, la femme est appelée ainsi : non âme de mon âme, mais os de mes os et chair de ma chair (Gen 2, 23)³⁴⁷.

Ici, Ambroise insiste sur le fait que ce n'est pas sur l'âme qu'est réalisé le prélèvement divin dont est issue la femme, autrement dit rien n'est retranché au fait d'avoir été créé à l'image de Dieu, rien n'est retranché au principe le plus important de l'être humain selon Ambroise lors de la création de la femme. Ève n'est pas non plus issue de l'âme d'Adam (*non anima ex anima*) : elle n'est pas une sorte d'hydrolat, une sorte de sous-produit d'Adam, considéré lui comme une huile essentielle, si l'on veut prolonger la métaphore. En quelque sorte, ce qui est sécable dans l'être humain originel, n'est pas l'âme, principe unique et indivisible qui est présent en chaque être humain, mais le corps, qui lui, par sa matérialité et son façonnage, est à la fois sécable et sensible aux variations³⁴⁸. L'une de ces variations est la différence entre les sexes³⁴⁹. Ambroise insiste donc clairement sur le maintien du genre humain au-delà de la binarité des sexes, que tout être humain, sans distinction de sexe, détient en lui, en propre et sans qu'un prélèvement ait été réalisé, la partie de la création à l'image de Dieu. Il affirme donc l'égalité de dignité des deux sexes³⁵⁰. Cet énoncé est rendu cependant délicat par sa forme

³⁴⁷ AMBR., *De Par.*, 11, 50, CSEL 32, 1, 1, p. 307 : *considera quia ex corpore costam sumpsit, non ex anima portionem, hoc est : non anima ex anima, sed os de ossibus meis et caro de carne mea* (Gen 2, 23) *haec vocabitur mulier*.

³⁴⁸ En ce sens également, GREG. DE Nysse, *De Op. hom.*, 181 b, SC 6, p. 154-155 qui considère que la division sexuée ne relève pas « des attributs du divins ».

³⁴⁹ Penser que la partie corporelle de l'être humain originel puisse être malléable et sensible aux variations permet aussi de résoudre en partie au moins, la question posée par Gerard LOUGHLIN (voir G. LOUGHLIN, « Erotics. God's sex », dans J. Milbank, C. Pickstock et G. Ward (éd.), *Radical orthodoxy : a new theology*, Londres, Routledge, 2006, p. 154) au sujet de la possession par Eve de sa propre chaire. Si certes, dans le système Ambrosien Ève est issue du premier être originel non encore sexué, tient sa chaire de cet être, le fait qu'Ambroise semble concevoir la variation possible du corps par la malléabilité même du principe corporel, alors on peut estimer que pour Ambroise, Eve est bien en possession de sa propre chair.

³⁵⁰ En cela, Ambroise s'écarte de Philon qui paraît bien plus sévère envers la femme : PHILON, *Quaest., in Gen.*, 27, SC 34A, p. 92-93 : *primo, ne aequalis dignitatis cum viro sit mulier* / « d'abord pour que la femme n'ait pas une dignité égale à celle de l'homme ». Le commentaire du verset dans le *Legum allegoriae* (PHILON, *Leg*, II, 40-

négative *non ex anima portionem*, dont on peut pourtant imaginer qu'elle était bien plus évidente pour le public lors d'un prêche oral du fait des intonations. Par ailleurs, en associant Ève à la descendance d'Adam par la citation du texte de la *Genèse*, Ambroise pense une forme de filiation entre tous les êtres humains depuis Adam. Cette idée implicite de filiation renforce toujours davantage l'idée ambrosienne d'un partage de l'identité humaine originelle à l'échelle de toute l'humanité.

La fréquence des références à l'épisode de la création de la femme, en particulier sous la forme de *Genèse* 2, 18-24, la présence de commentaires de cet épisode tout au long de l'épiscopat et dans des œuvres de natures variées, attestent selon nous de l'importance portée par Ambroise à la question de la différenciation sexuée au sein même de son anthropologie. Cet épisode est l'occasion pour lui d'insister sur l'unité du genre humain et de ne pas dénier à Ève et au travers d'elle, aux femmes, le statut d'être humain. C'est un moyen pour l'évêque d'affirmer l'unité du genre humain et du fait qu'en chaque homme et en chaque femme, il y ait à la fois un composé divin et un composé terrestre. En outre, Ambroise cherche à affirmer, avec divers arguments, que la création d'Ève est un bienfait pour l'humanité, donnant à cette dernière et aux femmes en général, toute leur dignité dans la Création.

43, SC 2, p. 126-127) parle surtout de la puissance que la sensibilité apporte à l'intelligence : le commentaire ne parle pas de l'homme ou de la femme.

II. Les implications de la création de la femme sur l'anthropologie ambrosienne

Les commentaires d'Ambroise au sujet de la création de la femme invitent à se demander si l'évêque construit un discours anthropologique spécifique au sujet ou à destination de la femme.

II.1. Ève et Adam dans le discours d'Ambroise : entre réalité physique et figure allégorique

Avant d'observer comment Ambroise appréhende d'un point de vue anthropologique la création de la femme et les effets de la binarité qu'elle engendre, il convient de commencer par rappeler qu'Ambroise distingue et entremêle, tout en même temps, une figure d'Ève, en tant que femme ayant une réalité physique et en tant que femme représentant une figure allégorique. Cette construction a son importance car elle a aussi pour effet de créer un Adam, être humain de sexe masculin reconnu comme réalité physique, et un Adam allégorique. Or en entremêlant³⁵¹ ces deux formes de discours, sans qu'il soit toujours évident de savoir de quel type relève le personnage dont il est question, type physique ou type allégorique, l'évêque rend ses développements confus, ce qui peut induire la création de certaines simplifications dans la réception de ses idées par son public.

Ainsi dans les chapitres 10 et 11 du *De Paradiso*, Ambroise traite-t-il nettement de la création de la femme d'un point de vue physique. Il justifie cette création, démontre qu'il s'agit d'une bonne chose malgré la responsabilité d'Ève dans le péché des origines. Il insiste sur le fait que la femme est une aide pour Adam, décrit l'unité du genre humain puisqu'Ève est tirée d'Adam. Comme l'évêque traite de la procréation et du fait qu'Ève favorise la diffusion du genre humain (*De Par.*, 10, 47), qu'il explique que la procréation apportera à terme le salut (*De Par.*, 10, 47), qu'il s'interroge sur le fait que la femme n'ait pas été créée à partir de la terre, qu'il insiste, nous l'avons vu, sur le fait qu'elle soit une « aide » pour Adam (*De Par.*, 10, 48) et qu'il évoque la corporéité d'Adam et l'image de la maison (*De Par.*, 11,50), autre image matérielle donc, ces chapitres indiquent bien qu'il est question ici, d'Ève dans sa réalité corporelle, matérielle, physique. Ambroise parle bien ici d'Ève en tant qu'elle est une femme,

³⁵¹ Ce caractère d'entremêlement n'apparaît pas chez Philon qui, quand il réalise un commentaire allégorique, s'en tient strictement au vocabulaire de l'intellect et de la sensibilité : voir PHILON, *Leg.*, II, 4-8, SC 2, p. 106-109 et *Leg.*, II, 19-25, SC 2, p. 114-119.

un être humain de sexe féminin et non d'une forme allégorique. Ce faisant, dans ces mêmes chapitres, Adam est lui aussi présenté en tant qu'être humain de sexe masculin.

Pourtant le discours est brouillé, parce qu'au chapitre 2, paragraphe 11, Ambroise a déjà évoqué les proto-parents, mais sous la forme allégorique, suivant en cela le commentaire philonien. Rappelons ce passage :

En effet, avant nous, il y eut quelqu'un qui avait mentionné que la faute a été commise par l'être humain à cause du plaisir et des sens, interprétant dans la forme du serpent la figure du plaisir, établissant dans la figure de la femme la sensibilité du principe vital et de l'esprit, sensibilité que les Grecs nomment αἴσθησις, il affirma, selon le récit, que, la sensibilité ayant été trompée, l'esprit, que les Grecs appellent νοῦς, pèche. Donc, justement, en grec, le νοῦς reçut la figure de l'homme ; αἴσθησις, celle de la femme. D'où le fait que certains ont interprété Adam comme étant le νοῦς [issu de la] terre. Or le Seigneur, dans l'Évangile, présenta les vierges qui attendent l'arrivée de l'Époux avec les flambeaux allumés ou avec des flambeaux éteints en référence à la capacité de comprendre, [capacité] intacte des sages, altérée des déraisonnables. Car si Ève, c'est-à-dire les sens de la première femme, avait eu ses flambeaux allumés, jamais elle ne nous aurait enlacés avec les tout petits cheveux de sa propre collusion [avec l'ennemi], ni ne serait tombée hors de cette immortalité de la vertu³⁵².

Dans le texte, Ambroise dit très nettement qu'il est question ici de représentation allégorique (*in figura*). Le public ne peut donc s'y tromper. Dans cette représentation allégorique, l'opposition est très nette entre *sensus-αἴσθησις-mulier-Ève* et *mens-νοῦς-vir-Adam*. L'opposition souligne également que l'Adam présenté ici est un Adam allégorique. Ces deux figures allégoriques sont, elles, installées dans le corps, composante essentielle de l'être humain puisque ces figures se trouvent dans l'Adam terrestre, comprenons la partie corporelle

³⁵² AMBR., *De Par.*, 2, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 271-272 : *namque ante nos fuit qui per voluptatem et sensum praevaricationem ab homine memoraverit esse commissam, in specie serpentis figuram accipiens delectationis, in figura mulieris sensum animi mentisque constituens, quam αἴσθησιν vocant Graeci, decepto autem sensu praevaricatricem secundum historiam mentem adseruit, quam Graeci νοῦν vocant. Recte igitur in Graeco νοῦς viri figuram accepit, αἴσθησις mulieris. Unde et quidam Adam νοῦν terrenum interpretati sunt. Dominus autem virgines illas in evangelio accensis facibus vel extinctis expectantes sponsi adventum pro sensibus vel integris sapientium vel corruptis insipientium posuit. Nam si Eva, hoc est sensus primae mulieris accensas habuisset faces, numquam praevaricationis suae nos crinibus implicasset neque ex illa virtutis immortalitate cecidisset.* Pour une comparaison avec les sources philoniennes, voir PHILON, *De Of. mund.*, 165, SC 1, p. 252-253 ; *Leg.*, I, 90, SC 2, p. 90-91 ; *Leg.*, III, 56-58, SC 2, p. 200-203.

de l'être humain originel³⁵³. Les figures allégoriques se complexifient donc, la portée du propos n'est plus seulement allégorique mais anthropologique et touche aussi à l'ontologie humaine. Par ailleurs, en utilisant une réflexion allégorique, Ambroise ne considère plus seulement la femme et l'homme mais plutôt les catégories du féminin et du masculin, chacun de ces pôles supportant dans sa description d'autres valeurs que le simple fait d'être un être de sexe masculin ou de sexe féminin.

Or, la dernière phrase est particulièrement délicate puisqu'il est question d'Ève en tant que sens de la première femme : « car si Ève, c'est-à-dire les sens de la première femme » (*nam si Eva, hoc est sensus primae mulieris accensas habuisset faces*). Ici construction allégorique et personnage réel et physique s'entremêlent, rendant la compréhension délicate. Dans ces quelques mots, Ambroise note qu'Ève, personnage physique (*Eva ; primae mulieris*), est, comme l'être humain originel, doté d'une sensibilité (*hoc est sensus*). Du fait des représentations ambrosiennes, du caractère strict des oppositions, de nos précédentes remarques sur la construction de l'être humain dans la pensée de l'évêque, il faut donc aussi en déduire, nous insistons sur ce mot car rien n'est clairement explicité dans ce passage, qu'Ève, première femme, donc un être sexué, est douée d'une *mens*, que si elle est pourvue d'une *mens*, elle est aussi pourvu du *sensus*, que *mens* et *sensus* sont associés, selon la construction allégorique issue de Philon, à l'essence corporelle de l'être humain, compris ici de manière non sexuée, et qu'en sus de cette essence corporelle, Ève bénéficie également, du fait des représentations ambrosiennes, de l'essence de l'être humain créé à l'image de Dieu. L'Ève physique est donc bien un être sexué, mais son caractère sexué, lié, entre autres, aux besoins de la procréation, ne la rend pas moins identique à Adam. Adam de fait est un être humain de sexe masculin, mais au nom de son appartenance à l'humanité, il bénéficie surtout d'une essence corporelle, elle-même subdivisée en *mens* et *sensus*, principes respectivement attachés au masculin et au féminin, et d'une essence créée à l'image de Dieu. Voilà toute la construction complexe qui se fait jour à partir de quelques mots dont la teneur est totalement implicite.

Si cette construction, née d'une explicitation des éléments implicites, établit l'égale dignité de la femme et de l'homme, sa complexité et sa formulation contractée, son caractère tout à la fois ancré dans la réalité physique et des remarques allégoriques, rendent son accessibilité à la compréhension délicate. On peut dès lors penser que nombre de fidèles lisant une première fois ce passage d'Ambroise ou l'écoutant (si tant est que le texte ait été prêché sous la forme présente et donc sans développement explicite), n'en ait retenu qu'une forme

³⁵³ Nous renvoyons à la démonstration au sujet des rapports entre *mens*, *anima* et *corpus*, partie I, chapitre 3, I, I, 2, 3.

simplifiée, pour ne pas dire grossière et que nous résumons sous la forme : Ève est une représentation de la sensibilité ; tous les humains ont une partie sensible en eux, une partie relevant du féminin ; or cette sensibilité a mené au péché et il faut surveiller cette partie féminine. On peut d'ailleurs penser que « surveiller cette partie féminine » a eu tôt fait, au vu de la responsabilité d'Ève dans le péché des origines, de se transformer en une réflexion du type : « la partie féminine est mauvaise ». D'une position complexe, nuancée et valorisante pour la femme et le féminin, puisqu'elle tend à proposer un discours anthropologique aux fidèles féminines, il est facile de passer à une représentation univoque et très négative de la femme, ainsi que des valeurs qui lui sont associées.

Ces difficultés sont par ailleurs amplifiées par la reconnaissance par Ambroise lui-même au paragraphe 46 de la culpabilité d'Ève. Cette réflexion convainc l'auditeur ou le lecteur d'Ambroise, à la fois que la compréhension, que nous avons appelée univoque, du paragraphe 11, est celle qu'il convient de conserver, tout en étant en difficulté parce que les chapitres 10 et 11 ne parlent plus d'un point de vue allégorique et proposent un discours valorisant pour la femme. L'antéposition des réflexions allégoriques avant l'évocation de l'être physique qu'est Ève, contribue à brouiller le discours et la perception que peut en avoir le public – cette perception étant d'ailleurs amplifiée à près de seize siècles de distance, dans une présentation aplanie du discours du fait de son caractère écrit.

Enfin, ces difficultés se trouvent encore amplifiées, selon nous, par le paragraphe 73 du *De Paradiso*. Ambroise écrit :

Le serpent en effet trompa la femme, la femme fit descendre l'homme de la vérité vers la faute. Le plaisir corporel supporta l'image du serpent. La femme est le symbole de notre sensibilité, l'homme [celui] de notre esprit. Le plaisir met ainsi en mouvement la sensibilité, la sensibilité a déversé sur l'esprit la passion qu'elle avait reçue³⁵⁴.

Dans cet extrait, la première phrase fait nettement référence aux trois créatures, donc des réalités physiques, que sont le serpent, Ève et Adam. Mais la deuxième phrase passe au niveau allégorique (*accepit*) ainsi que la troisième (*symbolum est*). Dans cet extrait, selon nous,

³⁵⁴ AMBR., *De Par.*, 15, 73, CSEL 32, 1, 1, p. 331 : *serpens enim mulierem decepit, virum mulier ad praevaricationem de veritate deduxit. Serpentis typum accepit delectatio corporalis. Mulier symbolum sensus est nostri, vir mentis. Delectatio itaque sensum movet, sensus menti transfundit quam accepit passionem*. Nous rappelons la source philonienne qui nous semble la plus proche de ce texte : PHILON, *Quaest. in Gen.*, I, 47, SC 34A, p. 112-113.

figures physiques réelles des proto-parents et figures allégoriques de ces mêmes proto-parents, devaient nécessairement s'entremêler dans la compréhension du public puisque la sensibilité et l'esprit ne sont rapportés à l'essence corporelle de l'être humain que par le *nostri*, élément de la phrase à la fois clair et imprécis, et par les références au caractère symbolique de cette réflexion. À la lecture de l'extrait, on a le sentiment que les mises en garde signalant le caractère symbolique du propos (*accepit ; symbolum est ; nostri*) ne résistent pas à la juxtaposition de la présentation physique et de la présentation allégorique du début du paragraphe, la seconde présentation devenant le sens de la première. Ainsi la femme physique et le féminin en général deviennent la sensibilité, élément sur lequel la suspicion doit être entretenue, et l'homme physique ainsi que le masculin en général deviennent l'esprit. De la sorte, l'essence corporelle unique de l'être humain originel, composé lui-même de la *mens* et du *sensus*, se perd en chemin.

Là où initialement, Ambroise pense une division interne dans l'essence corporelle et propre à tout être humain, le message tend à s'altérer en une binarité sexuée et incarnée physiquement par chacun des proto-parents. Si la première construction a pour effet de mettre élément masculin et élément féminin, et de là, homme et femme, sur un pied d'égalité, chacune des parties étant nécessaires à l'essence corporelle humaine, la seconde construction tend à faire de l'élément masculin un élément dominant et vu comme plus positif que l'élément féminin. Cette péjoration du statut de l'élément féminin peut donc avoir pour conséquence une mécompréhension de l'anthropologie ambrosienne dans l'esprit d'un fidèle, faisant de la femme et plus généralement du féminin, un élément dévalué et n'ayant qu'une place très secondaire dans cette construction anthropologique, notamment dans sa partie sotériologique.

La construction du traité, la présentation des idées, le caractère implicite de certaines constructions ambrosiennes, ont pour conséquence de brouiller quelque peu le message de l'évêque de Milan. Or c'est sur cette construction équivoque que se construisent les représentations anthropologiques ambrosiennes de l'homme, de la femme, du masculin et du féminin.

II.2. La création de la femme ou la création de la pensée de la dissemblance entre les humains

II.2.1. Unité et dissemblance dans le genre humain ?

Si l'exposé ambrosien autour de la création de la femme peut être source de confusion et de simplification pour le public, la teneur profonde de son message et de son anthropologie paraît assez nette et un rôle de pensée incluant la femme et le féminin dans l'anthropologie se détache assez distinctement. « Il n'est pas superflu de se demander pourquoi la femme a été créée à partir de la côte même d'Adam et non de la même terre de laquelle Adam a été modelé, pour que nous sachions que la nature du corps est unique dans l'homme et dans la femme, qu'une unique est la source du genre humain³⁵⁵ », « examine qu'il prit une côte à partir du corps, non une partie extraite de l'âme³⁵⁶ » : voilà deux phrases propres à illustrer la représentation complexe et nuancée dont nous avons parlé quelques paragraphes plus haut. Ces phrases montrent en effet que la création de la femme n'a pas de portée spécifique sur l'anthropologie ambrosienne. Elles affirment nettement toutes deux, l'origine unique du genre humain et à ce titre l'égalité anthropologique entre homme et femme. En insistant sur le fait que ce qui a permis de créer la femme a été prélevé sur le corps d'Adam et non sur son âme, notamment par l'usage de la préposition *ex*, qui désigne l'origine de quelque chose (*ex corpore* ; *non ex anima* ; *non anima ex anima, sed*), Ambroise cherche à faire comprendre que l'âme, donc le lieu dans lequel se trouve la création à la ressemblance de Dieu en l'être humain, n'a pas été touchée, n'est pas atteinte en quelque sorte par la création du sexe de la personne. *Non ex anima portionem [sumpsit]*, indique bien cette manière de penser : « pas même une portion [n'a été retirée] à l'âme ». La femme est donc créée avec une âme aussi entière que celle de l'homme, permettant que le fait d'être *ad imaginem Dei* reste entière dans l'homme comme dans la femme. Et si rien n'est retranché à l'âme de l'un et de l'autre, cela implique donc que la femme soit tout aussi digne que l'homme. De fait, les destinées anthropologiques de l'homme et de la femme ne peuvent être qu'identiques, et ce d'autant plus que cette création a lieu avant le péché des origines. Ces caractéristiques sont donc inscrites de manière perpétuelle, et quoi qu'il advienne, aussi bien dans l'homme que dans la femme.

³⁵⁵ AMBR., *De Par.*, 10, 48, CSEL 32, 1, 1, p. 306 : *nec illud otiosum, quod non de eadem terra, de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier, ut sciremus unam in viro et muliere corporis esse naturam, unum fontem generis humani.*

³⁵⁶ AMBR., *De Par.*, 11, 50, CSEL 32, 1, 1, p. 307 : *considera quia ex corpore costam sumpsit, non ex anima portionem, hoc est : non anima ex anima, sed os de ossibus meis et caro de carne mea (Gen 2, 23) haec vocabitur mulier.*

Il est alors possible d'affirmer que la femme se trouve donc dans une position de dignité supérieure au reste du créé et identique à celle de l'être humain de sexe masculin, qu'elle jouit d'une essence particulière au même titre que ce dernier, et partage avec lui l'ensemble des traits caractéristiques du genre humain évoqués précédemment. Cette idée d'égalité transparaît peut-être aussi dans l'expression *disparium naturarum* employée dans le paragraphe 10, 48 du *De Paradiso*. Après avoir évoqué l'unité d'origine du genre humain, après avoir réfuté des possibilités d'autres formes de création des êtres humains, après avoir insisté à nouveau sur le choix de Dieu (*volens deus*) de ne créer le genre humain qu'à partir d'une origine commune (*unam naturam*), Ambroise renforce son argumentaire en évoquant le refus de Dieu de créer des natures multiples et différentes au genre humain (*multarum et disparium naturarum*). Or, l'adjectif *dispars* peut souligner la dissemblance, la différence – on peut alors penser à la différence physique –, mais également l'inégalité, ici entre les êtres humains – rappelons qu'Ambroise pense également l'altérité entre genre humain, animaux et divin. Proposer de traduire *dispars* par inégal permettrait de souligner le refus ambrosien de penser une inégalité anthropologique et ontologique entre homme et femme (et plus largement au sein du genre humain) puisque Dieu « enlèv[e] » (*eripuit*) la possibilité de l'inégalité par la manière avec laquelle il a choisi de créer la femme. Ambroise a peut-être pu, par ce simple mot, affirmer toujours un peu plus sa conviction selon laquelle la femme est, au point de vue anthropologique, égale de l'homme.

Pour autant, et sans remettre en question cet axiome anthropologique au sujet de la femme, ces passages des textes d'Ambroise donnent aussi à penser la différenciation sexuée. Puisque dans les représentations de cet évêque, c'est le corps matériel, soumis au temps qui passe, aux changements, qui a servi à l'élaboration matérielle de la femme, cet objet peut lui-même subir des changements et notamment dans l'apparence physique. Autrement dit, la création de la femme, amène à la différenciation sexuée, entendue ici comme différence physique entre les deux sexes du genre humain, mais non comme différence anthropologique ou ontologique. Ce sens peut également transparaître dans *disparium naturarum*. Dans ce cas, Ambroise évoquerait alors le dimorphisme sexuel entre homme et femme, tout autant que les différences entre humains en général³⁵⁷. Par conséquent, dans la pensée d'Ambroise, la création de la femme induit, non un changement anthropologique fondamental, mais plutôt la possibilité

³⁵⁷ De ce fait, pour rendre aussi bien l'idée d'inégalité que celle de différence physique, la traduction par « des natures dissimilaires » pourrait être envisagée en français.

des différences entre les êtres humains, et en premier lieu, la différence entre les sexes. On aurait alors ici, sans que cela ne soit énoncé clairement par Ambroise, un nouvel élément de distinction avec le reste du créé, puisque animaux et végétaux ont été créés dans toute leur diversité dès l'origine. La création de la femme, dans la pensée d'Ambroise, rend possible, pensable et représentable la dissemblance entre les êtres humains, la diversité au sein de leur groupe et par voie de conséquence leur individualisation au sein d'une société. En reconnaissant, la création d'une nouvelle catégorie dans le genre humain, l'évêque milanais admet l'existence même de catégories au sein du genre humain. Or, cette distinction est propre à créer de nouvelles dynamiques dans sa pensée anthropologique.

II.2.2. Et la femme créa l'homme ou comment la création de la femme donne une visibilité à l'homme dans le discours ambrosien

Avec la création de la femme, Ambroise en vient donc à penser aux chapitres 10 et 11 du *De Paradiso* la différence entre les sexes. Non seulement cet épisode lui permet de parler de la femme, mais il lui permet aussi de parler de l'être humain de sexe masculin, et enfin de décrire spécifiquement deux sous-groupes du genre humain dont il avait parlé auparavant mais sans autre précision. La dissemblance entre humains vient alors compléter les approches de l'altérité dans la pensée ambrosienne exposées au début de la présente partie du travail³⁵⁸. Cette dissemblance est instituée dans la réflexion de l'évêque mais également dans son discours avec l'apparition des termes *mulier* et *vir* généralement utilisés en opposition et pour commenter la Bible après *Genèse* 2, 21. Or, si l'emploi du mot *mulier* pour désigner la femme en général ne surprend guère un lecteur du XXI^e siècle, habitué à traduire *mulier* par femme, ce même lecteur est peut-être moins sensible et moins attentif à la succession dans le même texte du paragraphe 46 de l'usage du mot *homo*, l'être humain, à celui du mot *vir*, l'homme ou le mâle dans le genre humain. Pourtant cette évolution est porteuse d'un sens fort dans la langue latine, malheureusement aplani par les traductions contemporaines traduisant bien souvent ces deux termes par « homme », sans que les distinctions évoquées plus haut ne soient clairement établies.

Dans le *De Institutione virginis*, Ambroise passe aussi d'un terme à l'autre de manière abrupte mais porteuse de sens. Au chapitre 3, des paragraphes 17 à 24, l'évêque de Milan

³⁵⁸ Voir partie I, chapitre 1, II.

développe une défense des femmes dans laquelle il reprend et commente le récit de la *Genèse*. Du paragraphe 17 au paragraphe 21, il utilise seulement des formes du mot *homo*³⁵⁹. Mais le paragraphe 22 marque une rupture. Ambroise explique :

Observons le troisième [être], dans lequel Dieu manifesta son opinion. En effet, alors qu'il avait créé et posé l'être humain *dans le Paradis pour qu'il le cultive et le protège* (Gen 2, 15), il dit qu'*il n'était pas bon que l'être humain soit seul : faisons-lui une aide* (Gen 2, 18) selon lui. Donc sans la femme, l'être humain n'a pas la louange, dans la femme, il est célébré. Car, quand il dit qu'*il n'est pas bon que l'être humain soit seul* (Gen 2, 18), il confirme que le genre humain est bon seulement, si le sexe féminin s'ajoute au sexe masculin³⁶⁰.

Dans ce paragraphe *mulier* est opposé à *homo*, donc l'être humain en général (*sine mulier igitur homo non habet laudem*), mais après ce paragraphe et jusqu'à la fin du chapitre 3, Ambroise n'utilise plus que du mot *vir* en opposition avec le mot *mulier*. La création de la femme lui permet donc, non seulement de conceptualiser les dissemblances entre les humains mais également de leur donner corps. Dans cet extrait, la création de la femme à un rôle de catalyseur, de déclencheur, qui permettrait de différencier les genres, de distinguer le masculin et le féminin dans le genre humain – il semblerait en effet que les animaux connaissent cette distinction dès leur création³⁶¹. La création de la femme contribue à l'apparition de l'homme, comprenons à l'apparition du sexe masculin comme le montre cette évolution du vocabulaire. L'être humain de sexe masculin, le *vir*, devient visible et un objet de réflexion dans la pensée et le vocabulaire ambrosien, au moment même où la femme est créée, du fait même de cette création et par le commentaire qu'en donne Ambroise. La création de la femme fait apparaître pleinement la différenciation sexuée.

³⁵⁹ Notons cependant une variété des sens du mot *homo* puisque Ambroise l'utilise aussi bien pour évoquer l'opposition entre bêtes sauvages et être humain (AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 17, SAEMO 14/2, p. 124 : *laudaverit feras bestias, ubi ad hominem ventum, solus non videtur esse laudatus, propter quem generata omnia sunt* / « il loua les bêtes sauvages mais quand il en vint à l'être humain, en vue duquel toutes les choses sont créées, on voit qu'il est le seul à être loué ») que pour évoquer l'*homo interior* (AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 20, SAEMO 14/2, p. 124 : *ad imaginem autem interior est homo, non iste exterior* / « or, à l'image est l'*homo interior*, non celui qui est extérieur »).

³⁶⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 22, SAEMO 14/2, p. 126 : *spectemus tertium, in quo manifestavit deus sententiam suam. Cum enim fecisset hominem et posuisset in paradiso operari et custodire* (Gen 2, 15), *dixit non esse bonum solum esse hominem : faciamus ei adiutorium secundum se* (Gen 2, 18). *Sine mulier igitur homo non habet laudem, in muliere praedicatur. Nam cum dicit non esse bonum solum esse hominem* (Gen 2, 18), *confirmat utique bonum esse hominum genus, si virili sexui femineus sexus accedat*.

³⁶¹ AMBR., *De Par.*, 11, 49, CSEL 32, 1, 1, p. 307 : *Simul accipe qua causa omnia deducta sint ad Adam, ut in omnibus videret ex utroque sexu substantiam constare naturae, id est ex masculo et femina* / « en même temps, apprends pour quelle raison toutes les bêtes ont été amenées à Adam, de sorte qu'il vît en elles que la substance de la nature est établie dans l'un et l'autre sexe, c'est-à-dire à partir du mâle et de la femme ».

II.2.3. Le genre de l'être humain originel

Un dernier point est à observer. En effet si la femme crée l'être humain de sexe masculin, elle met aussi en relief la nature particulière de l'*homo*, de l'être humain originel. Créé à l'image de Dieu et corporellement, cet être humain semble également indéterminé au point de vue de ses organes génitaux jusqu'à la création de la femme, et ce malgré la dénomination Adam qui le place plutôt du côté du masculin. Faut-il penser, selon des dénominations du XXI^e siècle, une sorte d'intersexuation de cet être, le fait qu'il soit porteur des deux sexes en même temps ? Ou plutôt son a-sexuation, son absence de caractère sexuel, voire même sa capacité à transcender les sexes ?

Commençons tout d'abord par noter qu'Ambroise ne caractérise pas cet être indéterminé sexuellement. Il n'utilise pas par exemple l'adjectif *hermaphroditus*, pourtant bien attesté dans le monde antique³⁶². Il faut certainement voir dans le fait que ce mot soit attesté dans le vocabulaire classique et la mythologie, les raisons de ce refus d'Ambroise d'en faire usage, l'évêque ne tenant pas à créer d'amalgame avec cette figure bien connue du monde classique, mais qui n'est en rien chrétienne. Cet être originel est alors le plus souvent désigné sous le terme d'*homo*. L'évêque fait ainsi usage d'un vocabulaire niant la différence entre les sexes voire d'expressions indiquant cette indistinction sexuée comme « l'âme n'a pas de sexe³⁶³ » ou qui n'est « en rien distinguée par le sexe³⁶⁴ ». Sans parler de troisième genre – bien que l'expression ambrosienne *spectemus tertium* ne laisse de surprendre³⁶⁵ –, il faut bien reconnaître qu'Ambroise admet une catégorie qui n'est ni l'être humain de sexe masculin, ni l'être humain

³⁶² De manière surprenante, l'adjectif n'est pas attesté par le *TLL*, cependant il est présent dans l'œuvre de Pliny l'Ancien à plusieurs reprises : PLIN., *Nat.*, VII, 3, 34, CUF, p. 49 : *gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos* / « Nous appelons hermaphrodites ceux qui sont nés en participant à l'un et l'autre sexes, autrefois appelés androgynes » ; PLIN., *Nat.*, XI, 109, 262, CUF, p. 111 : *contra mulierum paucis prodigiosa adsimulatio, sicut hermaphroditis utriusque sexus* / « à l'inverse, une ressemblance prodigieuse [existe] chez un petit nombre de femme, comme pour les hermaphrodites ressemblant à l'un et l'autre sexe ».

³⁶³ AMBR., *De Virgt.*, 15, 93, SAEMO 14/2, p. 74 : *anima enim sexum non habet*.

³⁶⁴ AMBR., *De C. et A.*, I, 10, 47, CSEL 32, 1, 1, p. 377 : *nullo discreta sit sexu*.

³⁶⁵ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 22, SAEMO 14/2, p. 126 : *spectemus tertium, in quo manifestavit deus sententiam suam* / « Observons ce troisième [être], dans lequel dieu manifesta son opinion ». Si on comprend dans la suite du paragraphe qu'Ambroise parle de la femme, il est difficile de savoir à quoi correspondent les deux autres êtres. S'agit-il de l'homme et de l'être humain ? S'agit-il plutôt de l'être humain et des autres êtres vivants ? La construction du chapitre qui évoque d'abord les animaux, puis l'être humain, puis la femme, invite plutôt à penser qu'Ambroise pense à cette répartition, mais l'autre hypothèse ne peut être complètement exclue. Voir les propositions et les remarques de Franco GORI dans la n. 41 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, op. cit., p. 127.

de sexe féminin. En refusant aussi bien le vocabulaire hérité du monde mythologique qu'en présentant un être situé en dehors des catégories de sexes, Ambroise indique ici un point important de sa pensée.

Or, dans les différentes dénominations qu'il utilise, l'évêque de Milan cherche à limiter les références à la différenciation sexuée, à utiliser des catégories englobantes et les moins marquées possibles en termes de genre. Cette conception ne correspond donc pas aux catégories contemporaines d'intersexuation, de bisexuation ou d'a-sexuation. Parler de neutralité sexuelle ne correspondrait pas non plus complètement à ce que cherche à décrire Ambroise. Il conviendrait peut-être de parler de transcendance des sexes pour mieux rendre compte de la complexité de cet être originel. Cet être humain originel tient une place importante dans l'anthropologie d'Ambroise puisqu'il lui permet de fonder en lui ses représentations anthropologiques, de donner une origine commune aux deux sexes et de les inscrire tous les deux dans la continuité de l'anthropologie ainsi fondée. Cette figure d'un être humain originel transcendant les sexes, très certainement issu du modèle philonien³⁶⁶, lui permet de contourner la binarité du masculin et du féminin, tout en pensant la perfection et l'entièreté de l'être humain et en construisant une réflexion anthropologique inscrite dans la continuité de ses représentations.

Par ailleurs, les études portant sur les mythes fondateurs dans diverses sociétés humaines et selon différentes époques³⁶⁷ font apparaître fréquemment l'existence d'un être indéterminé sexuellement et lié à l'origine du monde. Le texte de *Genèse* 1, 27 peut d'ailleurs être lu et compris comme marquant la différenciation entre les sexes ou marquant l'existence d'un être portant l'un et l'autre sexe. Bien souvent aussi dans ces récits, il y a soit autofécondation, soit une sorte de génération spontanée, soit un acte de séparation³⁶⁸ qui permet de créer des êtres qui se distinguent sexuellement. Ces épisodes permettent d'interroger les questions que sont la binarité des genres, la sexualité et la procréation, puisque sans une forme de sexualité ou d'un acte spécifique, les êtres masculins et féminins ne peuvent avoir d'existence propre ou se

³⁶⁶ Voir PHILON, *De Op. mund.*, 134, SC 1, p. 230-231 : ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει / « celui-là, fait à l'image de Dieu, c'est une idée, un genre ou un sceau ; il est intelligible, incorporel, ni mâle ni femelle, incorruptible de nature ».

³⁶⁷ Voir F. DOUAIRE-MARSAUDON, « Quand les dieux ne créent pas la femme ... Figures de femmes primordiales en Océanie », dans J.-C. Schmitt (éd.), *Ève et Pandora : la création de la femme*, Paris, Gallimard, 2001, p. 187-210, L. BRISSON, *Le sexe incertain*, op. cit..

³⁶⁸ Pensons à l'intervention de Zeus qui sépare les hermaphrodites dans le *Banquet* de Platon : PL., *Smp.*, 190 c-191a, CUF, p. 31-32. Voir également L. BRISSON, *Le sexe incertain*, op. cit., p. 71-72.

prolonger dans une descendance. Dans nombre de ces récits, l'indétermination sexuée n'empêche pas la procréation. Or, chez Ambroise, la procréation n'est possible qu'avec la création de la femme. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à penser à des formules comme : « donc, en vue de la descendance successive des êtres humains, la femme a dû être ajoutée à l'homme³⁶⁹ » ou « remarquons, par conséquent, que ce céleste mystère de l'église a été accompli au travers de la femme³⁷⁰ ». Dans cet état également, l'être originel indéterminé du point de vue du sexe est dépourvu de capacité à se reproduire. Pensé de cette manière, il peut donc inclure en lui, aussi bien les catégories du masculin que du féminin, au point de les annihiler complètement, puisqu'elles n'ont pas cours en lui. Par conséquent, il serait donc plus juste de parler de transcendance puisqu'Ambroise accorde à l'âme, notion dont on a vu qu'elle est connexe au fait d'être créé à l'image de Dieu, la capacité de reproduction. Il note ainsi :

Donc, si notre sentiment ne se rapporte pas parfaitement à l'usage de la chair, examinons les fonctions de l'âme. Assurément, je trouve que celle-ci n'est distincte en rien par le sexe. Et comme elle n'a pas de sexe, elle reproduit les fonctions de l'un et l'autre sexe : elle se marie, elle conçoit, elle met au monde³⁷¹.

Ici encore, Ambroise ne reconnaît pas la différenciation sexuée comme seulement attachée à la chair, mais inscrite aussi dans le fait d'être créé à l'image de Dieu et dans l'âme. Cependant, dans ce passage, n'ayant aucune des capacités, des fonctions (*munera*) des deux sexes, l'âme les englobe tous les deux et en même temps. De manière paradoxale, en n'étant définie ni par le masculin, ni par le féminin, l'âme devient les deux à la fois. Or, dans ce passage, cette double identité n'est pas un frein à la procréation, comme l'affirment les verbes *concipit* et *parit*. L'influence de l'interprétation allégorique du passage, qui s'inscrit dans un commentaire sur *Exode* 13, 11-13, est très certainement la cause de cette évolution de représentation, et ce d'autant plus qu'il est question de l'âme et de sa capacité à amener au salut et non de l'homme et de la femme. Cependant, on ne peut nier que, dans ce texte, l'âme et par voie de conséquence, le principe de la création à l'image de Dieu, auraient une capacité

³⁶⁹ AMBR., *De Par.*, 11, 47, CSEL 32, 1, 1, p. 305 : *ergo propter generationem successionis humanae debuit mulier adici viro.*

³⁷⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 24, SAEMO 14/2, p. 128 : *advertimus itaque per mulierem caeleste illud impletum esse mysterium ecclesiae.*

³⁷¹ AMBR., *De C. et A.*, I, 10, 47, CSEL 32, 1, 1, p. 376-377 : *ergo si carnis usui non quadrat hic sensus, officia animae discutamus. Istam sane invenio, quae nullo discreta sit sexu. Et cum sexum non habeat, utriusque sexus munera repraesentat, nubit concipit parit.*

d'autofécondation bénéfique pour le salut de l'être humain³⁷². C'est ce caractère spécifique, en dehors de toute norme de sexes, qui rend cet être humain originel attractif dans la pensée ambrosienne, lui permettant de présenter une alternative aux représentations binaires, un état transcendant les sexes, et surtout porteur d'un sens spirituel fort.

Par ailleurs, si cet être originel est créé à l'image de Dieu et que cet être originel est transcendant aux sexes, la logique voudrait que le principe dont il émane, donc Dieu, soit lui aussi à considérer comme transcendant les sexes. Le texte ambrosien ne traitant pas à proprement parler de Dieu, considérons cette dernière remarque comme envisageable, sans pour autant la tenir pour un fait acquis.

Enfin, il convient de souligner une difficulté, déjà entrevue, née de l'emploi du nom Adam dans certains textes d'Ambroise pour désigner le premier être originel³⁷³. Cet usage est attesté dans le *De Paradiso*, rendant difficile l'interprétation du sens de cette dénomination. Ambroise attribue-t-il le sexe masculin au premier être originel ou use-t-il de ce nom sans que cela ne fasse de lui un être masculin, un peu à la manière de Paul³⁷⁴ ? Il est parfois bien difficile ici de se prononcer. Cependant, si Ambroise considère que cet être originel est de sexe masculin, nombre de ses réflexions anthropologiques au sujet de la création de la femme se brouillent d'autant. En effet comment comprendre la dignité égale de la femme, si elle est issue d'un sexe qui lui est différent, ce qui nécessite des ajouts ou des suppressions ? Comment penser la complémentarité de l'homme et de la femme si la création de cette dernière est à la fois vue comme une bonne chose, mais aussi issue d'un retranchement ou d'une addition ? Il semble que la pensée qui apparaissait jusqu'ici assez fluide, se heurte à davantage de questions si l'on pense un être humain originel déjà sexué.

Une solution possible pour faire face à cette difficulté serait de repenser la question de la transcendance des sexes. Dans ce cas, pour atteindre cet état transcendant, annulant les considérations sexuées, il faudrait, pour les femmes, passer par le masculin, devenir un être humain de sexe masculin, parvenir à acquérir les éléments distinctifs de la virilité. Il faudrait

³⁷² Pensant la question de l'autofécondation selon d'autres cadres et dans une autre époque Gerard LOUGHLIN évoque cette question au sein de la Trinité (voir G. LOUGHLIN, « Erotics. God's sex », *op. cit.*, p. 156-157). Sans appliquer les propos de Gerard LOUGHLIN à la pensée d'Ambroise, nous retiendrons tout de même l'idée qu'Ambroise a pu entrevoir un caractère d'auto-entretien ou d'autofécondation dans le divin, ce caractère étant passé dans l'âme, élément créé à l'image de Dieu.

³⁷³ Le rapport entre être originel, Adam, premier être humain de sexe masculin et ensemble de l'humanité est abordé également (et de manière tout à fait claire et explicite) par Grégoire de Nysse : voir GREG. DE NYSSE, *De Op. hom.*, 185b, SC 6, p. 159-160.

³⁷⁴ 1 Cor, 15 21-22 : « en effet, puisque la mort est venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts : comme tous meurent en Adam, en Christ tous recevront la vie » ; Eph 4, 23 : « il vous faut être renouvelés par la transformation spirituelle de votre intelligence et revêtir l'homme nouveau créé selon Dieu ».

donc à une femme devenir une sorte d'Adam masculin avant de se muer en un Adam originel et sans déterminant sexuel. Une fois ces transformations, d'ordre spirituel, réalisées, le stade de l'être originel serait atteint par la femme. Cette voie détournée, qui ne semble pas immédiatement identifiable dans le propos ambrosien, n'en reste pas moins intéressante et sera à nouveau abordée quand nous traiterons des figures de martyrs dans les textes ambrosiens. Sans élément tangible d'une position ambrosienne qui ferait explicitement du premier être humain, un être humain de sexe masculin, il nous paraît plus prudent de considérer qu'Ambroise utilise le nom Adam pour désigner l'être humain originel créé à l'image de Dieu et avec un corps et décrit en *Genèse* 2, 7 sous une forme transcendant les sexes, puis un être sexué et masculin à partir de *Genèse* 2, 22. Entre ces deux textes, Ambroise paraît considérer davantage un être transcendant les sexes, sans que la dénomination ne soit toujours bien précise au sein d'un même ouvrage ou entre plusieurs ouvrages. Il faut certainement voir ici un point délicat pour Ambroise qui a certainement du mal à se départir d'une certaine forme d'androcentrisme, qui fait de la norme masculine, la norme qui s'applique à tous, à toutes et à toutes choses.

II.2.4. Pour un premier bilan

Ce qui ressort de l'ensemble de ces éléments c'est l'insistance d'Ambroise à vouloir voir dans la femme un égal de l'homme du point de vue de l'anthropologie. La création de la femme ne transforme pas l'idée que tout être humain est créé avec deux composants : le fait d'être créé à l'image de Dieu et un principe corporel. Le sexe de la personne ne transforme en aucun cas cet axiome de la pensée ambrosienne.

La création de la femme permet par ailleurs à Ambroise de commencer à penser différentes catégories, notamment en distinguant l'être originel transcendant les sexes de deux êtres déterminés par leur sexe. Cette redéfinition des catégories rend toujours plus opérante l'idée d'un état originel de l'être humain avant la différenciation sexuée de *Genèse* 2, 22, qui permet à Ambroise d'affirmer toujours un peu plus le fait que le sexe de la personne ne transforme en rien l'anthropologie pensée à partir des récits de *Genèse* 1, 26-27 et 2, 7.

De la sorte, le récit de la création de la femme et les commentaires qu'en donne Ambroise permettent surtout d'expliquer la binarité sexuée.

II.3. Une anthropologie spécifique destinée aux femmes ?

Un point d'achoppement se fait pourtant jour : Ambroise insiste dans ses textes tout particulièrement sur la question de la complétude qu'apporte la femme au genre humain ainsi que sur son rôle fondamental dans la procréation. Cette insistance ne ferait-elle pas de ces deux points des éléments d'une anthropologie spécifiquement destinée aux femmes ? Mais dans ce cas, n'y a-t-il pas contradiction avec l'idée d'une anthropologie qui reconnaît une situation égale entre la femme et l'homme, entre le féminin et le masculin ?

À l'insistance d'Ambroise à présenter la femme comme nécessaire pour la complétude du genre humain et pour la procréation, il convient d'opposer sa même insistance à affirmer l'unité de l'origine du genre humain et donc l'égalité ontologique et anthropologique entre l'homme et la femme. Comme nous l'avons démontré précédemment, il s'agit là d'un élément fondamental et irréductible dans la pensée d'Ambroise. Itération de l'idée de l'égalité anthropologique entre homme et femme, inscription de cette idée tout au long de l'épiscopat et primat³⁷⁵ accordé au vocabulaire désignant l'humain en général (*homo*, *humanus*) plutôt qu'à un être défini par son sexe (*vir* ou *mulier*), confortent l'idée d'une égalité anthropologique entre homme et femme et rendent peu envisageable l'idée d'une anthropologie spécifiquement adressée aux femmes (ou aux hommes) ou celle d'une contradiction interne dans la pensée d'Ambroise. De même, l'insistance d'Ambroise à soutenir tout au long de l'épiscopat la proposition de l'unité du genre humain, par le recours à un vocabulaire relativement unifié et généraliste, par la représentation d'un choix divin précisément fait dans le but de cette unité, rend toujours un peu plus caduque l'argument de la contradiction interne, tout autant que l'argument pensant une anthropologie spécifique adressée aux femmes. Or, s'il n'y a pas de contradiction interne ou d'anthropologie spécifique, comment expliquer l'importance des thèmes de la complétude humaine par la création de la femme et celui de la procréation chez Ambroise ? Il semble que la réponse soit à chercher sur un autre plan, symbolique celui-ci.

Reprenons les commentaires ambrosiens concernant la création de la femme et le caractère de complétude de l'être humain à laquelle cette création amènerait. Pourquoi ce thème ne caractériserait-il pas un élément propre à la femme ? Parce qu'Ambroise pense cette complétude en termes de complémentarité indissociable. L'emploi des verbes comme

³⁷⁵ Voir l'annexe 2.2.3.

*adjicere*³⁷⁶ ou *accedere*³⁷⁷, qui marquent l'idée d'adjonction, d'ajout, quand Ambroise parle de la création de la femme atteste bien, selon nous, de cette idée de complémentarité³⁷⁸. Or, on comprend bien que s'il y a complémentarité, le fait de considérer seulement un des membres de cette complémentarité rompt l'équilibre établi. De ce fait, il est impossible d'examiner la femme seule et pour elle-même : elle ne constitue qu'une part du genre humain, ne peut pas incarner à elle seule l'ensemble et la perfection du genre humain, bien que sa création permette l'élaboration de cette complétude. Ici apparaît une nuance dans la pensée d'Ambroise : il convient de différencier la femme de sa création. En effet, la femme porte en elle, au-delà de sa création, des éléments importants et propres à créer la complémentarité dans le genre humain. Cette distinction confirme un peu plus l'idée qu'il n'existe pas d'ontologie ou d'anthropologie propre à la femme mais que la création de la femme a des implications en matière d'anthropologie.

Une lecture similaire peut aussi être proposée au sujet de la capacité de procréation. Cette dernière, si elle dessine une spécificité de la femme, n'en constitue pas une caractéristique de son essence. Ambroise insiste en effet sur le caractère d'aide, d'assistance que représente la femme, caractère qu'il cherche par tous les moyens à valoriser. Il écrit ainsi :

Comprenons une aide pour établir la descendance humaine, et vraiment une bonne aide. Car si tu comprends [le mot] aide dans son acceptation la meilleure, on découvre que le plus grand ouvrage de la femme se trouve dans le motif de la procréation, comme au sujet de cette terre, qui fait se développer petit à petit par son échauffement les graines acceptées en devant les retenir et qui les produit dans les champs. Donc, c'est en ceci que l'aide de la femme est bonne, bien que cet adjoint soit dit inférieur, comme nous le trouvons dans l'usage humain, parce que les puissants par la dignité adoptent de très nombreux adjoints inférieurs par leur mérite³⁷⁹.

³⁷⁶ AMBR., *De Par.*, 10, 47, CSEL 32, 1, 1, p. 305 : *ergo propter generationem successionis humanae debuit mulier adici viro* / « donc, en vue de la descendance successive des êtres humains, la femme a dû être ajoutée à l'homme » ; *De Par.*, 11, 49, CSEL 32, 1, 1, p. 307 : *et ipse usu exemploque cognosceret necessarium sibi consortium mulieris adiectum* / « et par l'usage et l'exemple, qu'il sût que ce sort commun avec la femme lui était nécessaire et devait lui être ajoutée ».

³⁷⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 22, SAEMO 14/2, p. 126 : *nam cum dicit non esse bonum solum esse hominem* (Gen 2, 18), *confirmat utique bonum esse hominum genus, si virili sexui femineus sexus accedat* / « Car, lorsqu'il est dit qu'il n'est pas bon que l'être humain soit seul (Gen 2,18), il confirme surtout que le genre humain est bon, si le sexe féminin s'ajoute au sexe masculin ».

³⁷⁸ Voir M. POIRIER, « «Consors naturae» chez Saint Ambroise. Copropriété de la nature ou communauté de nature ? », *op. cit.*, p. 326-329 et p. 331-332.

³⁷⁹ AMBR., *De Par.*, 10, 48, CSEL 32, 1, 1, p. 306 : *adiutorium ad generationem constitutionis humanae intellegimus, et vere bonum adiutorium. Nam si pro meliore accipis adiutorium, maior quaedam in causa generationis operatio mulieris repperitur sicut istius terrae, quae semina primo accepta cohibendo paulatim fotu suoadolescere facit et producit in segetem. In eo igitur adiutorium bonum mulieris, quamquam etiam inferior dicatur adiutor, ut et in usu repperimus humano, quia dignitate potiores plerumque adiutorem meriti inferioris adsciscunt.*

Dans cet extrait, Ambroise insiste sur la qualité de l'aide que constituerait la femme (*et vere bonum adiutorium* et répétition de cette expression), sur la nécessité de comprendre cette expression dans son sens le meilleur (*pro meliore*), à valoriser cette aide par un lexique mélioratif (*bonum, meliore, maior*), à créer une comparaison avec la terre nourricière (*sicut istius terrae semina [...] adolescere facit et producit in segetem*) tout en reconnaissant le sens généralement négatif accordé à *adiutorium* par une subordonnée exprimant la concession (*quamquam etiam inferior dicatur adiutor*) et un rappel des usages lexicaux dans les rapports sociaux (*in usu repperimus humano, quia dignitate potiores plerumque adiutorem meriti inferioris adsciscunt*). Il est intéressant d'ailleurs de noter qu'Ambroise semble ne pas reprendre à son compte cette concession par l'emploi de la tournure impersonnelle au passif (*dicatur*), élément qui tend une fois de plus à valoriser le terme *adiutor*. Or, si on valorise l'aide, plus exactement ce en quoi elle consiste, donc ici la procréation, il faut dissocier l'être qui est capable de la procréation et l'aide – plutôt l'objet de l'aide apportée, ici la procréation. S'il est vrai que les deux idées sont intimement liées et qu'Ambroise les accole aussi dans son texte, il insiste surtout sur la notion d'*adiutor* ou d'*adiutorium*, non sur celle de la femme. Ici le vocabulaire est important : Ambroise ne dit pas de la femme qu'elle est pourvoyeuse de descendance, n'utilise pas le verbe être pour la définir et n'indique donc pas une essence. Il parle du rôle procréateur de la femme en évoquant un « travail », ou « un ouvrage » (*operatio*), « un but à atteindre » (*ad generationem constitutionis, causa*) dans lequel la femme, ou plutôt son corps, est « un moyen » (*per mulierem*). Les verbes employés ne relèvent pas d'un état. Ils décrivent la nécessité de cette création³⁸⁰, la capacité, le don et le résultat de ce don³⁸¹. Ce n'est donc pas tant la femme dont il est question ici que le don qui lui a été accordé. En considérant ce point, on comprend que la femme chez Ambroise n'est pas réduite, n'est pas essentialisée à son rôle de procréation – ce que pourrait laisser pourtant penser la lecture du passage –, bien que ce rôle lui soit attaché à elle et non à l'homme.

Ambroise laisse également entendre cette conception quand il affirme que « car si la femme a péché en premier, pourtant, elle a accouché de sa propre rédemption, elle ne doit pas être exclue du droit d'usage des œuvres divines³⁸² » ou qu'il note que « le céleste mystère de

³⁸⁰ AMBR., *De Par.*, 10, 47, CSEL 32, 1, 1, p. 305 : *ergo propter generationem successionis humanae debuit mulier adici viro* / « donc en vue de la descendance successive des êtres humains, la femme a dû être ajoutée à l'homme ».

³⁸¹ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 24, SAEMO 14/2, p. 128 : *per mulierem successionis humanae series et propago diffunditur* / « l'enchaînement de la succession humaine et leur lignée se diffuse au moyen de la femme ».

³⁸² AMBR., *De Par.*, 10, 47, CSEL 32, 1, 1, p. 305 : *nam si mulier prior peccatura erat, tamen redemptionem sibi paritura non debuit ab usu divinae operationis excludi*.

l'église s'est accompli au travers de la femme » et que « en elle, est représentée la grâce, à cause de laquelle le Christ descendit et accomplit cette œuvre éternelle de la rédemption humaine³⁸³ ». Ces deux phrases démontrent cette idée que la femme est un moyen mais qu'il ne constitue pas en lui-même l'essence de la femme, dont il reconnaît la participation à la grâce à titre individuel d'être créé. En effet dans la première phrase, aucun connecteur logique de conséquence ne lie *redemptionem sibi paritura* et *non debuit ab usu divinae operationis excludi*, ce qui laisse alors penser que le *tamen* est une concession au *prior peccatura erat*. Ainsi la fin de la phrase doit être comprise comme un élément affirmé : la femme a part aux œuvres divines, « même si elle a péché en premier » ou « bien qu'elle ait péché en premier ». La question de la procréation n'est donc pas centrale, même si elle apporte un élément supplémentaire à la justification de la femme. De même, le mot *figurata*, qui pourrait même être traduit en utilisant les verbes symboliser ou préfigurer, est associé à la notion du moyen (*per mulierem*) et de lieu (*in ea*). Cette notion de représentation, de symbole, montre qu'il ne s'agit pas d'une essence et les expressions de moyen et de lieu renforcent cette idée. Si la femme a en elle, dans son corps, le moyen de la procréation, elle symbolise la grâce qui est donnée à tout humain, quel que soit son sexe. Or, un symbole n'étant, par définition, pas une essence, on voit bien qu'Ambroise cherche, une fois encore, à faire comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'une essence de la femme et qu'elle ne saurait être réduite à cela. On comprend donc bien ici que dans la question de la procréation, se joue un nouvel aspect de l'anthropologie, bien que ce qui s'y joue ne touche pas à une spécificité ontologique de la femme.

Quel serait alors cet aspect de l'anthropologie ambrosienne ? L'étude de l'organisation du paragraphe 3, 24 du *De Institutione virginis* ainsi que le vocabulaire utilisé dans ce même paragraphe s'avèrent particulièrement précieux pour cette enquête. Au paragraphe 3, 22, Ambroise affirme que la création de l'être humain n'est pas complète sans la création de la femme. Il valorise alors les modalités de création de la femme en comparaison de celle de l'homme (la femme est tirée de l'homme et entièrement façonnée), avant de citer *Éphésiens* 5, 31-32, au paragraphe 24, toujours dans un but de valorisation, texte qui reprend en partie *Genèse* 2, 24. Sous l'influence du texte paulinien, Ambroise parle de la femme comme préfigurant l'Église et le Christ et lie, grâce à une citation de *Genèse* 3,20, Ève à l'Église. Passant à un

³⁸³ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 24, SAEMO 14/2, p. 128 : *per mulierem caeleste illud impletum esse mysterium ecclesiae, in ea gratiam figurata, propter quam Christus descendit et aeternum illud opus humanae redemptionis absoluit.*

niveau allégorique, le propos ne caractérise plus seulement la femme mais plutôt la catégorie du féminin. La progression du paragraphe fait donc passer le public de la notion de femme en général, à celle de l'épouse, que le public concevra certainement comme immédiatement présente, donc dans un état post-lapsaire, avant d'évoquer l'Église dans sa mission présente et future. Ambroise évoque ensuite Ève, personnage évoquant une situation pré- et post-lapsaire, Puis Ambroise revient à la femme, dont on ne sait si elle est épouse présente ou femme intemporelle, mais qui est comparée à l'Église évoquée comme moyen de l'accomplissement du salut, donc dans une perspective eschatologique. Dans ce passage, les différents temps auxquels Ambroise considère la femme s'agrègent³⁸⁴, les différents statuts de la femme et de tout ce qui relève du féminin au regard du salut s'accumulent et se transforment.

La compréhension anthropologique du féminin est alors sans cesse mouvante, paradoxale parce que téléologique dès sa création, nécessaire à la procréation tout autant que dans l'accomplissement de la Providence, bonne et en même temps à placer sous la surveillance de la *mens*. Or, mouvement et mutabilité s'opposent à toute ontologie, l'essence étant par définition immuable et stable, axiome redoublé par le fait que le fait d'être créé à l'image de Dieu, rend l'âme immuable, éternelle, donc stable, puisqu'il s'agit d'éléments qui définissent Dieu. Cet élément disqualifie donc cette description du féminin comme relevant de l'âme et l'inscrit davantage du côté du corps mais permet aussi de penser le désir de Dieu, image positive. Toujours conçue entre plusieurs temporalités³⁸⁵, toujours conçue comme moyen de réalisation du salut qu'elle partage avec l'homme, la femme fait figure d'interface, de médium, le corps et les sens dans le corps pouvant être une forme de médium. Ce médium n'est d'ailleurs pas toujours négatif, la sensibilité, pour ne pas dire les passions, étant aussi une forme du désir de Dieu³⁸⁶. Elle est aussi une sorte de point d'achèvement de la Création puisque, selon Ambroise, Dieu donnerait son ultime bénédiction après sa formation, achevant ainsi avec elle la série des actes créateurs. Mais en même temps, sa présence permet de penser un nouvel épisode biblique, celui du péché des origines. Sa création permet par ailleurs de compléter le

³⁸⁴ Philon propose une réflexion sur les liens entre temps et sensibilité et prête plutôt à l'intelligence la capacité de penser le passé et prévoir l'avenir : voir PHILON, *Leg.*, II, 42-43, SC 2, p. 126-127.

³⁸⁵ Voir AMBR., *De Par.*, 10, 47, CSEL 32, 1, 1, p. 305 : *quamvis enim* Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuerit, salva tamen *inquit*, erit per filiorum generationem (1 Tim 2, 14), *inter quos generavit et Christum* / « en effet, quoiqu'Adam n'a pas été séduit, la femme séduite a été menée à la faute, pourtant, est-il écrit, elle sera sauvée au moyen de la procréation des enfants (1 Tim 2, 14), [enfants] parmi lesquels elle a mis au monde le Christ ». Cet extrait donne à voir à la fois la femme dans le passé lors de l'épisode du péché originel, le futur dans la projection salvifique, la notion de femme qui comprend en elle à la fois Ève mais également la femme du présent évoqué par Paul et sa réactualisation par Ambroise, et dont l'ensemble s'achève dans l'évocation de la naissance du Christ.

³⁸⁶ Sur les passions qui ne sont pas toujours considérées comme négatives chez Ambroise, voir M. CUTINO, « L'anima e le sue adfectiones nel lessico filosofico di Ambrogio », *op. cit.*, p. 173-175.

genre humain tout en lui offrant la possibilité de se perpétuer, la dissemblance entre les humains étant nécessaire à la continuité. Cette position, à la fois mouvante et uniquement attachée à elle, induit et introduit, dès sa création, un principe dynamique³⁸⁷ dans l'anthropologie ambrosienne en lien avec le féminin. Or, ce processus dynamique, lié au temps, consiste en l'économie du salut. Dans la pensée d'Ambroise, la création de la femme rend possible, non seulement la différenciation sexuelle, mais également la dynamique de l'économie du salut. Le principe féminin portant en lui les solutions de salut, puisqu'il préfigure Marie, mère du Christ, devient un élément positif, puisque permettant de faire advenir le salut, élément qui intéresse aussi bien, et sans distinction, les hommes que les femmes. En cela le mouvement devient élément positif. Cette construction complexe, où la catégorie du féminin finit par endosser un sens large et très polysémique, n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle qui entoure le mot *corpus*³⁸⁸, notion qui entretient d'ailleurs des liens avec la catégorie du féminin.

Or, du fait des jeux d'oppositions dans les textes ambrosiens – jeux d'oppositions que nous précisons dans la deuxième partie de ce travail –, notamment dans le *De Paradiso* 2, 11, si le pôle du féminin est un élément mouvant, instable, dynamique, qui relève du corps, alors le pôle masculin relève de la stabilité³⁸⁹. On voit ici poindre une difficulté déjà évoquée à propos de la composition du *De Paradiso* : celui d'une simplification qui associe des idées similaires sans pourtant être absolument superposables. Associé par la question de la stabilité à l'essence de l'être humain créé à l'image de Dieu, le principe masculin serait donc proche de l'âme. Or, nous avons démontré que dans les conceptions d'Ambroise, la *mens*, à laquelle est associé le principe masculin, ne peut relever de l'âme : inclus dans le principe corporel, il est pourtant plus proche de l'âme qu'il ne l'est du corps. Cette proximité tend, dans une tendance à la simplification, à faire de la *mens* un synonyme de l'âme et donc du principe de la création à l'image de Dieu. On voit peu à peu se reconstruire sous nos yeux les éléments du texte :

En effet, avant nous, il y eut quelqu'un qui avait mentionné que la faute a été commise par l'être humain à cause du plaisir et des sens, interprétant dans la forme du serpent la figure du plaisir, établissant dans la figure de la femme la sensibilité du principe vital et de l'esprit, sensibilité que les Grecs nomment *αἰσθησις*, il affirma, selon le récit,

³⁸⁷ Le mouvement, frénétique et non contrôlé, caractérisait déjà *Voluptas* et le corps dans la partie I, chapitre 3, II, II.1, 3.

³⁸⁸ Voir la partie I, chapitre 3, III, 3.

³⁸⁹ La stabilité caractérisait déjà *Virtus* et ce qui se situe du côté du divin dans la partie I, chapitre 3, II, II, 1, 3.

que, la sensibilité ayant été trompée, l'esprit, que les Grecs appellent *νοῦς*, pèche. Donc, justement, en grec, le *νοῦς* reçut la figure de l'homme ; *αἰσθησις*, celle de la femme. D'où le fait que certains ont interprété Adam comme étant le *νοῦς* [issu de la] terre. Or le Seigneur, dans l'Évangile, présenta les vierges qui attendent l'arrivée de l'Époux avec les flambeaux allumés ou avec des flambeaux éteints en référence à la capacité de comprendre, [capacité] intacte des sages, altérée des déraisonnables. Car si Ève, c'est-à-dire les sens de la première femme, avait eu ses flambeaux allumés, jamais elle ne nous aurait enlacés avec les tout petits cheveux de sa propre collusion [avec l'ennemi], ni ne serait tombée hors de cette immortalité de la vertu³⁹⁰.

À nouveau homme, femme, masculin, féminin, réalité physique et présentation allégorique des êtres humains, s'entremêlent, contribuant à rendre les catégories du masculin et du féminin dans la pensée ambrosienne toujours plus élaborées.

Il en découle cependant qu'il n'est pas possible de penser une anthropologie spécifiquement adressée aux femmes dans la pensée d'Ambroise, celle-ci étant porteuse d'éléments important aussi pour les hommes. De même, il n'est pas possible de réduire la femme dans la pensée ambrosienne à son rôle de procréation du fait des très nombreux sens symboliques qui lui sont attachés, et qui ne relèvent pas de la seule procréation. De la sorte, la femme dans la pensée d'Ambroise ne peut être réduite à une simple fonction, à un simple rôle. Elle représente, avec le féminin, une catégorie de pensée à part entière.

III. Synthèse

Le chapitre 2 de la *Genèse* est l'occasion pour Ambroise d'évoquer trois grandes thématiques : l'importance de la procréation, l'idée que la création de la femme parachève le genre humain, voire l'œuvre de la Création mais surtout l'idée que le genre humain est unique, puisqu'issu du même être originel.

³⁹⁰ AMBR., *De Par.*, 2, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 271-272 : *namque ante nos fuit qui per voluptatem et sensum praevaricationem ab homine memoraverit esse commissam, in specie serpentis figuram accipiens delectationis, in figura mulieris sensum animi mentisque constituens, quam αἰσθησιν vocant Graeci, decepto autem sensu praevaricatricem secundum historiam mentem adseruit, quam Graeci νοῦν vocant. Recte igitur in Graeco νοῦς viri figuram accepit, αἰσθησις mulieris. Unde et quidam Adam νοῦν terrenum interpretati sunt. Dominus autem virgines illas in evangelio accensis facibus vel extinctis expectantes sponsi adventum pro sensibus vel integris sapientium vel corruptis insipientium posuit. Nam si Eva, hoc est sensus primae mulieris accensas habuisset facies, numquam praevaricationis suae nos crinibus implicasset neque ex illa virtutis immortalitate cecidisset.* Pour une comparaison avec les sources philoniennes, voir PHILON, *De Of. mund.*, 165, SC 1, p. 252-253 ; *Leg.*, I, 90, SC 2, p. 90-91 ; *Leg.*, III, 56-58, SC 2, p. 200-203.

Ce dernier thème permet à l'évêque de Milan de révéler que les principes de son anthropologie valent aussi bien pour les hommes que pour les femmes. Cette approche lui permet également de souligner des divergences entre les deux sexes. Ces divergences ne se situent pas selon lui sur un plan anthropologique mais sur la question de la différenciation sexuelle, d'ordre biologique et dans la matérialité des corps. La création de la femme est d'ailleurs pour lui un catalyseur de la différenciation sexuée, puisqu'elle fait apparaître dans le temps tout autant la femme que l'homme. La création de la femme met paradoxalement en valeur dans la pensée d'Ambroise l'originalité de l'être humain, premier créé, et qui doit être considéré comme sexuellement transcendant les sexes. Cet être humain originel, synthèse de l'être humain créé à l'image de Dieu et de l'être humain selon le corps, inscrit son essence aussi bien dans un être humain de sexe masculin que dans un être humain de sexe féminin. L'unité du genre humain inscrit dans la création d'Ève, issu de l'Adam originel et non sexué, vient prouver selon Ambroise l'inscription de l'essence humaine originelle dans tous les êtres humains issus de la descendance des proto-parents.

Par ailleurs, suivant le modèle de Philon, Ambroise fait d'Ève et d'Adam des figures allégoriques, tout autant que des personnages réels. Cette ambiguïté lui permet de réaliser un commentaire tout autant moral qu'ancré dans la réalité sociale. Cependant, il est parfois difficile de savoir dans le texte ambrosien quand débute l'allégorie et quand s'arrêtent donc les références aux personnages réels : cette situation enrichit bien évidemment les représentations de l'homme et de la femme, au point qu'il faille plutôt envisager les catégories du masculin et du féminin. Cette situation complexifie aussi l'accès à la pensée d'Ambroise puisque les catégories sont imprécises.

Affirmant l'égale position de la femme vis-à-vis de l'homme du point de vue anthropologique et ontologique, Ambroise distingue pourtant chacun des proto-parents, chacun d'entre eux venant représenter un ensemble de valeurs spécifiques. Or, lorsqu'il commente le récit de la Création, Ambroise n'oppose pas ces valeurs mais les conçoit comme complémentaires et aussi bonnes les unes que les autres. Cette proposition fait alors du féminin, image du mouvement, du bouleversement des temporalités, de la sensibilité, une image aussi positive que ce qui s'attache au masculin, à savoir la stabilité, la force de l'esprit. Du fait des jeux constants entre symbolisme et ancrage dans la réalité, Ambroise ne se contente donc pas de penser le féminin comme un élément positif, mais s'attache aussi à démontrer par ces propositions que la femme est une bonne chose et qu'elle est d'égale dignité avec l'homme.

Conclusions de la partie

Les deux premiers chapitres de la *Genèse* sont pour l'occasion pour Ambroise de présenter les fondements de son anthropologie. Le récit génésiaque lui fournit d'abord l'occasion d'une réflexion sur le statut de l'être humain dans ses rapports avec le reste du créé et avec Dieu, être incréé. L'être humain originel se trouve donc à l'intersection de deux plans. Parce qu'il a été créé, l'être humain est égal au reste du créé, mais il se différencie de lui par ses qualités spécifiques. Bien que placé dans une position supérieure au créé, la plus grande différence dont il doit prendre conscience est le fait qu'il est créé, ce qui le distingue de Dieu. La vision du monde que propose Ambroise ne correspond donc pas exactement à la vision anthropocentrée du monde antique. Par ailleurs, l'ensemble de ces relations qui viennent dire le semblable et le même constitue une première forme de définition de l'être humain et donne déjà à voir comment Ambroise pense et parle des catégories de la proximité de nature et la différence.

Outre les capacités de raisonnement, Ambroise insiste à partir des récits de création de l'être humain originel sur le fait que ce dernier a été créé selon deux principes distincts : le fait d'être créé à l'image de Dieu et celui d'être créé selon le corps. Dans la vision ambrosienne, chacune de ces parties est nécessaire pour constituer l'essence humaine, qui ne peut se penser que dans la complémentarité de ces deux éléments. Pourtant, l'étude de chacune de ces parties révèle que cette présentation bipartite est plus nuancée qu'il n'y paraît. L'étude de la question du corps amène à interroger les raisons pour lesquelles Ambroise peut parler de cette composante ontologique aussi bien positivement que négativement, pourquoi il peut affirmer la nécessité de cette composante et penser la création de l'être humain originel comme incomplète sans cette composante et dans le même temps hiérarchiser dans son discours âme et corps, autres expressions de la double création de l'être humain. Nos observations nous conduisent à penser qu'Ambroise dédouble chacune de ces parties plus ou moins consciemment, en particulier quand il parle du corps. L'évêque paraît distinguer l'être humain créé selon le corps de l'état originel, vu positivement, de la chair (ou *corpus-carō* selon l'expression que nous avons utilisée), le corps dans l'état post-lapsaire et vu négativement. Cette distinction semble de plus en plus évidente dans les ouvrages de la fin de l'épiscopat où Ambroise paraît avoir davantage assimilé les propositions pauliniennes. Quant à la composante de l'être humain créé à l'image de Dieu, elle est immortelle. C'est d'elle dont les humains dans l'état post-lapsaire doivent prendre soin de manière à (re)créer, si possible dès le monde, mais

surtout en vue de l'état eschatologique, le lien avec Dieu. Il convient enfin de noter que ces propositions ambrosiennes, du fait de la part d'implicite dans l'écriture d'Ambroise, de la polysémie de certains termes, de l'influence de la pastorale (on peut en effet se demander si les propositions complexes et quelque peu embrouillées du *De Paradiso* étaient facilement assimilables et compréhensibles pour les fidèles), de l'évolution personnelle d'Ambroise, ont également petit à petit été modifiées, donnant le sentiment d'une pensée non-systématique.

Enfin, il faut relever qu'en suivant Philon, Ambroise associe à chacune des composantes de l'essence humaine des représentations à la fois réelles et symboliques. Les personnages d'Ève et d'Adam assument plusieurs connotations, qui s'entremêlent parfois de manière inextricable. Ces différents connotés permettent à Ambroise de penser la différenciation sexuée, soit un nouveau rapport du semblable et du même, exprimé cette fois au sein même du genre humain. Il lui permet de penser l'unité du genre humain, malgré la différence biologique. Ces éléments permettent d'offrir un discours aux femmes de l'assemblée ecclésiale leur rappelant leur égale dignité ontologique. Il permet à l'évêque d'insister sur la construction des deux pôles de l'essence humaine toujours en tension pour parvenir à un équilibre : les jeux symboliques permettent ensuite de transposer cette construction aux réalités sociales.

Tous ces éléments démontrent la grande richesse de l'interprétation ambrosienne des premiers chapitres de la *Genèse*, la subtilité de sa pensée anthropologique, mais aussi l'intérêt d'intégrer les effets de la pastorale sur cette pensée anthropologique, et la nécessité d'observer cette pensée à l'aide de catégories vastes, comme le masculin et le féminin, pour prendre toute la mesure de cette pensée complexe.

PARTIE II
Le péché des origines à la lumière de la
différence entre les sexes dans la pensée
anthropologique d'Ambroise

Introduction

L'étude de la Création dans la pensée d'Ambroise donne à comprendre le masculin et le féminin sous deux formes distinctes : une forme physique et biologique (la création de l'être de sexe masculin et de l'être de sexe féminin) et une forme symbolique (la *mens*, qui représente la stabilité, la maîtrise de soi, éléments rattachés au masculin ; le *corpus*, qui représente le mouvement, la sensibilité, éléments reliés au féminin). À la suite immédiate de la Création, les deux sexes et les deux représentations symboliques, sont placés en équilibre, chacun des personnages et chacun des pôles symboliques étant compris comme un élément nécessaire et à ce titre, considéré comme neutre. De ce fait, Ève et le féminin ne sont pas présentés négativement, pas plus qu'Adam n'est considéré par Ambroise comme une force absolument positive. Chaque pôle est compris dans un échange perpétuel avec l'autre pôle, ces interactions étant comprises comme nécessaires, satisfaisantes et gages de plénitude. Les deux proto-parents existent, ont été créés, et cet acte créateur justifie à lui seul, selon Ambroise, une reconnaissance égale des deux sexes et des deux pôles symboliques, une reconnaissance égale des dignités qui sont attachées à chacun. Chacun apporte au tout force et faiblesse, propres à créer une synergie dont le but est la contemplation divine. En lien avec la Création, la binarité des sexes et des catégories sexuées n'est donc pas comprise ou présentée par Ambroise comme une opposition, une tension dissonante, mais bien plutôt comme complémentarité bienvenue et harmonieuse.

À ce monde et à cette période idyllique, l'épisode du péché des origines³⁹¹ vient mettre un terme³⁹². Le récit du chapitre 3 de la *Genèse* expose en effet de nouvelles dynamiques : dialogue de la femme et du serpent, acte peccamineux lui-même, conséquence de l'acte en sont autant de composantes. Au-delà de la rupture que représente le péché des origines, cet épisode est porteur de nombreux questionnements de nature anthropologique, qu'Ambroise cherche à

³⁹¹ Au risque de lourdeur dans le texte et de très nombreuses répétitions, nous utiliserons cette expression, ainsi que la notion de faute, pour bien distinguer, d'une part, le péché commis par Adam et Ève tel qu'il est décrit dans le chapitre 3 de la *Genèse*, d'autre part, les questions liées à l'hérédité de la faute d'Adam, c'est-à-dire le péché originel. Sur ces distinctions de vocabulaire, voir V. GROSSI et B. SESBOÛE, « Péché originel et péché des origines : de Saint Augustin à la fin du Moyen Age », *op. cit.*, p. 149. Voir également W. PANNENBERG, *Théologie systématique. [Tome 2]*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 332-352. Sur l'établissement de la doctrine du péché originel par Augustin, voir V. GROSSI et B. SESBOÛE, « Péché originel et péché des origines : de Saint Augustin à la fin du Moyen Age », *op. cit.*, p. 150-185. Pour la question de la transmission du péché des origines à la descendance d'Adam chez Ambroise, voir *Ibid.*, p. 206.

³⁹² Sur le péché comme image de la discorde et de la désunion entre l'âme et le corps, entre l'être humain et Dieu, entre l'être humain et le reste du créé chez Ambroise, voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, *op. cit.*, p. 44 et 90. Voir également E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, *op. cit.*, p. 7 avec l'idée d'une rupture dans la mise en œuvre du salut.

commenter. Le commentaire du péché des origines vient enrichir les propositions anthropologiques de l'évêque de nouvelles perspectives³⁹³.

En gardant en mémoire les éléments d'anthropologie liés à la Création, il convient donc de se demander quelle place l'évêque de Milan accorde au chapitre 3 de la *Genèse* dans son œuvre et en quoi le péché des origines infléchit les premiers éléments observés en matière de pensée anthropologique ambrosienne en lien avec les catégories du genre. En quoi consiste le péché des origines selon Ambroise ? Qu'est-ce qui a motivé cet acte ? Les motivations diffèrent-elles selon le sexe ? Ces premières questions en appellent d'autres sur les implications respectives de chacun des sexes dans l'acte peccamineux. De fait, un examen attentif des responsabilités de chacune des catégories qui sous-tend notre étude devra être réalisé. Par ailleurs, quelle(s) conséquence(s) naît (naissent) du péché des origines selon l'évêque ? Ces conséquences sont-elles les mêmes malgré la différence entre les sexes ou bien alors les catégories sexuées apportent-elles des spécificités ? Si des inflexions de la pensée anthropologique ou du contenu des catégories du masculin et du féminin sont bien observables, en quoi consistent-elles ? Ont-elles des conséquences individuelles ou plutôt collectives ?

³⁹³ Comme le notait Andrew LENOX-CONYNGHAM (A. LENOX-CONYNGHAM, « Sin in St Ambrose », dans E. A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica. Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference*, Louvain, Peeters Press, 1990, vol. 18, 4, p. 173), la question du péché (que l'auteur comprend comme péché des origines et faute en général) dans la pensée d'Ambroise n'a pas donné lieu à une étude d'ampleur depuis Josef HUHN, dont l'ouvrage *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius* édité en 1933 n'a malheureusement pu être consulté. Par conséquent, nous renvoyons à W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit. qui traite d'anthropologie de manière générale, mais qui permet une approche satisfaisante du problème du péché des origines. Différents auteurs ont également traité du péché et du péché des origines dans la pensée d'Ambroise et leurs travaux apportent des compléments à la pensée du chercheur allemand : voir ainsi H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris, Fayard, 1967, en particulier p. 129-134 sur Ambroise ; M. BARTELINK, « "Fragilitas humana" chez saint Ambroise », dans G. Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus : Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974*, Milan, Vita e Pensiero, 1976, p. 130-142 ; P. F. BEATRICE, « Tradux peccati » : *alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milan, Vita e Pensiero, 1978, en particulier p. 174-185 pour Ambroise ; P. F. BEATRICE, « La tradizione dell'enkrateia », op. cit. ; J. W. SMITH, *Christian grace and pagan virtue : the theological foundation of Ambrose's ethics*, Oxford (N-Y), Oxford University Press, 2011. Signalons également J.-L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Naturaleza del pecado en San Ambrosio de Milán*, op. cit., malheureusement accessible seulement en ligne et sous une forme tronquée. Ces ouvrages peuvent-être complétés par les observations philologiques d'Hervé SAVON, qui bien que ne traitant pas à proprement parler du péché, étudie les liens entre l'argumentation de Philon et celle d'Ambroise au sujet des premiers chapitres de la *Genèse*, dont le chapitre 3 sur le péché : voir H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, op. cit., p. 23-54.

Chapitre 1 La multiplicité des causes du péché des origines dans la pensée d'Ambroise de Milan

Pour comprendre en quoi consiste la rupture que constitue le péché des origines par rapport à l'état originel qui fait immédiatement suite à la Création dans la pensée anthropologique d'Ambroise, il faut chercher en premier lieu à comprendre la cause qui a amené Ève puis Adam à manger le fruit.

Or, très vite, le corpus retenu pour l'étude fait apparaître les difficultés d'Ambroise à faire comprendre la source du péché des origines³⁹⁴, difficulté qui s'observe dans la diversité des causes données au péché, même dans le *De Paradiso*, traité d'exégèse qui traite spécifiquement des chapitres 2 et 3 du premier livre biblique. Rien que dans cet ouvrage, Ambroise recourt à divers arguments, les discute, les nuance, émet des doutes³⁹⁵, au point parfois que le lecteur ne parvienne pas toujours à déterminer la position de l'auteur, ni les hiérarchies qu'il opère dans l'argumentation.

Dans un souci de clarté, et afin de rendre compte des commentaires ambrosiens sur le chapitre 3 de la *Genèse* situés dans d'autres ouvrages, nous étudierons de manière thématique les propositions de l'évêque de Milan concernant la nature du péché des origines.

I. Le péché des origines : l'envie du diable ?

Au chapitre 12 du *De Paradiso*, Ambroise propose de comprendre quelle serait la raison des inimitiés du diable³⁹⁶ qui le pousseraient à être l'ennemi des êtres humains. Il s'intéresse alors au serpent qui est pour lui « notre adversaire » et auquel il attribue « la sagesse de ce monde³⁹⁷ ». Il détermine ici une première explication au sujet du péché des origines : la raison

³⁹⁴ Voir les remarques en ce sens de A. LENOX-CONYNGHAM, « Sin in St Ambrose », *op. cit.*, p. 173.

³⁹⁵ Pour quelques exemples : AMBR., *De Par.*, 7, 35, CSEL 32, 1, 1, p. 292 : *nisi fallor* / « si je ne me trompe pas » ; *De Par.*, 8, 40, CSEL 32, 1, 1, p. 297 : *ergo si sibi ista non congruunt nec suae sibi haereticorum conveniunt opinionones* / « donc, si ces choses ne correspondent pas entre elles et si les opinions des hérétiques ne s'accordent pas entre elles » ; *De Par.*, 12, 56, CSEL 32, 1, 1, p. 316 : *videro tamen quid alii sentiant : mihi tamen videtur* / « cependant, je croirai ce que d'autres pensent : mais il me semble ».

³⁹⁶ Sur le diable dans la pensée d'Ambroise, voir M. MCHUGH, « Satan and Saint Ambrose », *Classical Folia. Studies in the Christian Perpetuation of the Classics*, vol. 26, 1972, p. 94-106

³⁹⁷ AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 311 : *cum dicit sapientiore serpentem, intellegis quem loquatur, id est illum adversarium nostrum, qui tamen habet huius sapientiam mundi* / « lorsqu'il dit que le serpent est le plus sage, tu comprends de qui on parle, c'est-à-dire de cet adversaire qui est le nôtre, et qui pourtant possède la sagesse de ce monde ». Sur l'image du serpent chez les Pères de l'Église et en particulier chez Ambroise, voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, *op. cit.*, p. 74-78.

de cette adversité farouche du diable contre les êtres humains résiderait dans « l'envie », voire la jalousie, motif qu'il justifie par un argument d'autorité tiré de la Bible et démontrant que la mort est le fait du diable³⁹⁸. Puis il développe son argumentation :

Or, le bonheur de l'être humain posé au paradis a été la cause de l'envie, et c'est pourquoi, puisque le diable lui-même ne peut pas conserver la grâce reçue, il jaloussa cet être humain modelé à partir de la boue, et qui a été choisi pour être un habitant du Paradis. En effet, le diable considérait, qu'il était tombé, lui qui était d'une nature supérieure, dans cette réalité du monde et temporelle, et à l'inverse l'être humain, créature inférieure, devait espérer les réalités éternelles. Donc, c'est cela qu'il envia, en disant : « cet être inférieur a obtenu ce que moi je n'ai pas pu conserver ? Cet être, issu de la terre, migrera vers le ciel, alors que moi, issu du ciel, je suis tombé sur terre ? Je possède de nombreuses voies par lesquelles je peux tromper l'être humain. Fait à partir de la terre, la terre étant sa mère, il est enveloppé par les choses corruptibles. Et si l'âme est de nature supérieure, pourtant celle-ci peut être soumise à la chute, elle qui a été établie dans une prison corporelle, quand moi je n'ai pas pu éviter la chute. Donc la première voie pour tromper consiste à ce qu'elle désire, pendant longtemps, une condition plus grande que la sienne. Il faut en effet s'efforcer à cela avec la plus grande application. Ensuite, c'est le propre de la chair de désirer ce qu'elle n'a pas. Enfin, en quoi semblerai-je, moi, être le plus sage de tous les êtres vivants, si je ne trompais ni ne cherchais à atteindre l'être humain et par la ruse et par la fraude³⁹⁹ ? ».

Avant de créer un dialogue fictif du serpent avec lui-même, Ambroise affirme nettement le caractère envieux du diable. Des mots de la famille de *invidia*, l'envie, apparaissent trois fois en quelques lignes. Les jeux des oppositions entre le bonheur de l'être humain (*beatitudo hominis*) et l'envie du diable (*invidia*), la place de l'être humain au Paradis (*in paradiso positus*) alors que le diable est condamné au monde terrestre (*in haec saecularia et mundana*), la nature

³⁹⁸ AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 311 : *si autem ad diabolum referas, verus inimicus est generis humani. Quae causa autem inimicitiarum nisi invidia ? Sicut Solomon ait quia invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum* (Sg 2, 24) / « or si tu te réfères au diable, il est le véritable ennemi du genre humain. Or, pour quelle raison de telles haines, si ce n'est à cause de la jalousie ? Comme Salomon l'a dit : *la mort entra dans l'ensemble du monde à cause de la jalousie du diable* (Sg 2, 24) ».

³⁹⁹ AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 311-312 : *invidiae autem causa beatitudo hominis in paradiso positi et ideo, quoniam ipse diabolus acceptam gratiam tenere non potuit, invidit homini eo quod figuratus e limo, ut incola paradisi esset, electus est. Considerabat enim diabolus quod ipse, qui fuisset superioris naturae, in haec saecularia et mundana deciderat, homo autem inferioris creaturae sperabat aeterna. Hoc est ergo quod invidit dicens : « iste inferior adipiscetur quod ego servare non potui ? Iste de terris migrabit ad caelum, cum ego de caelo lapsus in terras sim ? Multas vias habeo quibus hominem decipere possim. De limo factus est, terra ei mater est, corruptibilibus involutus est. Etsi anima superioris naturae, tamen et ipsa lapsui potest esse obnoxia in corporis carcere constituta, quando ego lapsum vitare non potui. Est igitur via prima, ut decipiatur, dum condicione sua maiora desiderat. Hic enim quidam est conatus industriae. Deinde carnis est quod non habeat desiderare. Postremo in quo videor ego omnibus esse sapientior, nisi circumscribam hominem et versutia et fraude contendam ? ».*

inférieure de l'homme (*figuratus e limo, inferioris creaturae*) en comparaison à la nature initiale et supérieure du diable (*qui fuisset superioris naturae*) mettent en lumière ce motif. Celui-ci est rendu encore plus évident et plus vivant par le dialogue intérieur du serpent. Ambroise y reprend les jeux d'opposition déjà observés. Les interrogatives et l'anaphore de *iste* concourent à rendre au mieux la colère attisée par l'envie qui s'empare du serpent. Les affirmatives, quant à elles, permettent de voir comment le serpent échafaude son plan de perdition pour les humains, plan dont les trois étapes sont détaillées ensuite par Ambroise. Ce plan repose sur l'envie, le désir (*desiderat, desiderare*) donné aux deux humains d'avoir une « condition supérieure » (*conditione sua maiore*), ce désir passant par la chair plus faible face aux tentations (*carnis est quod non habeat desiderare*).

La lecture de ce passage sur la question du péché des origines surprend : il n'est pas question ici d'Ève ou d'Adam, de motivations qui leur seraient propres et qui expliqueraient leur chute, de facteurs conjoncturels qui offriraient des causes logiques au péché des proto-parents⁴⁰⁰. Ici, tout leur est extérieur, tout dépend d'un être, le diable, qui, envieux selon Ambroise, leur veut du mal. Sous cet angle de présentation, les proto-parents sont les victimes d'une motivation, d'une passion pourrions-nous dire, qui ne leur appartient pas et qui les dépasse. Adam et Ève paraissent dédouanés tous les deux d'une quelconque responsabilité dans le péché des origines.

Cette motivation au péché des origines, exogène aux proto-parents, a pour elle de pouvoir maintenir en l'état les axiomes anthropologiques étudiés précédemment : si ce qui mène au péché est le fait d'un être différent, jaloux des humains et bon connaisseur de leurs faiblesses, alors la force de l'image de Dieu reste identique à celle de la Création, égale chez les deux êtres humains et le péché des origines ne sert alors qu'à rendre effective l'économie du salut après la perte de la grâce, que le diable n'a pas pu conserver pour lui-même. Pourtant, cette position soulève des questions quant à l'intervention ou la non-intervention divine, la création du mal, les implications réelles d'Adam et Ève dans le péché des origines, donc autant d'éléments sur lesquels Ambroise énonce d'autres positions qui entrent parfois en conflit avec cette vue.

⁴⁰⁰ Voir également la présentation des propos d'Irénée dans V. GROSSI et B. SESBOÛÉ, « Péché originel et péché des origines : de Saint Augustin à la fin du Moyen Age », *op. cit.*, p. 195-196.

II. Le péché des origines : l'apparition du mal ?

La question de l'apparition du mal constitue un autre pôle de réflexion lié au péché des origines dans la pensée ambrosienne. En décrivant le serpent envieux, capable d'échafauder tout un plan visant à faire chuter les êtres humains, Ambroise aborde en effet la question du mal dans la Création. La présentation dans le *De Officiis* qu'il en dresse fait une fois encore des proto-parents des victimes d'un état qui leur est étranger :

Ainsi, alors que Dieu eut placé dans l'homme et la femme la disposition au bien, il dit : *ils seront tous deux en une seule chair* (Gen 2, 24) et en un seul esprit. D'où Ève se fia au serpent puisqu'elle avait reçu la disposition à vouloir le bien et qu'elle ne pensa pas que la malveillance existait⁴⁰¹.

Le texte est on ne peut plus clair : lors de leur création (ou celle de l'être humain originel ?), Adam et Ève ont reçu « la disposition à vouloir le bien » (*cum in viro et femina benevolentem Deus posuisset adfectum*). Pourtant, cette disposition a été un obstacle dans la bonne analyse des faits par Ève, puisqu'elle « ne pensait pas que la malveillance existait » (*malevolentiam non opinabatur*). Le texte présente donc la malveillance comme étant extérieure aux proto-parents, une disposition qui leur est complètement inconnue puisqu'elle est liée à l'image de Dieu, lui-même profondément bon. La disposition à la bonté rend alors Adam et Ève vulnérables à toute entreprise hostile. En présentant la faute comme exogène aux deux êtres humains, Ambroise valide également son anthropologie : créés à l'image de Dieu, Adam et Ève sont créés bons, soit une disposition inhérente, ou placée en eux comme le note plutôt ce texte, en lien avec l'image de Dieu. Cette disposition induit un cercle vertueux qui les pousse, dans l'état initial de la Création, tous deux à rechercher Dieu et sa bonté de manière permanente, puis à entretenir en eux l'image de Dieu et ce qu'elle a de bon. On aurait ici une sorte de circuit fermé de la disposition au bien, circuit qui s'auto-entretient et qui s'auto-alimente à cette disposition elle-même, ainsi que dans la contemplation de Dieu. De fait, l'anthropologie ambrosienne mise en œuvre lors de la Création, anthropologie qui voit dans l'âme, réceptacle

⁴⁰¹ AMBR., *De Off.*, I, 32, 169, CC 15, p. 62 : *denique cum in viro et femina benevolentem Deus posuisset adfectum, dixit : erunt ambo in una carne et in uno spiritu* (Gen 2, 24). *Unde se Eva serpenti credidit quoniam quae benevolentiam acceperat esse malevolentiam non opinabatur*. Pour la traduction de *benevolentia*, il a semblé plus judicieux d'utiliser « la disposition à vouloir le bien » qui rend mieux compte, selon nous, de la dynamique du bien et du cercle vertueux tels qu'ils sont pensés par Ambroise que le seul terme de bienveillance. Cette proposition, aussi lourde soit-elle en matière de traduction, permet d'éviter, en français, des connotations contemporaines du mot bienveillance que ne portent bien évidemment pas le texte ambrosien. À l'inverse, le terme de malveillance a été retenu pour traduire *malevolentia* car il garde toujours en français, l'idée d'intention de faire le mal.

de l'*imago Dei* dans l'être humain, l'élément principal de l'être humain, reste donc valide et n'est donc pas à mettre en cause dans le péché des origines. La création des êtres humains telle qu'elle a été mise en œuvre, pas plus que la disposition au bien qui la sous-tend, n'ont été victimes d'une défaillance qui leur serait propre et intrinsèque. Elles auraient plutôt été victimes d'un élément extérieur qui leur a été fatal. L'absolue cohérence du système anthropologique de la Création pensé par Ambroise serait aussi la cause de la chute de l'être humain, dès qu'un élément externe et étranger se heurte à lui. Ce constat pousse une fois encore à s'interroger sur l'absence d'intervention divine dans l'épisode du péché, sur l'origine du mal, sur l'apparition du mal dans l'être humain, sachant que dans le texte présenté, Ambroise développe une réflexion sur la disposition au bien plutôt que sur le péché des origines, mais n'explique pas comment les êtres humains se sont appropriés le mal et le péché.

Chez Ambroise, l'idée de la disposition au bien est également exprimée par le terme de *innocens*, qui renvoie aussi bien au fait de ne pas nuire, donc de faire le bien, qu'à l'idée de ne pas être coupable de quelque chose. Ainsi, pouvons-nous lire que : « rien n'est aussi heureux que ce qui est étranger au péché, plein de l'innocence, rempli de la grâce de Dieu⁴⁰² ». Ambroise pense évidemment à l'état de l'être humain avant le péché des origines⁴⁰³. Mais on retrouve bien ici, sous un autre vocable l'idée de la candeur originelle des proto-parents. Cette candeur est associée à la grâce (*gratiam dei*) dont on comprend, du fait de la construction de la phrase, qu'elle est perdue avec le péché des origines (*quod a peccato alienum sit*). L'association du bonheur (*beatum*), de la grâce et de l'innocence, n'est pas sans rappeler les images du cercle vertueux et du circuit fermé de la disposition du bien, évoquées précédemment. Il compare ailleurs « celui qui n'a pas connaissance du bien et du mal » à un « tout-petit⁴⁰⁴ », donc à un être dénué, *a priori*, des tendances au mal⁴⁰⁵. Il défendra, à l'aide de citation d'Isaïe (Is 7, 16 et

⁴⁰² AMBR., *De Off.*, II, 3, 8, CC 15, p. 100 : *nihilque tam beatum nisi quod a peccato alienum sit, plenum innocentiae, repletum gratiae Dei*.

⁴⁰³ L'association entre innocence et situation pré-lapsaire est plus clairement établie dans AMBR., *De Par.*, 12, 59, CSEL 32, 1, 1, p. 320 : *non spoliabo ergo Adam, ne genus humanum omne dispoliem, quod innocens est, antequam sensum accipiat scientiae boni et mali* / « je ne dépouillerai donc pas Adam, ni ne dépouillerai le genre humain, qui est innocent, avant qu'il n'ait reçu la faculté de la connaissance du bien et du mal ». Ce texte montre bien, avec la conjonction *antequam*, qu'avant d'avoir goûté au fruit de la connaissance, et donc d'avoir commis la faute, l'être humain vivait dans cet état d'innocence.

⁴⁰⁴ AMBR., *De Par.*, 6, 31, CSEL 32, 1, 1, p. 287 : *qui non cognoscit bonum et malum nihil a parvulo distat* / « celui qui ne connaît pas le bien et le mal, ne se distingue en rien du tout-petit ».

⁴⁰⁵ Sur l'image des proto-parents vu comme des enfants sans défense, voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 73-74.

8, 4⁴⁰⁶), l'idée que même sans connaître le bien et le mal, la disposition au bien constitue un frein au mal⁴⁰⁷. On voit donc bien ici comment s'imbriquent ces deux idées.

Cependant, dans le cas de l'innocence ou de la disposition au bien, Ambroise n'évoque jamais, du moins dans ces premiers écrits, la manière dont la malveillance et la tendance à la faute passent dans l'être humain. En effet, s'il s'agit d'éléments externes à l'être humain, comment peuvent-ils entrer en lui ? Ambroise n'apporte pas de réponse à cette question et se contente seulement de décrire les mécanismes qui perturbent et rompent le cercle vertueux. Parfois même, il pose la tendance au péché comme un fait acquis, comme dans le *De Excessu fratris* :

Et si tu discernes bien, celle-ci n'est pas la mort de la nature [humaine],
mais celle de la ruse ; en effet la nature [humaine] reste, la ruse meurt.
Ressuscite ce qui a été, et fasse le ciel que libre de devoir pécher, [l'être
humain] soit aussi débarrassé de la faute première !⁴⁰⁸

Ambroise en distinguant mort de la nature humaine et mort de la ruse, use de catégories qui évoquent d'une part l'être humain originel, dont la nature est faite à l'image de Dieu et en ce sens immortelle, et d'autre part le serpent, qui usa d'astuce contre les proto-parents. L'idée que la « ruse meure » (*malitia moritur*) et que l'être humain « soit débarrassé » (*vacuum culpa prioris*) du péché souligne bien que la nature du péché des origines a pris le dessus sur la nature originelle de l'être humain⁴⁰⁹. Mais le clerc n'explique pas les modalités de ce changement, certainement parce que le texte du *De Excessu fratris* n'a pas pour but d'apporter des développements sur le péché des origines.

⁴⁰⁶ AMBR., *De Par.*, 6, 31, CSEL 32, 1, 1, p. 288 : priusquam scivit puer bonum et malum, non credidit malitiae (Is 7, 16) / « avant que l'enfant ne connaisse le bien et le mal, il n'a pas cru dans la méchanceté (Is 7, 16) » ; *De Par.*, 6, 31, CSEL 32, 1, 1, p. 288 : quia priusquam sciat puer vocare patrem et matrem, accipiet virtutem Damasci et spolia Samariae (Is 8, 4) / « parce que, avant que l'enfant sache dire père et mère, il recevra la vertu de Damas et les dépouilles de Samarie (Is, 8,4) ». On voit bien dans ces citations que ce qui intéresse Ambroise c'est, outre leur autorité, le fait que le choix du bien (*non credidit malitiae, accipiet virtutem*) intervient avant que l'enfant ne parle (*priusquam sciat vocare*) ou acquiert une conscience des choses (*priusquam scivit bonum et malum*).

⁴⁰⁷ AMBR., *De Par.*, 6, 31, CSEL 32, 1, 1, p. 288 : perfectus ergo qui operatur bonum, etiamsi boni et mali scientiam non adeptus sit, ut multi priusquam sciant legem ipsi sibi lex sunt / « donc celui qui pratique le bien, même sans avoir été atteint par la connaissance du bien et du mal, de sorte qu'ils sont nombreux, ceux qui avant de connaître la loi, sont leur propre loi pour eux-mêmes ». Au vu du contexte de la démonstration, il faut comprendre positivement l'idée d'être une loi pour soi-même. Il n'est pas question ici d'une forme d'orgueil ou d'affranchissement par rapport à la loi, mais bien d'une anticipation de la loi ou des interdits divins par autodiscipline, dont on peut supposer qu'elle est issue de la disposition innée de bienveillance des êtres humains.

⁴⁰⁸ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 48, CSEL 107, p. 172 : et si bene discutias : non naturae mors ista est, sed malitiae ; manet enim natura, malitia moritur. Resurgit, quod fuit, atque utinam ut iam peccandi liberum, ita vacuum culpa prioris !

⁴⁰⁹ Sur le fait que le péché fait perdre l'image de Dieu, voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 99-104

Ambroise n'apporterait-il aucune réponse à cette difficulté ? Serions-nous en présence d'une sorte d'angle mort de la pensée ambrosienne ? Si l'évêque ne développe pas de solution systématique et approfondie dans les textes de notre corpus, les images du venin⁴¹⁰ inoculé au talon d'Adam – et seulement à lui⁴¹¹ – et celle de la contagion⁴¹² sont fréquentes dans les ouvrages plus tardifs et apportent une explication à la pénétration du mal dans l'être humain, ainsi qu'un système pour penser le péché originel, entendu ici comme hérédité du péché des origines au sein de l'humanité. Notons cependant que l'inoculation du venin tord le récit biblique et qu'aucune épizootie issue d'un serpent n'est connue pour être passée à l'être humain. Les images ambrosiennes, extrêmement parlantes et efficaces du point de vue de la pastorale, n'en restent pas moins surprenantes du seul point de vue exégétique et des réalités vétérinaires et médicales. L'absence de développement de ces images par notre auteur ne permet donc pas de se figurer précisément le passage du mal, extérieur à l'être humain, au mal devenu composante à part entière de l'être humain et passé à la descendance d'Adam⁴¹³. L'absence de pensée systématique d'Ambroise n'autorise pas de plus amples analyses.

⁴¹⁰ Par exemple, AMBR., *De Sacra.*, III, 1, 7, CSEL 73, p. 41 : *sed quia Adam supplantatus a diabolo est et venenum ei suffusum est supra pedes, ideo lavas pedes* / « mais parce qu'Adam a été renversé à terre par le diable et que le venin de ce dernier a été répandu sur ses pieds, voilà pourquoi tu te laves les pieds ». Voir également AMBR., *De Par.*, 8, 41, CSEL 32, 1, 1, p. 297-298. L'image du pied souillé par la faute est également présente dans AMBR., *De Virgt.*, 10, 57-58, SAEMO 14/2, p. 50, bien qu'Adam et le serpent ne soient pas nommés. Elle apporte une justification à la pratique milanaise du lavement de pieds après le baptême.

⁴¹¹ D'autres textes évoquent la transmission plutôt à Ève comme agent de la *fraus* dans le péché des origines, voir L. F. CORALUPPI, « Il transmissor-malus faenerator, Giuda ed Eva in una corrispondenza di Ambrogio con Simpliciano (Ambr., epist. 1.3 Banterle [= 67 Maur.]) », dans P. F. Moretti, C. Torre et G. Zanetto (éd.), *Debita dona. Studi in onore di Isabella Gualandri*, Naples, M. D'Auria Editore, 2008, p. 210.

⁴¹² Par exemple, AMBR., *De Virgb.*, I, 5, 21, SAEMO 14/1, p. 122 : *quid autem castitas virginalis nisi expers contagionis integritas ?* / « or qu'est-ce que la chasteté virginale si ce n'est que l'intégrité n'a pas part à la contagion ? ». Voir également AMBR., *De Par.*, 8, 41, CSEL 32, 1, 1, p. 297-298 ; AMBR., *De Virgb.*, I, 3, 12, SAEMO 14/2, p. 112-116 ; AMBR., *De Virgt.*, 11, 58, SAEMO 14/2, p. 50 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 1, 7, SAEMO 14/2, p. 114 ; AMBR., *De Exhort. Virg.*, 4, 19, SAEMO 14/2, p. 214. Pour cette dernière proposition, il convient, selon nous, cependant d'amender le texte de Franco Gori donné sous la forme : *a mundanae cogitationis ableventur contagio*. Soit *contagio* est bien un nominatif mais le verbe doit être corrigé en *ablevetur*, soit le verbe est bien au pluriel et dans ce cas *contagio* fait partie du complément d'agent à l'ablatif et devrait apparaître sous la forme *contagione*. L'absence d'ablatif, le pluriel utilisé dans les autres subordonnées (*non sentiant, ignorent, intendunt, cogitent*), laissent penser que la deuxième solution est la bonne.

⁴¹³ La concaténation du péché n'est pas réellement explicitée par Ambroise mais elle est présentée comme un fait établi par exemple dans Ambr., *De Exc. fr.*, II, 6, CSEL 107, p. 160 : *lapus sum in Adam* / « j'ai chuté en Adam ». Ici, *in Adam*, indique le lieu du péché et le lien entre le « je », applicable à n'importe quel être humain, et Adam. Sur la concaténation du péché W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 88 ; voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 268. Pour d'autres formes d'expression de l'hérédité de la faute chez Ambroise, voir L. F. CORALUPPI, « Transmissor sortem suam ad faeneratores transmisit (Ambr. Tob., 20, 76) », dans G. Zanetto, S. Martinelli Tempesta et M. Ornaghi (éd.), *Vestigia Antiquitatis. Atti dei Seminari del Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università degli Studi di Milano (2003-2005)*, Milan, Cisalpino, 2007, p. 196-197.

III. Le péché des origines : les affres de la communication ?

Loin de présenter seulement le péché des origines comme extérieur aux proto-parents, Ambroise propose aussi des lectures de cet épisode où ceux-ci sont actifs dans la réalisation de la faute et responsables en partie ou complètement du déroulement des faits.

Dans le *De Paradiso*, le péché des origines est présenté par Ambroise comme la résultante d'un problème de communication⁴¹⁴. L'évêque souligne ainsi que, dans le dialogue entre Ève et le serpent, Ève donne une version erronée du commandement divin. Ses propos traduisent un ajout, qu'Ambroise relève ici :

Mais, alors que tu sais qu'il ne peut y avoir aucune imperfection dans le commandement, la femme répondit et dit : *nous pouvons manger de tous les arbres du Paradis, mais Dieu a dit au sujet du fruit de l'arbre qui se trouve au milieu du Paradis : vous ne mangerez, ni ne toucherez rien issu de lui, afin de ne pas mourir par la mort* (Gen 3,3). Il n'y a certes aucune imperfection dans le commandement, mais il y en a dans l'action de rapporter le commandement. [...] Dieu en effet n'avait pas dit « vous ne toucherez pas », mais « vous ne mangerez pas » mais, pourtant, débuta [ici] le commencement de l'erreur. Car celle qui a ajouté [au commandement], ajouta soit quelque chose de superflu, soit créa un ajout de son propre chef, se fit l'idée d'un commandement de Dieu incomplet. Donc nous sommes instruits par l'enchaînement de la présente lecture que rien ne doit être ni enlever, ni ajouter au commandement divin. Car si Jean jugea ainsi à propos de ses propres écrits : *si quelqu'un ajoute à ces écrits, Dieu lui portera les coups, qui sont décrits dans ce livre, et celui qui retranchera des paroles à cette prophétie, Dieu effacera sa part particulière dans le livre de la vie* (Ap 22,18-19), combien plus ne faut-il rien enlever au commandement divin ! De là, donc, commença le premier écart au commandement⁴¹⁵.

⁴¹⁴ Il s'agit là d'une thématique importante dans la pensée ambrosienne. Pour un rapide aperçu, voir l'annexe 8 qui traite des thématiques abordées par l'évêque dans les récits de martyrs. Voir également les développements autour de la parole et du silence dans le *De Officiis*, I, 2, 5 – 6, 22, CC 15, p. 2-8. Par ailleurs, Philon développe une réflexion sur la parole du serpent en *De Op. mund.*, 156, SC 1, p. 246-247 qui a certainement inspiré Ambroise. Dans le texte philonien, le serpent apparaît bien plus méchant et prompt au mal que dans le texte ambrosien dans lequel, si la nature du serpent est méchante, il est présenté surtout comme cherchant les moyens pour tromper les proto-parents.

⁴¹⁵ AMBR., *De Par.*, 12, 56, CSEL 32, 1, 1, p. 314-315 : *sed ut scias in mandato nullum vitium esse potuisse, respondit mulier et ait : ex omni ligno paradisi manducabimus, de fructu autem ligni quod est in medio paradiso dixit deus : Non manducabitis ex eo neque tangetis ab eo, ne morte moriamini* (Gen 3, 3). *In mandato quidem nullum vitium est, sed in relatione mandati. [...] Tangetis enim deus non dixerat, sed non edetis – sed tamen lapsus incipit esse principium. Nam quae addidit vel superfluum addidit vel addendo de proprio semiplenum intellexit dei esse mandatum. Docet igitur nos praesentis series lectionis neque detrahare aliquid divinis debere mandatis neque addere. Nam si Iohannes hoc iudicavit de suis scriptis : si quis adposuerit inquit ad haec, adiciet in illum deus plagas, quae scriptae sunt in libro isto, et qui dempserit de verbis his prophetiae huius, delebit deus partem illius de libro vitae* (Apoc 22, 18-19), *quanto nihil divinis mandatis est detrahendum ! Hinc ergo coepit praevaricatio prima esse mandati.*

La question de la communication est bien au centre de l'argumentaire ambrosien comme le note l'expression *sed in relatione mandati*. Ambroise expose ensuite en quoi consiste cette erreur de communication : un ajout effectué par Ève et qui figure dans sa réponse, à savoir un interdit concernant le fait de toucher (*tangetis*) à l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Que cet ajout soit superflu (*superfluum*) ou volontaire (*addendo de proprio*), le résultat, qui seul compte aux yeux d'Ambroise, est le même : une mauvaise restitution du commandement divin (*in mandato*) qui ouvre alors à toutes les interprétations, puis au péché des origines. L'argument d'autorité que représente la citation de l'Apocalypse dans cette discussion ne fait que renforcer la position de l'évêque au sujet du respect dû à la parole divine (qu'il s'agisse des ordres divins ou du texte qui retranscrit les paroles de Dieu) : il convient de la respecter pour ce qu'elle est et dans la forme qui est la sienne, sans ajout, sans suppression, sans transformation. Or, Ève, en ajoutant des éléments à l'ordre divin, trahit cette position, ce qui la mènera à la faute⁴¹⁶. On saisit d'ailleurs, grâce à l'ensemble de cet argumentaire, la révérence d'Ambroise face au texte biblique, ce qui tranche avec les observations réalisées à propos de l'inoculation du venin.

Bien qu'Ambroise ne le formule pas explicitement, l'irrespect d'Ève pour la parole divine est vu comme un acte engageant sa responsabilité, que cet irrespect soit volontaire ou non. Il mène à la faute comme le note la dernière phrase de l'extrait (*hinc ergo coepit praevaricatio prima esse mandati*). Toujours sans que cela soit explicite dans la pensée d'Ambroise, on comprend qu'en réalisant la faute, Ève induit l'enchaînement des faits composant la séquence du péché des origines mais fait également naître en elle la faute. Responsable de l'acte, Ève serait aussi victime d'une situation et de circonstances qui lui échappent en partie, donnant lieu au péché des origines dont le ferment est à la fois interne et externe aux proto-parents. S'il s'agit ici, une fois encore, de supposition, la dernière phrase de l'extrait ambrosien offre des points d'appui à cette réflexion en évoquant « le premier écart au commandement » (*hinc ergo coepit praevaricatio priam esse mandati*).

Pour autant, Ambroise se penche, dans la suite du texte, sur ce qui a pu amener à cet ajout, et par voie de conséquence au péché des origines⁴¹⁷. Il présente alors un argumentaire qui

⁴¹⁶ Voir L. R. MIRANDA, « Eva en el Paraíso y la naturaleza de la culpa en la exégesis de Ambrosio », *Circe, de clásico y modernos*, n° 14, 2010, p. 105-117.

⁴¹⁷ AMBR., *De Par.*, 12, 56, CSEL 32, 1, 1, p. 315-316 : *et plerique putant non mulieris hoc vitium esse, sed Adae fuisse. Ita Adam dixisse mulieri, dum eam vellet facere cautiorem, ut adderet mandasse deum : neque tangetis ex eo quicquam (Gen 3, 3). Habemus enim quia Adam, non Eva mandatum acceperit a deo ; non enim mulier formata fuerat. Ipsa quidem verba Adae, quibus mulieri dicit formam seriemque mandati, non prodit lectio, sed intellegimus per virum ad mulierem seriem transisse mandati. Videro tamen quid alii sentiant : mihi tamen videtur a muliere coepisse vitium, inchoasse mendacium. Nam etsi de duobus videatur incertum, tamen sexus prodit qui prius potuerit errare. Adde quia praeiudicio illa constringitur, cuius et postea prior error inventus est. Viro enim mulier, non mulieri vir auctor erroris est / « et un très grand nombre pense que l'imperfection n'est pas le fait de la femme mais a été celui d'Adam. Ainsi Adam a dit à la femme, de sorte qu'il créa un ajout, tandis qu'il voulait*

serait défendu, selon lui, par de nombreux auteurs (*plerique putant*) qui restent cependant indéfinis⁴¹⁸. Selon cet argumentaire, Adam, ayant reçu seul le commandement divin avant la création de la femme en *Genèse* 2, 16-17, aurait retranscrit ce commandement à cette dernière mais avec des ajouts. L'évêque note effectivement que la Bible ne révèle pas les paroles exactes données à Ève : « la lecture ne présente pas ces paroles d'Adam, par lesquelles il rapporta à la femme la forme et l'enchaînement du commandement, mais nous comprenons que l'enchaînement du commandement est passé à la femme par le biais de son compagnon » (*ipsa quidem verba Adae, quibus mulieri dicit formam seriemque mandati, non prodit lectio, sed intelligimus per virum ad mulierem seriem transisse mandati*). L'erreur de communication est donc possible. Dans ce cas, et selon les principes énoncés précédemment, la responsabilité du péché des origines incomberait également à Adam et le péché des origines relèverait, comme précédemment, de cette responsabilité autant que d'un ensemble de circonstances. Selon cette lecture, Adam et Ève seraient solidaires dans la faute⁴¹⁹, principe qui trouverait sa place dans les représentations de la complémentarité des deux sexes lors de la Création, principe qui viendrait également confirmer l'idée d'une égalité de dignité entre les deux proto-parents et les catégories symboliques qui leur sont attachées.

Ambroise émet cependant un doute sur l'opinion de ces auteurs. À titre personnel (*mihi tamen videtur*), Ambroise attribue à la femme l'acte peccamineux, qu'il ne présente plus comme un ajout inopportun, mais bien plutôt comme un mensonge (*mendacium*), une parole volontairement fausse. Il justifie son opinion sur des critères de genre, attribuant à la femme une plus grande potentialité à commettre des erreurs (*tamen sexus prodit qui prius potuerit errare*). Selon ce point de vue, responsabilité personnelle d'Ève et circonstances spécifiques expliqueraient à nouveau le péché des origines. Dans l'ensemble de l'argumentation, Ambroise montre, une fois encore, son attachement au respect de la parole divine aussi bien sur le fond que dans la forme (*formam seriemque*). Ce positionnement concorde également avec

la rendre plus prudente, que dieu aurait commandé : *et vous ne toucherez rien de celui-ci* (Gen 3,3). En effet, nous avons à l'esprit qu'Adam, et non Ève, avait reçu l'ordre de Dieu ; en effet, la femme n'avait pas encore été modelée. La lecture ne présente pas ces paroles d'Adam, mais nous comprenons que l'enchaînement du commandement est passé à la femme par le biais de son compagnon. Pourtant, je prendrai plutôt en considération ce que d'autres pensent : mais il me semble plutôt que l'imperfection a commencé à partir de la femme, que le mensonge a trouvé un début. Car, si les faits semblent incertains au sujet des deux, pourtant le sexe montre qui a pu se tromper en premier. Ajoute qu'elle est enchaînée à ce préjugé, duquel il a été trouvé par la suite qu'il s'agissait de la première erreur. En effet, l'homme n'est pas l'auteur de la faute pour la femme, mais bien la femme pour l'homme ».

⁴¹⁸ Voir M. POORTHUIS, « Who Is to Blame : Adam or Eve ? A possible Jewish source for Ambrose's "De paradiso" 12,56 », *Vigiliae Christianae*, vol. 50, n° 2, 1996, p. 125-135, estime que la référence utilisée par Ambroise est un commentaire du traité *Avot de Rabbi Nathan*.

⁴¹⁹ Sur la question de la solidarité dans la faute, voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 41 et 78-79.

l'importance, chez l'évêque de Milan, de la thématique du silence et de la prise de parole. Du point de vue de ses représentations anthropologiques en matière de différence entre les sexes, Ambroise remet en question l'égalité des dignités entre la femme et l'homme, ce qui pourrait rendre sa pensée moins cohérente. Mais son insistance sur la question de la faiblesse intrinsèque de la femme, élément observé dans l'exposé ambrosien de la Création, les associations ambrosiennes de la sensibilité et du mouvement à la femme, permettent de conserver, au moins en partie, la cohérence de la construction anthropologique : ayant reçu la potentialité de la faiblesse, du mouvement en lien avec la sensibilité, la femme se trouvait dès sa création plus facilement sujette à être emportée dans la faute. Il ne manquait donc que l'occasion de cette potentialité.

Avec le personnage du serpent, Ambroise développe une autre forme d'argumentation autour de la communication. L'évêque aborde la question des modifications de la parole par la simulation et l'astuce. Il note :

Et le serpent dit à la femme : et qu'a dit Dieu ? Que vous ne pouvez manger d'aucun des arbres qui est dans le Paradis ? Et la femme dit au serpent : nous pouvons manger de tous les arbres du Paradis, mais Dieu a dit au sujet du fruit de l'arbre qui se trouve au centre du Paradis : vous ne mangerez, ni ne toucherez rien issu de lui, afin de ne pas mourir (Gen 3, 1-3). Comme tu l'as entendu, le serpent est le plus sage parmi toutes les bêtes sauvages, et déjà ici tu découvres sa ruse. Il feignit de rapporter les paroles de Dieu et entremêla ses propres tromperies. En effet, comme Dieu avait dit : vous mangerez de tous les arbres qui se trouvent au Paradis pour vous nourrir, mais vous ne mangerez pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où vous en mangerez, vous mourrez par la mort (Gen 2, 16-17) ; or, alors que Dieu avait dit « vous mangerez de tous les arbres qui sont au Paradis, mais vous ne mangerez pas de l'un de ces arbres », le serpent faisant mine d'interroger la femme, introduisit un mensonge, de sorte qu'il dit : « vous ne mangerez rien à partir de tous ces arbres », alors que Dieu avait seulement recommandé qu'il ne fallait pas goûter du seul arbre de la connaissance du bien et du mal. Or, par la raison, il n'échappa pas qu'il n'y a rien d'étonnant, puisqu'en ceux-ci qui s'efforcent de circonvenir quelqu'un, se trouve l'habitude de tromper. La question du serpent n'est donc absolument pas neutre⁴²⁰.

⁴²⁰ AMBR., *De Par.*, 12, 56, CSEL 32, 1, 1, p. 314 : et dixit serpens mulieri : quid utique dixit deus : ne edatis ex omni ligno quod est in paradiso ? Et dixit mulier serpenti : ex omni ligno paradisi manducabimus, de fructu autem ligni quod est in medio paradisi dixit deus : non manducabitis ex eo neque tangetis ex eo, ne moriamini (Gen 3, 1-3). *Cum audieris sapientiores bestiis omnibus esse serpentem, hic eius iam quaere versutiam. Simulat se verba dei dicere et proprios intexit dolos. Cum enim dixisset deus : ex omni ligno quod est in paradiso edetis ad escam, de ligno autem quod est scientiae boni et mali non edetis, qua die autem manducabitis ex eo, morte moriemini*

Pour Ambroise, le serpent recourt à des astuces de langage par la modification d'une interdiction portant sur un arbre spécifique (*ligni quod est in medio paradisi, ex eo, de ligno uno*) à une interdiction portant sur tous les arbres (*ab omni ligno*). La question, dont l'objet central porte sur ce que peuvent ou non manger Adam et Ève, revêt alors un aspect naturel et naïf, celui d'une discussion à caractère informatif au sujet d'un point mal compris. Le serpent cherchant à obtenir des précisions quant au commandement divin, interroge Ève à ce sujet en formulant un axiome erroné, comme quelqu'un qui aurait mal compris quelque chose. Ève, qui paraît bien candide⁴²¹, lui répond et sera amenée à la faute. Éléments externes (la question du serpent) et internes (la réponse d'Ève) à l'être humain expliquent à nouveau le péché des origines. Pourtant, à la lecture, on a un peu de mal à comprendre comment le simple passage de l'évocation du fruit d'un arbre particulier (*de fructu autem ligni quod est in medio paradiso, ex eo*) à tous les arbres (*ex omni ligno quod est in paradiso*) peut conduire au péché des origines. Ajoutons qu'il n'y a pas dans ces formulations latines possibilité d'une prosonomasie, ou d'une paronomase : *ex omni ligno* n'est en rien similaire du point de vue des phonèmes ou des paronymes à *de fructu ligni*. Le vocabulaire, les cas des noms et des adjectifs, les prépositions (*ex* et *ab*) sont suffisamment explicites en latin pour que la question du serpent trouve une résolution rapide, même dans un cas relevant d'une difficulté de communication ou d'une absolue bienveillance d'Ève. En considérant même qu'il s'agirait de manger l'ensemble de cet unique arbre, ce que pourrait laisser entendre le singulier de *ex omni ligno*, il est facile d'imaginer que le débat se recentrerait vite sur la définition quantitative de *omni*. L'hypothèse d'un simple glissement de vocabulaire paraît bien mince pour expliquer l'emballlement des événements qui mènerait au péché des origines. En outre, Ambroise réfute ailleurs la proposition qui consiste à penser que le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal peut être mangé en même temps que les fruits des autres arbres de manière à en limiter les effets nocifs⁴²².

(Gen 2, 16-17), *serpens quasi interrogans mulierem, cum dixisset deus : « ex omni ligno quod est in paradiso edetis, de ligno autem uno non edetis », inseruit mendacium, ut diceret : « ab omni ligno non edetis », cum de uno tantum ligno scientiae boni et mali praeceperit deus non esse gustandum. Qua ratione autem fefellerit nihil mirum, quia iis qui aliquem circumscribere conantur consuetudo est fallere. Non est igitur interrogatio otiosa serpentis.*

⁴²¹ On se souvient du texte du *De Officiis* I, 32, 169, CC 15, p. 62 sur la disposition au bien d'Adam et Ève pour expliquer la candeur de cette dernière : AMBR., *De Off.*, I, 32, 169, CC 15, p. 62 : *denique cum in viro et femina benevolentem Deus posuisset adfectum, dixit : erunt ambo in una carne et in uno spiritu* (Gen 2, 24). *Unde se Eva serpenti credidit quoniam quae benevolentiam acceperat esse malevolentiam non opinabatur*

⁴²² AMBR., *De Par.*, 12, 59, CSEL 32, 1, 1, p. 319 : *sunt hoc loco dubitationem habeant utrum ex omni ligno ita dixerit deus esse gustandum, ut cum de omni ligno ita de scientiae boni et mali ligno gustaretur, an vero de omni ligno gustandum, de solo ligno scientiae boni et mali dixerit non esse gustandum ? Qui ne id quidem putant inutilis esse rationis quod, quamvis noxia esca huius ligni fuerit, tamen si cum ceteris ederetur, noxia esse non posset /*

Il vaut donc mieux revenir au présupposé ambrosien qui fait du serpent l'être « le plus sage » (*sapientiorems bestiis omnibus*). Étant sage, il doit savoir utiliser la langue, manier la rhétorique et amener autrui à épouser son point de vue, du moins c'est ce que laisse supposer Ambroise. Celui-ci insiste sur le caractère conscient et construit de l'action et de la parole du serpent : il simule les mots de Dieu (*simulat se verba dei dicere*), sa question n'est pas vaine (*non est igitur interrogatio otiosa serpentis*), son but est de tromper (*fefellerit/fallere*). Tous ces éléments révèlent une intention du serpent et ne sont pas sans rappeler le monologue décrivant sa jalousie et ses buts. C'est bien à un processus rhétorique insidieux (*proprios intexit dolos*) qu'est exposée Ève (*quasi interrogans mulierem*), processus dont elle ne parviendra pas à s'extraire à en croire Ambroise. Les mécanismes de cette rhétorique sont analysés plus loin, quand notre auteur explique comment le serpent alterne propositions de vérité et allégations mensongères dans son discours :

Apprenons donc que les tentations du diable sont pleines de mensonge du diable ; en effet, on peut à peine voir un élément vrai parmi celles qui ont été proposées, il combina faussement le reste. En effet, tu as ainsi : *et le serpent dit à la femme, vous ne mourrez pas par la mort* (Gen 3, 4). Voici le premier point faux ; car l'être humain, qui a suivi les promesses du serpent, est mort par la mort. Puis il ajouta : *en effet Dieu savait que le jour où vous en auriez mangé, vos yeux s'ouvriraient* (Gen 3, 5) ; Cela seul est vrai, puisque plus bas tu as que *tous les deux mangèrent et leurs yeux s'ouvrirent* (Gen 3, 6) ; mais ceci est une vérité qui nuit. [...] Mais aussitôt un mensonge est accolé, parce qu'il a ajouté : *et vous serez comme des dieux, instruits du bien et du mal* (Gen 3, 5). [...] Et il a trompé, parce que l'être humain était comme Dieu ; non seulement, en effet, les hommes cessèrent d'être comme Dieu, mais encore eux qui étaient presque comme Dieu et dont il est dit : *moi je dis, vous êtes des dieux* (Ps 81, 6), perdirent la grâce qui était leur⁴²³.

« dans ce passage, ils sont [nombreux] ceux qui ont des doutes : est-ce que Dieu aura dit qu'il faut goûter de tout arbre, de sorte qu'il goûtât de l'arbre de la connaissance du bien et du mal comme de tout autre arbre, ou est-ce qu'il aura dit qu'il faut goûter aux arbres mais qu'il ne faut pas goûter du seul arbre de la connaissance du bien et du mal ? Ceux qui ne pensent pas cela comme quelque chose d'inutile, à quelque degré que, manger de cet arbre fut nocif, pourtant s'il était mangé avec d'autres [fruits des autres arbres], il ne pouvait pas être nocif ». Voir également AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, op. cit., p. 141, n. 20.

⁴²³ AMBR., *De Par.*, 13, 61, CSEL 32, 1, 1, p. 321-322 : *discamus igitur temptamenta diaboli plena esse mendacii ; vix enim unum verum videtur ex iis quae pollicitus est, reliqua falsa composuit. Sic enim habes : et dixit serpens mulieri : non morte moriemini* (Gen 3, 4). *Ecce unum falsum ; nam morte mortuus est homo, qui secutus est promissa serpentis. Deinde addidit : sciebat enim inquit deus quia quacumque die manducaveritis ex eo adaperientur oculi vestri* (Gen 3, 5). *Hoc solum verum, quia infra habes quia manducaverunt ambo et aperti sunt oculi eorum* (Gen 3, 6), *sed hoc verum quod noceret. [...]* *Sed statim adglutinatum mendacium est, quia adiunxit : et eritis sicut dii scientes bonum et malum* (Gen 3, 5). [...] *Et hoc fefellit, quia homo sicut dii ; non solum enim sicut dii esse homines desierunt, sed etiam qui quasi dii erant, quibus dictum est : ego dixi : dii estis* (Ps 81, 6), *sui gratiam perdiderunt*.

Notons tout d'abord que la question erronée du serpent présentée en *De Paradiso* 12, 56, est complètement inexistante dans ce paragraphe. Ambroise semble donc bien faire porter le problème de *Genèse* 3, 1, non sur un potentiel glissement lexical comme le laissait supposer la fin du paragraphe 12, 56, mais bien plutôt sur une organisation du discours visant à faire chuter les proto-parents. Le but du paragraphe 12, 56 était donc de décrire les effets de la transformation de la parole divine et d'apporter son point de vue au sujet des commentaires faisant d'Adam le premier responsable de la modification du commandement divin. Par ailleurs, Ambroise comprendrait donc davantage cette question du serpent comme une ruse rhétorique pour happer l'attention d'Ève et la conduire vers la faute, au moyen d'une discussion (supposée) implacable et fautive. Dans l'extrait, l'évêque analyse et commente justement l'enchevêtrement des éléments vrais et faux dans le discours du serpent. Il ne s'attarde pas tant sur les mots du serpent que sur leur portée trompeuse, au point que les humains en perdront la grâce. Plus de question naïve, plus de possibilité de voir dans les difficultés de communication la source d'une lourde erreur : c'est bien d'un discours construit, volontairement mensonger, dont les conséquences fatales sont connues du locuteur, dont il est question ici. Le lexique révèle encore une fois cette construction : « il combina » (*composuit*), « il a accolé un mensonge » (*adglutinatum mendacium est*), « voici le premier point faux/ cela seul est vrai » (*ecce unum falsum/hoc solum verum*). Le caractère mensonger se lit tout autant dans le vocabulaire qui décrit les paroles du serpent (*mendacii, mendacium, reliqua falsa, ecce unum falsum, fefellit*) que dans ses propos, notamment quand celui-ci affirme que les humains seront « comme des dieux, instruits du bien et du mal » (*et eritis sicut dii scientes bonum et malum*). Pour Ambroise, il s'agit du mensonge le plus important puisque les humains n'ont pas été égaux à Dieu, ils sont seulement à l'image de Dieu, mais surtout parce qu'en écoutant le serpent, ils ont perdu ce qui les rendait proches de Dieu : le balancement exprimant une opposition (*non solum ... sed etiam*), ainsi que le contraste entre l'imparfait (*erant*) et le parfait (*desierunt, perdiderunt*), qui marque le passage d'un état acquis dans la durée à un état révolu et fini, accentuent l'interprétation du mensonge du serpent donnée par Ambroise. Ici aussi, le lecteur du XXI^e siècle aurait bien aimé quelques développements sur les effets de cette construction rhétorique pour comprendre comment et pourquoi Ève n'a pas été en mesure de se départir de l'argumentaire du serpent. Peut-être faut-il voir dans l'ultime proposition du serpent (« être comme des dieux ») de quoi instiller l'envie chez Ève, ainsi que dans la disposition au bien de cette dernière, les causes des événements menant au péché des origines. De même, le lecteur a du mal à comprendre comment la parole trompeuse du serpent conduit à la transmission de la faute à l'ensemble de l'humanité, comment cette parole trompeuse peut inscrire la faute dans le temps. On retrouve ici les

questions non résolues dans la pensée d'Ambroise, du moins dans ce qu'en donne à voir notre corpus, portant sur l'origine du mal dans l'être humain, sur les modalités du passage du mal dans l'être humain, sur le caractère exogène ou non du péché dans l'être humain. Malgré ces zones d'ombre, ce qui se dégage de cette étude c'est qu'Ambroise traite du langage et de la communication comme d'un problème menant au péché des origines. Que la parole soit volontairement trompeuse, qu'il s'agisse d'un discours organisé dans le but d'abuser les proto-parents ou d'une réception ingénue du message, qu'il s'agisse d'incompréhensions dues au langage, de glissements de sens, de transformations en profondeur de la parole, en particulier de la parole de Dieu, Ambroise dresse un panel très large des situations de communication qui peuvent mener au péché des origines. Or la question du langage et de la communication est une thématique importante pour notre auteur.

IV. Le péché des origines : le symbole de la désobéissance et de la transgression ?

Le péché des origines est souvent qualifié chez Ambroise d'acte de désobéissance et de transgression⁴²⁴. L'évêque estime que le fait de mourir, conséquence de la faute, et donc le péché des origines lui-même, sont fruits de la désobéissance. Ainsi :

Et si je ne me trompe pas, puisque la cause de la mort fut la désobéissance, c'est pourquoi l'être humain est pour lui-même cause de sa propre mort, en n'ayant pas Dieu pour auteur de sa mort. En effet, si le médecin avait prescrit à un malade les choses dont il pense qu'il faut se garder, et que le malade avait jugé devoir s'abstenir de ce qui lui avait été interdit, le médecin n'est pas la cause de sa mort, mais surtout l'accusé est celui qui est lui-même [auteur] de sa propre mort. C'est pourquoi Dieu, comme un bon médecin, a interdit qu'Adam ne goûte à ce qui pourrait lui nuire⁴²⁵.

⁴²⁴ Sur le péché des origines comme transgression dans les analyses modernes, voir W. PANNENBERG, *Théologie systématique*. [Tome 2], op. cit., p. 332-333. À propos d'Ambroise, voir en ce sens L. R. MIRANDA, « Cua fue el pecado original ? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24 », *Circe, de clasico y modernos*, n° 13, 2009, p. 162.

⁴²⁵ AMBR., *De Par.*, 7, 35, CSEL 32, 1, 1, p. 292 : *nisi fallor, quia mortis causa inoboedientia fuit, et ideo homo ipse sibi mortis est causa, non habens deum suae mortis auctorem. Neque enim si medicus praescripserit aegrotanti quibus videatur cavendum atque ille ab interdictis non putaverit abstinendum, causa ei mortis est medicus, sed utique ipse sibi reus mortis est propriae. Itaque deus quasi bonus medicus prohibuit ne Adam nocitura gustaret.*

Le texte associe clairement péché des origines, mort et désobéissance dès la première phrase. L'évêque, malgré la prétérition, voit bien dans la mort une sanction apportée à la faute des proto-parents. Très explicitement dans cet extrait, l'unique responsable de cet état est l'être humain lui-même, puisque tout avait été mis en œuvre par Dieu pour le préserver de la mort, comme le démontrent la dernière phrase et l'exemple du médecin. La courte description, certain mot de vocabulaire (*reus*, « l'accusé ») et le caractère péremptoire d'Ambroise ne sont pas sans évoquer des cas judiciaires dans lesquels on cherche à établir les responsabilités des uns et des autres pour rendre le jugement. L'exemple du médecin démontre que celui-ci ne peut pas être tenu responsable de la mort d'un de ses patients, si le patient en question a préféré délibérément (*putaverit abstinendum*) de ne pas suivre ses prescriptions. Rapportée au péché des origines, ce à quoi invite la comparaison *deus quasi bonus medicus*, la situation désigne Adam comme seul responsable de sa mort. Non seulement, celui-ci a désobéi en ne respectant pas la règle imposée par Dieu, règle qui a un but préventif pour le genre humain, mais comme il était informé de cette règle, il devait donc être conscient des enjeux et agir en conséquence. Ambroise pose ici les questions du rapport d'Adam à la loi et de sa responsabilité face à ses actes. Il est d'ailleurs surprenant de ne voir mentionner qu'Adam, dans la mesure où il n'a pas pris une part directement active au péché selon la Bible. Ambroise lui reproche implicitement de ne pas avoir fait montre de discernement et de prudence lorsqu'il a accepté de manger la pomme, d'avoir agi inconsidérément, d'avoir manqué de maîtrise de soi⁴²⁶. Cette position permet également de penser les liens entre le premier être humain, indifférencié du point de vue du sexe, et l'hérédité de la faute, bien que l'évêque n'explicite pas clairement ces liens.

Dans les paragraphes qui précèdent, Ambroise interroge justement les liens qu'entretiennent conscience des choix et rapport à la loi. S'il reconnaît, et on sent une fois de plus le juriste dans cette remarque, que la désobéissance n'est pas forcément un mal, tout dépend, selon lui, du caractère bon ou mauvais de l'ordre⁴²⁷. Il explique alors que « l'arbre opérant la connaissance du bien et du mal est bon, puisque Dieu a appris à connaître le bien et le mal⁴²⁸ ». Ambroise démontre donc que l'ensemble des prérequis au respect de la règle étant

⁴²⁶ Voir également les commentaires de Luigi Federico CORALUPPI au sujet de l'image de l'*ignis alienus* dans la lettre 1 à Simplicianus dans L. F. CORALUPPI, « Il transmissor-malus faenerator, Giuda ed Eva in una corrispondenza di Ambrogio con Simpliciano (Ambr., epist. 1.3 Banterle [= 67 Maur.]) », *op. cit.*, p. 216-219 qui rejoint l'idée de la précipitation dans l'action d'Adam.

⁴²⁷ AMBR., *De Par.*, 6, 30, CSEL 32, 1, 1, p. 287 : *ergo non semper malum est non oboedire praecepto, sed bono praecepto non oboedire inprobum est* / « donc il n'est pas toujours mauvais de désobéir à l'ordre, mais ne pas obéir à un ordre bon est condamnable ».

⁴²⁸ AMBR., *De Par.*, 6, 30, CSEL 32, 1, 1, p. 287 : *bonum autem est operatorium cognitionis boni et mali lignum, quandoquidem et deus bonum et malum novit*.

bien présents dans ce cas de figure, la désobéissance ne trouve aucune justification. Il ajoute donc plus loin :

Or, il convient que l'être humain obéisse au commandement, et en n'obéissant pas, il s'est écarté du droit chemin. Par conséquent, celui qui n'a pas obéi, s'est trompé, parce que la faute est un péché⁴²⁹.

La faute (*praevaricatio*), qu'on pourrait presque traduire ici par transgression au vu du sens du verbe *praevaricari* et de la répétition du verbe *oboedire*, consiste bien dans l'irrespect de la règle. À cet irrespect, correspond donc la caractérisation du délit : le péché des origines. La démonstration de l'ensemble est implacable du fait des connecteurs logiques (*ergo sed, quandoquidem, autem, igitur, quia*) ou de locutions péremptoires (*improbum est, bonum est, oportuit, peccatum est*). Avec cette interprétation, Ambroise développe des arguments éthiques qui rendent l'être humain seul responsable du péché des origines. Il n'est pas question des actes du serpent ou de ses paroles, d'un mal extérieur à l'être humain et l'ayant poussé à la faute. Il n'est donc pas question non plus d'accuser Dieu d'avoir laissé le mal s'immiscer au Paradis. Tout se passe ici dans l'être humain et dans le lien que ce dernier entretient avec Dieu. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'Ambroise ne précise pas qui pèche : il utilise des tournures vagues (*eos qui, ex pluribus, eorum*), des formes du mot *homo* (*hominibus, hominem*), qui désignent donc davantage l'essence humaine qu'un sexe en particulier. La seule exception est la citation de *Genèse* 3, 22 qui évoque Adam en tant qu'il est premier être humain de sexe masculin. Cependant, la citation ne rompt pas le mouvement du texte et l'opposition qu'elle porte entre Adam et Dieu (*Adam factus est tamquam unus nostrum*), pourrait être comprise comme une opposition humain/divin et conserver le sens global du passage. De fait les tournures vagues permettent de développer un propos valide pour les deux sexes. Ainsi formulée, la désobéissance devient intrinsèque à l'être humain, sans distinction de sexe. Elle explique aussi bien qu'Ève, qui connaissait l'ordre par le biais de son compagnon, comme le prouve le texte de la Bible, et ne l'ait pas respecté, et explique aussi le fait qu'Adam mange le fruit que lui propose sa compagne, alors qu'il a été informé lui-même de l'ordre divin. Dans cette discussion, le péché des origines est manifestement propre à l'être humain, n'est pas le fruit des circonstances ou d'un acteur malveillant. La mécanique de la faute, qui n'est pas à proprement explicitée par Ambroise, se laisse plus facilement comprendre : c'est l'acte de désobéissance, qui est, de manière concomitante, péché en lui-même et moteur de l'ensemble

⁴²⁹ AMBR., *De Par.*, 6, 30, CSEL 32, 1, 1, p. 287 : *oportuit autem hominem oboedire mandato, non oboediendo autem praevaricatus est. Igitur qui non oboedivit erravit, quia praevaricatio peccatum est.*

de la séquence du péché des origines, comme le laissent entendre la progression entre les deux phrases citées et la progression au sein même de la dernière phrase (*non oboediendo autem praevaricatus est. Igitur qui non obeoditum erravit, quia praevaricatio peccatum est*).

Ambroise use plus loin d'un argument éthique au sujet de la loi. Il explique que respecter la loi, c'est faire preuve de loyauté (*fides*) envers Dieu :

Et c'est pourquoi, s'il ne connaissait pas le sens exact du bien et du mal, pourtant, parce que l'auteur de tant de choses avait dit au sujet de l'arbre de la connaissance du bien et du mal qu'il ne devait pas le goûter, il aurait dû conserver la loyauté à l'auteur du précepte ; on exigeait de lui non seulement la connaissance de l'expérience mais surtout la loyauté. [...] Et même s'il ne comprenait pas la vigueur et la qualité des injonctions, il savait pourtant que le respect devait être porté à celui qui a donné les commandements. Il tenait cette représentation dans sa nature, même s'il ne possédait pas la capacité à juger du bien et du mal⁴³⁰.

Selon ce passage, la connaissance, l'expérience (*peritia*), la capacité à comprendre (*intellegebat*), à se faire une opinion (*habebat hanc opinionem*) ou à juger (*iudicium*) ne constituent en rien ce qui est attendu (*exigebatur*) de l'être humain dans la question du péché, compris au sens de la faute en général et du péché des origines en particulier. Ce qui prime c'est la loyauté (*fides*), la révérence (*reverentia*), deux notions qui relèvent du champ de l'éthique⁴³¹. La dernière phrase marque d'ailleurs que l'être humain est en capacité de se tenir à cette éthique respectueuse de Dieu puisqu'il avait « dans sa nature » (*in natura*) les dispositions propres à pouvoir la respecter. On a le sentiment que l'exercice de la raison n'est même pas nécessaire et que les valeurs éthiques innées, liées au fait d'être à l'image de Dieu, suffisent à faire un choix, si tant est qu'il faille parler de choix dans cette situation. Dans le *De Cain et Abel*, Ambroise associe également faute, impiété et rébellion⁴³², définissant le péché des origines sur un plan moral et par un acte qui traduit cette conception morale. Les affirmations, quasi tautologiques, prouvent toujours un peu plus les manquements imputables à l'être humain seul face au

⁴³⁰ AMBR., *De Par.*, 6, 32, CSEL 32, 1, 1, p. 289 : *et ideo si vim nesciebat boni et mali, tamen quia tantorum auctor dixerat de ligno scientiae boni et mali non esse gustandum, fidem praeceptori servare debuerat ; non enim ab eo peritia, sed fides exigebatur. [...] Etsi non intellegebat vim qualitatemque iussorum, sciebat tamen praeceptori deferendam esse reverentiam. Habebat in natura hanc opinionem, etsi non habebat iudicium boni et mali.*

⁴³¹ Pour des remarques sur la *fraus*, le *dolus*, la *fides* et la *perfidia* dans d'autres textes ambrosiens, voir L. F. CORALUPPI, « Il transmissor-malus faenerator, Giuda ed Eva in una corrispondenza di Ambrogio con Simpliciano (Ambr., epist. 1.3 Banterle [= 67 Maur.]) », *op. cit.*, p. 206-207, p. 213-214. Voir dans le même article p. 216-219 pour les liens à établir entre *fraus* et de la précipitation de l'action humaine.

⁴³² AMBR., *De C. et A.*, II, 7, 25, CSEL 32, 1, 1, p. 399 : *etenim impietas mater quaedam est delictorum et qui graviora peccaverit in cetera facile prolabitur* / « et en effet, l'impie est mère des fautes, et celui qui aura commis des fautes plus lourdes, tombera facilement dans d'autres ».

commandement divin et que ces manquements fondent le péché des origines. On a l'impression d'une sorte de dérèglement de la nature humaine, d'autant plus quand Ambroise assène que l'être humain, homme ou femme – ici encore les formulations sont vagues ou recourent au terme *homo* –, avait, en lui, du fait de sa création, toutes les qualités requises et toutes les dispositions pour ne pas pécher. La désobéissance n'est donc pas tenue pour Ambroise pour un fait accidentel, mais bien comme une vraie faute de l'être humain, un désordre de l'être humain.

V. Le péché des origines : l'ignorance humaine ?

L'ensemble des points précédents montrent également que, pour Ambroise, le péché des origines est lié à la question de la connaissance. Dans le chapitre 6 du *De Paradiso*, proposé en traduction dans son intégralité en annexe⁴³³, il présente différents questionnements sur ce sujet et tente d'y apporter une réponse⁴³⁴. Au paragraphe 30, Ambroise démontre tout d'abord que la désobéissance à un ordre est possible, mais n'est légitime que si l'ordre est mauvais ou injuste (*ergo non semper malum est non oboedire praecepto, sed bono praecepto non oboedire inprobum est*). Pour lui, l'ordre divin visant à protéger le genre humain est donc bon et la désobéissance des proto-parents sans fondement. Ce faisant il en vient à interroger la question de la connaissance humaine. Il poursuit en estimant qu'Adam, ou plus exactement l'être humain originel et non sexué présenté sous le vocable « Adam », ne peut être comparé à un bébé, défini comme étant incapable de distinguer le bien du mal, faute d'une éducation. Ambroise considère qu'Adam est un homme fait (*ergo non parvulus Adam*), qui ne peut donc pas se prévaloir de ne pas avoir de connaissance du bien et du mal. Du reste, l'évêque de Milan estime que même un bébé, qui n'a pas encore appris à reconnaître le bien et le mal, a une sorte de connaissance innée de ce qui est bon ou non (*puer potest esse perfectus iure naturae, priusquam sciat concupiscentiam crimen esse vel concupiscentiae crimen admittat*). Dans le paragraphe suivant, Ambroise se demande si en n'ayant aucune connaissance du bien et du mal on peut avoir conscience qu'on réalise un acte mauvais. L'évêque avance le principe que l'être humain est doué de qualités qui lui permettraient un choix en conscience (*ex iis quae deus ante ei contulerat*) ou, qu'*a minima*, ces dispositions innées devaient lui permettre de réaliser de bien meilleurs choix moraux, même sans avoir appris à distinguer le bien du mal. On en revient ici

⁴³³ Voir l'annexe 5 pour une proposition de traduction.

⁴³⁴ Le propos sur la connaissance des proto-parents s'inscrit dans une volonté de répondre à Apelle. Sur l'exposé d'Apelle, voir H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, op. cit., p. 29-35.

à la notion de *fides* étudiée précédemment. Ambroise estime que l'ordre étant clair, aucun écart, aucune faute ne pouvaient être possibles. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'à la fin de ce paragraphe, Ambroise passe de considérations sur l'*homo* ou un être indéfini (*qui*), à la femme (*mulier, quae*). Il cite le texte de la Bible pour démontrer que ses paroles démontraient qu'elle connaissait l'interdit et qu'elle aurait donc dû savoir respecter l'ordre (*quae scivit deferendum esse mandato*) et qu'en outre, étant un être humain, elle bénéficie de qualités morales intrinsèques qui auraient dû lui permettre de ne pas pécher. Cette évocation de la femme le conduit à réfléchir à ce qu'il considère comme la plus grande faute de cette dernière. Ambroise explique ainsi qu'ayant mangé du fruit de l'arbre de la connaissance, la femme devrait avoir acquis une connaissance pleine et entière du bien et du mal. De fait, elle doit alors savoir qu'elle a commis une faute et avoir une pleine conscience de ses actes. Par conséquent en donnant à manger le fruit à son compagnon, elle est consciente qu'elle pèche et qu'elle mènera son compagnon à la faute (*quae igitur se pecasse cognoverat vel virum ad peccati communionem invitare non debuit*). Ambroise nomme alors la peur d'être seule et l'amour comme raison justifiant ce choix, pourtant connu d'Ève comme étant mauvais. Enfin Ambroise évoque la question de la réalisation de l'acte mauvais comme étant au fondement du mal (*sed qui quod malum esse novit operatur*). Il estime que la colère (*iracundia*) et la convoitise (*cupiditas*) sont habituellement les fondements du péché (*incentivum autem ad operandum quod malum est aut iracundia ait cupiditas esse consuevit*). Dans un passage délicat à interpréter, nous comprenons que, pour Ambroise, avant le dialogue avec le serpent⁴³⁵, Ève ne connaissait pas la colère, ni la cupidité, mais, qu'après ce dialogue, elle sera amenée au désir violent de manger le fruit. La convoitise, qui réside dans le désir de manger le fruit de l'arbre devient alors la cause du péché

⁴³⁵ L'enchaînement des phrases et les adverbes, notamment *in secundo et primo*, marquant le temps sont difficiles à interpréter dans ce passage, au point qu'on peut avoir l'impression qu'Ambroise se contredit en quelque ligne. Dans AMBR., *De Par.*, 6, 34, CSEL 32, 1, 1, p. 291, l'enchaînement *sed neque irascebatur marito neque cupiditate victa est ; in secundo dumtaxat errat, ut edendum viro daret quod iam ipsa gustaverat. Primo fuerat cupiditas auctor erroris, ut ipsa ederet, sequentisque fuit causa peccati*, il me semble qu'il faut comprendre le *in secundo* en lien avec la première principale introduite par *sed*. Le « second moment » est à voir comme se distinguant dans le temps et dans l'intention du moment où Ève est sans colère contre son mari et sans convoitise. Ce second moment vient pendant ou juste après le dialogue avec le serpent. Et c'est par ce dialogue que serait née la *cupiditas*, qui mènera ensuite à ce qu'Ève mange le fruit, mais aussi au péché suivant, le fait de faire manger le fruit à Adam. Dans ce troisième moment, en quelque sorte, il faut distinguer deux actions : la première introduite par *primo*, la naissance de la cupidité, puis le péché qui suit, *sequentis causa peccati*, le fait qu'Adam mange. Cet enchaînement logique et temporel donne tout son sens à *sed neque irascebatur marito neque cupiditate victa est*, sans remettre en cause les expressions *in secundo* et *primo*. Cet enchaînement logique et temporel semble être confirmé par la phrase qui suit : *quod enim iam gustaverat desiderare non poterat et gustando mali fuerat scientiam consecuta* (AMBR., *De Par.*, 6, 34, CSEL 32, 1, 1, p. 291). Le désir de goûter naît bien avant le fait d'avoir goûté au fruit. Le fait d'avoir goûté amène à la connaissance du mal et au fait de faire pécher Adam. On voit combien il est nécessaire ici de compléter la pensée d'Ambroise, d'ajouter à l'épisode la question du dialogue avec le serpent pour rétablir les ellipses mais aussi le sens de texte apparemment contradictoire. Voir également les indications de Paolo SINISCALCO sur ce passage dans la n. 6 p. 91 dans AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele, op. cit.*

des origines (*primo ferat cupiditas auctor erroris, ut ipsa ederet, sequentis fuit causa peccati*). Ambroise double cette proposition d'une autre, qu'il semble reprendre à d'autres (*plerique putent ; praetendant*) : la convoitise réside également dans le fait de faire tomber Adam pour qu'Ève ne soit pas séparée de lui (*quod diligens virum ab eo timuerit separari et hanc causam cupiditatis praetendant, quod esse voluerit cum marito*). On pourrait presque traduire ici *cupiditas* par égoïsme au vu des éléments de comportement d'Ève. Cependant, il convient de ne pas trop forcer le trait, sachant que *cupiditas*, évoque plutôt un désir violent. Ici, les motivations du péché des origines sont à nouveau des tendances négatives dont les principes ne sont pas explicites et qu'il faut déduire d'un texte délicat. À en croire cet extrait, ce serait, pour finir, le fait de donner à manger le fruit en étant conscient qu'il s'agit d'un acte mauvais, qui constituerait le péché des origines. Dans ce cas, et comme le note Paolo Siniscalco⁴³⁶, c'est la découverte de la connaissance du mal qui mène au péché des origines.

De la diversité des propositions concernant les liens entre connaissance et péché des origines, ressort malgré tout une ligne de pensée directrice : l'être humain, en Paradis, était en mesure de faire des choix judicieux, avait les capacités et les dispositions nécessaires pour ne pas commettre de faute ou ne pas amener autrui à commettre de faute. La responsabilité de l'être humain est donc engagée. Il aurait fallu qu'Ève, comme Adam, soit attentive et écoute, au sens littéral, mais aussi dans sa conscience, l'ordre divin comme en atteste ce passage :

La Loi dit : *Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu* (Dt 6,4). Elle ne dit pas « parle », mais « écoute ». Ève est tombée pour la raison qu'elle tint de son mari un langage qu'elle n'avait pas écouté du Seigneur son Dieu. La première parole de Dieu te dit « écoute ». Si tu écoutes, tu surveilles tes chemins et, si tu es tombé, rapidement tu te redresses⁴³⁷.

La dernière phrase de ce paragraphe montre bien que l'attention portée aux ordres divins, leurs effets induits et innés dans la conscience humaine, permettent de se garder de la

⁴³⁶ Voir *Id.*, les dernières lignes de la n. 6, p. 91.

⁴³⁷ AMBR., *De Off.*, I, 2, 7, CC 15, p. 3 : *Lex dicit : audi, Israel, Dominum Deum tuum* (Deut, 6, 4). *Non dixit : « loquere », sed « audi ».* *Ideo Eva lapsa est quia locuta est viro quod non audierat a Domino Deo suo. Prima vox Dei dicit tibi : « audi ».* *Si audias, custodis vias tuas, et si lapsus es, cito corrigis.* Pour la traduction voir AMBROISE, *Les devoirs. Tome I, Livre I, op. cit.*, p. 6-7 : « la Loi dit : « *Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu* » (Deut 6, 4). Elle n'a pas dit : « parle », mais « écoute ». Ève est tombée pour la raison qu'elle tint à son mari un langage qu'elle n'avait pas écouté du Seigneur son Dieu. La première parole de Dieu te dit « écoute ». Si tu écoutes, tu surveilles tes chemins et, si tu es tombé, rapidement tu te redresses ». Pour les liens entre silence et conscience intérieure de Dieu, voir la n. 7, p. 224, AMBROISE, *Les devoirs. Tome I, Livre I, op. cit.*

faute de « surveill[er] [s]es chemins », autrement dit ne pas commettre de faute. Dans cet extrait aussi, la question de la connaissance ne se pose pas en tant que telle selon Ambroise. Il s'agit davantage d'une capacité à respecter l'ordre, à en comprendre le sens immédiat et à en appliquer le contenu (ou au moins à s'efforcer d'en appliquer le contenu) sans chercher à en avoir une connaissance complète et parfaite. Cette connaissance imparfaite s'avère toutefois sans danger pour l'être humain puisque l'ordre émane de Dieu qui est bon. Il faut donc accepter qu'Ambroise distingue une connaissance imparfaite, superficielle (*perfunctoria sapientia*) dirait-il, et connaissance plus profonde (*cognoscere utique non in sola et perfunctiora scientia sit, sed in eorum operatione quae oporteat fieri* / « le savoir ne se trouve pas dans la seule connaissance superficielle, mais dans l'opération des choses qui doivent être faites⁴³⁸ ») à laquelle l'être humain n'est pas encore parvenu après sa création. Il convient également d'accepter que cette connaissance superficielle ne doive pas être méprisée, ne doive pas être vue comme une sorte de naïveté, mais plutôt comme une connaissance qui n'a pas atteint sa pleine maturité, sa pleine ampleur, mais qui porte en elle les germes d'une connaissance entière ainsi que les dispositions principales pour le bien. Ambroise s'inscrit donc en faux face aux argumentaires défendant l'ignorance humaine comme motif malheureux du péché des origines.

Il va même plus loin en expliquant qu'une connaissance parfaite n'était et n'est toujours pas à la portée de l'être humain, puisque même Paul se reconnaît imparfait : « oserais-je dire que tout être humain est imparfait, quand Paul, lui-même, se disait imparfait⁴³⁹ ». Il démontre avec l'exemple de l'apôtre que la faute est impossible à éviter et conclut :

Et tu es d'avis que la connaissance est utile à l'homme, elle qui augmenterait l'hostilité au délit ? Pourtant, qu'il en soit ainsi, de sorte que l'être humain parfait ne puisse pas pécher : Dieu en Adam apercevait d'avance tous les êtres humains, et c'est pourquoi il ne convenait pas que la connaissance du bien et du mal appartienne au genre humain indistinctement, connaissance qu'il n'avait pas pu exercer comme il convenait à cause de l'imperfection de la chair⁴⁴⁰.

Ambroise ajoute ici un degré de plus à ses réflexions sur la connaissance : si la connaissance était imparfaite même en Adam, soit dans l'être humain originel, c'est que Dieu

⁴³⁸ AMBR., *De Par.*, 6, 30, CSEL 32, 1, 1, p. 287.

⁴³⁹ AMBR., *De Par.*, 12, 60, CSEL 32, 1, 1, p. 320 : *inperfectum auserim omnem hominem dicere, quando ipse Paulus quasi imperfectus dicat.*

⁴⁴⁰ AMBR., *De Par.*, 12, 60, CSEL 32, 1, 1, p. 321 : *et tu arbitraris homini prodesse scientiam, quae delicti augeat invidiam ? Esto tamen ut perfectus peccare non possit : in Adam deus omnes homines praevidebat et ideo promisce generi non conveniebat humano habere scientiam boni et mali, quam per carnis vitia ut oportebat exercere non poterat.*

ne jugeait pas encore cet être capable de discerner le bien et le mal. La cause en reviendrait à « l'imperfection de la chair », soit l'élément sur lequel se fonde la seconde création. Or, si Adam était incapable d'avoir une connaissance parfaite du bien et du mal, il s'ensuit que tous les êtres humains à sa suite en étaient eux aussi incapables. De manière implicite, on comprend également que cette incapacité originelle a mené au péché des origines, mais également à la mise en œuvre de l'économie du salut.

À première vue, ce texte, qui reconnaît une faiblesse dans l'être humain originel, entre en complète contradiction avec la position d'Ambroise estimant que les proto-parents avaient en eux toutes les ressources nécessaires pour éviter de commettre une faute. Les contradictions entre les passages du chapitre 6 et du chapitre 12 du *De Paradiso* ne peuvent se réduire même en considérant l'existence dans la pensée d'Ambroise de différents types de connaissance. En effet si la connaissance, pleine et entière de la distinction du bien et du mal n'appartient qu'à Dieu, et non à l'être humain même avant le péché des origines, la connaissance superficielle ou imparfaite n'a pas non plus permis à l'être humain d'éviter ce péché. Avec cet ajout, la question de la connaissance de l'être humain face à la faute des proto-parents dans la pensée d'Ambroise est réouverte et paraît insoluble du fait de son caractère imprécis – plutôt que non-systématique dans ce cas. Pour réduire, les contradictions, une première solution consiste à conserver l'idée des différents types de connaissances mais compléter aussi des imprécisions d'expression au sujet des différents niveaux de capacités des humains pour rééquilibrer les propositions. Ainsi, seul Dieu a une connaissance parfaite. L'être humain jouit d'une connaissance superficielle qui peut s'avérer suffisante et qui aurait pu lui permettre d'éviter la faute, si la chair n'était pas faible. Dans cette proposition, ce n'est donc plus seulement la capacité ou non de comprendre, le niveau de connaissance de l'être humain qui est à prendre en considération, mais bien ses interactions avec le corps. Une seconde solution – qui n'annule d'ailleurs pas la précédente et peut lui être complémentaire – consiste à considérer la question de l'économie du salut dans son ensemble. De la sorte, Dieu seul a une connaissance parfaite. L'être humain jouit d'une connaissance superficielle qui peut s'avérer suffisante et qui aurait pu éviter la faute. Cependant, pour parvenir à acquérir la connaissance parfaite, la faute était une potentialité nécessaire, qui a fini par advenir, mais qui permettra aux humains de progresser et d'atteindre la plénitude de la connaissance, notamment après le Jugement dernier. Cette dernière proposition, plus solide en ce qu'elle met en mouvement l'ensemble des données anthropologiques initialement observées (égale dignité des deux proto-parents et de ce qu'ils incarnent séparément et collectivement), en ce qu'elle donne à chacun des proto-parents un rôle actif et nécessaire dans l'accomplissement du péché des origines, et surtout en ce qu'elle donne

tout son sens à l'économie du salut. Cette proposition a également pour elle d'épargner Dieu, ce dernier ayant pensé l'état d'innocence de la Création comme en même temps suffisant et imparfait et ayant prévu et pourvu au moyen de faire face à cette imperfection. La construction de la dernière phrase du précédent extrait, tout comme l'usage d'un plus-que-parfait laissent bien entendre qu'Ambroise envisage la Providence comme un moyen de pourvoir à cette incapacité humaine. Néanmoins, il s'agit là d'une reconstruction d'une pensée implicite et non-systématique et non d'un exposé explicite d'Ambroise, dont on sent l'intérêt et la cohérence, mais on ne peut se prévaloir absolument qu'il soit juste.

VI. Le péché des origines : la faute du corps ?

Un dernier point consiste à s'intéresser à la place qu'accorde Ambroise au corps dans le récit du péché des origines. Sur le modèle philonien, lui-même imprégné de la pensée philosophique grecque, Ambroise considère allégoriquement qu'Adam, Ève et le serpent constituent trois entités en interaction dans l'être humain. Il explique :

En effet, avant nous, il y eut quelqu'un qui avait mentionné que la faute a été commise par l'être humain à cause du plaisir et des sens, interprétant dans la forme du serpent la figure du plaisir, établissant dans la figure de la femme la sensibilité du principe vital et de l'esprit, sensibilité que les Grecs nomment *αἴσθησις*, il affirma, selon le récit, que, la sensibilité ayant été trompée, l'esprit, que les Grecs appellent *νοῦς*, pèche. Donc, justement, en grec, le *νοῦς* reçut la figure de l'homme ; *αἴσθησις*, celle de la femme. D'où le fait que certains ont interprété Adam comme étant le *νοῦς* [issu de la] terre. Or le Seigneur, dans l'Évangile, présenta les vierges qui attendent l'arrivée de l'Époux avec les flambeaux allumés ou avec des flambeaux éteints en référence à la capacité de comprendre, [capacité] intacte des sages, altérée des déraisonnables. Car si Ève, c'est-à-dire les sens de la première femme, avait eu ses flambeaux allumés, jamais elle ne nous aurait enlacés avec les tout petits cheveux de sa propre collusion [avec l'ennemi], ni ne serait tombée hors de cette immortalité de la vertu⁴⁴¹.

⁴⁴¹ AMBR., *De Par.*, 2, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 271-272 : *namque ante nos fuit qui per voluptatem et sensum praevaricationem ab homine memoraverit esse commissam, in specie serpentis figuram accipiens delectationis, in figura mulieris sensum animi mentisque constituens, quam αἴσθησιν vocant Graeci, decepto autem sensu praevaricatricem secundum historiam mentem adseruit, quam Graeci νοῦν vocant. Recte igitur in Graeco νοῦς viri figuram accepit, αἴσθησις mulieris. Unde et quidam Adam νοῦν terrenum interpretati sunt. Dominus autem virgines illas in evangelio accensis facibus vel extinctis expectantes sponsi adventum pro sensibus vel integris sapientium vel corruptis insipientium posuit. Nam si Eva, hoc est sensus primae mulieris accensas habuisset facies, numquam praevaricationis suae nos crinibus implicasset neque ex illa virtutis immortalitate cecidisset.* Pour une comparaison avec les sources philoniennes, voir PHILON, *De Of. mund.*, 165, SC 1, p. 252-253 ; *Leg.*, I, 90, SC 2, p. 90-91 ; *Leg.*, III, 56-58, SC 2, p. 200-203.

Ambroise attribue donc à chacune des figures du récit du péché des origines un sens particulier⁴⁴² : à Adam est associée la notion de νοῦς ou d'esprit, à Ève celle de l'αἴσθησις, la sensibilité entendue comme l'ensemble des sens et permettant de respecter le singulier du texte, et au serpent celle du plaisir. La fin du texte qui évoque le récit néo-testamentaire des vierges folles et des vierges sages, démontre l'importance de maintenir sa sensibilité intacte (*integrus*). Passant à Ève, image même de cette sensibilité, Ambroise nous fait comprendre qu'elle n'a pas été en mesure de maintenir cet état intact et qu'elle a commis la faute (*praevaricationis suae, cecidisset*). Sachant que depuis les textes aristotéliens, le sensible relève de l'individuel et est soumis à ce qui extérieur⁴⁴³, on comprend alors qu'Ève représente, dans cette présentation allégorique, la partie corporelle de l'être humain selon l'anthropologie ambrosienne, partie en contact avec le monde extérieur. On retrouve ici la dichotomie anthropologique déjà étudiée : seul le vocable change. Il n'est plus question de l'*ad imaginem Dei* ou de l'*anima*, ou même de l'*homo interior* – rappelons ici qu'il s'agit d'une expression qu'Ambroise utilise plutôt à la fin de l'épiscopat en s'appuyant sur les expressions de Paul –, mais de la *mens* qui s'oppose au corps. Or, dans cet extrait, ce nouveau jeu d'opposition s'inscrit pleinement dans une pensée anthropologique, puisqu'Ève est présentée comme pécheresse. *Mens* et *sensus* viennent donc compléter la liste des notions-clés utilisées par Ambroise pour dire l'anthropologie, le *sensus* s'inscrivant nettement dans les propos de l'évêque du côté du corps, et la *mens*, par déduction puisque peu de choses en sont dites ici, du côté de l'*ad imaginem Dei*. Selon cette perspective, qui constitue également l'argument principal d'Ambroise dans la présentation des causes du péché des origines, le corps, dont on a vu son association symbolique au personnage d'Ève, est

⁴⁴² Pour cette même tripartition, voir également AMBR., *De Par.*, 15, 73, CSEL 32, 1, 1, p. 331 : *serpentis typum accepit delectatio corporalis. Mulier symbolum sensus est nostri, vir mentis* / « le plaisir corporel prit la figure du serpent. La femme est le symbole de nos sens, l'homme celui de notre esprit ».

⁴⁴³ Voir ARIST., *De An.*, II, 5, CUF, p. 46 : αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστι τῇ ψυχῇ. Διὸ νοῦσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητὸν· ὁμοίως δὲ τοῦτ' ἔχει καὶ ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς τῶν αἰσθητῶν, καὶ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ὅτι τὰ αἰσθητὰ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἔξωθεν / « La raison en est que ce sont les choses individuelles que la sensation en acte a pour objets, tandis que la science a pour objet les universels : or ceux-ci sont, en quelque sorte, dans l'âme elle-même. Il s'ensuit que l'acte de penser dépend du sujet qui peut l'exercer à son gré, tandis que l'acte de sentir ne dépend pas de lui : il est nécessaire, en effet, que le sensible lui soit donné. Ainsi en est-il dans les disciplines qui ont les choses sensibles pour objets, et pour la même raison : savoir que les sensibles comptent au nombre des choses individuelles et des choses extérieures ». Pour comprendre les perspectives dans lesquelles s'inscrivent le texte ambrosien, il convient également d'ajouter le passage suivant : ARIST., *De Anima*, II, 6, p. 47 : Διὸ καὶ οὐδὲν πάσχει ἢ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ. Τῶν δὲ καθ' αὐτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά, καὶ πρὸς ἃ ἡ οὐσία πέφυκεν ἐκάστης αἰσθήσεως / « c'est aussi pourquoi le sujet sentant ne subit aucune passion de la part du sensible par accident pris comme tel. De plus, parmi les sensibles par soi, ce sont les sensibles propres qui sont les sensibles proprement dits, et c'est par rapport à eux que l'essence de chaque sens se détermine par la loi de nature ».

l'entité faible dans l'être humain originel et par laquelle s'insinue le péché⁴⁴⁴ – bien que le corps ne doive pas être vu comme une entité négative⁴⁴⁵.

Ambroise décrit plus précisément ailleurs le mécanisme qui a conduit la sensibilité à faire pécher les proto-parents :

Le serpent en effet trompa la femme, la femme fit descendre l'homme de la vérité vers la faute. Le plaisir corporel supporta l'image du serpent. La femme est le symbole de notre sensibilité, l'homme [celui] de notre esprit. Le plaisir met ainsi en mouvement la sensibilité, la sensibilité a déversé sur l'esprit la passion qu'elle avait reçue⁴⁴⁶.

Dans ce texte, c'est bien tout un enchaînement que décrit l'évêque avec les verbes *movere*, *transfundere*, *accipere*. Le public du prélat peut tout à fait se représenter le mouvement impossible à stopper d'une sorte de tsunami d'émotions provoqué par le plaisir (*delectatio*) et les passions (*passionem*). Les sens ou la sensibilité (*sensus*, *sensum*), sont submergés et ce raz-de-marée envahit l'esprit (*mens*) sans qu'il puisse faire face. Dans sa description, Ambroise hésite entre un mouvement continu et rapide comme le montrent les temps des verbes (présent, parfait, futur antérieur, soit une construction qui donne un sentiment de progression) et un mouvement plus insidieux comme le sous-entend le verbe *consuescere* qui indique l'habitude, l'accoutumance à quelque chose. Quelle que soit la forme de ce mouvement particulier, le résultat reste le même : l'esprit est « rendu captif » (*capitivam facere*), il est soumis au mouvement irrépressible de sens agités par le plaisir. L'esprit n'a pas su tenir sa place et son rôle.

Dans cette description, on observe cependant une difficulté, qui selon nous, est liée à la représentation ambrosienne du corpus. Rappelons semble distinguer plusieurs formes de *corpus*, ce que nous avons nommé le corpus anthropologique, celui de l'être humain créé selon le corps, et le *corpus-carō*, la chair, dont la matérialité pèse fortement sur l'âme et la relation à Dieu dans le monde post-lapsaire. Or, si une partie de l'être humain originel, comprenons l'être humain créé selon le corps est à l'origine du péché, c'est qu'il ne se comporte plus exactement

⁴⁴⁴ Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 13-17. Voir également E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 50.

⁴⁴⁵ C'est la conclusion à laquelle nous étions parvenue dans la première partie et que soutient également Wolfgang SEIBEL : voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 38 ; voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 233.

⁴⁴⁶ AMBR., *De Par.*, 15, 73, CSEL 32, 1, 1, p. 331 : *serpens enim mulierem decept, virum mulier ad praevaricationem de veritate deduxit. Serpentis typum accepit delectatio corporalis. Mulier symbolum sensus est nostri, vir mentis. Delectatio itaque sensum movet, sensus menti transfundit quam acceperit passionem*. Pour la source philonienne de ce passage, voir PHILON, *Quaest. in Gen.*, I, 47, SC 34A, p. 112-113.

comme il le devrait et qu'il est déjà devenu un *corpus-caro*. Pour penser une modification de l'être humain selon le corps qui est considéré comme bon selon Ambroise, qui est également complémentaire à l'âme, il faut donc supposer une modification de ce corpus, avant même (ou au moment même ?) du péché. De la sorte, la partie corporelle de l'être originel se mue en chair et est un *corpus-caro*. Il faudrait donc penser une sorte d'anticipation du statut du corps avant ou au moment même de la réalisation du péché. Or, si nous pouvons réfléchir à cette construction possible, Ambroise ne semble pas la conceptualiser tant la polysémie du mot *corpus* et des catégories qui lui sont adjointes (dont le féminin) est riche. Les effets d'un glissement de sens entrevu dans la première partie⁴⁴⁷, sembleraient donc prendre tout leur sens dans l'épisode du péché des origines⁴⁴⁸.

Corporéité, sensibilité, féminin et faute sont associés très directement dans cet extrait. Victime d'une force extérieure, reconnue par Ambroise comme source du péché des origines (*delectatio igitur prima est origo peccati*), la sensibilité, donc une forme du corps selon les représentations de notre auteur, est incapable de faire face au plaisir et aux passions. Soumis au plaisir, le corps matériel devient alors le point d'entrée de la faute dans l'être humain, plaisir que la *mens* ne parvient pas à endiguer. La partie de l'être humain porteuse de l'âme finit par pécher également et n'est donc pas complètement exempte de la faute initiale⁴⁴⁹ : ce motif se traduit sous la plume d'Ambroise dans son insistance à rappeler qu'Adam⁴⁵⁰ est lui aussi fautif⁴⁵¹. De la sorte, le péché des origines est une nouvelle fois expliqué comme une interaction entre élément interne et élément externe à l'être humain. Les mécanismes décrits dans cet extrait, et qui rappellent ceux du discours du serpent, font bien apparaître que le rapport à jeu nul apparu à la Création, entre le fait d'être à l'image de Dieu et le fait d'être créé selon le corps, n'a plus cours lors de l'apparition du serpent et donc du plaisir. L'équilibre fragile établi

⁴⁴⁷ Voir partie I, Chapitre 3, III, III, 3.

⁴⁴⁸ On peut souligner certaine proximité avec la réflexion d'Irénée : voir V. GROSSI et B. SESBOÛE, « Péché originel et péché des origines : de Saint Augustin à la fin du Moyen Âge », *op. cit.*, p. 195-196.

⁴⁴⁹ Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁵⁰ Il est intéressant de noter que lorsque Philon évoque la maîtrise de soi comme solution pour faire face aux élans du corps, conséquences des passions, il évoque à plusieurs reprises Eve, mais il ne parle pas explicitement d'Adam, pourtant assimilé à l'intellect et à la maîtrise de soi. Voir Philon, *Leg.*, II, 79-87, SC 2, p.146-153.

⁴⁵¹ AMBR., *De Par.*, 6, 31, CSEL 32, 1, 1, p. 288 : *verum cum in superioribus dixerimus duplicem esse intellectum scientiae boni et mali, si perfunctoriam scientiam accipimus, utique falsum est quod nihil distet a parvulo qui non cognovit bonum et malum, si autem falsum est quod nihil distet a parvulo, ergo non parvulus Adam. Si non parvulus, adscribitur utique ei quasi non parvulo peccatum. Si peccatum adscribitur, sequitur poena peccatum, quia dignus invenitur poena qui peccatum vitare non potuit* / « mais lorsque plus haut nous avons dit que la signification de la connaissance du bien et du mal est double, si nous avons interprété [selon le sens de] science superficielle, d'autre part s'il est faux que rien ne distingue celui qui n'a pas appris à connaître le bien et le mal d'un tout petit, donc Adam n'est pas un tout petit. S'il n'est pas un tout petit, alors il est responsable du péché comme quelqu'un qui n'est pas un tout petit. S'il est responsable du péché, un châtement suivra le péché, parce que celui qui n'a pas pu éviter le péché est considéré digne du châtement ».

originellement entre la ressemblance à Dieu et corps – la tenségrité que nous évoquions précédemment⁴⁵² – est rompu par les propos du serpent et par ce que ces propos créent sur le corps et la sensibilité de l'être humain. C'est cette rupture qui signerait la perte de la perfection initiale et qui constituerait le péché des origines en ce qu'elle transformerait l'essence humaine⁴⁵³. Dès lors, âme et corps semblent irrémédiablement séparés, voire en opposition stricte⁴⁵⁴ : la binarité des deux éléments qui compose l'être humain, mais également la binarité qui les rattache au masculin et au féminin, n'est plus comprise dans le sens d'une complémentarité, mais plutôt dans celui d'une délimitation stricte.

Dans les paragraphes 11, 51 et 12, 52 du *De Paradiso*, Ambroise estime malgré tout qu'il était possible d'éviter le péché des origines lorsqu'il rappelle que : « c'est-à-dire l'esprit de l'être humain, dont la vertu semble cultiver l'âme ; non seulement la cultiver, mais même après l'avoir cultivée, il la protège⁴⁵⁵ ». Ambroise explique ensuite que les animaux, qui représentent les passions ont été conduits à Adam. Cependant il ne complète pas sa comparaison. On comprend pourtant qu'il conviendrait que l'être humain surveille ses passions pour qu'elles n'entachent pas l'âme. Il ajoute de manière un peu plus claire, mais toujours sous une forme partielle du point de vue des liens logiques, que : « Dieu a appelé à toi tous [les êtres vivants], de manière à ce que tu saches que ton esprit se trouve au-dessus d'eux⁴⁵⁶ ». On trouve ici l'affirmation que l'esprit qui veille sur l'âme de l'être humain doit être supérieur aux animaux, donc aux passions selon la métaphore filée de ce texte. Ce passage établit aussi la hiérarchie qui aurait été satisfaisante face au mécanisme de la faute : l'esprit doit commander au corps pour soumettre les passions. Or, dans l'épisode du péché des origines, cet ordre a été complètement bouleversé. On retrouverait ici l'idée que, dans l'enchaînement des faits, c'est la

⁴⁵² Voir partie I, chapitre 3, III, III, 3

⁴⁵³ Voir A. LENOX-CONYNGHAM, « Sin in St Ambrose », *op. cit.*, p. 174. L'auteur évoque alors la mise en œuvre d'une tendance au péché (« the tendency to sin »), qui présente dans l'être humain dans l'état originel et serait transmise aux descendants. Si l'expression « tendance au péché » permet d'expliquer correctement, selon nous, la situation des humains dans l'état post-lapsaire, elle ne semble pas suffisamment adéquate pour expliquer l'accomplissement du péché dans le système de représentations ambrosien. En effet, comment expliquer s'il y a une tendance intrinsèque dans l'homme au mal, le fait qu'Ambroise considère qu'Adam et Ève étaient bons et en mesure, dès la Création, de ne pas pécher ? Si les proto-parents étaient porteurs du mal, cela voudrait dire que Dieu, dont ils sont l'image fidèles avant le péché des origines, était lui-même mauvais, ce qu'Ambroise réfute très explicitement. C'est pourquoi nous préférons utiliser l'image du mécanisme, qui rend mieux compte, à notre sens, à la fois du caractère de quelque chose qui se grippe et finit par faire dysfonctionner l'ensemble, qui épargne à Dieu de porter le mal en lui, mais qui permet de penser une sorte de mise en sécurité du système, en l'occurrence la mise en œuvre de l'économie du salut et si l'on nous permet de filer la métaphore, pensée dès l'origine par Dieu.

⁴⁵⁴ Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, *op. cit.*, p. 44. Wolfgang SEIBEL parle également d'une cloison, du mur (« die Wand ») entre ces deux entités, p. 130 sur le modèle paulinien de Eph., 2, 14.

⁴⁵⁵ AMBR., *De Par.*, 11, 51, CSEL 32, 1, 1, p. 308 : *hoc est mentem hominis, cuius virtus animam videtur excolere, non solum excolere, sed etiam cum excoluerit custodire.*

⁴⁵⁶ AMBR., *De Par.*, 12, 52, CSEL 32, 1, 1, p. 309 : *vocavit ad te omnia deus, ut supra omnia mentem tuam esse cognosceres.*

subversion d'Adam ou de la *mens*, qui constitue le péché des origines et le fait le plus lourd de conséquences dans l'ensemble du récit du péché des origines.

VII. Synthèse

Envie du diable, mensonge et difficulté de communication, transgression de l'ordre, connaissance imparfaite, faiblesse du corps, origine externe ou interne à l'être humain, voilà autant de formes et de motifs qui donnent tout son relief, sa diversité et sa complexité au péché des origines dans la pensée d'Ambroise. L'évêque exploite différentes pistes d'explication au péché des origines dont il semble reconnaître à chacune, une part de validité. Il nous faut composer avec cette diversité reflet des modes d'écriture et de pensée antiques, marqués par l'accumulation des points de vue⁴⁵⁷.

Que le péché des origines soit un fait unique ou un fait multiple, Ambroise parlant même « des péchés » d'Adam⁴⁵⁸, qu'il soit le fruit d'un seul facteur ou de plusieurs, Ambroise finit toujours par démontrer la faute des proto-parents contre leur propre nature et contre leur relation à Dieu. L'évêque défend l'idée que les êtres humains créés bon par Dieu étaient en mesure, certes ténue, de ne pas fauter. Le point de non-retour atteint, comprenons l'acte peccamineux réalisé car sans exercice du discernement, fait basculer l'ensemble de la construction anthropologique dans l'état de péché. C'est ce point de non-retour qui constitue le péché des origines en ce qu'il vient rompre la relation avec Dieu. Dans chacune de ces représentations, la responsabilité des proto-parents, au sens d'une responsabilité consciente, est engagée, dégageant Dieu de toute imputabilité du péché des origines. Dans ce dernier scénario qui semble emporter l'adhésion d'Ambroise parmi le faisceau des propositions émises par l'évêque, Ève,

⁴⁵⁷ Comme le rappelle Luigi Franco PIZZOLATO, la multiplicité des points de vue, au risque de la présentation d'éléments divergents, est une construction fréquente dans les ouvrages antiques, qui vise ici à la réfutation d'autres auteurs : voir L. F. PIZZOLATO, *La Dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, op. cit., p. 9. Voir également Hervé SAVON sur la réalisation d'ouvrages sous forme de question-réponse dans l'Antiquité, voir H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, op. cit., p. 27-29, forme à laquelle appartient le *De Paradiso* d'Ambroise.

⁴⁵⁸ AMBR., *De Par.*, 14, 70, CSEL 32, 1, 1, p. 328 : *quo te perduxerunt peccata tua, ut fugias deum tuum, quem ante quaerebas ?* / « où tes péchés t'ont-ils mené, de sorte que tu fuis ton Dieu, lui que tu cherchais auparavant ? ». Il est bien sûr permis de penser que le pluriel utilisé ici relève d'une recherche d'amplification, voire d'une licence poétique, mais la diversité des types de péché décrits par Ambroise dans l'ensemble du *De Paradiso*, ainsi que sa minutie à décrire les mécanismes du péché invitent à se demander s'il ne signifie pas la diversité des péchés. Il est à noter que dans ses usages linguistiques, Ambroise privilégie les formes au singulier dans l'ensemble de ses œuvres. Ainsi le CENTRE DE TRAITEMENT ELECTRONIQUE DES DOCUMENTS (éd.), *Thesaurus sancti Ambrosii*, op. cit., relève 2 139 formes tout cas confondus du mot *peccatum* dans les œuvres ambrosiennes. Seules 954 de ces formes sont des formes du pluriel, soit près de 45% de l'ensemble.

mais surtout ce qu'elle représente symboliquement, est tenue pour responsable. Touchant en premier lieu l'élément dynamique et sensible dans l'être humain, l'enchaînement des faits qui mène au péché des origines n'est cependant jamais imputé à la première femme et au féminin uniquement : Adam est présenté comme responsable de son propre sort, en particulier parce qu'il est l'image de la maîtrise de soi et de l'âme, réceptacle de l'*imago Dei*.

Cette représentation, qui n'est pas évidente à faire émerger Ambroise étant très explicite sur la responsabilité d'Ève dans la faute, alors que ses propos au sujet d'Adam sont plus sinueux car plus complexes et ne se situant pas sur le plan des actes, est pourtant intéressante pour notre approche car elle souligne qu'Ambroise continue à considérer homme et femme comme complémentaires et solidaires dans l'action qui mène au péché des origines. Cette présentation tend également à refuser une hiérarchisation des deux sexes et de leurs présentations symboliques dans l'accomplissement de la faute et à maintenir jusqu'à l'accomplissement de la faute le rapport d'équilibre observé entre eux. Si le vocabulaire de certains passages fait d'Ève la responsable de la faute, établissant alors des hiérarchies entre les sexes, hiérarchies favorables à Adam et au masculin, l'observation des logiques et des enchaînements des faits menant au péché des origines, éléments qui constituent le cœur de l'explication anthropologique ambrosienne, dévoile plutôt l'association et l'interdépendance des deux personnages, comprenons des deux sexes et des symboliques qui leurs sont attachées, dans l'accomplissement du péché. Il n'est donc plus question ici de hiérarchies mais plutôt d'une forme d'égalité entre les sexes, qu'Ambroise semble n'avoir pas complètement conscientisée (assumée ?) dans son propos, sources de confusion dans notre lecture de ses analyses du péché des origines, étudié en particulier au travers du prisme des catégories de genre.

Chapitre 2 Les protagonistes du récit du péché des origines dans le corpus d'étude

Chercher à comprendre les causes du péché des origines dans la pensée d'Ambroise induit des interrogations concernant les responsabilités de chacun des protagonistes dans le récit. Ces interrogations sont particulièrement importantes pour nous dans la mesure où la différence entre les sexes constitue une voie d'explication du péché des origines. Dès lors, comment Ambroise s'empare-t-il de la question de la binarité sexuée des proto-parents pour expliquer le péché des origines ? Comment présente-il et met-il en relation les autres protagonistes du récit, savoir le serpent et Dieu, avec les proto-parents ?

I. L'astucieux serpent ou l'adversaire ourdissant

Le serpent est un animal fréquemment présenté par Ambroise dans notre corpus, et ce, tout au long de l'épiscopat⁴⁵⁹. Cependant, force est de remarquer que les seuls commentaires développés sur le serpent, quand il devient figure du diable, sont ceux du *De Paradiso*. Ainsi dans le *De Sacramentis* et le *De Mysteriis*, le serpent, nommé une fois diable, n'est évoqué que parce qu'il a diffusé son venin en l'être humain à partir du pied⁴⁶⁰. Le baptême et le lavement de pieds post-baptismal seront alors des remèdes à cette macule et au venin. Dans le *De*

⁴⁵⁹ Dans le corpus, Ambroise évoque le serpent pour mentionner le chapitre 3 de la *Genèse* ou le bâton de Moïse se transformant en serpent selon Exode 4, 2-4. Outre les nombreux développements du *De Paradiso*, le serpent génésiaque apparaît en AMBR., *De Sacra.*, III, 1, 7, CSEL 73, p. 41 ; AMBR., *De Myst.*, 6, 32, CSEL 73, p. 102 ; AMBR., *De Virgt.*, 13, 81, SAEMO 14/2, p. 66 ; AMBR., *De Inst. Virg.*, 4, 25-27, SAEMO 14/2, p. 128-130. Ajoutons les réflexions sur les serpents, image du vice dans AMBR., *De Virgt.*, 9, 49, SAEMO 14/2, p. 46 : dans cet extrait, la référence au serpent génésiaque ne semble pas entièrement assumée. Quant au serpent du livre de l'Exode, il apparaît dans AMBR., *De Off.*, III, 15, 94, CC 15, p. 188-189 et AMBR., *De Myst.*, 9, 51, CSEL 73, p. 110-111. La figure du serpent est donc multiple chez Ambroise, généralement neutre ou mauvaise, lorsque celui-ci est lié au diable. On retrouve ici les présentations ambiguës du serpent dans les différentes cultures du bassin méditerranéen : voir ainsi, en particulier pour le II^e siècle de notre ère, voir A. MAGRI, « Le serpent guérisseur et l'origine de la gnose ophite », *Revue de l'histoire des religions*, n° 224, 2007, p. 395-434. Voir également J. H. CHARLESWORTH, *The good and evil serpent : how a universal symbol became Christianized*, New Haven, Yale university Press, 2010.

⁴⁶⁰ AMBR., *De Sacra.*, III, 1, 7, CSEL 73, p. 41 : *sed quia Adam supplantatus a diabolo est et venenum ei suffusum est supra pedes, ideo lavas pedes, ut in ea parte, in qua insidiatus est serpens, maius subsidium sanctificationis accedat, quo postea te supplantare non possit. Lavas ergo pedes, ut laves venena serpentis* / « mais parce qu'Adam a été renversé à terre par le diable et que son venin a été répandu sur ses pieds, pour cette raison laves-toi les pieds, de sorte que dans cette partie, dans laquelle le serpent s'est trouvé en embuscade, s'ajoute une très grande aide de sanctification, par laquelle, ensuite, il ne puisse pas te renverser à terre. Donc, laves-toi les pieds, de sorte que tu laves les poisons du serpent ». Voir également AMBR., *De Myst.*, 6, 32, CSEL 73, p. 102 : *habebat enim primi hominis de successione peccatum, quando eum subplantavit serpens et persuasit errorem* / « en effet, il tenait le péché du premier être humain par suite de la succession, quand le serpent le renversa à terre et l'a induit en erreur ».

Virginitate 9, 49, Ambroise évoque l'Époux et la manière de le chercher, lui qui est « hostile aux serpents rampant sur le sol⁴⁶¹ », allusion possible au texte de la *Genèse* mais qui ne la commente pas. Dans ce même ouvrage au paragraphe 81, Ambroise évoque à nouveau le serpent mais sans autre commentaire le concernant⁴⁶². Restent donc pour comprendre comment Ambroise perçoit cet être de la *Genèse* le traité du *De Paradiso* et un paragraphe du *De Institutione virginis*, ce dernier ne présentant le serpent que dans une citation de *Genèse* 3, 16.

Tout d'abord, l'évêque de Milan se plaît à rappeler que le serpent était un ange à son origine. Il note dans le *De Institutione virginis*, 4, 25 :

Celle-ci, comme l'affirme l'Écriture, a été trompée par le serpent, qui est le plus sage de tous [les êtres créés]. [...] C'est-à-dire : une créature supérieure l'a trompée. [...] Si toi, tu n'as pu résister à [une créature] inférieure, comment aurait-elle pu, elle, [résister à une créature] supérieure⁴⁶³ ?

Le texte rappelle ainsi sa position de créature « supérieure » (*superior creatura*) à la femme mais aussi à l'homme. Dans le *De Paradiso*, dans le monologue du serpent, celui-ci pense l'être humain comme un être « inférieur », issu de la « terre⁴⁶⁴ », ce qui indique en creux qu'il se conçoit lui-même comme un être supérieur. Dans de nombreux textes, Ambroise associe d'ailleurs clairement le serpent et le diable sur le modèle de cette phrase : « or dans le serpent, le diable se trouve figuré⁴⁶⁵ ». Ambroise use d'expressions très variées pour parler du diable comme : « cet adversaire qui est le nôtre » (*illum adversarium nostrum*) ou « celui qui possède la sagesse de ce monde » (*qui tamen habet huius sapientiam mundi*⁴⁶⁶). Il le nomme

⁴⁶¹ AMBR., *De Virgt.*, 9, 49, SAEMO 14/2, p. 46 : *humi reptantibus infestus serpentibus*.

⁴⁶² AMBR., *De Virgt.*, 13, 81, SAEMO 14/2, p. 66 : *si Evae clausa fuisset ianua, nec Adam deceptus fuisset nec respondisset interrogata serpenti* / « si la porte d'Ève était restée close, ni Adam n'aurait été trompé, ni interrogée par le serpent, elle n'aurait répondu ».

⁴⁶³ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 25, SAEMO 14/2, p. 128 : *illa, ut scriptura asserit, a sapientissimo omnium serpente decepta est. [...] Id est : illam superior creatura decepit. [...] Si tu inferiori non potuisti resistere, quomodo illa potuit superiori ?*

⁴⁶⁴ AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 312 : *iste inferior ; iste de terris*.

⁴⁶⁵ AMBR., *De Par.*, 2, 9, CSEL 32, 1, 1, p. 269 : *in serpentis autem figura diabolus est*. Le mot *diabolus* se trouve dans d'autres passages, entre autres, dans le *De Paradiso*, par exemple en 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 312 ; *De Par.*, 12, 58, CSEL 32, 1, 1, p. 319 ou *De Par.*, 13, 74, CSEL 32, 1, 1, p. 332 et p. 333 Voir également AMBR., *De C. et A.*, I, 5, 16-17, CSEL 32, 1, 1, p. 353-354 ; *De C. et A.*, II, 4, 16, CSEL 32, 1, 1, p. 392 ; *De C. et A.*, II, 9, 32, CSEL 32, 1, 1, p. 405 ; AMBR., *De Sacra.*, III, 1, 7, CSEL 73, p. 41. D'après le CENTRE DE TRAITEMENT ELECTRONIQUE DES DOCUMENTS (éd.), *Thesaurus sancti Ambrosii, op. cit.* le mot *serpens* est utilisé 309 fois dans l'ensemble de l'œuvre ambrosienne (corpus d'étude et œuvres non retenues dans le corpus), tous cas et nombre confondus. Pour avoir un point de comparaison, l'ensemble des utilisations du mot *vir*, tout cas et tout nombre confondus, s'élève dans l'ensemble de l'œuvre ambrosienne à 1 179, tandis que ceux du mot *mulier* s'élève à 684 utilisations.

⁴⁶⁶ AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 311. On trouve également dans AMBR., *De C. et A.*, I, 5, 17, CSEL 32, 1, 1, p. 354 : *nam et ipsa peculiaris quae possidere sibi videtur diabolus. [...] Tamen ab eo spera qui universam creaturam condidit, qui diabolo ea ad tempus tradidit, non ut possideat, sed ut temptet* / « car ces biens propres

aussi Satan⁴⁶⁷. Pour l'évêque, le serpent est aussi le tentateur, l'image du plaisir : « le plaisir corporel prit la figure du serpent » (*serpentis typum accepit delectatio corporalis*⁴⁶⁸). Il est celui qui n'a pas pu conserver la grâce divine (*ipse diabolus acceptam gratiam tenere non potuit*⁴⁶⁹).

Le serpent se caractérise aussi par sa puissance. Dans le passage précédemment cité, Ambroise insiste sur la position de faiblesse d'Ève. Les très nombreux comparatifs (*superior* ; *inferor* ; *inferiori* ; *superiori*) et le superlatif (*sapientissimo*) de cet extrait, construisent des jeux d'opposition et des jeux de pouvoir. Ève se caractérise par sa position inférieure par rapport au serpent et par rapport à l'être humain de sexe masculin, ce dernier étant désigné par le « tu ». La puissance du serpent réside dans sa sagesse (*sapientissimo*).

Mais le développement qui surprend le plus et qui définit peut-être le mieux le serpent selon l'évêque de Milan, reste inscrit dans le dialogue fictif du serpent avec lui-même dans le *De Paradiso* 12, 54⁴⁷⁰. Ce texte surprend car Ambroise se prête ici à un jeu rare : imaginer et dépasser les simples données du texte biblique – lui qui fustige ailleurs le fait qu'Ève ait ajouté, de sa propre initiative ou par l'intermédiaire d'Adam, des prescriptions que Dieu n'avait pas données. Pour autant le texte est particulièrement vivant. Les interrogatives, les chiasmes qui décrivent les positions inversées entre serpent et être humain, les connecteurs logiques indiquant une concession (*etsi, tamen, nisi*) rendent ce passage extrêmement pittoresque, notamment parce qu'il décrit très justement la psychologie de l'envieux et la machination (*itaque machinatus est*) à l'œuvre. La construction d'un piège autour des proto-parents, et donc l'idée de l'astuce du serpent, est mise en valeur par les verbes utilisés par Ambroise quand il évoque l'animal. Dans le *De Paradiso* 12, 54, le serpent ourdit son plan (*machinatus est*), s'efforce de circonvenir Adam (*circumscribere conaretur*⁴⁷¹) ; en 12, 56, il simule les paroles de Dieu (*simulat se verba dei dicere*⁴⁷²). Dans le *De Institutione virginis* 4, 25⁴⁷³, Ambroise utilise le verbe *decipere* sous plusieurs formes (*decepta est* ; *decepit*) indiquant plutôt ainsi que

dont le diable semble avoir lui-même la propriété. [...] Pourtant espère de celui qui a établi l'ensemble des créatures, qui les a remis au diable pour un temps, non pour qu'il les possède, mais pour qu'il les tente ».

⁴⁶⁷ AMBR., *De C. et A.*, II, 4, 16, CSEL 32, 1, 1, p. 392 : *quid illud ? Ut quia introierat Satanas in illum, ipse abiret a Christo* / « pourquoi cela ? De manière à ce que, comme Satan était entré en lui, celui-ci s'éloignât du Christ ».

⁴⁶⁸ AMBR., *De Par.*, 15, 73, CSEL 32, 1, 1, p. 331.

⁴⁶⁹ AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 311. Voir la proposition de traduction dans l'annexe 6.

⁴⁷⁰ AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 311-312.

⁴⁷¹ AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 312.

⁴⁷² AMBR., *De Par.*, 12, 56, CSEL 32, 1, 1, p. 314.

⁴⁷³ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 25, SAEMO 14/2, p. 128.

le serpent trompe les proto-parents. L'intention clairement malveillante est signifiée par l'ensemble du lexique employé dans les deux textes.

Or, ce qui est frappant, c'est justement la focalisation sur le caractère astucieux de ce personnage. Ambroise ne fait pas le choix de décrire physiquement le serpent – impossible de dire si, pour lui, le serpent est plutôt une vipère ou un cobra par exemple – ou même moralement – il dit seulement de lui qu'il « envie » (*invidit*⁴⁷⁴) l'être humain –, il préfère décrire par le menu ce personnage en train de préparer tout un plan contre Adam et Ève. On sent bien ici l'influence du texte de *Genèse* 3, 1⁴⁷⁵ sur Ambroise, et ce d'autant plus que la sagesse astucieuse, rusée, est ce qui définit le plus souvent le serpent dans le *De Paradiso*⁴⁷⁶. Ce sont bien tous les stratagèmes de cet être particulier que s'ingénie à révéler l'évêque. Il brosse, en effet, un portrait psychologique du serpent, ce qui contribue à rendre les frontières entre être humain, animal et ange déchu très perméables, et à mettre plus facilement le public dans la position d'analyser les mécanismes menant à la faute, pour mieux veiller à ne pas la reproduire. La portée pastorale de ce passage est donc particulièrement intéressante pour nous. Cela conforte également l'idée qu'Ambroise n'entrevoit pas le péché des origines comme ayant une nature unique mais plutôt relevant d'un processus et d'un enchaînement reproductible qui mène à un fait unique, la rupture avec Dieu, mais aussi qu'il est possible de déjouer ce processus si on est capable de le repérer. Précision du vocabulaire, focalisation sur les actions du serpent, application à décrire les mécanismes utilisés par le serpent pour mener l'être humain à la faute, permettent au public d'assimiler ce que représente cette figure, à savoir astuce et malveillance. Ces éléments de construction offrent aussi au public des outils pour repérer les artifices pleins de finesse du serpent, et plus généralement du diable, pour mener l'être humain à sa perte et donc s'en prémunir : l'intérêt pastoral de ce monologue n'est plus à démontrer.

⁴⁷⁴ AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 312. On trouve cinq occurrences de mot de la famille de *invidia* en huit lignes de texte (p. 311-312 dans l'édition du CSEL), soit deux occurrences pour *invidia*, deux autres pour *invidit* et une pour *invidiae*.

⁴⁷⁵ Gen 3, 1 : « la plus astucieuse de toutes les bêtes des champs que le Seigneur avait faites ».

⁴⁷⁶ Le serpent est reconnu par Ambroise (qui suit le texte de la *Genèse*) comme détenant une grande sagesse mais toujours tenue pour négative car en lien avec le monde ou avec l'astuce, comprise comme élément pour tromper. Il note au sujet de cet animal dans AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 311 : *serpens autem erat sapientior omnium bestiarum ; quae erant super terram, quas fecit dominus deus. Et dixit serpens mulieri : quid utique dixit deus, ne edatis ab omni ligno quod est in paradiso ? (Gen 3, 1) Cum dicit sapientiores serpentem, intellegis quem loquatur, id est illum adversarium nostrum, qui tamen habet huius sapientiam mundi / « or, le serpent était le plus sage de toutes les bêtes qui étaient sur terre et que le Seigneur Dieu a faites. Et le serpent dit à la femme : qu'a dit Dieu ? Est-ce que vous ne mangez d'aucun arbre qui se trouve au Paradis ? (Gen 3, 1) Lorsqu'il est dit du serpent qu'il est le plus sage, comprends de qui on parle, c'est-à-dire cet adversaire qui est le nôtre, qui pourtant possède la connaissance de ce monde ». Voir également AMBR., *De Par.*, 12, 56, CSEL 32, 1, 1, p. 314 : *cum audieris sapientiores bestiis omnibus esse serpentem, hic eius iam quaere versutiam / « comme tu l'auras entendu, le serpent était le plus sage parmi toutes les bêtes, et remarque déjà sa ruse ». Pour des développements sur le serpent dans la pensée de Philon, voir PHILON, *Leg.*, I, 71-105, SC 2, p. 142-161.**

Qu'implique l'attitude du serpent dans l'anthropologie ambrosienne ? Le monologue du serpent n'indique pas qu'il vise à modifier les propositions d'Ambroise en la matière. Ce qui anime le serpent, c'est l'envie qu'il nourrit contre l'être humain, l'idée que ce dernier n'est pas à la place à laquelle il devrait être. On a l'impression qu'il cherche à rétablir une justice entre lui et l'être humain. Or, rien dans son discours n'indique qu'il cherche à annuler le fait que ce dernier ait été créé à l'image de Dieu. Cherchant à mettre l'être humain à une place dans la Création qu'il juge plus conforme, le serpent s'attaque alors au lien tenu qui unit l'être humain à Dieu, donc au lien contemplatif et direct avec Dieu qui nourrit la ressemblance à Dieu. Vivre au Paradis, dans un état de bonté perpétuelle, n'est possible, selon Ambroise, que grâce à cette contemplation perpétuelle et directe. Or, en faisant ingérer le fruit aux proto-parents, en les exposant aux sanctions, en particulier à l'expulsion du Paradis, le serpent sait que le lien direct qui permet aux êtres humains de se sentir être à l'image de Dieu, de vivre dans la contemplation perpétuelle de Dieu, sera rompu. Les arguments d'Ambroise avancés dans ses développements au sujet de la connaissance vont d'ailleurs aussi dans ce sens : Adam, comme Ève, n'ont pas su respecter le lien minimal de respect de Dieu, n'ont pas su prendre suffisamment conscience de ce que le caractère inné de la connaissance leur faisait comprendre et n'ont pas été suffisamment à l'écoute de Dieu, donc dans un lien direct avec lui. C'est la perte de ce lien au moment où se déroulent les actions du récit du péché des origines qui mènera à l'acte peccamineux final, comme nous l'avons déjà souligné dans la recherche des causes du péché des origines. La rupture de ce lien tenu entre Dieu et les êtres humains est donc le but visé par le diable, auxquels doivent mener tous les stratagèmes mis en œuvre. Cela justifie aussi que ce dernier détermine son plan d'action en fonction des composantes de la création de l'être humain les plus à même à céder, à savoir le corps de l'être humain (*de limo factus est [...] corruptibilibus involutus est*) représenté par le féminin dans l'anthropologie ambrosienne, ainsi que la femme elle-même en ce qu'elle n'a pas reçu l'ordre directement de Dieu (*sed Adam per mulierem circumscribere conaretur ; sed eam adorsus est quae a viro didicerat, non a deo quid observaret acceperat*). Son but est alors de faire chuter l'âme (*ipsa lapsui potest*) mais non de s'en prendre à elle dans ce qu'elle est profondément, puisqu'il en reconnaît la supériorité (*etsi anima superioris naturae*⁴⁷⁷) et qu'il en partage certainement certains aspects. Son action vise donc à remettre en question les équilibres mis en place lors de la Création, en agissant sur les éléments les plus

⁴⁷⁷ Voir AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 312.

susceptibles de mettre en œuvre de nouvelles dynamiques. Pour autant, ni son action, ni lui-même, ne remettent en question lors du péché des origines l'ontologie humaine, telle qu'elle est pensée et présentée par Ambroise.

Notons qu'en s'en prenant à la femme, le serpent libère également, du moins selon les vues d'Ambroise, le potentiel dynamique de l'économie du salut⁴⁷⁸, autrement dit une force capable de l'anéantir lui et de rétablir l'équilibre plein et entier de la Création. En ce sens, le serpent, et plus généralement le diable chez Ambroise, est bien perçu comme un tentateur, celui qui impulse le mécanisme de la faute (qu'il s'agisse du péché origines ou de toute autre forme du péché dans l'état post-lapsaire), qui instille le venin de la convoitise, condition possible à la marche à l'erreur qui sera commise par sa victime. Le serpent est donc considéré comme un élément extérieur qui agit sur les équilibres internes de l'être humain pour les modifier. Il constitue donc un nouvel élément dynamique dans les conceptions anthropologiques ambrosiennes. N'oublions pas que le plaisir « met en mouvement (*movet*) la sensibilité » qui à son tour se « déversa » (*transfundit*) sur l'esprit. Le vocabulaire utilisé ici souligne bien l'idée de mouvements, d'une dynamique, d'une force exercée contre les équilibres établis entre sensibilité (*sensum* ; *sensus*) et esprit (*menti*⁴⁷⁹). En sapant ces équilibres, qui eux-mêmes viendront rompre la relation avec Dieu, le serpent parvient donc à ses fins, bien qu'il ne touche pas aux principes anthropologiques pensés et présentés par Ambroise.

II. Ève : entre culpabilité et responsabilité

À l'inverse des propositions faites pour traiter du serpent, Ambroise offre une vision somme toute classique de la femme dans l'épisode du péché des origines. L'évêque de Milan affirme très nettement la faute d'Ève⁴⁸⁰. Même dans un texte, comme le *De Institutione virginis* dont la teneur tend à évaluer positivement les femmes, Ambroise ne nie absolument pas la responsabilité d'Ève dans le péché : « assurément nous ne pouvons pas nier que la femme s'est trompée⁴⁸¹ ». L'adverbe (*sane*) ainsi que la négation de toute possibilité à nier un fait (*non*

⁴⁷⁸ Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 190-194 ; E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 102.

⁴⁷⁹ Voir AMBR., *De Par.*, 15, 73, CSEL 32, 1, 1, p. 331.

⁴⁸⁰ Nous retrouvons les mêmes positions chez Philon : voir PHILON, *De Op. mund.*, 151, SC 1 p. 242-243 ; *De Op. mun.*, 165, SC 1, p. 252-253.

⁴⁸¹ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 25, SAEMO, 14/2, p. 128 : *sane negare non possumus quod erraverit mulier*.

possumus negare), ici le fait que la femme ait péché, démontrent bien la position d'Ambroise sur cette question, position qu'il assume aussi dans d'autres textes⁴⁸².

Cependant, le personnage d'Ève est intéressant dans le traitement que lui accorde l'évêque puisqu'il lui permet de traiter des questions de la responsabilité. Si le prélat offre plusieurs justifications possibles à la faute d'Ève (sa bienveillance et son manque de connaissance du mal⁴⁸³, le fait qu'elle ait retenu un commandement divin erroné⁴⁸⁴, son manque de discernement qui ne lui a pas permis de respecter la règle qu'elle semblait pourtant connaître et devoir connaître⁴⁸⁵), il offre également deux points de vue particulier à son sujet. Tout d'abord, dans le chapitre 6 du *De Paradiso*, Ambroise présente la plus grande erreur d'Ève à ses yeux : avoir consciemment amener Adam à pécher⁴⁸⁶. Selon Ambroise, Ève n'a pas cherché à éviter la faute pour elle-même, ce qui constitue un premier degré de la faute, mais elle a même doublé cette faute (*non vitavit, sed iteravit peccatum*) en faisant fauter Adam. Il explique dans la dernière phrase du paragraphe 6, 33, que, consciente de sa faute et de ses conséquences (*excludendam igitur se esse cognoscens*), Ève ne veut pas être seule (*consortio viri [...] noluit defraudari*) hors du Paradis et qu'elle a alors amené Adam à commettre la faute. Ambroise parle même de l'amour (*virum quem diligebat*) qu'elle porte à Adam pour expliquer cette volonté de ne pas être seule et pour expliquer son geste. Il évoque aussi sa peur de cette situation de solitude (*metuisse ne sola de paradiso eiceretur*). Il rappelle au paragraphe 6, 34 le caractère conscient du geste de la femme (*sciens prudensque*) et renforce l'idée que l'amour, ou plus exactement une forme de désir (*hanc causam cupiditatis*), a pu motiver son geste en recourant à l'autorité d'autres auteurs (*plerique*) qu'il ne nomme pas. Dans cette dernière proposition du chapitre 6 du *De Paradiso*, Ambroise offre à nouveau une analyse psychologique des acteurs du péché des origines. Ce sont bien des ressorts intérieurs, la peur de la sanction, la peur de la solitude, l'amour ou un désir moins avouable qui sont au centre des explications données par Ambroise, éléments propres à être compris par des fidèles. Ces ressorts conduisent ensuite à

⁴⁸² Voir AMBR., *De Par.*, 6, 33, CSEL 32, 1, 1, p. 290 : *mulier [...] peccavit et se peccasse cognovit* / « la femme pécha et elle sut qu'elle avait péché » ; *De Par.*, 12, 56, CSEL 32, 1, 1, p. 316 : *viro enim mulier, non mulieri vir auctor erroris inventus est* / « en effet, la femme a été auteur de l'erreur pour l'homme, non l'homme pour la femme » ; AMBR., *De Virgt.*, 13, 81, SAEMO 14/2, p. 66 : *si Evae clausa fuisset ianua, nec Adam deceptus fuisset [...]. Introivit mors per fenestram, hoc est per Evae ostium* / « si les portes d'Ève avaient été closes, Adam n'aurait pas chuté [...]. La mort est entrée par la fenêtre, c'est-à-dire par la bouche d'Ève » ; AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 16, SAEMO 14/2, p. 122 : *accusamus autem plerumque femineum sexum quod erroris causam invexerit* / « or, nous accusons à de nombreuses reprises le sexe féminin d'avoir amené la cause du péché ». Sur des débats au sujet de la position d'Ambroise, voir K. POWER, « The rehabilitation of Eve in Ambrose of Milan's *De institutione virginis* », *op. cit.*, p. 373.

⁴⁸³ AMBR., *De Off.*, I, 32, 169, CC 15, p. 62.

⁴⁸⁴ AMBR., *De Par.*, 12, 56, CSEL 32, 1, 1, p. 314-316.

⁴⁸⁵ AMBR., *De Par.*, 6, 32, CSEL 32, 1, 1, p. 289-290.

⁴⁸⁶ Pour le texte et une proposition de traduction, voir l'annexe 5.

une action répréhensible : donner à manger à Adam du fruit de l'arbre du bien et de la connaissance du bien et du mal. Mais le reproche le plus grave est qu'elle était parfaitement consciente de ses actes, par le fait même de la connaissance acquise en mangeant le fruit défendu. La répétition de verbes relevant du champ lexical de la connaissance dans les paragraphes 33 et 34 (*agnosceretur, cognovit, cognoverat, sciens, cognoscens, sciens, prudens*) montre l'insistance d'Ambroise sur cet élément. Or, si Ève est considérée comme ayant une connaissance de ses actes, et en particulier celui concernant Adam, elle en est donc responsable.

À l'inverse, le chapitre 12, propose un autre point de vue dans lequel Ève ne peut être tenue comme responsable. Nous avons vu plus haut qu'elle est considérée par le serpent comme la cible idéale pour la réalisation de son plan. Plus faible que le serpent, elle l'est aussi par rapport à l'être humain de sexe masculin⁴⁸⁷. Et c'est bien cette faiblesse que cherche à exploiter à son profit le serpent. Ambroise explique que celui-ci, une fois son plan échafaudé (*itaque machinatus est*), ne s'est pas attaqué en premier à Adam (*ut non primo Adam adoriretur*) mais à la femme de manière à atteindre Adam au travers d'elle (*sed Adam per mulierem circumscribere conaretur*). Ce qui est intéressant dans ce développement, c'est que, pour le serpent selon Ambroise, Adam serait moins facile à tenter, car il tient le commandement directement de Dieu (*non adorsus est eum qui coram acceperat caeleste mandatum*), à la différence de la femme qui le tiendrait de l'homme (*sed eam adorsus est quae a viro didicerat*⁴⁸⁸). La faiblesse ici n'est pas fondamentalement liée au sexe en lui-même – bien que la valeur de la maîtrise de soi soit rattachée au masculin dans les représentations ambrosiennes – mais plutôt à la question du lien à Dieu : la femme n'ayant pas entendu le commandement de Dieu lui-même, le lien entre la ressemblance à Dieu dans la femme et Dieu est donc plus distendu que celui qu'entretient Adam avec Dieu au même moment et sur ce point. Selon Ambroise, ce point de faiblesse ayant été remarqué par le serpent, ce dernier va l'exploiter au dépend de la femme, puis par elle au dépend de l'humanité dans son ensemble. En cela, elle serait donc bel et bien victime du serpent. Dans cette proposition, qui ne va pas à l'encontre de la culpabilité de la femme puisqu'elle demeure celle qui a mangé et fait manger le fruit, c'est la question de sa responsabilité qu'observe Ambroise, et ici, il semble plus nuancé que précédemment. Il est intéressant aussi de souligner qu'Adam n'ayant pas tenu correctement son rôle auprès d'Ève, autrement dit n'ayant pas imposé à la femme et au féminin la force pour conserver en elle l'*imago Dei*, il est lui aussi responsable de la faute de la femme. Les liens d'interdépendance entre les deux proto-parents, s'ils ne sont pas explicitement exprimés, n'en

⁴⁸⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 25, SAEMO 14/2, p. 128.

⁴⁸⁸ AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 312.

sont pas moins observables et intéressants pour notre propos, puisqu'ils ouvrent à des réflexions autour des rapports qu'entretiennent hommes et femmes, masculin et féminin, dans le quotidien spirituel des fidèles.

Ces deux passages, malgré les lectures complètement inverses qu'ils donnent, permettent à l'évêque d'aborder un nouveau point de sa démonstration : la question de la responsabilité et invite donc chacun, sans distinction de sexe, à interroger ses motivations avant d'agir, de manière à pouvoir éviter toute faute. Dans ses propos sur la peur d'Ève ou même son désir, ce ne sont pas ces motifs qu'il condamne, mais bien l'absence de recul par rapport à ces motifs, l'action irraisonnée qui engage pourtant la responsabilité d'Ève, et au travers elle de tout humain, et qui oublie un élément pourtant fondamental, Dieu. Il invite alors son public à des considérations éthiques, dénuées de connotation sexuée. Une fois encore l'évêque de Milan fait preuve d'une grande capacité et d'une grande finesse d'analyse dans la description de la psychologie humaine, mais également dans la manière d'encadrer, du point de vue pastoral, les effets de cette psychologie.

En matière d'anthropologie, Ambroise présente la femme comme l'élément dynamique dans l'épisode du péché des origines. C'est bien elle qui agit, discute avec le serpent, désire le fruit, le mange, le fait manger à Adam. Conformément aux éléments mis en évidence dans la partie précédente de ce travail, Ève crée le mouvement et inscrit, par ses gestes malheureux, le genre humain dans l'état de péché mais fait également advenir l'histoire et l'économie du salut, point sur lequel nous reviendrons. Elle est à la fois celle qui est victime du serpent et de l'inconséquence d'Adam, tout en étant aussi celle qui est coupable du fait que l'humanité connaisse un nouvel état et vive selon ce nouvel état. Elle représente donc toujours la tension dynamique dans l'anthropologie ambrosienne, l'économie du salut, telle que la pense métaphoriquement Ambroise.

III. Adam : une victime au-delà de tout soupçon ?

Le personnage sur lequel il nous faut nous pencher maintenant constitue une difficulté dans le texte d'Ambroise. En effet, selon *Genèse* 3, 1-7, Adam n'apparaît que de manière allusive⁴⁸⁹ et dans une sorte de passivité en comparaison d'Ève. Il ne prend aucune initiative dans cette partie du récit, ce qu'Ambroise note bien quand il estime dans le *De Paradiso* qu'Ève est particulièrement coupable pour avoir donné à manger le fruit à Adam, alors qu'elle était pleinement consciente de sa propre faute et de celle qu'elle allait commettre en donnant le fruit à son compagnon⁴⁹⁰. Avec une telle présentation⁴⁹¹, Adam apparaît donc comme une victime, une personne qui a subi un préjudice, qui plus est à son insu. Pourtant, chez Ambroise, c'est un personnage fréquemment évoqué dans les textes traitant du péché des origines, sans être pour autant toujours placé dans une position de victime.

Il convient de remarquer que, si Ambroise blâme explicitement Ève pour être à l'origine de la faute d'Adam, il n'a pas non plus de mots chaleureux, de position visant à excuser ce dernier. Dans le *De Institutione virginis*, plusieurs formules surprennent : « or, nous accusons le sexe féminin, à de nombreuses reprises, d'avoir amené la cause de l'erreur, et nous ne considérons pas combien plus juste le reproche se retourne contre nous⁴⁹² », « la femme a une excuse dans le péché, l'homme n'en a pas⁴⁹³ ». Adam n'est pas excusé par Ambroise qui réinterroge ici la responsabilité du premier être humain de sexe masculin dans sa chute. Par ailleurs, il ne s'agit pas de formules issues d'un texte tardif de l'épiscopat : dès le *De Paradiso*, Adam n'est pas épargné par le jugement de l'évêque, bien que les formules paraissent moins précises. Ainsi dans l'ouvrage d'exégèse, Adam est tout aussi fautif qu'Ève même si sa faute ne se situe pas au même degré qu'elle. Ainsi, dans le chapitre 6 de cette œuvre, Ambroise évoque la question de l'obéissance aux ordres et du niveau de connaissance nécessaire pour

⁴⁸⁹ Gen, 3, 6 : « elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle et il en mangea » ; Gen, 3, 7 : « leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus. Ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des pagnes ».

⁴⁹⁰ AMBR., *De Par.*, 6, 33-34, CSEL 32, 1, 1, p. 290-292.

⁴⁹¹ Dans son commentaire, Philon ne propose aucun développement à propos d'Adam ou de son implication dans le péché. Philon fait reposer la faute uniquement sur Ève et le serpent. Voir PHILON, *De Op. mun.*, 156, SC 1, p. 246-247. La position philonienne est plus nuancée dans le *Legum Allegoriae* : Philon rappelle que « Adam est l'esprit indéterminé et moyen, qui se révèle tantôt bon, tantôt mauvais » (*Leg.*, III, 246, SC 2, p. 312-313 : *Ὁ Ἀδάμ δὲ ὁ μέσος ἐστὶ νοῦς, ὃς τὸτὲ μὲν ἀμείνων τὸτὲ δὲ χείρων ἐξετάζεται*), impliquant davantage l'être humain de sexe masculin dans la faute.

⁴⁹² AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 16, SAEMO 14/2, p. 122 : *accusamus autem plerumque femineum sexum quod erroris causam invexerit, et non consideramus quanto iustius in nos obiurgatio retorqueatur.*

⁴⁹³ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 25, SAEMO 14/2, p. 128 : *mulier excusationem habet in peccato, vir non habet.* Ajoutons cette phrase, qui tord le texte de la Bible et fait d'Adam le premier pécheur, extraite de AMBR., *De C. et A.*, II, 7, 24, CSEL 32, 1, 1, p. 399 : *omnia docet deus, primum ne pecces, ut in Adam monuit* / « Dieu enseigne toutes les choses ; en premier pour que tu ne pêches pas, comme il montra dans Adam ».

obéir à l'ordre. Dans le mouvement du chapitre, c'est bien Adam qu'Ambroise évoque en premier et non Ève. Au paragraphe 31, il considère ainsi qu'« Adam n'est pas un tout petit⁴⁹⁴ » et qu'il a donc une connaissance minimale du bien et du mal, dont même un tout petit serait doté selon l'évêque. C'est bien le nom de l'homme qui est cité ici, non celui de la femme, démontrant la culpabilité de l'être humain de sexe masculin lorsqu'il mangera le fruit. L'évêque évoque ensuite la loyauté envers Dieu qui aurait dû également lui éviter la faute : ici, Adam n'est pas clairement nommé, les formules évoquent l'être humain en général (*homo*). Puis des singuliers de la troisième personne renvoient à cet être humain (*intellegebat, habebat*) : le flou entretenu autour de la personne visée (être humain primordial ou être humain de sexe masculin) permet aussi une identification de l'ensemble de l'humanité, rendant la portée pastorale de ce passage bien plus englobante et ainsi bien plus intéressante pour se faire comprendre des fidèles. Surtout, l'évocation de la femme (*mulier, quae, prevaricata*) en fin de paragraphe permet de préciser ce flou en basculant dans une opposition des sexes, vers un renvoi implicite à Adam qui n'a pas été en mesure de respecter le commandement divin. Cette évocation permet ensuite à Ambroise de glisser, dans les paragraphes 33 et 34, vers une explication touchant la femme uniquement, permettant également de capter, du point de vue pastoral, l'attention des fidèles féminines. Mais au chapitre 7, Ambroise reprend l'idée que Dieu avait, par son ordre, donné toutes les consignes nécessaires à la protection d'Adam et ne parle plus que de lui. Il explique : « c'est pourquoi Dieu, comme un bon médecin avait interdit qu'Adam ne goûte ce qui pourrait nuire⁴⁹⁵ ». Une fois encore, ce n'est pas d'Ève dont il est question ici, mais bien d'Adam. On comprend alors que, ce qu'Ambroise cherche à mettre en relief, c'est la responsabilité du premier être humain de sexe masculin. Si celui-ci avait toujours respecté, pour lui-même, les préceptes divins, il n'aurait pas fauté. Dans le *De Institutione virginis*, l'évêque rappelle justement cette difficulté qui rend l'homme aussi coupable que la femme à ses yeux :

Celle-ci comme l'affirme l'Écriture, a été trompée par le serpent, qui est le plus sage de tous [les êtres créés], toi tu l'as été par la femme ; c'est-à-dire : une créature supérieure l'a trompée, toi une créature inférieure. En effet, la femme t'a trompé toi ; le mal, pourtant ange, a permis qu'elle [soit trompée]. Si toi, tu n'as pu résister à [une créature] inférieure, comment aurait-elle pu, elle, [résister à une créature] supérieure ?⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ AMBR., *De Par.*, 6, 31, CSEL 32, 1, 1, p. 288 : *ergo non parvulus Adam*.

⁴⁹⁵ AMBR., *De Par.*, 7, 35, CSEL 32, 1, 1, p. 292 : *itaque deus quasi bonus medicus prohibuit ne Adam nocitura gustaret*.

⁴⁹⁶ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 25, SAEMO 14/2, p. 128 : *illa, ut scriptura asserit, a sapientissimo omnium serpente decepta est, tu a muliere ; id est : illam superior creatura decepit, te inferior. Te enim mulier decepit, illam malus licet, tamen angelus. Si tu inferiori non potuisti resistere, quomodo illa potuit superiori ?*

Il ajoute plus loin :

Et certainement cette sentence est juste, puisque si Adam n'a pas pu être attentif au Seigneur son Dieu qu'il avait entendu, combien plus la femme n'a pas pu observer ce qu'elle a entendu de son compagnon ? Si la voix de Dieu n'a pas affermi celui-ci, combien la voix humaine pouvait-elle fortifier celle-là⁴⁹⁷ ?

Dans ces deux passages qui se font suite, la culpabilité d'Adam est affirmée nettement : sa supériorité par rapport à la femme (*te inferior, tu inferiori*), le fait qu'il tienne l'ordre directement de Dieu (*si Adam quod a domino deo audierat servare*) étaient des gages de sa capacité à ne pas fauter. Les verbes utilisés, parfois avec des négations, (*depect[us] est, deceptit, non potuisti resistere, servare non potuit, non confirmavit*) montrent aussi qu'Adam avait en lui les capacités à ne pas commettre de faute, tout autant que le partage des responsabilités avec Ève à ce sujet.

On retrouve cette idée encore dans la question de la transmission de la parole de Dieu rapportée à Ève selon le *De Paradiso*, même si Ambroise doute de cette proposition. Il expose ainsi l'idée selon laquelle le commandement n'a été donné qu'à Adam, puisqu'Ève n'avait pas encore été créée. Le premier être humain de sexe masculin aurait alors ajouté des éléments à l'ordre divin qui ont été retenus par Ève⁴⁹⁸. Ambroise signale alors ici une inconséquence d'Adam. Si Ambroise estime bien, en utilisant une citation de Paul (1 Tim 2, 14) comme argument d'autorité, que la femme est la cause du péché des origines pour l'homme⁴⁹⁹, il n'en demeure pas moins qu'il prend en considération cette possibilité qu'il mettra en avant, à la fin

⁴⁹⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 26, SAEMO 14/2, p. 128 : *et vere iusta sententia, quandoquidem si Adam quod a domino deo audierat servare non potuit, quomodo potuit servare mulier quod audivit a viro ? Si illum dei vox non confirmavit, quomodo istam vox confirmaret humana ?*

⁴⁹⁸ AMBR., *De Par.*, 12, 56, CSEL 32, 1, 1, p. 315-316 : *et plerique putant non mulieris hoc vitium esse, sed Adae fuisse. Ita Adam dixisse mulieri, dum eam vellet facere cautioem ut adderet mandasse deum : neque tangetis ex eo quicquam (Gen 3, 3). Habemus enim quia Adam, non Eva, mandatum acceperit a deo ; non enim mulier formata fuerat. Ipsa quidem verba Adae, quibus mulieri dicit formam seriemque mandati, non prodit lectio, sed intellegimus per virum ad mulierem seriem transisse mandati / « et un très grand nombre pense que l'imperfection n'est pas le fait de la femme mais a été celui d'Adam. Ainsi Adam a dit à la femme, de sorte qu'il créa un ajout, tandis qu'il voulait la rendre plus prudente, que Dieu aurait commandé : et vous ne toucherez rien de celui-ci (Gen 3,3). En effet, nous avons à l'esprit qu'Adam, et non Ève, avait reçu l'ordre de Dieu ; en effet, la femme n'avait pas encore été modelée. La lecture ne présente pas ces paroles d'Adam, mais nous comprenons que l'enchaînement du commandement est passé à la femme par le biais de son compagnon ».*

⁴⁹⁹ AMBR., *De Par.*, 12, 56, CSEL 32, 1, 1, p. 316 : *viro enim mulier, non mulieri vir auctor erroris est. Unde et Paulus ait : Adam inquit non est deceptus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit (1 Tim 2, 14) / « en effet l'auteur de la faute est la femme pour l'homme, non l'homme pour la femme. Et d'où Paul a dit : Adam, dit-il, n'a pas été trompé, or la femme, séduite, fut menée dans le péché (1 Tim 2, 14) ».*

de son épiscopat, dans la dernière phrase du paragraphe 4, 26 du *De Institutione virginis*⁵⁰⁰. Même si ce traité sur la virginité porte en lui une très forte volonté de valoriser les femmes et porte donc un discours positif au sujet d'Ève, il ne faudrait pour autant, et sous couvert d'une exagération rhétorique visant à valoriser la première femme, dévaluer l'idée que, pour Ambroise dans le *De Paradiso*, Adam était également fautif. La fréquence de cette représentation, en lien ou non avec la question de la transmission de l'ordre divin à Ève, démontre, selon nous, qu'il s'agit bien d'une tendance forte de la pensée ambrosienne, d'un môle de sa pensée. Si l'on ajoute à cela, sa volonté de respecter le texte biblique, les nombreux exemples de distorsions du texte sacré en parlant d'Adam alors qu'il y est peu présent, viennent corroborer cette idée. En contestant à Adam le fait qu'il ne soit pas responsable de ses actes, Ambroise estime qu'il doit en répondre, le juge tout aussi coupable qu'Ève. Victime des agissements d'Ève, Adam n'en est pas moins répréhensible pour son manque de discernement, pour ne pas avoir fait usage de sa propre capacité à juger par lui-même. Comme dans le cas d'Ève, on retrouve ici décrite une action irréfléchie, manquant de pondération et de circonspection, qualités dont les proto-parents étaient pourtant dotés. Le premier être humain de sexe masculin est lui-même à l'origine de sa chute.

En matière d'anthropologie, l'épisode de la faute d'Adam pourtant peu développé dans la Bible est en réalité un point central dans la pensée d'Ambroise. Si, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, Ève représente le mouvement et Adam la stabilité, si elle représente l'économie du salut et lui l'élément stable et l'image de Dieu dans la nature humaine, alors le fait qu'Adam mange le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal rompt cet ordre établi lors de la Création. Au moment même de l'acte, Ambroise voit bien comment l'esprit, associé allégoriquement à Adam⁵⁰¹, est bouleversé : « le plaisir met ainsi en mouvement la sensibilité, la sensibilité a déversé la passion qu'elle aura reçue⁵⁰² ». Ambroise nous fait comprendre explicitement que l'esprit, la *mens*, est incapable de faire face aux mouvements des passions (*movet, transfundit*). De manière implicite, il sous-entend également que l'esprit n'est

⁵⁰⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 26, SAEMO 14/2, p. 128 : *si illum dei vox non confirmavit, quomodo istam vox confirmaret humana ?* / « si la voix de Dieu n'a pas affermi celui-ci, combien la voix humaine pouvait-elle fortifier celle-là ? ».

⁵⁰¹ AMBR., *De Par.*, 2, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 271 : *recte igitur in Graeco voûς viri figuram accepit* / « donc, justement, en Grec, le voûς reçut la figure de l'homme » ; *De Par.*, 15, 73, CSEL 32, 1, 1, p. 331 : *mulier symbolum sensus est nostri, vir mentis* / « la femme est le symbole de notre sensibilité, l'homme celui de notre esprit ».

⁵⁰² AMBR., *De Par.*, 15, 73, CSEL 32, 1, 1, p. 331 : *delectatio itaque sensum movet, sensus menti transfundit quam acceperit passionem*.

pas en mesure, face aux passions, de maintenir sa supériorité et par conséquent de maintenir l'ordre, la stabilité, la mesure, c'est-à-dire des pouvoirs qu'Ambroise attribue à la *mens*, représentée par Adam et plus généralement au masculin, et qui sont gages de l'harmonie lors de la Création. C'est bien d'un renversement de l'ordre et de l'harmonie originels dont il est question ici, renversement qui n'est pas sans conséquence en termes d'anthropologie. Le fait qu'Adam, donc la *mens*, ne prête pas attention à ce que le bien inné lui indique de faire, qu'il ne fasse pas preuve de loyauté envers Dieu quand Ève lui présente le fruit à manger, constitue pour Ambroise un renversement répréhensible et irrévocable qui met à bas toute la construction de la Création. La matérialisation du caractère répréhensible de cet acte se notera dans l'expulsion hors du Paradis. Pour autant, l'ontologie humaine originelle n'est pas réduite à néant – la ressemblance à Dieu et l'âme sont des éléments qui demeurent en l'être humain car ils lui appartiennent en propre – mais elle est subvertie, soumise à la sensibilité et aux passions, placée dans une situation d'infériorité par rapport à ces dernières, comme dans l'acte peccamineux. Mais subversion ne veut pas dire anéantissement. Selon Ambroise, tous les efforts des humains, à partir de cet épisode, doivent tendre à rétablir la stabilité initiale⁵⁰³, à rétablir la *natura* humaine (Ambroise parlerait de la *naturae reformatio*⁵⁰⁴), donc la supériorité de la *mens* sur la sensibilité, qui implique et permettra le lien continué avec Dieu. Ces efforts permettront également de rétablir le lien avec Dieu, rompu par le péché des origines. Cette dimension anthropologique du personnage d'Adam, dont on sent bien toute l'importance, justifie la disproportion qu'Ambroise lui accorde dans ses textes en comparaison de sa relative absence dans le texte biblique. Son acte, plus encore que celui d'Ève, constitue bel et bien dans la pensée d'Ambroise le point de bascule de l'anthropologie de l'évêque, ce qui a pour effet de renforcer la responsabilité et la culpabilité d'Adam dans le péché des origines et justifie ainsi que ce dernier figure parmi les personnages développés par l'évêque quand il évoque le péché des origines. Cela justifie également que l'hérédité du péché soit tantôt imputée à Adam, tantôt à Ève, dans les textes d'Ambroise⁵⁰⁵.

⁵⁰³ Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 175-181.

⁵⁰⁴ AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 33.

⁵⁰⁵ Pour un exemple d'hérédité du péché imputée à Adam, voir AMBR., *De Exc. fr.*, II, 6, CSEL 107, p. 160 : *lapsus sum in Adam* / « j'ai chuté en Adam ». Pour un exemple, d'hérédité du péché imputée à Ève, voir AMBR., *De Tob.*, 9, 33, CSEL 32, 3, p. 536 : *quis iste peccati est faenerator nisi diabolus, a quo Eva mutuata peccatum obnoxiae successionis usuris omne genus defaeneravit humanum* ? / « qui est c'est usurier du péché si ce n'est le diable, auquel Ève ayant changé la faute, a ruiné tout le genre humain par la mise engage d'une descendance soumise ? ». Voir également L. F. CORALUPPI, « Il transmissor-malus faenerator, Giuda ed Eva in una corrispondenza di Ambrogio con Simpliciano (Ambr., epist. 1.3 Banterle [= 67 Maur.]) », op. cit..

IV. Un absent du récit pourtant très présent chez Ambroise : Dieu

Si Dieu est plus fréquemment évoqué qu'Adam dans le texte biblique de *Genèse* 3, 1-7, il n'est pas mentionné comme actif dans cette partie du récit. On évoque son nom, ses ordres, on lui prête des propos, mais il n'est pas présent et n'agit pas dans cette partie du chapitre⁵⁰⁶ : il n'interviendra effectivement qu'à partir du verset 8. Pourtant, une fois encore, Ambroise fait de longs développements concernant Dieu quand il traite de cette partie du récit de la *Genèse* dans le *De Paradiso*.

Il convient tout d'abord de ne pas oublier la manière dont le *De Paradiso* est construit : il s'agit d'un texte conçu comme un jeu de questions-réponses autour de différentes interrogations liées au texte biblique⁵⁰⁷. Certains des commentaires d'Ambroise se veulent des réponses à des points de vue hérétiques, dont certains portent sur Dieu⁵⁰⁸. C'est donc dans ce cadre et dans une perspective de défense de la toute-puissance divine qu'Ambroise évoque Dieu.

Or, avec l'évocation du péché des origines, des questionnements mettant en cause Dieu se font jour. Dans le chapitre 6, Ambroise réfute par de nombreux arguments l'idée que Dieu aurait interdit l'accès à la connaissance aux proto-parents, causant ainsi leur perte :

si donc, constitue un bien le fait de détenir la connaissance du bien et du mal, alors [cette connaissance] est bonne, elle que Dieu détient, il semble que celui qui l'interdit aux hommes ne l'interdit pas à juste titre, c'est ce qu'ils présentent⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ Gen, 3, 1 : « or le serpent était la plus astucieuse de toutes les bêtes des champs que le Seigneur Dieu avait faites » ; Gen, 3, 1 : « Il dit à la femme : « Vraiment, Dieu vous a dit » » ; Gen, 3, 3 : « mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit » ; Gen, 3, 4 : « « non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous mangerez, vos yeux s'ouvriront » »

⁵⁰⁷ La composition du chapitre 6 du *De Paradiso* fait clairement apparaître cette construction. Le chapitre débute au paragraphe 30 par : « en revanche, ils font d'autres questions de ce type » (*rursus faciunt alias quaestiones hoc modo*), le « ils » renvoyant « aux très nombreuses personnes, dont Apelle est le modèle » (*plerique enim, quorum auctor Apelles*) évoqués au paragraphe 28. Ambroise évoque ensuite « une autre question » (*alia quaestio*) en introduction du paragraphe 31. L'expression « derechef des questions s'enchaînent » (*iterum quaestiones serunt*) sert d'entame au paragraphe 32. Elle sera suivie d'expressions qui marquent la présence de nouveaux commentaires aux paragraphes 33 (« entends ceci » / *accipe aliud*) et 34 (« remarque encore ceci » / *iterum accipe*). Les chapitres 7 et 8 constituent également des réponses à des propos hérétiques. Voir également AMBR., *De Par.*, 5, 28 – 8, 41, CSEL 32, 1, 1, p. 284-298.

⁵⁰⁸ Voir AMBR., *De Par.*, 6, 30 – 8, 41, CSEL 32, 1, 1, p. 286-298. Pour des remarques sur Apelle, particulièrement visé dans le *De Paradiso*, voir H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, op. cit., p. 29-54. Voir également AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, op. cit., la n. 7 p 101 qui évoque également les Marcionites.

⁵⁰⁹ AMBR., *De Par.*, 6, 30, CSEL 32, 1, 1, p. 287 : *si igitur bonum est scientiam habere boni et mali, bona autem est quam etiam deus habet, videtur qui interdicat eam hominibus non recte interdicere, idque proponunt.*

L'évêque de Milan ne reprend pas ces propos à son compte comme le montre le dernier membre de la phrase (*idque proponunt*) et se contente donc d'exposer une réflexion, qui pourrait, quant à elle, constituer une remise en cause de Dieu. En effet, il y est exposé que Dieu se comporterait comme un tyran, confisquant, sans raison valable, la connaissance aux êtres humains (*non recte interdicere*). Cela remettrait donc en question les intentions de Dieu, intentions qui pourraient être injustes et injustifiées, et ce d'autant plus que, dans le cas présent, cette décision aurait mené l'être humain à sa perte. C'est ce point qu'Ambroise s'attache à critiquer dans l'ensemble du chapitre. En démontrant tour à tour⁵¹⁰, qu'Adam n'était pas un enfant dépourvu de toute conscience du bien et du mal, en affirmant qu'il existe une conscience innée du bien et du mal même chez les bébés, en expliquant que la loyauté imposait le respect du commandement ou encore que la femme consciente de ses actes après avoir mangé aurait dû éviter de donner à manger le fruit à Adam, Ambroise soustrait Dieu à toute attaque. Les seuls responsables sont les êtres humains qui avaient en eux toutes les capacités, d'ailleurs données par Dieu, pour éviter de fauter.

Plus loin, la même logique s'applique à nouveau, avec une même ligne de défense : ce n'est pas Dieu qui est responsable mais l'être humain. Il note :

À nouveau une autre question qui se dérobe : d'où la mort d'Adam est-elle venue ? De laquelle de ces deux possibilités : de la nature de cette sorte d'arbre ou alors de Dieu ? Si nous l'assignons à la nature de cet arbre, on voit que le fruit de cet arbre est supérieur au souffle vivifiant de Dieu, si vraiment le fruit de cet arbre mène à la mort celui que le souffle avait amené à la vie. Ou bien alors, si nous rappelons que Dieu est l'ouvrier de la mort, ils disent que nous l'accusons avec un double jugement, que soit il doit être tenu pour tellement cruel, au point qu'il ne veuille pas pardonner, alors qu'il pourrait pardonner, soit il dit être tenu pour faible, s'il ne peut pardonner. Nous voyons donc qu'il faut effacer cette accusation. Et si je ne me trompe pas, puisque la cause de la mort fut la désobéissance, c'est pourquoi l'être humain est pour lui-même cause de sa propre mort, en n'ayant pas Dieu pour auteur de sa mort. En effet, si le médecin avait prescrit à un malade les choses dont il pense qu'il faut se garder, et que le malade avait jugé devoir s'abstenir de ce qui lui avait été interdit, le médecin n'est pas la cause de sa mort, mais surtout l'accusé est celui qui est lui-même [auteur] de sa propre mort. C'est pourquoi Dieu, comme un bon médecin, a interdit qu'Adam ne goûte à ce qui pourrait lui nuire⁵¹¹.

⁵¹⁰ Voir la traduction de ce chapitre dans l'annexe 5.

⁵¹¹ Ambr., *De Par.*, 7, 35, CSEL 32, 1, 1, p. 292 : *iterum alia quaestio subripit, unde mors acciderit Adae, utrum a natura ligni eiusmodi an vero a deo. Si naturae hoc ligni adscribimus, videtur ligni huius fructus vivificanti insufflationi dei praestare, siquidem quem vivificaverat insufflatio fructus huius ligni traxit ad mortem. Aut si deum operatorem mortis esse memoramus, dicunt quod gemina opinione accusemus, quod aut ita inmitis, ut noluerit ignoscere, cum posset ignoscere aut si ignoscere non potuit, videatur infirmus. Videamus igitur quomodo*

Après avoir énoncé une question sur l'origine de la mort et réalisé deux hypothèses accusant Dieu, hypothèses dont Ambroise se désolidarise (*dicunt*), l'évêque propose une troisième voix en faisant d'Adam le seul responsable de sa mort⁵¹² (*homo ipse sibi mortis est causa*). Ambroise défend Dieu en montrant que ce dernier avait fait en sorte qu'Adam soit en sécurité par son interdit (*prohibuit ne Adam nocitura gustaret*). La comparaison avec le médecin permet de faire comprendre, notamment dans un cadre pastoral, comment Dieu ne peut être tenu pour responsable de la mort d'Adam (*neque [...] causa ei mortis est medicus ; deus quasi bonus medicus*). Ayant réalisé une prescription, à l'instar d'un médecin, Dieu avait pourvu au salut de son patient, dont on comprend en suivant les termes sous-entendus de la comparaison, qu'il s'agit d'Adam. Toujours selon cette comparaison implicite, la responsabilité de la mort en revient donc à Adam comme le démontre, dans le premier membre de la comparaison, l'emploi du mot *reus*, mot issu du vocabulaire judiciaire et désignant le coupable, ici le patient responsable de sa propre mort (*mortis propriae*).

Pourvoyeur de moyens intrinsèques protégeant l'être humain, Dieu est aussi celui qui est ne réalise rien « en vain⁵¹³ » : l'arbre de la connaissance était alors un moyen d'apprendre à faire usage des arbres en général et des choses qui peuvent nuire selon le développement du paragraphe 37⁵¹⁴. La présence de l'arbre devait en quelque sorte suffire à protéger les humains présents au Paradis. Aux questions qui suivent au chapitre 8 touchant à l'omniscience de Dieu, qui n'aurait cependant pas prévu la transgression des proto-parents, Ambroise explique une fois de plus que Dieu ne réalise rien de « superflu » ou d'« injuste⁵¹⁵ ». En niant le caractère accessoire des actes et des décisions divines, comme en défendant plus haut la valeur de l'interdit, Ambroise défend tout à la fois la justice de Dieu, le caractère bon de ce dernier, son omnipotence et son omniscience, sa toute-puissance en mettant en œuvre l'idée de la Providence. Si bien évidemment Ambroise ne théorise pas ce point, on sent dans son approche et son vocabulaire, l'idée que Dieu pourvoit à tout, que rien n'a été laissé au hasard, que ses

diluendum sit. Nisi fallor, quia mortis causa inoboedientia fuit, et ideo homo ipse sibi mortis est causa, non habens deum suae mortis auctorem. Neque enim si medicus praescripserit aegrotanti quibus videatur cavendum atque ille ab interdictis non putaverit abstinendum, causa ei mortis est medicus, sed utique ipse sibi reus mortis est propriae. Itaque deus quasi bonus medicus prohibuit ne Adam nocitura gustaret.

⁵¹² Ambroise s'inscrit ici dans les manières de penser des chrétiens de l'Orient : voir V. GROSSI et B. SESBOÛE, « Péché originel et péché des origines : de Saint Augustin à la fin du Moyen Âge », *op. cit.*, p. 188-202.

⁵¹³ AMBR., *De Par.*, 7, 37, CSEL 32, 1, 1, p. 293 : *sed neque frustra factum est* / « mais il n'a été fait en vain ».

⁵¹⁴ AMBR., *De Par.*, 7, 37, CSEL 32, 1, 1, p. 293-294.

⁵¹⁵ AMBR., *De Par.*, 8, 38, CSEL 32, 1, 1, p. 294 : *discant igitur non superfluum, non iniustum etiam praevaricaturae praescriptum esse mandatum* / « ils apprennent donc que le commandement prescrit à celui qui devait s'écarter du droit chemin, n'était ni superflu, ni injuste ».

actes ont un sens, même si celui-ci échappe aux êtres humains⁵¹⁶. *Frustra, non superfluum, non injustum* sont donc autant d'expressions qui disent ce caractère providentiel de Dieu, caractère providentiel qui contient en lui bienveillance, omnipotence, omniscience, toute-puissance et justice de Dieu. Par ailleurs, le prélat milanais insiste sur l'amour de Dieu pour les êtres humains qui constitue une voie vers le salut et une compensation à la faute, comme celles d'Adam et Judas⁵¹⁷. Il estime ainsi que, pour Dieu, le péché n'est pas un état inéluctable⁵¹⁸, il estime également que Dieu veut « sauver les pécheurs » et « libérer⁵¹⁹ » chacun du péché et que la miséricorde divine a « réservé des remèdes⁵²⁰ » propres à permettre un retour de l'être humain à sa véritable nature. Or, en défendant un Dieu bon, en recourant à l'idée de la Providence voulue et mise en œuvre par Dieu même lors et par le péché des origines, Ambroise ne laisse de place à un autre responsable de la faute qu'à l'être humain lui-même, sans distinction de sexe, l'évêque démontrant les responsabilités de chacun des deux proto-parents. L'option de l'origine du mal comme étant issue de Dieu⁵²¹ est également balayée par ces mêmes affirmations. Il réfute aussi la possibilité d'une Création qui serait le fruit d'une autre divinité⁵²², en affirmant « l'unité et l'identité du Dieu créateur et du Dieu bon⁵²³ », sa miséricorde envers

⁵¹⁶ Voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 130 sur la question du sens du péché dans la pensée d'Ambroise. Voir chez ce même auteur l'importance de la miséricorde divine face au péché selon Ambroise, p. 270-271.

⁵¹⁷ AMBR., *De Par.*, 8, 39, CSEL 32, 1, 1, p. 295 : *nec in eo laesus est vel Adam, quia mandatum accepit, vel Iuda, quia electus est* / « et en cela, il n'a pas été outragé ni par Adam parce qu'il a reçu le commandement, ni par Judas, parce qu'il a été choisi ». Rappelons que Luigi Federico CORALUPPI note les rapprochements entre Judas et Ève dans d'autres textes ambrosiens (L. F. CORALUPPI, « Il transmissor-malus faenerator, Giuda ed Eva in una corrispondenza di Ambrogio con Simpliciano (Ambr., epist. 1.3 Banterle [= 67 Maur.]) », op. cit.). L'interchangeabilité des proto-parents dans leur rapport avec Judas, le caractère instable de l'association, tend à souligner à notre sens que ce que cherche à démontrer Ambroise ne tient pas tant au sexe de la personne qu'au mécanisme de la faute, faisant des deux proto-parents les agents et les victimes de ce mécanisme.

⁵¹⁸ AMBR., *De Par.*, 8, 39, CSEL 32, 1, 1, p. 295 : *non enim necessitatem deus vel illi praevaricationis vel huic proditiōnis inposuit, quia uterque, si quod acceperat custodisset, a peccato potuit abstinere* / « en effet, Dieu n'impose pas une obligation impérieuse à celui-ci de dévier, à celui-là de trahir, parce que l'un et l'autre, s'il avait conservé ce qu'il avait reçu, aurait pu s'abstenir de péché ».

⁵¹⁹ AMBR., *De Par.*, 8, 39, CSEL 32, 1, 1, p. 295 : *venerat dominus Iesus omnes salvos facere peccatores* / « Le Seigneur Jésus était venu pour faire de tous les pécheurs des êtres sauvés » ; *De Par.*, 8, 39, CSEL 32, 1, 1, p. 295 : *omnes voluit liberare* / « il a voulu tous [les] libérer ».

⁵²⁰ AMBR., *De Par.*, 8, 41, CSEL 32, 1, 1, p. 298 : *verum cum deus nostri misericors respuendi erroris remedia reservaverit* / « en vérité, alors que Dieu, miséricordieux, aura réservé des remèdes pour recracher notre erreur ». L'utilisation du futur antérieur (*reservaverit*) démontre l'anticipation divine et indique également une réflexion d'Ambroise sur la Providence.

⁵²¹ AMBR., *De Par.*, 8, 40, CSEL 32, 1, 1, p. 297 : *sic et hic dicunt : non ergo creatura hominis a deo, quia deus malum non fecit* / « ainsi ils disent ceci : donc la création de l'être humain n'est pas réalisée par Dieu, parce que Dieu n'a pas créé le mal » ; *De Par.*, 8, 41, CSEL 32, 1, 1, p. 298 : *quomodo deus bonus, qui non solum passus est introire in hunc mundum malitiam [...]* ? / « comment, un Dieu bon, a-t-il pu non seulement souffrir d'introduire la méchanceté dans ce monde [...] ? ».

⁵²² AMBR., *De Par.*, 8, 40, CSEL 32, 1, 1, p. 297 : *hoc autem genere alium bonum deum, alium operatorem hominis conantur adserere* / « or, ils s'efforcent de soutenir avec ce genre [d'argument] qu'autre est le Dieu bon, et autre, le créateur de l'être humain ».

⁵²³ AMBR., *De Par.*, 8, 41, CSEL 32, 1, 1, p. 297 : *unum et eundem deum bonum atque operatorem*.

sa créature⁵²⁴ et en raillant « les opinions des hérétiques » qui « ne s'accordent pas entre elles⁵²⁵ », le désaccord étant la preuve pour Ambroise de l'inanité des idées hérétiques. Tous ces arguments tendent donc à garantir la puissance de Dieu et à démontrer que le péché ne peut lui être imputé.

En matière d'anthropologie, ne pas tenir Dieu responsable du péché des origines dispense Ambroise de modifier ses représentations. Dieu étant bon, bienveillant, juste, omniscient et omnipotent au moment de la Création, ainsi que lorsque les êtres humains commettent l'acte peccamineux, Dieu n'étant pas à la source du mal au Paradis, ce dernier n'a donc pas changé de nature, n'a pas changé d'essence et n'a pas pris part au péché de manière à nuire aux êtres humains. N'ayant connu aucune transformation de ce qu'il est, étant dégagé de toute responsabilité dans le péché des origines, sa position dans les rapports anthropologiques n'est donc pas non plus modifiée. Seul l'être humain voit son positionnement dans la relation être bouleversé, qui plus est par son action propre. La bonté de Dieu, qui justifie son amour pour sa créature, légitime également les moyens qu'il met en œuvre pour la sauver après le péché⁵²⁶, puisqu'il n'a pas changé d'idée au sujet du salut de l'être humain, ces moyens pouvant être tenus comme un acquis dès le début de la Création du fait de l'omniscience divine et de la Providence. La figure divine dans l'anthropologie ambrosienne ne subit donc ainsi ni altération, ni variation, ni évolution. L'ontologie divine étant maintenue intacte dans le discours d'Ambroise, sa position dans les représentations anthropologiques ne connaît pas non plus de changement. Avec le péché des origines, c'est bien l'être humain, selon Ambroise, qui modifie, tout à la fois, sa place et sa posture vis-à-vis de Dieu, et en cela crée et consomme la faute. On comprend que dans les représentations de l'évêque, l'évolution des rapports anthropologiques entre l'être humain et Dieu est à la fois, le fait de l'être humain puisqu'il est seul responsable du péché, et la résultante de ce fait.

⁵²⁴ AMBR., *De Par.*, 8, 41, CSEL 32, 1, 1, p. 298 : *deus misericors* / « Dieu miséricordieux ».

⁵²⁵ AMBR., *De Par.*, 8, 40, CSEL 32, 1, 1, p. 297 : *nec suae sibi haereticorum conveniunt opiniones*.

⁵²⁶ Ernst DASSMANN développe dans E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, *op. cit.*, nombre de moyens offerts par Dieu à l'être humain pour obtenir le salut. Il évoque ainsi la mort qui ne doit pas être comprise comme une punition de l'être humain mais comme un moyen de mettre fin au péché (p. 224-229), mais aussi la fuite du siècle (p. 217-220), l'Incarnation qui démontre que le péché peut être cloué à la croix (p. 202-205) ou encore la miséricorde de Dieu et son lien avec la pénitence (p. 268-275).

V. Synthèse

Si le texte de *Genèse* 3, 1-7, détaille le dialogue de la femme et du serpent, puis décrit rapidement le fait qu'Ève et Adam mangent le fruit, Ambroise, dans ses commentaires, ne s'en tient pas à ce seul schéma. À une exégèse concernant le serpent et Ève, il adjoint de longs développements au sujet de Dieu et d'Adam. Suivant le récit biblique, Ambroise fait du serpent et d'Ève des acteurs, des éléments dynamiques dans la réalisation du péché des origines, puisqu'ils induisent les transformations qui mènent de la situation initiale de la Création à l'expulsion hors du Paradis. Adam est présenté par l'évêque milanais comme un autre acteur du péché : chez Ambroise, il n'est pas seulement celui qui mange le fruit tendu par sa compagne, il est aussi celui qui n'a pas mesuré la portée de son acte, qui s'est montré inconséquent et par qui le péché des origines advient pleinement. Enfin, si dans la première partie du texte de la *Genèse*, Dieu est seulement évoqué, Ambroise, en réponse à des affirmations hérétiques, réalise de nombreuses propositions à son sujet, visant à affirmer sa majesté et sa toute-puissance.

Cette présentation des personnages tend à refuser une hiérarchisation des deux sexes et de leurs présentations symboliques dans l'accomplissement de la faute et à maintenir jusqu'à l'accomplissement de la faute le rapport d'équilibre observé entre eux depuis leur création. Si le vocabulaire de certains passages fait d'Ève la responsable de la faute, établissant alors des hiérarchies entre les sexes, hiérarchies favorables à Adam et au masculin, l'observation du traitement des personnages des êtres humains fait apparaître les liens de connexité entre eux : de la sorte l'action ou l'inaction de l'un aura des conséquences sur l'autre, le comportement du premier aura un effet sur le comportement de l'autre. Bien qu'Ambroise n'insiste pas explicitement dans son texte sur ce lien de corrélation, il n'en reste pas moins observable. Par ailleurs, il confirme et prolonge l'image de la complémentarité des deux sexes des personnages ainsi que celle la complémentarité des symboliques qui leur sont associées, images présentées par Ambroise lorsqu'il décrit la Création. De la sorte, Ambroise développe son idée d'une égalité entre les sexes même dans l'accomplissement de l'acte peccamineux, plutôt qu'il ne pense des hiérarchies – nous avons évoqué plus haut, cependant, que ses mots et sa pensée ne concordent pas absolument.

Chapitre 3 Les conséquences du péché des origines dans le discours anthropologique ambrosien

Nous nous sommes penchée jusqu'ici sur la première partie du texte du chapitre 3 de la *Genèse*, donc sur le récit du péché en lui-même. Il nous faut désormais nous intéresser au traitement qu'Ambroise accorde à la question des conséquences du péché des origines. Ainsi, le texte de *Genèse* 3, 7-24 fait apparaître six conséquences du péché des origines. Au verset 7, il est question de la perte de l'innocence face à la nudité des corps. Le verset 8 évoque la honte des proto-parents qui se cachent de Dieu. Les versets 14-15 examinent les sanctions prononcées contre le serpent ; le verset 16, celles contre la femme ; les versets 17 à 19, celles prises contre Adam. Les versets 22 à 24 rappellent, quant à eux, la condamnation des humains à être mortels ainsi que leur expulsion hors du Paradis.

Comment Ambroise traite-t-il de ces questions ? Aborde-t-il l'ensemble de ces points ? Réalise-t-il des choix, et selon quels critères ? Propose-t-il d'autres analyses ? Comment l'évêque de Milan s'approprie-t-il le texte biblique au sujet des conséquences du péché des origines et comment en fait-il usage en matière d'anthropologie ?

I. Les conséquences du péché des origines selon Ambroise : un discours moral et anthropologique

I.1. Études statistiques : établir des choix parmi les conséquences du péché des origines

L'observation de l'utilisation par Ambroise des versets du chapitre 3 de la *Genèse* dans le corpus retenu apporte certains résultats. Les données de *BiblIndex* après retraitement⁵²⁷ indiquent que certains textes ne font pas mention de *Genèse* 3, 7-24 (le *De Virginitate*, l'*Explanatio symboli*, le *De Mysteriis* et les oraisons funèbres de Valentinien et Théodose). Parmi les ouvrages restant, le *De Paradiso* cumule le plus de mentions.

En matière de répartition des usages des versets, les versets les plus fréquemment utilisés dans notre corpus sont les versets 7, 16, 17 et 19. Les versets 10 et 21 ne sont pas utilisés dans le corpus d'étude. Ambroise recourt le plus souvent à des références de quelques mots, plutôt

⁵²⁷ Voir l'annexe 7.

qu'à des citations complètes, à l'image de ce que nous avons pu observer pour les deux premiers chapitres de la *Genèse*.

Cette très rapide étude statistique révèle donc le fait qu'Ambroise évoque l'ensemble des conséquences du péché des origines dans ses œuvres. Cependant, l'évêque de Milan se focalise particulièrement sur la question de la nudité et de la perte d'innocence des proto-parents et les sanctions infligées aux différents protagonistes. À l'inverse, Ambroise paraît faire peu de cas des formes de reproduction du serpent, de la mise en place d'un système de défense de l'Eden ou du refus fait aux êtres humains d'accéder à « l'arbre de vie ». Par ailleurs, la question des sanctions infligées à la femme sont commentées dix-sept fois. Celles dont écope l'homme bénéficient de vingt-quatre commentaires ambrosiens, alors même que les sanctions masculines sont développées sur deux péricopes. Il semble que l'on puisse donc penser un relatif équilibre, voire un léger désavantage dans les commentaires réalisés sur la fate d'Adam. Cette approche quantitative démontre également qu'Ambroise réalise des choix⁵²⁸ parmi l'ensemble des conséquences du péché des origines décrites dans le texte biblique.

I.2. L'entière nudité des proto-parents

En matière statistique, le verset le plus mentionné par Ambroise est le verset 7⁵²⁹. Ambroise en réalise quatre citations, toutes dans le *De Paradiso*, et cinq références réparties entre le *De Paradiso* et le *De Sacramentis*. Parmi les références c'est la question de la nudité des proto-parents qui est la plus fréquente⁵³⁰. La richesse de cette image est particulièrement développée dans le *De Sacramentis*, lorsque l'évêque écrit :

Qu'est-ce que le débit si ce n'est le péché ? Donc si tu n'avais pas reçu l'argent d'un bénéfice étranger, tu ne serais pas dans le besoin, et c'est pourquoi le péché t'est imputé. Tu as eu l'argent avec lequel tu es né riche. Tu étais riche, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Tu as perdu ce que tu avais, c'est-à-dire l'humilité ; pendant que tu désires revendiquer ton arrogance, tu as perdu l'argent ; comme Adam tu as été

⁵²⁸ Paolo SINISCALCO démontre également qu'Ambroise réalise des choix par rapport à sa source philonienne : voir sa n. 4 p. 155, AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, op. cit.

⁵²⁹ Gen 3, 7 : « Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus. Ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des pagnes ».

⁵³⁰ La source philonienne développe également plusieurs paragraphes sur le sujet : voir PHILON, *Leg.* II, 53-64, SC 2, p. 132-139.

fait nu. Tu as accepté un débit auprès du diable, ce qui n'était pas nécessaire⁵³¹.

Dans ce passage, la nudité renvoie aussi bien au fait de ne pas avoir de vêtement et au fait d'un manque de pudeur comme pourrait le sous-entendre la référence à « l'arrogance » (*adrogantiam*), à l'absence de vêtement lié au dénuement pécuniaire mais également aux protections sociales et de pouvoir qu'offre la richesse, comme le laissent entrevoir les références à « l'argent » (*pecuniam*) et le fait d'être « riche » (*dives*). Enfin, la nudité renvoie aussi ici au dénuement spirituel, l'être humain s'étant privé du soutien (*non egeres*) et de la ressemblance avec Dieu (*dives eras ad imaginem et similitudinem dei factus*) au profit d'un « débit » contracté « auprès du diable » (*accepisti a diabolo debitum*). On a pu voir combien cette absence de soutien compte dans la définition du péché des origines et il a été démontré combien l'image de la dette est importante chez Ambroise⁵³². La nudité, qui n'est jamais décrite pour elle-même, permet donc à Ambroise de passer d'une connotation à une autre pour amener les fidèles à réfléchir au dénuement spirituel de l'être humain après le péché des origines.

C'est d'ailleurs bien ce type de nudité qu'Ambroise pointe dans le paragraphe 63 du *De Paradiso*, quand il oppose la nudité originelle (*et ante quidem nudi erant*), celle qui existe dans l'état de la Création, qui permettait aux proto-parents d'être revêtus « des voiles des vertus » (*virtutum integumentis, virtutum velamina*) alors qu'ils en sont privés (*sine*) après le péché des origines⁵³³. Dans ce texte, il commente l'idée de la nudité essentiellement sous l'angle moral et de manière à faire comprendre en quoi consiste l'ouverture des yeux des proto-parents. Il parle ainsi de « la simplicité des mœurs » (*morum simplicitatem*), du fait que « la nature ignor[e le] vêtement de la tromperie » (*quod amictum fraudis natura nesciret*), de « l'enveloppe des faux

⁵³¹ AMBR., *De Sacra.*, V, 4, 27, CSEL 73, p. 70 : *debitum quid est nisi peccatum ? Ergo si non accepisses alieni feneratoris pecuniam, non egeres, et ideo peccatum tibi imputatur. Habuisti pecuniam, cum qua dives nascereris. Dives eras ad imaginem et similitudinem dei factus. Perdidisti, quod habebas, hoc est humilitatem, dum adrogantiam desideras vindicare, perdidisti pecuniam ; sicut Adam nudus es factus. Accepisti a diabolo debitum, quod non erat necessarium.*

⁵³² Voir L. F. CORALUPPI, « Il transmissor-malus faenerator, Giuda ed Eva in una corrispondenza di Ambrogio con Simpliciano (Ambr., epist. 1.3 Banterle [= 67 Maur.]) », *op. cit.*. Voir également l'importance de l'image de la dette dans les récits de martyrs de notre corpus : voir annexe 8. 2.

⁵³³ AMBR., *De Par.*, 13, 63, CSEL 32, 1, 1, p. 322-323 : *et ante quidem nudi erant, sed non sine virtutum integumentis. Nudi erant propter morum simplicitatem et quod amictum fraudis natura nesciret ; nunc autem multis simulationum involucris mens humana velatur. Ergo posteaquam spoliatos se illa sinceritate et simplicitate viderunt integrae incorruptaeque naturae, quaerere mundana et manu facta coeperunt. [...] Quomodo cognoverunt, id est interiore et altiore scientia non tunicam sibi, sed virtutum deesse velamina* / « et ainsi, ils étaient nus, mais ils n'étaient pas sans le voile des vertus. Ils étaient nus à cause de la simplicité de leurs mœurs et ce que la nature ignorait du vêtement de la tromperie ; or maintenant, l'esprit humain se couvre des nombreux voiles des faux semblants. Donc, après qu'ils se virent eux-mêmes spoliés de cette pureté et de cette simplicité de leur nature entière et non corrompue, ils commencèrent à chercher des choses du monde et faites à la main. [...] De cette manière ont-ils appris, c'est-à-dire par une connaissance plus intime et plus profonde, qu'il ne leur manquait pas une tunique, mais les voiles des vertus ».

semblants » (*simulationum involucris*). Ambroise associe cette idée à la perte de l'innocence avec des termes comme « pureté », « simplicité » (*sinceritate et simplicitate*) ou encore leur « nature entière et non corrompue » (*integrae incorruptaeque naturae*). La référence à l'état originel, celui d'avant l'accomplissement du péché des origines et de la rupture avec Dieu, est apparente ici du fait de l'usage du mot *natura*, terme utilisé dans la pensée anthropologique ambrosienne.

Avec *natura*, mais également les indications de temps du passage (*ante, nunc posteaquam*), Ambroise porte le commentaire sur le plan anthropologique. De fait les notions de « pureté » et de « simplicité », d'intégrité et de non-corruption ne renvoient donc pas uniquement à des éléments moraux mais bien à des caractéristiques de l'être humain originel et à des attributs que la part divine de l'être humain possédait avant la rupture du lien avec Dieu du fait de la faute. Selon ces perspectives, il y aurait bien un avant et un après au péché des origines, l'après marquant une rupture dans les conceptions anthropologiques ambrosiennes ainsi que dans l'histoire du salut. Sans surprise, après le péché des origines, l'unité des êtres humains avec Dieu, la pureté et l'innocence procurées par cette relation sont rompues, les êtres humains perdent leur connaissance intérieure et profonde (*interiore et altiore scientia*) de Dieu ; les signes tangibles de cette rupture se lisent dans le recours aux tuniques de peau (*tunicam*), dont on a du mal à savoir dans le texte s'il s'agit de vêtements ou d'une enveloppe corporelle d'une autre nature que le corps donné à l'être humain lors de la Création⁵³⁴.

Ce qui frappe dans le traitement de cette conséquence du péché des origines par Ambroise c'est que l'évêque de Milan décrit simplement les faits. Le lecteur a le sentiment d'une simple description : ne suivent en effet, ni interrogations, ni réflexions sur les liens entre nudité et sexualité – suivant en cela, il est vrai, le texte biblique qui évoquera la sexualité au chapitre 4 de la *Genèse* – ou entre nudité et débauche. Ambroise semble prendre acte de manière fataliste de cette conséquence et des transformations qu'elles entraînent, notamment en matière d'anthropologie. Faut-il voir là l'expression ambrosienne du respect dû au texte biblique ? Faut-il plutôt estimer que l'image de la nudité est suffisamment parlante, même d'un point de vue spirituel, pour expliquer cet aspect descriptif ? Faut-il penser que cette conséquence revêt des aspects à ce point quotidien – du fait de devoir se vêtir, mais aussi dans le fait de vivre dans l'état post-lapsaire – qu'aucun développement ne lui est nécessaire ? Toute affirmation s'avère délicate, mais peut-être que la surprise du lecteur trouve son explication pour bonne par dans l'influence d'Augustin sur ces questions.

⁵³⁴ Sur la question des tuniques de peau et de l'interprétation dans les premiers siècles du christianisme, voir P. F. BEATRICE, « La tradizione dell'enkrateia », *op. cit.*, en particulier p. 459-461 à propos d'Ambroise.

I.3. Les sanctions prises contre les protagonistes du péché des origines

Selon l'étude statistique, le second ensemble de commentaires ambrosiens porte sur les sanctions prises contre Adam et Ève après le péché des origines. Dans un souci de cohérence, et comme les éléments statistiques démontrent une proximité des résultats, nous prendrons également en considération les sanctions émises par Dieu à l'encontre du serpent par lequel nous commencerons.

I.3.1. Le traitement ambrosien de la condamnation du serpent

Dans le texte biblique, Dieu énonce la condamnation du serpent aux versets 14 et 15. Dans notre corpus, le verset 14 est étudié essentiellement sous forme de citation au chapitre 15 du *De Paradiso*. La référence au verset 15 dans le *De Sacramentis* rappelle seulement l'implication du serpent dans le péché et paraît bien trop vague pour le champ de notre étude. Dans le *De Paradiso*, après avoir expliqué les mécanismes du péché des origines au paragraphe 73, Ambroise démontre que la punition du serpent qui lui impose de ramper sur son ventre est une manière allégorique de désigner les pécheurs, notamment les gourmands⁵³⁵. Il explique ensuite comment le corps du serpent est à l'image de ses pensées terrestres⁵³⁶. Ambroise insiste alors sur la nécessité de se nourrir de bien célestes et propose alors un chemin de rédemption pour les fidèles⁵³⁷. Il poursuit sa réflexion en comparant alors la malédiction du serpent à celle

⁵³⁵ AMBR., *De Par.*, 15, 74, CSEL 32, 1, 1, p. 331 : *supra pectus inquit tuum et in utero tuo ambulabis* (Gen 3, 14). *Qui sunt qui in utero suo ambulant nisi qui ventri et gulae vivunt, quorum deus venter et gloria in pudendis eorum* (Phil 3, 19), *qui terrena sapiunt et cibo onerati ad terrena curantur ?* / « il est dit : *tu marcheras sur ta poitrine et sur ton ventre* (Gen 3, 14). Qui sont ceux qui marchent sur leur ventre, sinon ceux qui vivent pour leur ventre et leur gosier, ceux dont le Dieu est leur ventre et leur gloire dans leurs parties honteuses (Phil 3, 19), ceux qui connaissent les choses terrestres et sont voûtés par la nourriture qui charge l'estomac vers les choses terrestres ? ». L'évêque de Milan paraît dépendre directement de Philon d'Alexandrie : PHILON, *De Op. mund.*, 158-160, SC 1, p. 246-249.

⁵³⁶ AMBR., *De Par.*, 15, 74, CSEL 32, 1, 1, p. 332-333 : *pectore autem et ventre ait reptare serpentem non tam propter corporis figuram quam quia propter terrenas cogitationes de illa caelesti benedictione sit lapsus ; pectus enim frequenter recessus quidam accipitur sapientiae* / « or il est dit que le serpent rampe sur sa poitrine et son ventre non tant à cause de la forme de son corps que parce il est tombé de cette bénédiction céleste à cause de ses pensées terrestres ; la poitrine en effet est souvent considérée comme l'endroit retiré de la sagesse ». Dans un souci de cohérence dans la traduction, nous gardons le terme « poitrine » pour traduire la dernière occurrence de *pectus*. Cependant, le français dirait ici plus volontiers « cœur ».

⁵³⁷ AMBR., *De Par.*, 15, 74, CSEL 32, 1, 1, p. 333 : *sed magis dei verbo satiari debemus. [...] Ideoque nos apostolus configurari dicit oportere Christo, ut virtus Christi praetendat in nobis* / « mais nous devons plutôt nous rassasier du verbe de Dieu. [...] Pour cette raison, l'apôtre a dit qu'il convient que nous nous conformions au Christ, de sorte que la vertu du Christ se fasse voir ».

d'Adam qui devient alors le centre de sa réflexion. Cette comparaison avec Adam⁵³⁸ invite donc à penser le chapitre 15 comme une réflexion centrée sur l'être humain et non sur le serpent. La malédiction émise contre l'animal – notons qu'Ambroise estime que l'être humain n'est pas maudit⁵³⁹ – permet au prélat de développer un commentaire sur la faute et les voies de rédemptions, soit autant d'éléments complètement étrangers au serpent lui-même. Le serpent paraît être une sorte de prétexte, un personnage repoussoir, face auquel est opposé un « nous », dont on peut comprendre qu'il désigne les fidèles cherchant à faire leur salut, groupe qui doit apprendre à se « rassasier du verbe de Dieu » (*sed magis dei verbo satiare debemus*). Ici ce sont surtout les voies pour lutter contre les mécanismes du péché que proclame Ambroise, non une conséquence du péché des origines. Il réalise un discours dont la portée dépasse les conséquences décrites dans le texte biblique. Une fois encore, le commentaire ne cherche pas à paraphraser les évidences énoncées dans le texte biblique mais préfère porter le regard du fidèle sur les solutions envisageables. La perspective est celle de l'histoire du salut : Ambroise ne se place pas tant dans l'analyse des conséquences immédiates du péché des origines que dans des propositions visant le futur, propositions possibles et pensables dans le cadre de l'économie du salut. Le truchement entre péché des origines et péché du quotidien des fidèles s'opérant, de manière complètement implicite au regard du texte, autour de la question du mécanisme de la faute qu'Ambroise s'est évertué à décrire minutieusement quand il a commenté *Genèse* 3, 1-7. La conséquence du péché des origines n'est donc pas vue et étudiée pour elle-même dans la pensée d'Ambroise mais comme porteuse d'un sens autre et anticipé⁵⁴⁰.

I.3.2. Le traitement ambrosien de la condamnation d'Adam

En liant aux paragraphes 74 et 75, les condamnations du serpent et d'Adam⁵⁴¹, Ambroise réalise alors une transition toute trouvée autour de la poussière qui lui permettra également de

⁵³⁸ Philon dans le paragraphe 158 du *De Opificio mundi* SC 1, p. 246-249 développe une réflexion plus générale, où il considère le serpent et les humains, plutôt que le serpent et Adam.

⁵³⁹ AMBR., *De Par.*, 15, 77, CSEL 32, 1, 1, p. 335 : *deinde considera quia non est maledictus homo, sed maledictus est serpens* / « ensuite considère que l'être humain n'a pas été maudit, mais que le serpent est maudit ».

⁵⁴⁰ Andrew LENOX-CONYNGHAM parle plutôt d'une tendance au péché : voir A. LENOX-CONYNGHAM, « Sin in St Ambrose », *op. cit.*, p. 174-175.

⁵⁴¹ AMBR., *De Par.*, 15, 74-75, CSEL 32, 1, 1, p. 333 : 74. *Quae sententia non putatur in serpentem gravis, cum etiam Adam, qui levius peccavit, tali condemnatur sententia*. 75. *Scriptum est enim : maledicta terra in operibus tuis, in tristitia manducabis eam omnes dies vitae tuae* (Gen 3, 17). *Videtur certe similitudo quaedam esse sententiae, sed tamen in ipsa similitudine magna discretio* / « 74. Cette sentence contre le serpent n'est pas pensée comme lourde, alors que même Adam, qui a péché légèrement, est condamné par une telle sentence. 75 : Il est en effet écrit : *maudite soit la terre dans tes œuvres ; dans la tristesse, tu t'en nourriras tous les jours de ta vie* (Gen

lier les commentaires des versets 17 et 19. Pourtant, il trouve dans l'expression de « la douleur » qui permettra à Adam de trouver sa nourriture, ce qui constituerait le propre de la condamnation de l'être humain – et non de l'être humain de sexe masculin, les paragraphes 74 à 77 ne faisant usage que du mot *homo* ou d'indéfinis comme *qui*. Ambroise développe alors une réflexion sur la douleur car elle permet de faire pénitence de ses fautes. L'affliction peut en effet mener à la grâce comme dans le cas des Hébreux sous la domination des Égyptiens⁵⁴². On a donc ici encore une réflexion sur les voies du salut pour l'être humain, dont le point culminant consiste dans le paragraphe 76 qui voit dans le fait de manger des « herbes champêtres » du verset 18, un niveau supérieur au fait de manger de la poussière. Manger ces herbes doit conduire à manger « le pain [...] qui vient du ciel, dans lequel vit la sagesse, vit la grâce, vit la justice, vit la résurrection⁵⁴³ ». La gradation finale⁵⁴⁴ montre bien l'enjeu pour Ambroise : dépasser l'état post-lapsaire, faire son salut et rétablir la communion avec Dieu et sa contemplation directe. On observe ici une sorte de retournement du texte biblique et du propos philonien⁵⁴⁵. Ambroise ne traite pas tant

3,17). Certainement, on remarque qu'il y a une certaine similitude de la sentence, mais pourtant il y a une grande différence dans la comparaison elle-même ».

⁵⁴² Ambr., *De Par.*, 15, 75, CSEL 32, 1, 1, p. 334 : *denique et nobis suadet utilem istam esse tristitiam, quae secundum deum, non secundum saeculum est. Oportet, inquit, vos contristari in paenitentiam secundum deum ; nam secundum deum tristitia salutem operatur, saeculi autem tristitia mortem operatur (2 Cor 7, 10). Sed et de veteri testamento accipe illos ad gratiam pervenisse qui contristabantur in operibus corporalibus, illos vero supplicio remansisse qui delectabantur huiusmodi operibus. Denique Hebraei, qui ingemiscebant in laboribus Aegypti, iustorum gratiam consecuti sunt / « finalement il nous persuade que cette tristesse est utile, qu'elle est selon Dieu et non selon le monde. Il convient, dit-il que vous vous attristiez dans la pénitence selon Dieu : car la tristesse selon Dieu produit le salut, or la tristesse selon le siècle produit la mort (2 Cor 7, 10). Mais apprends de l'Ancien Testament que ceux qui s'étaient affligés dans les œuvres corporelles, sont parvenus à la grâce, ceux qui s'étaient complus de cette manière dans leurs œuvres, restaient dans le supplice. Ainsi les Hébreux qui se lamentaient dans les travaux en Égypte, ont atteint la grâce des justes ».*

⁵⁴³ AMBR., *De Par.*, 15, 76, CSEL 32, 1, 1, p. 335 : *panis [...], qui venit e caelo, vivit sapientia, vivit gratia, vivit iustitia, vivit resurrectio.*

⁵⁴⁴ Cette gradation positive ambrosienne autour de la nourriture pourrait constituer une réponse à la gradation proposée par Philon, négative celle-là, et qui traitait de la gourmandise. Voir en particulier PHILON, *De Op. mund.*, 158, SC 1, p. 248-249 ; même image sans la même gradation dans PHILON, *Leg.*, III, 220-221, SC 2, p. 298-299.

⁵⁴⁵ Dans le traitement du péché dans le *De Opificio mundi*, Philon parle essentiellement des sanctions divines et considère que celles-ci sont justifiées aux yeux de l'ampleur du péché des proto-parents. Ambroise s'inscrirait ici en partie en faux par rapport à sa source, en partie car Ambroise ne nie pas la sanction divine. L'évêque développerait une pensée autonome, tournée vers le salut, et ainsi davantage en adéquation avec la pensée chrétienne. Pour les commentaires de Philon, voir PHILON, *De op. mund.*, 155, SC 1, p. 246-247 : *Θέμενος δὲ τούτους τοὺς ὅρους ἐν ψυχῇ καθάπερ δικαστῆς ἐσκόπει, πρὸς πότερον ἐπικλινῶς ἔξει. Ὡς δὲ εἶδε ῥέπουσαν μὲν ἐπὶ πανουργίαν, εὐσεβείας δὲ καὶ ὁσιότητος ὀλιγοροῦσαν, ἐξ ὧν ἡ ἀθάνατος ζωὴ περιγίνεται, προῦβαλετο κατὰ τὸ εἶκός καὶ ἐφυγάδευσεν ἐκ τοῦ παραδείσου, μηδ' ἐλπίδα τῆς εἰσαυθις ἐπανόδου δυσίατα καὶ ἀθεράπευτα πλημμελοῦση ψυχῇ παρασχών, ἐπεὶ καὶ ἡ τῆς ἀπάτης πρόφασις ἐπίληπτος ἦν οὐ μετρίως, ἦν οὐκ ἄξιον παρασιωπῆσαι / « ayant donc placé ces deux limites dans l'âme, il regarda come un juge de quel côté elle pencherait. Voyant qu'elle inclinait à la fourberie, qu'elle négligeait la piété et la sainteté qui font triompher la vie éternelle, il la repoussa avec colère, comme il est naturel, et il la chassa du paradis, sans laisser à cette âme chargée d'une faute incurable et inguérissable ; l'espoir d'y retourner, puisque la cause de l'erreur, qu'il ne faut pas passer sous silence, était répréhensible au-delà de toute mesure » ; PHILON, *De Op., mund.*, 156, SC 1, p. 246-247 : *κολάσεις ὀρίσαι κατ' αὐτῶν τὰς προσηκούσας / « aussi avait-il fixé les châtements qu'ils avaient mérités ».* Philon reconnaît cependant dans l'absence de destruction du genre humain, un signe de la miséricorde divine : PHILON, *De Op. mund.*, 169, SC 1, p. 254-255 : *Ἔδει μὲν οὖν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, εἰ τὴν ἀρμόττουσαν ἔμελλε δίκην ὑπομένειν, ἠφρανίσθαι διὰ τὴν πρὸς τὸν εὐεργέτην καὶ σωτῆρα θεὸν ἀχαριστίαν / « il eût donc fallu que le genre humain,**

de la conséquence du péché des origines que des modalités du dépassement de ses conséquences⁵⁴⁶. La perspective anthropologique n'est donc plus celle d'un mécanisme menant à une rupture, comme dans le commentaire du verset 7, mais bien plutôt celle de la perspective de l'économie et de l'histoire du salut. Ambroise inscrit son propos dans l'idée de la *felix culpa*⁵⁴⁷, la faute qui apporte une bonne chose. L'évêque place à nouveau son lecteur non dans le présent post-lapsaire, marqué du sceau du péché, mais bien dans un présent tourné vers le futur, marqué par le progrès (*in quodam pocessu*) et en marche vers la résurrection. Ambroise ne situe pas son discours dans une explication théorique, mais cherche surtout à proposer des solutions concrètes pour ses fidèles : il se place donc résolument du côté de la pastorale. Tous les éléments du commentaire du texte biblique ne sont pas expliqués ou décrits pour eux-mêmes, ce qui les inscrirait dans le présent des proto-parents et du récit biblique du chapitre 3 de la *Genèse*, mais selon une perspective qui déplace le regard vers le futur de l'être humain⁵⁴⁸.

Dans le *De Excessu fratris* et le *De Sacramentis*, la position ambrosienne paraît autre : les propos de Dieu sont présentés comme une « peine⁵⁴⁹ », une « sentence » ou une « condamnation⁵⁵⁰ », marquant davantage l'idée de la punition que précédemment⁵⁵¹. Pourtant ces passages rappellent le chapitre 3 de la *Genèse* soit par une citation, soit par une paraphrase du texte dans une réflexion sur la mort. Celle-ci est alors conçue comme un « remède » ou « un

s'il devait subir la punition juste, fût anéanti pour son ingratitude envers Dieu bienfaiteur et sauveur. Mais Dieu qui est miséricordieux par nature, eût pitié et tempéra le châtiment : il laissa subsister l'espèce ». Notons néanmoins que Philon aborde la question de la maîtrise de soi et de l'éducation de l'âme dans *Leg.*, II, 79-105, SC 2, p. 146-161 sous l'angle de conseils pour progresser vers Dieu : il n'est donc pas question de Dieu qui apporterait des solutions aux humains, mais on retrouve l'idée, présente aussi chez Ambroise, de moyens à mettre en œuvre pour recréer la relation avec Dieu.

⁵⁴⁶ On peut se demander dans quelle mesure il subit ici l'influence d'Irénée de Lyon. Voir les remarques sur la compréhension du péché par Irénée, remarques qui vont en ce sens, dans : V. GROSSI et B. SESBOÛÉ, « Péché originel et péché des origines : de Saint Augustin à la fin du Moyen Age », *op. cit.*, p. 195-196 ; F. EUVE, *Crainte et tremblement : une histoire du péché*, Paris, Editions du Seuil, 2010, p. 255-257.

⁵⁴⁷ Pour des analyses du thème de la *felix culpa* chez Ambroise, voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, *op. cit.*, p. 129-133.

⁵⁴⁸ Selon les perspectives de la psychologie de la motivation contemporaine, Ambroise guide les fidèles dans la pensée leur intentionnalité et leur pensée anticipatrice : voir A. BANDURA, « La théorie sociale cognitive : une perspective agentique », dans P. Carré et F. Fenouillet (éd.), *Traité de psychologie de la motivation : théories et pratiques*, Paris, Dunod, 2019, p. 23-25.

⁵⁴⁹ AMBR., *De Ex. fr.*, II, 37, CSEL 107, p. 169 : *denique Adae peccanti praescriptum est aliud pro poena* ; *De Ex. fr.*, II, 38, CSEL 107, p. 170 : *habes poenarum ferias* ; *De Ex. fr.*, II, 38, CSEL 107, p. 170 : *vides mortem magis metam nostrarum esse poenarum*. Nous traduisons ici *poena* par peines car le mot permet de rendre aussi bien le sens de punition que celui de souffrance, sur lesquels Ambroise paraît jouer dans l'ensemble des deux paragraphes.

⁵⁵⁰ AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 32 : *primo quidem sententiam tulit in hominem* ; *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 33 : *erat divina sententia* ; *quod ante damnationis loco cesserat*.

⁵⁵¹ Le commentaire ambrosien paraît ici plus proche du commentaire philonien en *De Op. mund.*, 167, SC 1, p. 254-255 qui insiste sur la fatigue notamment due aux travaux des champs. Dans le *Legum allegoriae* III, 246-247, SC 2, p. 312-313, Philon développe davantage l'idée que la vie du méchant se déroule dans la pénibilité.

bénéfice⁵⁵² » qui permet de mettre un terme aux peines et au péché⁵⁵³, sans qu'on arrive à déterminer s'il est question du péché des origines dont les descendants des proto-parents ont hérité ou s'il s'agit des fautes commises par un fidèle. Nous retrouvons pourtant les perceptives sotériologiques étudiées précédemment ainsi qu'une sorte de retournement de la sentence pourtant affirmée ici. L'état post-lapsaire et les souffrances qui l'accompagnent sont donc bien reconnus dans ces extraits par Ambroise, mais il s'attache surtout à démontrer les voies vers la perfection, dont la mort physique constitue une solution. Le commentaire de la sanction d'Adam laisse apparaître une même présentation argumentative. Décrire la sanction n'est pas l'objet de l'argumentation de l'évêque ; il préfère davantage parler de cette sanction dans une perspective d'histoire et d'économie du salut, plus immédiatement utile aux fidèles. L'interprétation de *Genèse* 3, 17-19 paraît donc être cohérente dans l'ensemble des œuvres de notre corpus.

I.3.3. Le traitement ambrosien de la condamnation d'Ève

Enfin, au sujet de la sanction concernant Ève, soit le commentaire du verset 16, nous observons une nette différence d'utilisation de cette péricope entre les ouvrages destinés aux vierges et ceux du reste du corpus. En effet, on trouve des mentions de ce verset dans quatre des cinq traités destinés aux vierges – il n'y a pas de mention du verset dans le *De Virginitate* – et seulement une dans le *De Paradiso*. Dans cet ouvrage, les paragraphes 71 et 72 du chapitre 14 exposent les réflexions ambrosiennes au sujet de la femme. Les paragraphes commentent le verset 16 en lien avec le verset 13, qui rappelle l'aveu d'Ève. Ambroise, à nouveau en décalage avec sa source⁵⁵⁴, explique au paragraphe 72 que la punition énoncée par Dieu envers la femme est « plus douce » (*mitior*) et « utile » (*profutura*), que « le pardon ne lui est pas refusé » (*veniam non negaret*), ce que l'évêque justifie (*quia*) par le fait qu'elle « s'est confessée » (*quia Eva ipsa confessa est delictum*⁵⁵⁵). L'ensemble du paragraphe 71 a préparé cette justification

⁵⁵² AMBR., *De Ex. fr.*, II, 37, CSEL 107, p. 169 : *sed pro remedio dedit mortem* ; AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 33 : *remedium datum est, ut homo moreretur et resurgeret ; loco cederet beneficii*.

⁵⁵³ AMBR., *De Ex. fr.*, II, 38, CSEL 107, p. 170 : *vides mortem magis metam nostrarum esse poenarum* / « tu vois que la mort est plutôt le terme de nos peines » ; AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 33 : *quia mors interveniens finem facit peccati* / « parce que la mort en intervenant, provoque la fin du péché ».

⁵⁵⁴ Philon insiste plutôt sur la question de la douleur lors de l'accouchement, des angoisses maternelles et de la soumission dans le mariage : voir PHILON, *De Op. mun.*, 157, SC 1, p. 254-255. Sur des liens entre sensibilité et douleur chez Philon, voir également PHILON, *Leg.*, III, 200, SC 2, p. 286-287 ; *Leg.*, III, 216, SC 2, p. 294-297.

⁵⁵⁵ AMBR., *De Par.*, 14, 72, CSEL 32, 1, 1, p. 329 : *ergo quia Eva ipsa confessa est delictum, mitior sequitur et profutura sententia, quae condemnaret errorem et veniam non negaret, ut ad virum suum conversa serviret* /

en démontrant l'intérêt de la confession pour le pécheur qui gagne, par la reconnaissance de ses fautes, sa justification auprès de Dieu⁵⁵⁶. On retrouve ici le schéma déjà observé au sujet des condamnations du serpent et d'Adam, à savoir un commentaire sur les sentences divines, commentaire de nature spéculative si l'on veut, qui ne se réalise pas, et qui cède le pas à des réflexions qui visent à montrer comment il est possible de faire son salut. Les nécessités de la pastorale s'imposent au strict commentaire systématique du texte biblique.

Une même argumentation, reprenant d'ailleurs la même association de versets est développée dans le chapitre 4 du *De Institutione virginis*. Après avoir reconnu au paragraphe 26 que la sentence pour la femme est « juste⁵⁵⁷ », Ambroise rappelle, au paragraphe suivant, l'aveu d'Ève et l'importance de la confession⁵⁵⁸. Au paragraphe 29, il associe la douleur de l'accouchement au fait, pour les femmes, de faire leur salut⁵⁵⁹. La citation de la sentence et le choix réalisé dans cette citation (in tristitia, inquit, paries filios/ « tu mettras au monde des enfants dans l'affliction (Gen, 3, 16), est-il dit ») apportent un élément supplémentaire au commentaire du *De Paradiso* parce qu'ils mettent clairement sur un même plan salut et douleur, et précisément celle de l'accouchement⁵⁶⁰. Le fait de placer l'expression « avec le salut » (*cum*

« donc parce qu'Ève a confessé elle-même son délit, une sentence plus douce et utile a suivi, sentence qui avait condamné son erreur et n'avait pas refusé le pardon, de sorte que, tournée vers son mari, elle [le] servît ».

⁵⁵⁶ AMBR., *De Par.*, 14, 71, CSEL 32, 1, 1, p. 328-329 : *veniabilis culpa, quam sequitur professio delictorum. Ideo non desperata mulier, quae non reticuit deo, sed magis confessa peccatum est, quam medicabilis secuta sententia est. [...] Alia ergo ratio mulieris, quae licet culpam praevaricationis inciderat, tamen de paradisi lignis habebat adhuc virtutis escam et ideo dixit peccatum suum, et reputatum est ei ad veniam. [...] ; neque enim potest quisquam iustificari a peccato, nisi fuerit peccatum ante confessus. Unde dominus ait : dic iniquitates tuas, ut iustificeris (Is 43, 26) / « la faute qui est suivie par la déclaration des délits, est pardonnable. Pour cette raison la femme ne doit pas perdre toute espérance, elle qui ne garda pas le silence devant Dieu, mais bien plutôt a confessé son péché, et dont la sentence qui a suivi peut apporter la guérison. [...] Donc, autre est le raisonnement de la femme, laquelle était tombée dans la faute du péché, pourtant elle avait la nourriture de la vertu issue de l'arbre du Paradis, et c'est pourquoi elle énonça son péché, et celui-ci a été considéré comme pardonnable [...] En effet, personne ne peut être justifié par son péché, si ce n'est en confessant auparavant son péché. D'où le Seigneur dit : Énonce tes actes iniques, de sorte que tu seras justifié (Is 43, 26) ».*

⁵⁵⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 26, SAEMO 14/2, p. 128 : *et vere iusta sententia* / « et c'est une sentence vraiment juste ».

⁵⁵⁸ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 27, SAEMO 14/2, p. 130 : *erroris igitur medicina confessio est* / « alors la confession est le remède de l'erreur ».

⁵⁵⁹ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 29, SAEMO 14/2, p. 130 : *facta est itaque gratia ex iniuria, salus ex infirmitate. Scriptum est enim quia salva erit per filiorum generationem (Gen 3, 16). Cum salute itaque parit quos in tristitia parturit, et ad laudem educat quos peperit cum dolore* / « par conséquent la grâce est créée à partir de l'injure, le salut à partir de la faiblesse. Il est en effet écrit qu'elle sera sauvée au moyen de la descendance de ses enfants (Gen 3, 16). C'est pourquoi, avec le salut, elle accouche de ceux qu'elle a portés dans la tristesse, et elle élève vers la louange ceux dont elle a accouché dans la douleur ».

⁵⁶⁰ Dans sa n. 50 p. 131, dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, op. cit., Franco GORI estime que la douleur n'est pas la cause du salut en elle-même (« ma non è il dolore in sé per sé la causa della salvezza, bensì la generazione dei figli »). Si cette affirmation nous semble appropriée, elle ne doit cependant pas faire oublier la place de la douleur et des pleurs dans la pensée d'Ambroise comme l'a rappelé l'étude de AMBR., *De Paradiso* 14, 71-72 (CSEL 32, 1, 1, p. 328-330). Il nous semble donc qu'il y a dans ce paragraphe de AMBR., *De Institutione virginis*, 4, 29 une référence certes aux douleurs de l'accouchement mais qu'une lecture plus large, englobant toutes les formes de douleur, ne peut être totalement évacuée. De plus, les sens de *pario* et *parturio* peuvent être, eux aussi, englobants et peuvent prendre un sens spirituel, selon le *TLL*, X, 1, col. 399-409 et col. 531-536,

salute) en premier dans la phrase de conclusion marque aussi l'insistance d'Ambroise sur cet élément, et ce d'autant plus qu'à ce *cum salute*, répond en toute fin de paragraphe le *cum dolore*, « avec douleur ». Le jeu des clausules dans la construction des phrases accentue également ces résonnances. L'économie du salut prédomine donc dans l'approche ambrosienne de la sanction d'Ève suite au péché des origines.

Cependant, Ambroise traite d'un second aspect de la condamnation de la femme : celui de la soumission de cette dernière à son mari. L'ensemble des textes du corpus portant une référence au verset 16 présente cet aspect. Dans le *De Virginibus*, le *De Viduis* et l'*Exhortatio virginitatis*, Ambroise oppose les vierges consacrées et les veuves aux femmes mariées en évoquant ce verset ⁵⁶¹. Les femmes mariées apparaissent alors au service de leur mari, attachées à lui, dans un lien décrit souvent comme un lien de servitude ⁵⁶². Ambroise met en valeur ici le lien de sujétion des femmes et développe ainsi un second aspect du verset en suivant deux péricopes différentes. On retrouve alors l'idée d'une simple description de la sanction dans ses effets dans le quotidien post-lapsaire de l'époque ambrosienne. La question n'est donc plus simplement sotériologique mais redevient anthropologique et assume même des aspects sociaux très concrets. Dans cette présentation, c'est davantage l'homme et la femme concret que les représentations symboliques qui leur sont attachés qui sont mise en avant par Ambroise.

Pourtant, les commentaires plus développés du *De Paradiso* et du *De Institutione virginis* apportent un contrepoint intéressant à la précédente proposition ambrosienne. Ainsi l'évêque reconnaît dans les deux textes que la condamnation de la femme et sa soumission à

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1982 (en ligne : <https://publikationen.baw.de/de/thesaurus/lemmata#65530> ; consulté le 12 janvier 2022). Enfin, la construction de la dernière phrase, sur laquelle nous revenons dans le corps du texte, rend cette lecture englobante plausible. Sur la place des pleurs dans la pensée et la piété ambrosiennes, voir M. DULAËY, « Les larmes dans les premiers siècles chrétiens. Ambroise et l'Occident latin », *Adamantius*, vol. 16, 2010, p. 320-337.

⁵⁶¹ AMBR., *De Vid.*, 13, 81, SAEMO 14/1, p. 312 : *ergo laboribus et doloribus in generatione filiorum addicitur nupta, non vidua, et dominatui viri sola subditur copulata, non virgo* / « donc la femme mariée, mais non la veuve, est vouée aux fatigues et aux souffrances dans la descendance des enfants, et, seule celle qui vit dans une union, est placée sous la domination de son mari, non la vierge ».

⁵⁶² Voir par exemple, le champ lexical de la servitude dans les extraits suivant : AMBR., *De Virgb.*, I, 6, 27, SAEMO 14/1, p. 128 : *quid ego famulatus graves et addicta viri servitia replicem feminarum, quas ante iussit deus servire quam servos* / « pourquoi rappellerais-je moi l'esclavage pesant et la servitude des femmes qui les soumet aux hommes, elles, à qui Dieu a ordonné de servir avant même [de l'ordonner] aux esclaves ? » ; AMBR., *De Vid.*, 13, 81, SAEMO 14/1, p. 312 : *dominatui viri [...] subditur* / « elle est placée sous la domination de son mari » ; AMBR., *De Virgt.*, 6, 33, SAEMO 14/2, p. 34-36 : *bonum coniugium, sed tamen a iugo tractum, et iugo mundi, ut viro potius cupiat placere quam deo* / « le mariage est bon, mais pourtant il est tiré d'un joug, et du joug du monde, de sorte que la femme désire davantage plaire à son mari qu'à Dieu » ; AMBR., *De Exhort. Virg.*, 4, 21, SAEMO 14/2, p. 216 : *non ergo absoluit mulierem communis servitus, sed gravius astringit* / « donc la servitude commune n'absout pas la femme, mais elle la lie de manière plus rigoureuse ».

son mari sont normales⁵⁶³. Il donne seulement dans le *De Paradiso* deux raisons à cette soumission en lien avec des éléments moraux⁵⁶⁴, rappelant d'une part la théorie de la supériorité de l'esprit sur la sensibilité et d'autre part la nécessité pour la femme de ne pas amener à nouveau l'époux à pécher. Pour autant, dans les deux textes, Ambroise passe à un autre plan en assimilant les liens de soumission homme-femme à ceux de l'Église dans son rapport avec le Christ⁵⁶⁵. En délaissant la sanction adressée à la femme pour passer à la description des liens de l'Église avec le Christ, Ambroise place à nouveau son discours dans une perspective sotériologique. Le lien de soumission est vu ici comme un bien permettant de connaître le salut : ainsi la soumission (*obsequium*) est-elle décrite comme « m[ise] au nombre parmi les bénédictions » (*inter benedictiones numeratur*), soit dans une dimension de justification de la femme, donc une dimension de la sotériologie. De même, l'opposition entre *praevaricata* et *salva* à la fin du paragraphe souligne bien la dimension sotériologique du passage. Enfin, l'évolution des personnages et des pronoms utilisés dans le paragraphe 72 du *De Paradiso* est instructive. Si la première phrase du paragraphe parle clairement d'Ève (*Eva*), le passage à la réflexion sur les liens Église-Christ se marque par le recours à la première personne (*agnosco*), chose assez rare chez Ambroise. L'évêque développe ensuite son explication en recourant à des formules impersonnelles (*designatur, scriptum est, haec igitur [...] est*). Il réalise une conclusion de son paragraphe en évoquant « le peuple chrétien » (*populus christianus*), « la descendance des hommes, pécheresse de toute façon dans ses pères » (*praevaricata utique in patribus generatio hominum*) et la « postérité chrétienne » (*in christiana posteritate*). Cette dernière, assimilée à l'Église (*in ecclesia, haec*) sera pourtant « sauvée » (*salva*⁵⁶⁶). Il n'est donc

⁵⁶³ AMBR., *De Par.*, 14, 72, CSEL 32, 1, 1, p. 329 : *sententia, quae condemnaret errorem et veniam non negaret, ut ad virum suum conversa serviret* / « sentence qui avait condamné son erreur et n'avait pas refusé le pardon, de sorte que, tournée vers son mari, elle [le] servît » ; AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 32, SAEMO 14/2, p. 134 : *sis tu licet viro subdita, quia esse te decet* / « Que tu sois soumise à ton mari, parce qu'il convient que tu le sois ».

⁵⁶⁴ AMBR., *De Par.*, 14, 72, CSEL 32, 1, 1, p. 329 : *ut ad virum suum conversa serviret. Primum ne eam facile delectaret errare, deinde ut sub fortiore vase locata non transduceret virum, sed magis viri consilio et ipsa regeretur* / « de sorte que, tournée vers son époux, elle [le] servît. Tout d'abord, afin que celle-ci ne trouve pas facilement du charme dans le fait de se tromper ; puis ayant été soumise à un vase plus solide, pour qu'elle ne conduisît pas son mari au-delà, mais bien plutôt qu'elle-même soit dirigée par les conseils de son époux ».

⁵⁶⁵ De manière directe, puisqu'Ambroise reconnaît lui-même des liens, dans AMBR., *De Par.*, 14, 72, CSEL 32, 1, 1, p. 329-330 : *in quo quidem mysterium Christi et ecclesiae evidenter agnosco* / « je reconnais en cela, de manière évidente, le mystère du Christ et de l'Église ». Mais aussi de manière progressive du fait de la construction du texte et des assimilations graduelles entre Ève et Sarah, puis entre Ève et Marie, puis entre Marie et l'Église dans AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 32-33, SAEMO 14/2, p. 132-134 : *veni, Eva, iam Sara. [...] 33 : Veni ergo Eva, iam Maria* / « viens, Ève, désormais Sarah. [...] 33 : Viens donc Ève, désormais Marie » puis *De Inst. Virg.*, 14, 88, SAEMO 14/2, p. 172 : *speciosi ergo gressus vel Mariae vel ecclesiae* / « beaux sont donc les pas soit de Marie, soit de l'Église ».

⁵⁶⁶ AMBR., *De Par.*, 14, 72, CSEL 32, 1, 1, p. 330 : *hoc est ergo mysterium quod ait apostolus in Christo et in ecclesia. Haec enim vere in praevaricatione ante fuit, sed salva erit per filiorum generationem in fide et caritate et sanctificatione cum castitate* (1 Tim 2, 15), *praevaricata utique in patribus generatio hominum salva per filios, ut quod in Iudaeis offenderat in Christiana posteritate corrigeret* / « ceci est dans le mystère en Christ et en l'Église

plus question d'Ève seule, de la punition émise contre elle, mais bien du salut de l'ensemble des chrétiens, ces derniers étant vus aussi bien dans leur temporalité post-lapsaire que dans leur temporalité eschatologique et sotériologique. On note un même mouvement dans le paragraphe 32 du *De Institutione virginis* dans lequel, Ève « n'est plus exclue du Paradis » et sera même « enlevée vers le ciel », accouchera « dans un transport de joie » et « en riant⁵⁶⁷ ». Le fait d'avoir accès au Paradis, l'exultation et le rire⁵⁶⁸ apportent une connotation sotériologique au passage : nous retrouverions ici le thème de la *felix culpa* à ceci près qu'Ambroise attribue à Ève, davantage qu'à Adam, la capacité à mettre en œuvre l'économie du salut. L'analyse approfondie de l'utilisation par Ambroise du verset 16 démontre que l'évêque détourne l'explication de la sanction adressée à Ève vers un commentaire portant sur la vie chrétienne dans l'économie du salut, l'inscription de chacun et chacune dans l'Église étant un moyen pour l'être humain de faire son salut. Le personnage féminin n'est plus vu seulement pour le sexe qu'il représente – dont on notera qu'il est sauvé et qu'il n'est en rien exclu du salut ce qui constitue un point d'appui à l'espérance des fidèles féminines –, mais bien plutôt comme image du parcours à mettre en œuvre pour tout fidèle.

Le commentaire ambrosien sur les sanctions adressées à chacun des protagonistes du péché des origines est surprenant dans la mesure où il propose non pas une description de ces sanctions et de leurs conséquences, mais bien plutôt une réflexion sur les voies de salut pour le chrétien et la chrétienne.

duquel l'apôtre a parlé. Celle-ci en effet était vraiment dans la faute, mais elle sera *sauvée par la descendance de ses enfants dans la foi, dans la charité, dans la sanctification et avec la chasteté* (1 Tim 2, 15), la descendance des hommes, pécheresse de toute façon dans ses pères, sera sauvée aux moyens des enfants, de sorte qu'elle corrigera dans la postérité chrétienne ce qui avait échoué dans le peuple juif ».

⁵⁶⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 32, SAEMO 14/2, p. 132 : *veni Eva, iam Sara, quae parias filios non in tristitia, sed in exultatione : non in moerore, sed risu* / « viens Ève, désormais Sarah, qui a mis au monde des fils non dans l'affliction, mais dans un transport de joie : non dans la tristesse, mais en riant ».

⁵⁶⁸ Ambroise peut également utiliser et modifier Philon qui évoque le rire de Sarah et Abraham et l'idée que la vertu engendre le bonheur (voir PHILON, *Leg.*, III, 217-219, SC 2, p. 296-297). En contractant ses phrases, Ambroise contracte également les deux personnages d'Ève et de Sarah (*veni Eva, iam Sara*), ce qui contribue à donner à Ève les caractères positifs prêtés à Sarah. Ève n'est plus alors dans la douleur mais dans le rire, n'est plus dans l'état post-lapsaire mais dans la capacité de se projeter dans l'état eschatologique d'union à Dieu.

I.4. Caractère mortel de l'être humain et expulsion hors du Paradis

De manière surprenante, Ambroise commente peu les passages concernant la mortalité de l'être humain et son expulsion du Paradis en lien avec le commentaire du chapitre 3 de la *Genèse* dans le corpus retenu pour cette recherche. Le verset 22 est utilisé quatre fois dans le *De Paradiso*, dont trois sous forme de citation. Or, seule la référence fait mention de l'arbre de vie⁵⁶⁹, et donc indirectement de la question de la mort. Cette référence est d'ailleurs liée à une question soulevée par le mouvement dirigé par Apelle (« comment l'arbre de vie semble-t-il plus efficace pour la vie que le souffle de Dieu⁵⁷⁰ ? »), qui semble plutôt faire s'attacher à *Genèse* 2, 16. Ambroise s'attache alors à répondre à cette question pour démontrer qu'il n'y a aucune différence entre arbre de vie et souffle de Dieu⁵⁷¹. Il explique ensuite que la peur de la mort est instinctive chez les animaux et qu'elle aurait, de fait, dû être une évidence également pour les êtres humains vivants au Paradis et doués de raison⁵⁷². Dans ce commentaire, la mort n'est donc pas observée en tant que sanction divine au péché des origines (donc elle n'est pas mise en lien avec *Genèse* 3, 22), ni même observée pour elle-même. En revanche, il est intéressant de noter qu'Ambroise la présente fréquemment comme un bien et selon une perspective sotériologique, celle-ci permettant de mettre fin aux fautes ainsi qu'à l'influence du péché des origines⁵⁷³. Ambroise explique que la mort « n'existait pas dans la nature, mais elle

⁵⁶⁹ Les trois citations reprennent le début du verset (*Gen* 3, 22 : « voici que l'homme est devenu comme l'un de nous ») et ne s'intéressent donc pas à la question de la mort.

⁵⁷⁰ AMBR., *De Par.*, 5, 28, CSEL 32, 1, 1, p. 284 : *quomodo lignum vitae plus operari videtur ad vitam quam insufflatio dei ?*

⁵⁷¹ AMBR., *De Par.*, 5, 29, CSEL 32, 1, 1, p. 286 : *ergo inter insufflationem dei et escam ligni vitae nulla discretio* / « donc il n'y a pas de distinction entre le souffle de Dieu et la nourriture de l'arbre de vie ».

⁵⁷² AMBR., *De Par.*, 5, 29, CSEL 32, 1, 1, p. 286 : *est enim natura insitum omnibus animantibus, ut etiam quae nondum sibi nocere experta sunt quasi noxia reformident. [...] Quod si in his quae inrationabilia sunt animantia quidam de adverso genere animantium naturalis est terror, ut etiam inrationabilia sensum fugiendae mortis accipiant, quanto magis in primo homine rationis utique plenissimo naturalis quaedam opinio mortis debuit esse vitandae !* / « en effet la nature a greffé dans tous les êtres vivants, le fait qu'ils craignent comme étant nuisibles toutes les choses qu'ils n'ont pas encore éprouvé comme nuisibles pour eux. [...] Si la terreur est naturelle dans ce type d'être vivants antagonistes, êtres vivants qui sont irrationnels, de sorte que, privés de raison, ils aient le sens de devoir fuir la mort, combien plus, dans le premier être humain, tout particulièrement doué de raison, la représentation naturelle de la mort doit être évitée ! ».

⁵⁷³ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 47, CSEL 107, p. 172 : *nam si bonum est mors, cur scriptum est [...]. Re vera enim mors divino operi necessaria non fuit, cum in paradiso positus bonorum omnium iugis successus afflueret, sed praevaricatione damnata in labore diuturno gemituque intolerando vita hominum coepit esse miserabilis : Debuit dari finis malorum, ut mors restitueret, quod vita amiserat* / « car si la mort est un bien comme il est écrit [...]. En effet, la mort ne fut pas nécessaire en réalité dans l'œuvre divine, lorsqu'une suite inépuisable de tous les biens était en abondance pour ceux qui avaient été posés au Paradis, mais la vie des êtres humains commença à être misérable, celle-ci ayant été condamnée du fait de l'erreur au travail continuel et aux gémissements insupportables. Une fin de ces maux dut être donnée, de sorte que la mort restituât ce que la vie avait perdu » ; AMBR., *De Sacra*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 33 : *remedium datum est, ut homo moreretur et resurgeret. Quare ? Ut et illud, quod ante damnationis loco cesserat, loco cederet beneficii. Quid illud est nisi mors ? Quaeris quomodo. Quia mors interveniens finem facit peccati* / « un remède a été donné, de sorte que l'être humain meurt et ressuscite.

passée dans la nature », Dieu « ne [l'] a pas établie au commencement mais [l'] a donnée comme remède⁵⁷⁴ ». Si mort et péché peuvent être reliés, ce n'est donc pas parce que la mort serait une sanction divine, mais plutôt un cadeau de Dieu aux êtres humains, la notion de cadeau inscrivant la mort dans une perspective sotériologique. En choisissant cette présentation, Ambroise n'inscrit pas la mort dans la sphère du vocabulaire de la sanction, de la conséquence négative, mais plutôt dans la sphère de la compensation, du correctif permettant, si l'être humain s'engage dans la quête de Dieu, de gagner le royaume des cieux. Malgré la faiblesse numérique des recours à *Genèse* 3, 22 fait apparaître qu'Ambroise, du moins dans notre corpus d'étude, ne considère pas la mort comme une sanction du péché des origines⁵⁷⁵, comprenons comme un élément négatif. La perspective ambrosienne, qui fait de la mort un instrument donné par Dieu en vue du salut, permet, de fait, à notre auteur d'aborder la thématique de la mort dans un cadre de réflexion positif, la mort ayant été créée au bénéfice des êtres humains, et de détacher ainsi la mort d'une représentation angoissante. Comme, dans la présentation ambrosienne, la mort est détachée du châtement divin, le caractère mortel de l'être humain ne doit plus être vu, ni vécu par les fidèles comme une cause d'angoisse.

Quant à l'expulsion du Paradis, on note tout d'abord que l'intégralité des sept mentions concernant *Genèse* 3, 23, n'est constituée que par des références et qu'Ambroise ne cite pas cette péricope dans notre corpus d'étude. L'évêque de Milan dit seulement, d'ailleurs dans des ouvrages différents, qu'Adam a été « chassé hors du paradis⁵⁷⁶ », qu'avec lui la bienveillance est « sortie du Paradis⁵⁷⁷ ». Il évoque Ève, elle aussi « chassée hors du paradis⁵⁷⁸ », avant d'insister sur le fait qu'elle n'en sera plus « exclue⁵⁷⁹ ». Les mentions de l'expulsion du Paradis se suffisant à elles-mêmes, elles ne paraissent pas nécessiter chez Ambroise de développement

Pourquoi ? De sorte que, ce qu'il avait établi à cette place avant la damnation, cède la place à un bénéfice. Qu'est-ce alors si ce n'est la mort ? en quel manière te demandes-tu ? Parce que la mort, lorsqu'elle intervient, met fin au péché ». Dans ce dernier extrait, il est délicat de savoir si Ambroise parle du péché des origines ou des fautes des humains en général. Si la phrase est imprécise, le résultat n'en reste pas moins identique : la mort met fin à la capacité de commettre des fautes, capacité héritée de la tendance humaine à pécher et expérimentée en premier lieu lors du péché des origines.

⁵⁷⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 47, CSEL 107, p. 172 : *et mors quidem in natura non fuit, sed conversa in naturam est ; non enim a principio deus mortem instituit, sed pro remedio dedit.*

⁵⁷⁵ Ambroise semble donc s'opposer à Rm 5, 12 (« de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort »), du moins dans une représentation de la mort en tant qu'elle sanctionnerait négativement le péché.

⁵⁷⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 6, CSEL 107, p. 160 : *de paradiso eiectus in Adam* ; AMBR., *Exhort. Virg.*, 6, 36, SAEMO 14/2, p. 226-228 : *posteaquam de paradiso est eiectus Adam.*

⁵⁷⁷ AMBR., *De Off.*, I, 32, 169, CC 15, p. 62 : *de paradiso egressa.*

⁵⁷⁸ AMBR., *De Inst. virg.*, 6, 36, SAEMO 14/2, p. 138 : *ubi autem eiecta est de paradiso.*

⁵⁷⁹ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 32, SAEMO 14/2, p. 132 : *veni Eva, iam talis, ut non de paradiso excludaris.*

spécifique pour en faire comprendre le sens ou les conséquences. Comme dans le cas du verset 7, Ambroise se contente de considérer cette sanction comme un fait établi, qui détermine l'état post-lapsaire et la condition humaine dans cette période.

I.5. Bilan des premières observations

Les premières observations des commentaires ambrosiens des sanctions prises suite au péché des origines font apparaître que l'évêque de Milan réalise des choix parmi les péripécies. L'évêque ne réalise pas un commentaire systématique des péripécies bibliques. Il semble considérer certaines comme suffisamment évidentes et parlantes pour ne pas les commenter. Il s'attache davantage aux sanctions prononcées à l'encontre des trois protagonistes de l'acte peccamineux.

En outre, l'analyse des commentaires ambrosiens au sujet des sanctions divines révèle une position de l'évêque surprenante. Là où le public pourrait s'attendre à des réflexions morales justifiant et explicitant les décisions de Dieu, Ambroise propose plutôt dans les ouvrages du corpus d'étude un commentaire d'ordre sotériologique. D'un événement qui crée une profonde rupture entre les humains et Dieu, d'un événement qui pourrait être considéré comme un traumatisme, Ambroise préfère donner une lecture positive, dans laquelle l'espérance doit dominer. De la sorte, si le péché des origines est advenu et si le fait est en lui-même une mauvaise chose, il constitue également une bonne chose car il met en œuvre l'histoire et l'économie du salut, dont Ève est la pourvoyeuse. Il permet également à chacun, à l'exemple d'Adam, de chercher à progresser dans la foi et veiller à faire son salut. Le péché des origines et les conséquences qui lui font suite ne doivent donc pas être vus comme une fatalité mais bien plutôt comme des moyens pour chaque être humain de se dépasser en vue d'obtenir le salut.

La perspective positive apposée au péché des origines par Ambroise, le motif de la *felix culpa*, perspective proprement chrétienne et autonome de la pensée de Philon, constitue une proposition particulièrement adaptée à la pastorale. En effet, pour obtenir des fidèles qu'ils parviennent à se dépasser eux-mêmes, il paraît plus approprié de les inciter positivement en leur donnant un but posé comme atteignable et réalisable, que de s'appesantir sur le négatif⁵⁸⁰. On

⁵⁸⁰ Bien qu'anachroniques et ne traitant pas exactement des interactions et des enjeux de la pastorale, certaines grilles d'analyses de la psychologie de la motivation en matière d'orientation scolaire et professionnelle parleraient d'Ambroise comme d'un « régulateur externe » à la motivation dont le rôle est particulièrement important pour l'« autodétermination de la motivation » des fidèles : voir S. BLANCHARD et D. GELPE, « Motivation et orientation scolaire et professionnelle », dans P. Carré et F. Fenouillet (éd.), *Traité de psychologie de la motivation : théories et pratiques*, Paris, Dunod, 2019, p. 159-186, en particulier, p. 180 et p. 183.

peut d'ailleurs imaginer les questions très concrètes et très immédiates des fidèles sur le sujet, ces questions visant davantage à se départir de la condition créée par le péché des origines qu'à en comprendre les tenants et les aboutissants.

Du point de vue des catégories sexuées, Ambroise délivre un discours relativement similaire : Adam et Ève ont certes péché l'un et l'autre, ont certes été punis l'un et l'autre, mais l'un comme l'autre peuvent se racheter et pourvoir à leur propre salut. Cette position indique alors qu'Ambroise considère que les femmes ont accès au salut et qu'il ne s'agit pas d'une condition réservée uniquement aux hommes. Pourtant, dans le discours ambrosien, Ève se caractérise par certains traits distinctifs. Ainsi ses capacités génératrices et dynamiques sont à même de mettre en œuvre l'économie du salut. De même, sa responsabilité dans la faute constitue une justification à la mise en coupe du féminin et de ce qui lui est rattaché (notamment la sensibilité) ainsi que de la femme comprise ici dans sa dimension sociale, sous la houlette du masculin et de l'être humain de sexe masculin. Lorsqu'il traite des conséquences du péché des origines, Ambroise reconnaît donc l'égalité entre la femme et l'homme d'un point de vue spirituel, sotériologique et eschatologique, tout en niant à la femme, et seulement à elle, une égalité sociale.

C'est avec le traitement des conséquences du péché des origines qu'Ambroise lie à la fois les dimensions théoriques de son anthropologie aux réalités de la pastorale, mais ancre aussi des représentations sociales aussi bien dans la condition post-lapsaire que dans l'état eschatologique. De la sorte, l'anthropologie ambrosienne revêt des aspects théoriques et des aspects pragmatiques qui fragilisent certains aspects de sa pensée systématique que l'évêque n'a pas développés car ils n'étaient pas liés directement aux besoins des fidèles. Pour autant, le profond enracinement pastoral des propos de l'évêque compose un objet rhétorique particulièrement intéressant pour observer les techniques mises en œuvre dans l'accompagnement des fidèles.

II. Des propositions originales d'Ambroise à propos des conséquences du péché des origines

Si Ambroise, opère des choix dans ses commentaires parmi les versets du chapitre 3 de la *Genèse*, force est de constater qu'il propose également des réflexions sur les conséquences du péché des origines qui n'ont pas de lien direct avec le texte biblique.

II.1. Une nouvelle conséquence du péché des origines : l'humanité pécheresse

Une des conséquences du péché des origines est le fait que l'ensemble de l'humanité devienne pécheresse, fait souligné par l'*Épître aux Romains* 5, 12⁵⁸¹. Or, cette conséquence interroge sur les modalités de la transmission depuis les proto-parents à leurs descendants, et à partir des descendants vers l'ensemble de l'humanité.

II.1.1. Le problème de la transmission du péché des origines à l'humanité selon Ambroise : sexualité au Paradis, hérédité du péché des origines, répétition des mécanismes du péché des origines

II.1.1.1. La question de la sexualité au Paradis

Pour faire face à cette difficulté, Augustin a proposé de penser le péché originel, dans lequel la transmission du péché repose, au moins pour une part, dans la sexualité humaine⁵⁸². Mais cette proposition étant mise au point bien après la mort d'Ambroise⁵⁸³, comment l'évêque de Milan pensait-il la transmission du péché des origines à l'humanité en lien avec les propositions de Paul ?

⁵⁸¹ Rm 5, 12 : « voilà pourquoi, de même que par un seul homme, le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a atteint tous les hommes : d'ailleurs tous ont péché ».

⁵⁸² Sur la doctrine du péché originel et ses relations avec la sexualité, voir V. GROSSI et B. SESBOÛÉ, « Péché originel et péché des origines : de Saint Augustin à la fin du Moyen Age », *op. cit.*, p. 175-176.

⁵⁸³ Si la chronologie et les positions d'Augustin ne permettent pas de penser des échanges spécifiques entre les deux évêques sur le sujet de la transmission du péché, il reste certains que des liens existent entre leurs pensées, liens d'ailleurs revendiqués par Augustin lui-même dans la polémique contre les Pélagiens. Voir V. GROSSI, « Sant'Ambrogio e sant'Agostino : per una rilettura dei loro rapporti », dans L. F. Pizzolato et M. Rizzi (éd.), *Nec timeo mori : atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 405-462.

Remarquons tout d'abord que, dans notre corpus, Ambroise présente la procréation humaine comme possible grâce à la création de la femme. Si la procréation est pensée comme possible au Paradis puisque la femme a été créée dans ce but, alors deux solutions peuvent être envisagées : soit une génération spontanée, soit une sexualité anticipant les réalités post-lapsaires décrites dans le texte de la Bible⁵⁸⁴. Cette dernière paraît être celle envisagée par Ambroise qui évoque la sexualité animale au Paradis, celle-ci devant servir d'exemples pour Adam⁵⁸⁵. Dans ce cas, si sexualité et procréation sont pensées comme possibles dès le Paradis, c'est qu'elles sont perçues si ce n'est comme bonnes, du moins comme neutres, entendons comme un fait observable objectivement. De la sorte, l'épisode du péché des origines ne constitue pas une rupture qualitative (la sexualité accompagnerait la sanction divine après l'acte peccamineux, et en cela serait un élément négatif), mais plutôt une rupture chronologique. Comprenons que la sexualité et la procréation au Paradis n'ont pas pu advenir car l'acte peccamineux est intervenu avant toute forme d'expérience sexuelle entre les proto-parents. On trouve une trace de cette perception chronologique dans l'extrait suivant :

C'est pourquoi aussi longtemps qu'elle fut au Paradis, elle a été appelée femme faite, et elle n'avait pas été connue par son compagnon ; or lorsqu'elle a été chassée hors du Paradis, alors on lit qu'Adam connut Ève, sa femme, et alors elle conçut et mit au monde un fils⁵⁸⁶.

Dans ce passage, le relatif *quamdiu* et la conjonction *ubi* marquent bien une progression dans la temporalité, dans la chronologie, dont la rupture se concrétise dans l'expulsion hors du Paradis (*ubi autem eiecta est de paradiso*). Cette rupture dans la chronologie marque aussi une évolution dans les comportements humains puisqu'elle met réellement en œuvre la sexualité entre les humains, l'opposition entre le fait qu'Ève ait eu ou non une expérience sexuelle⁵⁸⁷,

⁵⁸⁴ Gen, 4, 1 : « L'homme connut Ève sa femme. Elle devint enceinte, enfanta Caïn ».

⁵⁸⁵ AMBR., *De Par.*, 11, 49, CSEL 32, 1, 1, p. 307 : *simul accipe qua causa omnia deducta sint ad Adam, ut in omnibus videret ex utroque sexu substantiam constare naturae, id est ex masculo et femina et ipse usu exemploque cognosceret necessarium sibi consortium mulieris adiectum* / « en même temps, apprends pour quelle raison toutes les bêtes ont été amenées à Adam, de sorte qu'il vit en elles que la substance de la nature est établie dans l'un et l'autre sexe, c'est-à-dire à partir du mâle et de la femme et, par l'usage et l'exemple, qu'il sût que ce sort commun avec la femme lui était nécessaire et devait lui être ajouté ». La sexualité au Paradis paraît également présente dans la pensée de Philon, le but étant la procréation : voir PHILON, *De Op., mund.*, 152, SC 1, p. 242-243. Cependant, Philon lie très nettement dans son texte sexualité et plaisir, ce dernier étant vu négativement. Il reste cependant difficile de savoir si Philon traite alors seulement de la sexualité au Paradis ou s'il n'envisage pas plutôt la sexualité et le plaisir dans l'état post-lapsaire.

⁵⁸⁶ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 36, SAEMO 14/2, p. 138 : *Itaque quamdiu in paradiso fuit, mulier vocata est, et cognita viro non erat ; ubi autem eiecta est de paradiso, tunc legitur quia Adam cognovit Evam mulierem suam, et tunc concepit et peperit filium. Primus igitur solutus est nodus.*

⁵⁸⁷ La sexualité d'Ève est au centre de l'argumentation car l'évêque répond à une question autour du mot *mulier* au cours d'une défense de la virginité de Marie. Il est donc normal que le propos soit davantage centré sur la

étant nettement spécifié selon les périodes temporelles (*cognita viro non erat*, dans la situation pré-lapsaire ; *quia Adam cognovit Evam*, dans la situation post-lapsaire). Cette expérience s'accompagne, chez notre auteur, d'une autre temporalité et d'un lien de conséquence (*et tunc*) dans la conception et l'accouchement (*concepit et peperit filium*). Aucune connotation positive ou négative n'intervient dans le passage : Ambroise prend seulement acte d'événements advenus ou non advenus selon la chronologie. L'absence de développement autour de la sexualité des proto-parents (mais également la génération) paraît donc davantage liée à l'idée que, pour Ambroise, elle n'a pas eu le temps d'advenir. L'évêque de Milan ne paraît donc pas concevoir de lien direct entre sexualité, péché des origines et hérédité du péché des origines dans l'humanité⁵⁸⁸.

II.1.1.2. Héritage ou répétition du péché des origines ?

Pour autant, Ambroise parle bien d'un héritage du péché des origines dans tous les êtres humains. Ambroise exprime cette idée de différentes manières. Dans le *De Cain et Abel* ou le *De Mysteriis*, il fait usage de l'image de l'héritage et de la succession⁵⁸⁹ ; dans le *De Excessu fratris*, il utilise l'image de la transmission d'un être à un autre⁵⁹⁰ ; il évoque également la contagion⁵⁹¹ dans le *De Virginibus* ou du venin du serpent⁵⁹² dans le *De Sacramentis* ; il affirme clairement un lien de parenté entre les êtres humains dans le *De Viduis*, quand il note :

première femme plutôt que sur le premier être humain de sexe masculin. Pour autant, l'absence de sexualité d'Adam au Paradis se déduit aussi du passage concernant sa compagne.

⁵⁸⁸ Nos conclusions diffèrent donc de celles proposées par Pier Franco BEATRICE qui relève des liens entre sexualité et péché dans le *De Paenitentia* (P. F. BEATRICE, *Tradux peccati, op. cit.*, p. 177). Ces différences naissent très certainement de l'utilisation d'un corpus resserré dans la présente étude.

⁵⁸⁹ AMBR., *De C. et A.*, I, 1, 1, CSEL 32, 1, 1, p. 339 : *nunc quoniam illa penes auctores non stetit culpa, sed quod peius est deteriore invenit heredem* / « maintenant, puisque cette faute ne resta pas dans la seule possession de ses auteurs, mais, ce qui est bien pire, trouva un héritier plus mauvais » et AMBR., *De Myst.*, 6, 32, CSEL 73, p. 102 : *mundus erat Petrus [...]* ; *habebat enim primi hominis de successione peccatum* / « Pierre était pur [...] ; il portait en effet le péché du premier homme par suite de la succession ».

⁵⁹⁰ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 6, CSEL 107, p. 160 : *et ideo, licet per unius peccatum, in omnes tamen pertransivit* / « et pour cette raison, par la faute d'un seul, pourtant elle est passée à tous ». Notons cependant que ce qui se transmet ici est plus exactement la mort. Or comme celle-ci est liée à l'épisode du péché des origines, le verbe *pertranseo* garde également sa valeur pour démontrer la transmission du péché.

⁵⁹¹ Concernant le champ lexical de la contagion, voir AMBR., *De Virgb.*, I, 5, 21, SAEMO 14/2, p. 122-124 ; AMBR., *De Par.*, 8, 41, CSEL 32, 1, 1, p. 297-298 ; AMBR., *De Off.*, III, 5, 31, CC 15, p. 164 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 1, 7, SAEMO 14/2, p. 114 ; AMBR., *De Exh. Virg.*, 4, 19, SAEMO 14/2, p. 214.

⁵⁹² AMBR., *De Sacra.*, III, 1, 7, CSEL 73, p. 41 : *sed quia Adam supplantatus a diabolo est et venenum ei suffusum est supra pedes* / « mais parce qu'Adam a été renversé à terre par le diable et que son venin s'est répandu sur ses pieds ». Notons que l'idée du serpent et de sa morsure est peut-être inspirée par Philon qui évoque les dents du serpent dans le *De Opificio mundi* : voir PHILON, *De op. mund.*, 157, SC 1 p 246-347 et surtout, 159-160, SC , p. 248-249.

Car si quelqu'un parmi les Gentils a dit que toutes les choses doivent être communes entre les amis, combien davantage les choses doivent-elles être communes entre parents ! En effet nous sommes parents, [nous] qui sommes liés en une série unique du corps⁵⁹³.

Partant de ces différentes images, souvent encadrées par les notions de pureté et de souillure⁵⁹⁴, qui induisent une parenté entre tous les êtres humains, ainsi qu'une succession ininterrompue depuis Adam et Ève, Ambroise établit que « personne n'est sans péché⁵⁹⁵ ». Dans le texte du *De Sacramentis*, il estime même – en forçant le texte biblique, tout autant que les connaissances biologiques – que le péché est une sorte de venin diffusé sur les pieds d'Adam et transmis par celui-ci à sa descendance⁵⁹⁶. Dans le *De Mysteriis* il affirme que Pierre, dont il reconnaît la pureté (*mundus erat Petrus*), portait en lui le péché des origines (*habebat enim primi hominis de successione peccatum*⁵⁹⁷). Dans le *De Cain et Abel*, c'est l'enfant à peine né

⁵⁹³ AMBR., *De Vid.*, 1, 4, SAEMO 14/1, p. 248 : *nam si qui de gentilibus dixit communia omnia amicorum esse debere, quanto magis debent esse communia cognatorum ! Cognati enim sumus, qui in unam seriem corporis copulamur.*

⁵⁹⁴ Concernant le champ lexical de la pureté, voir par exemple : AMBR., *De Virgb.*, I, 5, 21, SAEMO 14/2, p. 122-123 ; AMBR., *De Off.*, I, 12, 44, CC 15, p. 16 ; *De Off.*, II, 6, 27, CC 15, p. 107 ; AMBR., *De Myst.*, 7, 34, CSEL 73, p. 102-103 ; AMBR., *De Virgt.*, 9, 51, SAEMO 14/2, p. 46-48 ; AMBR., *Exhort virg.*, 7, 44, SAEMO 14/2, p. 234. Pour celui de la souillure : AMBR., *De Virgb.*, I, 3, 12, SAEMO 14/2, p. 112-116 ; *De Virgb.*, III, 4, 19, SAEMO 14/2, p. 224 ; AMBR., *De Exc. fr.*, II, 132, CSEL 107, p. 202 ; AMBR., *De Off.*, II, 17, 87, CC 15, p. 128 ; AMBR., *De Virgt.*, 10, 58, SAEMO 14/2, p. 50.

⁵⁹⁵ AMBR., *De Sacra.*, III, 2, 13, CSEL 73, p. 45 : *nullus enim homo sine peccato* / « en effet, aucun être humain n'est sans péché ».

⁵⁹⁶ AMBR., *De Sacra.*, III, 1, 7, CSEL 73, p. 41 : *sed quia Adam supplantatus a diabolo est et venenum ei suffusum est supra pedes, ideo lavas pedes, ut in ea parte, in qua insidiatus est serpens, maius subsidium sanctificationis accedat, quo postea te supplantare non possit* / « mais parce qu'Adam a été renversé à terre par le diable et que son venin s'est répandu sur ses pieds, pour cette raison laves-toi les pieds, de sorte que dans cette partie, dans laquelle le serpent s'est trouvé en embuscade, s'ajoute une très grande aide de sanctification, par laquelle, ensuite, il ne puisse pas te renverser à terre ».

⁵⁹⁷ AMBR., *De Myst.*, 6, 32, CSEL 73, p. 102 : *mundus erat Petrus, sed plantam lavare debebat ; habebat enim primi hominis de successione peccatum, quando eum subplantavit serpens et persuasit errorem. Ideo planta eius abluitur, ut hereditaria peccata tollantur ; nostra enim propria per baptismum relaxantur* / « Pierre était pur, mais il devait se laver les pieds ; il portait en effet le péché du premier homme par suite de la succession, quand le serpent renversa à terre ce dernier et qu'il l'induit en erreur. Pour cette raison, son pied a été lavé, de sorte que les péchés héréditaires soient enlevés ; en effet nos propres [péchés] sont pardonnés au moyen du baptême ». Il est important ici de rappeler ce qui a été dit auparavant, à savoir que, dans la pensée d'Ambroise, le péché des origines n'entretient pas de lien de cause et de conséquence avec la sexualité. Bernard BOTTE souligne dans son commentaire au texte du *De Mysteriis* que « le péché du premier homme » n'est pas un péché de nature sexuelle, mais bien lié aux désirs des plaisirs terrestres, compris ici dans un sens très large. Cependant, sa n. 9 p. 173 (AMBROISE, *Des sacrements, Des Mystères, Explication du symbole, op. cit.* : « il s'agit sans doute de la concupiscence »), mériterait d'être explicitée, le mot concupiscence renvoyant de plus en plus souvent en français, aujourd'hui, à l'idée d'un péché de nature sexuelle. Le lien établit par l'auteur avec AMBR., *De Iacob*, I, 4, CSEL 32, 1, 2, p. 13 (*cognovi enim peccatum quod nesciebam, cognovi concupiscentiam esse peccatum, et hac occasione cognitionis peccati aera cumalata sunt, quia peccatum, quod ante per ignorantiam meam mortuum videbatur, in me revixit* / « car j'ai appris à connaître le péché que je ne connaissais pas, j'ai appris que la concupiscence était le péché, et à l'occasion de cet apprentissage du péché, les sommes se sont accrues, parce que le péché, qui auparavant, à cause de mon ignorance, paraissait mort, a revécu en moi », voir également AMBROISE, *Jacob et la vie heureuse*, G. Nauroy (éd.), G. Nauroy (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, p. 368-369) paraît particulièrement éclairant. Par ailleurs, il serait nécessaire de souligner ici qu'Ambroise n'indique dans aucun texte de notre corpus que la sexualité entre époux soit un péché, pas plus dans l'état pré-lapsaire que dans l'état post-

(*unius diei infans*) qui est décrit comme porteur du péché, bien que, note Ambroise, celui-ci n'ait pas encore commis de faute (*ille autem peccatum non fecit*⁵⁹⁸). Avec ce dernier exemple et l'exemple apostolique, Ambroise cherche à démontrer que le péché des origines constitue bien une macule pour tout un chacun dans l'état post-lapsaire, et ce, que l'on soit saint ou pécheur invétéré, jeune ou vieux, homme ou femme. Le péché des origines aurait été transmis à l'humanité depuis les proto-parents.

Pourtant, comme nous l'avons vu, si Ambroise ne crée pas de lien entre sexualité et péché des origines, si de même, la nature du péché des origines est d'avoir sciemment rompu l'union avec Dieu, comment Ambroise peut-il justifier une transmission des proto-parents à leur descendance ? Sans lien entre sexualité et péché, on ne peut utiliser l'image d'une inscription du péché des origines dans le génome humain. Cette difficulté est en partie levée avec l'image de l'inoculation du venin du serpent⁵⁹⁹ qui inscrit bien la faute dans le corps

lapsaire, dans ses textes d'exégèse ou ses traités destinés aux vierges. Il convient également de rappeler que, dans ce passage du *De Mysteriorum*, comme dans ceux du corpus de notre étude, il est vain de chercher à définir strictement et précisément la nature du péché des origines, par exemple au travers d'une liste de péchés capitaux. Ainsi dans AMBR., *De Par.*, 6, 34, CSEL 32, 1, 1, p. 291-292, le désir d'Ève de manger le fruit est proposé par Ambroise comme une explication possible parmi d'autres à son péché, le problème n'étant pas tant la gourmandise qu'un désir qui n'est pas tourné vers Dieu. Il appartiendrait donc aux traducteurs français d'amener le lecteur du XXI^e siècle à comprendre que le péché des proto-parents a donc consisté à oublier Dieu, à lui préférer les réalités terrestres, et ainsi le ramener au sens premier du terme « concupiscence ». À ces premiers rappels lexicaux, qui permettent à un public moins averti d'accéder davantage au sens du texte, il faut veiller à attirer l'attention de ce même public sur ce qui apparaît comme un môle de pensée d'Ambroise, à savoir la question d'une réflexion sur la transmission de la faute des origines aux descendants d'Adam. On retrouve ainsi des réflexions en ce sens aussi bien dans des textes du milieu de l'épiscopat (AMBR., *De Sacra.*, III, 1, 7 ; AMBR., *De Myst.*, 6, 32) que dans un texte du début de l'épiscopat (AMBR., *De Par.*, 14, 72, CSEL 32, 1, 1, p. 330 (*praevaricata utique in patribus generatio hominum*)), ce qui permet de démontrer des continuités dans la pensée ambrosienne. Cette cohérence est enfin renforcée par la progression interne du texte du *De Mysteriorum*, qui évoque le péché des origines (*primi homini peccatum*) au singulier, les « péchés héréditaires » (*hereditaria peccata*) et « nos propres péchés » (*nostra propria*). De la sorte, Ambroise souligne bien l'absence d'innocence en l'être humain, marqué par la faute depuis Adam. Cependant on peut s'interroger sur cette macule du fait de la distinction entre plusieurs types de péché (*primi homini, hereditaria, nostra propria*) : faut-il penser plusieurs types de péchés inscrit dans le temps (péché des origines, puis des péchés inscrits dans les familles, puis les péchés propres du fidèles) ? Faut-il penser que les *hereditaria peccata* sont une autre manière de parler du péché des origines (*primi homini peccatum*) ? Mais dans ce cas pourquoi un passage du singulier au pluriel ? L'inscription du passage dans un texte portant sur le baptême, dont le but est avant tout d'expliquer le sens du sacrement, a pour conséquence une imprécision de ces expressions. L'absence de précision de cette expression ne porte pas à conséquence dans la dynamique du prêche, l'essentiel étant de faire comprendre au public que le sacrement est nécessaire et salutaire face au péché, de quelle que nature qu'il soit. De la sorte, les questionnements du chercheur ne trouveront donc pas de réponse précise.

⁵⁹⁸ AMBR., *De C. et A.*, I, 3, 10, CSEL 32, 1, 1, p. 345-346 : *unde et nemo sine peccato, nec unius diei infans, ille autem peccatum non fecit* / « et de cela vient que personne n'est sans péché, pas même l'enfant d'un jour, ce dernier pourtant n'a pas commis de péché ».

⁵⁹⁹ AMBR., *De Sacra.*, III, 1, 7, CSEL 73, p. 41 : *sed quia Adam supplantatus a diabolo est et venenum ei suffusum est supra pedes, ideo lavas pedes, ut in ea parte, in qua insidiatus est serpens, maius subsidium sanctificationis accedat, quo postea te supplantare non possit* / « mais parce qu'Adam a été renversé à terre par le diable et que son venin s'est répandu sur ses pieds, pour cette raison laves-toi les pieds, de sorte que dans cette partie, dans

humain. Cependant cette image ne fonctionne qu'au prix d'une distorsion (du reste acceptable du point de vue pastoral, nous y reviendrons) du texte biblique : il n'y est en effet jamais question d'une morsure du serpent. Même à penser de manière symbolique (la morsure du désir, de la concupiscence dirait Ambroise, est comme la morsure du serpent), la relation argumentative reste bien délicate et absolument implicite au texte ambrosien. De même, si la nature du péché des origines consiste en une rupture avec Dieu, on peut imaginer – et c'est le sens du signe de l'alliance, la circoncision, et de la Loi dans l'Ancien Testament – un rétablissement de la relation. En envisageant la question du rétablissement du lien, on ne répond cependant pas à la question de l'existence du péché même après l'alliance, et même en considérant que tous les êtres humains ne sont pas en mesure ou ne souhaitent pas rétablir l'alliance. Il y a donc ici une difficulté dans la pensée ambrosienne.

Par ailleurs, si nous acceptons de penser l'existence d'une macule héréditaire, nous rencontrons une autre difficulté dans la pensée ambrosienne : comment l'être humain, créé bon, à l'image de Dieu, peut-il vivre avec une nature profondément pervertie par la macule et son contenu ? En effet, l'équilibre au Paradis reposait entre l'équilibre de la *mens* et du *corpus*. Or penser une macule c'est imposer au *corpus*, porteur de la macule, un poids très lourd rendant tout équilibre impossible, à moins d'enlever ce poids. Certes le baptême contribue à enlever le poids de la macule, à soigner le venin inoculé, à établir l'alliance, mais on voit alors que la solution au péché des origines, et plus largement aux péchés, est sacramentelle, non dans une perspective systématique. Par ailleurs, pour rester dans le champ de l'anthropologie théologique, il faudrait estimer que les données anthropologiques observées lors de la Création et lors de l'accomplissement de l'acte peccamineux seraient rendues caduques, pour ne pas dire inopérantes, par le péché des origines, alors même qu'on a pu constater l'importance dans la pensée ambrosienne de l'association entre Ève et sotériologie. Il semble difficile de penser dans cette projection que le seul sacrement permettrait la réalisation sotériologique et qu'aucun substrat anthropologique ne permettrait à l'être humain de pourvoir à son salut, cette position rendant d'ailleurs les remarques sur l'absence de baptême de Valentinien encore plus étonnantes⁶⁰⁰, sauf à penser Ambroise empreint d'un grand cynisme et d'un grand machiavélisme. Ce système reposant uniquement sur le sacrement – dont il faut pourtant souligner l'importance dans la pensée ambrosienne et dans des considérations sotériologiques – entre aussi en tension avec la grande cohérence observée jusqu'ici dans les propositions

laquelle le serpent s'est trouvé en embuscade, s'ajoute une très grande aide de sanctification, par laquelle, ensuite, il ne puisse pas te renverser à terre ».

⁶⁰⁰ AMBR., *De Ob. Val.*, 52-57, CSEL 106, p. 144-145.

anthropologiques ambrosiennes, et si le péché constitue bien une rupture dans la pensée de l'évêque de Milan, nous avons pu montrer qu'elle ne remet pas en question les entités constitutives de l'être humain, mais plutôt la relation à Dieu. Il faut donc constater une nouvelle difficulté au sujet de la transmission du péché.

Une autre solution consisterait à observer cette thématique sous un angle nouveau, celui de l'écriture ambrosienne. En effet, on a déjà pu noter combien le vocabulaire ambrosien est labile, combien les images sont faites pour être parlantes et accessibles à un large public. Dans cette perspective, les images de l'inoculation du venin et de l'héritage paraissent répondre aux enjeux pastoraux. La première image est rendue acceptable, bien que trahissant le texte biblique, en ce que les enjeux pastoral et sotériologique priment sur l'enjeu de l'utilisation d'une glose : en quelque sorte, Ambroise peut s'arranger avec sa conscience et ses choix, puisque, en bon pasteur, il sait et doit savoir où sont les priorités pour ses fidèles. Quant à la seconde image, comme elle n'entre pas en contradiction avec les propos pauliniens, Ambroise parle bien du fait que tous les êtres humains sont touchés par le péché par un héritage lié à Adam, que l'image de l'héritage et de la succession est une réalité très pragmatique du quotidien des fidèles, elle semble également satisfaire aux exigences pastorales recherchées par l'évêque. Il conviendrait donc de ne comprendre ces images en ce qu'elles satisfont aux besoins de l'édification des foules, davantage que comme partie intégrante d'un discours systématique. Cela n'empêche pas de penser qu'Ambroise cherchait, si ce n'est un système, du moins, une expression qui puisse concorder avec la pensée paulinienne.

Ce postulat posé, comment lier malgré tout l'anthropologie ambrosienne de l'état pré-lapsaire à l'idée d'un péché ancré dans l'être humain ? À notre sens, il faut revenir à l'image du mécanisme du péché qu'Ambroise s'est ingénié à décrire méticuleusement. Nous avons pu montrer qu'Ambroise ne cherche pas tant à déterminer les causes exactes du péché des origines qu'à en modéliser les fonctionnements et que cette optique est très certainement liée aux réalités pastorales dans lesquelles évoluent l'évêque. Décrire minutieusement les mécanismes du péché aux fidèles, c'est leur donner un guide pour mieux s'en prémunir. C'est donc qu'Ambroise estime que dans tout péché de ses fidèles, il y a eu une sorte de répétition⁶⁰¹ de la rupture avec Dieu, suivant l'exemple du péché des origines commis par les proto-parents. Ce ne serait donc

⁶⁰¹ Voir également en ce sens W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 97-98.

pas tant le goût du péché que les proto-parents auraient transmis à leur descendance que l'exemple⁶⁰² du déséquilibre, le mécanisme du déséquilibre qui mène au péché.

Pensé sous la forme de la répétition, le système anthropologique redevient pérenne et cohérent : les deux pôles qui font l'être humain, auquel rien n'a été enlevé ou ajouté, doivent veiller à être en permanence à l'équilibre pour pouvoir être en mesure de mettre en œuvre la contemplation de Dieu, même dans le monde. Cette recherche d'équilibre, dont Ambroise sait la difficulté dans un monde où le corps et la sensibilité seront sans cesse sollicités, sera difficile, l'être humain, quel que soit son sexe, ayant de plus fréquentes occasions de se tourner vers ce qui est terrestre, éloigné qu'il est du céleste. Cette recherche d'équilibre, si elle est entreprise avec sincérité, même si elle trébuche, conduira le ou la fidèle au salut, les progrès personnels étant prévus par Dieu et l'effort engagé montrant la volonté individuelle de rétablir la relation avec Dieu. Par ailleurs, les sacrements, notamment le baptême⁶⁰³, la mort en ce qu'elle met fin au péché, la résurrection⁶⁰⁴, la miséricorde de Dieu pour ses créatures, dont l'Incarnation et la Passion constituent une expression, établissent d'autres points d'appui pour les fidèles dans leur quête du salut⁶⁰⁵. De la sorte, en sortant du vocabulaire de la transmission du péché, en revenant aux descriptions ambrosiennes en propre, il est possible d'examiner un système homogène et organisé. L'anthropologie initialement observée dans l'épisode de la Création n'est pas modifiée, les observations réalisées autour du péché des origines restent valides, l'orientation sotériologique du discours pastoral également.

Enfin, il est à noter que cette position peut aussi entrer en résonance avec les propos de Paul. En effet, l'apôtre dit que « le péché est entré dans le monde », formule qui permet de nombreuses interprétations, à commencer par l'idée que le mécanisme de la faute est apparu dans l'être humain.

⁶⁰² Andrew LENOX-CONYNGHAM utilise le terme de tendance au péché, voir A. LENOX-CONYNGHAM, « Sin in St Ambrose », *op. cit.*, p. 174-175. Comme le terme de « mécanisme », il ne s'agit pas d'une terminologie ambrosienne ce qui explique la diversité des expressions. Pour autant, la démonstration suit les mêmes voies : il y a bien quelque chose qui est transmis des proto-parents aux êtres humains, ce quelque chose relevant davantage d'un habitus que d'un élément inscrit, quasi génétiquement, dans l'humanité.

⁶⁰³ AMBR., *De Myst.*, 6, 32, CSEL 73, p. 102 : *nostra enim propria per baptismum relaxantur* / « nos propres [péchés] sont pardonnés au moyen du baptême ».

⁶⁰⁴ AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 33 : *utrumque ergo pro nobis, quia et mors finis est peccatorum et resurrectio naturae est reformatio* / « l'une et l'autre ont donc été créées pour nous, parce que la mort constitue la fin du péché et la résurrection constitue la restauration de la nature ».

⁶⁰⁵ Sur les aides apportées par Dieu au fidèle selon la piété ambrosienne, voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, *op. cit.*, p. 278-300.

II.1.1.3. Le péché et les péchés : l'actualisation du péché des origines dans la pensée ambrosienne

Une autre voie d'approche du problème consiste à observer les rapports qu'entretiennent péché des origines et fautes des fidèles. La lecture des textes de notre corpus sur le péché des origines donne le sentiment que, pour Ambroise, ce qui se joue dans cet épisode biblique, ne se limite pas uniquement à lui.

Ainsi, la multiplicité des formes de péchés⁶⁰⁶ décrites dans l'analyse du péché des origines contribue à rapprocher, on l'a vu, péché des origines et fautes des fidèles et plus généralement fautes des humains dans l'état post-lapsaire. Selon cette perspective, Ambroise estimerait que le péché des origines contiendrait, voire réaliserait, à lui seul l'ensemble des fautes qu'un être humain pourrait commettre⁶⁰⁷. Le péché des origines serait l'archétype et le contenant de toutes les fautes. Envie du serpent ou de la femme, dévoiement de la parole de Dieu, voire mensonge, désobéissance et transgression, connaissance imparfaite, faiblesse du corps sont autant de formes possibles d'actes peccamineux déjà présentes dans le péché des origines. La description unique des mécanismes qui mènent au péché des origines, description qui tranche des nombreuses formes données à ce même péché, crée un effet de flou, propre à faire de chaque faute dans l'état post-lapsaire une facette du péché des origines prise isolément. Le flou dans la caractérisation du péché des origines permet le passage de cet épisode exemplaire à tout autre type de faute, puisque le premier contient les secondes, du fait de la multiplicité de ses natures, et que les secondes ne sont qu'images⁶⁰⁸ du premier. Le péché des origines ne doit donc pas être lu comme un cas particulier de la faute, une exception, mais bien comme un archétype, un modèle reproductible à l'infini, dont les variations formelles revêtent un caractère insignifiant dans l'argumentaire ambrosien. Or la répétition a trait avec l'actualisation : à la fois identique dans son ensemble et ayant subi de légères modifications, la faute des fidèles est bien une répétition quand on les observe dans leur globalité, dans leurs mécanismes. La modification permet de penser l'actualisation et la proximité avec le fidèle.

⁶⁰⁶ Cette multiplicité n'est pas sans rappeler les listes des péchés proposées au IV^e siècle. Voir ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*, II, 6-14, SC 172, p. 506-535. On peut donc se demander si Ambroise ne s'inscrit pas dans une sorte de mode. Cette éventualité permet de donner également du sens à la composition d'Ambroise, alors même qu'elle échappe parfois au public.

⁶⁰⁷ Cette perspective voisine également avec celle d'Andrew LENOX-CONYNGHAM, voir A. LENOX-CONYNGHAM, « Sin in St Ambrose », *op. cit.*, p. 174-175.

⁶⁰⁸ On sait par ailleurs, l'importance de la hiérarchie *umbra – imago – veritas* dans la pensée et le vocabulaire d'Ambroise : voir L. F. PIZZOLATO, *La Dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, *op. cit.*, p. 79-83. Il serait tentant de penser un parallèle négatif de cette structure ternaire de la pensée d'Ambroise. Évidemment celle-ci n'étant pas formalisée par Ambroise, nous nous en tiendrons au stade de la remarque.

Par ailleurs, l'actualisation du péché des origines dans toute forme de faute se remarque également dans l'attachement de l'évêque à l'idée que chacun des protagonistes porte une responsabilité dans l'acte originel. En montrant Adam tenir un rôle actif dans le péché des origines au côté d'Ève, en leur ayant assigné une portée symbolique à la fois ancrée dans les catégories de genre et en même temps les dépassant par l'association au masculin et au féminin de valeurs qui ne relève pas strictement du genre, l'évêque de Milan permet à chacun de se reconnaître dans cet épisode, d'autant plus quand il utilise la troisième personne du singulier, ou le terme générique *homo*⁶⁰⁹. L'identification possible du fidèle à Adam ou à Ève, voire au serpent en tant que figure du pécheur⁶¹⁰, a pour conséquence de faciliter les transferts d'une forme de faute vers une autre par le biais des personnages. Il s'agit donc ici d'une autre voie possible proposée par Ambroise pour faire ressentir au fidèle les liens qu'entretiennent péché des origines et fautes personnelles. Le thème de la macule du péché des origines qui touche chaque humain dit, non plus l'héritage, mais plutôt la reconnaissance en autrui d'un point commun, un élément soulignant l'identité commune entre fidèles, mais également entre fidèles et proto-parents.

L'intérêt pastoral et sotériologique d'une telle démonstration n'est plus à développer : si la faute dans l'état post-lapsaire n'est qu'une itération du péché des origines, aider à comprendre sa présentation exemplaire permet de se prémunir de ses formes présentes et donc de gagner son salut. Connaître les mécanismes qui mènent à un acte peccamineux au travers de l'exemple du péché des origines permet de s'en garantir et ainsi de progresser vers la perfection chrétienne. En associant à ces vues l'idée que la miséricorde divine a accordé aux êtres humains les moyens de faire leur salut, Ambroise renforce toujours un peu plus la conviction, dans l'esprit de ses ouailles, que la libération de la faute, quelle que soit sa nature, est possible. Le péché des origines constitue une référence suffisamment répulsive pour le fidèle pour l'amener vers les voies de salut. La lecture actualisante du péché des origines constitue donc aussi une stratégie rhétorique et pastorale forte chez Ambroise.

Enfin, le mécanisme du péché des origines, en se jouant s'en cesse, l'inscrit dans la répétition et la durée, donc dans le présent du fidèle, l'actualise. La question des liens entre péché des origines et présent du fidèle conduit à des considérations sur le temps dans la pastorale ambrosienne. En faisant du péché des origines un archétype de toutes les formes de

⁶⁰⁹ Voir par exemple AMBR., *De Par.*, 6, 31-34, CSEL 32, 1, 1, p. 287-292 et l'annexe 5 qui en présente la traduction.

⁶¹⁰ Il est l'envieux dans AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 311-312, le gourmand ou celui qui apprécie les choses terrestres en général dans *De Par.*, 12, 74, CSEL 32, 1, 1, p. 331-333.

fautes, Ambroise insiste nettement sur la question de la faute. Il fait alors du temps du fidèle ou plus exactement du temps que le fidèle peut se représenter, le temps ou la période de la faute. Il s'agit ici du présent du fidèle, de la durée de sa vie mais également le temps dans lequel il s'inscrit, comme par exemple celui de l'histoire familiale, de la puissance romaine ou les représentations chronologiques qu'il peut avoir de par sa culture. Cet ensemble d'éléments chronologiques forme le temps du fidèle qui est marqué par le fait qu'il vient après l'épisode du péché des origines et qu'il est affecté par la faute. Ainsi, si l'enchaînement des générations depuis le péché des origines donne le sentiment et permet d'éprouver l'écoulement du temps, cet enchaînement revêtirait un caractère factice si l'on regarde seulement la question de la faute. Si l'on accepte de lire le temps du point de vue de la faute, alors l'écoulement du temps humain ne serait qu'une perpétuelle réitération du péché des origines. Il n'y aurait donc pas écoulement du temps mais construction sous forme de spirale. À cette première représentation du temps s'ajoutent les propositions sotériologiques ambrosiennes. Ces dernières forment autant de propositions pour éviter l'itération de la faute et permettre une projection vers le futur, voire une expansion du temps dans l'expérience mystique⁶¹¹. Réception du baptême, reconnaissance de ses péchés, contrition, larmes sont autant d'actes et d'attitudes qui permettent de rompre la réitération de la faute et d'assurer son salut. Les propos sotériologiques donnent une nouvelle dimension au péché des origines et un nouveau sens au temps, qui apparaît sous une forme linéaire ou sous la forme d'une courbe ascendante des progrès du fidèle dans la foi. Ces deux visions du temps ont pour effet de faire du péché des origines un événement qui marque le début d'une période qui diffère de la Création, mais aussi de l'état de perfection qui fait suite au Jugement dernier. L'état post-lapsaire constitue aux yeux d'Ambroise une période à part entière et différente du temps de perfection dans lequel devrait vivre l'être humain et dans lequel il vivra à l'avènement du royaume de Dieu. Ces textes inscrivent cette période comme étant la réalité dans laquelle vivent les fidèles et qui organise leur présent. L'actualisation du péché des origines permet alors de souligner cet aspect et de le rendre plus concret. Cela permet aussi à Ambroise de démontrer la nécessité pour l'individu et pour l'humanité dans son ensemble de sortir de cette période pour atteindre enfin l'état de perfection et la contemplation perpétuelle de Dieu. L'actualisation du péché sert donc bien les vues sotériologiques d'Ambroise et l'idée d'une réalisation encore à venir de l'anthropologie entrevue entre la Création et le péché des origines. Réciproquement, le péché des origines en marquant une rupture dans le déroulement du temps et les relations entre les proto-parents et Dieu, permet aux êtres humains d'entrer dans

⁶¹¹ Nous reviendrons sur ces questions de temporalités dans la partie V.

l'histoire et l'économie du salut : l'écoulement du temps doit viser à la rupture de l'état et de la période post-lapsaire pour réaliser entièrement le salut, qu'il soit individuel ou collectif. Le péché des origines dans les représentations ambrosiennes du temps n'est donc pas simplement un malheur passé mais bien un épisode liminaire, dont la portée présente et immédiate dans la vie des fidèles, nécessite une prise de conscience par les fidèles. L'actualisation du péché des origines et l'anticipation sotériologique sont donc des moyens pour l'évêque de faire ressentir des données conceptuelles complexes au sujet du temps, notamment du temps tel qu'il est pensé par le christianisme. Si Ambroise ne présente pas une réflexion théorique et construite autour du temps chrétien – ce qui, du strict point de vue pastoral, pourrait peut-être empêcher certains fidèles d'accéder à cette question –, il se saisit des possibilités offertes par le discours sur le péché des origines pour s'en approcher. Certes la manière est peut-être plus empirique, plus aléatoire dans ses résultats, mais le sentiment du hiatus temporel chez le fidèle est peut-être plus facile à appréhender, plus à même de lui faire comprendre ce que représente, pour l'individu et l'humanité tout entière, le fait de vivre dans le temps ou la période post-lapsaire.

L'ensemble de ces réflexions sur la répétition et l'actualisation du péché des origines dans les fautes des fidèles tendent, à notre sens, à démontrer la cohérence du système de pensée ambrosien, la cohérence de sa pensée anthropologique et les liens que cette dernière entretient avec la pastorale, tout en fournissant une représentation construite et acceptable du passage du péché des origines au reste de l'humanité dans l'état post-lapsaire.

II.2. L'insistance sur la rupture avec Dieu

Comprendre le péché des origines comme un archétype de toutes les fautes, privilégier l'interprétation qui fait du péché des origines dans la pensée d'Ambroise, un mécanisme prêt à se répéter, permet aussi d'insister sur l'idée de la rupture de la relation privilégiée avec Dieu, véritable enjeu pour Ambroise⁶¹². Le commentaire de la phrase génésiaque « Où es-tu ? » (Gen 3,9) dans le *De Paradiso* fait ressortir que, pour l'évêque de Milan, la question n'est pas tant la honte née du péché et ressentie par les proto-parents selon le verset 8, que la rupture de leur lien avec Dieu qui trouve sa manifestation dans ce sentiment de honte⁶¹³. Il écrit :

⁶¹² Wolfgang SEIBEL insiste sur l'unité des proto-parents entre eux et avec Dieu comme garantie contre le péché : W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 92. Voir en ce sens également, PHILON, *De Op. mund.*, 168, SC 1, p. 254-255 : *ὡν δὲ αἱ ἀέναοι πηγαὶ τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων ἐπεσχέθησαν, ὅτε ἤρξατο κακία τὰς ἀρετὰς παρενημερεῖν, ἵνα μὴ ὡς ἀναξίους χορηγῶσιν* / « mais en fait, les sources intarissables des bienfaits divins ont été arrêtées, quand le mal a commencé à dépasser les vertus, afin de ne pas combler les indignes ».

⁶¹³ Voir PHILON, *Leg.*, III, 50-55, SC 2, p. 198-201.

Qu'est-ce donc qu'*Adam* où es-tu (Gen 3, 9) ? C'est-à-dire, non pas dans quel lieu mais dans quelles postures te trouves-tu ? Il ne s'agit donc pas d'une interrogation mais bien d'un reproche. De quels biens, de quelle béatitude, de quelle grâce, dit-il, t'es-tu retranché, dans quelle peine es-tu tombé ? Tu as délaissé la vie éternelle et tu as été recouvert par la mort, enseveli avec l'erreur. Où est justement cette confiance consciente d'elle-même qui est tienne ? Cette peur rend manifeste la faute, la cachette rend manifeste le péché. Où es-tu ? C'est-à-dire que je ne te demande pas dans quel lieu, mais dans quel état [te trouves-tu]. Où tes péchés t'ont-ils mené, de sorte que tu fuis ton Dieu, lui que tu cherchais auparavant ?⁶¹⁴

N'étant plus dans la contemplation directe de Dieu, les protos-parents ne sont plus vus de lui également. Dieu est obligé de les rechercher, ici dans un sens matériel, pour les interroger sur leur erreur. À en croire la logique sous-jacente du passage, ceci ne serait pas arrivé, si les proto-parents avaient su maintenir leur relation directe avec Dieu. Le discours fictif de Dieu tend à éclairer pleinement le propos. Ambroise répète à plusieurs reprises qu'il ne s'agit pas d'une question de lieu (*id est non in quo, hoc est non in quo loco quaero*) mais bien d'une question d'état⁶¹⁵, ou d'état d'esprit pourrions-nous dire⁶¹⁶, de « circonstances » dirait la traduction italienne⁶¹⁷ (*sed in quibus es ?; sed in quo statu*). L'opposition entre « tu fuis ton Dieu » et « auparavant tu le cherchais » appuie le discours ambrosien, ainsi que la rupture que représente l'acte peccamineux : la relation directe à Dieu est rompue, l'homme – puisque seul Adam semble être ici considéré⁶¹⁸ – a changé d'attitude, et la faute incombe à lui seul, comme

⁶¹⁴ AMBR., *De Par.*, 14, 70, CSEL 32, 1, 1, p. 328 : *quid ergo Adam, ubi es (Gen 3, 9) ? Id est non in quo, sed in quibus es ? Non interrogatio ergo est, sed increpatio. De quibus, inquit, bonis, de qua beatitudine, de qua gratia in quam miseriam recidisti ? Dereliquisti vitam aeternam et adtumulus es morti, consepultus errori. Ubi est illa tua bene sibi conscia confidentia ? Timor iste culpam fatetur, latebra praevaricationem. Ubi ergo es ? Hoc est non in quo loco quaero, sed in quo statu. Quo te perduxerunt peccata tua, ut fugias deum tuum, quem ante quaerebas ?*

⁶¹⁵ Voir PHILON, *Leg.*, III, 52, SC 2, p. 198-201 : *Δεύτερον δὲ τὸ λεγόμενον ἴσον ἐστὶ τούτῳ· ποῦ γέγονας, ὃ ψυχῇ· Ἀνθ' οἷων ἀγαθῶν οἷα ἡρῆσαι κακά; Καλέσαντός σε τοῦ θεοῦ πρὸς μετουσίαν ἀρετῆς κακίαν μετέρχῃ !* « en second lieu, cette parole équivaut à ceci : « où en es-tu venue, ô mon âme ! » À quels biens as-tu préféré de tels maux ! Dieu t'a appelée à participer à la vertu et tu es partie à la recherche du vice ».

⁶¹⁶ Notons que l'expression *sed in quibus es* est difficile à rendre en français, du fait de sa concision, tout autant que dans la volonté de conserver la grammaire. En effet, là où le latin donne un pluriel (*in quibus*), le français préfère une locution au singulier : « en quelle posture te trouves-tu ? », « dans quelle situation te trouves-tu ? », voire « dans quel état es-tu ? ».

⁶¹⁷ Voir la proposition de Paolo SINISCALCO dans AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, op. cit., p. 155 : « significa, non « in quale luogo », ma « in quale circostanze ti trovi ? ».

⁶¹⁸ Philon lui aussi ne traite que d'Adam, mais précise que la femme, en tant que faculté sensible est appelée dans Adam : voir PHILON, *Leg.*, II, 49-50, SC 2, p. 198-199 : 49. *Διὰ τί μόνος καλεῖται ὁ Ἀδάμ, συγκεκρυμμένης αὐτῷ καὶ τῆς γυναικός; Λεκτέον οὖν πρῶτον, ὅτι καλεῖται ὁ νοῦς ὅπου ἦν, ὅταν ἔλεγχον λαμβάνῃ καὶ ἐπίστασιν τῆς τροπῆς· οὐ μόνον <δ'> αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ πᾶσαι, ἄνευ γὰρ τῶν δυνάμεων ὁ νοῦς καθ' ἑαυτὸν γυμνὸς καὶ οὐδὲ ὧν εὕρισκεται· μία δὲ τῶν δυνάμεων καὶ ἡ αἴσθησις, ἥτις ἐστὶ γυνή. 50. Συγκέκληται οὖν τῷ Ἀδάμ τῷ νῷ καὶ ἡ γυνὴ αἴσθησις/* « 49. Pourquoi seul Adam est-il appelé, quand sa femme aussi est cachée avec lui ? D'abord il faut dire que, dans cet appel, il est demandé à l'intellect où il est, quand celui-ci va recevoir le reproche

le souligne l'insistance de l'usage de la deuxième personne (*te, tua, fugias, tuum, quaerebas*) dans la dernière phrase citée. Or c'est bien une transformation du sens de la phrase biblique qu'effectue Ambroise, sous nos yeux de lecteur, au moyen d'une interprétation allégorique. D'une question portant sur le lieu, Ambroise passe bel et bien à une question d'ordre moral et anthropologique – et ce d'autant plus si on traduit *sed in quo statu* par « dans quel état [te trouves-tu] ». Il déplace la conséquence du péché telle qu'elle apparaît dans le texte biblique au verset 8, à savoir la honte qui se manifeste dans la nécessité de se cacher derrière les arbres du Paradis, en une interrogation morale liée au verset 9. La honte (d'avoir péché ? de la nudité ? devant Dieu ? de l'ensemble de ces éléments ?) qui est le moteur du verset 8, devient, du fait d'un déplacement de sens, le fondement de la question de Dieu à l'être humain. Sans l'aide de Dieu, puisque le lien direct avec lui est rompu, l'être humain se trouve dans une situation particulièrement dangereuse car éloigné de la source de son essence, éloigné de ce qui permettait à l'être humain de mettre en équilibre *mens* et *corpus*, d'entretenir en permanence les vertus et la bonté naturelles, éléments qui étaient entretenus par la contemplation de Dieu⁶¹⁹. La rupture de la relation avec Dieu constitue le véritable tourant anthropologique dans l'épisode du péché des origines.

Notons que cette exégèse qui tord en partie le texte biblique gagne cependant en dynamisme argumentatif : la question de Dieu, directe, concise et lourde de sens du point de vue anthropologique, est certainement plus parlante et plus facile – toujours d'un point de vue anthropologique – à retenir pour un fidèle, ne serait-ce qu'au vu des mécanismes psychologiques de la honte et de la culpabilité décrits alors par Ambroise. De fait, décaler l'attention du fidèle vers le sens du *Adam, ubi es ?* avait certainement plus de chance d'avoir un impact sur ce fidèle du point de vue de l'efficacité pastorale, que le développement descriptif et rationnel sur le fait de se cacher de Dieu quelques paragraphes auparavant.

Au point de vue de l'anthropologie, la focalisation de ce passage ambrosien sur la question posée par Dieu opère une transformation du discours sur les conséquences du péché

de son changement et y prêter attention ; et ce n'est pas seulement lui qui est appelé, mais en même temps toutes ses facultés, car, sans ses facultés, l'intellect en lui-même est nu et se trouve même sans existence ; or la connaissance sensible aussi est une de ses facultés : c'est la femme. 50. Dieu a donc appelé avec Adam, l'intellect, aussi sa femme, la connaissance sensible ». Le choix d'Ambroise de ne pas apporter de précisions sur la femme tend à obscurcir le propos (Ambroise parle-t-il d'Adam en temps qu'être humain ou en tant qu'être humain de sexe masculin ?). Le « tu » générique renverrait davantage vers l'être humain en général, permettant une réflexion de chacun des sexes à la portée morale de l'acte peccamineux. Cependant dans le *De Institutione virginis*, la construction qui oppose Ève qui se confesse et Adam qui se cache, construit davantage une compréhension fondée sur le sexe, équilibrant davantage la faute entre chacun des proto-parents, élément sur lequel nous reviendrons.

⁶¹⁹ La rupture de ce lien aurait pour effet de rendre les êtres humains comparables à des animaux dans d'autres textes d'Ambroise : voir L. GOSSEREZ, « Une métamorphose allégorique, les bêtes féroces de Circé vues par les Pères de l'Eglise », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, vol. 7, n° 7, 2003, p. 452-453.

qui ne met plus en lumière la honte des premiers humains après l'acte peccamineux, mais bien la rupture du lien contemplatif, élément primordial dans cet épisode aux yeux d'Ambroise. Le propos s'inscrit pleinement dans les représentations anthropologiques de l'évêque.

II.3. L'établissement de nouvelles dynamiques entre Dieu et l'être humain

Si le péché des origines instaure un rapport de domination entre l'homme et la femme, il transforme également les rapports entre Dieu et les humains. En effet, si dans les deux premiers chapitres de la *Genèse*, Dieu apparaît chez Ambroise comme un Dieu créateur, pourvoyeur de biens propres à répondre aux besoins des proto-parents, comme le démontrent les vues anthropocentriques présentées par Ambroise ou les exposés concernant la nécessité de la femme pour la procréation, l'épisode du péché des origines apporte un coup d'arrêt à cette dynamique qui fait de Dieu un juge qui punit, qui sanctionne l'ensemble des protagonistes du récit, mais certes de manière proportionnée.

Pourtant si Dieu est présenté comme un juge dans le texte génésiaque, force est de constater qu'Ambroise dresse de lui un tout autre portrait. En insistant, sur les voies de salut offertes aux êtres humains plutôt que sur le sens des sanctions prises contre chacun des protagonistes, Ambroise présente un Dieu miséricordieux envers l'être humain⁶²⁰. Dans le *De Paradiso*, l'évêque estime que la sentence prise contre Ève est « douce et utile⁶²¹ », qu'il existe des « grande[s] différence[s]⁶²² » dans les sentences rendues contre Adam et contre le serpent, qu'il existe « une gradation⁶²³ » dans ces sentences. C'est cette image qui se dégage aussi d'un prêche réalisé pour des néophytes :

Au commencement notre Seigneur Dieu fit l'être humain, de sorte, qu'il ne mourrait pas par la mort, s'il ne goûtait pas au péché. Il contracta le péché, il a été soumis à la mort, chassé hors du Paradis. Mais le Seigneur qui voulait que ses bienfaits persistent et que tous les pièges du serpent soient abolis, que tout ce qui nuit soit détruit, rendit d'abord cette sentence contre l'être humain : *tu es terre et tu iras à la terre* (Gen 3,

⁶²⁰ Sur la miséricorde de Dieu, voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 106-110.

⁶²¹ AMBR., *De Par.*, 14, 72, CSEL 32, 1, 1, p. 329 : *mitior [...] et profutura sententia*.

⁶²² AMBR., *De Par.*, 15, 75, CSEL 32, 1, 1, p. 333 : *magna discretio* ; *De Par.*, 15, 75, CSEL 32, 1, 1, p. 333-334 : *adictio enim ista in tristitia dicretionem facit* ; *De Par.*, 15, 75, CSEL 32, 1, 1, p. 334 : *discretio quam vim habeat considera*.

⁶²³ AMBR., *De Par.*, 15, 76, CSEL 32, 1, 1, p. 335 : *ut quendam intellegamus in his processum ; in quodam processu*.

19) et il fit l'être humain soumis à la mort. C'était une sentence divine et il ne pouvait pas en délier la condition humaine. Un remède a été donné, de sorte que l'être humain meurt et ressuscite. [...] Mais afin que la grâce de Dieu persiste perpétuellement, l'être humain est mort, mais le Christ trouva la résurrection ; c'est-à dire que le bénéfice céleste, qui avait été perdu par la ruse du serpent, soit recommencé. L'un et l'autre ont donc été créés pour nous, parce que la mort constitue la fin du péché et la résurrection constitue la restauration de la nature⁶²⁴.

Dans ce résumé de l'histoire du salut, Ambroise cherche à bien montrer toutes les actions de Dieu en faveur des êtres humains. Il « voulait que ses bienfaits persistent » (*sua vellet beneficia permanere*), il veut également que « les pièges du serpent soient abolis » (*insidias omnes abolere serpentis*), que « tout ce qui nuit soit détruit » (*rescindere quoque omne, quod nocuit*). Si Dieu émet une sentence contre Adam, il apporte pourtant « un remède » (*remedium datum est*) et fait en sorte que « la grâce » accordée à l'être humain demeure (*perpetua gratia perseveraret*), que « le bénéfice céleste soit recommencé » (*redintegraret caeleste beneficium*), que la nature soit restaurée (*resurrectio naturae est reformatio*). Il apparaît également à l'initiative de solutions (*utrumque*) pour rétablir l'état initial. Toutes ces expressions défendent l'idée d'un Dieu juste, dans l'obligation de punir, mais attentif aux intérêts de ses créatures. Le péché des origines, par ce qu'il induit, permet à Ambroise d'appuyer sur un trait définissant Dieu : sa volonté et son amour pour ses créatures qui le pousse à mettre en œuvre différents expédients pour le sauver. Cette réalité, déjà présente lors de la Création, est, rendue plus évidente encore du fait de la rupture que constitue le péché des origines qui rend les besoins des êtres humains, notamment sotériologiques, plus impérieux. Dans l'état originel de la contemplation lors de la Création, les besoins humains n'induisaient pas les mêmes formes de réponses et ne requéraient pas la même temporalité pour les apporter, que dans l'état post-lapsaire. Il faut donc voir dans l'évolution de l'attitude divine envers les humains comme une conséquence du péché des origines. Notons cependant que dans l'esprit d'Ambroise, Dieu étant immuable, la miséricorde dont il fait preuve envers les humains après le péché des origines et dans l'état post-lapsaire, n'est en rien une nouveauté qui le caractériserait : l'épisode du péché des origines mettrait seulement l'accent sur cette facette de Dieu, celle de sa grande

⁶²⁴ AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 32-33 : *in principio dominus deus noster hominem fecit, ut, si peccatum non gustaret, morte non moreretur. Peccatum contraxit, factus est obnoxius morti, eiectus est de paradiso. Sed dominus, qui sua vellet beneficia permanere et insidias omnes abolere serpentis, rescindere quoque omne, quod nocuit, primo quidem sententiam tulit in hominem : terra es et in terram ibis (Gen 3, 19), et morti hominem fecit obnoxium. Erat divina sententia, solui humana condicione non poterat. Remedium datum est, ut homo moreretur et resurgeret. [...] Sed ut dei perpetua gratia perseveraret, mortuus est homo, sed Christus invenit resurrectionem, id est : ut redintegraret caeleste beneficium, quod fraude fuerat serpentis amissum. Utrumque ergo pro nobis, quia et mors finis est peccatorum et resurrectio naturae est reformatio.*

connaissance de l'être humain, celle de sa capacité à pourvoir aux besoins de la créature. Le fait que le péché ne fasse qu'accentuer un trait propre à Dieu permet à Ambroise de ne modifier en rien ses propositions concernant Dieu dans son anthropologie.

Dans l'état post-lapsaire, Dieu n'est pas le seul à se trouver dans un mouvement de recherche. Si dans l'état pré-lapsaire, la contemplation induisait une stabilité – ou plus exactement un mouvement perpétuel autoentretenu donnant l'image de la stabilité –, l'état post-lapsaire nécessite, pour l'être humain qui cherche à faire son salut, de chercher Dieu. Ambroise note ainsi au sujet de la vierge qui, assimilée à la fiancée du *Cantique des Cantiques*, a ouvert la porte au Christ :

Toi qui l'as appelé, toi qui l'as sollicité, toi qui lui as ouvert, ne pense pas lui déplaire, parce qu'il est parti précipitamment. [...] Mais même s'il semble s'être éloigné de toi, sors et vérifie à nouveau⁶²⁵.

Les actions humaines sont nombreuses : l'être humain – et pas uniquement la vierge, puisque dans les paragraphes précédents l'âme est assimilée à la fiancée du cantique – peut s'adresser à Dieu (*vocasti, rogasti*), s'ouvrir à lui (*aperuisti*). Mais ce qui frappe ici, c'est la dernière phrase de cet extrait qui souligne la nécessité de chercher « à nouveau » (*rursus*), d'accepter de se remettre en mouvement (*exi, explora*) de recherche de Dieu s'il s'est « éloigné » (*si ille abiisse tibi videtur*). On a le sentiment qu'aux mouvements de Dieu répondent ceux des êtres humains. À la suite du péché des origines, le lien direct étant rompu, il convient que chacun des protagonistes de cette relation fasse effort pour le rétablir. Or, dans l'état post-lapsaire, il ne peut être rétabli que par des mouvements incessants, des réadaptations perpétuelles, une instabilité permanente. Autour de la rupture que représente le péché des origines, s'organisent donc deux temporalités et deux formes de rapports entre Dieu et les humains, temporalités et rapports que tout oppose.

Les relations entre être humain et Dieu mises en place dans l'état post-lapsaire s'organisent également sur de nouvelles bases. Ambroise explique ainsi dans un texte adressé à une veuve :

En effet, personne ne peut voir mieux les choses divines, si ce n'est celui qui n'a pas su s'élever pour lui-même par une humilité consciente.

⁶²⁵ AMBR., *De Virgt.*, 12, 75, SAEMO 14/2, p. 62 : *ne putes displicere te, quae vocasti, quae rogasti, quae aperuisti, quod tam cito abiit [...]. Sed etiam si ille abiisse tibi videtur, exi, rursus explora.*

[...] En effet, seul celui qui a appris à s'offrir lui-même à ce prêtre, peut préserver la pureté de l'esprit et de l'âme, ce prêtre que nous avons reçu comme avocat de nos péchés, celui au sujet duquel il est dit : *tu es le prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech* (Ps 110, 4 ; Hebr 5, 6)⁶²⁶.

Dans cet extrait, Ambroise décrit clairement les nouveaux rapports entre l'être humain et Dieu. Pour parvenir (*potest*) à « voir les choses divines » (*videre divina*) et « préserver la pureté de l'esprit et de l'âme » (*mentis et animi servare munditiam*), il convient de « ne pas savoir s'élever » (*nescit attolli*), de « s'offrir [soi-même au] prêtre » (*ei sacerdoti se novit offerre*), dont on comprend qu'il s'agit de Jésus quand le prêtre est décrit comme « l'avocat de nos péchés » (*pro peccatis nostris advocatum*). Le texte décrit au présent (*potest, nescit*) ce que les êtres humains, présentés sous des formes indéfinies (*nemo, nisi qui, solus [...] qui*), peuvent obtenir s'ils ont mis en place certains comportements. Le but, exprimé dès la première phrase est de « pouvoir voir les choses divines » (*potest videre divina*), autrement dit la contemplation divine, soit ce qui fondait les relations entre les proto-parents et Dieu avant le péché des origines. Ici, l'être humain doit d'abord faire preuve d'une « humilité consciente » (*humilitate conscia*) qui l'aidera à ne pas « s'élever » inutilement (*attolli*), à « s'offrir lui-même au prêtre » (*ei sacerdoti se novit offerre*), ce qui constitue une voie de salut. Dans cette situation, tout lien direct avec Dieu est bien rompu et il convient que l'être humain fasse d'abord effort sur soi et reconnaisse sa faiblesse, sa position inférieure pour pouvoir accéder à nouveau à la relation directe à Dieu. C'est bien une nouvelle forme de relation qui est décrite ici et qui induit un rapport de domination explicitement reconnu et tenu comme nécessaire, dans lequel Dieu occupe la place supérieure. Cette reconnaissance explicite fait alors apparaître la nature du lien à Dieu dans un état de perfection pré-lapsaire : si un rapport de domination existait bien avant l'accomplissement de l'acte peccamineux, puisque la créature est inférieure au Créateur par le fait même qu'elle est créée, cette domination était d'une nature différente. Il conviendrait plutôt de parler de respect ou de révérence dus à Dieu que de domination pour rendre compte de la nature du lien entre être humain et Dieu avant la faute, ce qu'Ambroise exprime avec les termes de *fides* et de *devotio*⁶²⁷. Le rapport hiérarchique n'était pas ressenti négativement dans la

⁶²⁶ AMBR., *De Vid.*, 10, 62, SAEMO 14/1, p. 294-296 : *nemo enim magis potest videre divina, nisi qui humilitate conscia sui nescit attolli. [...] Solus enim mentis et animi potest servare munditiam, qui ei sacerdoti se novit offerre, quem pro peccatis nostris accepimus advocatum, illum utique cui dicitur : tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech* (Ps 110, 4; Hebr 5, 6).

⁶²⁷ Voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 109-110. Cette idée découle certainement de l'idée de l'ingratitude des proto-parents chez Philon : PHILON, *De op. mund.*, 168-169, SC 1, p. 254-255.

mesure où les proto-parents vivaient dans la contemplation divine qui leur faisait ressentir l'amour de Dieu pour eux. Cet amour avait pour effet de gommer les effets de hiérarchie et de faire accepter la révérence due à Dieu sans difficulté et sans nécessité d'explicitation. Le hiatus entre le statut du Créateur et celui de la créature, élément créateur de hiérarchies, était complètement fondu dans la relation entre le Créateur et sa créature, situation propre à estomper (quasiment) toutes les différences et les hiérarchies. Le péché des origines venu rompre cet équilibre, le rend plus manifeste et plus manifeste aussi la position de créature de l'être humain. L'absence de sentiment immédiat de l'amour de Dieu pour l'être humain rend cette position plus difficile à vivre pour ce dernier mais opère aussi une prise de conscience. Cette prise de conscience mène à l'acceptation humble de sa condition, élément qui permet de rechercher Dieu activement ainsi que de rechercher les voies pour réaliser son salut. L'humilité de l'être humain constitue donc un fondement nécessaire à ses relations avec Dieu dans l'état post-lapsaire. Le péché des origines fait donc mouvoir les structures relationnelles entre Dieu et ses créatures.

Enfin, les mouvements conjoints de Dieu et des êtres humains visent tous le même but : « la restauration de la nature humaine⁶²⁸ ». Cette « restauration » désigne chez Ambroise la nature originelle de l'être humain, le rétablissement du lien originel et direct à Dieu. On retrouve cette idée fréquemment exposée dans l'opposition des notions d'intégrité et de corruption, le premier associé à l'état pré-lapsaire, le second à l'état post-lapsaire. Ainsi l'évêque note-t-il pour expliquer que les proto-parents découvrent leur nudité après le péché : « qu'après ils se virent eux-mêmes spoliés de cette pureté et de cette simplicité de leur nature entière et non corrompue⁶²⁹ ». Cette aspiration à rétablir l'intégralité de la nature humaine équivaut pour Ambroise à réaliser son salut. Les développements réalisés par notre auteur sur les voies de salut, quand il traite des sanctions émises par Dieu après le péché des origines, prennent alors tout leur sens : dans le cadre d'une argumentation résolument sotériologique, il paraît logique de proposer aux fidèles des solutions propres à la réalisation de l'objectif fixé. Ces solutions, sur lesquelles nous reviendrons, constituent autant d'actions, de mouvements vers Dieu et donc les signes de la nouvelle anthropologie liée à l'état post-lapsaire. Cependant, une question demeure : Ambroise fixe-t-il la réalisation de cet objectif du vivant des fidèles ou pour après leur mort ? Dans la mesure où la réponse à cette question est complexe et a des implications sociales, nous y reviendrons donc plus loin dans notre travail.

⁶²⁸ AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 33 : *naturae reformatio*.

⁶²⁹ AMBR., *De Par.*, 13, 63, CSEL 32, 1, 1, p. 323 : *posteaquam spoliatos se illa sinceritate et simplicitate viderunt integrae incorruptaeque naturae*.

III. Synthèse

Le premier élément saillant de cette étude des conséquences du péché des origines dans les écrits ambrosiens est le fait qu'Ambroise réalise des choix parmi les propositions du texte génésiaque et de ses sources, tout en en réalisant une lecture parfois déroutante. Insistant peu sur le fait que l'être humain devienne mortel et qu'il soit expulsé du Paradis, Ambroise utilise chacune des sanctions émises à l'encontre d'un des protagonistes du récit du péché pour en tirer des réflexions sotériologiques. Loin d'un discours descriptif, moralisateur et culpabilisant pour les fidèles au sujet des sanctions divines, le changement de focale proposé par Ambroise permet au fidèle de se projeter selon d'autres perspectives anthropologiques.

Par des propositions personnelles, sortant du cadre proposé par le texte biblique, Ambroise continue de défendre son approche anthropologique du péché des origines, en ce qu'il constitue une rupture du lien direct établi avec Dieu lors de la Création. Ces approches font du péché des origines une rupture, puisqu'il ouvre l'histoire du salut. C'est aussi une rupture chronologique, puisqu'elle met en jeu de nouvelles dynamiques après l'accomplissement du péché et l'expulsion du Paradis. Loin des propositions augustinienes traitant du péché originel, Ambroise paraît construire ses réflexions autour des rapports entre péché des origines et fautes des humains dans l'état post-lapsaire autour de l'image de la répétition des mécanismes observés dans le péché des origines. L'idée d'une itération d'un archétype, associée à la recherche d'images efficaces du point de vue pastoral, contribuent à faire apparaître une anthropologie cohérente.

La dépendance au texte biblique des commentaires ambrosiens est patente – le péché des origines est évidemment présenté comme une rupture dans la Bible – pourtant la dimension dynamique des nouveaux rapports entre l'être humain et Dieu doit être portée au crédit d'une interprétation personnelle ambrosienne⁶³⁰. Considérant le péché des origines comme une rupture de l'état contemplatif originel, Ambroise décrit les nouvelles relations mises en place entre l'être humain et Dieu, relations faites d'instabilité, de mouvements perpétuels, de recherches ininterrompues dans le but de retrouver le lien initial. La miséricorde divine tout autant que les efforts des êtres humains et l'humilité dont ils doivent faire preuve pour rétablir

⁶³⁰ Nous entendons « interprétation personnelle » ici, en opposition à la l'idée de la dépendance au texte biblique et dans l'idée qu'Ambroise réalise des propositions originales par rapport à la source biblique. Il va de soi que les propositions que l'évêque de Milan réalise, sont le fruit d'une reconstitution de ses sources (en particulier philoniennes) et qu'elles ne sont pas absolument originales, au sens où elles s'apparentent à des propositions formulées par d'autres commentateurs

cette unité marquent donc le nouvel état post-lapsaire. Cet état anthropologique constitue donc le cœur des représentations anthropologique ambrosiennes que l'évêque cherche à la fois à décrire mais aussi à faire surmonter à ses fidèles.

Chapitre 4 Représentations symboliques du masculin et du féminin dans le traitement de l'épisode du péché des origines selon Ambroise de Milan

L'épisode du péché des origines donne à voir les figures d'Adam et Ève dans une situation de transgression des règles divines. Les différentes phases du récit – le dialogue avec le serpent qui mène au fait qu'Ève mange le fruit, l'acte peccamineux d'Adam, les sanctions et conséquences du péché – dépeignent les figures masculine et féminine dans différentes situations. Ces situations permettent à Ambroise d'attribuer à chacun des sexes des représentations symboliques qu'il convient d'explicitier ici.

I. Places du masculin et du féminin dans l'épisode du péché des origines selon Ambroise

Comme nous avons pu le voir précédemment, chaque phase du récit du péché des origines est commentée spécifiquement par Ambroise. Celui-ci développe alors différentes réflexions à propos des proto-parents, qui deviennent des figures du masculin et du féminin. Chacun de ces principes tient alors une place particulière dans les différentes phases du péché des origines.

I.1. Avant le péché : équilibre et complémentarité des proto-parents

L'observation du récit de la Création avait amené à démontrer qu'Ambroise pense l'être humain divisé en deux pôles, symboliquement représentés par l'homme et la femme et opposant soit la *mens* au *sensus*, soit l'*anima* au *corpus*. À chacun des pôles étaient associées un ensemble de caractéristiques : du côté masculin se trouve le fait d'être créé à la ressemblance de Dieu, l'immortalité, la stabilité ; du côté du féminin se trouve le lien à la matérialité de la terre, la sensibilité, le mouvement. Nous avons pu voir comment Ambroise construit des jeux d'oppositions rendant ce qui touche à l'être humain créé selon la ressemblance de Dieu plus attrayant que l'être humain créé selon le corps, élément amplifié, selon nous, par l'idée que l'être humain créé selon le corps s'assimile très rapidement au *corpus-carò*, élément vu

négativement. On a vu combien certaines formes du discours ambrosiens rendaient ses constructions anthropologiques confuses, alors même que l'évêque de Milan semble considérer les deux entités de l'essence humaine à égale dignité. L'évêque met en effet l'accent sur la complémentarité des proto-parents d'un point de vue physique mais surtout d'un point de vue symbolique. Chaque pôle étant une réalité composant l'essence humaine dans son ensemble, l'être humain ayant été créé avec chacun de ces pôles en lui, et ce quel que soit son sexe, c'est donc qu'ils sont tout deux nécessaires à l'être humain. De la sorte, chaque pôle est considéré comme digne.

Ambroise pose donc les proto-parents et les symboliques qui leur sont attachées dans un équilibre et une complémentarité, renforcés par la contemplation divine. Ainsi le mouvement ne peut-il être considéré comme négatif, car c'est le mouvement, mais aussi la sensibilité en perpétuelle mouvement, qui permet à l'esprit de chercher perpétuellement Dieu. Tout est donc affaire d'équilibre et d'interaction. Dans une telle description de l'état pré-lapsaire, Adam et Ève, masculin et féminin, apparaissent dans une forme de neutralité commune et d'harmonie globale.

Cette forme de neutralité amène donc aussi à penser que, dans l'état pré-lapsaire, les rapports de domination entre masculin et féminin, homme et femme, soit n'existent pas, soit sont vécus dans l'harmonie, chacun ayant compris ce qu'il apporte à l'ensemble. Chacun ayant une place nécessaire à et dans l'ensemble, il ne peut plus être question de rapport de domination, mais bien de rapport d'égalité et de solidarité. Ce rappel⁶³¹ rapide de la situation à la Création permettra de mieux comprendre les changements intervenus lors de l'épisode du péché des origines.

I.2. Déroulement de l'acte peccamineux : rupture et renversements des pôles

Or, à la suite de Philon⁶³², Ambroise écrit au sujet du péché des origines :

En effet, avant nous, il y eut quelqu'un qui avait mentionné que la faute a été commise par l'être humain à cause du plaisir et des sens, interprétant dans la forme du serpent la figure du plaisir, établissant dans la figure de la femme la sensibilité du principe vital et de l'esprit,

⁶³¹ Nous renvoyons à la première partie de l'étude pour davantage d'approfondissements.

⁶³² Voir PHILON, *De Of. mund.*, 165, SC 1, p. 252-253; *Leg.*, I, 90, SC 2, p. 90-91; *Leg.*, III, 56-58, SC 2, p. 200-203.

sensibilité que les Grecs nomment *αἴσθησις*, il affirma, selon le récit, que, la sensibilité ayant été trompée, l'esprit, que les Grecs appellent *νοῦς*, pèche. Donc, justement, en grec, le *νοῦς* reçut la figure de l'homme ; *αἴσθησις*, celle de la femme. D'où le fait que certains ont interprété Adam comme étant le *νοῦς* [issu de la] terre. Or le Seigneur, dans l'Évangile, présenta les vierges qui attendent l'arrivée de l'Époux avec les flambeaux allumés ou avec des flambeaux éteints en référence à la capacité de comprendre, [capacité] intacte des sages, altérée des déraisonnables. Car si Ève, c'est-à-dire les sens de la première femme, avait eu ses flambeaux allumés, jamais elle ne nous aurait enlacés avec les tout petits cheveux de sa propre collusion [avec l'ennemi], ni ne serait tombée hors de cette immortalité de la vertu⁶³³.

Cet extrait tranche avec les descriptions exposées plus haut. Ici au modèle harmonieux et à la reconnaissance d'une dignité égale de chacun des pôles, succède l'image d'une femme pécheresse à qui on associe volontiers des images négatives. Ici Ambroise se situe à un niveau allégorique de l'explication comme le démontrent les expressions *in specie* et *in figura*. L'absence de modérateur dans le discours donne le sentiment qu'Ambroise assume son discours, bien qu'il reconnaisse avoir emprunté ces interprétations (*accipiens in specie, constituens in figura, accepit, interpretati sunt*) à un auteur dont il ne donne pas le nom (*ante nos fuit qui, quidam*). Observons dans cet extrait comment s'organisent les deux pôles et ce sur quoi repose le sentiment de décalage avec les constructions observées jusque-là :

Tableau 3 : tableau présentant les attributs du masculin et du féminin dans le *De Paradiso* 2, 11

Pôle féminin	Pôle masculin
<i>mulieris</i> (le femme)	<i>Viri</i> (l'homme)
<i>sensum</i> (la sensibilité, les sens)	<i>mentem</i> (l'esprit)
<i>αἴσθησις</i>	<i>νοῦς</i>
<i>Eva</i>	<i>Adam</i>
<i>praevaricationis suae</i> (de sa propre collusion)	-----
<i>ex illa immortalitate cecidisset</i> (elle ne serait pas tombée hors de cette immortalité)	-----

⁶³³ AMBR., *De Par.*, 2, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 271-272 : *namque ante nos fuit qui per voluptatem et sensum praevaricationem ab homine memoraverit esse commissam, in specie serpentis figuram accipiens delectationis, in figura mulieris sensum animi mentisque constituens, quam αἴσθησιν vocant Graeci, decepto autem sensu praevaricatricem secundum historiam mentem adseruit, quam Graeci νοῦν vocant. Recte igitur in Graeco νοῦς viri figuram accepit, αἴσθησις mulieris. Unde et quidam Adam νοῦν terrenum interpretati sunt. Dominus autem virgines illas in evangelio accensis facibus vel extinctis expectantes sponsi adventum pro sensibus vel integris sapientium vel corruptis insipientium posuit. Nam si Eva, hoc est sensus primae mulieris accensas habuisset faces, numquam praevaricationis suae nos crinibus implicasset neque ex illa virtutis immortalitate cecidisset.* Pour une comparaison avec les sources philoniennes, voir PHILON, *De Of. mund.*, 165, SC 1, p. 252-253 ; *Leg.*, I, 90, SC 2, p. 90-91 ; *Leg.*, III, 56-58, SC 2, p. 200-203.

Ce qui fonde le décalage avec les propositions anthropologiques liées à la Création⁶³⁴, c'est qu'Ambroise lie, dans cet extrait, péché des origines, Ève, sensibilité, féminin et perte d'immortalité, alors que rien de tel n'est observable du côté d'Adam. Les ajouts au sujet d'Ève dans la dernière phrase de l'extrait viennent rompre la construction en miroir et équilibré du reste du passage. De même, si l'idée de la mort pouvait être perçue comme un fait neutre, la perte de ce qui permet à l'être humain de vivre dans l'immortalité connote immédiatement des images négatives, celle d'une perte d'un statut enviable et parfait, celle d'une situation et d'une épreuve négative dans le corps et l'esprit d'une personne. De même, l'idée de « sa collusion [avec l'ennemi] » prolonge cette image négative. Les représentations de la femme et du féminin basculent donc bien ici, en même temps que les proto-parents pèchent. L'évocation négative de la perte de la vie dans l'état d'immortalité conduit à l'idée que l'Ève-*sensus* est un élément de second ordre du point de vue des valeurs, et ce d'autant plus qu'elle finit par créer un dommage à l'humanité. Or cette représentation correspond à l'image du *corpus-caro* de l'état post-lapsaire : il y aurait donc une sorte d'anticipation de l'état post-lapsaire au moment de la faute, cette anticipation se concentrant dans Ève considérée aussi bien dans sa réalité physique (la femme Ève) que dans sa représentation allégorique (le *sensus*, qui serait devenu *corpus-caro*).

Par l'effet des opposés, Adam et la *mens* deviennent alors des valeurs positives de premier plan. Suivant une même construction qui mêle sphère du masculin, nom et valeur associée, l'Adam-*mens* devient une notion positive. L'absence de référence au péché des origines en lien avec Adam conduit à devoir recréer la partie manquante du raisonnement. Proposons une reconstitution : si Adam, la *mens*, la capacité en l'être humain de guider la sensibilité avait agi, alors le péché n'aurait pas eu lieu et l'être humain vivrait toujours dans l'immortalité.

Dans la représentation allégorique développée dans l'ensemble du passage et surtout parce qu'un parallélisme manque et que ce silence ouvre à de nombreuses interprétations, la *mens* devient donc ce qui aurait dû agir (ce qui aurait dû dominer ?) et diriger l'être humain,

⁶³⁴ Il convient de souligner que le passage décrivant la création de la femme apparaît bien plus loin dans l'ouvrage ambrosien (*De Par.*, 10, 46-11, 51), rendant le décalage d'autant plus surprenant puisque le lecteur s'était fait une image très négative de la femme au commencement de sa lecture. À notre sens le changement de perspective – qui s'explique aussi bien par le fait qu'Ambroise suit le texte de la Bible que parce que le *De Paradiso* est un ouvrage construit sur le modèle question-réponse –, constitue un argument fort utilisé par Ambroise de manière à souligner l'importance de l'état originel des êtres humains. En ne conservant pas la même ligne argumentative, Ambroise force son lecteur, et plus généralement son public, à chercher comment combiner deux images de la femme (mais aussi des proto-parents) radicalement opposées. À moins de ne considérer Ambroise comme incapable de maîtriser son propos, la seule voie d'explication possible est de considérer que le péché des origines, duquel la femme est tenue responsable, constitue une rupture profonde.

quand le *sensus* porte en lui-même la potentialité de la faute et la faute elle-même. De fait, cette remarque amène à considérer des jeux de domination : l'esprit qui doit coopérer avec la sensibilité, doit surtout veiller à ne pas se laisser déborder par la sensibilité, en particulier après le péché. Cette position implique que la sensibilité doit coopérer avec l'esprit en acceptant d'être maîtrisé, pour ne pas dire soumis, à l'esprit. La situation originelle harmonieuse nécessitait donc pour rester harmonieuse une part de domination entre les deux composantes de l'être humain, entre les deux proto-parents⁶³⁵, ou bien alors il aurait fallu que cette domination s'exerçât au moment même du péché⁶³⁶. L'introduction d'un élément supplémentaire, le serpent ou le plaisir, vient dérégler les rapports initiaux. Le recours à des images simples, accessibles à l'ensemble des fidèles tant elles reposent sur des normes acceptées et bien connues dans le monde romain païen⁶³⁷, en usant des parallèles, puis en cessant d'utiliser les parallèles, Ambroise crée donc, pour son public, les conditions d'une opposition nettement définie qui lui permet de développer son propos sur le péché. En utilisant les représentations collectives de la société dans laquelle il vit, tout en les conditionnant à un horizon de réflexion chrétien, Ambroise illustre très clairement son propos au sujet du péché des origines et peut ainsi se faire bien comprendre de ses fidèles, au risque de créer une confusion sur l'idée qu'il se fait de l'élément corporel, au risque de créer une association entre féminin et danger, au risque aussi de renforcer les préjugés misogynes de la société romaine, alors même que l'évêque défendait d'autres positions.

Ce ne sont donc pas seulement les jeux de connotations et d'opposition des valeurs, les parallélismes qui mènent à l'idée de domination : c'est aussi une explicitation qui manque et qui laisse la possibilité d'une interprétation négative, ainsi que les représentations sociales, qui pèsent lourdement dans la rupture qui s'établit au moment du péché des origines. En effet, la seule connotation négative associée à Ève en toute fin d'extrait ne justifie pas à elle seule l'introduction du principe de domination. Une connotation négative ne contient pas intrinsèquement en elle l'idée de la domination, le caractère négatif suppose seulement une réciproque qui pense quelque chose de positif ou de meilleur. Mais il s'agit là d'une appréciation qualitative, non d'un rapport de force. Or l'extrait induit l'idée d'un rapport de

⁶³⁵ La question de la domination apparaît bien plus nettement chez Philon : voir *Leg.*, II 79, 82, SC 2, p. 146-149.

⁶³⁶ Cette formulation semble souligner l'intérêt à réfléchir plus avant sur la polysémie du mot *corpus* chez Ambroise pour tenter d'observer sa manière de concevoir l'état du corps selon la chronologie. Pour le dire autrement, est-ce que dans d'autres textes Ambroise rend-il compte scrupuleusement du moment où le *corpus* anthropologique devient un *corpus-carō* ?

⁶³⁷ Sur la question des hiérarchies sociales dans le monde romain antique, en particulier durant les périodes de la République et du Haut-Empire, voir J.-P. THUILLIER, « Virilités romaines : vir, virilitas, virtus », dans *Histoire de la virilité*, Paris, Points, 2011, p. 108-109 ; P. MOREAU, « Positions du corps, gestes et hiérarchie sociale à Rome », dans P. Moreau (éd.), *Corps romains*, Paris, Jérôme Millon, 2002, p. 179-200.

force. On peut d'ailleurs facilement imaginer que cette nuance ait échappé au public, d'autant plus lors d'un prêche oral⁶³⁸ effectué par un évêque encore peu rôdé à l'exercice de la pastorale et aux mystères chrétiens⁶³⁹.

Conjointement à la description de l'acte peccamineux, on observe donc dans les descriptions d'Ambroise une évolution de la symbolique du masculin et du féminin. Dans l'étude des motivations du péché, Ève dans le *De Paradiso* est présentée comme mise en mouvement par le plaisir et mettant elle-même en mouvement Adam. Il s'agit là d'une caractéristique d'Ève déjà observée lors de la Création. Le paragraphe 15, 73 du *De Paradiso* est à ce titre éclairant :

Le serpent en effet trompa la femme, la femme fit descendre l'homme de la vérité vers la faute. Le plaisir corporel supporta l'image du serpent. La femme est le symbole de notre sensibilité, l'homme [celui] de notre esprit. Le plaisir met ainsi en mouvement la sensibilité, la sensibilité a déversé sur l'esprit la passion qu'elle avait reçue. Par conséquent, le plaisir est la première origine du péché, c'est pourquoi il ne faut pas que tu sois surpris des raisons pour lesquelles le serpent a été condamné avant par le jugement de Dieu, puis la femme et enfin l'homme. La succession de la condamnation a conservé aussi la succession selon l'erreur ; en effet le plaisir a accoutumé la sensibilité, la sensibilité a accoutumé à rendre l'esprit captif⁶⁴⁰.

Cet extrait est fortement marqué par le mouvement et est associé comme suit à l'un ou l'autre des pôles :

⁶³⁸ Nous renvoyons ici à la première partie et à nos remarques sur la communication, l'oralité et les formes de l'écriture chez Ambroise.

⁶³⁹ Rappelons que le *De Paradiso* fait partie des premiers ouvrages publiés par Ambroise, évêque dont la formation personnelle et la formation à ses fonctions a été très rapide. Il est probable que ces éléments aient un effet sur l'imprécision. Voir à ce sujet H. SAVON, *Ambroise de Milan, op. cit.*, p. 43-44 et p. 51-56.

⁶⁴⁰ AMBR., *De Par.*, 15, 73, CSEL 32, 1, 1, p. 331 : *serpens enim mulierem decepit, virum mulier ad praevaricationem de veritate deduxit. Serpentis typum accepit delectatio corporalis. Mulier symbolum sensus est nostri, vir mentis. Delectatio itaque sensum movet, sensus menti transfundit quam acceperit passionem. Delectatio igitur prima est origo peccati, ideoque non mireris cur ante serpens damnetur iudicio dei, secundo mulier, tertio vir. Secundum erroris ordinem damnationis quoque ordo servatus est ; delectatio enim sensum, sensus autem mentem captivam facere consuevit.* Nous rappelons la source philonienne qui nous semble la plus proche de ce texte : PHILON, *Quaest. in Gen.*, I, 47, SC 34A, p. 112-113.

Tableau 4 : tableau présentant les attributs du masculin et du féminin dans le *De Paradiso* 15, 73

Pôle féminin	Pôle masculin
<i>mulierem, mulier</i> (la femme)	<i>Virum, vir</i> (l'homme)
<i>sensus, sensum</i> (les sens, la sensibilité)	<i>mentis, menti, mentem</i> (l'esprit)
<i>serpens enim mulierem decepit</i> (le serpent trompa en effet la femme)	-----
<i>virum mulier ad praevaricationem de veritate deduxit</i> (la femme tira l'homme de la vérité vers la faute)	<i>virum mulier ad praevaricationem de veritate deduxit</i> (la femme tira l'homme de la vérité vers la faute)
<i>delectatio sensum movet</i> (le plaisir met en mouvement la sensibilité)	-----
<i>sensus menti transfundit passionem</i> (la sensibilité a déversé sur l'esprit la passion)	<i>sensus menti transfundit passionem</i> (la sensibilité a déversé sur l'esprit la passion)
<i>sensus autem mentem captivam facere consuevit</i> (la sensibilité a accoutumé à rendre l'esprit captif)	<i>sensus autem mentem captivam facere consuevit</i> (la sensibilité a accoutumé à rendre l'esprit captif)

Ici le pôle féminin, défini par les mêmes attributs (*mulier, sensus*) que dans les premiers paragraphes du *De Paradiso*, est clairement marqué par le mouvement (*decepit, deduxit, movet, transfundit, captivam facere*), qu'il soit subi ou alors impulsé au pôle masculin, lui aussi défini selon des attributs étudiés plus haut (*vir, mens*).

Dans cet extrait, le mouvement, associé au féminin, est connoté négativement puisqu'il est question d'être amené ou d'amener vers un autre endroit jugé moins bon ou plus bas, de subir un mouvement, de ne pas pouvoir contenir quelque chose ou d'être passé ou de faire passer d'un état à un autre (de la vérité au péché, de la liberté à la captivité). Ainsi, le potentiel dynamique de la femme pressenti dans l'anthropologie ambrosienne dans la première partie est-il pleinement confirmé ici, à la différence que ce potentiel devient négatif. À la figure de la femme, image du mouvement et du corps et sujet à des actions, est opposée celle de la stabilité, de ce qui ne connaît pas le mouvement ou plus exactement qui subit ce mouvement (*mens* et *vir* sont des compléments d'objet des verbes dont le sujet est Ève-*sensus*) et qui relève de l'esprit. Ce monde est représenté par le pôle masculin, qui apparaît toujours comme l'objet de l'action. Or ici, le fait que ce pôle ne puisse réfréner le mouvement, qu'il le subisse, qu'il en soit même victime (*mentem captivam facere*), dénote une évolution autour du symbolisme attaché au principe masculin. La stabilité qu'incarnait le masculin dans les représentations ambrosiennes de la Création (mais aussi dans les représentations sociales romaines), est mise à mal dans l'épisode du péché des origines. Le pôle masculin est décrit comme passif, dans une situation de soumission face à un pôle féminin vu comme actif, puissant et détenteur d'une

nouvelle force. On assiste donc à un renversement du symbolisme dans l'épisode du péché tel qu'il est présenté par Ambroise. Ce renversement est d'ailleurs encore plus marqué par l'attitude d'Adam après l'acte peccamineux. Adam se cache, a honte⁶⁴¹ et ne reconnaît pas sa responsabilité, donc il manque de courage, alors que la femme, elle, reconnaît sa faute dans une parole de confession⁶⁴². Dans cette interprétation ambrosienne, les valeurs viriles passent donc bien du côté du féminin et abandonnent le côté masculin. Le péché des origines constitue donc bien une rupture de l'ordre harmonieux établi et dans les rapports qu'entretiennent entre eux masculin et féminin.

Ce basculement des valeurs est intéressant à plus d'un titre car, s'il accompagne le sens du récit biblique et la lecture qu'en donne Ambroise, il porte également un sens symbolique fort dans les représentations romaines⁶⁴³. En effet, dans le monde romain antique de la période républicaine et du Haut-Empire, la passivité, notamment en matière de sexualité⁶⁴⁴, est un élément dégradant et impropre au *vir*. Pour un homme, selon les représentations romaines, la perte de pouvoir, du statut de dominant, le fait de ne pas être à l'origine de l'action ou dans l'action, voire d'adopter des comportements relevant du féminin, sont autant d'éléments disqualifiants socialement, qu'on pense par exemple à la description de Verrès dressée par Cicéron⁶⁴⁵. Ces références symboliques de la société romaine qui entrent en résonance avec l'explication du péché des origines présentée ici, permettent au public de bien assimiler ce qui

⁶⁴¹ AMBR., *De Par.*, 14, 70, CSEL 32, 1, 1, p. 328 : *coeperit, a verecundia et excusatione fortior* / « le sexe le plus fort a commencé à partir de la honte et de l'échappatoire » ; AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 27, SAEMO 14/2, p. 128 : *Adam [...] nihil habuit quod diceret* / « Adam [...] n'eut rien à dire ». Sur la honte, voir également PHILON, *Leg.*, III, 1-8, SC 2, p. 168-173.

⁶⁴² AMBR., *De Par.*, 14, 71, CSEL 32, 1, 1, p. 328 : *mulier, quae non reticuit deo* / « la femme, qui ne garda pas le silence devant Dieu » ; AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 27, SAEMO 14/2, p. 130 : *et prior culpam fatetur ; etenim quae se dicit esse seductam* / « et en premier elle rapporta sa faute ; et ainsi, elle dit qu'elle avait été séduite ».

⁶⁴³ Sur la question du statut politique et juridique des femmes à Rome, voir Y. THOMAS, « La division des sexes en droit romain », *op. cit.* ; voir également P. MOREAU, « Parole des hommes, parole des femmes », dans F. Dupont (éd.), *Paroles romaines*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1995, p. 53-64. Pour des remarques concernant le sens symbolique du masculin et du féminin en général et dans d'autres cultures que la culture romaine antique, voir F. HERITIER, *Masculin-féminin*, 2e éd., Paris, Odile Jacob, 2012. Voir également la partie V, chapitre I, I de la présente étude.

⁶⁴⁴ Voir J.-P. THUILLIER, « Virilités romaines : vir, virilitas, virtus », *op. cit.*, p. 76-87.

⁶⁴⁵ CIC., *Verr.*, V, 81-82, CUF, p. 43-44. Un des éléments qui disqualifie Verrès aux yeux de Cicéron et des Romains est que le préteur de Sicile se comporte comme un débauché (*custos defensorque provinciae, sic vixit ut muliebria cotidie convivia essent, vir accumberet nemo praeter ipsum* / « le gardien de la province passait sa vie en des banquets où tous les jours, il n'y avait que des femmes, où pas un homme ne se couchait sauf lui »), n'a aucun contrôle sur ses passions, ce que le monde romain classique associe généralement au féminin. Cicéron va même jusqu'à remettre ouvertement en cause la virilité de Verrès au paragraphe 81 : *etsi recte sine exceptione dixeram virum, cum isti essent, neminem fuisse* / « et encore, puisqu'il n'y avait qu'eux, j'avais bien raison de dire qu'il n'y avait pas d'homme du tout ».

se joue dans cet épisode biblique. On aurait une sorte de concordance des symboliques qui permettrait au public d'Ambroise de bien comprendre que le péché des origines représente un problème mais aussi une rupture de la norme (sociale mais surtout celle instituée lors de la Création), un renversement négatif. Par le jeu des symbolismes, Ambroise est donc en mesure de diffuser et de faire comprendre ses représentations anthropologiques.

De même l'inversion des attributs des pôles juste après l'acte peccamineux, soit le fait que l'homme vive dans la honte quand la femme fait preuve de courage en assumant sa faute, contribue à ancrer les attitudes chrétiennes positives. La situation décrite est tellement paradoxale pour des mentalités romaines, qu'elle en devient exemplaire. Parce que le courage passe à Ève, parce que l'évêque démontre que l'action de la femme plaît à Dieu, parce qu'il s'agit d'une situation inattendue, alors le public comprend toute l'importance de la confession des fautes, mais aussi qu'il est possible à chacun de se confesser. Ici le retournement des symboliques traditionnelles attachées au masculin et au féminin ne sert plus un propos visant à dévaloriser ce qui est attaqué, mais bien plutôt à mettre en lumière ce qui est important dans le monde chrétien. Le fait que ce retournement des symboliques trouve un résultat inversé en l'homme comme dans la femme, puisqu'Adam est discrédité, lui qui se comporte comme une femme, quand Ève est valorisée, parce qu'elle fait preuve de courage comme un homme, constitue aussi un élément important pour l'anthropologie ambrosienne, élément sur lequel nous reviendrons plus loin. Au vu de ce qui précède, on sent bien que l'épisode du péché des origines constitue un événement clé pour les notions du masculin et du féminin dans la pensée Ambroise.

I.3. Après le péché et dans l'état post-lapsaire : instaurer la domination du masculin

Les sanctions apportées au péché des origines apportent de nouvelles charges symboliques autour des notions de féminin et de masculin. En effet, outre les sanctions qui touchent individuellement chacun des sexes, Ambroise s'intéresse également à la question des rapports entre homme et femme. Ses commentaires développent la fin de *Genèse* 3, 16 : « ton désir te poussera vers ton homme et lui te dominera ». Nous avons vu plus haut que l'évêque de Milan faisait fréquemment référence dans ses œuvres au fait que les femmes sont soumises à leur mari et qu'il considère qu'il s'agit là d'une norme juste qui fait suite au péché des origines. Il n'est que de rappeler cette phrase exemplaire du *De Institutione virginitatis* pour s'en

convaincre : « Que tu sois soumise à ton mari, parce qu'il convient que tu le sois⁶⁴⁶ ». Cette soumission vise donc à rétablir et à institutionnaliser, si l'on considère que la sanction divine est une forme de loi, le fait que le pôle masculin doive absolument contrôler le pôle féminin. Ambroise explique ainsi dans le *De Paradiso* :

de sorte que, tournée vers son mari, elle le servît. Tout d'abord pour que celle-ci ne trouve pas facilement du charme au fait de se tromper ; puis ayant été soumise à un garant plus solide, pour qu'elle ne conduise pas son mari au-delà, mais bien plutôt qu'elle-même soit dirigée par les conseils de son époux⁶⁴⁷.

Les attributs initiaux définissant masculin et féminin sont rétablis d'après ce texte. Ainsi, la femme est tournée vers son mari (*ad virum suum conversa*), elle est placée à son service (*serviret*), placée sous sa domination comme l'exprime la préposition *sub*, faible par rapport à lui (*sub fortiore*). On assiste ici à un nouveau retournement des symboliques, le principe masculin bénéficiant d'attributs positifs et clairement exprimés sous le vocable de la domination. Cette fois, la supériorité du principe masculin est nettement instaurée comme le démontrent le verbe *servire*, les expressions *ad virum suum conversa* ou *sub fortiore vase locata*, et le fait que l'homme semble en dehors de ces actions : la femme qui reste sujet de l'action, n'est plus en mesure de la transmettre à son mari (*non transduceret virum*) ou l'exécute au profit de ce dernier (*serviret*). Mais le fait que Dieu ait dû intervenir, ait dû instaurer une règle édictant ce principe, démontre bien qu'il s'agit là d'une nouveauté, les rapports de domination n'étant pas une réalité vécue par les proto-parents avant le péché des origines. Dieu apporte, par sa loi, un élément inconnu de l'état originel, élément qui marque toujours davantage la rupture avec le monde pré-lapsaire. Par ailleurs, ce rapport de domination permet aussi d'expliquer et de justifier les réalités sociales à l'œuvre au IV^e siècle, qui font de la femme une personne soumise à la *potestas* d'un homme. L'épisode du péché des origines sert alors tout à la fois de cause et de justification à l'établissement de la domination du masculin sur le féminin sur différents plans.

⁶⁴⁶ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 32, SAEMO 14/2, p. 134 : *sis tu licet viro subdita, quia esse te decet*.

⁶⁴⁷ AMBR., *De Par.*, 14, 72, CSEL 32, 1, 1, p. 329 : *ut ad virum suum conversa serviret. Primum ne eam facile delectaret errare, deinde ut sub fortiore vase locata non transduceret virum, sed magis viri consilio et ipsa regeretur*.

En outre, il convient de remarquer qu'Ambroise décrit fréquemment le monde post-lapsaire comme étant celui où l'esprit doit établir son contrôle sur la partie sensible de manière à pouvoir faire son salut. Ainsi, évoquant la vie du chrétien, Ambroise note :

Donc, on voit qu'il existe une certaine catégorie de nos sens, l'une subjuguée et adoucie, l'autre indomptée, qui, à cause d'un mouvement de l'esprit se précipite, comme un troupeau désœuvré et amolli, vers les plaisirs irrationnels du corps, or la partie douce, qui se soumet et se place elle-même sous le gouvernement de l'esprit comme sous un guide. Donc, celles de cette nature sont régies, ces dernières sont masculines et parfaites ; or celles-là, sans aucun chef, sont dominées par cette assurance commune, comme d'une certaine cité, laquelle a été privée du conseil du roi et des meilleurs, ainsi elles efféminent toute stabilité du corps et la vigueur virile par cette dissolution féminine. [...] D'où, il est clair que ces mouvements de l'âme qui sont selon la loi de l'esprit, procèdent de la faveur divine, tandis que les autres sentiments [procèdent] de la volonté corporelle⁶⁴⁸.

Cet extrait montre à nouveau l'importance de l'esprit qui est capable de dominer les sens, leur permet de devenir « masculin[s] et parfait[s] » (*masculina atque perfecta*). À l'inverse, les sens qui sont « sans aucun chef » (*sine duce ullo*), qui vivent selon une « dissolution féminine » (*muliebri quadam dissolutione*), sont taxés d'un relâchement du corps qu'ils « efféminent » (*effeminant*), à qui ils ôtent toute « vigueur virile » (*virilem vigorem*). Au principe masculin revient la force, la maîtrise de soi, la perfection et l'idée qu'on avance vers Dieu et à l'aide de Dieu, autrement dit que l'on s'efforce d'être un bon chrétien (et un bon romain) en évitant la faute – dans laquelle se rejoue le péché des origines. La métaphore filée du pouvoir politique (*velut duci, moderationi, regis optimatumque consilio*) renforce toujours

⁶⁴⁸ AMBR., *De C. et A.*, II, 1, 4, CSEL 32, 1, 1, p. 380 : *videtur ergo, et sensuum nostrorum quoddam genus aliud domitum mansuetum, aliud indomitum, quod armentario quodam motu mentis velut deside atque resoluta proruat ad irrationabiles corporis delectationes, mansuetum autem, quod velut duci cuidam moderationi mentis se subiciat et subdat. Quaecumque ergo eius naturae reguntur, ea sunt masculina atque perfecta, quaecumque autem sine duce ullo plebeia quadam praesumptione dominantur, velut civitatis alicuius, quae regis optimatumque consilio privata sit, ita corporis sui omnem statum et virilem vigorem muliebri quadam dissolutione effeminant. [...] Unde liquet quod hae commotiones quae secundum legem mentis sunt <ex> divino favore procedunt, alii autem sensus ex voluntate corporea.* On retrouve l'idée de la nécessité de la supériorité de la mens pour être un bon chrétien dans AMBR., *De Off.*, I, 3, 11, CC 15, p. 5 : *bona etiam possessio mens bona. Denique possessio pretiosa homo mundus. Saepi ergo hanc possessionem et circumvallato cogitationibus, munito spinis – sollicitudinibus – ne in eam irruant et captivam ducant irrationabiles corporis passiones, ne incursent motus graves* / « en effet, une bonne possession est un esprit tourné vers le bien. Finalement, une possession précieuse c'est un être humain pur. Entoure donc cette possession et en ayant réalisé des circonwallations par des pensées, en l'ayant muni d'épines avec soin, afin que les passions irrationnelles du corps ne l'envahissent pas et ne la conduisent pas en captivité, afin que des maux graves ne l'attaquent pas ». Dans ce texte du *De Officiis*, la *mens* est associé au fait d'être pur (*homo mundus*), d'être un bon chrétien capable de se garder des passions sous toutes leurs formes (*corporis passiones, motus graves*). Le fait d'être en mesure de se prémunir de ces passions, c'est faire preuve de fermeté d'âme, notion qui renvoie à celles de la force et de la solidité dont on a pu voir qu'elles relèvent du principe masculin chez Ambroise.

un peu plus cette idée, puisque l'association entre masculinité et pouvoir politique est un poncif de l'antiquité gréco-romaine⁶⁴⁹ et que les hommes étaient seuls à participer à la vie politique.

Le principe féminin, quant à lui, est ici chargé de connotations négatives, en lien avec les « plaisirs irrationnels du corps » (*inrationabiles corporis delectationes*), avec « la volonté du corps » (*voluntate corporea*), et donc éloigné de Dieu, à l'image d'un pécheur. Notons d'ailleurs que, sans prise de conscience de sa situation par le pécheur, ce dernier vit sous l'emprise du principe féminin, autrement dit sous l'emprise de l'état du péché, puisqu'on a pu voir précédemment que la subversion de l'ordre par le principe féminin est une manière de décrire le péché des origines dans la pensée d'Ambroise. Même sans évocation d'Adam ou d'Ève, Ambroise donne à voir une pensée où masculin et féminin sont des éléments structurants. Et si dans l'épisode du péché des origines, le principe féminin avait renversé le principe masculin, il appert que dans l'état post-lapsaire, si le fidèle cherche à faire son salut, il convient qu'il établisse en lui la supériorité de la *mens*, donc de l'élément masculin. Les représentations du masculin et du féminin dans l'épisode du péché des origines servent donc de repères dans l'établissement des normes chrétiennes dans le discours d'Ambroise, discours fortement adossé, rappelons-le aux normes sociales de son époque.

Pourtant, il convient de noter que cette norme – soit le principe masculin dominant le principe féminin –, connaît une évolution dans son expression au cours de l'épiscopat. On assiste en effet à un glissement progressif des notions attachées au masculin et au féminin, comme on peut le voir dans l'extrait qui suit :

Et d'où Paul châtiât sa chair et l'amenait à la servitude, de sorte que la chair fut soumise à son âme, pour ainsi dire celle qui commanda, et obtempéra aux ordres de l'esprit, afin qu'il n'y eût pas de division dans un être humain unique, et que la guerre ne se portât pas en lui-même, et que la loi du corps n'offrît pas de résistance à la loi de l'esprit⁶⁵⁰.

Dans cet extrait d'un texte que la recherche estime dater de 392-393, on remarque que l'esprit est toujours ce qui doit commander le corps. Il est ainsi question de la chair (*caro*) qui

⁶⁴⁹ Le rejet de la parole féminine dans l'espace public constitue un premier indice de l'importance de l'association homme et pouvoir politique : voir P. MOREAU, « Parole des hommes, parole des femmes », *op. cit.* ; voir également J.-P. THUILLIER, « Virilités romaines : vir, virilitas, virtus », *op. cit.*, p. 108-109.

⁶⁵⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 2, 11, SAEMO 14/2, p. 118 : *unde et Paulus castigabat carnem suam et servituti redigebat, ut esset animae tamquam imperatrici suae caro subdita et mentis imperiis obtemperaret, ne esset in uno homine dissidium, ac bellum intra se gereret et legi mentis repugnaret lex corporis.*

doit « obtempér[er] aux ordres de l'esprit » (*mentis imperiis obtemperaret*), de « la loi du corps » qui ne doit pas « offri[r] de résistance à la loi de l'esprit » (*legi mentis repugnaret lex corporis*). La notion de commandement apparaît nettement dans cet extrait (*imperiis, obtemperaret, legi mentis*) instaurant la supériorité de l'esprit sur le corps. L'expression de la domination, des hiérarchies, qui font de la *mens* le principe supérieur, apparaissent clairement, bien que le nom d'Adam ne soit pas mentionné. L'opposition à la chair (*caro*) ou au corps (*corporis*) est exprimée formellement et fait de ces deux termes des images de ce qui doit se trouver soumis (*esset [...] subdita, ne [...] repugnaret*). Ici également, on ne trouve pas trace d'une association explicite à Ève.

Pourtant, la lecture reprenant les associations symboliques observées autour des principes masculin et féminin ne semble pas infondée. En effet, on a pu voir plus haut qu'au début de l'épiscopat, Ambroise lie ouvertement *mens*, l'esprit, et Adam, mais aussi *sensus*, les sens, images du corps, et Ève. Le glissement vers *mens* et *corpus* (ou *caro* mais on notera l'absence de référence au *sensus*), ces mots étant utilisés sans référence aux personnages bibliques, s'inscrit donc dans cette continuité – rendue peut-être plus naturelle à un public régulier des sermons d'Ambroise du fait d'une accoutumance aux idées avancées et moins sensible aux évolutions du vocabulaire du discours, du fait du caractère progressif de ces évolutions. Par ailleurs, toujours selon les associations dressées au début de l'épiscopat, il est apparu que la *mens* est rattachée au principe masculin, notamment par les rapports de supériorité et de domination qu'elle sous-entend dans son rapport au corps, et par le fait que, dans la société romaine antique, ce qui est attaché au masculin est considéré comme détenteur de puissance, de pouvoir et de force. Partant de ces observations et constatant que le même rapport de domination de la *mens* sur le *corpus* est établi dans le texte du *De Institutione virginis*, on peut donc avancer que, si les dénominations évacuent Adam et Ève et rendent la lecture des principes féminin et masculin moins évidente, qu'elles sont davantage présentée selon des perspectives pauliniennes, il n'en demeure pas moins qu'Ambroise établit une opposition répondant aux mêmes caractéristiques que celles étudiées et clairement posées dans le *De Paradiso* et à propos du masculin et du féminin. La *mens* appartiendrait donc toujours bien au principe du masculin quand le *corpus* appartiendrait à celui du féminin et remplacerait le terme *sensus*.

Ce qui est intéressant également avec cet extrait, c'est que l'opposition entre les deux principes s'enrichit également d'une autre formulation. En effet, avant même d'évoquer la *mens*, Ambroise pose une opposition entre âme (*anima*) et chair (*caro*). Dans cette opposition, on retrouve des rapports de domination (*esset [...] subdita*) qui font de l'âme ce qui doit dominer la chair (*esset animae tamquam imperatrici suae caro subdita*). Par ailleurs, la

construction de la phrase en une seule proposition commandée par *ut* et liée par un *et*, inscrit l'*anima* dans une égalité avec la *mens*, qui ordonne explicitement la soumission de la chair (*mentis imperiis obtemperaret*). De fait, l'*anima* rejoint alors la catégorie du principe masculin au même titre que la *mens* : les deux mots deviennent donc synonymes, simplifiant ainsi les vues observées dans le *De Paradiso*. Par ailleurs, la construction du reste du chapitre s'appuie sur d'autres oppositions, notamment celle de l'*homo interior* et de l'*homo exterior*⁶⁵¹, mais aussi entre vieil homme et homme nouveau⁶⁵², vocabulaire proprement paulinien⁶⁵³. Les parallélismes entre ces différents paragraphes établissent des liens entre, d'un côté, *mens*, *anima*, *homo interior*, *novus (homo)*, contrôle de soi, marche vers le baptême, grâce et résurrection, éléments vus positivement dans le cadre d'un mode de vie chrétien, et de l'autre, *corpus*, *caro*, *homo exterior*, *vetus (homo)*, absence de maîtrise de soi et soumission au péché, éléments vus négativement dans le cadre d'un mode de vie chrétien. Bien que de manière secondaire et moins perceptible, s'ajouterait alors, par le truchement des représentations ambrosiennes sur la *mens* et le *corpus*, représentations inscrites dans le temps de l'épiscopat, l'idée que le premier groupe relèverait du principe masculin et le second du principe féminin. Ce point corroborerait l'idée d'une évolution des usages lexicaux ambrosiens et d'une émancipation ambrosienne par rapport à sa source philonienne. Si au début de l'épiscopat les catégories clairement exprimées qui viennent à Ambroise sont celles d'Adam et de la *mens* opposés à Ève et au *sensus*, à la fin de son épiscopat, l'évêque paraît préférer les idées de la *mens*, de l'*anima* et de l'*homo interior* en opposition au *corpus* ou à la *caro* ou même à l'*homo exterior*, soient des catégories plus proches du langage chrétien. On constate un invariant : une construction identique des rapports hiérarchiques et autour des mêmes fondements. Adam-*mens* domine Ève-*sensus* au début de l'épiscopat, quand la *mens*, l'*anima* ou l'*homo interior* dominant le *corpus*, la *caro* ou l'*homo exterior* à la fin de l'épiscopat.

Il convient d'admettre cependant que la catégorisation établie autour des principes masculin et féminin, que doublait l'opposition spirituel/sensible – voire spirituel/corporel – au

⁶⁵¹ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 12, SAEMO 14/2, p. 118 : *quae tamen duo, ut evidentius exprimamus, non solum duo sunt, sed etiam duo homines, unus interior, alter exterior* / « cependant, ces deux, de manière à nous exprimer plus clairement, non seulement sont deux mais sont mêmes deux êtres, l'un intérieur, l'autre extérieur ».

⁶⁵² AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 13, SAEMO 14/2, p. 120 : *sunt etiam duo homines, vetus et novus. Vetus ille peccato obnoxius et obsoletus. [...] Ut novus resurgat, qui renovatur per gratiam* / « en effet, ils sont deux êtres, l'ancien et le nouveau. L'ancien est soumis au péché et est flétri. [...] De sorte que le nouvel homme relève, celui qui a été renouvelé par la grâce ».

⁶⁵³ Voir par exemple 2 Cor, 4, 16 : « c'est pourquoi nous ne perdons pas courage et même si, en nous, l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour » ; Eph., 4, 22-24 : « il vous faut, renonçant à votre existence passée, vous dépouiller du vieil homme qui se corrompt sous l'effet des convoitises trompeuses ; il vous faut être renouvelés par la transformation spirituelle de votre intelligence et revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté qui viennent de la vérité ».

début de l'épiscopat, évolue vers une catégorisation unique en spirituel/corporel à la fin de l'épiscopat. Cette catégorisation serait doublée, de manière secondaire, par l'opposition masculin/féminin du fait de l'usage du vocabulaire de la domination et de la hiérarchie entre les sexes, dont on a pu voir combien elles imprègnent la société romaine.

Par ailleurs, il ne faut certainement pas minimiser les effets de réminiscence sur le public ambrosien. Il y a en effet fort à parier que les premiers schémas proposés par Ambroise, schémas marqués par l'opposition très parlante du masculin et du féminin, se sont vraisemblablement enracinés dans son public, qui n'a pas dû complètement s'en départir malgré les évolutions du vocabulaire, et au-delà des paradigmes. En outre, comme les évolutions portent non sur les oppositions elles-mêmes – il n'y a pas de changement de valeurs opposées ou de changements dans les éléments mis en opposition –, mais sur l'expression, sur la dénomination de ce qui s'oppose, il paraît fort probable que dans l'esprit du public ambrosien, les principes du masculin et du féminin restent des éléments opérants. Selon les propositions ambrosiennes, dans l'état-post-lapsaire et selon les hiérarchies et les catégories qu'il propose, le principe qui incarne la droiture, la stabilité et la force, doit veiller, pour éviter de pécher, à dominer le principe le plus faible, défini aussi par son instabilité.

II. Masculin et féminin : deux principes encore en équilibre à la suite du péché des origines ?

L'observation de l'utilisation des principes masculin et féminin par Ambroise dans ses textes en lien avec le péché des origines a permis de constater des évolutions dans les usages ambrosiens de ces principes. Or, si cette étude a démontré que ces rapports sont utilisés pour illustrer des rapports de domination, les épisodes de bouleversement de ces rapports, notamment lors du péché des origines, font ressortir aussi une pensée de l'équilibre maintenu entre masculin et féminin.

Ainsi, est-il fréquent de trouver dans les textes de notre corpus des passages dans lesquels Adam et Ève voient leur statut renversé. On trouve ainsi dans le *De Paradiso* :

Au sujet du lieu, remarque ceci que l'homme a été fait en dehors du Paradis et la femme à l'intérieur du Paradis, de sorte que tu remarques que chacun d'eux se procura à lui-même la grâce, non par le lieu, ni par la noblesse de la naissance, mais par la vertu. En somme, l'homme fait hors du Paradis, c'est-à-dire dans un lieu inférieur, s'est trouvé être meilleur et celle-là, qui a été créée dans un meilleur lieu, à savoir le

Paradis, s'est retrouvée inférieure ; la femme en effet a été trompée en premier et elle-même a trompé son mari. D'où l'apôtre Pierre rappela que les femmes saintes, soumises à un garant⁶⁵⁴ plus fort, obéissent à leurs maris comme à un maître. [...] Ensuite il faut observer que personne ne doit présumer facilement de lui-même. Car voilà celle-ci, qui a été créée comme aide pour son mari, a besoin du conseil de son mari, parce que l'homme est la tête de la femme, or celui-là qui croyait avoir obtenu l'aide de son épouse, chuta à cause de son épouse. D'où personne ne doit facilement croire dans un autre s'il n'aura pas mis sa vertu à l'épreuve, ni celui qui se sera tenu pour une aide, ne s'arrogera pour lui-même cet emprunt⁶⁵⁵.

Ambroise établit clairement une sorte de chiasme entre Adam et Ève : si l'homme pourrait avoir des origines inférieures (*hoc est in inferiore loco*) car il n'est pas créé dans le Paradis (*extra paradysum factus*) – élément du texte biblique qui est à peine commenté par Ambroise –, il n'en est pas moins supérieur (*melior invenitur*) à la femme, notamment dans une pensée anticipant le péché des origines (*invenitur*). À l'inverse, la femme a été créée dans un lieu supérieur, le Paradis (*quae in meliore loco, hoc est in paradiso facta est*), mais, puisqu'elle a trompé Adam lors du péché des origines (*virum ipsa decepit*), elle s'est trouvée, après cet épisode, à une place inférieure à celle de l'homme (*inferior repperitur*). Entremêlant statut des proto-parents lors de la Création et statut post-lapsaire, comme le démontre l'usage du passif (*invenitur, repperitur*), Ambroise abolit les temporalités et établit comme non-sens le fait d'attribuer à une personne une caractéristique qui la définirait perpétuellement. De même, dans cet extrait, lieux de création et qualités personnelles s'inversent, donnant le sentiment que la question du genre n'est pas l'élément que veut souligner Ambroise. Si l'évêque rappelle, sous la forme d'une référence à Pierre et d'un commentaire sur le fait qu'Ève n'a pas été une aide pour l'homme, que le fait d'avoir trompé Adam conduit à la soumission de la femme par la sanction divine, il note également qu'il convient pour chacun de ne se fier à autrui seulement qu'en fonction des vertus de ce dernier (*nemo debet facile alteri se credere nisi cuius virtutem*

⁶⁵⁴ Au vu du sens du texte du CSEL, il semble nécessaire de corriger *vaso* par *vade* (« par le garant ») du mot *vas*, *vadis*, aucune forme ne pouvant correspondre et le mot *vas*, *vasis* (dont l'ablatif est *vase*, ce qui ne correspond pas non plus au texte du CSEL) n'apportant pas de sens dans le passage. Il faudrait bien évidemment consulter minutieusement les manuscrits pour nous assurer de cette proposition.

⁶⁵⁵ AMBR., *De Par.*, 4, 24, CSEL 32, 1, 1, p. 280-281 : *quo loci illud adverte quia extra paradysum vir factus est et mulier intra paradysum, ut advertas quod non loci, non generis nobilitate, sed virtute unusquisque gratiam sibi comparat. Denique extra paradysum factus, hoc est in inferiore loco vir melior invenitur et illa quae in meliore loco hoc est in paradiso facta est inferior repperitur ; mulier enim prior decepta est et virum ipsa decepit. Unde apostolus Petrus subiectas fortiori vaso (vade ?) mulieres sanctas viris suis velut dominis oboedire memoravit. [...] Deinde contuendum quia nemo debet sibi facile praesumere. Nam ecce illa quae in adiumentum facta est viro praesidio virili indiget, quia vir caput est mulieris, ille autem qui adiumentum uxoris habiturum se esse credebat lapsus est per uxorem. Unde nemo debet facile alteri se credere nisi cuius virtutem probavit nec adrogare sibi qui se pro auxilio putavit adscitum.*

probarit) et de ne pas présumer de soi, si on est sollicité pour venir en aide à quelqu'un (*nec adrogare sibi qui se pro auxilio putarit esse praesidio*). Ces derniers éléments rejoignent l'argument proposé au début du texte et portent sur la question de la vertu (*virtute*) de chacun des proto-parents. Dans cette argumentation, ce n'est donc pas tant le lieu respectif de la création des proto-parents, leur sexe ou leur implication dans le péché des origines, qui établissent la valeur respective des proto-parents mais bien leur vertu. Leur caractère particulier (le fait qu'il soit homme ou femme, créé dans ou hors du Paradis, personnage actif ou passif dans l'épisode du péché des origines) ne définit pas ce qu'ils sont au point de vue de leurs vertus respectives et donc aux yeux de Dieu.

Avec une telle démonstration, Ambroise sort donc des oppositions de valeurs attachées traditionnellement par la société romaine, mais aussi par lui, au masculin et au féminin. Il n'est plus ici question de rapport hiérarchique entre ces deux principes mais un renvoi pied à pied qui permet un dépassement de ces principes, mais aussi de la question de la responsabilité du péché. Cette construction permet de pointer d'autres valeurs plus importantes dans le monde chrétien, valeurs qui ne sont pas sans rappeler Galates 3, 28⁶⁵⁶. Par le chiasme entre les situations des deux proto-parents, Ambroise annule toutes les valeurs qui pourraient être attachées à chacun d'eux individuellement, notamment dans et à cause de l'épisode du péché des origines ; il établit une sorte de jeu nul entre le masculin et le féminin, jeu nul qui lui permet de focaliser le regard de son public sur d'autres valeurs, valeurs morales et valeurs inscrites dans les pratiques de la vie chrétienne – ici la vertu que tout un chacun doit s'efforcer d'atteindre.

D'autres passages ambrosiens, proposent une réflexion similaire. Ainsi, plus loin dans le texte du *De Paradiso*, l'évêque de Milan avance l'idée que :

le sexe le plus faible commença à partir de la faute, le plus fort à partir de la honte et de l'échappatoire, de sorte que la femme fut la cause de l'erreur et l'homme du sentiment de honte⁶⁵⁷.

⁶⁵⁶ Gal., 3, 28 « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ ».

⁶⁵⁷ AMBR., *De Par.*, 14, 70, CSEL 32, 1, 1, p. 328 : *sed a praevaricatione sexus infirmior coeperit, a verecundia et excusatione fortior, ut femina erroris causa fuerit, vir pudoris*.

Ici, Ambroise attribue à chacun des deux sexes un élément négatif, qu'il s'agisse du péché (*praevaricatione, erroris*) ou du sentiment de honte envers Dieu (*verecundia, pudoris*) qui pousse à lui cacher ses fautes, attitude qui n'est jamais vue positivement chez Ambroise⁶⁵⁸. De fait, Adam ne peut s'enorgueillir d'être meilleur que la femme ; il apporte, lui-aussi, à l'humanité une attitude négative. À lire, Ambroise, on a le sentiment qu'il cherche absolument à rétablir un équilibre entre homme et femme, entre masculin et féminin, de manière à ce que cette dernière n'apparaisse pas comme plus coupable qu'Adam dans l'épisode du péché des origines. En opérant de la sorte, il permet de décentrer l'attention de son public de la question de l'identité du coupable du péché des origines vers celle des conséquences de ce péché qui touchent l'ensemble des êtres humains. Les distinctions sexuées sont gommées au profit d'une réflexion sur l'être humain dans l'état post-lapsaire.

Le traitement de la question de la confession d'Ève suit cette même logique. Que ce soit dans le *De Paradiso*⁶⁵⁹ ou dans le *De Institutione virginis*, Ambroise présente la confession comme un bien à mettre au crédit d'Ève. Plus encore, dans le *De Institutione virginis*, il oppose le bien de la confession de la femme⁶⁶⁰ à la faiblesse de la défense utilisée par Adam⁶⁶¹ et même à son accusation contre la femme⁶⁶². Les exclamations avec les comparatifs (*quanto maior, quanto clementior*) établissent un schéma de valeur entre Adam et Ève, schéma qui s'oppose aux valeurs traditionnelles qui font de l'homme l'être fort et courageux, auquel est attaché des représentations positives. Ici, c'est à la femme que sont associés force et courage. Ambroise établit ici un nouveau jeu nul entre féminin et masculin. À nouveau, il propose une analyse qui

⁶⁵⁸ Voir les portraits d'Adam après avoir péché dans AMBR., *De Par.*, 13, 65-67, CSEL 32, 1, 1, p. 324-325 et dans AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 27-28, SAEMO 14/2, p. 128-130. Sur la question de la honte et du fait de se cacher, voir : AMBR., *De Off.*, I, 14, 54, CC 15, p. 19-20 ; *De Off.*, III, 5, 29, CC 15, p. 163-164 ; AMBR., *De Virgt.*, 16, 101, SAEMO 14/2, p. 80.

⁶⁵⁹ AMBR., *De Par.*, 14, 71, CSEL 32, 1, 1, p. 328-329 : *veniabilis culpa, quam sequitur professio delictorum. Ideo non desperata mulier, quae non reticuit deo, sed magis confessa peccatum est, quam medicabilis secuta sententia est. [...] Alia ergo ratio mulieris, quae licet culpam praevaricationis inciderat, tamen de paradisi lignis habebat adhuc virtutis escam et ideo dixit peccatum suum, et reputatum est ei ad veniam* / « la faute qui est suivie par la déclaration des délits, est pardonnable. Pour cette raison la femme ne doit pas perdre toute espérance, elle qui ne garda pas le silence devant Dieu, mais bien plutôt a confessé son péché, et dont la sentence qui a suivi peut apporter la guérison. [...] Donc, autre est le raisonnement de la femme, laquelle était tombée dans la faute du péché, pourtant elle avait la nourriture de la vertu issue de l'arbre du Paradis, et c'est pourquoi elle énonça son péché, et celui-ci a été considéré comme pardonnable ».

⁶⁶⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 27, SAEMO 14/2, p. 130 : *quanto maior mulieris absolutio ! [...] Adde illud quod et prior culpam fatetur, etenim quae se dicit esse seductam, testatur errorem. Erroris igitur medicina confessio est* / « combien l'absolution de la femme est-elle plus grande ! [...] Ajoute à cela qu'elle a énoncé sa faute en premier, et en effet elle a dit qu'elle avait été séduite, elle témoigne de son erreur. Alors, la confession est le remède de l'erreur ».

⁶⁶¹ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 27, SAEMO 14/2, p. 128 : *denique Adam conventus [...] nihil habuit quod diceret, nisi quod sibi mulier dedisset et manducasset* / « en effet Adam, convoqué, [...] n'eut rien à dire, si ce n'est que la femme lui avait donné et qu'il avait mangé ».

⁶⁶² AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 28, SAEMO 14/2, p. 130 : *in iudicio ipso quanto clementior mulier viro !* / « combien la femme est-elle plus clémente que son mari dans son jugement ! ».

démontre la vacuité des catégories de genre face à l'adoption d'un comportement chrétien, fondé sur la nécessité de la confession de ses erreurs et la clémence envers autrui. Seule l'identité humaine compte véritablement.

Dans l'ensemble de ces exemples, Ambroise use des catégories du féminin et du masculin pour en abroger les substrats symboliques. Valorisant ici le principe féminin, généralement vu négativement, il déprécie, là, l'élément masculin, porteur de valeurs positives dans le monde romain. Établissant fréquemment les torts de l'homme comme de la femme, il annihile toutes les valeurs qui pourraient être attachées à chacun de ces êtres, et donc à chacun de ces pôles. Ces rééquilibrages des valeurs donnent le sentiment d'un discours plus mesuré au sujet du péché des origines et des responsabilités respectives des proto-parents dans cet épisode. Ambroise ne cherche à disqualifier ni Ève, ni Adam, aux yeux de son public. La question n'est plus de savoir qui est véritablement ou plus lourdement responsable du péché, mais bien de démontrer les responsabilités communes des proto-parents dans cet événement biblique. Le problème ne consiste plus dans l'établissement des responsabilités du péché mais se déplace et s'intéresse plutôt sur les moyens pour sortir de la situation post-lapsaire. Nous retrouvons ici la position déjà observée qui veut qu'Ambroise se concentre sur la description des mécanismes du péché des origines pour en éviter la répétition ainsi que sur la sotériologie pour évoquer les conséquences du péché des origines.

Mais dans le *De Virginitate*, Ambroise poussera l'idée de cet équilibre encore plus loin, en posant une affirmation plus provocatrice au sujet de l'âme. Ainsi, note-t-il :

En effet l'âme n'a pas de sexe, mais il se pourrait peut-être bien qu'elle ait reçu un nom féminin, parce que le bouillonnement des passions du corps la pousse violemment ; or celle-ci charme les assauts de la chair grâce à l'amour de soi, grâce à une certaine douceur et grâce à la raison qui séduit⁶⁶³.

À nouveau, nous retrouvons dans ce passage l'opposition *anima/corpus* (ou *caro*) marquant l'état post-lapsaire, opposition déjà entrevue dans le *De Institutione virginis*. Ici, la lecture est plus complexe puisque la domination de l'âme sur la chair en vue d'éviter de pécher – et donc de rejouer le péché des origines – n'est pas exprimée grâce au champ lexical du

⁶⁶³ AMBR., *De Virgt.*, 15, 93, SAEMO 14/2, p. 74 : *anima enim sexum non habet, sed ideo fortasse femineum nomen accepit, quod eam violentior aestus corporis agit ; ipsa autem impetus carnis amore sui molli quadam et blanda ratione demulcet.*

pouvoir et de la domination, mais avec l'idée de la séduction, du plaisir, de ce qui est agréable (*demulcet, blanda*⁶⁶⁴). Cette idée d'une âme agissant selon des méthodes féminines apparaît également dans le fait qu'Ambroise souligne qu'il s'agisse d'un « nom féminin » (*femineum nomen*), qu'elle soit soumise « aux bouillonnements des passions du corps » (*aestus corporis agit*) et qu'elle use d'une « certaine douceur » (*molli quadam*) pour séduire ces passions. Toutes les références et toutes les stratégies mises en œuvre rappellent le vocabulaire assigné plus haut à la catégorie du féminin. Pour autant, ces stratégies, aussi féminines soient-elles, visent un seul et même but, vaincre les assauts de la chair (*impetus carnis*), soit éviter le péché dans l'état post-lapsaire et ainsi réaliser les missions assignées à la *mens* – et nous avons pu voir que, dans d'autres textes ambrosiens, *anima* et *mens* relèvent du principe masculin.

Par ailleurs, les hésitations d'Ambroise au sujet du genre de l'âme sont intéressantes. En effet, l'évêque commence par dire que l'âme est sans sexe (*anima enim sexum non habet*) posant là un caractère de transcendance des sexes, entrevu aussi dans l'*Épître aux Galates*. On retrouve ici l'idée, affirmée dans les textes ambrosiens, que l'être humain originel n'est pas sexué et que le principe de la ressemblance à Dieu dépasse les sexes. Cette affirmation vient alors conforter l'idée d'une équité entre homme et femme, ou plutôt entre les principes masculin et féminin, dans l'état pré-lapsaire présentée dans le *De Paradiso*. Pourtant, dans cette phrase, les éléments qui suivent nuancent très fortement ce propos. Ambroise commence par utiliser de nombreux adverbes qui atténuent cette première affirmation (*sed ideo fortasse*). S'exprime ici une première hésitation qui propose de voir dans l'âme un principe féminin (*femineum nomen accepit*), ce que confirme une subordonnée « parce que le bouillonnement des passions du corps la pousse violemment » (*quod eam violentior aestus corporis agit*). Le principe féminin paraît alors être attaché à l'âme, et non plus au corps, puisque, dans ce texte, l'âme est incapable de résister à la violence des passions (*violentior aestus [...] agit*), caractérisation du féminin dans le *De Paradiso*. Dans l'extrait du *De Virginitate* est donc faible, autre caractère relevant du féminin. Le public finit par assimiler l'idée que l'âme n'est pas sans sexe, mais qu'elle relève

⁶⁶⁴ L'ambivalence de la séduction et des plaisirs, éléments tantôt agréables, tantôt premier pas vers l'amollissement et la perte de soi, est un thème qui appartient de longue date au monde romain. Ainsi CIC., *De Amicitia*, 25, 95, CUF, p. 56 : *secerni autem blandus amicus a vero et internosci tam potest adhibita diligentia, quam omnia fucata et simulata a sinceris atque veris* / « il est possible de distinguer l'ami flatteur de l'ami véritable et le reconnaître, en y mettant soin, comme il est possible de distinguer toutes les contrefaçons et les imitations, de ce qui est naturel et véritable ». Sur l'ambivalence des plaisirs, voir GELL., 18, 2, 1, CUF, p. 86-87 : *Saturnalia Athenis agitabamus hilare prorsum ac modeste, non, ut dicitur, remittentes animum – nam « remittere, inquit Musonius, animum quasi amittere est » – sed demulcentes eum paulum atque laxantes iucundis honestique sermonum inlectionibus* / « Nous fêtons les Saturnales à Athènes avec gaieté absolue et mesure, non pas, comme on dit, en relâchant notre esprit, car relâcher son esprit, c'est, dit Musonius, pour ainsi dire le lâcher, mais en lui faisant plaisir et en le détendant un peu sous le charme de propos agréables et honnêtes ». Ambroise inscrit donc sa pensée dans des représentations bien ancrées.

bien du principe féminin. L'utilisation de la séduction et de la douceur (*demulcet, blanda, molli quadam*) pour arriver à ses fins corrobore cette idée et fait penser que l'affirmation d'une âme sans sexe est une provocation toute rhétorique et propre à réveiller l'attention de ses auditeurs.

Toutefois, l'idée que l'âme, malgré son attachement au principe féminin dans ce texte, parvienne à ses fins et à vaincre « les assauts de la chair » traverse ce paragraphe. L'âme, selon cette perspective, se rattacherait alors, par l'idée du combat et celle de la force qui est induite par la notion de combat, au principe masculin tel qu'il a été souvent présenté par l'évêque au cours de son épiscopat. Le public est alors déstabilisé, ne sachant plus à quel principe se rattache l'âme. Se pose alors la question du sens à accorder aux éléments de nuances (*sed ideo fortasse*) qui peuvent peut-être exprimer le fait qu'on utilise un nom féminin pour décrire un principe relevant du masculin. Dans ce cas, c'est la dernière phrase du paragraphe (*ipsa autem impetus carnis amore sui molli quadam et blanda ratione demulcet*), ou plus exactement les effets sur le corps rapportés dans cette phrase, qui comptent plus que l'explication lexicale qui est donnée. Ainsi, dans le cas des effets sur le corps, Ambroise mettrait l'accent sur le caractère masculin ; dans le cas de l'explication lexicale, il mettrait l'accent sur le caractère féminin. Lecture allégorique et lecture littérale autorisent donc deux interprétations différentes.

S'il est bien difficile d'être certain de la lecture à privilégier ici, il convient de remarquer l'effet de l'une et de l'autre. Si l'on considère que l'on doit comprendre que l'âme relève d'un principe féminin, il faut admettre qu'en fin de paragraphe, ce principe obtient des résultats relevant du masculin. Il y a donc un renversement de valeur qui s'effectue par le travail de l'âme (féminine et faible) sur le corps (masculin et fort) afin d'éviter le péché. Si l'on considère cette fois que l'âme est un principe masculin puisqu'elle vise à éviter le péché et qu'il s'agit de la proposition la plus fréquente chez Ambroise, mais qu'elle utilise des stratégies relevant du féminin, force est de reconnaître qu'un renversement s'établit aussi, en suivant, cependant, une autre logique que celle énoncée précédemment. Mais, fait extrêmement intéressant, on aurait dans les deux cas une sorte de transcendance des catégories sexuées, qui permet d'affirmer que « l'âme n'a pas de sexe ». Dans la mécanique argumentative mise en place, chaque pôle est compensé par l'autre : un équilibre est alors établi entre masculin et féminin. C'est cet équilibre qui permet d'affirmer la transcendance des catégories et qui invite également à penser que, chez Ambroise, masculin et féminin, et au-delà homme et femme, ne doivent pas être considérés, en particulier aux yeux de Dieu, comme des catégories valides, hiérarchisées, dans lesquelles le masculin domine le féminin. L'anthropologie ambrosienne poussée à son plus haut degré, soit au premier temps de la Création, soit dans la perfection de la résurrection, en tout état de cause dans une situation différente de l'état post-lapsaire – et en ceci, le message d'Ambroise

différerait de celui de Paul qui présente l'égalité comme un fait acquis dans et par la foi, et dans l'état post-lapsaire –, considérerait donc l'égalité entre masculin et féminin, voire l'égalité entre homme et femme. De fait le péché des origines, constituerait une fois encore un épisode marquant une rupture, ici d'ordre social.

En outre, le renversement des symboliques présenté dans cet extrait, en aboutissant à un même résultat, à savoir la transcendance des catégories sexuées, permet aussi au public ambrosien d'admettre dans ses représentations cette idée de transcendance des sexes. C'est donc un moyen pour le prélat de diffuser les valeurs de son anthropologie en instillant l'idée que les catégories du féminin et du masculin sont sans signification décisive pour Dieu. D'autre part, Ambroise, en utilisant dans sa prédication l'idée d'un passage du féminin vers le masculin ou du masculin vers le féminin, facilite l'identification de chaque fidèle à la situation décrite, comprenons qu'Ambroise peut dépasser les affinités de genre qui permettraient à une femme de se reconnaître en Ève au profit d'un discours sur les mécanismes de la faute et sur l'espérance sotériologique. La construction du passage servirait donc des buts anthropologiques mais aussi pastoraux, puisqu'il s'agirait de simplifier la compréhension et l'assimilation des éléments anthropologiques, en dépassant les catégories sexuées.

Loin de limiter ses vues à une opposition entre masculin et féminin, opposition dans laquelle le masculin impose sa domination au féminin, Ambroise utilise ces catégories pour réaliser d'autres propositions. La sublimation des catégories sexuées offre à Ambroise l'occasion de réflexions anthropologiques, qui se placent au-delà des questions des responsabilités des proto-parents dans le péché des origines, vues en fonction des sexes. Cette sublimation permet d'établir l'être humain, neutre au point de vue de son sexe biologique et des catégories sociales attachées à chacun des principes de genre, comme mesure de toute chose dans l'anthropologie ambrosienne.

III. Masculin et féminin : des catégories pour accéder au discours chrétien

D'après ce qui précède, les catégories du masculin et du féminin dans l'épisode du péché des origines chez Ambroise sont utilisées d'une manière paradoxale par cet auteur. Proposant ainsi une vision où masculin et féminin s'opposent de manière binaire, Ambroise lui juxtapose une autre vision, celle de l'égalité et de la transcendance de ces mêmes catégories. Cette juxtaposition est propre à dérouter le lecteur d'Ambroise du XXI^e siècle, et ce d'autant plus quand elle apparaît dans le même ouvrage, parfois même daté du début de l'épiscopat, pensons au *De Paradiso*, ce qui limite la justification par l'évolution d'une pensée personnelle. La nature de cet ouvrage, à savoir un traité d'exégèse conçu pour expliquer le sens de la Bible à tous les fidèles, restreint également la portée de l'argument qui penserait un texte visant uniquement les fidèles cherchant la perfection chrétienne. Le lecteur du XXI^e siècle, dérouté qu'il est, ne peut que s'interroger : laquelle de ces lectures faut-il retenir comme étant la plus représentative de la pensée ambrosienne ? La comparaison des textes ambrosiens du début et de la fin de l'épiscopat démontre que les deux propositions apparaissent de manière concomitante dans ses écrits, malgré une évolution des termes pour exprimer ces catégories : aucune tendance ne se dégage donc vraiment. Une solution entrevue serait de penser, notamment au début de l'épiscopat, une construction qui ne soit pas strictement binaire et qui ne matérialise pas dans le lexique une définition stricte du mot *corpus*, propre à distinguer être créé selon le corps et *corpus-caro*. En l'état, le chercheur est donc contraint d'en rester à ses interrogations.

Cependant, d'autres questions émergent. En effet, la question de la lecture privilégiée par Ambroise se pose également pour le public milanais, entendu comme lecteur et/ou auditeur de l'évêque. Pour la suite de notre propos, nous ne tiendrons pas compte du degré d'investissement et d'implication dans la vie chrétienne du fidèle, dans la mesure où il nous est difficile de l'évaluer, bien qu'il s'agisse là d'un autre critère de réflexion. De fait, faut-il considérer que les modalités de pensée cumulative du monde antique permettaient au public d'Ambroise de dépasser les contradictions que ressent un lecteur du XXI^e siècle ? Ou alors ce public avait-il besoin, lui aussi, qu'une proposition soit clairement énoncée pour savoir laquelle préférer dans son quotidien ? Est-ce que le lecteur des textes de l'évêque, n'était pas également dérouté par cette juxtaposition de représentations ? Ou bien alors la barrière de la langue étant moindre, voire le texte étant compris dans toute sa pureté originelle, certaines nuances étaient-

elles plus apparentes pour le public contemporain d'Ambroise et aiguillaient-elles ainsi davantage sa pensée ? La juxtaposition des propositions ambrosiennes et le caractère déroutant qui en découle n'était-il pas plus sensible encore pour un lecteur installé dans des provinces très éloignées de Milan que pour un lecteur vivant à Milan et ayant connaissance des perspectives d'Ambroise, puisqu'il aurait pu assister au prêche en plus de lire le texte publié ? L'expérience du lecteur d'une province éloignée ne serait-elle pas comparable à la nôtre ? Et qu'en était-il de l'auditeur de la version prêchée de ces textes ? Les prêches juxtaposaient-ils de la même manière des positions différentes au sujet du masculin et du féminin dans le péché des origines ? Cette juxtaposition était-elle plus accessible du fait de l'espace-temps que représente le temps du prêche ? Ou bien alors la segmentation en plusieurs prêches, constituant chacun des entités closes sur elles-mêmes et réalisées dans des temporalités différentes, limitait-elle cette impression d'hésitations entre deux propositions ? Ou bien alors, chaque forme du discours était-elle adressée à une catégorie particulière de chrétiens ? Aucune réponse ferme ne peut être apportée à ces questions au vu du manque de sources dont nous disposons et de la difficulté à pouvoir établir la part remaniée du prêche dans le texte écrit, tel que nous pouvons le lire aujourd'hui. L'ensemble de ces questions soulignent cependant les effets de la polysémie de certaines notions ambrosiennes.

Toutefois, les catégories du masculin et féminin reprenant, dans les écrits d'Ambroise, des normes connues du monde romain, il est possible de formuler quelques remarques. En effet, ces catégories partagées par le monde romain et les textes ambrosiens sont à même d'être exploitées dans le cadre d'une réflexion sur la pastorale. À défaut de pouvoir trouver des témoignages directs du ressenti du public au sujet des propositions ambrosiennes entourant les principes du masculin et du féminin, il est possible de réfléchir aux modalités d'utilisation de ces catégories par l'évêque et à leurs possibles effets. C'est donc un modèle théorique dont il sera question ici, plutôt que de réalités historiques bien établies.

Ainsi, nous avons établi qu'Ambroise utilise les catégories du masculin et du féminin dans ses analyses du péché des origines de la même manière que dans la société romaine antique. Il établit une opposition binaire entre ces catégories, les associe aux notions de force et de faiblesse, les organise selon des rapports de hiérarchies, soit autant d'éléments de classification connus du monde romain. Ambroise utilise donc un vocabulaire connu de son public, instrumentalise des catégories familières et recourt à des représentations qui sont autant de repères pour son public. Les catégories du masculin et du féminin dans le péché des origines

constituent alors une interface pour accoutumer le public aux normes chrétiennes. Grâce au recours à des images claires, facilement représentables comme le sont Adam, un homme, et Ève, une femme, il devient tout à fait aisé pour l'évêque d'amener son public à comprendre que le premier incarne la force, la stabilité, la *mens* et domine la seconde, représentant la faiblesse, le mouvement, le *sensus* et peut-être plus tard au cours de l'épiscopat le *corpus* – on peut alors se demander si la pastorale et la nécessité de clarté pour les fidèles n'a pas eu pour effet de simplifier les représentations ambrosiennes. De là, il explique qu'il convient de mettre en œuvre le contrôle de soi par la domination du principe masculin sur le principe féminin, concept à la portée de tout Romain, homme ou femme. Il y a donc fort à parier que cette première lecture était très efficace dans le cadre de la pastorale et facile d'usage pour un jeune évêque. Par ailleurs, ce premier degré de lecture, n'exclut pas que certains membres du public plus avancés dans la foi, puissent être sensibles à la seconde lecture proposée par Ambroise au sujet de la transcendance des sexes. De même, les progrès dans la foi du fidèle, soutenus par l'itération des propos tout au long de l'épiscopat, peuvent mener à la compréhension de ce second niveau de lecture. Employant des éléments concrets et facilement opérants pour le fidèle, Ambroise peut faire accepter la projection de la transcendance des sexes du monde pré-lapsaire ou de la résurrection. L'exploitation des catégories sexuées dans l'explication du péché des origines constitue alors une ressource rhétorique et conceptuelle d'Ambroise pour faire accéder son public à différents éléments du christianisme. On peut légitimement penser qu'*a minima* un grand nombre de fidèles assimilait et retenait donc l'opposition binaire, au risque d'ailleurs de porter un regard déconsidérant la femme.

Par ailleurs, ces mêmes catégories, toujours considérées dans le cadre du péché des origines, constituent aussi pour Ambroise un moyen de passer de conceptions théoriques à un discours social concret et quotidien. En assimilant Adam et Ève à des catégories sociales familières de son public, Ambroise donne davantage de corps aux proto-parents. De la sorte, ils n'apparaissent plus pour le public ambrosien comme les premiers humains, des êtres très anciens, lointains, jouissant d'un statut quasi mythologique. En rapprochant Adam et Ève des principes du masculin et du féminin, donc dans une perspective d'opposition binaire, mais également par la lecture actualisante qu'il donne du péché des origines, Ambroise utilise cet épisode comme un point de bascule. Si dans le récit de la Création, de la création de l'homme et de la femme et les commentaires qu'en donne Ambroise, le fidèle peut avoir le sentiment d'un récit utopique, qui lui serait étranger, avec l'épisode du péché des origines et les interprétations qu'en propose l'évêque, le fidèle est davantage en mesure de se sentir impliqué. Du fait des catégories familières utilisées pour représenter le mécanisme du péché, ses effets ou

bien encore les modalités pour faire son salut, la compréhension de cet épisode par le fidèle s'en trouve facilitée. Cette facilité est également utilisée pour asseoir un discours social de l'évêque, et ainsi faire passer le discours à un autre plan. Les catégories du masculin et du féminin, notamment les rapports entre ces catégories, découlant de l'épisode même du péché des origines, ayant un caractère concret dans la société post-lapsaire, permettent donc à l'évêque d'y articuler des réflexions très concrètes et de teneur sociale. On observe ce double mouvement notamment dans les réflexions sur la soumission des épouses à leur mari : cet état de fait social se trouve justifié par la sanction divine à l'implication d'Ève dans le péché, mais justifie également les prises de position d'Ambroise concernant l'entraide et la charité entre époux⁶⁶⁵. On assiste alors à un basculement des valeurs argumentatives associées aux catégories du masculin et au féminin. Ambroise passe d'un discours théologique, exégétique et anthropologique, discours que nous pourrions qualifier de théorique, à un discours de nature sociale, aux effets concrets, que nous pourrions qualifier d'anthropologie appliquée à l'état post-lapsaire. Ce discours touchant aux rapports homme-femme dans la société du IV^e siècle étant facile à comprendre, pouvant avoir des répercussions au sein des couples chrétiens, il y a, là encore, fort à parier que la lecture proposant opposition binaire du masculin et du féminin touchait davantage de public. Autour du péché des origines et des catégories sexuées qui sont utilisées pour l'expliquer et le commenter, se nouerait un lien entre anthropologie, entendue comme réflexion abstraite autour de la condition de l'être humain dans son rapport à Dieu, et réalités sociales, qui permettraient d'ancrer le péché des origines, et la faute en général, dans les réalités quotidiennes des fidèles du IV^e siècle. Le discours échapperait alors à la simple théorisation anthropologique pour coïncider avec la vie du chrétien et entrer ainsi dans l'ordre du quotidien du fidèle : c'est en cela que l'on peut distinguer anthropologie théorique et anthropologie appliquée à l'état post-lapsaire.

On notera d'ailleurs que l'entraide et la charité entre époux pourrait relever des réflexions concernant la transcendance des sexes, dans la mesure où la domination du masculin

⁶⁶⁵ AMBR., *De Par.*, 4, 24, CSEL 32, 1, 1, p. 281 : *sicut et viros mulieribus honorem in pertire apostolus praecipit Petrus dicens : viri similiter cohabitantes secundum scientiam tamquam infirmiori vaso muliebri in pertientes honorem tamquam coheredi gratiae vitae, uti ne inpediantur orationes vestrae* (1 Pt 3, 7) / « de sorte que l'apôtre Pierre conseilla aux hommes de rendre honneur à leurs épouses, en disant : *de même les époux cohabitent selon la sagesse avec leur épouse comme avec un vase très fragile, rendant honneur à un cohéritier de la grâce de la vie, afin que vos prières ne soient pas entravées* (1 Pt 3, 7) » ; AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 32, SAEMO 14/2, p. 132-134 : *veni iterum, Eva, iam Sara, de qua dicatur viro : Audi Saram uxorem tuam* (Gen 21, 12). *Sis tu licet viro subdita, quia esse te decet, cito tamen soluisti sententiam ut vir te audire iubeatur* / « viens à nouveau Ève, désormais Sarah, de laquelle il a été dit à son mari : *écoute Sarah, ton épouse* (Gen 21,12). Que tu sois soumise à ton mari, parce que cela est nécessaire, pourtant que vite tu sois détachée de cette sentence, de sorte que ton époux s'engage à t'écouter ». Voir également la n. 58 p. 135 et la n. 111 p. 243 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, op. cit. qui évoquent le traitement du personnage de Sarah dans ses rapports avec Abraham dans l'œuvre d'Ambroise.

sur le féminin est adoucie, se fait moins unilatérale. Peut-être pourrions-nous voir dans cette proposition une sorte de degré intermédiaire permettant de passer d'une lecture vers une autre. De la sorte, les deux lectures des catégories du masculin et du féminin ne seraient peut-être pas à opposer l'une à l'autre, mais constitueraient des niveaux différents dans un parcours de perfectionnement pour les chrétiens. Ainsi, l'opposition binaire du masculin et du féminin, de même que la domination du masculin, serait une représentation simple par laquelle une personne peut entrer dans la compréhension du péché des origines et plus largement du christianisme, donc des réflexions d'ordre théologique, exégétique et anthropologique. L'aspect concret et familier de cette opposition joue alors à plein dans l'assimilation de la religion monothéiste. Puis, les remarques d'Ambroise concernant le masculin et le féminin, notamment dans les rapports de couple – rapports toujours justifiés par une référence à Ève ou au péché des origines – trouvent des applications concrètes dans la société ce qui les rend compréhensible de tous. Le caractère concret du discours aurait des effets concrets dans la vie du chrétien. Or, ce caractère concret constitue une nouvelle interface : le chrétien s'efforçant de mettre en œuvre une plus grande équité au sein de son foyer comme le suggère son évêque, peut aussi être en capacité d'accéder au sens de la lecture anthropologique de l'équilibre entre les sexes et de là, pourquoi pas, à comprendre l'équilibre entre les deux formes de l'essence humaine. La pratique de l'équilibre au sein du couple serait donc à même d'amener le fidèle à des représentations plus théoriques proposées par Ambroise. Dans cette perspective, les deux propositions s'inscriraient non plus en opposition l'une avec l'autre, mais dans la continuité des progrès dans la foi, élément important en matière de sotériologie.

Une difficulté demeure cependant. Cette construction continue n'est pas exactement repérable dans les textes ambrosiens du corpus d'étude, tels qu'ils nous sont parvenus. Elle est le fruit de la volonté de recreation d'une pensée systématique chez le chercheur, qui s'appuie sur des éléments écrits épars – ici se repose la question d'un continuum entre les propositions ambrosiennes, continuum que l'oralité du sermon pouvait rendre peut-être plus apparent. Pour autant, en questionnant les textes en termes d'efficacité pastorale mise en lien avec le contexte social, cette hypothèse n'en reste pas moins plausible.

IV. Synthèse

Les catégories du masculin et du féminin, sous des formes diverses (Adam/Ève, *mens/sensus*, *mens* ou *anima/corpus* ou *caro*), sont fréquemment utilisées dans le traitement du péché des origines chez Ambroise. Quel que soit le vocabulaire utilisé, ces catégories se construisent et s'organisent autour de jeux d'opposition, qui eux-mêmes rappellent les catégories utilisées dans le monde romain classique. Le principe masculin incarne la force, la stabilité ou le mouvement contrôlé, le contrôle de soi et la domination du principe féminin qui est son exact opposé, dans la mesure où il incarne la faiblesse, le mouvement effréné, l'absence de contrôle de soi et la nécessité d'être maintenu sous domination pour ne créer aucun dommage à l'être humain. Le recours à ces catégories anciennes, sans que leurs contenus n'en soient modifiés dans la pastorale ambrosienne, est un vecteur simple d'accès des fidèles au sens du péché des origines et des méthodes pour le surmonter, ainsi que toutes les formes de faite.

On note également qu'Ambroise utilise ces mêmes catégories pour mieux les dépasser en tempérant les connotations attachées par des jeux de chiasme. Le féminin faisant preuve de force morale peut obtenir les caractéristiques du masculin, tandis que le masculin affaibli, n'exerçant plus de contrôle, est revêtu des traits définissant le féminin. De telles propositions, fréquentes chez l'évêque milanais, constituent l'occasion d'un autre discours, démontrant le dépassement des catégories et proposant, dans la projection de l'accomplissement sotériologique et la perfection de la résurrection, d'autres valeurs, proprement chrétiennes celles-là.

Plus que deux représentations anthropologiques inconciliables du masculin et du féminin, il convient d'admettre que cette proposition antithétique puisse naître de l'absence de pensée systématique chez notre auteur. Il ne faut pas penser une opposition irréductible entre ces deux positions, mais plutôt accepter de créer un continuum entre elles. Ainsi apparaît alors un discours de progrès dans la foi qui propose plutôt de voir dans ces propositions des étapes différentes dans l'accès du fidèle à l'histoire et à l'économie du salut. Les catégories du masculin et du féminin dans le péché des origines deviennent alors des principes simples, assimilables par tous, permettant d'accéder à la compréhension du mécanisme du péché, dans lequel le principe féminin a pris le pas sur le principe masculin, et des modalités de surmonter l'état post-lapsaire par la nécessité du rétablissement de supériorité du principe masculin. La compréhension de ces éléments, suivie de la mise en œuvre des méthodes de contrôle de soi, instituent les premières étapes de la vie du fidèle cherchant à faire son salut. L'étape suivante ne peut être accomplie que dans un état de perfection absolue, réalisé éventuellement dans ce

monde, mais tout à fait dans le monde à venir. L'ancrage dans des représentations simples, connues de tous, rend l'accessibilité au sens aisé et permet le dépassement de soi. Cela permet aussi de démontrer que l'explication du péché des origines ne revêt pas qu'un caractère théorique et lointain mais a bien des incidences sur le quotidien des fidèles et sur leurs aspirations à accéder au monde qui suivra le Jugement dernier.

Conclusions de la partie

Dans les textes d'Ambroise de notre corpus, le péché des origines constitue un épisode important. Si l'évêque milanais s'intéresse à la cause de ce péché, il n'en propose pas une lecture unique ou du moins n'en dégage pas une qui lui semblerait plus valide à ses yeux qu'une autre, pour expliquer l'acte peccamineux. Le prélat décrit avec grande minutie l'enchaînement des faits, les mécanismes qui, toujours proches dans leur forme malgré une cause différente, mènent au péché, mais aussi et surtout à la rupture du lien anthropologique existant entre les proto-parents et Dieu. Cette présentation fait du péché des origines un archétype de toutes les fautes et l'établit comme une rupture anthropologique capitale, puisque la stabilité de la Création est mise à mal, l'histoire et l'économie du salut peuvent alors survenir et se développer.

L'exposé ambrosien du péché des origines pose aussi la question des rôles respectifs des proto-parents dans cet épisode, leurs responsabilités individuelles ou la possibilité d'une influence extérieure à leurs actes. Sans nier l'ascendant du serpent sur Ève, Ambroise s'ingénie surtout à démontrer l'existence de responsabilités partagées. Ève n'est donc pas, dans ses textes, seule fautive. Adam, oublieux de sa relation privilégiée avec Dieu et des devoirs qu'elle induit, est tout aussi acteur du péché que ne l'est Ève. On lit une réelle insistance dans les textes ambrosiens à faire d'Adam un coupable du péché des origines, au risque d'une surinterprétation du texte biblique. Il devient également chez Ambroise celui par lequel le péché des origines est consommé complètement : le fait qu'il mange le fruit parachève l'acte peccamineux entamé avec la faute d'Ève. Or, au vu des descriptions anthropologiques du premier chapitre, on constate qu'Ève réalise pleinement ce qu'elle représentait, à savoir l'élément dynamique dans l'équilibre de la Création, l'élément le plus faible face aux réalités extérieures mais aussi la pourvoyeuse du salut de l'humanité, tandis qu'Adam déroge à sa position en n'incarnant plus, du moins momentanément, l'élément stable.

Par ailleurs, les commentaires sur le péché des origines sont l'occasion pour Ambroise de traiter de la figure de Dieu. L'évêque combat différentes interprétations, jugées hérétiques, visant à abaisser la majesté et la toute-puissance divine. Les commentaires ambrosiens sur le péché des origines dans notre corpus sont autant d'occasion de rappeler que les erreurs des proto-parents ne sont pas le fait de Dieu, que les fautes des êtres humains n'entament en rien sa toute-puissance, capable de prévoir, punir et remédier au péché des origines comme à tout autre péché. Il reste un être à part et distinct des humains par sa nature.

Ambroise apporte en outre une lecture intéressante des sanctions apportées au péché. En opérant des choix dans les sanctions présentées par rapport à ses sources, Ambroise met surtout l'accent sur le potentiel sotériologique de chacune d'elles. Il adopte alors un point de vue plus encourageant pour les fidèles. Si le péché des origines constitue une rupture dans les rapports qu'entretiennent êtres humains et Dieu, si toute contemplation directe de Dieu est rompue, sont mis aussi en œuvre de nouveaux liens. Dieu étant immuable, Dieu aimant sa créature, il donne différents moyens à l'être humain, sans distinction de sexe, pour rétablir la relation initiale. Il revient alors à ce dernier de faire effort pour rechercher Dieu autant que nécessaire. Dépassant le rapport de hiérarchie établi entre le Créateur et sa créature, ce nouveau lien créé dans l'état post-lapsaire s'établit dans l'humilité, l'être humain devant reconnaître, dans ce lien, sa fragilité face à Dieu et tout ce qu'il lui doit. Le péché des origines a donc pour conséquence la transformation des rapports entre Dieu et les êtres humains. Cet épisode établit aussi la nécessité d'un retour à l'état initial des relations, posé comme accomplissement sotériologique et eschatologique.

De plus, Ambroise donne une lecture actualisante du péché dans les ouvrages de notre corpus. Le caractère multiforme de la nature du péché des origines, la reconnaissance de la responsabilité d'Adam dans cet épisode au même titre qu'Ève, l'insistance sur la description des mécanismes du péché permettent d'assimiler péché des origines et fautes des fidèles. Cette actualisation et les réflexions sotériologiques des commentaires ambrosiens sur le péché des origines sont aussi l'occasion d'une réflexion sur le temps chrétien. En faisant du péché un événement historique et de l'état post-lapsaire une période historique, Ambroise propose des catégories chronologiques nouvelles et offre à ses fidèles des prémices au sujet du temps chrétien. Le péché des origines inscrit une rupture dans le temps, ouvre une nouvelle période des relations entre Dieu et les êtres humains qui diffèrent de celles qui l'entoure, à savoir la Création et l'état qui suivra le Jugement dernier, imprime de nouvelles dynamiques dans l'écoulement du temps – soit sous forme de spirale du fait de l'existence du péché toujours renouvelé, soit sous une forme plus linéaire si les fidèles parviennent à progresser dans la foi –, enracine l'histoire du salut et l'économie du salut comme nouvelles valeurs dans la question du temps.

Au demeurant, puisque le récit biblique du péché des origines est marqué par les figures d'Adam et Ève, Ambroise ne peut s'en passer, et ce d'autant moins que sa source philonienne s'y intéresse tout particulièrement. Adam et Ève deviennent chez Ambroise des allégories, auxquelles sont reliées les principes du masculin et du féminin. Ces principes, articulés selon une stricte opposition, reprennent également les catégories posées dans le monde antique

classique, sans y apporter de modification. La continuité de sens entre monde romain classique et réflexion chrétienne instaurée par Ambroise permet à l'évêque de faciliter l'entrée de ses fidèles dans le christianisme. Ces catégories concrètes permettent également à l'évêque de présenter le péché des origines dans ses dimensions manifestes et quotidiennes de l'état post-lapsaire. L'évêque de Milan adjoint à cette première proposition, et non sans quelque hiatus logique pour le chercheur, l'idée que les principes du masculin et du féminin sont, selon une perspective sotériologique du péché, dans une situation d'équilibre. De même, la différence entre les sexes ne sera plus un critère de catégorisation dans l'ordre parfait du monde qui fera suite au Jugement dernier. L'aspect théorique de cette vision est estompé par le recours à une projection sotériologique.

La différence entre les sexes sous-tend donc de nombreux aspects anthropologiques de la pensée d'Ambroise touchant au péché des origines. Les figures masculines et féminines de cet épisode constituent autant de ressorts pour le prélat pour exprimer des notions complexes et fondamentales de l'anthropologie chrétienne en général et de son anthropologie propre. Masculin et féminin, idées comprises de tous pour les connotations qu'elles recèlent et pour le système établi entre ces notions, appuient le discours ambrosien qui fait du péché des origines une rupture anthropologique.

PARTIE III

Les épisodes de la vie du Christ et les figures du Christ : quelles influences sur les prémisses ambrosiennes concernant les catégories du masculin et du féminin ?

Introduction

Et c'est pourquoi, parce que la propagation du genre humain ne pouvait se réaliser par l'homme seul, le Seigneur proclama qu'il n'était pas bon que l'homme soit seul. En effet, Dieu préféra que soient nombreux ceux qu'il pouvait faire saufs, auxquels fut donné le péché, plutôt que [de faire sauf] un seul Adam, qui aurait été libre de la faute. Enfin, parce qu'il est le même auteur de l'une et l'autre œuvre, il vint dans ce monde pour sauver les pécheurs⁶⁶⁶.

C'est avec ces mots qu'Ambroise lie très tôt dans son œuvre – le *De Paradiso* étant généralement daté de 378 – l'être humain de sexe masculin, l'être humain de sexe féminin, ainsi que le Christ, Dieu incarné. Il faut en effet comprendre « l'une et l'autre œuvre » (*utriusque operis*), comme représentant l'un et l'autre sexe comme le suggère la traduction italienne qui propose de traduire par « créature⁶⁶⁷ », et bien sûr associer la périphrase « il vint dans ce monde pour sauver les pécheurs » (*venit in hunc mundum, ut salvos faceret peccatores*) à la figure du Christ. Des formulations de ce type se retrouvent d'ailleurs tout au long de l'épiscopat, quoique selon des énoncés souvent moins précis⁶⁶⁸.

Or, ce qui ressort de cet extrait du *De Paradiso*, c'est bien la nécessité de la création des deux sexes, notamment en vue de la perpétuation du genre humain (*quia ex viro solo non poterat humani esse generis propagatio*), puis le fait que ces deux sexes seront sauvés, sans distinction, le masculin ayant un sens global (*ut salvos faceret peccatores*), par le Christ, puisque ce dernier intervient dans l'histoire de l'humanité par sa venue « dans le monde » (*in hunc mundum*). Cette

⁶⁶⁶ AMBR., *De Par.*, 10, 47, CSEL 32, 1, 1, p. 305 : *et ideo quia ex viro solo non poterat humani esse generis propagatio, pronuntiavit dominus non esse bonum solum hominem esse. Maluit enim deus plures esse quos salvos facere posset, quibus donaret peccatum, quam unum solum Adam, qui liber esset a culpa. Denique quia idem utriusque auctor est operis, venit in hunc mundum, ut salvos faceret peccatores.*

⁶⁶⁷ Voir AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, op. cit., p. 115 : « per cui, giacché Egli è ad un tempo creatore dell'una e dell'altra creatura ».

⁶⁶⁸ AMBR., *De Myst.*, 4, 24, CSEL 73, p. 98 : *quem illum nisi dominum Iesum natum ex virgine, cuius adventu iam non umbra sanaret singulos, sed veritas universos ?* / « qui si ce n'est le Seigneur Jésus né à partir d'une vierge, par l'arrivée duquel l'ombre ne guérit déjà plus seulement les particuliers, mais la vérité [guérit] tout le monde ? » ; AMBR., *De Inst. Virg.*, 12, 76, SAEMO 14/2, p. 166 : *quis enim pro Christo resurget, cum ille pro omnibus resurrexerit, et in illo omnes resurrexerint, cum spem resurrectionis acceperint ?* / « qui, en effet, ressuscitera pour le Christ, alors que celui-ci sera ressuscité pour tous, et en lui tous seront ressuscités, alors qu'ils auront reçu l'espoir de la résurrection ? » ; *De Inst. Virg.*, 16, 98, SAEMO 14/2, p. 178 : *tamen hoc ipso quod ad omnium salutem eum concepit et peperit* / « pourtant, pour cela même, elle le conçut et le mit au monde pour le salut de tous ». On pourrait ajouter également le paragraphe 35 du *De Obitu Valentiniani* (AMBR., *De Ob. Val.*, 35, CSEL 106, p. 139 : *immo pro omnibus se obtulit* / « bien au contraire, il s'offrit lui-même pour tous ») mais le parallèle dressé – voire l'assimilation réalisée – entre Valentinien mourant et le Christ dans la Passion rend la lecture de ce passage plus hasardeuse. Si l'idée que le Christ meurt pour tous, sans distinction, reste fondamentale dans ce passage, le parallèle établi avec Valentinien lui donne une coloration plus polémique et plus politique qu'universelle.

venue dans le monde est réalisée dans un but précis, le salut des êtres humains, pécheurs depuis Adam (*maluit enim deus plures esse quos salvos facere posset, quibus donaret peccatum, quam unum solum Adam, qui liber esset a culpa ; venit in hunc mundum, ut salvos faceret peccatores*). Nous retrouvons ici le thème de l'anthropologie paulinienne du Christ nouvel Adam⁶⁶⁹. Une telle présentation invite donc à s'interroger sur la nature des liens qu'Ambroise établit ici entre chacun des sexes et le Christ, mais également sur ce en quoi la figure du Christ, pour ne pas dire le christocentrisme d'Ambroise⁶⁷⁰, modifie les représentations symboliques du féminin et du masculin observées jusqu'à présent.

En effet, comme nous avons pu l'observer plus haut, les premiers chapitres de la *Genèse* constituent pour Ambroise, suivant un modèle philonien et plus largement platonicien, à la fois une sorte de mythe étiologique expliquant l'altérité au sein du genre humain, l'exclusion du Paradis par la faute des deux proto-parents, la création du temps mais également une justification des rapports de forces sociales et symboliques de cette dualité, et à la fois un modèle expliquant le fonctionnement de l'individu tiraillé entre âme et corps, entre stabilité et mouvement, tiraillement décrit au travers des normes symboliques traditionnellement associées au masculin et au féminin. Est-ce que ces premiers résultats observés au sujet de la différence entre les sexes sont modifiés par la venue au monde d'un Dieu sans péché s'étant fait homme ? En quoi consisteraient ces inflexions de la pensée ambrosienne ? De manière à éclairer ces questionnements, nous suivrons le cours de la vie du Christ de l'Incarnation à la Passion, tout en nous interrogeant sur l'identité de genre qu'Ambroise attribue au Christ en tant que Dieu fait homme.

Il est toutefois à noter que ces questionnements qui ont trait à la personne du Christ ne seront pas traités comme des questions christologiques pour elles-mêmes⁶⁷¹, c'est-à-dire en tant

⁶⁶⁹ Voir J. BEHR et J. DE GRAMONT, « Anthropologie », dans O. Riaudel et J.-Y. Lacoste (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 73 : « le premier Adam était un être « psychique », animé par le souffle divin, tandis que le second Adam, le Christ ressuscité, est un être spirituel, un esprit vivifiant qui donne à l'homme la vie spirituelle. Participant de ma vie du premier Adam, terrestre, les hommes pourront, à la résurrection, avoir part à la vie céleste et spirituelle du second Adam ». Voir également Rm, 5, 12-21 ; 1 Cor 15, 42-50.

⁶⁷⁰ Voir la discussion autour de l'expression « christocentrisme ambrosien » proposée dans E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 211-215. Voir également G. MADEC, « La centralité du Christ dans la spiritualité d'Ambroise », dans L. F. Pizzolato et M. Rizzi (éd.), *Nec timeo mori : atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 207-220.

⁶⁷¹ Pour une première approche des questions christologiques dans l'Église ancienne, voir M. FEDOU, *La voie du Christ III. Evolutions de la christologie dans l'Occident latin d'Hilaire de Poitiers à Isidore de Séville (IVe-VIIe siècle)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016. Pour une approche de la pensée d'Ambroise, voir R. CANTALAMESSA, « Sant'Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo », dans G. Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus : Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevarione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974*, Milan, Vita e Pensiero, 1976, p. 483-539 ; C. PASINI, « Le discussioni teologiche a Milano nei secoli dal IV al VII », op. cit. ; G. MADEC, « La centralité du

que description du système de pensée d'Ambroise portant sur la personne du Christ. L'absence d'œuvres de polémique avec les ariens⁶⁷², qui rendrait pourtant ce système perceptible, tout comme le peu d'œuvres dogmatiques dans le corpus retenu pour notre étude, expliquent, pour une part, ce positionnement. Par ailleurs, la perspective de notre étude ne se prête pas non plus à ces analyses. Par conséquent, ces éléments impacteront donc notre propos puisque ce dernier se focalisera sur les catégories sexuées étudiées, au risque de grossir des aspects secondaires des réflexions liées à la christologie ou d'en occulter d'autres. De même, notre axe d'étude nous obligera également à observer des épisodes de la vie du Christ, dénomination dont nous assumons le caractère flou, mais propre à faire comprendre qu'il ne se bornera pas à la seule étude de la personne du Christ, donc à une étude des questions christologiques comprises dans un sens strict. Il conviendra, de ce fait, de garder à l'esprit que les remarques réalisées par la suite s'inscrivent dans les orientations évoquées ici et que la présente partie ne saurait être considérée comme une étude de la christologie dans la pensée d'Ambroise.

Christ dans la spiritualité d'Ambroise », *op. cit.*. Pour des travaux traitant strictement de la christologie ambrosienne dans ses aspects trinitaires, nous renvoyons en priorité à Christoph MARKSCHIES. Voir en particulier C. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen, 364-381 n. Chr.*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995 ; AMBROISE, *De fide: [ad Gratianum] = Über den Glauben: [an Gratian]*, C. Marksches (trad.), Turnhout, Brepols, 2005. Pour comprendre les nouveaux enjeux d'une recherche sur la christologie et la pensée trinitaire d'Ambroise, voir C. MARKSCHIES, « Ambrogio teologo trinitario », *op. cit.*. Pour des études plus ponctuelles, voir également F. SZABO, « Augustinianum », 1968, *op. cit.* ; M. G. MARA, « L'interpretazione ambrosiana di Rom 1, 20 "Invisibilia per ea quae sunt visibilia demonstrantur" », dans L. F. Pizzolato et R. Cantalamessa (éd.), *Paradoxos politeia: studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano, Vita e Pensiero, 1979, p. 419-435 ; P. LIBBY, « The Christology of "De incarnationis dominicae sacramento" of St Ambrose. An analysis in the context of early patristic christological and trinitarian theology », *Miscellanea Francescana*, n° 119, 2019, p. 60-98 ; P. LIBBY, « The Christology of "De incarnationis dominicae sacramento" of St Ambrose. An analysis in the context of early patristic christological and trinitarian theology », *Miscellanea Francescana*, n° 119, 2019, p. 407-438 ; P. MATTEI, « La science humaine du Verbe incarné selon saint Ambroise », dans R. Courtray et al. (éd.), *Du Jésus des Ecritures au Christ des théologiens. Les Pères de l'Eglise, lecteurs de la vie de Jésus*, Turnhout, Brepols Publishers, 2023, p. 271-279.

⁶⁷² Pour le cadre historique de l'opposition entre catholiques et ariens à Milan, voir entre autres N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan, op. cit., passim* ; H. SAVON, *Ambroise de Milan, op. cit., passim* ; G. NAUROY, « Ambroise de Milan. Un saint qui "de ce qui était divisé a fait l'unité" (Ephésiens 2, 14) », *op. cit.*. Pour des analyses de la pensée antiarienne d'Ambroise, voir les différentes contributions de R. PASSARELLA, *Ambrogio e l'arianesimo*, Milan, Biblioteca Ambrosiana, 2013.

Chapitre 1 L'Incarnation : une question qui n'intéresse que la christologie ?

Étudier la figure du Christ, en particulier dans sa dimension de Dieu fait être humain et ayant vécu selon la chair, incite immédiatement à se pencher sur les positions ambrosiennes dans les querelles qui opposèrent l'évêque catholique à différentes pensées hétérodoxes du IV^e siècle. Dès lors, l'Incarnation apparaît comme le point de départ de ces interrogations et des positions ambrosiennes, justifiant que l'on commence donc par cet épisode en particulier.

Pour autant, la question de la conception du Christ restant peu développée dans ses aspects concrets par Ambroise dans notre corpus – rappelons que ce dernier ne comporte aucune œuvre abordant spécifiquement des questions christologiques –, limite nécessairement notre étude de l'Incarnation. À défaut d'un traitement particulier de cet épisode de la vie du Christ, notre corpus offre des développements sur des thèmes connexes à celui de l'Incarnation, thèmes d'ailleurs adaptés à notre perspective de recherche puisqu'ils permettent de nous pencher toujours un peu plus sur l'anthropologie ambrosienne et sur la question de la différence entre les sexes. Par conséquent, nous sommes donc amenée dans cette partie à considérer non seulement l'Incarnation dans son sens strict, soit le fait que Dieu se fasse humain, mais également à observer, dans leur lien avec l'Incarnation, des éléments connexes à ce thème, comme la question de la grossesse de Marie et le personnage même de Marie. Cette perspective, de portée plus large et plus ouverte, devrait nous permettre d'aborder la question de l'anthropologie observée sous le prisme des catégories du masculin et du féminin.

I. L'Incarnation ou la mise en lumière de la personne divine du Christ

Si Augustin valorise l'humilité de Dieu lorsque celui-ci fait le choix d'endosser la chair et de venir dans le monde post-lapsaire vivre comme un être humain⁶⁷³, Ambroise propose une tout autre approche, du moins dans les textes de notre corpus. L'évêque de Milan aborde cet aspect de la figure du Christ au travers d'exemples démontrant surtout le caractère divin de cet endossement de la chair.

Ainsi, l'évêque milanais s'emploie à démontrer dans nombre de textes du corpus que cette naissance relève du divin, qualité qu'il décrit comme relevant d'une puissance supérieure, capable de remettre en question, par sa seule volonté, les lois de la nature, les lois de la *physis* selon les dénominations de la philosophie classique⁶⁷⁴. Les premiers paragraphes du chapitre 9 du *De Mysteriis* présentent ainsi une explication au sujet de la puissance de la consécration que l'évêque rapproche de la puissance de la volonté et de la parole divines. Au paragraphe 51, Ambroise décrit une série d'exemples tirés de l'Ancien Testament dans lesquels Moïse et Élisée, soutenus par la puissance divine, sont en mesure de réaliser des miracles, des actions qui remettent en question les lois de la nature. Ainsi, la verge de Moïse se transforme-t-elle en serpent avant de reprendre sa forme initiale, l'eau des fleuves d'Égypte devient sang avant de retrouver son flot limpide sur ordre de Moïse, la Mer Rouge se fend en deux pour laisser passer le peuple hébreu fuyant le pharaon et ses troupes, la source de Mara devient potable toujours grâce à Moïse. Enfin, le fer d'une hache qui a sombré dans l'eau remonte à la surface à la prière d'Élisée, alors même que le poids de cet objet devrait l'en empêcher. Tous ces exemples sont analysés au paragraphe 52 par Ambroise comme étant des preuves que « la grâce de ces œuvres est plus grande que la nature » (*maioris operationis esse gratiam quam naturam*), comprenons la loi de la nature, la loi de la *physis*, c'est-à-dire les lois de la physique et de la biologie. Ambroise souligne ensuite combien cette grâce prophétique accordée à des humains (*propheticae benedictionis ; humana benedictio*) n'est rien en comparaison de la consécration et de la parole divine (*quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa domini*

⁶⁷³ Nos travaux de maîtrise et de master nous avaient amenée à repérer statistiquement la très fréquente utilisation par Augustin du Phil 2, 8 (« il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur la croix »), preuve, selon nous, d'une attention toute particulière à cette péripécie dans la pensée de l'évêque d'Hippone. Pour des remarques sur les liens indirects entre humilité et Incarnation chez Ambroise, voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 243-244.

⁶⁷⁴ Voir R. UGLIONE (éd.), *L'uomo antico e la natura : atti del convegno nazionale di studi : Torino 28-29 aprile 1997*, Torino, CELID, 1998; P. HADOT, *Le voile d'Isis : essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004, en particulier p. 39-52.

salvatoris operantur ?), la grâce prophétique étant permise, par l'aide de Dieu, de transformer la nature. Ambroise souligne alors combien il est facile à Dieu de transformer une substance en une autre, lui qui a pourtant été en mesure de créer à partir de rien (*sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere, quod non erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare, quod non erant ?*⁶⁷⁵), argument que l'on retrouve également dans le second livre du *De Excessu fratris* pour démontrer que la résurrection est possible⁶⁷⁶. Il clôt alors ce passage au paragraphe 53 en rappelant que le Christ lui-même est né dans des conditions qui vont « contre l'ordre de la nature » (*praeter naturae ordinem ; praeter naturam*), comprenons ici les lois de la biologie.

Si le but premier de ce passage du *De Mysteriis* est de démontrer la réalité de la transsubstantiation lors de la consécration eucharistique, il repose sur une série d'exemples mettant en avant la puissance divine, capable de bouleverser l'ordre de la nature. Le fait extraordinaire, comprenons ici le fait situé en dehors de l'ordre naturel, constitue, selon Ambroise, une marque du divin. Or, à la fin de sa démonstration, c'est bien de la procréation du Christ dont il est question, procréation qui réside, elle aussi, en dehors des normes naturelles et permet d'affirmer le divin. Dans la présentation qu'il dresse de l'Incarnation, c'est ce caractère extraordinaire, relevant du divin, qu'Ambroise met en avant dans cet extrait et non, à l'instar d'Augustin, l'abaissement de Dieu à se faire humain, l'amour absolu de Dieu pour ses créatures, amour qui justifierait cet abaissement. Ambroise rappelle en effet que « l'ordre naturel » (*ordinem*) veut qu'« un homme et une femme » s'unissent pour donner naissance à un enfant (*si ordinem quaerimus, viro mixta femina generare consuevit*). Dans le cas du Christ, « il est évident » (*liquet*), selon Ambroise, que la Vierge n'a pas pu mettre au monde son enfant en suivant « l'ordre de la nature » (*praeter naturae ordinem virgo generavit*). De ce fait, le Christ n'appartient pas à l'ordre de la nature (*quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore*), lui qui a vu le jour à partir d'une vierge (*partus ex virgine*) et en dehors de l'ordre de la nature (*praeter naturam*⁶⁷⁷).

Ce caractère extraordinaire de la conception du Christ est rappelé dans le *De Institutione virginis* sous des formes moins illustrées par des exemples mais tout aussi claires, d'abord au paragraphe 88 :

⁶⁷⁵ AMBR., *De Myst.*, 9, 52, CSEL 73, p. 111-112.

⁶⁷⁶ Voir AMBR., *De Exc. fr.*, II, 64, CSEL 107, p. 178. Il est intéressant de noter que les exemples du bâton de Moïse transformée en serpent, ou celui de la transformation des éléments, en particulier l'eau, accompagne une démonstration d'Ambroise au sujet de la résurrection des corps : AMBR., *De Exc. fr.*, II, 74, CSEL 107, p. 181-182. Dans ce texte, comme dans l'extrait du *De Mysteriis* 9, 52 (CSEL 73, p. 111-112) que nous étudions ici, la puissance divine est démontrée par la capacité de Dieu à réaliser des événements prodigieux. Dans ce texte, daté du début de l'épiscopat, ce qui défie les lois de la nature constitue une signature indéniable du divin.

⁶⁷⁷ AMBR., *De Myst.*, 9, 53, CSEL 73, p. 112.

Dans cette chaussure [ici le corps évoqué à la phrase précédente], Marie s'avança dans toute sa splendeur, elle qui, vierge, engendra l'auteur du salut sans l'habituelle union charnelle. D'où, Jean dit remarquablement : *je ne suis pas digne de défaire le lacet de sa chaussure* (Jn 1, 27), c'est-à-dire, je ne suis pas digne de comprendre le mystère de l'Incarnation avec l'étroitesse de mon esprit humain et de mener à bien son exposé avec la bassesse de ma pauvre parole⁶⁷⁸.

Puis au paragraphe 98 :

Donc, la chair du Christ reste sans élaboration, chair que la vierge Marie avait conçu, par un mystère de l'incarnation inaccoutumé et nouveau, par la grâce de la disposition divine sans aucun mélange à la semence masculine, il assuma à partir d'une vierge ce qui appartenait de la chair, et en elle, elle forma les membres du tout nouvel Adam, être humain sans tâche⁶⁷⁹.

Dans ces deux exemples, la référence au caractère extraordinaire de la création du Christ est davantage suggérée et moins mise en avant que dans le *De Mysteriis*. Ambroise recourt dans le premier extrait à l'idée de l'indignité des humains (*non sum dignus*), les apôtres y compris (citation de Jean 1, 27), pour expliquer qu'il n'est pas possible de dire (*inopis vilitate sermonis absoluere*) ou de comprendre (*comprehendere*) le mystère de l'Incarnation (*incarnationis mysterium*), pour évoquer son caractère extraordinaire. Dans le second extrait, Ambroise note très ouvertement cet aspect extraordinaire avec le participe *inusitato* qui évoque ce qui est « rare » ou « inusité ». Dans cette dernière expression on retrouve davantage l'idée d'une génération qui ne suit pas le cours des lois naturelles et donc indirectement l'idée de la marque du divin, de la supériorité de Dieu capable de contrevenir ou de subvertir ces lois naturelles. Cette position permet également de faire un lien plus ou moins explicite dans le *De Mysteriis* et le *De Institutione virginis* avec l'idée que Dieu est le Créateur de toute chose, donc des lois naturelles, et qu'en tant que créateur de la nature et de ses lois, il peut choisir de les transformer à sa guise. De la sorte, Ambroise souligne toujours un peu plus la spécificité du divin par rapport à l'humain, met en lumière les modalités spécifiques de l'expression du divin dans le monde humain post-lapsaire. En insistant ainsi sur les marques surnaturelles, sur les événements qui

⁶⁷⁸ AMBR., *De Inst. virg.*, 14, 88, SAEMO 14/2, p. 172 : *in hoc calceamento speciose processit Maria, quae sine ulla commixtione corporeae consuetudinis auctorem salutis virgo generavit. Unde egregie Ioannes ait : non sum dignus solvere corrigiam calceamenti eius* (Jn 1, 27), *id est, non sum dignus incarnationis mysterium comprehendere angustiis mentis humanae atque inopis vilitate sermonis absoluere.*

⁶⁷⁹ AMBR., *De Inst. virg.*, 16, 98, SAEMO 14/2, p. 178 : *inoperata ergo est et caro Christi, quam ut Maria virgo conciperet, inusitato quodam novoque incarnationis mysterio sine ulla virilis seminis admixtione divinae gratia dispositionis, quod erat carnis assumpsit ex virgine, atque in illa novissimi Adam immaculati hominis membra formavit.*

dépassent l'ordre de la nature, Ambroise inscrit également son discours dans une anthropologie spécifique qui permet de distinguer l'identité divine de l'identité humaine. Nous retrouvons ici des éléments déjà étudiés au sujet du commentaire ambrosien des premiers chapitres de la *Genèse* : l'évêque de Milan s'efforçait déjà de démontrer la distance entre Dieu et l'être humain. Par ailleurs, la division fondamentale qui sépare divin et humain fait apparaître en creux que cette dernière catégorie inclut les deux sexes, sans distinction, et sans qu'il soit nécessaire de le préciser. Par conséquent, la catégorie du divin, distincte de celle de l'humain, se trouve donc également distincte des catégories sexuées propre à la catégorie humaine. Le divin ne caractérise donc pas un sexe en particulier. En mettant en relief dans l'Incarnation l'opposition divin/humain comme fondement de son anthropologie, Ambroise extrait cette même anthropologie de toutes considérations ayant trait à la différence entre les sexes. Les textes portant sur l'Incarnation oblitèrent donc les catégories sexuées pour insister sur l'unité de l'essence humaine qui ne se définit que par son opposition à l'essence divine.

Cette distance entre l'essence humaine et l'essence divine parcourt d'ailleurs l'ensemble de l'épiscopat, puisque la génération spécifique du Christ sert à démontrer également l'essence divine de ce dernier et sa distinction d'avec les humains issus d'Adam et Ève dans le *De Cain et Abel*. Ambroise note ainsi :

I, 2, 9. Or il est bon qu'une distance entre le Seigneur et le serviteur soit conservée, de sorte que tu comprennes la prérogative du Seigneur, la grâce du serviteur. On lit au sujet de Moïse que personne ne connaît sa sépulture, or [on lit] au sujet du Christ que sa sépulture a été élevée depuis la terre, parce que celui-là attendait la rédemption pour ressusciter selon le mystère de la loi, celui-ci, selon l'Évangile, n'attendait pas le don de la rédemption mais le donnait. [...]

I, 3, 10. Donc, de manière à compléter ce que nous avons exposé, il dit : *il ajouta la mise au monde d'Abel* (Gen 4, 2), ce qui est meilleur ; Ève, qui avait péché lourdement auparavant, engendra une manière de voir à partir d'elle-même, qui pouvait abolir l'erreur issue de la manière de voir précédente. Je mentirais, si cela n'était pas vérifié par tous. Car en effet, nous naissons, de sorte qu'en nous se trouve au début la perception faible du premier âge, puis celui de l'enfance connaissant uniquement le soin de son corps, n'ayant aucune culture, aucune déférence pour les choses divines. D'où le prophète dit, pour démontrer que Jésus Christ est né d'une manière manifestement inaccoutumée par rapport à la nature à partir d'une vierge : *la vierge accueillera dans son utérus et mettra au monde un fils, et ils l'appelleront du nom d'Emmanuel* (Is 7, 14). [...] En effet, il fut le seul qui n'était pas pris par la vanité de ce monde et par la fermentation charnelle, comme il est naturel pour celui qui *s'est humilié, se faisant obéissant jusqu'à la mort* (Phil 2,8), très différent de chacun d'entre nous, qui nous vantons vainement, enflés par l'esprit de la chair. D'où, personne n'est sans

péché, pas même l'enfant d'un jour à peine, celui-ci n'ayant pas encore commis de péché⁶⁸⁰.

Le point que cherche à démontrer Ambroise est ici clairement exposé : la différence d'essence entre Jésus et les autres humains. L'évêque illustre cet élément, tout en réalisant le commentaire du chapitre 4 de la *Genèse*, en évoquant le devenir différencié des corps de Moïse et du Christ, puis en évoquant la génération spécifique du Christ. Cette dernière est spécifiée par son caractère « inaccoutumé par rapport à la nature » (*naturae novitate ortum*). Ambroise précise plus loin que cette naissance est particulière puisque le Christ « était le seul qui n'a pas été pris par la vanité de ce monde » (*solus enim fuit qui non est captus saeculi huius vanitate*), comprenons par le péché, fait évoqué clairement lorsque l'évêque rappelle que même « l'enfant d'un jour à peine » (*nec unius diei infans*) est soumis au péché. Dans ce texte du début de l'épiscopat, nous retrouvons le champ lexical de l'extraordinaire déjà observé dans le *De Institutione virginis* ou le *De Mysteriis*, textes de la seconde partie, voire de la fin de l'épiscopat. Ce champ lexical signalerait donc bien la manifestation du divin dans le langage ambrosien. Cependant, à la différence des textes plus tardifs, le *De Cain et Abel*, en opposant clairement les êtres humains issus d'Adam et Ève au Christ, donne à voir et à comprendre l'opposition ontologique entre les êtres humains et Dieu. Le caractère prodigieux de l'Incarnation, en ce qu'elle s'oppose aux lois habituelles de la biologie, signale une fois encore le divin. Ces différents exemples soulignent que nous sommes donc en présence d'un invariant dans la pensée de l'évêque de Milan, d'un môle de sa pensée, qui assimile bouleversement des lois de la nature et preuve du divin.

Notons que cette association se retrouve également dans des exemples qui ne concerne pas le Christ en lui-même. Ainsi le récit du martyre de Thècle dans le second livre du *De Virginibus*⁶⁸¹ relève du même ressort : si la sainte n'est pas dévorée par les lions, voire que ceux-ci abandonnent la sauvagerie propre à leur nature (*bestia propriae oblita naturae*), c'est

⁶⁸⁰ AMBR., *De C. et A.*, I, 2, 9 - 3, 10, CSEL 32, 1, 1, p. 344-346 : I, 2, 9. *Bene autem inter dominum et servum servatur distantia, ut praerogativam domini intellegas, servi gratiam. De Moyse legitur quia sepultura eius nemo scit, de Christo autem <quia> sepultura eius de terra sublata est, quia ille secundum mysterium legis expectabat redemptionem, ut resurgeret, hic secundum evangelii donum redemptionem, non expectabat, sed donabat. [...] I, 3, 10. Ergo, ut quod proposuimus compleamus, adiecit inquit parere Abel (Gen 4, 2), hoc est meliorem, Eva, quae graviter ante peccaverat, ex se generavit sententiam, ut superioris sententiae aboleret errorem. Mentior, nisi hoc in universis probatur. Ita enim nascimur, ut ante infirmus infantiae sensus in nobis sit, postea pueritiae corporis tantummodo curam sciens, nullum cultum, nullam habens observantiam divinorum. Unde et evidenti naturae novitate ortum Iesum Christum ex virgine ut probaret propheta ait : ecce virgo in utero accipiet et pariet filium et vocabunt nomen eius Emmanuel (Is 7, 14). [...] Solus enim fuit qui non est captus saeculi huius vanitate et carnali tumore, utpote qui se humiliavit factus oboediens usque ad mortem (Phil 2, 8), longe uniuscuiusque nostrum dissimilis, qui nos frustra extollimus mente carnis inflati. Unde et nemo sine peccato nec unius diei infans, ille autem peccatum non fecit.*

⁶⁸¹ AMBR., *De Virgb.*, II, 3, 19-20, SAEMO 14/1, p. 180-182.

qu'ils ont reconnu en Thècle un être sacré (*quod sacrum virginis corpus violare non posset*). Temple de Dieu, la jeune femme incarne une part du divin sur Terre. Or, cette part est capable de transformer la nature, ici celle des bêtes sauvages – d'autres récits de martyres insistant sur la capacité des martyrs à transformer les êtres humains qui les entourent durant leur vie ou leur supplice⁶⁸². Dans cet exemple aussi, l'ordinaire est renversé. Ce renversement de l'ordre est interprété par l'évêque comme expression et intrusion du divin dans le monde humain. Cet exemple, choisi parce qu'il ne relève pas des questions christologiques, ne vient que conforter l'analyse que nous avons dressée au sujet de la qualification du divin chez Ambroise⁶⁸³, élément constitutif de l'Incarnation.

L'évêque de Milan, plutôt que de faire de l'Incarnation un épisode de rapprochement de l'humain par le divin, interprète la conception et la venue au monde du Christ uniquement comme une manifestation de l'absolue puissance divine, un acte que seul Dieu est en mesure de réaliser. Il place donc ici des fondements anthropologiques de la relation entre les créatures humaines et leur Créateur, tout en démontrant, notamment face aux discours ariens, la divinité du Christ. Ces textes établissent donc une division fondamentale entre le divin et l'humain, catégorie qui doit être comprise comme associant les deux sexes, comme transcendant les sexes. La question de la différence entre les sexes est donc absente des préoccupations

⁶⁸² Voir annexe 8.

⁶⁸³ Il conviendrait également d'interroger les influences de cette représentation ambrosienne du divin sur les manifestations surnaturelles exposées dans la *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan. On peut en effet se demander si les miracles opérés par Ambroise lui-même, miracles rapportés par son secrétaire, ne relèvent pas du même ressort, Paulin reproduisant peut-être, mais avec moins de lustre que l'évêque, ce rapport au prodigieux qui sous-tend nombre de passages ambrosiens. Pour le lien entre faits prodigieux liés à Ambroise, voir en particulier PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 10-11, p. 64-67 ; 18, p. 74-76 ; 43-44, p. 114-117 ; 52-54, p. 124-128. Ces textes présentent des épisodes de guérison, voire de résurrection d'un enfant, de punition divine, ou de châtiments des hérétiques dans lesquels le lien à Dieu est clairement énoncé. Voir également PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 17, p. 74-75 ; 37, p. 102-105 ; 42, p. 112-115. Dans le premier passage, un arien voit un ange (donc un messenger divin) souffler son prêche à Ambroise : cet homme se convertit aussitôt au catholicisme. Dans le second, Ambroise maudit Macedonius, maître des offices, qui ne peut entrer dans l'église, alors que le fonctionnaire impérial a lui-même refusé l'accès de son administration à autrui. Dans le dernier passage, l'Esprit Saint se manifeste sous la forme d'une flamme, visible au-dessus de la tête d'Ambroise, puis ingérée par lui, épisode que Paulin dit avoir observé lui-même. Enfin, sur l'ensemble des miracles advenu du vivant d'Ambroise ou après sa mort, voir PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 10-12, p. 64-67 ; 17-18, p. 74-77 ; 20-21, p. 78-81 ; 28, p. 92-93 ; 37, p. 102-105 ; 42-44, p. 112-117 ; 50-54, p. 122-129. De manière à être exhaustive, ajoutons à cette liste la découverte ou la translation de reliques, interprétées comme des manifestations de la faveur divine envers Ambroise bien qu'elles ne transforment pas à proprement parler l'évêque : voir PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 14, p. 70-73 ; 29, p. 92-95 ; 32-33, p. 96-101. Ces paragraphes évoquent, respectivement, les découvertes ou les translations des reliques de Gervais et Protas puis Nabor et Félix, Vital et Agricola et enfin de Nazaire. L'article de Michael MCHUGH (voir M. MCHUGH, « Satan and Saint Ambrose », *op. cit.*) sur le diable dans les textes d'Ambroise présente le diable comme tentateur de l'être humain mais ne relève pas d'éléments liés au surnaturel, la question des différentes apparences du diable (serpent, dragon, lion dans un hymne) n'étant pas interrogé par l'auteur en ce sens. Une remarque nous paraît pourtant intéressante : la dépendance de Satan à Dieu (voir p. 99-100), cette dernière pouvant, à notre sens, expliquer, très implicitement chez Ambroise, certains aspects surnaturels liés au diable.

anthropologiques ayant trait à l'Incarnation, mais propose d'autres éléments de réflexions anthropologiques.

II. Le prodige divin : la conception du Christ

Or, ce qui rend la génération du Christ hors norme et prodigieuse, signalant alors le divin, c'est qu'elle repose sur la virginité de Marie. L'Incarnation du Christ transformant le corps de Marie dans la grossesse, Christ et Vierge, Incarnation et virginité, sont alors intimement liés dans les réflexions et les développements de l'évêque. Ambroise s'interroge en particulier sur deux points : la conception du Christ et la virginité perpétuelle de Marie. Ce dernier aspect est au cœur du *De Institutione virginis*, réponse aux positions de Bonose, évêque de Sardique, qui niait la virginité perpétuelle de la Vierge⁶⁸⁴.

II.1. Les éléments prodigieux de la conception du Christ

La conception du Christ apparaît comme un défi aux lois de la biologie qu'Ambroise ne saurait nier. Il rappelle :

Donc, la chair du Christ est restée sans élaboration, chair que la vierge Marie avait conçu, par un mystère de l'Incarnation inaccoutumé et nouveau, par la grâce de la disposition divine sans aucun mélange à la semence masculine, il assumait à partir d'une vierge ce qui appartenait à la chair, et en elle, elle forma les membres du tout nouvel Adam, être humain sans tâche⁶⁸⁵.

⁶⁸⁴ Voir AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 35, SAEMO 14/2, p. 136 : *Et tamen cum omnes ad cultum virginitatis sanctae Mariae advocentur exemplo, fuerunt qui eam negarent virginem perseverasse. Hoc tantum sacrilegium silere iamdudum maluimus, sed quia causa vocavit in medium, ita ut eius prolapsionis etiam episcopus argueretur, indemnatum non putamus reliquendum* / « Et pourtant, alors que tous sont appelés à la pratique de la virginité à l'exemple de sainte Marie, il y en a certains qui nièrent qu'elle a continué à rester vierge. Nous avons préféré immédiatement taire ce grand sacrilège, mais parce que cette question est évoquée sur la place publique, au point même qu'un évêque est accusé de cette erreur, nous pensons qu'il ne faut pas le laisser sans jugement ». Sur le contexte de cette affaire, voir l'introduction dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/1*, op. cit., p. 78-80 et la n. 69 p. 137 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, op. cit.. Voir également la lettre du synode de Capoue qu'Ambroise aurait pu influencer, et dont il aurait peut-être même rédigé les décisions : AMBR., *Ep.* 71, CSEL 82, 3, p. 7-10 et introduction p. XXX-XXXI de ce même volume. Pour une étude approfondie, voir en priorité C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*, Fribourg (Suisse), The University Press Fribourg Switzerland, 1962, p. 205-235. Voir également G. JOUASSARD, « Un évêque de l'Illyricum condamné pour erreur sur la Sainte Vierge : Bonose », op. cit. ; C. PASINI, « Le discussioni teologiche a Milano nei secoli dal IV al VII », op. cit., p. 56-58.

⁶⁸⁵ AMBR., *De Inst. virg.*, 16, 98, SAEMO 14/2, p. 178 : *inoperata ergo est et caro Christi, quam ut Maria virgo conciperet, inusitato quodam novoque incarnationis mysterio sine ulla virilis seminis admixtione divinae gratia dispositionis, quod erat carnis assumpsit ex virgine, atque in illa novissimi Adam immaculati hominis membra formavit*.

Ce qui est « inaccoutumé » (*inusitato*) ici c'est bien l'absence de « mélange à la semence masculine » (*sine ulla virilis seminis admixtione*) pour opérer la conception, alors même que Marie donnera naissance à un être humain (*atque in illa [...] hominis membra formavit*) à l'issue d'une grossesse et d'un accouchement qui suivent les normes de la nature. Les modalités inaccoutumées de réalisation de cette génération sont, selon Ambroise, le fruit de « la grâce de la disposition divine » (*divinae gratia dispositionis*). L'expression renvoie aussi bien à la puissance divine capable de bouleverser les normes de la nature, qu'à la volonté divine de la réalisation de cette génération d'un nouveau type mais encore, en complément de ces premiers éléments, au choix de la personne de Marie pour sa réalisation. Il faut enfin relever que ce mode de génération permet de faire venir au monde un être humain, dont la chair n'est pas constituée selon les modalités habituelles, puisque « la chair du Christ reste sans élaboration » (*inoperata ergo est et caro Christi*) et qu'elle relèverait d'une sorte de contribution de Marie (*caro Chrsiti, quam ut Maria virgo conciperet ; quod erat carnis assumpsit ex virgine*). Cette réflexion au sujet d'un apport féminin au fœtus n'est d'ailleurs pas sans rappeler certaines remarques d'Aristote⁶⁸⁶.

Un premier élément frappant dans ce passage c'est qu'Ambroise ne cherche en aucun cas à décrire précisément les modalités de la conception du Christ. S'il est évident que l'évêque n'a pas accès aux hypothèses scientifiques de la génération spontanée, aux microscopes permettant l'observation de la fécondation d'un ovule par un spermatozoïde ou encore aux données sur la parthénogénèse, il ne cherche pas non plus dans son texte à formuler des hypothèses concernant les modalités mêmes de cette conception divine⁶⁸⁷. Les mots pour décrire cette forme de fécondation sont vagues (*inusitato novoque, admixtione*). À l'inverse, dans ce passage, les réalités renvoyant au divin relèvent d'une terminologie bien plus précise : « chair [restée] sans élaboration », « par le mystère », « par la grâce de la disposition divine » (*inoperata caro ; mysterio ; divinae gratia dispositionis*), soit autant d'expressions relevant d'un vocabulaire théologique spécifique. Cet usage dissemblable du lexique permet d'appuyer l'idée que la génération du Christ ressort bien d'un genre nouveau de conception, seulement

⁶⁸⁶ Voir ARIST., GA, 740b-741a, CUF, p. 71-74, en particulier 740b, p. 72 : "Υλην μὲν οὖν παρέχει τὸ θῆλυ, τὴν δ'ἀρχὴν τῆς κινήσεως τὸ ἄρρεν/ c'est donc la femelle qui fournit la matière, et le mâle le principe du mouvement. Voir également G. SISSA, « Philosophies du genre. Platon, Aristote et la différence des sexes », dans G. Duby, M. Perrot et P. Schmitt Pantel (éd.), *Histoire des femmes en Occident. I. L'Antiquité*, Paris, Perrin, 2002, p. 111-116. Pour un panorama de la gynécologie, de l'obstétrique et plus généralement de la médecine dans ses relations avec les femmes durant l'Antiquité, en particulier à Rome, voir D. GOUREVITCH, *Le mal d'être femme : la femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984. Voir également J.-P. NERAUDAU, *Être enfant à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 66-70.

⁶⁸⁷ Pourtant la génération des anges est connue, voir GREG. DE NYSSE., *De Op. hom.*, 189 a-b, SC 6, p. 164-165.

voulu et rendu possible par Dieu. Or, ce genre de conception s'oppose à ce qui relève de la loi de la nature, à savoir la nécessité d'un « mélange à la semence virile » évoquée par Ambroise lui-même. Ce mode de procréation, comprenons une reproduction sexuée impliquant êtres humains des deux sexes, est d'ailleurs rappelé et défendu dans d'autres textes portant sur Adam et Ève, puisque la femme est « une aide pour établir la descendance humaine⁶⁸⁸ ». De même dans le *De Cain et Abel*, l'évêque fait explicitement état de la participation des deux sexes dans une procréation selon les règles de la nature, bien que la gestation et l'enfantement soient des prérogatives particulières des femmes⁶⁸⁹. L'évêque a donc des connaissances en matière de reproduction humaine, connaissances qu'il sait rappeler dans d'autres œuvres, même sous une forme succincte, mais sur lesquelles il choisit ici de passer très rapidement pour mettre davantage en valeur le caractère extraordinaire de la conception de Jésus. L'absence d'intervention masculine dans cette conception constitue pour Ambroise le premier élément d'émerveillement devant un signe du divin. Le corollaire de cette affirmation tient alors dans le fait que l'évêque de Milan n'assimile pas Dieu à un homme, un mâle du genre humain, et qu'il ne lui attribue donc pas de sexe biologique, pas plus que Jésus, une fois venu au monde, n'est considéré comme un *vir* sans tâche, Ambroise notant bien qu'il est créé avec les « membres d'un être humain sans tâche » (*immaculati humanis membra*). En quelque sorte, Jésus venu au monde constitue une catégorie d'être humain tout à fait à part, bénéficiant d'une essence toute particulière par rapport au reste du genre humain. Cette essence particulière se matérialiserait dans le fait que Jésus (et Dieu le Père) se situerait en dehors de toute binarité sexuée⁶⁹⁰. Ce sont bien cette puissance et cette volonté particulière, ici la capacité à engendrer selon des normes et des modalités propres ainsi que le refus de l'inscription dans la binarité sexuée, qui signalent Dieu dans la conception du Christ. Entité transcendant les sexes, capable de prouesses biologiques et physiques au moment de la conception, Dieu nous est présenté par Ambroise selon des caractéristiques qui l'éloignent toujours un peu plus de celles de l'être humain.

⁶⁸⁸ AMBR., *De Par.*, 10, 48, CSEL 32, 1, 1, p. 306 : *adiutorium ad generationem constitutionis humanae*.

⁶⁸⁹ AMBR., *De C. et A.*, I, 10, 46, CSEL 32, 1, 1, p. 376 : *utriusque sexus confusa natura est, ut uterque corporeos fundatur in partus. Habent sua munia viri, habent mulieres sexus sui officia discreta. Generatio ista successionis humanae mulierem decet, impossibilis eadem viro* / « la nature de l'un et l'autre sexe a été mélangée, de sorte que l'un et l'autre se fonde dans des enfants charnels. Les hommes ont leurs propres fonctions, les femmes ont des charges distinctes et propres à leur sexe. La génération de la succession humaine convient à la femme, celle-ci est impossible à l'homme ».

⁶⁹⁰ Pour des réflexions en ce sens au sujet du corps de Jésus dans la théologie contemporaine, voir G. WARD, « Bodies. The displaced body of Jesus Christ », dans J. Milbank, C. Pickstock et G. Ward (éd.), *Radical orthodoxy : a new theology*, Londres, Routledge, 2006, p. 164-165.

Outre l'absence d'une identité sexuée spécifique attribuée au Christ lors de l'Incarnation, ce qui frappe également Ambroise, c'est que Marie soit vierge, autrement dit qu'elle ait engendré sans avoir eu de rapport sexuel. Il s'agit aussi ici pour lui d'un élément digne d'admiration. Il dira ainsi : « et surtout le fait qu'un homme soit ressuscité était moins important, qu'une vierge qui enfante⁶⁹¹ ». Avec une telle affirmation, et sans évoquer pour le moment la question de la virginité perpétuelle de Marie, Ambroise relève bien une fois encore le caractère extraordinaire de la conception du Christ. Non seulement la conception du Christ s'est réalisée sans sperme et sans action masculine, mais également sans relation sexuelle et sans les modifications qui pourraient en résulter sur le corps d'une femme – nous détaillerons ce point plus avant car il est un des fondements du discours ambrosien sur la virginité perpétuelle de Marie. Or, cette conception dans un corps féminin resté intact, est justement propre à assurer au Christ de naître sans péché, d'être « sans tâche » (*immaculati hominis*⁶⁹²), nous dit Ambroise⁶⁹³. L'évêque s'interroge plus tôt dans le traité à ce sujet :

mais est-ce que le Seigneur Jésus aurait choisi pour lui-même une mère qui aurait pu souiller le palais céleste par la semence virile, comme si elle était de celle à qui il était impossible de rester attentive la garde de la pudeur virginal⁶⁹⁴ ?

La conjonction interrogative *an* renforcée par *vero* prouve le caractère rhétorique de cette question : il n'est pas possible de répondre positivement à cette question. Il serait en effet impensable que le Christ, donc Dieu lui-même, choisisse une femme marquée par l'impureté, représentée ici par le commerce charnel (*aulam incestare caelestem ; cui impossibile esset virginalis pudoris servare custodiam*) et le sperme (*virili semine*). Dieu a choisi une femme particulière⁶⁹⁵, remarquable pour sa grande piété. Et si Ambroise ne rédige pas un portrait de la Vierge, c'est qu'il l'a déjà réalisé dans le livre II du *De Virginibus*, ouvrage du début de son

⁶⁹¹ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 39, SAEMO 14/2, p. 140 : *et utique minus erat hominem resurrexisse, quam virginem parturire.*

⁶⁹² AMBR., *De Inst. virg.*, 16, 98, SAEMO 14/2, p. 178. Ce caractère immaculé est aussi rappelé dans AMBR., *De C. et A.*, I, 3, 10, CSEL 32, 1, 1, p. 345 : *solus enim fuit qui non est captus saeculi huius vanitate et carnali tumore* / « en effet, il fuit le seul qui n'a pas été pris par la vanité de ce monde et par l'enflure de la chair ».

⁶⁹³ Cet élément répondrait au moins en partie à l'interrogation d'Andrew LENOX-CONYNGHAM qui se demande si, dans la pensée d'Ambroise, le Christ est enclin au péché (A. LENOX-CONYNGHAM, « Sin in St Ambrose », *op. cit.*, p. 176-177). On comprend, d'après les positions d'Ambroise que si le Christ s'est incarné, s'est fait être humain en assumant la part de l'être créé à l'image de Dieu et la part corporelle, sa conception spécifique le maintient à l'écart du péché, autrement dit le tient à l'écart des effets du péché des origines et donc de la possibilité de reproduire le mécanisme du péché des origines.

⁶⁹⁴ AMBR., *De Inst. virg.*, 6, 44, SAEMO 14/2, p. 144 : *an vero dominus Iesus eam sibi matrem eligeret quae virili semine aulam posset incestare caelestem, quasi eam cui impossibile esset virginalis pudoris servare custodiam ?*

⁶⁹⁵ Voir C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*, *op. cit.*, p. 257-258.

épiscopat. Du paragraphe 7 au paragraphe 15⁶⁹⁶, le prélat décrit ses qualités morales, sa capacité à jeûner, à respecter ses devoirs religieux, à se montrer pudique en restant le plus possible chez elle. Mais pour l'évêque, c'est l'épisode de l'Annonciation qui atteste le plus complètement de la pureté de Marie :

11. Et de même que Marie fut agitée par la crainte, émue par son aspect d'homme, de même, ayant entendu son nom elle reconnut ce qui n'était pas inconnu. Ainsi, elle a été étrangère à l'homme celle qui n'a pas été étrangère à l'ange [...]. Enfin saluée, elle garde le silence et appelée par son nom elle répondit, mais elle qui avait d'abord été agitée en son âme, s'engagea ensuite à l'obéissance.

12. [...] Car elle est devenue plus humble, lorsqu'elle se sut choisie par Dieu et aussitôt elle s'en alla vers sa parente dans [une région] montagneuse, certainement pas pour croire en un exemple, elle qui avait déjà cru dans l'oracle. *Heureuse*, en effet, est-il dit, *celle qui a cru* (Lc 1, 45). Et elle resta avec cette dernière pendant trois mois. Or, durant un si grand intervalle de temps, on ne cherche pas la foi, mais on montre sa piété⁶⁹⁷.

Dans ce récit de l'Annonciation, Ambroise saisit les qualités⁶⁹⁸ de la Vierge qui fait preuve de retenue face à un ange qu'elle prend pour un inconnu de sexe masculin (*angelum Maria quasi specie mota trepidavit ; peregrinata est in viro ; quae primo turbaverat adfectum*). Elle est ensuite un soutien pour les membres de sa famille (*statim ad cognatam suam processit ; et tribus cum ea mensibus mansit*). Enfin, elle est tout spécialement image d'une très grande piété. Marie est en mesure de comprendre l'identité de l'inconnu qui l'interpelle (*non incognitum audito nomine recognovit*), comprenons d'identifier que cet inconnu la connaît, elle, parce qu'il relève de la sphère du divin omniscient. Elle se fera « plus humble lorsqu'elle se [saura] choisie par Dieu » (*humilior facta est, ubi a deo se cognovit electam*). Mais surtout elle se montrera obéissante à Dieu (*promisit obsequium*) et particulièrement pieuse (*sed pietas exhibetur*) après cette annonce. C'est d'ailleurs cette dévotion parfaite à Dieu que saluera Jean

⁶⁹⁶ AMBR., *De Virgb.*, II, 2, 7-15, SAEMO 14/1, p. 168-176.

⁶⁹⁷ AMBR., *De Virgb.*, II, 2, 11-12, SAEMO 14/1, p. 174-176 : 11. *Et angelum Maria quasi virum specie mota trepidavit, quasi non incognitum audito nomine recognovit. Ita peregrinata est in viro quae non est peregrinata in angelo [...]. Denique salutata obmutuit et appellata respondit, sed quae primo turbaverat adfectum postea promisit obsequium.* 12. [...] *Nam et humilior facta est, ubi a deo se cognovit electam, et statim ad cognatam suam in montana processit, non utique ut exemplo crederet quae iam crediderat oraculo ; beata, enim inquit, quae credidisti* (Lc 1, 45). *Et tribus cum ea mensibus mansit. Tanti autem intervallo temporis non fides quaeritur, sed pietas exhibetur.*

⁶⁹⁸ Sur la question de Marie comme miroir de la virginité consacrée, voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 255-256.

Baptiste lorsqu'il bougera dans le corps de sa propre mère⁶⁹⁹ selon l'évêque de Milan. Ce texte vient donc compléter l'image de perfection de la Vierge et justifie qu'elle ait pu être choisie pour participer à la conception du Christ.

Ce choix d'une femme singulière, restée pure physiquement et moralement, ainsi que les formes mêmes de la conception du Christ, permettent de mieux comprendre comment le Christ, donc Dieu lui-même, a pu rester lui-même pur, conserver intacte son identité divine selon Ambroise. Selon le paragraphe 98 du *De Institutione virginis*, cette conception a pu également lui permettre « d'assumer ce qui appartenait à la chair » (*quod erat carnis assumpsit*). L'évêque souligne par deux fois le rôle de Marie dans cette appropriation de la chair par le Christ. La première explication est une subordonnée consécutive (*ut Maria virgo conciperet*), incluse dans une relative introduite par *quam* et ayant pour antécédent le groupe nominal *caro Christi*. Cette construction grammaticale et l'emploi du verbe *concupere* démontrent bien que la chair du Christ est le fruit de l'apport maternel au moment de la conception. Cette idée est redoublée lorsqu'Ambroise rappelle que le Christ « a assumé ce qui appartient à la chair à partir d'une vierge » (*quod erat carnis assumpsit ex virgine*⁷⁰⁰). La construction d'un génitif avec *esse* traduit une appartenance, ici la chair appartenant au Christ, quand la préposition *ex* souligne l'origine de cette chair, autrement dit son lien avec la Vierge. C'est donc bien à cette dernière qu'Ambroise fait remonter l'origine de la chair du Christ. L'évêque souligne aussi par ce biais la part apportée par la femme, et plus largement la part apportée par l'être humain, à la conception du Christ. Le verbe *assumere*, utilisé dans ce passage, démontre aussi la volonté divine d'ajouter cette part d'humanité à l'essence divine lors de la conception. Notons pourtant que cette chair est « sans élaboration » (*inoperata*), c'est-à-dire qu'elle n'a pas été soumise à toutes les opérations d'une gestation normale que connaîtrait un être humain normal. Cela implique également que l'Incarnation est exempte du péché ce qui permet au Christ d'être lui-même exempt du péché⁷⁰¹. De la sorte, l'Incarnation devient implicitement moyen pour vaincre le péché et œuvre de salut pour l'ensemble des êtres humains⁷⁰². Cet énoncé, particulièrement

⁶⁹⁹ AMBR., *De Virgb.*, II, 2, 12, SAEMO 14/1, p. 176 : *et hoc posteaquam in utero parentis exiliens puer matrem domini salutavit prius compos devotionis quam naturae* / « et cela après que l'enfant bondissant dans le ventre de sa mère salua la mère du Seigneur, détenant la dévotion avant [d'avoir obtenu] sa nature ».

⁷⁰⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 16, 98, SAEMO 14/2, p. 178.

⁷⁰¹ AMBR., *De Inst. virg.*, 16, 98, SAEMO 14/2, p. 178. Ce caractère immaculé est aussi rappelé dans AMBR., *De C. et A.*, I, 3, 10, CSEL 32, 1, 1, p. 345 : *solus enim fuit qui non est captus saeculi huius vanitate et carnali tumore* / « en effet, il fuit le seul qui n'a pas été pris par la vanité de ce monde et par l'enflure de la chair ». Voir A. LOISELLE, « Nature » de *l'Homme et histoire du Salut*, op. cit., p. 107.

⁷⁰² Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 156-159 ; A. LOISELLE, « Nature » de *l'Homme et histoire du Salut*, op. cit., p. 113. La phrase d'Ernst DASMMAN (« Christus kam, um zu dienen, nicht

important pour faire admettre la glorification du corps, est pourtant présenté sous une forme très condensée et sans réel développement dans ce passage et dans les ouvrages de notre corpus⁷⁰³. Par conséquent, cet énoncé ne peut être que le fruit d'une reconstitution de la pensée ambrosienne. Pas de rôle de pensée affleurant ici, seulement des déductions donc, ce qui rend l'explication pastorale de la portée de l'Incarnation bien délicate à faire entendre aux fidèles au-delà du simple caractère exceptionnel du Christ.

Ambroise affirme donc dans ce passage la proximité et la dissemblance du Christ avec le reste de l'humanité : s'étant approprié une chair issue d'une origine humaine, le Christ n'est cependant pas un humain lambda car les modalités de sa conception lui ont assuré de préserver sa divinité. Ambroise ajoutera même au paragraphe 99 : « tu as entendu un être humain, mais comprends [qu'il est] au-dessus de l'être humain⁷⁰⁴ ». On sent ici combien l'évêque de Milan se montre précautionneux dans son explication des enjeux de l'Incarnation et veille à bien faire comprendre la particularité du Christ, à la fois être humain et Dieu. Il veille également à faire comprendre que l'humanité du Christ ne vient pas affaiblir sa divinité ou à l'inverse que son humanité ne peut être niée au profit de sa seule divinité. De ce fait, dans le paragraphe 98, chaque mot compte, chaque mot a une portée théologique. Le vocabulaire ciselé de ce passage doit donc contribuer à faire entendre cette double identité et permettre l'assimilation du dogme chrétien nicéen par le public, et d'autant plus dans le contexte d'opposition à l'arianisme à Milan⁷⁰⁵.

um zu sich bedienen zu lassen », voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 118) résume la position selon laquelle l'Incarnation doit rendre possible le salut du plus grand nombre.

⁷⁰³ Comme le note J. BEHR et J. DE GRAMONT, « Anthropologie », op. cit., p. 73 : « l'anthropologie de Paul a ainsi une orientation eschatologique bien différente des mythes de l'origine chers aux gnostiques. C'est le corps (*sôma*), dimension essentielle de l'existence humaine (cf. 1 Th 5, 23 : l'homme corps/âme/esprit) qui garantit pour Paul la permanence de l'identité de l'être humain, de sa création originelle à sa future existence spirituelle ; et il se distingue strictement de la chair (*sarx*) qui est l'état d'endurcissement de l'homme éloigné de Dieu ». Sachant que l'anthropologie ambrosienne s'inscrit dans l'anthropologie paulinienne, l'absence de relation clairement établie entre l'Incarnation du Christ dans un corps humain, mais un corps exempt de péché, et rédemption de l'humanité, opacifie certains aspects de l'anthropologie ambrosienne. Ainsi comment penser la glorification du corps, si ces liens ne sont pas clairement exposés lorsqu'il est question de l'Incarnation ?

⁷⁰⁴ AMBR., *De Inst. virg.*, 16, 99, SAEMO 14/2, p. 180 : *hominem audis, sed supra hominem intellige*.

⁷⁰⁵ Pour un rappel sur le contexte d'opposition entre chrétiens ariens et catholiques, nous renvoyons à N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, op. cit., p. 39-52 ; H. SAVON, *Ambroise de Milan*, op. cit., p. 26-27.

II.2. La virginité perpétuelle de Marie : l'autre miracle dans l'Incarnation

Un second aspect du miracle de l'Incarnation est lié au caractère perpétuel de la virginité de Marie⁷⁰⁶. Le texte du *De Cain et Abel* précédemment présenté (*evidenti naturae novitate ortum Iesum Christum ex virgine* / « Jésus Christ est né d'une manière manifestement inaccoutumée par rapport à la nature à partir d'une vierge⁷⁰⁷ ») montrait qu'Ambroise reconnaissait déjà la virginité de Marie dès les premières années de son épiscopat. Le *De Institutione virginis* et les débats nés des propositions de Bonose⁷⁰⁸ et de Jovinien⁷⁰⁹ sont alors l'occasion d'approfondir cette question. Vierge de toute relation lors de la conception du Christ, Marie l'est aussi au moment de l'enfantement de son fils et le demeurera jusqu'à sa mort, selon les positions défendues par Ambroise à partir du paragraphe 35 de son ouvrage. On comprend assez aisément ce que ce statut et cette pureté exceptionnels peuvent avoir de spécial, notamment dans des débats au sujet de la personne du Christ et de son caractère exempt de péché. La position défendant la naissance du Christ en lien avec une femme si spéciale ne peut que corroborer la position défendant la part de divinité en Jésus. De ce fait, les argumentaires au sujet de l'Incarnation, de l'immunité du Christ face au péché du fait de sa conception et de sa venue au monde miraculeuses et de la virginité perpétuelle de Marie se renforcent les uns et les autres. Il n'est d'ailleurs pas surprenant de voir apparaître des développements sur la Trinité⁷¹⁰ dans cet opuscule, alors même que le but principal de ce dernier est de combattre les idées de Bonose et faire l'apologie de la virginité consacrée. L'intrication des trois thématiques légitime par elle-même la réalisation d'un traité sur la virginité perpétuelle de Marie.

Ambroise cherche donc à répondre à ce qui apparaît comme trois objections⁷¹¹ à la virginité perpétuelle de la Vierge, objections propres à remettre en cause l'Incarnation et par là

⁷⁰⁶ Les questions de la virginité perpétuelle de Marie et de l'état virginal ont été débattu à plusieurs reprises au sein de l'Église au cours de l'épiscopat d'Ambroise. Sur les débats concernant l'état virginal dans l'Église primitive, voir C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*, op. cit.; D. G. HUNTER, « Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 1, 1993, p. 47-71.

⁷⁰⁷ AMBR., *De C. et A.*, I, 3, 10, CSEL 32, 1, 1, p. 345.

⁷⁰⁸ Pour un exposé sur les idées de Bonose, voir G. JOUASSARD, « Un évêque de l'Illyricum condamné pour erreur sur la Sainte Vierge : Bonose », op. cit. ; C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*, op. cit., p. 205-235.

⁷⁰⁹ Pour un exposé des réfutations de Jovinien par Ambroise au sujet de la virginité perpétuelle de Marie, voir Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien : d'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 87-95. Voir également les p. 11-21 de ce même ouvrage qui cherche à fixer un cadre chronologique à l'opposition à Jovinien.

⁷¹⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 10, 64 - 11, 74, SAEMO 14/2, p. 158-166.

⁷¹¹ Sur les réfutations ambrosiennes à Bonose, voir C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*, op. cit., p. 236-257.

même la victoire du Christ sur le péché, point dont on sent bien toute l'importance dans une réflexion anthropologique, puisqu'il a trait à la sotériologie et à l'eschatologie⁷¹². Ces objections sont les suivantes : la désignation de Marie en tant que « *mulier* », autrement dit comme femme mariée, sa grossesse avant même son installation avec Joseph, le fait que les textes évoquent les « frères » de Jésus (*fratres domini*⁷¹³). L'évêque entreprend sa réfutation par une mise au point lexicale. Il souligne combien le terme *mulier* ne désigne pas uniquement dans le vocabulaire latin, une femme mariée, une épouse, dont le statut et le rôle social sont d'assurer une descendance à son mari, et par conséquent d'avoir des relations sexuelles avec lui. Il explique :

À propos du nom *mulier*, pourquoi nous en émouvons-nous ? Il se rapporte au sexe, en effet c'est un terme qui n'appartient pas [au registre] de la dépravation, mais [à celui] du sexe. L'usage de la foule ne porte pas préjudice à la vérité. Après tout, la virginité reçut d'abord ce nom : car, quand Dieu avait pris une des côtes d'Adam, et qu'il avait remplacé la chair en ce lieu : *il en fit la femme*, la *mulier* (Gen 2, 22), est-il dit. De toute façon, elle n'avait pas connu son compagnon jusqu'à là et déjà elle était appelée *mulier*. L'Écriture n'a pas non plus tu la raison de ce nom, en disant que : *Adam a dit : os de mes os et chair de ma chair. Elle sera appelée mulier, parce qu'elle a été prise de son homme* (Gen 2, 23). Parce que, est-il dit, elle a été tirée d'un homme, non parce qu'elle aurait connu un homme. C'est pourquoi aussi longtemps qu'elle fut au Paradis, elle a été appelée *mulier*, et elle n'était pas connue de l'homme ; mais lorsqu'elle a été expulsée du Paradis, alors on lit qu'Adam a connu Eve son épouse, et alors elle conçut et mit au monde un fils. Donc le premier nœud est délié⁷¹⁴.

Ambroise s'évertue à démontrer ici l'existence d'un autre sens, tout aussi fréquemment usité (*vulgi usus*), du mot *mulier* : le mot *mulier* est à comprendre dans les relations qu'il entretient avec le mot *vir*, qui peut aussi bien signifier l'homme, l'être humain de sexe masculin,

⁷¹² Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 153-161 ; E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 118 ; A. LOISELLE, « Nature » de l'Homme et histoire du Salut, op. cit., p. 113.

⁷¹³ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 35, SAEMO 14/2, p. 136-138.

⁷¹⁴ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 36, SAEMO 14/2, p. 138 : *de mulieris nomine quid moveamur ? Ad sexum retulit ; non enim corruptelae, sed sexus vocabulum est. Vulgi usus non praeiudicat veritati. Denique virginitas primum hoc nomen accepit : nam cum sumpsisset deus unam de costis Adae, et supplevisset carnem in locum ipsius : Aedificavit, inquit, eam in mulierem* (Gen 2, 22). *Utique adhuc virum non cognoverat et iam mulier vocabatur. Rationem quoque nominis huius scriptura non tacuit, dicens quia dixit Adam : os de ossibus meis et caro de carne mea. Haec vocabitur mulier, quoniam de viro suo sumpta est* (Gen 2, 23). *Quia sumpta est, inquit, de viro suo, non quia virum experta. Itaque quamdiu in paradiso fuit, mulier vocata est, et cognita viro non erat ; ubi autem eiecta est de paradiso, tunc legitur quia Adam cognovit Evam mulierem suam, et tunc concepit et peperit filium. Primus igitur solutus est nodus.*

que l'époux⁷¹⁵. Dès la seconde phrase, il rappelle que le mot « se rapporte au sexe » (*ad sexum retulit*), autrement dit, *mulier* désigne la femme au sens biologique, anatomique du terme, et pas uniquement l'épouse. Ambroise insiste d'ailleurs en notant que le terme de *sexus* ne doit pas être compris selon l'idée de « dépravation » (*non enim corruptelae*) : l'optique se veut biologique, médicale et à ce titre neutre et objective⁷¹⁶. Le prélat poursuit sa réflexion en démontrant qu'il n'est pas question de sexualité, puisque, lors de sa création, Ève est aussi une *mulier*, alors même que les proto-parents ne connaîtront la sexualité qu'après l'expulsion du Paradis⁷¹⁷ (*ubi autem eiecta est de Paradiso, tunc legitur quia Adam cognovit Evam*). Ambroise souligne à travers les références à cet épisode biblique, qu'Ève a bien été créée à partir de l'être humain de sexe masculin (*sumpta est de viro suo*), mais qu'elle n'a pas connu son compagnon (*non quia virum experta*) au sens charnel de l'expression tant qu'elle était au Paradis. L'opposition temporelle entre la vie au Paradis et l'expulsion de ce lieu (*quamdiu in paradiso fuit/ubi autem eiecta est de paradiso [...] et tunc*), les jeux sur les temps et voix des verbes (parfait actif, parfait passif, imparfait actif montrant l'action passée et s'inscrivant dans la durée quand le couple est au Paradis dans la première partie de la phrase s'opposent au parfait passif,

⁷¹⁵ Si, à ce jour, les publications du *TLL* n'ont pas atteint la lettre V et qu'il est donc difficile de dresser avec précision la liste des sens et des emplois du mot *vir*, on sait que Cicéron utilise ce mot dans le sens d'époux ou mari. Voir par exemple, *Cic., Tusc.*, III, 15, 31, CUF, p. 21 : *hic est enim ille voltus semper idem, quem dicitur Xanthippe praedicare solita in viro suo fuisse Socrate : eodem semper vidisse exeuntem illum domo et revertentem/* « oui c'est bien lui qui explique cette constante égalité d'humeur que Xanthippe aimait à vanter, dit-on, dans son mari Socrate : elle l'avait toujours vu le même, qu'il rentrât à la maison ou qu'il en sortît ». Les références au couple Xanthippe/Socrate, aux allers et venues de Socrate dans et hors de la maison, incitent clairement à comprendre ici *vir* dans le sens de l'époux. Voir, pour un sens identique, *Cic., Verr.*, V, 82, CUF, p. 44 : *erat Nice, facie eximia, ut praedicatur, uxor Cleomeni Syracusani. Hanc vir amabat /* « il y avait Nicé, vantée pour sa physionomie remarquable, épouse du syracusain Cléomène. Son époux l'aimait ». Concernant l'argumentation ambrosienne, voir C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose, op. cit.*, p. 237-240.

⁷¹⁶ Ces précisions et précautions de vocabulaire permettent de délimiter plusieurs champs de représentations attachés au mot *sexus* : celui relevant de l'anatomie, celui de la reproduction et de la sexualité, celui du champ social et des normes encadrant reproduction et sexualité. Ces précautions lexicales ne sont pas sans faire écho aux ambiguïtés liées encore à ce mot en français comme le montrent les précautions qui entourent les prescriptions des cours d'éducation à la sexualité en France au XXI^e siècle. Voir pour cela : MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE (FRANCE), « Circulaire relative à l'éducation à la sexualité », n° MENE1824340C, 12 septembre 2018 (en ligne : <https://www.education.gouv.fr/bo/18/Hebdo33/MENE1824340C.htm> ; consulté le 16 février 2023) ; MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE (FRANCE), « Éducation à la sexualité », sur *Ministère de l'Éducation Nationale et de la Jeunesse (France)*, mai 2022 (en ligne : <https://www.education.gouv.fr/education-la-sexualite-1814> ; consulté le 16 février 2023).

⁷¹⁷ Notons cependant qu'Ambroise estimait la procréation possible dès le Jardin d'Eden dans *AMBR., De Par.*, 11, 49, CSEL 32, 1, 1, p. 307 (*simul accipe qua causa omnia deducta sint ad Adam, ut in omnibus videret ex utroque sexu substantiam constare naturae, id est ex masculo et femina et ipse usu exemploque cognosceret necessarium sibi consortium mulieris adiectum /* « en même temps, apprends pour quelle raison toutes les bêtes ont été amenées à Adam, de sorte qu'il vit en elles que la substance de la nature est établie dans l'un et l'autre sexe, c'est-à-dire à partir du mâle et de la femme et, par l'usage et l'exemple, qu'il sut que ce sort commun avec la femme lui était nécessaire et devait lui être ajoutée »), sans pourtant en préciser les formes (procréation ? génération spontanée ? reproduction végétative sur le modèle de certaines plantes ? reproduction par un processus proche de la pollinisation ? ...). L'épisode du péché des origines rend inopérante la procréation au Jardin d'Eden et contribue à justifier la sexualité et l'établir dans le monde post-lapsaire.

au présent passif, au parfait actif qui montrent une action achevée lorsque le couple vit en dehors du Paradis dans la seconde partie de la phrase), doublent la situation de virginité ou de perte de virginité d'Ève (*cognita viro non erat/ Adam cognovit Evam*) selon le récit de la *Genèse*. De même, l'adjonction du possessif *suam* dans le dernier membre de la phrase, marque une relation nouvelle entre Adam et Ève : si elle est juste « appelée femme » (*mulier vocata est*) au Paradis, ajoutons femme vierge selon la démonstration d'Ambroise, elle est bien subordonnée à Adam dans l'état post-lapsaire, comprenons dans un statut d'épouse qui la lie à Adam et qui a pour conséquence logique selon notre auteur (*et tunc*) la venue au monde d'une descendance (*et tunc concepit et peperit filium*) – cette évolution du sens du mot en fonction de la temporalité a d'ailleurs guidé notre traduction. Or cette descendance n'est possible qu'à la condition de la perte de la virginité originelle, ce qui implique implicitement de penser l'existence de relations charnelles entre Adam et Ève. Hormis cette ellipse autour de la virginité (mais n'était-elle pas évidente pour le public du IV^e siècle ?), le propos ambrosien est précis : une *mulier* peut être vierge, la polysémie du mot ne réduisant pas uniquement ce mot au sens de femme mariée, d'épouse, et de ce fait ayant eu des rapports sexuels avec son mari⁷¹⁸. Le mot *mulier* peut renvoyer au seul sexe de la personne. Cet argumentaire paraît tellement évident et efficace à Ambroise, qu'il ne prend même pas la peine de le relier explicitement à la situation de la Vierge Marie.

Le paragraphe 37 balaie, quant à lui, la question de la grossesse de la Vierge en invoquant les Écritures qui jugeraient ce point comme relevant du « hasard » (*incenditem*⁷¹⁹). Ambroise refuse de se frotter à la difficulté, se retranchant derrière l'autorité de l'Écriture⁷²⁰. On peut d'ailleurs s'étonner de ce tour de passe-passe, la citation biblique de Matthieu 1, 18, telle qu'elle est présentée dans le texte ambrosien, ne justifiant en rien l'idée de l'Incarnation. Il faut certainement penser qu'Ambroise se réfère implicitement à la suite de la péricope, évoquant l'action du Saint-Esprit dans la génération du Christ et expliquant la grossesse de

⁷¹⁸ Le *TLL* détermine un premier sens autour du sexe biologique, opposant la femme à l'homme et au masculin. Un second sens oppose la *mulier* à la *virgo*, rapprochant le terme *mulier* du sens d'*uxor*, l'épouse. Le propos d'Ambroise s'inscrit donc bien dans ces usages de la langue, que l'évêque connaît et décrit. Voir *TLL*, VIII, col. 1571-1575, BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1966 1936 (en ligne : <https://publikationen.baw.de/en/thesaurus/lemmata#60552> ; consulté le 16 février 2023).

⁷¹⁹ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 37, SAEMO 14/2, p. 138 : *secunda quaestio, qua scriptum est* : *antequam convenirent, inventa est in utero habens* (Mt 1, 18). *Consuetudo autem scripturae divinae ea est, ut causam quae suscepta est astruat, incidentem differat* / « La seconde question [porte] sur ce qui a été écrit : *avant qu'ils se marient, elle se découvrit l'ayant dans le ventre* (Mt 1, 18). Or l'habitude de l'Écriture divine est de construire un développement qui a été reconnu, et de différer ce qui arrive par hasard ».

⁷²⁰ Voir également C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*, op. cit., p. 240-244.

Marie⁷²¹. Les développements au paragraphe 38 sur la conjonction *donec*, qui cherchent à démontrer que la temporalité⁷²² induite n'a rien de temporaire et d'humain, mais relève bien de l'éternel et du divin, ne paraissent pas beaucoup plus convaincants et peinent à soutenir la prise de position tranchée de l'évêque (*postea cognovit ? minime*⁷²³). L'argumentaire de ces quelques paragraphes s'avère bien faible.

Pourtant, il convient de ne pas occulter le fait que ces paragraphes ne constituent qu'une entrée en matière dans le thème, une sorte de soudure entre ce qui précède, en l'occurrence une défense d'Ève et des femmes, et ce qui suit, la polémique avec Bonose. Ambroise revient à des considérations lexicales au paragraphe 41 lorsqu'il rappelle que le mariage est avant tout un « accord » (*pactio coniugalis*), avant d'être la perte de la virginité⁷²⁴. Ce lien légitime, mais non charnel, peut donc valoir également dans le cas de Marie et Joseph et permet la préservation des convenances sociales terrestres⁷²⁵, propres à protéger la Vierge. L'idée d'une union restée chaste est corroborée par la description de l'attitude de Joseph qui, ayant douté de Marie, est rassuré par l'ange, se montre ensuite « loyal » (*fidelis*) envers Dieu et sa femme, et « observe »

⁷²¹ Mt 1, 18 : « Marie, sa mère, était accordée en mariage à Joseph ; or, avant qu'ils aient habité ensemble, elle se trouva enceinte par le fait de l'Esprit Saint ».

⁷²² Cette insistance sur la question de la temporalité est certainement à mettre en lien avec les remarques de Régis COURTRAY (voir : R. COURTRAY, « Jésus, fils unique de Marie ? La réponse de Jérôme dans le Contre Helvidius », dans R. Courtray et al. (éd.), *Du Jésus des Écritures au Christ des théologiens. Les Pères de l'Eglise, lecteurs de la vie de Jésus*, Turnhout, Brepols publi, 2023, p. 31-58) au sujet de la citation de Mt 1, 18 (« avant qu'ils aient habité ensemble ») et du recours à la conjonction *priusquam* en latin. Cette conjonction permettrait à Helvidius de penser, du moins au travers du témoignage de Jérôme, que la continence entre Marie et Joseph n'a donc pas été constante. Si certes les débats sur la virginité perpétuelle de Marie ont été nombreux depuis les années 380 – rappelons que l'*Adversus Helvidium* de Jérôme aurait été composé en 383 –, si le texte biblique dont disposait les Pères, quoique circulant sous des formes diverses avant la Vulgate, devait donner une indication similaire, si une querelle autour du *priusquam* ne devait pas se trouver uniquement dans les propos d'Helvidius, on peut se demander si Ambroise, en insistant sur le mot *donec* ne vise pas davantage Helvidius que Bonose. L'allusion d'Ambroise à la condamnation de Bonose au paragraphe 35 n'évacue pas absolument l'idée qu'Ambroise dispute dans son traité les arguments d'autres auteurs. Voir également C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*, op. cit., p. 244-248.

⁷²³ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 38, SAEMO 14/2, p. 138-140 : *quo soluitur etiam tertia quaestio, quia dictum est : non cognovit eam, donec peperit filium (Mt 1, 25). Quid ergo ? Postea cognovit ? Minime. Denique habes alibi scriptum : ego sum deus, et donec senescatis, ego sum (Is 46, 4). Numquid igitur postquam senuerunt, quibus donec dictum erat deus esse desivit ?* / « la troisième question est dénouée, : il ne la connut pas, jusqu'à ce qu'elle mît au monde un fils (Mt 1, 25). Et alors ? Il l'a connue ensuite ? Absolument pas. En effet, tu sais qu'ailleurs, il est écrit : moi, je suis et jusqu'à ce tu vieillisses, je suis (Is 46, 4). Car, est-ce qu'après qu'ils vieillirent, ceux à qui il a été dit « jusqu'à ce que » Dieu existait, il cessa d'exister ? »

⁷²⁴ AMBR., *De Inst. virg.*, 6, 41, SAEMO 14/2, p. 142 : *cum enim initiatur coniugium, tunc coniugii nomen adsciscitur ; non enim defloratio virginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis. Denique cum iungitur puella, coniugium est, non cum virili admixtione cognoscitur* / « en effet, lorsqu'on initie un mariage, alors le nom d'épouse est adopté ; en effet, le fait de déflorer la virginité ne fait pas le mariage, mais l'accord conjugal. En somme, lorsque la jeune fille est unie, il y a mariage, non lorsqu'elle est connue lors d'un rapport avec un homme ».

⁷²⁵ AMBR., *De Inst. virg.*, 6, 42, SAEMO 14/2, p. 142 : *Quod autem fuit desponsata connubio, [...] ut ab his qui Mariam gravi utero cernerent, non adulterium virginitatis, sed desponsatae partus legitimus crederetur* / « Or elle fut accordée en mariage [...], de sorte qu'il ne soit pas tenu, par ceux qui voyaient Marie enceinte, comme issu de l'altération de la virginité, mais légitimement issu d'un accouchement d'une femme mariée ».

(*servavit*) les recommandations⁷²⁶. Ayant compris et assimilé le caractère divin de ces recommandations, respectueux de ces recommandations mais aussi de ce qu'elles disent du caractère sacré de Marie, Joseph n'aura pas la folie (*amentiam*) de chercher à s'unir à elle charnellement⁷²⁷. De la sorte, pour Ambroise, les frères du Christ ne peuvent être que les enfants de Joseph issus d'un premier lit, mais absolument pas de Marie⁷²⁸. Le mariage chaste, les enfants issus d'un autre lit, forment un argumentaire plausible et recevable du point de vue des pratiques et des réalités sociales, qui permettent de démontrer la virginité de la Vierge tout au long de sa vie. Toutefois, l'exposé ambrosien peine à convaincre sur les sujets de la conception, de la grossesse et du maintien de la virginité lors de l'accouchement, problème qui touche une fois encore à l'absence de souillure du Christ dans l'Incarnation.

C'est pourtant sur cet aspect qu'Ambroise se concentrera et développera des propositions particulièrement intéressantes et bien plus déterminantes à notre sens dans la démonstration de la virginité perpétuelle de la Vierge⁷²⁹. Au paragraphe 52, une citation d'Ézéchiel 44, 1-3, est l'occasion pour Ambroise d'interpréter l'image de la porte close comme une représentation de la virginité de Marie. Ainsi :

Et plus loin le prophète dit qu'il avait vu sur une montagne extrêmement haute la construction d'une cité dont les nombreuses portes étaient annoncées ; pourtant, une est décrite comme close, une au sujet de laquelle il dit ainsi : *et je me suis tourné suivant la voie des portes saintes extérieures, laquelle regardait vers l'Orient, et cette porte était*

⁷²⁶ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 40, SAEMO 14/2, p. 142 : *hoc autem opinatus est quod traduceret eam quasi ream, antequam ab angelo moneretur, postea autem quasi fidelis dubius virginittatis eius servavit oraculum* / « or il imagina de la faire reconnaître comme accusée, avant qu'il ne soit averti par l'ange ; or après, loyal et ne doutant pas de la virginité de cette dernière, il observa la prophétie ».

⁷²⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 6, 45, SAEMO 14/2, p. 144 : *nec Ioseph vir iustus in hanc prouisset amentiam, ut matri domini corporeo concubitu misceretur* / « et Joseph, homme juste, ne se précipita pas dans cet égarement, au point de consommer [son mariage] par une union corporelle avec la mère de Dieu ».

⁷²⁸ AMBR., *De Inst. virg.*, 6, 43, SAEMO 14/2, p. 142 : *potuerunt autem et fratres esse ex Ioseph, non ex Maria* / « or des frères ont pu être issus de Joseph, non de Marie ». Sur les positions de Bonose à ce sujet, voir G. JOUASSARD, « Un évêque de l'Illyricum condamné pour erreur sur la Sainte Vierge : Bonose », *op. cit.*, p. 125. Pour le traitement ambrosien de cette question, voir C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*, *op. cit.*, p. 252-257. Pour le traitement de Jérôme de la question des frères de Jésus, voir R. COURTRAY, « Jésus, fils unique de Marie ? La réponse de Jérôme dans le Contre Helvidius », *op. cit.*. Pour les distinctions entre Ambroise et Jérôme sur la question des frères de Jésus, voir les remarques de la n. 54 p. 46 de ce dernier article. L'opposition des argumentaires ambrosien et hiéronymien souligne également, à notre sens, le pragmatisme ambrosien et son observation des réalités du monde, la question du remariage étant certainement plus convaincante car plus fréquemment observable par un simple fidèle, qu'un argumentaire fondé sur des remarques lexicales.

⁷²⁹ Voir D. G. HUNTER, « Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome », *op. cit.*, p. 58-60 qui démontre la construction progressive des idées de virginité *ante partum* et *in partu* dans la pensée d'Ambroise, ainsi que l'importance d'Ambroise dans l'élaboration de ces représentations. Pour les éléments doctrinaux, voir également Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien*, 2003, *op. cit.*, p. 89-92.

close. Et le Seigneur me dit : cette porte sera close et elle ne sera pas ouverte, et personne ne passera au travers d'elle, puisque le Seigneur Dieu d'Israël passera par elle. Et elle sera close, puisque celui qui guide s'assoira sur elle, de sorte qu'il mangera le pain sous le regard du Seigneur. Il entrera suivant la voie de la porte et il sortira selon cette voie (Ez, 44, 1-3). Qui est cette porte, si ce n'est Marie ? Parce qu'elle est vierge, c'est pour cela qu'elle est close. Donc la porte est Marie, par laquelle le Christ est entré dans ce monde, quand il a été déployé par un accouchement virginal, et qu'il ne brisa pas les verrous sexuels de la virginité. La clôture de la pudeur resta sans tâche, et les sceaux inviolés de la chasteté subsistèrent, alors que venait au monde, à partir d'une vierge, celui dont il n'est pas possible que le monde soutienne la hauteur⁷³⁰.

L'analogie est claire : la porte close décrite par Ézéchiél ne peut être que Marie dont le corps resté vierge, même lors de la naissance du Christ, est lui aussi resté clos. Le champ lexical de la fin du paragraphe insiste sur le maintien de cette clôture, le caractère inviolé et pur du corps marial (*clausa quia virgo, genitalia virginitatis claustra, intemeratum spetum pudoris, inviolata integritatis signacula*). Cette représentation est doublée par des verbes exprimant le maintien d'un état (*non soluit, mansit, duravere*). Or, dans l'épisode de la procréation du Christ, Ambroise relève deux éléments prodigieux : le fait que le Christ naisse d'une vierge, mais surtout, le fait que Marie reste vierge malgré son accouchement. Il insiste sur ce point quelques paragraphes plus loin :

Elle restera close (Ez 44, 2), c'est-à-dire qu'elle restera close après le passage du Seigneur, et elle ne sera ouverte par personne, et elle n'a pas été ouverte, puisqu'elle eut toujours le Christ comme porte, lui qui dit : je suis la porte (Jn 10, 9), porte que personne n'a pu arracher à elle⁷³¹.

Et il précise même :

Qu'ils entendent donc le prophète qui ait : elle ne sera pas ouverte et elle restera close (Ez 44, 2), c'est-à-dire, elle ne sera pas ouverte par

⁷³⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 8, 52, SAEMO 14/2, p. 152 : *et infra dicit propheta vidisse se in monte alto nimis aedificationem civitatis cuius portae plurimae significantur ; una tamen clausa describitur, de qua sic ait : et converti me secundum viam portae sanctorum exterioris, quae respicit ad orientem, et haec erat clausa. Et ait ad me dominus : porta haec clausa erit et non aperietur, et nemo transibit per eam, quoniam dominus deus Israel transibit per eam. Eritque clausa, quoniam dux hic sedebit in ea, ut manducet panem in conspectu domini. Secundum viam Aelam portae intrabit et secundum viam eius exibat (Ez 44, 1-3). Quae est haec porta, nisi Maria ? Ideo clausa quia virgo. Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu, et genitalia virginitatis claustra non soluit. Mansit intemeratum septum pudoris, et inviolata integritatis duravere signacula, cum exiret ex virgine, cuius altitudinem mundus sustinere non posset.*

⁷³¹ AMBR., *De Inst. virg.*, 8, 55, SAEMO 14/2, p. 154 : *eritque clausa (Ez 44, 2), id est et post transitum domini erit clausa, et non aperietur a quoquam, nec aperta est, quoniam habuit semper ianuam suam Christum, qui dixit : ego sum ianua (Jn 10, 9), quam nemo ab ea potuit avellere.*

celui à qui elle sera promise en mariage. Il ne sera pas permis en effet que soit ouverte celle par laquelle le Seigneur passera. Et après lui, est-il dit, elle resta close, c'est-à-dire, que Joseph ne l'ouvrira pas, puisqu'il lui sera dit : *ne crains pas de recevoir Marie comme ton épouse, en effet ce qui naîtra d'elle, est issu du Saint Esprit* (Mt 1, 20)⁷³².

Dans cette partie du traité, c'est bien le discours prophétique d'Ézéchiël qui vient justifier la virginité perpétuelle de la Vierge Marie, tant lors de la conception que lors de la venue du monde du Christ ou même encore après cette naissance. Ici, c'est le texte biblique qui constitue le fondement argumentatif de la virginité perpétuelle de Marie et qui constitue une annonce de cette virginité perpétuelle. L'évêque de Milan insiste bien en effet sur le futur utilisé dans ces citations (*aperietur, erit*) pour souligner le caractère durable de l'inviolabilité mariale. La référence à Joseph ne fait que rendre encore plus explicite la position d'Ambroise : même mariée, Marie restera vierge. Le second miracle en lien avec l'Incarnation se situe donc dans cette explication : celle d'une virginité préservée alors même que la gravidité et les réalités de l'enfantement ne devraient pas le permettre. Si l'on peut admettre que la Vierge soit restée chaste, que, par conséquent, son hymen n'ait pas été rompu, cette hypothèse, sous-entendue ici par Ambroise, paraît impossible dans le cas d'un accouchement. La préservation physique du corps de la Vierge, défiant à nouveau toutes les lois de la nature, ne peut être que le fait de la puissance divine, seule capable de modifier à l'envi ces mêmes lois. Là réside ce nouveau miracle. Restée vierge avant la conception et après la naissance de Jésus, Marie l'est surtout restée au moment même de la mise au monde du Christ, soit autant de situations rendant justice au caractère perpétuel de sa virginité. Et au-delà de cette virginité perpétuelle, c'est aussi l'absence de souillure du Christ que défend, très indirectement et très implicitement, Ambroise. En focalisant son propos sur la virginité perpétuelle de Marie, Ambroise occulte, d'un point de vue pastoral, la portée anthropologique de l'épisode de l'Incarnation.

Ambroise poursuit cependant la construction de la notion de virginité perpétuelle de Marie. Il fait de la Vierge un « palais royal, elle qui n'a pas été soumise à un homme, mais à Dieu seul⁷³³ ». Au paragraphe 105, il note :

⁷³² AMBR., *De Inst. virg.*, 8, 57, SAEMO 14/2, p. 156 : *audiant igitur prophetam dicentem : non aperietur eritque clausa (Ez 44, 2), hoc est, non aperietur ab eao cui desponsabitur. Non licebit enim ut aperiatur, quam dominus transibit. Et post eum, inquit, erit clausa, hoc est, non aperiet eam Ioseph, quoniam dicitur ei : noli timere accipere Mariam coniugem tuam, quod enim ex ea nascetur, de spiritu sancto est (Mt 1, 20).*

⁷³³ AMBR., *De Inst., virg.*, 12, 79, SAEMO 14/2, p. 166 : *aula regalis est virgo, quae non est viro subdita, sed deo soli.*

Mais ton fils unique lui-même, sur le point de venir sur terre pour reprendre ce qui a été perdu, n'a pas pu trouver une génération plus pure de sa propre chair, au point de consacrer ce palais virginal en habitation céleste, dans laquelle se trouvait le sanctuaire de la chasteté immaculée et le temple de Dieu⁷³⁴.

Sont condensés dans ce passage, l'ensemble des éléments justifiants aux yeux d'Ambroise la virginité perpétuelle de Marie : Marie a été choisie pour sa pureté, mais surtout parce qu'elle avait été consacrée, à ce titre inviolée et inviolable. Se juxtaposent ici deux temporalités qui donnent sens au caractère perpétuel de la virginité mariale : restée chaste avant la conception du Christ, au moment de cette conception, pendant l'accouchement et après celui-ci, vivant avec Joseph dans un mariage resté chaste lui aussi, Marie est aussi élue par Dieu, avant la conception, pour sa chasteté et ses vertus et digne de porter le Christ, ce dernier élément donnant du sens à la virginité consacrée au sein de l'Église. Et pour avoir porté le Christ, elle sera préservée par la volonté divine comme le montrent ailleurs l'annonce de l'ange à Joseph⁷³⁵ ou le fait qu'à sa mort, le Christ la place sous la protection de Jean⁷³⁶. C'est d'ailleurs par le biais du thème de la consécration (*dedicaret [...] immaculatae castitatis sacrarium et dei templum*⁷³⁷) que s'effectue le passage du caractère inviolé au caractère inviolable de Marie. Rappelons que la consécration d'un temple est une image forte dans le monde romain classique, où les notions de sacré, de consécration et de sacrilège sont particulièrement importantes⁷³⁸. Par conséquent, faire du corps de Marie un temple, au risque de la déposséder de ce corps et de le réifier, devient un moyen d'insister sur son caractère sacré. Toute violation de Marie, qu'elle soit physique, verbale⁷³⁹, ou même idéologique comme dans le cas de Bonose, constitue alors

⁷³⁴ AMBR., *De Inst. virg.*, 17, 105, SAEMO 14/2, p. 186 : *sed ipse quoque unigenitus filius tuus venturus in terras suscipere quod amissum est, puriorem carnis suae generationem reperire non potuit, quam ut habitationi caelestis aulam virginis dedicaret, in qua esset et immaculatae castitatis sacrarium et dei templum.*

⁷³⁵ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 40, SAEMO 14/2, p. 142.

⁷³⁶ AMBR., *De Inst. virg.*, 7, 46, SAEMO 14/2, p. 144-146.

⁷³⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 17, 105, SAEMO 14/2, p. 186.

⁷³⁸ On saisit ces notions au travers des rituels dans J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005. Certes, John SCHEID travaille sur la romanité classique et des rituels païens, mais l'attachement romain au respect du sacré décrit par l'historien, ses fondements juridiques, sous-tendent ce passage ambrosien mais selon des perspectives chrétiennes.

⁷³⁹ Ambroise laisse entendre que Jean aurait batailler en justice pour défendre la Vierge contre des injures : AMBR., *De Inst. virg.*, 17, 46, SAEMO 14/2, p. 146 : *diligentius, persecutus est ut maternae virginitatis perseverentiam suo iudicio comprobaret, quasi filius de matris pudore sollicitus, ne quis eam tanto convicio temeratae integritatis aspergeret* / « Très attentif, il a été poursuivi pour avoir fait reconnaître par son propre jugement la constance de la virginité de cette mère, comme un fils inquiet au sujet de la pudeur de sa mère, de sorte que personne ne l'éclabousse de tant d'injures à propos de sa virginité outragée ». Le vocabulaire utilisé ici par Ambroise relève du vocabulaire judiciaire ou de cause pouvant être défendue en justice (*suo iudicio comprobaret, temeratae integritatis*).

un sacrilège, un acte grave dans les représentations romaines traditionnelles⁷⁴⁰ et réadaptées ici par le christianisme ambrosien. La sacralisation de la Vierge instituée par Dieu lui-même a pour effet de l'extraire du temps, de lui conférer un caractère atemporel, autrement dit de donner à sa virginité son caractère perpétuel. Consacrée par Dieu, rendue inviolable par lui, Marie voit sa pureté confirmée et atteint un statut presque aussi particulier que celui du Christ, Dieu incarné. Ambroise ne formule jamais cet axiome de manière explicite⁷⁴¹, mais on voit combien ses propositions en sont proches. Le rappel établi par l'évêque, que Dieu réalise l'acte de consécration permet de préserver les rapports entre humain et divin, évite également à l'évêque de basculer dans l'hétérodoxie.

La progression du discours qui développe des positions de plus en plus abstraites, passant de la question immédiate et matérielle de l'intégrité du corps de Marie au caractère sacré et quasi divin de ce même corps et de la personne de Marie, assoit les idées de la pureté de la Vierge, de son élection divine, d'un statut spécifique dont elle jouirait. Ces caractéristiques font d'elle un être presque en dehors des normes humaines, l'associant directement au divin selon nos précédentes remarques au sujet des catégories ambrosiennes, ce qui contribue à renforcer le caractère si particulier de l'Incarnation, de la naissance du Christ, de l'affranchissement de la souillure de ce dernier, ces points apparaissant cependant comme en arrière-fond. Là où la conception spécifique du Christ pourrait se suffire à elle-même pour dire le caractère divin, la virginité perpétuelle de Marie, voulue et maintenue par la volonté divine, vient dire à nouveau l'importance de cet événement. Par ailleurs, cette construction complexe et sublime du personnage marial⁷⁴² permet de préserver implicitement la divinité du Christ et les constructions christologiques ambrosiennes, au risque cependant d'une ellipse pastorale et dans les explications en matière d'anthropologie. Éluë par Dieu, choyée et sacralisée par lui au point de ne plus appartenir pleinement à la nature humaine, considérée comme un point de

⁷⁴⁰ L'importance du sacrilège, et par conséquent, du respect de ce qui est sacré dans le monde romain païen, se déduit des remarques de John Scheid au sujet des rites d'expiation décrits dans les documents des frères arvales : voir J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire*, op. cit., p. 60-64.

⁷⁴¹ La construction du paragraphe 38 pourrait pourtant en constituer une forme. Le commentaire qu'Ambroise conçoit au sujet de *donec* juxtapose la situation de Marie à l'éternité divine expliquée à partir d'une citation d'Isaïe. Voir AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 38, SAEMO 14/2, p. 138-140 : *quo soluitur etiam tertia quaestio, quia dictum est : non cognovit eam, donec peperit filium* (Mt 1, 25). *Quid ergo ? Postea cognovit ? Minime. Denique habes alibi scriptum : ego sum et donec senescatis, ego sum* (Is 46, 4). *Numquid igitur postquam senuerunt, quibus donec dictum erat deus esse desivit ?* / « la troisième question est dénouée, : *il ne la connut pas, jusqu'à ce qu'elle mît au monde un fils* (Mt 1, 25). Et alors ? Il l'a connue ensuite ? Absolument pas. En effet, tu sais qu'ailleurs il est écrit : *moi, je suis et jusqu'à ce tu vieillisses, je suis* (Is 46, 4). Car, est-ce qu'après qu'ils vieillirent, ceux à qui il a été dit « jusqu'à ce que » Dieu existait, il cessa d'exister ? ».

⁷⁴² Voir les remarques en ce sens de Laurence GOSSEREZ dans L. GOSSEREZ, « De Pandore à Marie : l'évolution de l'imaginaire du corps féminin dans la latinité tardive », dans C. Fintz (éd.), *Les imaginaires du corps en mutation: du corps enchanté au corps en chantier*, Paris, l'Harmattan, 2008, p. 35-37.

départ de l'œuvre de la rédemption⁷⁴³, Marie peut en quelques sorte incarner l'image d'une essence humaine féminine renouvelée et capable de renouvellement, comprenons d'une essence humaine féminine sans péché et capable de contrition. Cette essence humaine féminine renouvelée s'oppose bien évidemment à celle d'Ève, personnage convoqué pourtant plus tôt dans le traité ambrosien. D'un point de vue anthropologique et pastoral, l'exemple de Marie, aussi parfait, spécial et inégalable soit-il, ne constitue plus un obstacle à la sacralisation des femmes et de leur corps, notamment pour l'obtention du salut. Au travers de l'exemple marial, se crée une voie spécifique du discours anthropologique ambrosien, discours destiné aux fidèles féminines.

II.3. Les liens entre Incarnation et virginité perpétuelle de Marie

Élément fondamental pour comprendre la double nature du Christ, élément capital pour la question du salut, l'Incarnation est une gageure pour tout commentateur chrétien. Se refusant à conjecturer les formes mêmes de la conception du Christ, l'évêque de Milan se contente d'en souligner le caractère proprement divin. Il évoque les seuls faits tangibles à sa portée : l'absence de rapport charnel dans la conception, l'absence de souillure et de relation au péché du Christ, la virginité de Marie. Cette conception qui fait fi de toutes les réalités biologiques et physiques connues par la pratique, l'observation et la médecine, constitue le signe même de l'intervention divine, puisque Dieu, aux yeux d'Ambroise, est le seul à pouvoir se jouer des règles qu'il a lui-même instituées durant la Création. Les mécanismes de la conception du Christ restent donc une énigme pour l'évêque, voire doivent le rester de manière à souligner les différences ontologiques entre les humains et Dieu. Le traitement ambrosien de l'Incarnation renvoie donc les fidèles à leur humanité davantage qu'à leur sexe, à leur rapport individuel au divin, ce qui ne préjuge pas, là non plus, de leur sexe.

Pour autant, dans les œuvres du corpus, Ambroise ne traite pas explicitement des liens entre absence de souillure du Christ par le péché et rédemption des êtres humains. La nature même des œuvres de notre corpus, et notamment l'absence d'ouvrage dogmatique portant strictement sur l'Incarnation ou comportant des développements sur cette question, rend

⁷⁴³ Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 157. Sur l'idée de Marie comme participant à la rédemption, la n. 475 p. 290 dans E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit..

l'approche de ces liens très délicate et constitue une difficulté dans notre propos. De plus, comme Ambroise traite de la virginité perpétuelle de Marie pour elle-même et non de l'Incarnation, il nous manque, de fait, des maillons dans le système de pensée ambrosien, pourtant fondamentaux pour comprendre ses représentations de l'œuvre de rédemption. L'implicite du texte du *De Institutione virginis* laisse tout de même transparaître au chercheur, autant qu'au public de l'évêque de Milan, l'idée que le caractère particulier de la conception et de la venue au monde du Christ en fait une figure singulière. Cette singularité, ces caractères particuliers qui situent le Christ hors des normes du monde, suffisent, d'un point de vue pastoral, à faire entrevoir et admettre la puissance divine, dont la capacité rédemptrice ne serait qu'un aspect, mais grèvent considérablement les démonstrations anthropologiques.

D'autre part, dans la mesure où l'épisode de l'Incarnation est lié à la grossesse de Marie, puisqu'il a lieu dans son corps même, puisqu'il aurait dû induire des transformations de ce corps mais qu'il n'en est rien, la virginité perpétuelle de Marie est donc liée aux questionnements autour de la personne du Christ et doit être étudié dans le cadre de la christologie. Les interrogations sur Marie qui amènent Ambroise à parler de sa virginité perpétuelle contribuent à la sacraliser. La concentration dans le personnage de Marie de différentes variables, à la fois théologique (sa virginité, sa sacralité, le fait qu'elle ait mis au monde le Messie) et pragmatique (le fait qu'elle soit une femme), pousse à réinterroger la différence entre les sexes à partir de ces nouvelles données, en particulier dans la mesure où, au travers de Marie, les femmes semblent être justifiées.

III. Incarnation du Christ et virginité perpétuelle de Marie : sources d'inflexions du discours ambrosien sur les catégories du masculin et du féminin

Chez Ambroise, les propositions énoncées au sujet de l'Incarnation, la virginité et la virginité perpétuelle de Marie, ainsi que les liens qu'entretiennent ces propositions entre elles, modifient-elles ou confortent-elles les propositions déjà étudiées en matière de différence entre les sexes ? La construction d'une dyade Christ/Marie placée en opposition de la dyade Adam/Ève dans le *De Institutione virginis* est-elle porteuse d'un renouvellement des positions respectives de l'homme et de la femme ? Le personnage de Marie tel qu'il est traité par Ambroise autorise-t-il à penser un renouvellement particulier de la femme ? Au travers de la Vierge, l'évêque construit-il un discours anthropologique particulier en direction des femmes

comme nous le suggérons précédemment ? Les développements autour de la conception du Christ, de l'affranchissement du Christ du péché, de même que les développements autour de la grossesse de Marie, de sa virginité perpétuelle, sont-ils l'occasion de ne parler qu'à des femmes parce qu'il s'agirait de sujet les touchant exclusivement ?

III.1. La construction d'une nouvelle dyade masculin/féminin : un élément de transformations du discours ambrosien de la différence entre les sexes ?

Dans le *De Institutione virginis*, Ambroise aborde la question de la virginité perpétuelle de Marie au paragraphe 35. Mais avant de traiter de ce point, il réalise une longue introduction dont la portée surprend. En effet, le paragraphe 1 porte une dédicace à Eusèbe, père de la vierge Ambrosia, que l'évêque évoque également dans ce paragraphe. L'évêque de Milan poursuit par des réflexions sur la virginité jusqu'au paragraphe 6 dans lequel il bascule vers des réflexions sur les liens que doit entretenir « le juste » avec Dieu⁷⁴⁴, sur la place de la prière (paragraphe 8-10), avant de réfléchir aux influences respectives de l'âme et du corps. L'évêque développe ensuite une réflexion sur les deux parties de l'âme, l'être humain intérieur et l'être humain extérieur, le nouvel et l'ancien Adam. Ambroise suit ici les expressions pauliniennes de l'*Épître aux Romains*⁷⁴⁵ et de la *Première Épître aux Corinthiens*⁷⁴⁶. L'évêque amorce une nouvelle thématique en valorisant les vierges seules capables de « conserv[er] intacts ces trois [éléments]⁷⁴⁷ ». Il en vient alors à s'interroger sur les accusations portées contre les femmes

⁷⁴⁴ AMBR., *De Inst. virg.*, 1, 7, SAEMO 14/2, p. 114 : *iustus enim non prodicionem criminis metuit, sed contagionem*/ « en effet, le juste, ne craint pas la dénonciation du crime, mais son influence pernicieuse ».

⁷⁴⁵ Voir le développement sur Adam et Jésus dans l'*Épître aux Romains* 5, 12-21. Voir en particulier : « 12. Voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a atteint tous les hommes. [...] 15. Mais il n'en va pas du don de grâce comme de la faute : car, si par la faute d'un seul la multitude a subi la mort, à plus forte raison la grâce de Dieu, grâce accordée en un seul homme, Jésus Christ, s'est-elle répandue en abondance sur la multitude. [...] 18. Bref, comme par la faute d'un seul ce fut pour tous les hommes la condamnation, ainsi par l'œuvre de justice d'un seul, c'est pour tous les hommes la justification qui donne la vie. 19. De même en effet que, par la désobéissance d'un seul homme, la multitude a été rendue pécheresse, de même aussi, par l'obéissance d'un seul, la multitude sera-t-elle rendue juste ».

⁷⁴⁶ Voir la *Première Épître aux Corinthiens*, 15, 45-48 : « C'est ainsi qu'il est écrit : le premier homme Adam fut un être animal doué de vie, le dernier Adam est un être spirituel donnant la vie. Mais ce qui est premier, c'est l'être animal, ce n'est pas l'être spirituel ; il vient ensuite. Le premier homme tiré de la terre est terrestre. Le second homme, lui, vient du ciel. Tel a été l'homme terrestre, tels sont aussi les terrestres, et tel est l'homme céleste, tels seront les célestes ». Voir également dans ce même texte les versets 20-22 : « Mais non, Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui sont morts. En effet, puisque la mort est venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts : comme tous meurent en Adam, en Christ tous recevront la vie ».

⁷⁴⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 2, 15, SAEMO 14/2, p. 122 : *haec igitur tria integra prae ceteris in se virgo custodiat* / « donc la vierge conserve en elle ces trois [éléments] intacts en comparaison des autres ». Les « éléments » dont il est question ici renvoient à l'âme, au corps et à l'esprit évoqués au paragraphe 14.

dans la question du péché des origines⁷⁴⁸. Ambroise se propose alors au paragraphe 17 de reprendre le texte du récit de la Création et d'observer la création de chacun des sexes. À partir du paragraphe 25, il s'intéresse tout particulièrement au péché des origines et aux réactions de chacun des proto-parents suite au péché, réfutant aux paragraphes 30 et 31 l'attitude des fidèles masculins qui ne reconnaissent pas leur responsabilité dans leur péché, pas plus qu'Adam n'a reconnu immédiatement la sienne dans le péché des origines. Du paragraphe 32 au paragraphe 35, il évoque Ève devenue « maintenant sobre » et « modérée⁷⁴⁹ », devenue également préfiguration de Marie⁷⁵⁰. La présentation de ce vaste passage fait apparaître à la fois une construction linéaire allant des proto-parents à Marie, mais aussi des constructions en miroir opposant le Christ à Adam, Ève à Marie⁷⁵¹, mais aussi la dyade Adam/Ève à la dyade Christ/Marie. Les antithèses, figures de style fréquemment employées par Ambroise, paraissent souligner un point spécifique de la pensée de l'évêque.

Or, d'un point de vue dogmatique, la dernière antithèse opposant les dyades Adam/Ève et Christ/Marie, n'est pas sans soulever différentes questions. En effet, si Adam et Ève peuvent être mis sur un pied d'égalité, puisqu'ils sont tous les deux des créatures, tous les deux créés lors d'un même épisode, qu'ils sont, selon Ambroise, tous les deux à l'origine de la faute originelle, il n'en va pas de même du Christ et de Marie. Quand le Christ porte en lui une part divine et une part humaine affirmée dans le traité⁷⁵², Marie ne porte en elle que la part humaine.

⁷⁴⁸ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 16, SAEMO 14/2, p. 122 : *accusamus autem plerumque femineum sexum quod erroris causam invexerit, et non consideramus quanto iustius in nos obiurgatio retorqueatur. Nam, ut repetamus a principio et rerum exordia interrogemus, quantum ei delatum sit investigabimus, et quam in misera conditionis humanae fragilitate femina tamen invenerit gratiam* / « or, nous accusons généralement le sexe féminin d'avoir amené la cause de l'erreur, et nous ne considérons pas combien plus justement le reproche se retourne contre nous. Car, que nous retournions au commencement et que nous interroguions l'origine des choses, nous découvririons combien lui fut accordé, et que la femme a acquis la grâce dans la fragilité misérable de la condition humaine ».

⁷⁴⁹ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 32, SAEMO 14/2, p. 132 : *Veni, Eva, iam sobria ; veni Eva, etsi in te aliquando intemperans, sed iam in prole ieiuna. Veni Eva, iam talis, ut non de paradiso excludaris, sed rapiaris ad caelum* / « viens, ô Ève, désormais sobre ; viens Ève, même si, en toi, tu restes dans l'excès parfois, désormais tu restes modérée dans ta descendance ».

⁷⁵⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 33, SAEMO 14/2, p. 134 : *Veni ergo Eva, iam Maria, quae nobis non solum virginitatis incentivum attulit, sed etiam deum intulit* / « Viens donc Ève, désormais Marie, qui non seulement nous apporte l'aiguillon de la virginité, mais même produisit Dieu ».

⁷⁵¹ Sur la construction de la dyade Ève/Marie à partir de Justin, voir G. ARAGIONE, « La ricezione della Scrittura nei discorsi sulle donne nei secoli I-II », dans K. E. Børresen et E. Prinzivalli (éd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani : l'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2013, p. 58-59. À propos d'Ambroise, voir également J. HUHN, « Maria in der Heilsgeschichte nach dem Kirchenvater Ambrosius », dans T. Bogler (éd.), *Maria in Liturgie und Lehrwort*, Maria Laach, Ars liturgica, 1954, p. 42-45.

⁷⁵² AMBR., *De Inst. virg.*, 11, 72, SAEMO 14/2, p. 162-164 : *sed dicit aliquis quia scriptum est : primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis (1 Cor 15, 47). Verum attende qui dicat : secundum, inquit, homo, quasi hominem secundum dixit. Et ego dico quia primus est secundum divinitatem, ante quem nullus, secundum autem secundum carnem, quia post Adam* / « mais quelqu'un dit parce qu'il a été écrit : le premier être humain est terrestre car il est issu de la terre, le second être humain est céleste car il est issu du ciel (1 Cor, 15, 47). Sois vraiment attentif à ce qui est dit : le second être humain, est-il dit. Il est donc présenté en tant que second être

D'autre part, le Christ est le seul pourvoyeur de salut⁷⁵³, quand la Vierge n'est qu'un instrument dans l'économie du salut, instrument situé dans le temps, et à partir duquel peut se déployer l'œuvre de rédemption. Le Christ et Marie ne peuvent donc pas être placés sur un pied d'égalité, même (surtout ?) dans un contexte de lutte contre la diffusion d'un propos hérétique à Milan. L'antithèse entre les dyades perd donc de sa force explicative, à moins de n'en retenir qu'un sens pastoral. Dans ce dernier cas, Ambroise conserverait la force argumentative et discursive de cette antithèse, au risque d'arrangements avec le dogme. Par ailleurs, on peut s'interroger également sur la présence de ce long excursus mêlant ces quatre personnages, alors que le cœur du traité porte sur la virginité perpétuelle de Marie. La seule antithèse opposant Marie et Ève, rattachée à l'évocation du bien de la virginité, n'aurait-elle pas suffi à introduire ce traité ? Pourquoi avoir recours à l'évocation des personnages masculins quand la seule opposition entre des personnages féminins fournit un point d'entrée satisfaisant pour le reste du propos ? De la même manière, si le propos doit porter sur l'économie du salut, est-ce que l'évocation du Christ, éventuellement présenté dans l'opposition paulinienne à Adam, compris en tant que premier être humain neutre du point de vue du sexe plutôt que premier mâle du genre humain, n'est-elle pas suffisante ? Les liens établis alors entre le Christ et Marie par l'Incarnation pouvaient suffire à passer au cœur du traité, sans qu'un long développement sur la création des deux proto-parents ne soit nécessaire. L'évocation des quatre personnages ne paraît donc pas une nécessité pour soutenir le propos central ou réaliser un cheminement logique vers ce propos. On le sent bien ici, la rédaction de ce long excursus n'est donc pas le fruit de la seule pensée non systématique d'Ambroise. Il est bien porteur de sens pour notre auteur, sens qui, nous l'avons dit, ne relève pas d'un exposé dogmatique.

humain. Et moi je dis qu'il est premier au regard de la divinité, lui avant lequel il n'y a rien, mais il est second au regard de la chair, parce qu'il vient après Adam ».

⁷⁵³ AMBR., *De Inst. virg.*, 11, 73, SAEMO 14/2, p. 164 : *Vide clementiam Christi. Ipse est primus et novissimus* (Apoc 1, 17). *Qui primus erat, propter nos se novissimum fecit. Primus, quia per ipsum omnia, novissimus, quia per ipsum resurrectio. Descendit enim, et proiecit se, ut caderet, infra omnes se faciens, ut omnes iacentes levaret/* « Vois la clémence du Christ. Lui-même est le premier et le tout nouvel [homme] (Apoc 1, 17). Lui qui était le premier, s'est fait tout nouvel [homme] à cause de nous. Premier, parce que toutes les choses ont été créées au travers de lui, tout nouveau, parce que la résurrection s'est faite grâce à lui. En effet, il descendit et se jeta lui-même [à terre], de manière à tomber, se faisant lui-même inférieur à tous, pour élever tous ceux qui gisent ». La construction opposant des verbes conjugués à la troisième personne du singulier (*descendit, proiecit, caderet, levaret*) opposés à des mentions d'une multitude (*infra omnes, omnes iacentes*) souligne bien l'idée d'un salut global donné par un seul, insiste sur le fait que le Christ soit le seul pourvoyeur de salut. Par ailleurs, l'expression *omnes iacentes*, par son caractère englobant permet d'inclure aussi bien des hommes que des femmes. Le rappel de « la clémence du Christ » ainsi que les premiers verbes d'action (*descendit, proiecit*) soulignent quant à eux le caractère volontaire de la réalisation de ces actions et de la possibilité de salut.

Revenons dès lors à l'intérêt pastoral de ces séries d'antithèse. En opposant l'un à l'autre, deux personnages masculins ou deux personnages féminins, en opposant les deux sexes entre eux, ou encore en opposant deux dyades composées chacune d'un personnage masculin et d'un personnage féminin, Ambroise propose un discours binaire, fondé sur des valeurs. Selon la pensée paulinienne, à Adam premier être humain créé (davantage que premier être humain de sexe masculin créé, insistons sur ce point), image d'une humanité ancienne et pécheresse, succède et s'oppose le Christ, second Adam selon l'ordre chronologique, image d'une humanité renouvelée et sauvée⁷⁵⁴. L'évêque jouant sur l'opposition de l'ancien et du nouvel humain, note :

il y a en effet deux hommes, l'ancien et le nouveau. L'ancien est soumis au péché et souillé, et usé et déchiré à la ressemblance des vieux vêtements, que nous avons attachés à la croix lors du baptême. D'où l'apôtre a dit : *parce que notre vieil homme a été crucifié en même temps à la croix, de sorte que le corps pécheur soit détruit, de sorte que, au-delà, nous ne servions plus le péché* (Rm 6,6). Donc le vieil homme est attaché, pour qu'il meure au péché, de sorte que le nouveau ressuscite, lui qui est rénové par la grâce. Nous avons parlé des deux [êtres humains]⁷⁵⁵.

C'est bien l'idée de la mort au péché qui importe dans ce texte, faisant du Christ, la valeur positive à suivre. Le « vieil homme » (*vetus*) mourant au péché (*ut moriatur peccato*) s'oppose nettement au « nouvel homme » (*novus*) qui est « rénové par la grâce » (*renovatur per gratiam*), soit une variation autour d'une thématique sotériologique. Cette thématique sera même développée plus loin dans l'ouvrage⁷⁵⁶. Ambroise, sur le modèle paulinien, pose donc le

⁷⁵⁴ Sur l'opposition Adam/Christ, voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 146-151.

⁷⁵⁵ AMBR., *De Inst. virg.*, 2, 13, SAEMO 14/2, p. 120 : *sunt etiam duo homines, vetus et novus. Vetus ille peccato obnoxius et obsoletus, ac vestimenti veteris similitudine attritus et scissus, quem in baptisate affigimus cruci. Unde apostolus ait : quia vetus homo noster simul confixus est cruci, ut destruat corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato* (Rm 6,6). *Vetus ergo affigitur, ut moriatur peccato, ut novus resurgat, qui renovatur per gratiam. Diximus de duobus.*

⁷⁵⁶ Cette explication est d'ailleurs développée au paragraphe suivant : AMBR., *De Inst. virg.*, 11, 73, SAEMO 14/2, p. 164 : *ego plus dico, non solum secundum legem hominem, sed etiam novissimum. Denique sic habes scriptum : factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem* (1 Cor 15, 45). *Vide clementiam Christi. Ipse est primus et novissimus* (Apoc 1, 17). *Qui primus erat, propter nos se novissimum fecit. Primus, quia per se ipsum omnia, novissimus, quia per ipsum resurrectio. Descendit enim et proiecit se, ut caderet, infra omnes se faciens, ut omnes iacentes levaret* / « Je dis même plus : non seulement je lis qu'il est le second être humain, mais même le tout nouveau. Car tu détiens de ce qui est écrit : *le premier être humain, Adam, a été fait dans une âme vivante, le tout nouvel Adam [a été fait] dans un esprit vivifiant* (1 Cor 15, 45). Vois la clémence du Christ. Lui-même est le premier et le tout nouvel [homme] (Apoc 1, 17). Lui qui était le premier, s'est fait tout nouvel [homme] à cause de nous. Premier, parce que toutes les choses ont été créées au travers de lui ; tout nouveau, parce que la résurrection s'est faite grâce à lui. En effet il descendit et se jeta lui-même [à terre], de manière à tomber, se faisant lui-même inférieur à tous, pour élever tous ceux qui gisent ».

Christ en miroir et image inversée d'Adam. De même, en ne niant pas qu'Ève ait péché⁷⁵⁷, en faisant d'elle, lorsqu'elle vit dans la contrition, une préfiguration de Marie, ou plus exactement une Ève renouvelée, Ambroise construit la figure mariale comme une allégorie positive, un exemple qu'un chrétien doit chercher à suivre. L'évêque insiste sur les progrès possibles entre Ève, coupable du péché, et Marie, image de rédemption. La progression mise en place dans le discours tisse bien un lien de l'une à l'autre :

32. Viens, ô Ève, désormais sobre ; viens Ève, même si, en toi, tu restes dans l'excès parfois, désormais tu restes sans manger dans ta descendance. Viens, ô Ève, déjà telle que tu ne sois pas exclue du Paradis, mais enlevée au ciel. Viens Ève, désormais Sarah, qui accouches d'enfants non dans la tristesse mais dans le transport de joie : non dans l'affliction, mais dans le rire. [...]

33. Si celle-ci [Sarah] en accouchant d'une figure du Christ a mérité d'être écouté de son mari, combien fut utile le sexe qui engendra le Christ, pourtant par la virginité protégée ! Viens donc, Ève, désormais Marie, qui non seulement apporta l'aiguillon de la virginité, mais même produisit Dieu. [...] D'où vient donc ce don ? Certainement pas de la terre, mais du ciel. Le Christ a choisi ce vase pour lui-même au travers duquel il est descendu, et il consacra ce temple de pudeur. Il descendit au travers d'une seule, mais il en appela de très nombreuses⁷⁵⁸.

Les figures d'Ève et de Marie étant placées aux deux extrémités d'une même ligne qui construit une progression, ces figures deviennent à la fois antithétiques et inscrites dans un continuum de situation. Ève, métonymie pour dire les femmes, cherche à assumer sa faute et à gagner son salut. Marie devient quelques lignes plus loin l'image même de cette perfection, elle qui sera en mesure de porter le Christ. Cette dernière devient également, par sa virginité, une image de perfection pour d'autres femmes. La figure de Sarah⁷⁵⁹ constitue alors une sorte de point d'étape nécessaire pour construire cette ligne, puisqu'elle appartient encore au monde post-lapsaire lié à Ève, et constitue tout à la fois une préfiguration de Marie, puisque sa foi lui permettra de mettre au monde Isaac malgré sa stérilité⁷⁶⁰. Dans ce passage, la figure de Marie

⁷⁵⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 25, SAEMO 14/2, p. 128 : *sane negare non possumus quod erraverit mulier* / « assurément, nous ne pouvons pas nier que la femme se soit fourvoyée ».

⁷⁵⁸ AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 32-33, SAEMO 14/2, p. 132-134 : 32. *Veni, Eva, iam sobria ; veni, Eva, etsi in te aliquando intemperans, sed iam in prole ieiuna. Veni Eva, iam talis, ut non de paradiso excludaris, sed rapiaris ad caelum. Veni Eva, iam Sara, quae parias filios non in tristitia, sed in exultatione : non in moerore, sed risu. [...]* 33. *Si typum Christi illa pariendo a viro meretur audiri, quantum proficit sexus qui Christum, salva tamen virginitate, generavit! Veni ergo Eva, iam Maria, quae nobis non solum virginitatis incentivum attulit, sed etiam deum intulit. [...] Unde hoc munus ? Non de terra utique, sed de caelo vas sibi hoc per quod descenderet Christus elegit, et sacravit templum pudoris. Per unam descendit, sed multas vocavit.*

⁷⁵⁹ Une source de la réflexion à propos Sarah et de sa présence entre Eve et marie pourrait être PHILON, *Leg.*, III, 244-245, SC 2, p. 310-311.

⁷⁶⁰ Voir également les n. 58 à 60 p. 135 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, op. cit..

devient l'expression, si ce n'est d'une nouvelle humanité, du moins d'une place des femmes renouvelée. Par conséquent, l'antithèse Adam/Ève et Christ/Marie se construit progressivement, faisant du premier duo une image repoussoir, quand le second devient une image attractive pour le fidèle.

Cependant, il convient de souligner que dans cette construction antithétique, Ève est alors comprise comme pécheresse et non plus dans sa position de contrition. Cette simplification occulte alors une nouvelle opposition entre Adam, incapable de reconnaître sa propre faute, voire accusant autrui de sa faute⁷⁶¹, quand Ève est, elle, capable de contrition⁷⁶² et d'adopter un comportement propre à démontrer sa foi⁷⁶³. Là encore, Ambroise fait s'affronter une image négative et une image positive. Cet affrontement donne le sentiment d'une binarité reposant sur des critères moraux et où les valeurs traditionnellement attachées au sexe sont inversées : la femme, parce qu'elle est capable de contrition devient le pôle positif. Le renversement des valeurs traditionnelles, alors même qu'Ambroise assumait ailleurs le respect du symbolisme et les hiérarchies attachées à ce symbolisme, souligne l'importance du propos, renforce le discours de l'évêque. Le renversement, parce qu'il est très marqué et surprenant, vient faire comprendre aux fidèles ce qui est important pour le prédicateur.

Par ailleurs, les jeux de miroirs entre ces différentes antithèses se réalisent toujours autour de la question du salut. C'est bien le renouvellement apporté par le Christ, comprenons le salut enfin possible, qui permet de penser l'opposition Adam/Christ. C'est l'adoption de comportements démontrant la foi qui permet à Ève de s'opposer à Adam, demeuré dans la faute et faisant preuve de comportements inadéquats au regard de Dieu et du salut. Les comportements positifs d'Ève au regard de la foi sont ceux qui lui permettent de se muer en Marie, cette dernière étant le moyen grâce auquel le salut pourra advenir sur Terre. À l'image

⁷⁶¹ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 27-28, SAEMO 14/2, p. 128-130 : 27. *Denique Adam conventus quod contra divina quae coram audierat praecepta, gustasset, nihil habuit quod diceret, nisi quod sibi mulier dedisset, et manducasset. [...] 28. [...] Ille mulierem suam accusavit / « 27. Donc Adam, convoqué parce qu'il avait goûté, allant à l'encontre des préceptes divins qu'il avait entendus en personne, n'eut rien à dire, si ce n'est que la femme lui avait donné et qu'il avait mangé. [...] 28. [...] Celui-ci accusa sa compagne ».*

⁷⁶² AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 27, SAEMO 14/2, p. 128-130 : *mulier autem ait : serpens traduxit me, et manducavi (Gen 3, 13). [...] Adde illud quod et prior culpam fatetur, etenim quae se dicit esse seductam, testatur errorem. Erroris igitur medicina confessio est / « or la femme dit : le serpent m'a fait passer outre et j'ai mangé (Gen 3,13). [...] Ajoute cela qu'elle a parlé en premier de la faute ; et puis, elle a dit qu'elle avait été séduite, elle témoigne de son erreur. Donc la confession est le remède de l'erreur ».*

⁷⁶³ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 31, SAEMO 14/2, p. 132 : *quotidie mulieres ieiunant, et non indicta praestant ieiunia, peccatum agnoscunt, accersunt remedium. Semel de interdicto mulier manducavit, et quotidie ieiunio soluit. Qui secutus es errantem, sequere corrigentem / « tous les jours, des femmes jeûnent, et réalisent des jeûnes qui ne sont pas prescrits, elles reconnaissent leur péché, elles procurent le remède. Une seule fois la femme a mangé à partir de ce qui était interdit, et tous les jours elle s'acquitte par le jeûne. Tu as suivi celle qui se trompe, suis celle qui se corrige ».*

du Christ, présenté comme un nouvel Adam, Marie devient une nouvelle Ève, une image d'une femme renouvelée. La portée du propos est donc sotériologique davantage que dogmatique.

Toutefois, si cette longue introduction doit être comprise dans une dimension sotériologique, si les antithèses qui construisent cette dimension sotériologique n'ont pour rôle que de poser une binarité facilement accessible à tous au risque de simplifications dogmatiques, alors il faut donc comprendre qu'Ambroise cherche ici à donner à son discours une dimension pragmatique, pastorale. L'intention qui sous-tend cette introduction est de rappeler l'importance du salut et les modalités pour faire son salut. Si le discours s'inscrit dans cette perspective, c'est que nous ne pouvons considérer qu'il soit destiné seulement aux vierges, qu'Ambroise décrit ailleurs comme étant des anges sur terre, autrement dit des êtres possédant déjà le salut, vivant dès ici-bas dans la contemplation de Dieu propre à la vie dans le royaume des cieux. Il convient davantage de penser cette première partie du texte comme un passage destiné à un public large, un extrait de pastorale éventuellement remanié⁷⁶⁴. La dédicace⁷⁶⁵ adressée à Eusèbe dans le premier paragraphe, sans que ce dernier ne soit clairement nommé à la différence de sa fille Ambrosia, plaiderait également en ce sens. Les antithèses ainsi que l'équilibre créé entre des couples alliant tous deux élément féminin et élément masculin, permettraient donc de faire valoir explicitement que son propos a une portée globale, une portée incluant les deux sexes.

Cette perspective de lecture donne un nouveau relief aux antithèses proposées. Ces dernières deviennent alors autant de propositions de lecture induisant la question de la différence entre les sexes. Ambroise construit au travers de ces antithèses des propositions de modèles à suivre pour les hommes, ainsi que des modèles à suivre pour les femmes, mais aussi des modèles à suivre pour l'humanité dans son ensemble. En interpellant directement les fidèles masculins, présents dans le public, après avoir discuté le rôle d'Adam dans le péché des origines, Ambroise actualise le péché et les invite à l'introspection :

⁷⁶⁴ Voir la proposition de construction du texte réalisée par Francesco GORI dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza*/1, op. cit., p. 80.

⁷⁶⁵ AMBR., *De Inst. virg.*, 1, 1, SAEMO 14/2, p. 110 : *commendas mihi pignus tuum, quod aeque est meum, Ambrosiam domini sacram, et pio affectu eius tibi asseris praestantiorum reliqua sobole sollicitudinem. Et vere ita est apud mentem fidelem* / « tu me recommandes ton trésor, Ambrosia consacrée au Seigneur, qui est aussi le mien, et par un pieux état d'âme, tu lui attribues par toi-même une sollicitude supérieure au reste de tes descendants. Et vraiment c'est la preuve d'un esprit loyal ».

30. Mais tu dis, ô homme, que la femme a été une tentation pour l'homme. C'est vrai. Et si elle a des charmes, voilà une autre forme de tentation. [...] Ce n'est pas un défaut de la femme d'être comme elle est née, mais le défaut de l'homme de chercher dans une épouse ce par quoi il est souvent tenté. [...]

31. Si donc ton épouse est une tentation, sois très prudent, cherche un remède contre le danger de la tentation. [...] Toi qui as suivi celle qui s'est trompée, suis-la quand elle se corrige. Vous avez mangé tous les deux, pourquoi est-elle seule à jeûner ? C'est-à-dire, vous avez failli tous les deux, pourquoi cherche-t-elle seule le remède à l'erreur⁷⁶⁶ ?

La prise à partie directe d'un interlocuteur représenté par la deuxième personne du singulier (*dicis, quaere, sequere*), les questions virulentes de la fin du second paragraphe visent à faire réagir les fidèles masculins et leur faire prendre conscience de leur implication dans le péché autant que les femmes. À l'inverse, le discours adressé aux femmes, vise à leur rappeler que la contrition est gage de salut et qu'elles y ont part, elles aussi :

Tu détiens donc l'absolution de la faute dans la confession et [l'acquiescement] de la sentence dans son exécution. *Dans la tristesse, tu mettras au monde des enfants* (Gen 3, 16), est-il dit. Elle connaît le poids de sa condamnation, elle poursuit l'obligation de sa condition pécheresse⁷⁶⁷.

Dans cet extrait, la reconnaissance de la faute par Ève, sa « confession » (*in confessione*), devient alors une voix de salut pour la femme, tout autant que la maternité. Notons qu'une vierge consacrée du IV^e siècle ne peut connaître la maternité, si ce n'est dans une représentation symbolique, cette mention serait donc assez incongrue, à moins, et c'est la solution que nous retenons ici, de considérer un public plus large que les seules vierges.

Dans ces extraits, les dissemblances entre homme et femme du point de vue du salut étant annulées, les femmes étant en quelques sortes rétablies dans leur droit à accéder au salut par l'intermédiaire de Marie – à l'instar des hommes qui le seraient au travers du Christ si l'on veut bien se rappeler de la construction autour de la double antithèse Adam/Ève et Christ/Marie –, l'humanité ne peut plus être considérée selon le prisme de la différence mais plutôt selon

⁷⁶⁶ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 30-31, SAEMO 14/2, p. 130-132 : 30. *Sed dicis, o vir, quia mulier tentatio fuerit viri. Verum. Et iam si et decora, ecce alia tentatio ? [...] Non est vitium mulieris esse quod nascitur, sed vitium viri est quaerere in uxore quo saepe tentatur. [...] 31. Si ergo uxor tentatio est, esto cautior, quaere remedium adversus tentationis periculum. [...] Qui secutus es errantem, sequere corrigentem. Ambo manducastis, cur sola ieiunat ? Hoc est, ambo deliquistis, cur sola remedium quaerit errori ?*

⁷⁶⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 29, SAEMO 14/2, p. 130 : *habes igitur et culpa absolutionem in confessione et sententiae in executione. In tristitia, inquit, paries filios (Gen 3, 16). Condemnationis suae pondus agnoscit, munus poenalis conditionis exsequitur.*

celui de l'unité, affirmée ailleurs⁷⁶⁸ par Ambroise. Si Marie n'est pas en mesure d'apporter le salut sur Terre de son propre fait, elle en est néanmoins le vecteur en accomplissant la fonction dévolue à la femme selon les représentations de l'évêque de Milan⁷⁶⁹. Elle peut ainsi participer au salut de l'humanité, être une force de vie⁷⁷⁰, et, à ce titre, être associée au Christ. En adressant un message différencié, Ambroise place donc dos à dos homme et femme, masculin et féminin, dévalorisant l'un et valorisant l'autre, en les renvoyant tous deux à leur statut commun de créatures ayant péché et devant veiller à faire leur salut. Les propos situés en début d'ouvrage sur le Christ, nouvel Adam, entrent alors en résonance avec cette idée d'une humanité, comprise en dehors de toute considération de sexe, sauvée dans son ensemble par Dieu. Enfin, le rappel au paragraphe 23 de la création de la femme⁷⁷¹, issue d'un « être formé » (*iste formatus*), ne peut que renvoyer à la conception du Christ, réalisée « sans élaboration » (*inoperata caro*) mais à partir de la chair d'une femme⁷⁷². Les chiasmes qui apparaissent ici entre un homme donnant naissance à une femme et une femme donnant naissance à un homme, le caractère formé ou, au contraire, non élaboré des êtres créés, permettent de souligner une conception inversée. Cette conception inversée, induite et sous-entendue par le texte saint lui-même, paraît réaliser une

⁷⁶⁸ AMBR., *De Par.*, 10, 48, CSEL 32, 1, 1, p. 306 : *unam enim naturam volens hominum constituere deus* / « Dieu voulant établir, en effet, une unique nature des êtres humains ».

⁷⁶⁹ AMBR., *De Inst. virg.*, 16, 98, SAEMO 14/2, p. 178 : *tamen hoc ipso quod ad omnium salutem eum concepit et peperit, coronam capiti eius aeternae pietatis imposuit, ut per fidem credentium fieret omnis viri caput Christus* / « pourtant par cela qu'elle le conçut et le mit au monde pour le salut de tous, elle posa la couronne de la piété éternelle sur la tête de celui-ci, de sorte que le Christ devienne le chef de tous les hommes par la foi des croyants ».

⁷⁷⁰ Marie est présentée par Ambroise comme « un parfum de grâce céleste » (*gratiae caelestis unguentum*), « une pluie » (*pluvia*) féconde et bénéfique puisqu'elle « éteint le désir d'Ève » (*Evae restinxit appetentiam*), capable de « dissipe[r] la puanteur de l'erreur héréditaire » (*foetorem hereditarii erroris abstersit*). L'évocation de Lazare vient redoubler cette idée d'une victoire sur la mort. De la sorte, à Adam et Ève, forces mortifères associées au péché, s'opposent Marie et le Christ, forces vivifiantes. Voir AMBR., *De Inst. virg.*, 13, 81-83-84, SAEMO 14/2, p. 168-170 : 81. *O divitias Marianae virginitatis ! Quasi olla ferbuit et quasi nubes pluit in terras gratiam Christi ! [...] 83. Excipite itaque ex hac Moabitude olla gratiae caelestis unguentum, nec vereamini ne deficiat ; quod exinanitum est et plus redundat, quandoquidem in omnem terram odor eius exivit. [...] Descendat istud unguentum in ima praecordia viscerumque secreta, quo non deliciarum odores sancta Maria, sed divinae gratiae spiramenta redolebat. 84. Haec pluvia Evae restinxit appetentiam. Hoc unguentum foetorem hereditarii erroris abstersit. Hoc unguentum Maria Lazari in pedes domini effudit, et tota domus pio repleta odore fragavit !* / « 81. Ô les richesses de la virginité mariale ! Elle bouillit comme une marmite et comme les nuages elle fit pleuvoir la grâce du Christ sur terre. [...] 83. Recueillez donc ce parfum de la grâce céleste, issu de cette marmite de Moab, et ne craignez pas qu'elle manque ; ce qui a été épuisé, donne davantage, puisque son odeur se répandit sur toute la terre. [...] Ce parfum descendit dans le plus profond de la poitrine et l'endroit le plus secret des entrailles, lui par lequel sainte Marie exhalait non des odeurs délicieuses, mais les souffles de la grâce divine. 84. Cette pluie a éteint le désir d'Ève. Ce parfum dissipe la puanteur de l'erreur héréditaire. Ce parfum, Marie, sœur de Lazare, le versa sur les pieds du Seigneur, et l'ensemble de la maison remplie de cette pieuse odeur diffusa une bonne odeur ».

⁷⁷¹ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 23, SAEMO 14/2, p. 126 : *simul illud considerandum, quia ille de terra factus et limo est, ista de viro. Et caro quidem limus, sed ille adhuc informis ; iste formatus* / « dans le même temps, il faut considérer cela que celui-là a été fait à partir de la terre et de la boue, celle-ci à partir de l'homme. Et la chair aussi [est] boue, mais celui-là [était] encore brut, celle-ci [était] façonnée ».

⁷⁷² AMBR., *De Inst. virg.*, 16, 98, SAEMO 14/2, p. 178 : *inoperata ergo est et caro Christi, quam ut Maria virgo conciperet. [...] Erat carnis assumpsit ex virgine* / « donc, la chair du Christ est restée sans élaboration, chair que la vierge Marie avait conçu. [...] Il assumait à partir d'une vierge ce qui appartenait à la chair ».

annulation de la conception des proto-parents ainsi que ses conséquences au moment du péché. Le renouvellement de l'être humain est donc mis en valeur ici, renouvellement qui implique aussi une remise à l'équilibre entre les deux sexes. Les antithèses servent donc tout à la fois un discours établi selon le genre des personnes (à chaque sexe, correspond un discours spécifique), mais également un discours ramenant chacun à son identité d'être humain, sans considération de sexe. Ces antithèses, les jeux de miroir qu'elles créent, construisent également un jeu complexe de résonances théologiques, dans lequel la différence entre les sexes est à la fois une réalité à décrire et à prendre en considération, une identité sur laquelle il convient de s'appuyer pour construire le discours, faire entrer les fidèles dans la foi et les inciter à suivre les préceptes religieux en actionnant le levier de l'identification personnelle à un modèle, mais aussi une représentation qu'il convient de dépasser pour mieux démontrer et mettre en valeur les rapports existants entre créateur et créature, cœur de l'anthropologie à inculquer aux fidèles. La construction antithétique de cette vaste introduction n'est donc pas anodine et souligne bien la nécessité d'observer attentivement les propositions liées à la question de la différence entre les sexes réalisée à propos de la conception du Christ, à la grossesse et à la virginité perpétuelle de Marie.

Pour finir, soulignons que la fin du *De Institutione virginis* apporte des évolutions à la construction de la dyade Christ/Marie. Ainsi à la fin du traité, Ambroise finit-il par assimiler Marie à l'Église :

88. Dans cette chaussure, Marie s'avança dans toute sa splendeur, elle, qui, vierge engendra l'auteur du salut sans l'habituelle union charnelle. [...] D'où Isaïe dit : *qui rapportera avec détail sa procréation ?* (Is 53, 8 ; Act 8, 33) ? Donc les pas de Marie ou de l'Église sont beaux, puisque *les pas de ceux qui évangélisent sont beaux* (Is 52, 7 ; Rm 10, 15).
 89. Combien sont belles aussi ces choses qui ont été prédites au sujet de Marie dans la figure de l'Église, pour que tu tendes ton esprit non vers les membres du corps, mais vers les mystères de sa génération⁷⁷³ !

Ici Marie devient préfiguration de l'Église. De la sorte, Ambroise démontre l'universalité de la Vierge, attribuant à cette dernière une nouvelle dimension. Ce faisant,

⁷⁷³ AMBR., *De Inst. virg.*, 14, 88-89, SAEMO 14/2, p. 172 : 88. *In hoc calceamento speciose processit Maria, quae sine ulla commixtione corporeae consuetudinis auctorem salutis virgo generavit. [...] Unde et Isaias dixit : generationem eius quis enarrabit* (Is 53, 8 ; Act 8, 33) ? *Speciosi ergo gressus vel Mariae vel ecclesiae, quoniam speciosi pedes evangelizantium* (Is 52, 7 ; Rm 10, 15). 89. *Quam pulchra etiam illa quae in figura ecclesiae de Maria prophetata sunt, si tamen non membra corporis, sed mysteria generationis eius intendas!*

l'évêque brouille aussi la lisibilité de cette dyade et rompt l'équilibre de la construction antithétique avec la dyade Adam/Ève. Dans le binôme Christ/Marie, le personnage féminin est-il unique ou revêt-il différentes identités ? Marie est-elle présentée en tant que femme et personnage biblique attesté ou en tant qu'idéal symbolique ? La Vierge doit-elle être considérée comme un pendant féminin du Christ ou comme un pendant féminin du Christ parmi d'autres figures féminines⁷⁷⁴ ? Ce binôme n'est-il qu'une construction du discours qui n'a d'autre but qu'un caractère pratique dans la démonstration d'Ambroise, que l'évêque obscurcit à dessein pour en expurger la faiblesse dogmatique ? Faut-il voir une influence origénienne dans cette inflexion du discours⁷⁷⁵ ? Chaque hypothèse paraît valide. Retenons, dans le cadre de notre argumentation, qu'en faisant évoluer la dénomination de la dyade créée à partir du Christ, Ambroise la rend instable par rapport au couple Adam/Ève, au risque de rendre sa propre construction antithétique fragile. Cette fragilité lui permet certainement d'aider son public à passer d'une construction pédagogique très efficace, quoique peu soutenable sur le plan dogmatique, à des considérations mystiques et ecclésiologiques plus abstraites et plus complexes placées pourtant au cœur de ses représentations⁷⁷⁶. La très grande subtilité de la construction du *De Institutione virginis*, les effets de résonances internes au sein de l'œuvre mettent en lumière la très grande attention portée par Ambroise à la diversité des publics et aux moyens d'amener ces différents publics à des considérations plus abscondes.

III.2. Marie ou la réhabilitation des femmes

Si le *De Virginibus*, premier ouvrage de l'épiscopat ambrosien avait dressé le portrait de Marie en insistant surtout sur sa grande piété⁷⁷⁷, le *De Institutione virginis* offre d'autres perspectives. Quel(s) est/sont alors le(s) message(s) spécifiquement adressé(s) aux femmes dans cet ouvrage ? Comme nous l'avons vu, la mise en balance des personnages d'Ève et Marie

⁷⁷⁴ Aux paragraphes 15, 93-95 du *De Institutione virginis* (SAEMO 14/2, p. 174-176), Ambroise reprendra une association plus connue, celle du Christ et de l'Église qui lui est fiancée, suivant ainsi les commentaires qu'il donne fréquemment au *Cantique des cantiques*. Sur les liens entre Christ et Église dans l'Église ancienne et ses réutilisations chez Ambroise, voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 140-141. Sur les différents noms et représentations féminines associées à l'Église chez Ambroise, voir le même ouvrage p. 142. Enfin, au sujet de l'association Christ/Église dans les textes ambrosiens, voir dans le même ouvrage p. 143-147.

⁷⁷⁵ Voir les remarques sur l'évolution des catégories chez Origène dans E. PRINZIVALLI, « La donna, il femminile e la Scrittura nella tradizione origeniana », dans K. E. Børresen et E. Prinzivalli (éd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani : l'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2013, p. 87-88.

⁷⁷⁶ Voir la partie V, chapitre 4, II et III.

⁷⁷⁷ Voir AMBR., *De Virginibus*, II, 2, 6-15, SAEMO 14/1, p. 168-176.

permet à Ambroise de proposer une nouvelle position des femmes dans le monde post-lapsaire, une place qui ne se limiterait pas à la position de coupable du péché. La présentation des paragraphes 32-33 permet de penser un continuum de situations, menant vers la perfection religieuse⁷⁷⁸. Selon cette modalité de présentation, qui inclut également Sarah comme image de stérilité mais qui peut porter un enfant, symbole d'un renouvellement spirituel, il n'est plus seulement question d'une opposition entre un personnage négatif et un personnage positif, mais bien de mettre en lumière qu'un cheminement vers le perfectionnement de soi est possible, en particulier pour des femmes. Ayant apporté le sauveur au monde⁷⁷⁹, la Vierge réalise ce pour quoi les femmes étaient destinées, la procréation, tout en ouvrant la voie à une réhabilitation plus générale des femmes, la procréation du Christ étant salutaire pour l'ensemble des êtres humains⁷⁸⁰. Ainsi dans le *De Paradiso*, Ambroise expliquait qu'Ève avait été créée comme aide pour l'homme, aide en lien avec la procréation⁷⁸¹. Il laissait également entendre que la femme était nécessaire à l'histoire du salut, puisque c'est grâce à une femme que le Christ viendrait au monde. Il notait alors :

Car si la femme était la première à pécher, pourtant étant destinée à engendrer la rédemption, elle ne doit pas être exclue des œuvres divines. Quoiqu'en effet, *Adam n'a pas été séduit, la femme, séduite, a été menée à la faute*, il est écrit pourtant, *elle sera sauvée au moyen de la procréation des enfants* (1 Tim 2, 14), [enfants] parmi lesquels elle a mis au monde le Christ⁷⁸².

Dans ce passage, la femme prend la forme d'un archétype qui condense en un seul terme, *mulier*, aussi bien Ève (*mulier prior peccatura erat*) que la Vierge (*inter quos generavit et Christum*) – voire toutes les femmes, à condition de considérer que le mot *mulier* est une synecdoque (*non debuit ab usu divinae operationis excludi*). C'est bien par le rôle qui a été attribué au moment de la Création au genre auquel elle appartient, que Marie peut réaliser la transformation de ce même genre : en étant mère, rôle dévolu à l'origine à Ève, et au travers

⁷⁷⁸ Voir également J. HUHNS, « Maria in der Heilsgeschichte nach dem Kirchengvater Ambrosius », *op. cit.*, p. 41-42.

⁷⁷⁹ AMBR., *De Inst. virg.*, 14, 88, SAEMO 14/2, p. 172 : *Maria, quae sine ulla commixtione corporeae consuetudinis auctorem salutis virgo generavit* / « Marie, qui, vierge engendra l'auteur du salut, sans l'habituelle union charnelle ».

⁷⁸⁰ Sur la place de Marie dans l'œuvre de salut dans la pensée ambrosienne, voir J. HUHNS, « Maria in der Heilsgeschichte nach dem Kirchengvater Ambrosius », *op. cit.*, p. 52-56.

⁷⁸¹ AMBR., *De Par.*, 10, 48, CSEL 32, 1, 1, p. 306 : *adiutorium ad generationem constitutionis humanae* / « une aide pour établir la descendance humaine ».

⁷⁸² AMBR., *De Par.*, 10, 47, CSEL 32, 1, 1, p. 305 : *nam si mulier prior peccatura erat, tamen redemptionem sibi paritura non debuit ab usu divinae operationis excludi. Quamvis enim Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuerit, salva tamen inquit erit per filiorum generationem* (1 Tim 2, 14), *inter quos generavit et Christum*.

d'elle à la femme en général, Marie pourra mettre au monde le Christ et ainsi libérer en quelque sorte l'ensemble des femmes (et plus largement l'humanité) de la faute commise par Ève. Sa pureté, ses qualités personnelles, tout comme la part prise dans la conception et la naissance du Christ, paraissent annuler la faute attachée à Ève et à l'ensemble des femmes. Rachetant les femmes du passé, du présent et de l'avenir, par l'œuvre de son corps, mais aussi par sa propre pureté, la Vierge leur permet de participer au salut, là où Ève s'était condamnée elle-même à souffrir dans son corps. Bien plus, la faute d'Ève avait aussi condamné les femmes aux souffrances lors de l'accouchement, voire, dans une certaine mesure, rendait l'accès des femmes au salut plus difficile. La contraction archétypale présentée dans le *De Paradiso* contribue à soutenir les positions d'Ambroise qui tendent, d'une part, à démontrer que le fait qu'être une femme ne condamne pas nécessairement cette dernière à la damnation et, d'autre part, à donner à la femme une place quasi égale à celle de l'homme dans l'histoire du salut puisqu'elle est aussi nécessaire que lui à cette histoire. La description d'un parcours dans la foi et le salut, proprement féminin, qui suit les traces d'Ève et de Marie, parcours dans lequel la rédemption est possible malgré le sexe, a pu être d'autant plus assimilable par un public féminin que les figures bibliques évoquées étaient des femmes⁷⁸³. Bien que le propos central du *De Institutione virginis* ne porte pas à proprement parler sur le salut des femmes, Ambroise propose malgré tout, dans l'évocation d'Ève et de Marie dans ce texte de la fin de l'épiscopat, une autre dimension de son discours, celle de la réhabilitation de la femme. Le traitement de ces exemples par Ambroise tend également à démontrer que l'évêque est en mesure de spécialiser son discours en fonction du public auquel il cherche à s'adresser.

Par ailleurs, Ambroise présente la Vierge au travers de différentes facettes des rôles et positions généralement dévolues aux femmes dans la société tardo-antique⁷⁸⁴. Ainsi, la défense de la virginité perpétuelle de la Vierge promeut bien évidemment la virginité consacrée et Marie devient modèle pour les vierges :

⁷⁸³ La question de la figure d'exemplarité et de l'identification à une figure d'exemplarité constitue un vaste champ d'investigation dans les sciences sociales. Pour une première approche, nous renvoyons à J.-C. RUANO-BORBALAN, « Introduction générale : la construction de l'identité », dans C. Halpern et J.-C. Ruano-Borbalan (éd.), *Identité(s): l'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 1-10 ; E. MARC, « La construction identitaire de l'individu », dans C. Halpern et J.-C. Ruano-Borbalan (éd.), *Identité(s): l'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 33-39, en particulier p 36-38 sur la construction de soi à partir de modèle proche ou antagoniste ; N. EL KABLI, *Soi-même par un autre : figures d'exemplarité, figures d'exemple*, Milan, Editions Mimésis, 2021, en particulier p. 49-50 sur la question du choix du modèle à suivre et p. 89-98 au sujet de la relation à la figure d'exemplarité.

⁷⁸⁴ Nous reviendrons de manière plus approfondie sur ces rôles féminins dans la partie V, chapitre 1, I.

81. Ô richesses de la virginité de Marie ! Elle bouillit comme une marmite et comme les nuages elle fit pleuvoir la grâce du Christ sur terre. [...]

82. Recevez donc, recevez, ô vierges saintes, la pluie spirituelle de ce nuage, mesure de l'embrasement corporel, de sorte que vous éteignez toutes les ardeurs du corps et que les entrailles de votre esprit s'en imprègnent. Nos pères ont annoncé que la pluie de ce nuage sacré est destinée à être pour nous le salut du monde. [...] Suivez ce bon nuage, qui généra à l'intérieur d'elle la fontaine, avec laquelle il arrosa l'ensemble de la terre⁷⁸⁵.

La métaphore filée faisant de Marie un nuage ou une pluie bienfaisante sert l'idée qu'il revient aux vierges consacrées (*sacrae virgines*), public *a priori* destinataire de ce traité, de suivre l'exemple marial. Les verbes à l'impératif (*excipite, sequimini*) indiquent qu'Ambroise s'adresse bien à cette catégorie de femmes, le sens de ces verbes leur enjoignant de s'approprier les qualités de Marie. La présentation de la Vierge sous forme de modèle pour les vierges est donc bien attestée ici.

Mais Ambroise fait aussi de Marie une épouse. Dans son argumentation, le mariage, resté certes non consommé, constitue néanmoins une protection face au regard des autres et une manière de légitimer la naissance du Christ⁷⁸⁶. Ailleurs, Ambroise défend Marie en estimant que si elle est placée sous la protection de Jean, disciple favori du Christ, ce n'est pas pour avoir abandonné son mari, ni divorcé de lui :

Le Christ ne pratiquait certainement pas le divorce, mais Marie ne délaissait pas son mari. Mais avec qui la Vierge devait-elle habiter, [si ce n'est] avec celui qui savait, comme héritier de son fils, qu'il fallait un gardien de son intégrité⁷⁸⁷ ?

⁷⁸⁵ AMBR., *De Inst. virg.*, 13, 81-82, SAEMO 14/2, p. 168 : 81. *O divitias Marianae virginitatis ! Quasi olla ferbuit et quasi nubes pluit in terras gratiam Christi. [...]* 82. *Excipite igitur, excipite, sacrae virgines, nubis huius pluviam spiritalem temperamentum flagrantiae corporalis, ut corporis omnes restinguatis ardores atque interna mentis vestrae humescant. Huius imbrem nubis sacratae patres nostri annuntiaverunt nobis salutem mundi futuram. [...]* *Bonam nubem sequimini, quae fontem intra se genuit, quo rigavit orbem terrarum.*

⁷⁸⁶ AMBR., *De Inst. virg.*, 6, 42, SAEMO 14/2, p. 142 : *Quod autem fuit desponsata connubio [...], ut ab his qui Mariam gravi utero cernerent, non adulterium virginitatis, sed desponsatae partus legitimus crederetur. Maluit enim dominus aliquos de sua generatione, quam de matris pudore dubitare* / « Or elle fut accordée en mariage [...], de sorte qu'il ne soit pas tenu, par ceux qui voyaient Marie enceinte, comme issu de l'altération de la virginité, mais légitimement issu d'un accouchement d'une femme mariée. En effet, le Seigneur préféra que certains doutent de l'origine de sa conception, plutôt que de la pudeur de sa mère ».

⁷⁸⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 7, 48, SAEMO 14/2, p. 148 : *Non utique Christus faciebat divortium, non Maria relinquebat virum. Sed cum quo virgo habitare debebat, quam cum eo quem filii haeredem, integritatis sciret esse custodem ?*

Dans cette présentation, Ambroise démontre que Marie respecte une attitude socialement admise et attendue d'une femme, pour laquelle le mariage est une voie possible, voie qui n'est en rien dénigrée par l'évêque. Ambroise insiste ici sur la loyauté et la fidélité dues au mari, comme le montre le passage expliquant que la Vierge n'a pas eu une attitude malvenue envers son époux (*non Maria relinquebat virum*) et même s'est soumise à la tutelle de Jean pour préserver son intégrité. S'il s'agit certainement d'une réponse à une objection de nature théologique issu du camp bonosien⁷⁸⁸, il n'en demeure pas moins que son traitement donne aussi à attendre des éléments très pratiques de la vie conjugale pour les simples fidèles. Ce qui ressort alors est une vision très traditionnelle du mariage, la bonne épouse devant restée soumise à un homme de la famille (père, époux, fils) ou à un tuteur, à l'instar des modèles sociaux romains. Par ailleurs, en insistant sur la virginité perpétuelle de la Vierge et sur le respect que Joseph a eu pour son épouse, Ambroise promeut discrètement une forme d'union vivant dans la chasteté et dont Paulin de Nole et Therasia deviendront un exemple célèbre à la fin du IV^e siècle⁷⁸⁹.

Enfin, il va de soi que dans un traité abordant la conception du Christ, Marie est également présentée comme mère. La paragraphe 49 du *De Institutione virginis*, nous présente ainsi Marie assistant à la mort de son fils, à la fois forte face à l'épreuve, pleine d'amour maternelle et de compassion pour lui :

Cette mère restait debout devant la croix, et, alors que les hommes fuyaient, elle restait courageuse. Observez le fait que la mère de Jésus aurait pu changer sa pudeur, elle qui n'a pas changé sa volonté. Elle regardait avec des yeux pieux les blessures de son fils, par lequel elle savait que viendrait la rédemption pour tous. Cette mère regardait ce spectacle qui n'est pas indigne, elle qui ne craignait pas l'assassin. Le fils était suspendu à la croix, sa mère s'offrait elle-même aux persécuteurs⁷⁹⁰.

⁷⁸⁸ Voir G. JOUASSARD, « Un évêque de l'Illyricum condamné pour erreur sur la Sainte Vierge : Bonose », *op. cit.*, p. 125.

⁷⁸⁹ Cette proposition rappelle également celles d'Helvidius, dans la mesure de ce que nous en transmet Jérôme : voir D. G. HUNTER, « Helvidius, Jovinian, and the Virginité of Mary in Late Fourth-Century Rome », *op. cit.*, p. 49. Pour bien comprendre le caractère indirect de notre accès à la pensée d'Helvidius, voir R. COURTRAY, « Défendre la virginité en rhéteur. La rhétorique polémique à l'œuvre dans le Contre Helvidius de Jérôme », *Exercices de rhétorique*, n° 14, ELLUG, 10 février 2020 (DOI : 10.4000/rhetorique.940 consulté le 10 juillet 2024). Voir également les positions de Jérôme sur la virginité de l'ensemble de la sainte famille dans R. COURTRAY, « Jésus, fils unique de Marie ? La réponse de Jérôme dans le Contre Helvidius », *op. cit.*, p. 44-45.

⁷⁹⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 7, 49, SAEMO 14/2, p. 148 : *Stabat ante crucem mater, et fugientibus viris stabat intrepida. Videte utrum pudorem mutare potuerit mater Iesu, quae animum non mutavit. Spectabat piis oculis filii vulnera, per quem sciebat omnibus futuram redemptionem. Stabat non degeneri mater spectaculo, quae non metuebat peremptorem. Pendebat in cruce filius, mater se persecutoribus offerebat.*

Les liens mère-fils entre Marie et le Christ sont rappelés tout au long du texte (*mater, mater Iesu, filii vulnera, filius, stabat ante crucem mater/pendebat in cruce filius*) et la juxtaposition des actions du fils et de la mère dans la dernière phrase viennent couronner cette relation (*pendebat in cruce filius, mater se persecutoribus offerebat*). Sa douleur de mère face à la mort de son fils traverse aussi ce passage, jusqu'à ce geste de supplication pour la vie de son fils (*mater se persecutoribus offerebat*), toujours dans cette dernière phrase.

Vierge, épouse, mère, Marie endosse successivement différents rôles ou statuts généralement assignés aux femmes, qu'Ambroise présente non sans chaleur à chaque fois. Cette diversité et la chaleur de la présentation permettent de réhabiliter, au travers de la seule Marie, l'ensemble des types de femmes qu'Ambroise présente et se représente. Notons pour autant que la présentation ne remet pas en question ces différents rôles, il semble plutôt les légitimer, les confirmer.

Or si Marie est épouse, mère et vierge et de la sorte renvoyée à son appartenance au sexe féminin et aux fonctions associées à ce sexe, elle a également une dimension symbolique qui ne la rattache pas à des traits caractérisant seulement les femmes. Ainsi Ambroise note-t-il :

45. Et quelle serait celle à qui le Seigneur aurait davantage réservé le prix, attribué le mérite, qu'à sa mère ? En effet, il n'a estimé plus grands présents que ceux destinés à la virginité, comme nous l'enseigne l'Écriture. [...] Il a promis aux autres qu'ils ne les quitterait pas : supporterait-il de manquer à sa propre mère ? Mais il n'a pas manqué à Marie, il n'a pas manqué à celle qui enseigne la virginité. [...]

48. Le moyen de défense de la pudeur de sa mère lui est légué, un témoignage de son intégrité : la protection de sa mère est léguée à son disciple, la grâce de la piété. [...]

50. Comment la chasteté de Marie a-t-elle donc pu être arrachée, elle qui ne craignait pas les supplices alors que les apôtres s'enfuyaient, mais s'offrait plutôt elle-même aux dangers ? Tant lui appartenait la grâce, que non seulement elle conservait en elle la grâce de la virginité, mais même elle conférait la distinction de l'intégrité à ceux qui venaient la voir. Elle visita Jean Baptiste, et il bondit dans le ventre de sa mère avant de naître. Petit enfant, il bondit à la voix de Marie, révérencieux avant même d'avoir été mis au monde. Il resta intègre de corps non sans mérite, lui sur lequel la mère du Seigneur exerça durant trois mois sa présence et le parfum de l'intégrité. C'est elle aussi qui, ensuite, a été remise à Jean l'Évangéliste qui ne connaissait pas le mariage. D'où le fait que je ne m'étonne pas que celui à qui appartenait la disposition du

palais des sacrements célestes, ait parlé des mystères divins en comparaison des autres⁷⁹¹.

Dans ces extraits, Marie paraît perdre de sa consistance matérielle pour devenir peu à peu une sorte de symbole ou d'allégorie de la chasteté. Si elle est mère du Seigneur (*matri dominus, matrem suam*) dans les premiers paragraphes, elle devient aussi « celle qui enseigne la virginité » (*virginitatis magistra*), celle qui distribue la « distinction de l'intégrité » (*integritatis insigne*) aux autres⁷⁹². Il convient de souligner l'évolution lexicale qui fait qu'Ambroise parle au paragraphe 45 de la virginité (*virginitas*) avant de recourir par la suite au terme de chasteté (*integritas*), dont la portée paraît plus générale et pas uniquement applicable aux femmes⁷⁹³. Dans le paragraphe 50, elle n'est plus désignée sous son nom et pour elle-même – mais peut-on considérer qu'elle fût désignée pour elle-même quand elle est désignée auparavant en tant que « mère du Seigneur » ? – mais bien en tant qu'elle représente « la chasteté » (*integritas*) et la « grâce » de ce statut (*tanta gratia*). Dans ce paragraphe, elle n'est nommée que dans son rapport avec la chasteté (*integritas Mariae*) ou à sa voix (*ad vocem Mariae*), montrant ce qu'elle symbolise, le reste des actions auxquelles elle est attachée étant décrit à la troisième personne du singulier, avec de rares mentions du féminin (*eademque, tradita est*). L'expression *virginitatis magistra* paraît bien démontrer cette sorte d'acquisition d'un nouveau statut. Si le féminin transparaît bien dans le mot *magistra*, le terme renvoie davantage à une fonction, à une capacité de transmission, toutes deux endossés généralement

⁷⁹¹ AMBR., *De Inst. virg.*, 6, 45 - 7, 50, SAEMO 14/2, p. 144-150 : 45. *Et quae esset, cui maius quam matri dominus meritum reponeret, praemium reservaret ? Nulli enim uberiores quam virginitati deputavit munera, sicut scriptura nos docet. [...] Aliis promittit ut non deficiant : matrem suam deficere patiebatur ? Sed non deficit Maria, non deficit virginitatis magistra. [...] 48. Legatur matri pudoris defensio, testimonium integritatis : legatur et discipulo matris custodia, pietatis gratia. [...] 50. Quomodo ergo extorqueri potuit integritas Mariae, quae fugientibus apostolis supplicia non timebat, sed ipsa se offerebat periculis ? Cuius tanta gratia, ut non solum in se virginitatis gratiam reservaret, sed etiam his quos viseret, integritatis insigne conferret. Visitavit Ioannem Baptistam, et in utero matris priusquam nasceretur exsilivit. Ad vocem Mariae exultavit infantulus, obsecutus antequam genitus. Nec immerito mansit integer corpore, quem tribus mensibus oleo quodam suae praesentiae et integritatis unguento domini mater exercuit. Eademque postea Ioanni evangelistae est tradita coniugium nescienti. Unde non miror prae ceteris locutum mysteria divina, cui praesto erat aula caelestium sacramentorum.*

⁷⁹² Voir C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*, op. cit., p. 264-265.

⁷⁹³ Ce point sera traité dans la partie V, chapitre 4, I.

par des hommes⁷⁹⁴, plutôt qu’au fait que cette personne soit une femme⁷⁹⁵. Le complément du nom, *virginitatis*, précise ce sur quoi porte cet enseignement. Ceci explique les raisons pour lesquelles nous avons fait le choix d’une traduction respectant à la fois le féminin mais donnant davantage de place à la fonction (« celle qui enseigne la virginité »), pour insister sur cet accès à une dimension symbolique de la Vierge. Ce statut de symbole a pour effet d’évacuer le caractère strictement féminin de Marie. Devenue allégorie de la virginité, ou plutôt de la chasteté, elle perd en quelque sorte de sa substance humaine, ici en lien avec son sexe, ce qui va de pair avec la sacralisation décrite par Ambroise. À l’image du Christ, sauveur de l’humanité tout entière et sans distinction de sexe, et à ce titre apparaissant comme un être neutre du point de vue du sexe, Marie devient exemple de chasteté pour les femmes aussi bien que pour les hommes. Les références à Jean Baptiste et à Jean l’Évangéliste démontrent que ce que Marie symbolise, prend le pas sur son identité sexuée, les deux figures bibliques masculines étant chastes, elles aussi, et ce, sous l’impulsion de Marie. Plus qu’une femme, elle devient alors une sorte de guide de la chasteté, guide neutre du point de vue de son identité sexuée. Son sexe ne constitue pas un obstacle à sa perfection, à la reconnaissance par autrui de sa perfection et à sa sacralisation par Dieu. Marie ne relève plus alors de la seule dimension du sexe féminin de son personnage, comme le proposait la lecture précédemment donnée de l’antithèse Ève/Marie. Les qualités intrinsèques de la Vierge et sa sacralisation dans la virginité perpétuelle permettent de l’envisager comme un exemple neutre et à ce titre appropriable par chacun des sexes. Ces qualités font d’elle, du moins pour certaines formes de sa présentation, un personnage transcendant les sexes. Dépasant les catégories sexuées, les valeurs qu’elle incarne, son parcours de piété, peuvent être des sources d’inspiration pour n’importe quel fidèle, sans

⁷⁹⁴ L’existence de femmes enseignantes durant l’Antiquité est attestée par quelques mentions épigraphiques, rendant le terme de *magistra* légitime. Pourtant, les images liées à l’école et à l’éducation dans l’Antiquité, observables sur les sarcophages par exemple ou dans les textes renvoyant à l’école, renvoient essentiellement à un contexte masculin. Sur l’éducation durant l’Antiquité, la somme ancienne de l’Histoire de l’éducation d’Henri-Irénée Marrou (H.-I. MARROU, *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité. 1, Le monde grec*, Paris, Editions du Seuil, 2003 et H.-I. MARROU, *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité. Tome 2, Le monde romain*, Paris, Editions du Seuil, 2003) reste une référence, qu’il convient pourtant de renouveler (voir en ce sens, J.-M. PAILLER et P. PAYEN, « Introduction. Relire “le Marrou” : problèmes et enjeux », dans J.-M. Pailler et P. Payen (éd.), *Que reste-t-il de l’éducation classique ? Relire le « Marrou », « Histoire de l’éducation dans l’Antiquité »*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2004, p. 7-18). Pour la question de l’éducation des filles, voir les remarques rapides de Y. LEE TOO, « Une nouvelle histoire de l’éducation dans l’Antiquité », dans J.-M. Pailler et P. Payen (éd.), *Que reste-t-il de l’éducation classique ? Relire le « Marrou », « Histoire de l’éducation dans l’Antiquité »*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2004, p. 45 et surtout S. AGUSTA-BOULAROT, « Autour d’une grammatica. La question des femmes et de l’éducation dans le monde romain depuis le livre de H-I Marrou », dans J.-M. Pailler et P. Payen (éd.), *Que reste-t-il de l’éducation classique ? Relire le « Marrou », « Histoire de l’éducation dans l’Antiquité »*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2004, p. 319-333 qui démontre les limites de la documentation sur le sujet de l’éducation des filles.

⁷⁹⁵ Voir également en ce sens les indications du *TLL*, VIII, col. 87-88 sur le lemme *magistra* dans BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1966 1936 (en ligne : <https://publikationen.baw.de/en/thesaurus/lemmata#57310> ; consulté le 19 février 2023).

considération de sexe. Cette présentation transcendante au sexe, construite progressivement et grâce à des jeux sur l'implicite, pourrait constituer une piste pour amener les fidèles à ne plus considérer les oppositions immédiates entre les sexes mais à considérer l'opposition humain/divin, schéma important de l'anthropologie ambrosienne. Toutefois, le traitement rapide de ce point par l'évêque, le caractère très indirect de sa réflexion, rendent l'accès à cette dimension du discours sur la Vierge difficile pour un public fraîchement converti au christianisme par exemple. Cette même interrogation vaut également pour la question de la transcendance sexuée de Marie, cette question étant moins accessible de prime abord que les valeurs qu'elle peut représenter dans les différentes antithèses. Ambroise paraît construire alors un discours accessible à différents degrés et à différents publics, peut-être aussi selon différentes temporalités d'appropriation du texte, discours situé en dehors de la seule dimension sexuée.

La Vierge devient, sous la plume d'Ambroise, un personnage complexe, permettant des lectures multiples, qui n'est plus uniquement figure rattachable à un sexe. Ces lectures qui s'emboîtent, permettent à Ambroise de construire plusieurs niveaux de discours au sujet de ce personnage. Figure permettant de valoriser les femmes par sa mise en opposition à Ève, figure démontrant la participation des femmes au salut, Marie est également valorisée dans sa pureté et dans son rôle de mère, offrant ainsi des perspectives aux femmes quel que soit leur choix en matière de vécu religieux. Marie, en ce qu'elle est symbole de pureté et par sa participation à l'Incarnation, permet donc à Ambroise, dans ses perspectives anthropologiques, de tenter de mettre sur un pied d'égalité hommes et femmes. Par ailleurs, en lui donnant une dimension symbolique, la plaçant en dehors des considérations sexuées, l'évêque contribue à faire de Marie un personnage intéressant pour les deux sexes, notamment dans une quête de perfectionnement personnel dans la foi.

III.3. Incarnation et virginité perpétuelle de Marie : vecteurs de nouvelles figures masculines ?

Dans la mesure où l'Incarnation associe de manière logique le Christ et Marie, il est légitime que des développements théologiques portent essentiellement sur ces deux personnes. De ce fait, puisqu'aucune figure masculine humaine n'intervient dans l'engendrement du Christ, il paraît tout aussi légitime que des figures masculines – au premier rang desquelles celle de Joseph – ne soient que peu, voire pas du tout, développées lorsqu'un auteur traite de l'Incarnation. Cependant, le *De Institutione virginis*, texte porteur d'une réflexion globale sur

le salut de l'humanité ainsi que sur la virginité féminine, comporte quelques développements propres à instruire un public masculin.

Notons immédiatement que nous ne traiterons pas ici de personnages masculins dont le nom est simplement cité sans autre développement (par exemple Moïse et Aaron au paragraphe 106⁷⁹⁶) ou seulement pour introduire une citation qui leur serait liée (par exemple, Jacob au paragraphe 101⁷⁹⁷), pas plus que des personnages dont Ambroise décrirait les actions sans qu'elles n'influencent sur son argumentation autour de l'Incarnation ou de la virginité perpétuelle de Marie (par exemple Élie et Élisée au paragraphe 39⁷⁹⁸). Nous nous intéresserons donc à des personnages sur lesquels l'évêque s'appuie véritablement pour développer son argumentaire.

La première figure rencontrée au fil de la lecture est celle de Joseph. Ambroise nie à plusieurs reprises le fait que Joseph ait pu avoir des relations sexuelles avec Marie. Il explique :

Et Joseph, homme juste, ne se précipita pas dans cet égarement, au point de consommer [son mariage] par une union corporelle avec la mère de Dieu⁷⁹⁹.

Le statut « d'homme juste » (*vir iustus*) reconnu à Joseph indique ici sa sagesse, en particulier aux yeux de la loi divine, comme le fait qu'il ne se laisse pas aller à « un égarement » (*amentiam*), se montrant respectueux de la virginité de Marie. Au paragraphe 43, Ambroise affirme que les « frères » de Jésus peuvent être des enfants de Joseph, issus d'une première union, mais refuse la possibilité qu'ils soient issus de Marie⁸⁰⁰, martelant la virginité perpétuelle de la Vierge. Cependant, c'est surtout l'image de la foi de Joseph qui va retenir l'attention d'Ambroise, lorsqu'il note :

Or il imagina de la faire reconnaître comme accusée, avant qu'il ne soit averti par l'ange ; or, ensuite, loyal et ne doutant pas de la virginité de cette dernière, il observa la prophétie⁸⁰¹.

⁷⁹⁶ Ambroise évoque le chœur des vierges autour de Marie, sœur de Moïse et Aaron. Afin de préciser l'identité de son personnage féminin, l'évêque intègre donc le nom de ses frères à son texte. Voir AMBR., *De Inst. virg.*, 17, 106, SAEMO 14/2, p. 186.

⁷⁹⁷ Ambroise évoque Jacob pour illustrer l'idée qu'il faut revêtir le Christ et reconnaître en lui plus qu'un homme. Voir AMBR., *De Inst. virg.*, 16, 101, SAEMO 14/2, p. 182.

⁷⁹⁸ Ambroise fait référence à Élie et Élisée pour souligner que leurs prières ont pu permettre la résurrection de certains morts mais que la venue au monde d'un enfant à partir d'une vierge reste sans équivalent. Voir AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 39, SAEMO 14/2, p. 140.

⁷⁹⁹ AMBR., *De Inst. virg.*, 6, 45, SAEMO 14/2, p. 144 : *nec Ioseph vir iustus in hanc prouisset amentiam, ut matri domini corporeo concubitu misceretur.*

⁸⁰⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 6, 43, SAEMO 14/2, p. 142 : *potuerunt autem et fratres esse ex Ioseph, non ex Maria / « or des frères ont pu être issus de Joseph, non de Marie ».*

⁸⁰¹ AMBR., *De Inst., virg.*, 5, 40, SAEMO 14/2, p. 142 : *hoc autem opinatus est quod traduceret eam quasi ream, antequam ab angelo moneretur ; postea autem quasi fidelis nec dubius virginitatis eius servavit oraculum.*

Dans ce très court passage, c'est bien l'attitude de Joseph qu'il convient de remarquer, car à compter de la visite de l'ange, Joseph se montre « loyal » (*fidelis*). Le contexte du passage évoquant l'ange (*angelo*), la prophétie (*oraculum*), la soumission (*servavit*), donne au terme *fidelis* une connotation à la fois morale mais également de respect religieux. Si Joseph est convaincu par l'ange de la virginité de Marie (*non dubius virginitatis eius*), c'est surtout parce qu'il a compris l'origine divine du message et qu'il cherche alors à l'observer scrupuleusement. Cela explique que Joseph participe à la préservation de la pureté de Marie, qu'il ne fasse pas preuve d'« égarement » (*amentiam*), même après la naissance du Christ. Le refus de l'égarement évoqué ne serait plus alors à comprendre selon une conception morale, mais bien selon des normes de conduites religieuses : la préservation de la pureté de Marie, qu'Ambroise appelle également la loyauté de Joseph, relève d'un acte de foi, de la reconnaissance du mystère divin et de la révérence envers le divin et le sacré. Le scrupule religieux de Joseph, sa volonté d'obéir à Dieu après l'acceptation du message angélique, naissent de cette reconnaissance du mystère et sous-tendent ses actes. Ils fonctionnent comme une révélation et permettent d'inscrire son comportement dans la durée.

Relevons cependant quelques paradoxes autour de cette figure. Soumis à Dieu, au point même de risquer de voir sa paternité et sa virilité remises en question, Joseph n'est pas dans la position généralement admise pour un homme par la société du IV^e siècle, à savoir celle de la domination, de la puissance virile, de l'affirmation de son pouvoir sur sa famille. Suivant les distinctions proposées par Ambroise et étudiées dans le chapitre précédent, Joseph, situé dans l'infériorité et la soumission, relèverait donc du féminin. Néanmoins, cette soumission à Dieu lui confère lucidité et sagesse (*iustus, nec in hanc prouisset amentiam*), autrement dit, toujours selon les catégories dégagées précédemment, supériorité de l'esprit (associé chez Ambroise au masculin) sur le corps (associé toujours chez Ambroise au féminin). De la sorte, Joseph réaliserait en lui-même l'équilibre le plus parfait, selon lequel le masculin en l'être humain domine le féminin, permettant le rétablissement de l'*imago Dei* en soi. Il deviendrait de la sorte un modèle de piété. Ce qui le grandit en tant qu'homme, en tant qu'être humain de sexe masculin, ce n'est pas la défense de traits virils exposés aux yeux de tous, reconnus et valorisés dans le siècle et la société romaine, mais plutôt, d'après l'image qu'en donne Ambroise, sa capacité à accomplir le souhait divin, en aidant son épouse et en respectant sa virginité, soient des valeurs qui ne peuvent se réaliser que dans l'intimité de la personne et du couple. Les frontières observées dans la pensée ambrosienne et la société romaine, au sujet de ce qui caractérise masculin et féminin, intériorité et extériorité, sont ici bouleversées, rendant le personnage de Joseph difficilement classable selon ces binarités ancrées. De fait, au travers du

personnage de Joseph, émergent de nouvelles expressions du masculin, de la virilité, du rôle d'époux et de père, fondées désormais sur un rapport à Dieu plus direct.

Cette image de la soumission masculine au divin apparaît également dans l'évocation de Jean Baptiste bondissant dans le ventre de sa mère. Ambroise souligne l'effet de la grâce divine présente en Marie au point d'être reconnue et vénérée par un enfant encore à naître :

Tant lui appartenait la grâce, que non seulement elle conservait en elle la grâce de la virginité, mais même elle conférait la distinction de l'intégrité à ceux qui venaient la voir. Elle visita Jean Baptiste. [...] Petit enfant il bondit à la voix de Marie, révérencieux avant même d'avoir été mis au monde⁸⁰².

Ici encore un homme (*Ioannem Baptistam, infantulus*), alors même qu'il n'est pas né (*antequam genitus*), se soumet (*obsecutus*), qui plus est à une femme. Comme dans le cas de Joseph, il convient plutôt de comprendre que Jean Baptiste s'est soumis à la puissance divine plutôt qu'à Marie en elle-même, le sentiment religieux et le respect religieux étant particulièrement mis en avant au travers de l'adjectif *obsecutus* et les références à la grâce qu'incarne la Vierge (*tanta gratia, virginitatis gratiam*). À nouveau le schéma social admis et les valeurs attachées au masculin sont bouleversés sans que, pour autant, le personnage de Jean Baptiste, la virilité qui lui est reconnue, s'en trouvent affectés. Le texte montre bien que son respect envers la Vierge et plus largement envers la puissance divine le distingue positivement, puisqu'il obtient « la distinction de l'intégrité » (*integritatis insigne*), soit une expression très positive, les *insigna* étant associées dans le monde romain classique à des fonctions particulières dans l'armée, le monde religieux, ou encore dans la politique⁸⁰³. Sa soumission, qui serait assimilée à une atteinte à sa virilité dans les normes romaines païennes, est compensée par son respect religieux, qui a pour effet de l'élever et de lui conférer des distinctions, éléments généralement associés positivement à la virilité. Une fois encore la catégorie du masculin est

⁸⁰² AMBR., *De Inst. virg.*, 7, 50, SAEMO 14/2, p. 150 : *tanta gratia, ut non solum in se virginitatis gratiam reservaret, sed etiam his quos viseret, integritatis insigne conferret. Visitavit Ioannem Baptistam. [...] Ad vocem Mariae exultavit infantulus, obsecutus antequam genitus.*

⁸⁰³ Pour un exemple concernant les insignes militaires, voir CAES., *Gall.*, II, 21, CUF, p. 62 : *temporis tanta fuit exiguitas hostiumque tam paratus ad dimicandum animus, ut non modo ad insignia accomandanda, sed etiam ad galeas induendas scutisque tegimenta detruenda tempus defuerit* / « on fut tellement pris de court, et l'ardeur offensive des ennemis fut telle, que le temps manqua non seulement pour arborer les insignes, mais même pour mettre les casques et pour enlever les housses des boucliers ». Au sujet des insignes religieux, voir CIC., *Div.*, I, 30, CUF, p. 19 : *quid ? Lituus iste vester, quod clarissimum est insigne auguratus, unde vobis est traditus ?* / « Quoi ? Votre lituus lui-même, qui est l'insigne le plus célèbre de l'augurat, d'où vous est-il transmis ? ». Au sujet des insignes politiques, voir CIC., *De Rep.*, II, 17, 31, CUF, p. 23 : *ne insignibus quidem Tullus nis jussi populi est aussus uti. Nam ut sibi duodecim lictores cum fascibus anteire liceret ...* / « de sorte que Tullus n'a pas non plus osé revêtir, sans l'ordre du peuple, les insignes de la royauté ; en effet, afin d'être autorisé à se faire précéder de douze licteurs avec des faisceaux ... ».

brouillée et se construit de manière nouvelle autour d'une faiblesse, vecteur de valorisation à venir. Le déport de ce qui doit être considéré comme positif vers les réalités du monde à venir constitue un nouvel enjeu mais surtout un moyen de faire accepter les renversements des valeurs présentées. L'important n'est plus d'être reconnu dès ici-bas par le monde extérieur et selon les normes de ce monde comme un être humain de sexe masculin digne, mais bien d'agréer à Dieu, donc selon des normes connues seulement de lui et établies seulement dans l'intimité de cette relation à lui, le tout en vue du Jugement dernier et de l'accès au royaume des cieux. Cette projection constitue donc bien un vecteur facilitant l'acceptation de ces nouvelles représentations de la virilité.

De même, le rôle de tuteur masculin, autre situation sociale courante dans l'Empire romain, est évoqué au travers du personnage de Jean l'Évangéliste. Ambroise rappelle qu'à sa mort, Jésus place Marie sous sa protection, évoquant à peine les causes de la disparition de Joseph à qui reviendrait pourtant ce rôle en priorité – Ambroise ne propose pas de solution claire sur ce point mais il réfute le divorce et la possibilité que Marie ait délaissé son foyer et son époux⁸⁰⁴. Ainsi :

Lui qui, alors qu'il était sur la croix, recommanda son disciple à sa mère, de sorte qu'il la transmettait à son disciple comme s'il était la mère de ce fils⁸⁰⁵.

La mise sous tutelle d'une femme était une pratique courante dans le monde romain au début de l'Empire, quoiqu'appelée à être réformée⁸⁰⁶. C'est bien cette pratique qu'Ambroise nous présente en utilisant les verbes *commendare* et *tradere* qui ont une forte connotation de transmission patrimoniale⁸⁰⁷. Pour l'évêque, rien ici ne paraît être surprenant et ne nécessite de commentaire sur le fond. Ambroise nous décrit donc un Jean soucieux de cette femme dont il s'occupera comme si elle était sa mère : Jean est « très attentif » (*diligentius*), « inquiet »

⁸⁰⁴ AMBR., *De Inst. virg.*, 7, 48, SAEMO 14/2, p. 148 : *non utique Christus faciebat divortium, non Maria relinquebat virum* / « Le Christ ne pratiquait certainement pas le divorce, mais Marie ne délaissait pas son mari ».

⁸⁰⁵ AMBR., *De Inst. virg.*, 7, 46, SAEMO 14/2, p. 144-146 : *qui, cum esset in cruce, discipulum matri commendabat ut filium, discipulo eam, tradebat ut matrem*.

⁸⁰⁶ Voir Y. THOMAS, « La division des sexes en droit romain », *op. cit.*, p. 192-197. Voir également le premier chapitre de la partie V de la présente étude.

⁸⁰⁷ Le premier sens du verbe *commendare* porte bien l'idée d'apporter une preuve, de démontrer : voir *TLL*, III, col. 1840-1853, en particulier les col. 1840-1843 dans BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1912 1906 (en ligne : <https://publikationen.badw.de/en/thesaurus/lemmata#27622> ; consulté le 8 mai 2023). La publication du *TLL* n'ayant pas encore atteint la lettre T, il convient de se tourner vers les textes de Cicéron qui évoquent, avec le verbe *tradere*, la transmission d'un héritage. Voir par exemple, *Cic., Verr.*, II, 46, CUF, p. 71-72 : *quae bona is qui testamentum fecerat huic Heraclio, aliquanto ante quam est mortuus, omnia utenda ac possidenda tradiderat* / « tous ces biens, le testateur, quelque temps avant sa mort, en avait donné la jouissance et la possession à notre Héraclius ».

(*sollicitus*) pour elle. Jean devient alors une figure de fils protecteur, chef de famille, dont le devoir est d'assurer la réputation de la famille, réputation qui passe aussi par la réputation d'honnêteté et de bonnes mœurs des femmes de la famille. Jean en tirera bénéfice, lui le « préféré du Seigneur » (*dilectus domini*), sera en mesure de comprendre « les secrets d'une pieuse volonté » (*et piae voluntatis arcana*), de décrire « davantage [...] les réalités mystiques » (*Iohannes, qui mystica magis scripsit*⁸⁰⁸) que les autres évangélistes, du fait de ce lien spécial tissé avec Marie. Si ce rôle de tuteur masculin n'est pas inconnu de la société romaine, et si Ambroise n'en renverse pas profondément les structures, il en souligne malgré tout la nécessité. Il présente un modèle, qu'il entoure d'éléments positifs – renommée du modèle, reconnaissance divine pour la charge effectuée – pour le rendre toujours plus attractif. Ambroise cherche-t-il ici à rappeler à certains fils négligents, le respect qu'ils doivent à leurs parents, en particulier à leur mère ? L'absence d'éléments moralisateurs dans le paragraphe, tout comme l'absence de développement du passage, ne permet pas d'être catégorique sur ce point. Cependant, il est certain qu'Ambroise fournit ici un exemple renouvelé et christianisé de la piété filiale masculine. Tout comme dans le cas de Joseph et de Jean Baptiste, les thèmes de l'Incarnation et de la virginité perpétuelle de Marie sont l'occasion d'insertions furtives au sujet de la virilité et des comportements masculins.

Enfin, bien qu'il ne s'agisse pas d'une figure biblique, cette étude ne saurait être complète sans l'évocation d'Eusèbe, présenté comme un père soucieux de ses enfants. Ainsi apprenons-nous :

Tu me recommandes ton trésor, qui est aussi le mien, Ambrosia, consacrée au Seigneur, et par un pieux état d'âme, tu lui attribues par toi-même une sollicitude supérieure au reste de tes descendants. Et vraiment c'est la preuve d'un esprit loyal. En effet, tu établis les autres, de sorte que tu les laisses aller hors de ta maison et que tu les unis à d'autres [familles], tu l'auras, elle, toujours avec toi. Tu fais aussi usage avec les autres du lien impérieux de la piété paternelle, avec elle, tu chemines au-delà du [rôle de] père et tu progresses par les vœux et le zèle, comme il convient à Dieu. Alors que la raison supérieure de tes vœux est pour elle, pourtant, elle seule, acquittera ce que tu dois pour elle et pour tous tes enfants⁸⁰⁹.

⁸⁰⁸ AMBR., *De Inst. virg.*, 7, 46, SAEMO 14/2, p. 146.

⁸⁰⁹ AMBR., *De Inst. virg.*, 1, 1, SAEMO 14/2, p. 110 : *commendas mihi pignus tuum, quod aequè est meum, Ambrosiam domini sacram, et pio affectu eius tibi asseris praestantiorè reliqua sobole sollicitudinem. Et vere ita est apud mentem fidelem. Ceteros enim instituis, ut emittas domo, atque alienis copules, istam semper tecum habebis. In ceteris quoque paternae pietatis necessitudine, in hac ultra patrem procedis votoque et studio progredieris, ut placeat deo. Quae cum sit praestantior causa votorum, sola tamen solvat quicquid pro se et pro omnibus filiis debes.*

Comme Joseph, Eusèbe est « loyal » (*fidelem*), a su reconnaître « le trésor » (*pignus*) que représente sa fille, vierge consacrée, voue à cette dernière « une sollicitude supérieure au reste de [s]es descendants » (*praestantiorē reliqua soboloe sollicitudinē*). Père soucieux et attentif à l'avenir des siens (*ceteros enim institutis*), correspondant en cela à ce que la société attend de lui, il a su aussi comprendre les attentes divines, devenir plus qu'un père (*ultra patrem*), c'est-à-dire dépasser les rôles attribués par la société à chacun des sexes. Par le biais de sa fille (*in hac*), donc grâce à une femme qui lui est devenue supérieure (*sola tamen solvat quidquid pro se debes*), soit un schéma éloigné des traditions, il peut chercher à devenir un meilleur chrétien (*procedis votoque et studio progredieris, ut placeat deo*). Présenté dans une situation où il est redevable à une femme, Eusèbe n'en apparaît pas moins comme un homme respectable et digne. Ayant répondu aussi bien aux exigences du siècle qu'aux exigences divines, Eusèbe en sort grandi et valorisé aux yeux de tous, qui plus est par le discours d'un évêque, discours qui prend alors une valeur d'autorité, de mise en place de nouvelles normes. Lançant à la volée des pistes concernant les comportements attendus des hommes dans le christianisme par des excursus connexes à son sujet de fond, Ambroise joue avec des lignes qu'il semblait lui-même avoir fixées au sujet du masculin, contribue à redéfinir les normes du masculin.

Or ces lignes ont toujours à voir avec le rapport au divin : qu'un homme respecte les ordres divins, qu'il fasse preuve de révérence envers le divin dans ses actes ou par sa foi, le tout au risque de perdre aux yeux du monde ce qui ferait de lui un homme viril, il sera toujours récompensé par Dieu et reconnu par lui, en dehors de toute considération sexuée. Joseph, Jean Baptiste et Jean ont tous été reconnus pour leur pratique de la vertu : loyauté, révérence au divin, attention et inquiétude pour autrui, valeurs rencontrées sous le vocable *fidelis*, *obsecutus*, *diligentius* et *sollicitus*. La pratique des vertus ne les qualifie pas en tant qu'ils sont des êtres humains de sexe masculin, mais plutôt en ce qu'ils sont des êtres humains, cherchant à réinstaurer un dialogue avec Dieu. La binarité qui se dessine alors n'est plus tellement celle qui oppose masculin et féminin mais plutôt divin et humain.

Cette construction est corroborée par le traitement du personnage d'Adam dans la description qu'en dresse Ambroise dans la première partie du *De Institutione virginis*. Ambroise se montre particulièrement acerbe vis-à-vis du premier être humain de sexe masculin. Si nous avons pu voir qu'Adam, associé à Ève, constitue une image en négatif du Christ, il est aussi par bien des aspects une image négative de Joseph, Jean Baptiste et Jean. Quand Joseph se montre

fidèle à Dieu, devient un soutien loyal de Marie, Adam devient pécheur et rejette la faute sur Ève. Quand Jean Baptiste manifeste sa foi et sa révérence au divin, Adam ne respecte pas les commandements. Quand Jean s'inquiète d'autrui et cherche à protéger la Vierge, Adam s'obstine à ne pas se considérer coupable et à reporter la faute sur Ève. Ambroise rappelle :

20. Or qu'est-ce qui est plus digne que ce qui est à l'image et à la ressemblance de Dieu ? Mais l'être humain intérieur est à cette image, non pas l'être humain extérieur : celui qui est estimé par l'intelligence, pas celui qui est saisi par les yeux. [...]

21. Donc, l'être humain se distingue et excelle, ne doit pas tant être admiré pour sa physionomie que pour sa disposition d'âme, de sorte qu'il est loué en elles. [...]

27. Car, Adam, convoqué, parce qu'il avait goûté au contraire des commandements divins, qu'il avait écoutés personnellement, n'eut rien à dire, si ce n'est que la femme lui avait donné et qu'il avait mangé. [...]

28. Celui-ci accusa sa compagne, celle-là accusa le serpent ; c'est-à-dire, accusée, elle n'a pas reporté le crime, mais elle a préféré, si cela était possible, absoudre son propre accusateur que de l'entraver⁸¹⁰.

Le mouvement qui lie ces différents passages montre la déchéance d'Adam, qui d'être supérieur car à l'image de Dieu, devient un être condamnable et méprisable. Ayant enfreint les commandements divins (*contre divina praecepta*), ne se montrant plus fidèle à Dieu, Adam devient même déloyal envers sa compagne, faisant preuve de beaucoup d'égoïsme en l'accusant elle (*ille mulierem suam accusavit, ista serpentem*), cette dernière adoptant un comportement tout différent (*ipsum accusatorem suum accusavit, si posset, absolvere quam migare*). Une première lecture de cet ensemble permet de considérer Adam dans sa dimension anthropologique : étant le premier être créé par Dieu, sans distinction de sexe, il est un être grandiose en ce qu'il est image de Dieu. S'étant vu attribué une identité sexuée lors de la création de la femme, ayant péché, il refuse de s'amender et devient une image de déchéance et de l'éloignement de Dieu. L'opposition entre l'humain et le divin, de même que leurs liens, accompagnent bien les premiers paragraphes du résumé de la Création. La progression du vocabulaire accompagne d'ailleurs cette évolution : Adam est d'abord reconnu comme « image et ressemblance de Dieu » (*ad imaginem dei est ac similitudinem*) et « être humain » (*homo*)

⁸¹⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 20 - 4, 28, SAEMO 14/2, p. 124-130 : *Quid autem locupletius, quam quod ad imaginem dei est ac similitudinem ? Ad imaginem autem interior est homo, non iste exterior : ille qui sensu aestimatur, non oculis comprehenditur. [...] 21. Homo igitur mihi non tam vultu quam affectu admirandus emineat atque excellat, ut in his laudetur. [...] 27. Denique Adam conventus quod contra divina, quae coram audierat praecepta, gustasset, nihil habuit quod diceret, nisi quod sibi mulier dedisset et manducasset. [...] 28. Ille mulierem accusavit, ista serpentem ; hoc est, nec accusata crimen retorsit, sed ipsum accusatorem suum maluit, si posset absolvere quam ligare.*

dans les paragraphes 20 et 21 avant de devenir, « Adam » (*Adam*), puis seulement « celui-ci » (*ille*), désigné dans sa dimension sexuée, par opposition à sa femme (*mulierem suam*) ou par son attitude envers elle (*accusatorem*). Le lien vis-à-vis de Dieu s'étiole, devient terrestre, corporel, fugace – catégories relevant du féminin chez notre auteur –, en un mot, un lien qui dénature la véritable essence humaine. Bien qu'identifié comme être humain de sexe masculin, Adam perd ce qui l'identifie en tant qu'être humain, identité pourtant jugée comme supérieure par Ambroise. Cet avilissement ne s'organise plus tant selon la binarité du masculin et du féminin que selon la binarité opposant humain et divin, binarité déjà observée au sujet de Joseph, Jean Baptiste, Jean et même Marie.

Par ailleurs, évoquant dans le même traité Adam et ces figures masculines, Ambroise les fait entrer en résonance. Adam devient une image repoussoir de la masculinité, éloignée des qualités dont ont fait preuve ces autres êtres humains de sexe masculin. Cette image repoussoir est soulignée également dans les rapports qu'Adam entretient avec Ève (mise en accusation) et ceux que Joseph, Jean Baptiste, Jean entretiennent avec Marie (*virginitatis magistra*) : l'harmonie des derniers exemples, qui n'est pas sans rappeler l'harmonie au Paradis avant la chute, tranche avec la mesquinerie et la mésentente entre les proto-parents et qui font immédiatement suite au péché. Adam n'est plus l'incarnation de l'humanité dans son ensemble, comme il l'était dans son opposition au Christ, notamment dans la référence implicite du paragraphe 13⁸¹¹, il n'est plus non plus le symbole de l'humanité dans son rapport avec Dieu, il est un être humain de sexe masculin ayant péché. Cette assimilation est d'autant plus évidente aux paragraphes 30 et 31, dans lesquels Ambroise ne parle plus d'Adam mais de l'être masculin en général, qu'il actualise en la personne de son auditeur ou de son public masculin :

30. Mais, tu dis, ô homme, que la femme a été une tentation pour l'homme. [...]

31. La femme a mangé une seule fois de ce qui était interdit, et elle s'acquitte tous les jours par le jeûne. Toi qui as suivi celle qui se fourvoyait, suis celle qui se corrige. Vous avez mangé tous les deux, pourquoi jeûne-t-elle seule ? C'est-à-dire, vous avez tous les deux commis la faute, pourquoi elle seule cherche-t-elle un remède à son erreur⁸¹² ?

⁸¹¹ AMBR., *De Inst. virg.*, 2, 13, SAEMO 14/2, p. 120 : *sunt etiam duo homines, vetus et novus. [...] Vetus ergo affigitur, ut moriatur peccato, ut novus resurgat, qui renovatur per gratiam* / « il y a en effet deux hommes, l'ancien et le nouveau. [...] Donc le vieil homme est attaché, pour qu'il meurt au péché, de sorte que le nouveau ressuscite, lui qui est rénové par la grâce ».

⁸¹² AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 30-31, SAEMO 14/2, p. 130-132 : 30. *Sed dicis, o vir, quia mulier tentatio fuerit viri. [...] 31. Semel de interdicto mulier manducavit, et quotidie ieiunio soluit. Qui secutus es errantem, sequere corrigentem. Ambo manducastis, cur sola ieiunat ? Hoc est, ambo deliquistis, cur sola remedium quaerit errori ?*

Ces paragraphes construisent une association entre le fait d'être un homme, un être humain de sexe masculin (*o vir, viri*), et Adam présenté de manière implicite dans la faute (*secutus es errantem, ambo manducastis, ambo deliquistis*) et par son opposition à la femme ayant fauté (*mulier tentatio fuerit viri, mulier manducavit, ambo, sola*). Adam n'est plus un être unique, une figure ancienne de l'humanité, ou de son opposition ontologique avec Dieu : il devient l'archétype de tous les êtres humains de sexe masculin qui peuvent individuellement se reconnaître dans le « tu » auquel s'adresse Ambroise (*tu dicis, secutus es, sequere*). Le premier être humain masculin qui a péché devient alors archétype de tous les êtres de sexe masculin pêchant⁸¹³, pécheurs et incapables de chercher à se corriger (*sequere corrigentem, cur sola remedium quaerit errori ?*). Adam assume alors une forme très pragmatique et très prosaïque, celle de l'être humain compris d'un point de vue biologique. Placé en opposition à Ève et à la femme cherchant la contrition, puis en opposition à des figures bibliques masculines présentées comme positives, il devient le modèle négatif de l'être humain de sexe masculin. Ce qu'Ambroise nous donne à voir d'Adam, la construction qu'il réalise autour de ce personnage, tendent à confirmer une nouvelle fois qu'au sein d'un ouvrage *a priori* destiné à des femmes, l'évêque propose également une réflexion sur ce que doit être un être humain de sexe masculin renouvelé dans et par le christianisme.

Accessible selon différents niveaux de lecture, Adam incarne tout à la fois l'être humain dans son rapport à Dieu, l'être de sexe masculin dans le péché et une figure de ce que ne doit pas être un chrétien. En un seul personnage s'emboîtent différentes dimensions et différentes propositions pastorales, plus ou moins ardues, qui contribuent elles aussi à redéfinir le masculin, la virilité, l'être humain de sexe masculin dans le christianisme. Le discours adressé aux hommes paraît moins lié à des aspects pragmatiques et quotidien qu'il ne pouvait l'être dans le cas du message adressé aux femmes.

IV. Synthèse

Étudiant l'Incarnation, épisode important dans la christologie, Ambroise ne fait référence à cet épisode dans notre corpus que pour en souligner le caractère extraordinaire et sublime. Cet épisode est présenté par l'évêque comme celui démontrant le mieux la part divine dans le Christ. Incluant nécessairement Marie, cet épisode offre donc à l'évêque l'occasion de

⁸¹³ Voir en ce sens W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 97.

développements dogmatiques à propos de cette dernière, les développements dogmatiques de l'absence du péché du Christ restant complètement implicite dans le propos de l'évêque.

L'exposé sur Marie ouvre également à des considérations sur la différence entre les sexes et sur les catégories du masculin et du féminin. Les constructions antithétiques utilisées en début d'ouvrage permettent de réaffirmer tout à la fois, l'égalité entre les hommes et les femmes, l'idée d'un renouvellement et d'un accès au salut pour les femmes, autant que l'état pécheur de l'homme. Ne se contentant pas d'évoquer les femmes, Ambroise questionne les rôles attribués à chacun des genres, propose de nouveaux modèles. Adressant un discours légitimant et valorisant l'ensemble des statuts sociaux féminins (maternité, rôle d'épouse, virginité), il présente la virilité au travers de nouvelles expressions, sous de nouvelles formes. Il produit même un discours visant à transcender les genres pour mieux laisser apparaître l'unité du genre humain et sa définition en opposition au divin.

Le texte ambrosien fourmille donc de thématiques diverses, souvent évoquées par touches. De l'image repoussoir de l'homme pécheur qu'est Adam à la valorisation du rôle de mère au travers de l'exemple marial, images immédiatement compréhensibles, à l'image de l'être humain dans son rapport à Dieu, proposition plus abstraite, la distance est telle qu'on ne peut que s'émerveiller devant une telle construction littéraire dans le *De Institutione virginis* et s'interroger sur sa réception. Tous ces emboîtements d'images étaient-ils perçus par les fidèles milanais ou ces derniers ne comprenaient-ils qu'une partie seulement de ces propositions ? La perception de ces images était-elle immédiate ou était-il nécessaire de revenir à la parole ou au texte de l'évêque pour en percevoir et s'en approprier toute la portée ? Les propositions les plus abstraites étaient-elles accessibles aux fidèles les moins éduqués ? Si elles l'étaient, quel moyen était alors nécessaire pour cela ? Les femmes, dont Ambroise rappelle le rôle dans la conversion des époux ou des proches masculins⁸¹⁴, tenaient-elles un rôle dans la transmission de ces propositions, notamment dans leur observation de nouvelles expressions de la masculinité ? Dans quelle mesure, les fondements sociaux étaient-ils bousculés ou du moins renouvelés par les propos de l'évêque ? S'il paraît aventureux de proposer des réponses à ces questions, les problématiques de la réception et de la transmission des modèles méritent pourtant bien d'être posées. Le fonctionnement par touches, par réminiscences, par rappels à distance d'un même

⁸¹⁴ Pensons par exemple au rôle qu'il attribue à Hélène dans la conversion de Constantin dans le *De Obitu Theodosii*, 47-48, CSEL 106, p. 240. Augustin fait également mention de l'action de Monique pour obtenir la conversion de son mari : voir AUG., *Conf.*, IX, 9, 22, BA 14, p. 114-115 : *denique etiam virum suum iam in extrema vita temporali eius lucrata est tibi* / « enfin elle réussit, lorsque son mari était déjà au terme de sa vie temporelle, à le gagner lui aussi à toi ». Sur le rôle des femmes dans la conversion des familles dans le christianisme des premiers siècles, voir M. ALEXANDRE, « De l'annonce du royaume à l'Eglise. Rôle, ministères, pouvoirs de femmes », *op. cit.*, p. 577-579.

motif, invite à se poser la question de la place du public dans cette œuvre. Pour entrevoir ce motif, il est nécessaire au public de savoir reconnaître les touches disséminées par l'évêque, puis faire œuvre d'assemblage – cet assemblage est-il d'ailleurs possible dans le temps court et disjoint d'une pastorale orale ? –, avant de construire et de s'approprier le discours qui est sous-jacent. C'est bien ce travail de reconnaissance et d'assemblage par le public qui nous interroge ici : quel est le degré de compétences, d'éducation, de connaissances religieuses ou même de fréquentation de l'esprit ambrosien nécessaire pour parvenir à cela ? La virtuosité du texte et la subtilité de la construction suggéreraient en première intention qu'il faille être bien formé pour relever les indices laissés par Ambroise. Pour autant, la virulence de la prise à partie des hommes après la présentation d'Adam, l'attention spécifique à l'un ou l'autre point isolé et saisi à la volée du texte, la prise en compte de la sensibilité individuelle d'un homme ou d'une femme à certaines questions, peuvent aussi constituer des portes d'accès immédiates et simples, propres à amener toute personne en quête de perfection de soi, à une réelle introspection et plus largement au mysticisme. Il paraît bien difficile dans ces conditions de réduire le public de cette œuvre aux seules couches supérieures de la société au prétexte de leur éducation. La question de l'accès au texte, écrit qui plus est, ne peut pas non plus réduire la réponse à ces couches sociales, les lectures publiques étant une réalité du monde romain⁸¹⁵, les échanges à chaud ou à froid entre fidèles après le prêche étant tout aussi possibles et tout aussi porteurs dans leur formation. Dans ces conditions, on peut supposer que des fidèles n'appartenant pas à la catégorie sociale des *honestiores* pouvaient aussi connaître ce traité, même par bribes, et s'imprégner des propositions ambrosiennes. L'impression qui se dégage de ces remarques, c'est qu'Ambroise connaît la diversité de son public, qu'il cherche à la prendre en compte et qu'il paraît proposer différents niveaux et différents moyens d'entrée dans les réalités religieuses dont il traite, parmi lesquelles celles de la différence entre les sexes. Mais était-il conscient des effets sur son public de sa propre manière d'écrire ? L'utilisait-il sciemment ? Il faudra poursuivre l'enquête plus avant.

⁸¹⁵ Voir G. CAVALLLO, « Du volumen au codex. La lecture dans le monde romain », *op. cit.* ; E. VALETTE-CAGNAC, *La lecture à Rome : rites et pratiques*, *op. cit.* ; G. CAVALLLO, « Libri e comunicazione scritta nell'età di Ambrogio e Agostino », *op. cit.*, p. 195-199.

Chapitre 2 La Passion : nouvelles approches de l'anthropologie et de la différence entre les sexes

Un second épisode central de la foi chrétienne est sans nul doute celui de la Passion, comprise ici comme le récit des faits s'échelonnant de l'arrestation au Mont des Oliviers à la mise au tombeau après la mort de Jésus sur la croix – la question de la résurrection du Christ sera traitée dans le chapitre sur la mort pour des questions de cohérence dans la démonstration. Comment Ambroise s'empare-t-il de cet épisode dans notre corpus ? Quelle(s) inflexion(s) cet épisode apporte-t-il aux propositions anthropologiques de notre auteur ?

I. La Passion dans le corpus d'études : entre silence relatif et expression de l'humanité du Christ

Étant donné la place liturgique de la semaine sainte dans le christianisme antique⁸¹⁶, il est assez paradoxal de ne trouver que peu de références à la Passion dans notre corpus. Le grand nombre des épisodes de l'ensemble du récit (arrestation au Mont des Oliviers, trahison de Judas, jugement devant le Sanhédrin, jugement de Pilate, récits des outrages et de la crucifixion, mort et mise au tombeau) pourrait être autant d'occasions d'un commentaire ou d'une approche thématique développés par Ambroise. Or, il est surprenant de ne trouver que quelques rares références à ce récit dans notre corpus.

Certes, la quinzaine d'œuvres étudiées dans la présente recherche, l'absence d'œuvre dogmatique d'ampleur et proprement christologique comme le *De Fide* ou le *De Spiritu sancto*, le fait de ne pas inclure la question de la résurrection, peuvent expliquer en partie ce constat. Pour autant, des textes comme le *De Sacramentis* ou le *De Mysteriis* pourraient être l'occasion de développements de certains épisodes de la Passion, mais Ambroise ne propose rien de tel. Certains épisodes retiennent toutefois son attention : la trahison de Judas⁸¹⁷, les deux larrons⁸¹⁸ entourant le Christ dans la crucifixion, le soldat romain transperçant le Christ de sa lance⁸¹⁹,

⁸¹⁶ Voir T. MAERTENS, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*, Bruges, Publications de saint André, Biblica, 1962.

⁸¹⁷ Voir AMBR., *De Par.*, 8, 38-39, CSEL 32, 1, 1, p. 294-296 ; AMBR., *De Off.*, I, 16, 64, CC 15, p. 23-24 ; AMBR., *De Virgt.*, 6, 33, SAEMO 14/2, p. 36 ; AMBR., *Expl. ps. LXI*, 24, CSEL 106, p. 66-67.

⁸¹⁸ Voir AMBR., *De Inst. virg.*, 7, 47, SAEMO 14/2, p. 146 ; AMBR., *De Sacra.*, V, 1, 4, CSEL 73, p. 60-61.

⁸¹⁹ Voir AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 47, SAEMO 14/1, p. 146 ; AMBR., *De Sacra.*, V, 1, 4, CSEL 73, p. 60-61.

Marie se tenant devant la croix⁸²⁰. Mais ces épisodes ne sont pas à l'origine de vastes développements réalisés sur plusieurs paragraphes, et aucun de ces développements ne traitent de la personne du Christ dans la Passion à proprement parler. Les parallèles réalisés entre le Christ et Valentinien dans le *De Obitu Valentiniani*⁸²¹ ne permettent pas non plus d'être considérés comme des développements au sujet de la Passion, l'accent de la démonstration portant davantage sur l'idée de l'imitation du Christ que sur l'explication de la Passion pour elle-même. L'*Explanatio Psalmi LXI* paraît être le texte qui offre les développements les plus longs de notre corpus sur le thème de la Passion⁸²². Le matériel utilisable au sujet de la Passion dans notre corpus est donc restreint, alors que le matériel offert dans ce même corpus au sujet de la résurrection est bien plus vaste. Cette distinction est propre à souligner les visées pastorales ambrosiennes : axer son propos à destination des fidèles sur les questions du salut et de la résurrection.

Cependant, si dans le corpus retenu, Ambroise ne commente pas chacun des épisodes du récit de la Passion, s'il ne s'appesantit pas sur les douleurs du Christ, il s'intéresse tout particulièrement à certains objets de la Passion, démontrant une piété particulière pour ces objets. Cette vénération particulière est sensible dans le récit de l'invention de la croix par Hélène, texte situé à la fin de l'oraison funèbre de Théodose. Ambroise note ainsi :

47. Elle chercha les clous, avec lesquels le Seigneur a été crucifié, et elle les trouva. Elle recommanda de faire de l'un [des clous] un mors, elle incrusta l'autre dans un diadème. Elle transforma le premier en un ornement, le second en une dévotion. [...] Elle envoya donc à son fils Constantin le diadème remarquable par ses pierres précieuses, que la gemme bien plus précieuse du fer de la croix de la divine rédemption maintenait serties, et elle envoya aussi le mors. Constantin utilisa l'un et l'autre objet et il transmit la foi aux souverains suivants. Ce qui dirige les empereurs chrétiens est *ce qui est sacré et qui se trouve sur le mors* (Za 14, 20) : de lui vint la foi, de sorte que la persécution cessa et que succédât la dévotion.

48. Hélène [fut] sage, elle qui plaça la croix sur la tête des souverains, de sorte que la croix du Christ soit adorée dans les souverains. Elle ne fit pas preuve d'excès, mais de piété, puisqu'elle apporta les objets saints de la rédemption. Beau bandeau de pourpre des empereurs romains [réhaussé de ce clou]⁸²³, qui gouverne le monde entier et ceint

⁸²⁰ *De AMBR., Inst. virg.*, 7, 49-50, SAEMO 14/2, p. 148-150.

⁸²¹ *AMBR., De Ob. Val.*, 31-35, CSEL 106, p. 137-139.

⁸²² Voir en particulier *AMBR., Expl. ps. LXI*, 17-27, CSEL 106, p. 62-68.

⁸²³ L'expression *bonus itaque Romani clavus imperii* pose ici une difficulté à nombre de traducteurs (voir la n. 68 p. 245 dans *AMBROISE, Le orazioni funebri, op. cit.* et les commentaires proposés en introduction p. 65-66 dans *AMBROISE, Sur la mort de Théodose*, Y.-M. Duval et B. Gain (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2022). Suivant Coppa et ses remarques sur les usages du mot *clavus* par Cicéron, Gabriele BANTERLE propose de traduire par « *tale timone* », « un tel gouvernail ». Yves-Marie DUVAL reprend cette proposition à son compte en s'appuyant

le front du prince, de sorte que soient les hérauts [de la foi], ceux qui avaient l'habitude d'être ses persécuteurs ! À juste titre, le clou est sur la tête, puisque là où est l'intelligence, là est ce qui protège. Sur le sommet de la tête [se trouve] la couronne, dans les mains, les rênes : la couronne vient de la croix, de sorte que la foi resplendisse, les rênes aussi [sont issues] de la croix, pour que le pouvoir règne et qu'il existe une juste mesure, non une injonction injuste⁸²⁴.

La portée la plus évidente de ce passage est de démontrer la nécessité pour le pouvoir d'accepter de se christianiser. Le champ lexical de la dévotion parcourt pourtant ce texte, ainsi les expressions : *ad devotionem vertit ; fidem transmisit ad posteros reges ; ex illo fides, ut persecutio cessaret, devotio succederet ; ut Christi crux in regibus adoretur ; pietas est, cum defertur sacrae redemptioni ; ut fides luceat*. Dévotion, foi, adoration, piété, référence au sacré : les connotations religieuses sont nettes. Or, si le clou enchâssé dans le diadème impérial doit servir à modérer le pouvoir impérial et fonctionner comme un miroir des princes, il est aussi vecteur d'adoration politique de l'empereur par le peuple et vecteur d'adoration religieuse du Christ (*ut Christi crux in regibus adoretur*) par sa visibilité. À la fois justification du dirigeant,

sur d'autres citations ambrosiennes, qui font également référence au sens de gouvernail. Par ailleurs le traducteur italien souligne dans sa note la difficulté de traduction que pose l'emploi de *vestit* dans la relative. Ce verbe nécessite des aménagements de traduction. Ces hésitations et ces remarques soulignent en tout cas que nous sommes en présence d'un jeu de mot utilisant des truchements de sens, très certainement limpide pour les latins et évitant toute rupture de construction comme dans les langues modernes. Les références sous-jacentes sont celles des clous ayant servi lors de la crucifixion, mais aussi celle du bon gouvernement politique que souligne le terme de gouvernail. Cependant, un troisième sens du mot *clavus* attesté chez Pline dans les *Histoires Naturelles* et Horace dans les *Satires*, à savoir le sens de bande de pourpre sur des vêtements, en particulier les vêtements masculins, pourrait constituer une autre solution (voir *TLL*, III, col. 1328-1331 dans BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1912 1906 (en ligne : <https://publikationen.baw.de/en/thesaurus/lemmata#26262> ; consulté le 3 avril 2023)). On retrouverait l'idée du gouvernement, l'idée de l'autorité impériale dont la pourpre est un symbole, mais aussi celle du diadème, simple bande de tissu ceignant la tête des rois hellénistiques. Ce terme permettrait aussi de traduire plus facilement *vestit*. Il n'en demeure pas moins qu'il convient de rendre le truchement de sens de *clavus* et qu'il convient donc de faire des adjonctions au texte latin dans la traduction française. Pour les textes, voir PLIN., *H. Nat.*, IX, 39, 136, CUF, p. 81 : *nam toga praetexta et latiore clavo Tullum Hostilium e regibus primum usum Etruscis devictis satis constat* / « en effet, Tullus Hostilius fut le premier des rois à porter la toge prétexte et la bande de pourpre large, après sa victoire sur les Étrusques ». Voir également HOR., *Sat.*, I, 5, 34-36, CUF, p. 72 : *Fundos Aufidio Lusco praetore libenter, linquimus, insani ridentes praemia scribae, praetextam et latum clavom prunaeque vatillum* / « nous quittons sans regret Fundi sous la préture d'Aufidius Luscus, riant des insignes dont se pare la folle vanité de cet ancien scribe, de sa toge prétexte, de sa large bande de pourpre, de sa casquette à braise ».

⁸²⁴ AMBR., *De Ob. Theod.*, 47-48, CSEL 106, p. 240 : 47. *Quaesivit clavos quibus crucifixus est dominus, et invenit. De uno clavo frenum fieri praecepit, de altero diadema intexit : unum ad decorem, alterum ad devotionem vertit. [...] Misit itaque filio suo Constantino diadema gemmis insignitum, quas pretiosior ferro innexas crucis redemptionis divinae gemma conecteret, misit et frenum. Utroque usus est Constantinus et fidem transmisit ad posteros reges. Principium itaque credentium imperatorum sanctum est, quod super frenum (Za 14, 20) : ex illo fides, ut persecutio cessaret, devotio succederet. 48. Sapiens Helena, quae crucem in capite regum locavit, ut Christi crux in regibus adoretur. Non insolentia ista, sed pietas est, cum defertur sacrae redemptioni. Bonus itaque clavus Romani imperii, qui totum regit orbem ac vestit principum frontem, ut sint praedicatores, qui persecutores esse consueverant ! Recte in capite clavus, ut ubi sensus est, ibi praesidium. In vertice corona, in manibus habena : corona de cruce, ut fides luceat, habena quoque de cruce, ut potestas regat sitque iusta moderatio, non iniusta praeceptio.*

appel à sa miséricorde et à sa justice, le clou de la Passion est aussi un rappel permanent de piété. Le clou installé dans le mors (fondu pour faire un mors comme pourrait le laisser supposer le verbe *fieri* ?) est aussi un moyen d'imposer la foi chrétienne et de mettre fin aux persécutions (*ex illo fides, ut perscutio cessaret, devotio succederet ; ut sint praedicatores, qui persecutores esse consueverant*). Le clou, par sa place de choix sur le diadème, est aussi une manière d'imposer la foi chrétienne puisqu'il constitue, pour qui regarde le diadème, un relais tangible de l'épisode de la Passion (*corona de cruce*) et qu'il rappelle ainsi l'œuvre rédemptrice du Christ (*crucis redemptionis divinae ; sacrae redemptioni*). Le passage développe donc un motif, la soumission du pouvoir impérial, et son contre-point, la dévotion due aux objets liés à la Passion, qui d'un point de vue anthropologique et communautaire mérite de ne pas être sous-évalué. Car si certes, le récit de l'invention de la croix et des clous par Hélène sert un discours éminemment politique et doit toucher en particulier les enfants de l'empereur et plus largement la famille impériale, les conseillers et les fonctionnaires impériaux, les soldats, et les anonymes qui doivent se soumettre à l'empereur, ce discours s'adresse aussi à l'ensemble de ces personnes dans leur dimension de chrétien, pour leur rappeler un point de foi particulièrement important : le salut apporté par le Christ dans son sacrifice lors de la Passion. En insistant sur la dévotion due au clou, et plus largement à la couronne dans laquelle il se trouve, Ambroise l'élève au statut de reliques, terme qu'il utilise fréquemment en christianisant le sens⁸²⁵. L'objet, particulièrement saint puisqu'il est directement lié au Christ, devient bien ici un élément de dévotion que l'évêque indique comme tel à sa communauté. Bien plus précieux que les pierres qui l'entourent (*quas pretiosior ferro innexas crucis redemptionis divinae gemma connecteret*), le clou, par sa matérialité, devient témoignage et rappel de la Passion, du sacrifice du Christ et de son œuvre rédemptrice. L'objet sacré est utilisé par Ambroise comme point d'appui et relais de la foi.

Or cette dévotion à la croix n'apparaît pas uniquement dans le récit de l'invention de la croix. Les références à la croix, donc à un objet à la Passion, sont fréquentes. Dès son premier texte, le *De Virginibus*, Ambroise évoque la croix lorsqu'il fait le portrait d'Agnès se signant⁸²⁶. Le signe de croix est présenté comme image d'un « triomphe » (*tropaeum*) pour le « Seigneur victorieux » (*dominis victoris*), loin de l'image déshonorante associée au supplice romain de la

⁸²⁵ Sur l'usage du terme *reliquiae* chez Ambroise, voir la n. 14 p. 205 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, *op. cit.*.

⁸²⁶ AMBR., *De Virg.*, I, 2, 7, SAEMO 14/1, p. 108 : *sed parata [...] tropaeum domini signare victoris* / « mais prête [...] dans les foyers sacrilèges à faire le signe du triomphe du Seigneur victorieux ».

crucifixion⁸²⁷. Ce contraste est d'ailleurs mis davantage en lumière dans le *De Cain et Abel*. Ambroise y rappelle, sur le modèle de la *Première Épître aux Corinthiens* 1, 23-24, que la croix est un objet à vénérer et non un objet de déshonneur⁸²⁸. Dans ce texte, la croix devient un objet et un signe d'espoir. Dans le *De Sacramentis*, la croix est présentée comme un moyen de soulager les êtres humains⁸²⁹ ou comme un signe de protection et d'assimilation des fidèles au Christ⁸³⁰. Dans l'*Exhortatio virginitatis*, la croix devient un insigne quasi militaire pour les vierges, leur permettant d'affirmer leur identité et leur statut, un média par lequel elles peuvent accéder au royaume des cieux⁸³¹. D'après ces exemples, les présentations de la croix, qu'elle soit évoquée en tant qu'objet, symbole ou geste liturgique, jalonnent donc l'ensemble de l'épiscopat. Chacun des textes, à l'image du récit de l'invention de la croix dans le *De Obitu Theodosii*, démontre surtout la grande piété qu'inspire la croix à Ambroise. La matérialité de cet objet – dont Ambroise n'interroge pas l'authenticité ou l'origine, ni l'authenticité du récit de l'invention de la croix par Hélène – donne une tout autre dimension au seul récit de la Passion puisqu'il porte témoignage du sacrifice du Christ, constitue un rappel permanent de ce sacrifice. L'objet devient un bien partagé par les chrétiens, dont les dimensions multiples (témoignage matériel du récit de la Passion, témoignage du sacrifice christique, témoignage de l'amour divin pour sa créature, témoignage d'espérance dans le salut et dans la résurrection, témoignage de la puissance divine capable de permettre la découverte miraculeuse ...) justifient la dévotion qui lui est due. La dimension collective de la propriété de la croix est particulièrement intéressante pour l'évêque dans son travail pastoral puisque l'objet permet d'agréger la

⁸²⁷ Voir la réception du christianisme par les populations païennes au cours des premiers siècles dans P. MATTEI, *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 138-141, en particulier p. 139 sur la question d'un dieu s'étant fait homme et ayant accepté de vivre la crucifixion.

⁸²⁸ AMBR., *De C. et A.*, II, 4, 14, CSEL 32, 1, 1, p. 391 : *quod stultis quidem videtur obprobrium, nobis autem illud obprobrium dominicae crucis virtus dei est atque sapientia* / « ce qui paraît être un déshonneur aux insensés, ce déshonneur de la croix du Seigneur est pour nous au contraire puissance et sagesse de Dieu ».

⁸²⁹ AMBR., *De Sacra.*, II, 4, 11, CSEL 73, p. 30 : *vides ergo, quod in cruce Christi omnium hominum levatur infirmitas ?* / « tu vois donc que la faiblesse de tous les êtres humains est diminuée dans la croix du Christ ? ».

⁸³⁰ AMBR., *De Sacra.*, VI, 2, 7, CSEL 73, p. 74 : *ergo unxit te deus, signavit te Christus. Quomodo ? Quia ad crucis ipsius signatus es formam, ad illius passionem. Accepisti signaculum ad illius similitudinem, ut ad ipsius formam resurgas ad ipsius vivas figuram, qui peccato crucifixus est et deo vivit. Et tuus homo vetus in fonte demersus, peccato crucifixus est, sed deo resurrexit* / « donc, Dieu t'a oint, le Christ t'a distingué. De quelle manière ? Parce tu as été marqué selon la forme de sa croix, selon sa Passion. Tu as reçu le sceau vers sa ressemblance, de sorte que tu ressuscites selon sa forme et que tu vives selon sa figure, lui qui a été crucifié à cause du péché et qui vit en Dieu. Et ton ancienne manière d'être humain a été plongée dans la fontaine, elle a été crucifiée au péché, mais elle a ressuscité en Dieu ». La croix devient le symbole de la dépossession de sa divinité voulue par le Christ qui rend possible l'idée d'une dépossession de soi pour les simples fidèles pour être mieux incorporés ensuite au corps du Christ : voir l'image de la « dance of dispossession » dans G. LOUGHLIN, « Erotics. God's sex », *op. cit.*, p. 145.

⁸³¹ AMBR., *Exhort. virg.*, 7, 48, SAEMO 14/2, p. 236 : *versate manibus vestris crucem domini Iesu, et in vestris eam operibus elevantes calcate huius mundi profundum, et pertransite* / « tourmentez dans vos mains la croix du Seigneur Jésus, et en l'élevant dans vos œuvres, piétinez la profondeur de ce monde, et traversez-le ».

population au christianisme, de rendre tangibles les récits de la Passion dans les Évangiles, récits qui pourraient ne pas constituer pour certains fidèles une preuve formelle. De la sorte, l'objet contribue également à souder la communauté ecclésiale, Ambroise exploitant ses dimensions multiples et réitérant les références à l'objet. Plutôt que de développer des propos abstraits, des descriptions fondées sur l'émotion d'un récit aussi violent que l'est celui de la Passion, l'évocation réitérée de la croix pourrait être un moyen utilisé par Ambroise pour parler de la Passion sous une forme différente mais tout aussi efficace, et ce d'autant plus pour des textes dont le but n'est pas de faire l'exégèse du récit de la Passion ou d'expliquer minutieusement le dogme. La croix étant connue de tous, son symbolisme multiple l'étant tout autant, par sa simple évocation, le fidèle se trouve aussitôt en présence d'éléments de foi qui sont au fondement du christianisme.

S'il convient de souligner que ces quelques remarques sur la place de la croix dans la pensée ambrosienne, s'éloignent d'une réflexion strictement centrée sur l'anthropologie dans la mesure où elles n'éclairent pas la manière dont Ambroise pense les rapports entre l'être humain et Dieu, on sent tout de même qu'elles s'y raccrochent en cela que l'évocation de la croix crée un rapport direct entre le fidèle et le Christ fondé sur un objet ou la représentation de cet objet. Les réflexions anthropologiques ambrosiennes, notamment à propos du sacrifice christique sur lequel nous reviendrons, prennent davantage de sens par le rappel de cet objet au fidèle. Se jouerait ici une autre dimension de l'accès à la pensée anthropologique ambrosienne.

Toutefois, les quelques éléments relevés au sujet de la Passion dans le corpus retenu permettent d'approcher certaines représentations anthropologiques ambrosiennes. Ainsi, les références au corps, à la douleur, à la souffrance sont-elles très fréquentes dans nos textes. Le sang devient image de son humanité :

46. Viens à moi comme un frère, sortons dans les champs. Pose-moi comme un sceau sur ton cœur et comme une estampille sur ton bras. Mon frère est blanc et rouge (Cant 5, 10). Il convient en effet, que tu connaisses pleinement, ô vierge, celui que tu aimes et que tu saches entièrement en lui le mystère de sa divinité incréée et de l'incarnation assumée. D'un blanc éclatant justement, parce qu'il est la splendeur du Père, rouge, parce qu'il est né de la vierge. La couleur brille en lui et la couleur des deux natures est éclatante. Souviens-toi pourtant que des marques distinctives de la divinité sont plus anciennes en lui que les sacrements du corps, parce il n'a pas existé à partir de la Vierge, mais que celui qui existait, vint dans la Vierge.

47. Celui-ci a été méprisé par les soldats, blessé par la lance, de sorte qu'il nous soignât par le sang de sa sainte blessure⁸³².

Le blanc de la splendeur éclatante (*candidus*) et le rouge (*rubeus*) dominant ce passage. Dans le passage le rouge est nettement associé à la chair : il est issu de la chair transmise par la Vierge (*rubeus, quia partus est virginis*), il indique le mélange des « deux natures » (*utriusque naturae*). Le rouge se mue au paragraphe 47 en métonymie et devient alors le sang, un sang versé dans la violence (*cruore*), mais qui est porteur de vie et de guérison (*sanaret*). Or ailleurs, le sang paraît désigner l'humanité. Ambroise explique ainsi :

Et notre corps possède son propre sang, détient son propre liquide. C'est le suc de notre corps. [...] En effet, la chair n'est pas aride, puisque toute chair est issue de la boue, la boue est issue d'un liquide, le liquide est issu de la terre⁸³³.

Dans ce dernier passage, il est bien question du corps humain (*nostrum corpus*), de la chair et du sang liés à ce même corps, celui qui sera ensuite assumé par le Christ lors de l'Incarnation. La présence de sang démontrerait l'humanité. Or si le Christ, lorsqu'il est blessé, se vide de son sang, c'est bien la preuve pour Ambroise qu'il a bien assumé un corps humain⁸³⁴. Les deux textes entrent bien en résonnance et permettent de démontrer, par des indices physiologiques, la proximité de l'être humain et du Christ.

⁸³² AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 46-47, SAEMO 14/1, p. 146 : 46. Veni, fraterne mi, exeamus in agrum. Pone me ut sigillum in cor tuum et velut signaculum super brachium tuum. Fraternus meus candidus et rubeus (Cant 5, 10). Decet enim ut plene noveris, virgo, quem diligis atque omne in eo et ingenitae divinitatis et adsumptae mysterium incorporationis agnoscas. Candidus merito, quia patris splendor, rubeus, quia partus est virginis. Color in eo fulget et rutilat utriusque naturae. Memento tamen antiquiora in eo divinitatis insignia quam corporis sacramenta, quia non coepit a virgine, sed qui erat venit in virginem. 47. Ille dispertus a militibus, ille lancea vulneratus, ut nos sacri vulneris cruore sanaret. Au sujet de la leçon *dispertus* retenue par Franco GORI malgré la rareté de l'emploi du verbe *dispernere*, voir la n. 160, p. 147-149, dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/1*, op. cit..

⁸³³ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 57, CSEL 107, p. 175 : *et nostrum corpus habet sanguinem suum, habet umorem suum. Hic nostri sucus est corporis. [...] Non enim caro arida, cum caro omnis e limo sit, limus in umore, umor e terris.*

⁸³⁴ Notons qu'Ambroise occulte complètement la question du sang animal. Le développement du *De Excessu fratris* est certes centré sur le corps humain dans la résurrection et le passage cherche à montrer la nécessité d'un ensevelissement du cadavre dans la terre pour recréer en quelque sorte la chair, grâce au mélange entre le sang et la terre, nouvelle boue, qui permettra de renaître lors du Jugement. De la sorte, la question du sang animal est éludée comme une évidence tacite, comme une sorte d'impensé ambrosien : l'évêque traitant de la résurrection humaine, il ne saurait être question que du sang humain. Du fait de ce caractère implicite, de cette sorte d'impensé, il serait aisé d'objecter à Ambroise que les animaux saignent eux-aussi : la chasse, la viande des boucheries ou les animaux dans les jeux du cirque en sont autant de preuves bien connues des Romains. Le sang ne serait donc plus tant un attribut de l'humanité mais plus exactement du créé. Cette position aurait des conséquences délicates puisqu'elle rapproche le Christ de l'animal, au risque d'un blasphème. Elle a cependant aussi l'intérêt de rapprocher le Christ du reste de la Création, permettant alors de penser la résurrection de la Création dans son ensemble, idée qu'Ambroise paraît admettre dans certains de ces textes (voir les remarques sur Ambroise et son rapport à l'apocatastase dans I. L. E. RAMELLI, *The Christian doctrine of Apokatastasis : a critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden, Brill, 2013, p. 616-622). Ambroise pensant, comme nous l'avons vu, la supériorité de l'être humain sur l'animal, ne s'intéressant pas ici à un autre corps que le corps humain et à la proximité physique du corps du Christ et de celui de l'être humain, la portée de cette objection reste limitée.

Mais l'évêque de Milan va plus loin. Selon lui, l'humanité se décèle aussi dans les affects, comprenons ici les passions, les émotions, qui touchent l'être humain. Le fait que le Christ éprouve des douleurs physiques ou psychiques constituerait une autre preuve de son humanité⁸³⁵ :

D'où cette réflexion indique qu'ils se trompent lourdement ceux qui disent que la chair de l'être humain a été assumée par le Christ, mais nient [qu'il ait assumé] ses affects, et contre eux, qui enlèvent l'être humain à l'être humain, vient le dessein du Seigneur Jésus, puisqu'il n'est pas possible d'être un humain sans les affects de l'être humain. Car la chair sans ces affects est dispensée soit de la récompense, soit de la faute. Donc, il a dû assumer et soigner cela d'où la faute s'était répandue, de sorte de fermer l'origine de l'erreur et certaines portes d'où se précipitent les délits. D'où, moi, reconnaîtrais-je aujourd'hui un être humain dans le Seigneur Jésus, dont je ne peux voir la chair, [mais dont] je lis les affects, d'où, dis-je, [le] reconnaîtrais-je, lui, comme un être humain, s'il n'eût eu faim, s'il n'eût eu soif, s'il n'eût pleuré, s'il n'eût dit : *mon âme est triste jusqu'à la mort* (Mt 26, 38) ? C'est pourquoi il est écrit : *et il est humain, et qui le reconnaît* (Jer 17, 9). Mais l'être humain est reconnu au travers de ceux-ci, lui qui est reconnu supérieur aux humains grâce aux œuvres divines. C'est pourquoi, celui qui voulait tant être tenu lui-même pour un être humain, alors qu'il était Dieu, de sorte qu'il se dénommait lui-même humain, en disant : *pourquoi cherchez-vous à me tuer, moi l'être humain qui vous ai dit la vérité* ? (Jn 8, 40). [...] En effet il n'est pas un celui qui est issu du Père et un autre celui qui est issu de Marie, mais celui qui est issu du Père, a assumé la chair à partir de la Vierge, il a assumé les affects de sa mère, de sorte qu'il assumât lui-même aussi nos faiblesses. D'où le prophète a dit : *et il a souffert pour nous* (Is 53, 4). Comment éprouvait-il ma douleur, s'il ne supportait pas mes affects ? Il est dit : *l'être humain sachant supporter les coups et les faiblesses* (Is 53,3)⁸³⁶.

⁸³⁵ Nous retrouvons ici aussi un schéma de pensée antique classique qui estime que l'animal n'est pas doué de raison. Voir F. WOLFF, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal », *op. cit.*

⁸³⁶ AMBR., *Expl. ps LXI*, 5, CSEL 106, p. 56-57 : *unde valde errare eos res indicat, qui carnem hominis a Christo aiunt esse susceptam, affectum negant, et contra ipsius domini Iesu venire consilium, qui hominem ex homine tollunt, cum homo sine affectu hominis esse non possit ; nam caro sine affectu et praemii immunis et culpae est. Illud ergo suscipere debuit et sanare, unde culpa manaverat, ut originem erroris et quasdam prorumpentis delicti fores clauderet. Unde ego hodie hominem agnoscerem dominum Iesum, cuius carnem non video, affectum lego, unde, inquam, hominem eum agnoscerem, nisi esurisset, nisi sitisset, nisi flevisset, nisi dixisset : tristis est anima mea usque ad mortem (Mt 26, 38) ? Denique scriptum est : Et homo est, et quis cognoscit eum (Jer 17, 9) ? Sed homo per ista cognoscitur, qui per opera divina supra homines aestimatur. Itaque ipse eo usque se hominem credi volebat, cum deus esset, ut se appellaret hominem dicens : quid me quaeritis occidere, hominem qui veritatem locutus sum vobis (Jn 8, 40) ? [...] Non enim alter ex patre et alter ex Maria, sed qui erat ex patre carnem sumpsit ex virgine, affectum assumpsit ex matre, ut infirmitates nostras ipse susciperet. Unde ait propheta : Et pro nobis dolet (Is 53, 4). Quomodo dolebat meo dolore, si meum non gerebat affectum ? Homo, inquit, in plaga et sciens ferre infirmitatem (Is 53, 3).*

Dans cet extrait, Ambroise met en avant l'idée que l'humanité ne se réduit pas uniquement à la chair et à des questions d'ordres anatomique ou biologique. Pour Ambroise, ici contre les Apollinaristes⁸³⁷ (*unde valde errare eos res indicat, qui carnem hominis a Christo aiunt esse susceptam, affectum negant*), l'humanité du Christ se situe également dans sa capacité à avoir des affects⁸³⁸, à éprouver des sentiments ou la douleur, comme n'importe quel être humain. Ambroise établit clairement ce lien à la fin du paragraphe lorsqu'il lie le fait que le Christ souffre pour le salut des êtres humains, ce qui n'est possible qu'à la condition qu'il puisse éprouver les affects humains (*quomodo dolebat meo dolore, si meum non gerebat affectum ?*). Cette capacité à ressentir ces affects rapproche le Christ de tout humain, les pronoms personnels exprimés à la première personne (*meo dolore, meum affectum*), renvoyant davantage à un « je » général qu'à Ambroise lui-même. Par ailleurs, l'évêque note également que la description dans les Évangiles de ce que le Christ a éprouvé, permet au chrétien du IV^e siècle de croire dans la chair du Christ et donc d'accepter le message chrétien : la référence temporelle qui oppose « aujourd'hui » (*hodie*) à l'idée de faits passés, ici la vie et la mort du Christ, exprimés grâce à une série de verbes au subjonctif plus-que-parfait (*esurisset, sitisset, flevisset, dixisset*), l'opposition entre ce qui ne peut être vu (*non video*), en l'occurrence la chair (*carnem*), et la trace laissée par le témoignage (*lego*) concernant les affects (*affectum*) est propre à appuyer la démonstration de l'humanité du Christ pour le croyant qui est en droit de douter (*agnoscerem*), le subjonctif imparfait indiquant un conditionnel ou une forme délibérative, soit autant d'expression d'un doute. Tout concourt ici à faire de l'expression des affects du Christ des preuves tangibles de son humanité. Or, nous avons pu démontrer précédemment qu'en maints passages des textes d'Ambroise, le corps humain est, pour l'évêque, l'élément vecteur des sensations, de la sensibilité⁸³⁹. Le corps du Christ est donc lui aussi le lieu de cette sensibilité et le lieu démontrant son humanité. Enfin, les citations de Matthieu 26, 38 (qui s'inscrit dans le

⁸³⁷ Voir la n. 5 p. 283 dans AMBROISE, *Commento a dodici salmi/2*, L. F. Pizzolato (trad.), Milano, Bibliotheca ambrosiana, 1980.

⁸³⁸ Nous avons fait le choix de traduire *adfectus* par « affects » plutôt que par « instincts » (« *istinti* ») comme le propose Luigi Franco PIZZOLATO (*Ibid.*, p. 283-285), puisque les exemples développés dans le paragraphe par Ambroise, la faim, la soif, les larmes, la tristesse (*nisi esurisset, nisi sitisset, nisi flevisset, nisi dixisset* : *tristis est anima mea usque ad mortem* (Mt 26, 38)), ne paraissent pas être limitées à la question des besoins primaires et seulement physiologiques. Enfin, si l'ensemble du texte présenté ici utilise des formes du singulier (*affectum, affectu*), il paraît plus logique de traduire le mot par un pluriel, en français comme en italien, pour démontrer la diversité des affects que peut ressentir un être humain. Voir également M. CUTINO, « L'anima e le sue adfectiones nel lessico filosofico di Ambrogio », *op. cit.*

⁸³⁹ Voir AMBR., *De Par.*, 2, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 271-272 ; *De Par.*, 15, 73, CSEL 32, 1, 1, p. 331. Voir également la partie I, chapitre 3, III, ainsi que M. CUTINO, « L'anima e le sue adfectiones nel lessico filosofico di Ambrogio », *op. cit.*

cycle du récit pascal) et d'Isaïe 53, 3-4, indiquent, implicitement, que le passage s'inscrit dans une réflexion sur la Passion du Christ, et s'intègrent donc pleinement à notre propos.

Si, chez Ambroise, la conception et la naissance du Christ démontraient le caractère divin de ce dernier, la Passion révèle son caractère humain. Cet épisode de la vie du Christ est d'ailleurs propre à éclairer des questions trinitaires, comme l'indique ce passage du *De Excessu fratris* :

Différent, de toute façon, non par la divinité mais par le corps, indistinct du Père, mais extrait [de Lui]⁸⁴⁰ dans la tâche à accomplir, demeurant dans la participation à la puissance, éloigné [de Lui] dans le mystère de la Passion⁸⁴¹.

L'ensemble de ce passage permet de souligner les particularités du Fils : à la fois « indistinct du Père » (*nec discretus a patre*), semblable « par la divinité » (*divinitate*) et « la participation à la puissance » (*in consortio potestatis*), le Fils en est aussi très éloigné, « différent » (*dissimilis*) « par le corps » (*sed corpore*) et par la nécessité d'accomplir la Passion (*in munere, in mysterio passionis*). L'adverbe *utique* montre l'insistance d'Ambroise à souligner les deux natures du Fils, ses différences et ses ressemblances avec le Père. Ici, dans les propos de l'évêque, c'est bel et bien la Passion, autrement dit l'épisode de la vie du Christ qui parle le plus de son corps, de son humanité, qui démontre la nature humaine du Christ. L'insistance d'Ambroise dans ce texte à souligner les dissemblances entre le Père et le Fils, dissemblances qui ne peuvent se comprendre que dans la nature humaine assumée par le Christ,

⁸⁴⁰ L'expression *sed exceptus in munere* pose une difficulté comme le souligne la n. 23 p. 33 dans AMBROISE, *Le orazioni funebri*, op. cit.. Comme le souligne Gabriele BANTERLE le mot *exceptus*, participe du verbe *excipio*, peut revêtir deux sens complètement opposés : celui de « retirer de », « exclure » ou le sens de « recevoir », « accueillir ». Le traducteur italien a fait le choix, du fait de l'expression *in munere*, de traduire par le sens d'accueillir « *e non separato da Lui ma a Lui associato nei compiti* ». Selon nous, les jeux d'opposition du reste de la phrase sont particulièrement marqués – *dissimilis* placé en tête de phrase pour souligner l'importance du mot, nombreux participes insistant sur cette différence (*discretus, segregatus*), opposition entre ce qui relève du caractère divin (*divinitate, nec discretus a patre, manens in consortio potestatis*) et le caractère humain (*sed corpore, in mysterio passionis*) – et doivent donc être conservés également pour la partie de la phrase qui nous intéresse. *Nec discretus a patre* marque bien l'identité au Père du fait de la négation *nec* : le second membre doit donc marquer la différence avec ce dernier, doit rappeler l'humanité du Christ, ce qu'amplifie le *sed*. Ainsi le terme *exceptus* doit donc bien conserver le sens d'exclusion, de différence d'avec le Père. C'est alors sur l'expression *in munere* que doit porter l'effort de traduction. En effet, comme le choix de traduction de Gabriele BANTERLE le laisse entendre, il n'est pas possible de penser qu'Ambroise supposerait une différence de puissance, des devoirs différents entre le Père et le Fils. Sans évoquer son combat contre l'arianisme, la suite de sa phrase en témoigne très directement (*manens in consortio potestatis*). En comprenant *in munere* comme « une tâche à accomplir », « une œuvre propre » au Christ, à savoir la réalisation de la Passion, le balancement de l'ensemble de la structure de la phrase est respecté, le participe *exceptus* reprend son sens premier, s'inscrit correctement dans l'opposition à *nec discretus*, sans pour autant créer un contre-sens dogmatique. Par ailleurs, la traduction proposée ici, qui marque l'inscription dans le corps humain et dans le temps, préparerait déjà l'opposition à suivre entre l'inscription dans l'éternité (*manens*) et l'inscription dans le temps spécifique de la Passion (*segregatus in mysterio passionis*).

⁸⁴¹ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 13, CSEL 107, p. 137-138 : *dissimilis utique non divinitate, sed corpore, nec discretus a patre, sed exceptus in munere, manens in consortio potestatis, segregatus in mysterio passionis*.

souligne combien pour lui l'épisode de la Passion met clairement en avant cette nature humaine. Bien que notre corpus offre peu de développements autour de la Passion, les quelques éléments relevés démontrent pourtant que pour Ambroise cet épisode constitue un pendant à la génération du Christ. Génération du Christ et Passion deviennent des épisodes construits en miroir et complémentaires l'un de l'autre, permettant d'exposer aux fidèles chacun une nature spécifique du Christ, dont la personne autorise à penser l'unicité des natures en une seule personne, facilite, pour le fidèle, la catalyse les deux natures en une seule personne. Cette construction démontre également l'existence d'axiomes clairs et très construits dans la pensée d'Ambroise.

Si le récit de la Passion n'est pas à l'origine de longs développements dans la quinzaine d'œuvres étudiées, nous pouvons tout de même observer que ce récit est présenté par petites touches, par l'évocation de certains épisodes du récit ou par les références à la croix, pour laquelle Ambroise semble développer une dévotion et un discours particuliers. Les rares évocations de la Passion dans notre corpus font apparaître que pour l'évêque la Passion signe l'humanité du Christ. L'évêque utilise cet épisode en contrepoint à la question de l'Incarnation, notamment pour présenter la double nature, divine et humaine, du Christ.

II. La Passion comme élément modificateur de l'anthropologie ambrosienne

Puisque, selon Ambroise, la Passion démontre la nature humaine du Christ, en quoi cette donnée transforme-t-elle l'anthropologie ambrosienne ?

II.1. Un nouveau rapport au corps

L'insistance d'Ambroise à démontrer que le Christ souffre dans sa chair, permet à l'évêque de démontrer la proximité du Christ avec l'humanité. Partageant avec les autres êtres humains la même anatomie, la même capacité à ressentir les affects humains, le Christ s'inscrit donc, par le truchement du corps, dans l'anthropologie commune à l'humanité. Le corps devient lieu de truchement entre le Christ et un être humain :

Remarque, lorsque tu es baptisé, d'où vient le baptême, si ce n'est de la croix du Christ, de la mort du Christ. Là se trouve l'ensemble du

mystère, parce qu'il a souffert pour toi. En lui, tu es racheté ; en lui, tu seras sauvé⁸⁴².

Dans cet extrait, mort (*de morte Christi*) et Passion du Christ (*de cruce Christi, pro te passus est*) sont associées à la situation individuelle du fidèle par le biais des sacrements (*ubi baptizaris, sit basptisma*) et au mystère (*ibi est omne mysterium*). Le corps, lieu de la souffrance durant la Passion, devient le point qui permet le passage du Christ vers l'être humain et de l'être humain vers le Christ, idée condensée de la dernière phrase : « en lui, tu es racheté ; en lui, tu seras sauvé » (*in ipso redimeris, in ipso salvaris*). S'il n'est pas possible de parler d'égalité entre l'être humain et le Christ, l'être humain n'ayant pas la capacité de racheter le Christ, on sent tout de même qu'il y a une sorte d'homologie (imparfaite) créée entre les deux points de cette relation. Le centre de cette homologie se situe dans le corps. C'est autour de cette homologie que se construisent les modifications du discours anthropologique ambrosien, notamment celles liées à la place du corps. Ainsi, si le Christ est humain, alors il est constitué d'une âme et d'un corps, soit d'un principe masculin et d'un principe féminin, ce dernier soumis aux affects.

Or dans les épisodes de la Passion, le Christ est amené à souffrir dans son corps, à éprouver des sentiments, à mourir – plus exactement à connaître la mort du corps. Le corps, donc l'élément féminin de l'être humain selon les représentations ambrosiennes, est central dans cet épisode. Dans la Passion, le corps, la chair du Christ, ne sont pas présentés comme faibles, comme porte d'entrée de la tentation et du péché, mais comme entité tout aussi digne que l'esprit ou l'âme (nous avons déjà noté la fluidité du vocabulaire ambrosien) et capable de transfiguration. L'évêque note ainsi :

6. Par conséquent, comme un être humain, il est devenu faible, comme un être humain il a éprouvé de la douleur et nous estimons que, comme un être humain, il a été dans les douleurs ; mais comme un vainqueur des faiblesses pour nous, non un vaincu par les faiblesses, il ne souffrait pas pour lui-même, et il n'est pas devenu faible à cause des siens, mais à cause de nos péchés, de sorte qu'il nous soignât au moyen de ses traces de coups. [...] Il assuma donc notre souffrance, il assuma la soumission ; en effet il s'est assujetti ce qui est entièrement sien, ce qui a été assujetti est nôtre. C'est pourquoi il dit : *est-ce que mon âme ne sera pas soumise à Dieu ?* (Ps 61, 2) ? Il dit : l'âme a été soumise, non la divinité, l'âme a été soumise, non la puissance de Dieu ; en effet la puissance de Dieu n'est pas soumise au pouvoir, mais à l'unité, et la

⁸⁴² AMBR., *De Sacra.*, II, 2, 6, CSEL 73, p. 27-28 : *vide, ubi baptizaris, unde sit baptismum nisi de cruce Christi, de morte Christi. Ibi est omne mysterium, quia pro te passus est. In ipso redimeris, in ipso salvaris.*

propriété commune de ce pouvoir est utile. Celle-ci qui est transformée très souvent par la fragilité de la condition humaine, c'est elle qui est soumise, non celle qui ne peut être transformée. L'âme souffre avec la chair, et la chair avec l'âme, qui sont liées par une certaine intimité. Celle-ci est soumise, elle qui est triste, parce qu'il a été écrit : *mon âme est triste jusqu'à la mort* (Mt 26, 38) ; celle-ci est soumise, elle qui a été assumée, non celle qui est née de Dieu le Père. Bien que cette soumission ne soit pas une certaine espèce de faiblesse, mais dans l'ouvrage de la puissance, elle est l'arbitre d'une gestion du temps plus grande qu'un esclavage perpétuel et acquis. D'où il dit : *est-ce que mon âme ne sera pas soumise à Dieu* (Ps 61, 2) ?

7. Pourquoi est-il dit « sera », si la soumission est éternelle ? Mais parce que le fils de Dieu, dont il est question, est éternel, alors qu'il a assumé une âme issue du temps ; c'est pourquoi il a parlé de cette soumission de l'âme au futur. À travers elle, se trouve donc l'obéissance, à travers elle, se trouve l'humilité, qui pourtant ont été assumées, non pour l'affaiblissement de la puissance, mais pour l'enseignement de la discipline. [...] Est-ce que donc l'apôtre n'a pas crié de manière claire, en disant que cette obéissance et cette humilité n'appartenaient pas à la divinité mais à la chair ? En effet, ce qui s'apprend, cela est temporel. Comme un être humain, il a donc appris l'obéissance à partir de celles qu'il avait endurées, de sorte qu'il achevât dans la chair et qu'il devînt cause de notre salut éternel au travers de l'héritage de l'obéissance transmis en nous, nous pour lesquels auparavant, le premier Adam avait été cause de mort au travers d'une hérédité de désobéissance.

8. La soumission est donc un enseignement pour la vertu humaine, non un affaiblissement de la puissance divine⁸⁴³.

Outre sa longueur, ce passage est particulièrement dense pour notre sujet. Le Christ est décrit comme un être humain qui souffre (*doluit, esse in doloribus, dolebat*). Il est constitué d'une âme et d'une chair liées l'une à l'autre (*anima carni compatitur et animae caro, quae sibi*

⁸⁴³ AMBR., *Expl. ps. LXI*, 6-8, CSEL 106, p. 57-58 : 6. *Itaque quasi homo infirmatus est, quasi homo doluit et nos quasi hominem aestimavimus eum esse in doloribus ; sed quasi victor infirmitatum, non infirmitatibus victus pro nobis, non pro se dolebat et infirmatus est non propter sua, sed propter nostra peccata, ut nos suo livore sanaret. [...] Suscepit itaque compassionem nostram, suscepit et subiectionem ; quod enim subiecit sibi omnia suum est, quod subiectus est nostrum est. Ideoque ait : nonne deo subdita erit anima mea (Ps 61, 2) ? Anima, inquit, subdita, non divinitas ; anima subiecta non dei virtus : virtus enim dei non potestati subdita est ; sed unitate et consortio eius utitur potestatis. Illa subiecta est, quae humanae condicionis fragilitate plerumque mutatur, non quae mutari non potest. Anima carni compatitur et animae caro, quae sibi quodam contubernio copulantur. Illa subicitur quae tristis est, quia scriptum est : tristis est anima mea usque ad mortem (Mt 26, 38) ; illa subicitur, quae suscepta, non ex deo patre nata ; quamquam ipsa subiectio non in specie quidem infirmitatis sit, sed in operatione virtutis, dispensationis magis temporariae arbitra quam perpetuo servitio mancipata. Unde et ait : nonne deo subdita erit anima mea (Ps 61, 2) ? 7. Cur dixit erit, si sempiterna subiectio est ? Sed quia filius dei qui loquebatur aeternus est, animam autem suscepit ex tempore, ideo futuram subiectionem animae suae dicit. Per ipsam ergo oboedientiam, per ipsam humilitas, quae tamen non ad infirmitatem potentiae suscepta sunt, sed ad magisterium disciplinae. [...] Nonne igitur evidenter clamavit apostolus, dicens oboedientiam illam et humilitatem non divinitatis fuisse, sed carnis ? Quod enim discitur, temporale est. Quasi homo ergo ex his quae passus est didicit oboedientiam, ut consummaretur in carne et per oboedientiae transfusam in nos successionem causa fieret nobis salutis aeternae, quibus ante per inoboedientiae hereditatem primus ille Adam causa factus est mortis. 8. Subiectio ergo magisterium virtutis humanae, non divinae imminutio potestatis est.*

quodam contubernio copulantur). Ambroise décrit bien ici l'humanité du Christ en reprenant et en appliquant au Fils de Dieu des distinctions qui lui sont chères. L'évêque insiste pour démontrer que l'âme du Christ est du côté du divin, tandis que la chair relève de sa part humaine (*illa subicitur quae suscepta, non ex deo patre nata*). Nous retrouvons ici des distinctions déjà relevées pour décrire l'être humain et formulées autour du couple âme/chair (rappelons que les mots esprit et corps pouvant être d'autres alternatives lexicales usitées par Ambroise), couple qui, dans les premiers écrits de l'évêque, doublait l'opposition masculin/féminin. Ici, la distinction âme/chair s'accompagne de considérations importantes pour la christologie et la défense des deux natures du Christ. On note donc qu'Ambroise, quand il parle du Christ dans ce texte, n'utilise plus son ancien binôme masculin/féminin mais des catégories qui leur étaient associées, celles de l'âme et de la chair, certainement parce qu'il les juge plus conformes au respect de la personne du Christ et aux idées développées dans le christianisme. Pourtant, malgré cette évolution, les catégories associées restent les mêmes : nous retrouvons par exemple, l'idée de la faiblesse associée au corps (*victor infirmitatum, humanae condicionis fragilitate*), l'idée paulinienne de l'esclavage imposé par le corps (*perpetuo servitio mancipata*). Le vocabulaire est transformé mais non les catégories et la binarité usuelles chez l'évêque : l'anthropologie décrite précédemment n'est donc pas modifiée par la personne de Jésus. Bien au contraire. Les catégories utilisées pour parler de l'être humain en général étant appliquées ici au Christ, l'assimilation du Christ à l'être humain et de l'être humain au Christ est rendue possible, permettant à tout fidèle d'accepter d'entrer dans la suite du propos épiscopal portant sur la nécessité de l'obéissance à Dieu et de chercher pour lui-même à réaliser cette obéissance.

Cependant, relevons ici une difficulté. En effet, le terme *anima* est utilisé avec l'idée que l'âme peut être soumise (*anima subdita, anima subiecta*), image généralement associée chez Ambroise à la chair, ce qui forme difficulté. Il semble que dans la phrase *anima, inquit, subdita, non divinitas, anima subiecta non dei virtus*, le sens d'*anima* soit proche de celui de nature, d'essence humaine, plutôt que du sens « âme » généralement associée à la part divine en l'être humain. Ambroise défend en effet la puissance divine (*non divinitas, non dei virtus*), autrement dit, l'essence divine, face à cette âme qui aurait été soumise. Ce que cherche à expliquer l'évêque c'est bien que dans le Christ, seul l'essence humaine peut être soumise, non l'essence divine, essence humaine symbolisée dans cet extrait par l'*anima*. On sent combien la construction est à la fois logique – parce que l'opposition à la puissance divine permet de comprendre le sens donné ici à ce terme – et bancal – parce qu'on attendrait plutôt les mots *corpus* ou *caro* – mais permet surtout de commenter la citation de Psaume 61, 2 et de la mettre en lien avec des commentaires sur la double nature du Christ. L'*anima* paraît donc être ici une

sorte de métonymie pour dire l'humanité, composée, elle, de l'âme et de la chair comme Ambroise le dira plus nettement quelques phrases plus loin. Cette métonymie sert, un peu artificiellement, reconnaissons-le, de moyen de transition entre la citation biblique et la suite du texte qui explique la double nature du Christ, idée qui reste le centre de l'argumentation de l'évêque dans ce passage. Malgré cette entorse aux dénominations habituelles, les catégories paraissent donc maintenues.

Or, comme nous avons démontré que dans le reste du texte nous retrouvons les catégories généralement utilisées, nous pouvons donc conserver l'idée que, dans cet extrait sur la Passion, seule la chair (et non l'âme) devient instrument de rédemption et de salut. Cette idée est apparente au travers des références à la victoire, thème connotant le salut chez Ambroise (*quasi victor infirmitatum, non infirmitatibus victus pro nobis*), mais aussi au travers des références au rachat des péchés des humains (*sed propter nostra peccata*) ou au salut (*causa nobis salutis aeternae*). Le Christ acceptant de souffrir dans sa chair par obéissance au Père (*ex his quae passus est didicit oboedientiam, ut consummaretur in carne*), obéissance qui n'est pas une caractéristique divine précise Ambroise (*dicens oboedientiam illam et humilitatem non divinitatis fuisse*), démontre que la chair peut être soumise, peut devenir obéissante et accepter la domination de l'âme si l'on reprend des catégories centrales ambrosiennes. Dans le cas du Christ, lorsque sa chair se soumet et obéit à la volonté du Père, cette chair réalise les rapports de force présentés ailleurs par l'évêque sous la forme de la domination de l'âme, principe masculin, sur la chair, principe féminin. Le vocabulaire, les images ont certes évolué, pour autant le schéma conduisant à la vertu reste identique. La réalisation de la soumission de la chair par le Christ permet l'accomplissement de la maîtrise de cette chair (*ut consummaretur in carne*) et *in fine* sa purification et sa valorisation. Avec la Passion, du fait des liens présentés par Ambroise entre l'être humain et le Christ, le corps, soumis et dominé, n'est plus l'élément de l'essence humaine dont il convenait de se méfier, celui qui menait l'être humain à sa perte, au péché. Le corps humain a retrouvé, par la Passion du Christ et la purification du corps que cet épisode représente, une valeur, si ce n'est positive, du moins neutre. Par la Passion, le corps, élément commun au Christ et à n'importe quel être humain – voire à n'importe quel élément créé ? –, redevient un élément constitutif de l'essence humaine, au sens plein de l'expression. Pour le dire autrement, les rapports de tenségrité, d'équilibre entre âme et corps, que nous avons évoqués dans le premier chapitre, sont rétablis lors de la Passion : c'est ce rétablissement d'équilibre qui peut être considéré comme une revalorisation du corps, ou qui, du moins, lui permet de ne plus être déconsidéré. Ambroise ajoutera plus loin dans le même commentaire :

Donc la loi de la chair s'opposait à la loi de l'esprit. Le Seigneur Jésus supporta cette muraille des haines anciennes comme un mur et il fit que des assemblées de l'esprit et de la chair fussent ouvertes, de sorte que ceux-ci réunis en un, pussent suivre ce qui était salutaire à l'un comme à l'autre⁸⁴⁴.

Dans ce passage, c'est bien la capacité du Christ a supporté (*sustulit*) et surmonté les « anciennes haines » (*veterum inimicitiarum*) qui permettent à « la loi du corps » (*lex carnis*) et à « la loi de l'esprit » (*legi mentis*), catégories pauliniennes reprises fréquemment par Ambroise⁸⁴⁵, de s'unir pour n'être plus « qu'un » (*pervios fecit esse conventus mentis et carnis, in unum coeuntes*). Le vocabulaire du rassemblement, de l'assemblée, de l'union traduit en termes proprement ambrosiens, l'idée de tenségrité, de retour à l'équilibre entre les deux éléments formant l'identité humaine. Appliqué à l'expression binaire opposant principes masculin et féminin vu dans les premiers textes ambrosiens, ce rééquilibrage de la position du corps permet par association, de penser une remise à l'équilibre de toutes les représentations liées au principe féminin, associé au corps, avec les représentations liées au principe masculin, associé à l'âme. Bien qu'Ambroise ne recoure pas à cette binarité pour s'exprimer dans nos deux extraits, la construction de sa pensée, les images, les associations d'idées étant constantes dans son anthropologie et son discours, permettent de comprendre que quand il démontre la revalorisation du corps lors de la Passion, toutes les idées, images, associations d'idées qui sont généralement reliées à ce corps, connaissent la même évolution. C'est donc tout un jeu de connotations et de catégories de pensée qui évolue ici implicitement. Or cette évolution ne peut être comprise que par un public averti, comprenons un public connaissant les catégories de l'évêque, formé à reconnaître ces catégories.

⁸⁴⁴ AMBR., *Expl. ps LXI*, 12, CSEL 106, p. 60 : *lex igitur carnis legi mentis adversabatur. Hunc parietem veterum inimicitiarum velut murum sustulit dominus Iesus et pervios fecit esse conventus mentis et carnis, ut in unum coeuntes id, quod erat utrique salutare, sequerentur.*

⁸⁴⁵ Ces distinctions sont proposées dans l'*Épître aux Romains*, 7, 23 : « Mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon intelligence ; elle fait de moi le prisonnier de la loi du péché qui est dans mes membres ». Ambroise conserve ces distinctions et les reprend soit ensemble, soit de manière séparée, en en conservant les mots pauliniens ou en en transformant l'énoncé : voir AMBR., *De Vid.*, 13, 79, SAEMO 14/1, p. 308-310 ; AMBR., *De C. et A.*, II, 1, 4, CSEL 32, 1, 1, p. 380 ; AMBR., *De Exc. fr.*, II, 40, CSEL 107, p. 170 ; *De Exc. fr.*, II, 88, CSEL 107, p. 186 ; AMBR., *De Off.*, III, 5, 31, CC 15, p. 164 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 2, 11, SAEMO 14/3, p. 118 ; AMBR., *Exhort., virg.*, 10, 63, SAEMO 14/2, p. 250. Par ailleurs, comme nous l'avons vu à la note précédente, Ambroise reprend dans le paragraphe 12 du commentaire sur le Psaume 61, l'image du combat de la chair et de l'esprit présente dans l'*Épître aux Galates* 5, 17 : « car la chair, en ses désirs, s'oppose à l'Esprit – et l'Esprit à la chair, entre eux c'est l'antagonisme – pour que, ce que vous voulez faire, vous ne le fassiez pas ».

Nuançons tout de même notre propos. En effet, si un retour à l'équilibre entre corps et âme est pensé, il n'est pas complet, sa pleine réalisation et sa complète obtention restant à venir. Ainsi dans l'extrait du paragraphe 12 du commentaire sur le Psaume 61, la fin des « anciennes haines » (*veterum inimicitiarum*), l'union réalisée entre chair et esprit (*in unum coeuntes*) permet de s'engager dans une voie, cette dernière permettant le salut. La subordonnée de but à nuance consécutive, *ut in unum coeuntes id quod erat utrique salutare sequerentur*, est commandée par un subjonctif imparfait, lié à la concordance des temps, mais dont on peut aussi penser qu'il exprime une supposition, un doute : c'est bien l'union des deux éléments formant l'essence humaine qui offre la possibilité de suivre ce qui permet le salut. Or, c'est bien d'un possible et non d'une réalisation pleine et entière dont il est question ici. C'est bien d'une voie « salutare » (*erat salutare*), donc d'une voie vers l'obtention du salut dont il est question, non du salut en lui-même, non la possession du salut lui-même. Ce qu'a enduré le Christ (*sustulit dominus Iesus*), en particulier la Passion, ce qu'il a réalisé (*fecit*) au cours de sa vie et lors de la Passion, ne trouve d'accomplissement que dans sa résurrection, ce dernier épisode n'appartenant pas strictement au récit de la Passion. Car c'est bien le Christ dans son intégralité humaine, comprenons son âme et son corps, qui ressuscite après trois jours, l'absence du corps du Christ dans le tombeau témoignant à la fois de la résurrection, de la revalorisation du corps, de l'union du corps à l'âme et du rétablissement de l'équilibre entre ces deux fondements de l'essence humaine. Dans la pensée ambrosienne, la Passion autorise donc à penser que le corps puisse être digne, puisque le Christ ayant souffert dans sa chair montre que le péché peut en être expurgé. Mais il convient de penser une nouvelle étape, la mort et surtout la résurrection, pour obtenir la réalisation pleine et entière de l'équilibre entre les deux entités constitutives de l'être humain. Autrement dit, la fin du discrédit du corps au moment de la Passion permet seulement de préparer et de comprendre la place de ce corps dans la résurrection : n'étant plus un élément constitutif de l'humanité pensé comme avili par le péché, le corps peut donc participer pleinement à la résurrection. Or la résurrection n'est encore qu'un événement à venir au moment de la Passion. L'équilibre n'est donc pas complètement réalisé avant la résurrection du Christ.

Par ailleurs, l'équilibre entre l'âme et le corps n'est possible qu'à la condition de l'instauration d'un rapport de domination entre ces deux entités. Dans les paragraphes 6 à 8 tels que nous les avons cités, nous trouvons onze occurrences d'un mot de la famille de *subjectio*, la soumission, et cinq pour le terme *oboedentia*, preuve de l'importance de cette thématique dans ce passage. Il notera également dans le commentaire du Psaume 61 :

En effet, je suis venu en étant paix, de sorte que je fasse un, l'un et l'autre, *et pour détruire la muraille de clôture entre les deux* (Eph 2, 14), qui divisait chair et âme, de sorte qu'elles ne pouvaient pas se sentir unies. Et c'est pourquoi la chair opposait de la résistance à l'âme et qu'elle ne pouvait pas être soumise au commandement de cette dernière, parce qu'elle ne pouvait pas se soumettre à ses gouvernails à cause de l'obstacle d'une muraille faisant rempart⁸⁴⁶.

Le vocabulaire est à nouveau celui de la domination, exprimée davantage par un lexique militaire (*pax, repugnabat, imperio, obiecti parietis*). Si la chair ne peut se soumettre au « commandement » (*imperio*) de l'âme, c'est bien une fois encore de domination dont il est question ici. À nouveau, c'est bien à l'âme (*animae*) que revient le primat du commandement. Par conséquent, c'est à la chair (*caro*) de s'exécuter, de se soumettre (*subdita*). On retrouve ici des rapports de force que sous-tendaient déjà les associations âme/esprit/Adam/masculin et chair/corps/Ève/féminin, les modalités d'expression en sont seulement modifiées. Comme nous l'avions déjà expliqué les connotations positives ainsi que les connotations de puissance sont du côté masculin, respectant les catégories et l'ordre social romain. Avec l'idée que l'équilibre en l'être humain ne peut se réaliser qu'au travers d'une domination de l'âme, principe masculin, sur le corps, principe féminin, Ambroise ne déroge pas à sa ligne de pensée et ne propose pas de modification des normes romaines. De fait, ici, la revalorisation du corps et le rééquilibrage entre âme et corps précédemment observés, s'ils ne peuvent être niés, doivent cependant être fortement nuancés puisque le principe féminin composant l'être humain ne peut atteindre une dignité égale au principe masculin qu'au prix d'un contrôle, d'un assujettissement. Contrôle, assujettissement, violence, soumission, obéissance : autant d'expressions de l'exercice d'une violence, ou tout au moins d'une forte contrainte, d'un effort réalisé sur soi, et dont la Passion serait une expression paroxystique et symbolique. La seule expression relativement neutre dans l'ensemble des extraits précédemment cités utilise le champ lexical de l'éducation (*ad magisterium disciplinae ; discitur ; didicit ; magisterium virtutis humanae*). Toutefois, on peut estimer également que l'éducation constitue une sorte de contrainte, qu'elle se réalise dans la violence si l'on songe au recours aux châtiments corporels⁸⁴⁷ dans l'éducation romaine ou au fait qu'Ambroise estime que l'apprentissage de ne puisse se réaliser sans souffrance (*doluit ; esse in doloribus ; dolebat ; suo livore ; ex his quae passus est*). Pour l'évêque, le salut est à ce

⁸⁴⁶ AMBR., *Expl. ps. LXI*, 11, CSEL 106, p. 60 : *veni enim pax, ut faciam utraque unum, et medium parietem maceriae solvens* (Eph 2, 14), *qui carnem et animam dividebat, ut unum sentire non possent. Et ideo caro animae repugnabat et subdita imperio eius esse non poterat, quia obiecti parietis obstaculo gubernaculis eius parere non poterat.*

⁸⁴⁷ Voir H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Tome 2, Le monde romain*, op. cit., p. 71-72.

prix et il ne semble jamais envisager d'autres formes pour parvenir à réaliser l'équilibre entre corps et âme – la miséricorde, la charité, l'amour de Dieu pour sa créature dans ses dimensions corporelles et spirituelles ne pourraient-elles pas être utilisées ici pour évoquer le retour à l'équilibre, proposant ainsi une autre forme d'argumentation ? – : les exemples du recours au vocabulaire du combat⁸⁴⁸, de la victoire⁸⁴⁹ ou du sport⁸⁵⁰ – soit des héritages d'images pauliniennes⁸⁵¹ – sont pléthores dans ces œuvres. Un tel discours légitime donc la violence, Ambroise refusant tout de même les actes d'automutilation⁸⁵² : l'esprit agonistique, la force armée, la violence militaire, soient autant de fondements sociaux du monde romain classique qui accompagnent une division genrée de la société et soutiennent l'idée de la domination masculine, paraissent être pour notre auteur, au moins d'un point de vue symbolique, des exemples acceptables et adaptables au discours chrétien.

Ailleurs, de manière symbolique, corps, violence, femme et Passion sont associées pour soutenir l'idée de la domination nécessaire du corps, de sa purification et de l'obtention du salut dans le sacrifice du Christ. L'évêque note ainsi dans le *De Sacramentis* :

Dans le temps de la Passion du Seigneur, lorsque le grand shabbat était imminent, parce que notre Seigneur Jésus Christ, ou plutôt les brigands, vivaient, ceux qui les frappaient ont été envoyés. Arrivant, ils trouvèrent notre Seigneur Jésus Christ mort. Alors l'un de ces soldats toucha à l'aide de sa lance son flanc, et l'eau et le sang s'écoulèrent de son flanc. Pourquoi de l'eau ? Pourquoi du sang ? L'eau pour qu'elle purifiât, le

⁸⁴⁸ Ambroise compare souvent la vie chrétienne à un combat : AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 51, SAEMO 14/1, p. 150 ; AMBR., *De Vid.*, 8, 47, SAEMO 14/1, p. 284-286 ; AMBR., *De C. et A.*, I, 4, 12, CSEL 32, 1, 1, p. 347-348 ; AMBR., *De Off.*, I, 15, 58 - 16, 60, CC 15, p. 21-22 ; AMBR., *De Sacra.*, I, 2, 4, CSEL 73, p. 17 ; AMBR., *De Ob. Val.*, 66, CSEL 106, p. 148 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 21, SAEMO 14/2, p. 126 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 14, 91-92, SAEMO 14/2, p. 268.

⁸⁴⁹ Le thème de la victoire est fréquent chez Ambroise et peut apparaître sous le vocabulaire de la victoire, de l'obtention de la couronne ou du trophée comme dans ces exemples : AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 8, SAEMO 14/1, p. 108-110 ; *De Virgb.*, I, 4, 19, SAEMO 14/1, p. 122 ; *De Virgb.*, II, 5, 33, SAEMO 14/1, p. 194 ; *De Virgb.*, III, 4, 16, SAEMO 14/1, p. 220 ; AMBR., *De Vid.*, 7, 39, SAEMO 14/1, p. 280 ; *De Vid.*, 13, 77, SAEMO 14/1, p. 308 ; AMBR., *De C. et A.*, I, 4, 12, CSEL 32, 1, 1, p. 347-348 ; AMBR., *De Off.*, I, 15, 58 - 16, 60, CC 15, p. 21-22 ; AMBR., *De Sacra.*, I, 2, 4, CSEL 73, p. 17 ; AMBR., *De Ob. Val.*, 70, CSEL 106, p. 149 ; AMBR., *De Ob. Theo.*, 25, CSEL 106, p. 231 ; *De Ob. Theo.*, 32 ; CSEL 106, p. 234 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 21, SAEMO 14/2, p. 126 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 14, 91-92, SAEMO 14/2, p. 268.

⁸⁵⁰ Ambroise compare souvent les chrétiens à des athlètes sur le modèle paulinien. Voir les exemples suivants : AMBR., *De Par.*, 12, 55, CSEL 32, 1, 1, p. 313 ; AMBR., *De Off.*, I, 15, 58, CC, p. 15 ; *De Off.*, I, 36, 183, CC 15, p. 68 ; AMBR., *De Sacra.*, I, 2, 4, CSEL 73, p. 17 ; AMBR., *De Ob. Theo.*, 23, CSEL 106, p. 231.

⁸⁵¹ La *Deuxième Épître à Timothée*, 2, 3-5, condense les images du soldat, de l'athlète et de la victoire : « Prends ta part de souffrance en bon soldat du Christ Jésus. Personne, en s'engageant dans l'armée, ne s'embarrasse des affaires de la vie civile s'il veut donner satisfaction à celui qui l'enrôle. Et de même, dans la lutte sportive, l'athlète ne reçoit la couronne que s'il a lutté selon les règles », tandis que la *Première Épître aux Corinthiens* 9, 25 rappelle la nécessité de l'ascèse : « tous les athlètes, s'imposent une ascèse rigoureuse ». Nous retrouvons chez Ambroise les mêmes logiques et les mêmes images que celles proposées par Paul.

⁸⁵² L'évêque indique fréquemment son refus des atteintes au corps, notamment si ces dernières visent à simplifier la lutte contre les passions de la chair, à ne pas réaliser correctement le combat. Voir : AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 32, SAEMO 14/1, p. 234-236 ; AMBR., *De Vid.*, 13, 75-79, SAEMO 14/1, p. 306-310.

sang, pour qu'il rachetât. Pourquoi à partir du flanc ? Parce que là où [se trouve] la faute, là aussi [se trouve] la grâce : la faute [existe] par l'entremise de la femme, la grâce [existe] par l'entremise de notre Seigneur Jésus Christ⁸⁵³.

Le moment de la Passion est clairement évoqué dans cet extrait (*in tempore dominicae passionis ; latrones ; defunctum dominum nostrum Iesum Christum ; unus de militibus lancea tetigit latus eius*). La violence transparaît par le contexte de la Passion lui-même, mais également par la violence exercée par le soldat romain, transperçant le flanc du Christ (*tunc unus de militibus lancea latius eius*), dont s'échapperont « l'eau et le sang » (*et de latere eius aqua fluxit et sanguis*). La violence transparaît dans les mutilations infligées au corps du Christ ainsi que le sentiment d'une forme d'acharnement voulu par les persécuteurs (*missi sunt qui percuterent eos*). Or ces violences, permettent aussi la purification et l'obtention du salut comme le démontre la phrase très contractée mais riche de sens : *aqua, ut mandaret, sanguis, ut redimeret*. Dans cette phrase, qui prend la forme de sentence par sa construction, à chaque fluide (*aqua, sanguis*) correspond un rôle propre, souligné par la conjonction de subordination *ut* à valeur finale. Les verbes utilisés montrent également les rôles associés : la purification avec l'emploi de *mundo*, l'obtention du salut avec l'emploi de *redimio*. Cette idée est reprise dans l'opposition *culpa/gratia* de la phrase suivante, opposition redoublée par l'opposition *per feminam/ per dominum nostrum Iesum Christum*. La dernière phrase du chapitre construit alors nettement un jeu de miroir entre l'association faute/première femme face à l'association grâce/Christ, rare élément de notre corpus à mettre en lien la Passion et un élément féminin. Or si par Ève – insistons sur le fait qu'Ambroise ne vise pas ici les femmes mais bien la première femme créée, puisqu'il évoque l'épisode du péché des origines grâce au mot *culpa* et utilise le féminin singulier *feminam* –, l'être humain vit dans la faute, et que, par le Christ, ce même être humain obtient son salut, c'est par la violence infligée au corps du Christ, et en particulier au flanc dont la femme fut issue que le passage d'une situation à une autre peut être établi. Si l'explication reste du domaine de l'implicite, de l'association d'idées et du symbole, si Ambroise n'indique pas explicitement qu'il convient de soumettre l'élément féminin à l'élément masculin à la différence des textes du début de l'épiscopat, le jeu des connotations fait tout de même apparaître à la fois le fait que le corps du Christ est un espace de truchement

⁸⁵³ AMBR., *De Sacra.*, V, 1, 4, CSEL 73, p. 60-61 : *in tempore dominicae passionis cum sabbatum magnum instaret, quia vivebat dominus noster Iesus Christus vel latrones, missi sunt qui percuterent eos. Venientes invenerunt defunctum dominum nostrum Iesum Christum. Tunc unus de militibus lancea tetigit latus eius, et de latere eius aqua fluxit et sanguis. Quare aqua, quare sanguis ? Aqua, ut mundaret, sanguis, ut redimeret. Quare de latere ? Quia unde culpa, inde et gratia : culpa per feminam, gratia per dominum nostrum Iesum Christum.*

entre l'être humain et le Fils de Dieu, que ce corps est appelé à la purification, mais aussi que cet élément, associé dans la pensée ambrosienne au féminin, associé ici à la faute comme relevant exclusivement du féminin, peut être soumis par la violence et apporter également la grâce. Si l'explication reste très indirecte, les associations d'idées indiquent le sens de ce qu'il convient de retenir de la prédication. Notons que l'absence d'association effective entre une figure féminine et des valeurs relevant du féminin a pour effet également d'être plus juste du point de vue dogmatique : l'allégorie n'étant pas incarnée par un personnage, le risque de confusion entre le personnage et les valeurs est moins grand. Autrement dit, le fidèle s'attache davantage à comprendre l'idée qu'à se représenter une figure à laquelle il attribuera des caractères et des valeurs : les risques d'amalgame étant moins forts, le dogme en est en quelque sorte protégé. Les grandes lignes de pensée font dès lors apparaître les liens que nous cherchons à mettre au jour : la nécessité de soumettre le corps, si nécessaire par la violence, pour obtenir le salut et la glorification du corps, ce dernier étant considéré comme relevant d'un principe féminin.

Toute l'ambiguïté de la position du corps dans l'anthropologie d'Ambroise, et au-delà du principe féminin dans cette anthropologie, est ici évidente. Élément constitutif de l'être humain et du Christ dans sa forme incarnée, le corps doit être à la fois valorisé parce qu'il est attaché à l'essence humaine, mais tout autant soumis au contrôle de l'âme pour pouvoir être digne de cette valorisation. La remise à l'équilibre du corps avec l'âme, de l'élément féminin avec l'élément masculin, n'est possible qu'au prix d'une sujétion du corps, sujétion qui s'effectue au moyen d'une contrainte, parfois violente. L'ensemble de ces éléments apportent donc de très nombreuses nuances au constat effectué dans un premier temps.

Si nous revenons à notre question initiale, nous pouvons donc constater que le récit de la Passion a bien pour effet de modifier la vision du corps dans la pensée d'Ambroise. Le corps n'est plus présenté uniquement comme un élément négatif. Cette modification de perception a également des répercussions sur les catégories de pensée ambrosienne, donc sur la question de la différence entre les sexes et les catégories du féminin et du masculin. Le corps étant valorisé dans la Passion, le caractère féminin qui lui est attaché dans la pensée ambrosienne est également réévalué plus positivement. Les éléments associés au féminin dans la pensée d'Ambroise sont replacés à l'équilibre avec les éléments masculins, comme ils l'étaient lors de la Création. De fait, les éléments féminins doivent être considérés avec la même dignité que les éléments masculins, tenus pour aussi nécessaires que ces derniers. Pour autant, l'évêque insiste

également sur le fait que cette dignité ne peut être pleinement acquise que lors de la résurrection, ainsi qu'à la condition d'une complète soumission du corps à l'esprit et d'une réalisation de cette soumission en l'être humain à l'image de la soumission du Christ. Les conditions de réalisation de ce rééquilibrage, conditions qui impliquent une temporalité spécifique, celle de la résurrection, et des modalités particulières, le contrôle sur le corps, démontrent aussi qu'Ambroise ne pense ce rééquilibrage qu'au travers de catégories fréquemment utilisées dans le monde classique, reprenant et légitimant ces catégories et l'ordre social qu'elles induisent, tout en les modifiant dans une perspective chrétienne. De la sorte, si le corps et les images qui lui sont associées, images en lien avec la sphère du féminin, sont revalorisées, c'est au prix du maintien de la domination des principes masculins sur les principes féminins.

II.2. La Passion : image du sacrifice pour tous

La Passion est aussi l'occasion pour Ambroise de proposer une autre ligne argumentative : celle de la dette⁸⁵⁴ des humains suite au sacrifice du Christ. Le Christ ayant souffert au cours de la Passion et étant mort sur la croix pour racheter les péchés des êtres humains, image issue de l'Évangile de Jean⁸⁵⁵, ces derniers contractent une dette envers lui, motif des Évangiles synoptiques⁸⁵⁶. Cette image de la dette contractée ou d'un rapport de nature économique, le lexique de la vente ou du rachat, traversent de nombreux passages du corpus⁸⁵⁷, mais le *De Virginitate* en donne une lecture particulièrement claire. Ainsi, Ambroise note-t-il :

127. Le bon serviteur s'applique à restituer au maître le prix qui a été acquitté pour lui. Ne prépare pas, ô ma fille, de l'or, ne prépare pas d'argent. Le Christ ne t'a pas racheté avec ces richesses. Procure-toi le prix payé pour demain. Que tu n'exiges jamais, mais tu dois toujours. Il s'est acquitté par le sang, tu dois le sang. Il s'est acquitté pour toi, toi, donne en retour pour toi ! Nous avons été prêtés sur gage à un funeste créancier de péché, nous avons contracté une obligation de faute, nous

⁸⁵⁴ Sur le vocabulaire de la dette, voir L. F. CORALUPPI, « Transmissor sortem suam ad faeneratores transmisit (Ambr. Tob., 20, 76) », *op. cit.*; L. F. CORALUPPI, « Il transmissor-malus faenerator, Giuda ed Eva in una corrispondenza di Ambrogio con Simpliciano (Ambr., epist. 1.3 Banterle [= 67 Maur.]) », *op. cit.*.

⁸⁵⁵ L'image du sacrifice naît dans l'association réalisée par Jean Baptiste, entre l'agneau et le Christ en Jean 1, 29 (« le lendemain, il voit Jésus qui vient vers lui et il dit : « Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » ») et Jean 1, 36 (« fixant son regard sur Jésus qui marchait, il dit : « Voici l'agneau de Dieu » »).

⁸⁵⁶ Voir la parabole du serviteur impitoyable dans l'Évangile selon Matthieu 18, 23-35, la remise de dette d'un créancier en Luc 7, 41-49, la parabole du gérant trompeur dans l'Évangile de Luc 16, 1-8.

⁸⁵⁷ Voir par exemple AMBR., *De C. et A.*, II, 3, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 387-388 ; AMBR., *De Off.*, III, 3, 19, CC, 15, p. 159 ; AMBR., *De Sacra.*, II, 2, 6, CSEL 73, p. 28 ; *De Sacra.*, IV, 6, 28, CSEL 73, p. 57-58 ; *De Sacra.*, V, 4, 27, CSEL 73, p. 70-71 ; AMBR., *Expl. ps LXI*, 10, CSEL 106, p. 59 ; *Expl. ps LXI*, 29, CSEL 106, p. 69.

devions le châtement du sang : le Seigneur Jésus vint, il a offert le sien pour nous, mais tu ne peux rendre le sang.

128. Le bon serviteur doit restituer son prix à son maître : s'il ne peut pas rendre le prix, ou plutôt qu'il fasse en sorte qu'il ne semble pas indigne de son prix. C'est pourquoi, toi, comporte-toi de manière à être digne d'un tel prix, afin que le Christ ne vienne pas, lui qui t'a purifié, lui qui t'a racheté, et dise de toi, s'il te trouve dans les péchés : *quelle utilité [y a-t-il] dans mon sang ? Quel progrès pour toi, pendant que le descend dans ma corruption ?* (Ps 29, 10)⁸⁵⁸.

Le vocabulaire de la dette traverse l'ensemble de ce texte (*pretium, reparare, solutum est, aurum parare, argentum, divitiis, redemit, paratum habeto pretium, exigeris, debes, redde, creditoris*), parfois même avec un lexique économique très technique (*eramus oppignorati, chirographum*), démontrant une fois encore la virtuosité et la précision linguistique d'Ambroise. Dans ce passage, l'évêque rappelle que le Christ « a racheté » (*redemit*) l'humanité. Les références au sang versé par lui sont explicites (*sanguinem soluit, suum pro nobis obtulit*), le fonctionnement d'un rachat de dette⁸⁵⁹ tout autant (*eramus oppignorati malo creditoris peccatis [...] venit dominus Iesus, suum pro nobis obtulit*), ainsi que les références à l'incapacité humaine à rembourser cette dette (*sed non potes sanguinem reddere, si non potest pretium reddere*). À défaut de pouvoir racheter la dette par son sang, Ambroise propose un autre moyen pour y parvenir : se montrer digne du sacrifice christique par ses actes (*si non potest*

⁸⁵⁸ AMBR., *De Virgt.*, 19, 127-128, SAEMO 14/2, p. 102 : 127. *Bonus servus pretium studet reparare domino quod pro se solutum est. Noli aurum parare, filia, noli argentum. Non divitiis istis te Christus redemit. Paratum habeto pretium. Non semper exigeris, sed semper debes. Sanguinem soluit, sanguinem debes. Ille pro te soluit, tu pro te redde. Eramus oppignorati malo creditori peccatis, contraximus chirographum culpa, poenam sanguinis debebamus : venit dominus Iesus, suum pro nobis obtulit ; sed non potes sanguinem reddere. 128. Bonus quidem servus debet pretium suum reparare domino suo : si non potest pretium reddere, vel hoc faciat ne pretio videatur indignus. Ergo et tu dignam te gere tali pretio, ne veniat Christus qui te mundavit, qui te redemit, et si te in peccatis invenerit, dicat tibi : quae utilitas in sanguine meo ? Quid profecit tibi, dum descendo in corruptionem* (Ps 29, 10) ?

⁸⁵⁹ D'après l'extrait, les êtres humains ont contracté une dette auprès d'un « créateur de péché » (*creditori peccatis*), autrement dit Satan, dette que Jésus a rachetée (*suum pro nobis obtulit*). Il est donc bien question, d'un point de vue économique, d'un rachat de la dette. Cette position est celle également présentée dans le *De Sacramentis*, (AMBR., *De Sacra.*, V, 4, 27, CSEL 73, p. 70-71), position certainement liée au texte de *l'Épître aux Colossiens* 2, 14 (« il a annulé le document accusateur que les commandements retournaient contre nous »). Cependant, Ambroise n'a pas toujours présenté l'idée d'un rachat de dette auprès de Satan. Dans le *De Cain et Abel* (AMBR., *De C. et A.*, II, 3, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 387-388), il est plutôt question d'une dette directement contractée auprès du Christ : *pretium nostrum sanguis est Christi. [...] Christi autem manifesta in omnes praedicetur misericordia, eo quod ii qui pereunt sua pereant negligentia, qui autem salvantur secundum Christi sententiam liberentur, qui omnes homines vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. Denique et Sodoma si habuisset quinquaginta iustos, non esset eversa et si decem habuisset, esset redempta, eo quod sermo remissionis peccatorum animam servitute exuat* / « notre prix est le sang du Christ. [...] Mais la miséricorde évidente du Christ pour tous est proclamée, que ceux qui meurent, meurent à cause de leur négligence, tandis que ceux qui sont sauvés, soient libérés selon une parole du Christ, lui qui veut que tous les êtres humains soient sauvés et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité. Ainsi Sodome, si elle avait eu cinquante justes, n'aurait pas été détruite et si elle en avait eu dix, elle aurait été rachetée, c'est que la parole de rachat des péchés débarrasse l'âme de la servitude ».

pretium reddere, vel hoc faciat ne pretio videatur indignus ; ergo et tu dignam te gere tali pretio).

Cet extrait intéresse notre questionnement sur la différence entre les sexes puisqu'il démontre que la dette acquittée par le Christ concerne des hommes comme des femmes. Le passage évoque en une anaphore « le bon serviteur » (*bonus servus*), soit un domestique masculin (antithèse du « mauvaise serviteur » de Mathieu 18, 32 ?). Le même extrait prend à partie directement une vierge, comme le montre l'incise « ô ma fille » (*filia*), l'adjectif *dignam* décliné à l'accusatif féminin singulier ou encore les verbes à l'impératif de la deuxième personne du singulier (*habeto, redde, gere*). Si le singulier est fréquemment utilisé par Ambroise dans un cadre collectif pour réveiller les consciences individuelles⁸⁶⁰, il convient donc plutôt ici de penser que le passage ne s'adresse pas à une vierge en particulier mais plutôt à des vierges, voire aux femmes en général. Néanmoins, la référence féminine développée dans les deux paragraphes est quelque peu troublante quand elle est mise en rapport avec l'anaphore du *bonus servus*. On peut certes estimer que l'usage du masculin renvoie à un usage à valeur générale du masculin, le *servus* devant être compris englobant *servus* et *ancilla*, les domestiques qu'ils soient masculin ou féminin. De la sorte, l'utilisation de *filia* et *dignam*, qui plus est dans un texte sur la virginité consacrée, ne serait en rien choquante et suivrait un usage grammatical admis en latin. Une autre interprétation possible de cet enchevêtrement des genres des noms tiendrait dans l'idée qu'Ambroise chercherait sciemment à inclure homme et femme dans leur rapport au sacrifice christique. L'écriture du paragraphe 127 irait en ce sens puisqu'après avoir évoqué le *bonus servus*, puis la *filia*, l'évêque parle du genre humain en général avec une série de verbes conjugués à la première personne du pluriel (*eramur oppignorati, contraximus, debebamus*) ou à l'usage d'un pronom en lien avec cette personne (*pro nobis*). Cette évolution progressive de l'écriture pourrait donc bien souligner une volonté d'inclusivité. Elle démontrerait également la volonté d'Ambroise de faire comprendre que la dette contractée l'est pour l'ensemble de l'humanité, sans distinction de sexe. Le seul fait d'être un humain a pour conséquence d'avoir contracté une dette, sans qu'aucun autre motif ne soit nécessaire à cette contraction de dette.

Or, le fait que la seule identité humaine conditionne un rapport de débiteur avec le Christ se retrouve dans d'autres réflexions de l'évêque, prouvant que les éléments d'identités individuelles n'influent pas sur cette relation. Ambroise explique que :

⁸⁶⁰ Pour une construction similaire, voir la prise à partie des fidèles dans le *De Excessu fratris*, II, 60, CSEL 107, p. 177 ou la prise à partie des hommes dans le *De Institutione virginis*, 4, 30-31, SAEMO 14/2, p. 130-132.

De là, il exhorte à la foi les peuples des Gentils réunis et acquis au Père par son sang, en disant : *espérez en Lui, assemblée de tout mon peuple* (Ps 61, 9), c'est-à-dire non seulement Israël, mais tout, est-il dit, non seulement les restes isolés, mais aussi l'ensemble des Gentils, non seulement les peuples seuls, mais Israël : en effet lorsque l'ensemble des peuples sera entré, alors tout Israël sera sauvée⁸⁶¹.

Dans cet extrait, la Passion et le rachat de l'humanité sont rappelés en quelques mots par l'expression *adquisitos patri suo sanguine*, le participe *adquisitos* évoquant le fait d'acheter, le groupe nominal *suo sanguine* rappelant la Passion. Or le texte explique que cet achat s'effectue au profit de l'ensemble des peuples, Ambroise multipliant les exemples pour faire entendre que l'intégralité de l'humanité est concernée par ce rachat (*gentium populos ; non solus Israel, sed omnis ; gentium plenitudo ; nec solae gentes, sed Israel*). Les constructions sous forme de balancement (*non solus ... sed etiam ; nec ... sed ; cum ... tunc*), ainsi que les oppositions de vocabulaire (*solus/omnis ; reliquiae/plenitudo*) ou de nombre (*solae gentes* au pluriel face à *sed Israel*, au singulier) mettent en évidence la pensée d'Ambroise : le salut (*salvus erit*) ne reviendra pas seulement à un peuple, Israël, mais bien à tous sans exception. Multitude et différences des populations s'effacent pour se reconstituer en une identité unique, ici appelée Israël, unifiée (*convocatos gentium populos*) par le Christ et la foi (*hortatur ad fidem*). Ambroise développe donc ici une pensée universaliste.

Observée à une autre échelle, celle des peuples, et non plus à celle de l'individu, la logique proposée par Ambroise dans les extraits présentés précédemment est la même : le sacrifice du Christ dans la Passion a été réalisé au profit de l'humanité sans distinction. Par conséquent, que l'on soit homme ou femme, que l'on appartienne au peuple élu ou aux peuples convertis ou restant à convertir, il ne saurait être question d'être exclus du rachat et de l'accès au salut. Dans la Passion, le rachat étant pensé comme universel par Ambroise, toute distinction individuelle ou collective est effacée au profit d'une identité transcendante, celle de l'identité humaine, puisqu'il s'agit du seul point de contact avec le Christ pour les êtres humains. L'identité humaine, en ce qu'elle est composée par l'âme et le corps, apparaît alors comme le plus petit dénominateur commun à tous les êtres humains, mais également au Fils de Dieu. Ce plus petit dénominateur commun est porteur d'une essence irréductible. Cette essence, que fait apparaître la Passion, met à bas toutes les identités humaines, toutes les différences, toutes les

⁸⁶¹ AMBR., *Expl. ps LXI*, 29, CSEL 106, p. 69 : *unde convocatos gentium populos et adquisitos patri suo sanguine hortatur ad fidem dicens : sperate in eum, omnis conventus plebis meae (Ps 61, 9), hoc est non solus Israel, sed omnis, inquit, nec solae reliquiae, sed etiam gentium plenitudo, nec solae gentes, sed Israel ; cum enim intraverit plenitudo gentium, tunc omnis Israel salvus erit.*

divisions entre les humains – identité, différence ou division dont la différence entre les sexes n'est qu'une expression – et met en œuvre de nouvelles dynamiques visant à la suppression des différences, à l'homogénéisation du groupe humain et à la création d'une unité au sein de ce groupe. Ce point de convergence qu'est l'identité humanité permet donc une ouverture, un passage, menant au dépassement, à la transcendance des identités en une identité unique, dont l'aboutissement est la réalisation de l'Église, corps du Christ⁸⁶². Par ailleurs, on sent aussi combien cette identité humaine unique doit se construire selon de nouvelles perspectives. Or dans la Passion, le sacrifice du Christ en vue du sauvetage de l'être humain, ne peut se comprendre que dans l'idée de l'amour infini de Dieu pour sa créature, dans l'acceptation par le Christ de la volonté du Père et la réalisation de cette volonté. La nouvelle construction binaire qui se fait jour ici mettrait alors en relation (bien plus qu'en opposition) Dieu et l'être humain. La question de la différenciation sexuée amènerait donc à penser l'anthropologie, en permettant au fidèle de prendre conscience de l'unité du genre humain et surtout de son essence spécifique vis-à-vis de Dieu. Notons cependant qu'il convient ici de proposer une interprétation de la pensée d'Ambroise, une hypothèse donc, pour comprendre ce en quoi consisterait les nouvelles perspectives, la nouvelle binarité à mettre en place : une fois encore, Ambroise ne développe pas cet aspect de sa pensée, ne donne aucune indication explicite de son point de vue dans les textes évoqués précédemment. Pour le dire autrement, si le dépassement de la binarité homme-femme ou plus largement des différences entre les êtres humains est un axiome net de la pensée d'Ambroise, le point d'aboutissement de ce dépassement reste une construction mentale à réaliser, relève d'un élément implicite et hypothétique dans la présentation qu'en donne l'évêque quand il aborde la Passion. Il n'en demeure pas moins que le sacrifice du Christ se trouve donc être à la source de ce renversement de perspective et la justification même du renversement de perspective dans la pensée anthropologique ambrosienne.

⁸⁶² AMBR., *De Off.*, III, 3, 19, CC 15, p. 159 : *violatur natura generis humani et sanctae Ecclesiae congregatio quae in unum conexum corpus atque compactum unitate fidei et caritatis adsurgit ; Christus quoque Dominus, qui pro universis mortuus est, mercedem sanguinis sui evacuatam dolebit* / « la nature du genre humain est outragée et la réunion de la sainte Église, qui se dresse en un seul corps lié et assemblé par l'unité de la foi et de la charité ; le Seigneur Christ, qui est mort pour tous, sera aussi affligé par le prix versé de son sang ».

III. La Passion : des inflexions possibles pour les catégories du féminin et du masculin ?

Si le récit de la Passion est l'occasion d'évolution dans l'approche anthropologique d'Ambroise, s'il est aussi l'occasion d'un retour à l'équilibre des catégories du corps et de l'âme, du féminin et du masculin, est-ce que d'autres modifications liées à la différence entre les sexes sont à relever ?

Tout d'abord, une relecture rapide des extraits cités démontre que peu de passages mettent en lien explicitement différence entre les sexes et Passion dans notre corpus d'études. La plupart de ces liens sont davantage établis parce qu'ils reprennent des catégories étudiées et définies dans les chapitres précédents. En d'autres termes, l'évocation de figures féminines ou masculines, le recours au principe du masculin ou du féminin, sont rares quand il est question pour Ambroise d'évoquer la Passion. Deux textes répondent pourtant à ces critères, la description de Marie assistant au supplice de son fils dans le *De Institutione virginis*⁸⁶³ et l'extrait du *De Sacramentis* faisant référence au flanc humain dont sont issus faute et grâce.

Relevons tout d'abord que, dans ces deux extraits, un personnage féminin, Marie dans le *De Institutione virginis* et Ève dans le *De Sacramentis* – bien que cette dernière ne soit pas explicitement nommée –, est placé en opposition au Christ. De fait, les deux textes évoqués présentent des personnages féminins, les commentaires ambrosiens concernant la Passion développent des idées touchant au corps ou à la chair, soit des notions associées à la catégorie du féminin dans la pensée de notre auteur. Le principe masculin ne paraît présent que par l'évocation du féminin ou au travers de la figure du Christ, dont il convient de nuancer le caractère masculin. En effet, le Christ est présenté dans une dénomination masculine dans ces deux textes : il est un *filius*⁸⁶⁴ dans le *De Institutione virginis*, il est un *dominus*⁸⁶⁵ dans le *De Sacramentis*, soit autant de noms masculins, donnant à voir un mâle du genre humain. Pour autant, la nature spécifique du Christ ne permet pas de le placer sur un pied d'exacte égalité avec les figures de Marie et d'Ève. On sent bien que si la grammaire⁸⁶⁶ indique un Christ

⁸⁶³ AMBR., *De Inst. virg.*, 7, 46-50, SAEMO 14/2, p. 144-150, voir en particulier le début du paragraphe 49, p. 148-149.

⁸⁶⁴ AMBR., *De Inst. virg.*, 7, 46, SAEMO 14/2, p. 144 ; *De Inst. virg.*, 7, 49, SAEMO 14/2, p. 148.

⁸⁶⁵ AMBR., *De Sacra.*, V, 1, 4, CSEL 73, p. 60.

⁸⁶⁶ Ainsi dans AMBR., *De Sacra.*, V, 1, 4, CSEL 73, p. 60-61, le Christ est successivement désigné par des groupes nominaux masculins, au nominatif (*dominus noster Iesus Christus*), à l'accusatif (*defunctum dominum nostrum Iesum Christum*) ou par des pronoms du masculin singulier (*eius*), voire du masculin pluriel (*eos*) quand Jésus est lié aux *latrones*. Certes les groupes nominaux sont commandés par le terme masculin *dominus*, Jésus Christ étant apposé à ce nom, ce qui a pour effet un accord au masculin. La formulation ne semble pourtant pas poser de difficulté à Ambroise qui l'utilise à de nombreuses reprises et paraît ainsi accepter une représentation de Jésus au masculin.

masculin, ce n'est pas le principe masculin, tel que nous l'avons catégorisé aux chapitres précédents, qui définit le Christ : ce dernier est plus qu'un mâle du genre humain, plus qu'un être humain. Dès lors, une étude des différences entre les sexes dans la Passion ne peut être menée comme elle l'a été dans d'autres passages du présent travail. Avec la question de la Passion, on sent poindre toujours un peu plus une dissymétrie dans le traitement des deux catégories sexuées.

Cette dissymétrie abordée, concentrons-nous donc maintenant sur les deux textes de notre corpus évoquant des femmes dans la Passion. Dans le *De Institutione virginis*, Marie est présentée comme une spectatrice du supplice :

Cette mère restait debout devant la croix, et, alors que les hommes fuyaient, elle restait courageuse. Observez le fait que la mère de Jésus aurait pu changer sa pudeur, elle qui n'a pas changé sa volonté. Elle regardait avec des yeux pieux les blessures de son fils, par lequel elle savait que viendrait la rédemption pour tous. Cette mère regardait ce spectacle qui n'est pas indigne, elle qui ne craignait pas l'assassin. Le fils était suspendu à la croix, sa mère s'offrait elle-même aux persécuteurs. Si cela était seulement, qu'elle se prosternât devant son fils, son sentiment de piété doit être loué qu'elle ne voulait pas survivre à son fils ; si vraiment, [cela était seulement] qu'elle meure avec son fils, lorsqu'elle était impatiente de ressusciter avec lui, elle n'était pas ignorante du mystère qu'elle avait mis au monde en vue de la résurrection. Dans le même temps, elle savait que la mort de son fils était employée pour l'usage de tous, elle attendait au cas où par hasard elle devrait ajouter quelque chose pour le bien de tous par sa propre mort. Mais la Passion du Christ se passe d'un assistant, comme le Seigneur l'a prédit lui-même, longtemps auparavant : *et j'ai tourné la tête, et il n'y avait pas d'assistant ; et j'ai été attentif, mais personne n'assumait ; et je les absoudrai avec mon bras* (Is 63,5)⁸⁶⁷.

Dans cet extrait, Marie est immédiatement présentée dans une attitude de courage (*intrepida, quae animum non mutavit, non metuebat*), quand les hommes ont eu un comportement lâche (*fugientibus viris*). La Vierge est spectatrice du supplice (*spectabat, spettacolo*). Elle est aussi présentée comme capable elle-même de sacrifice pour le bien

⁸⁶⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 7, 49, SAEMO 14/2, p. 148-150 : *stabat ante crucem mater, et fugientibus viris stabat intrepida. Videte utrum pudorem mutare potuerit mater Iesu, quae animum non mutavit. Spectabat piis oculis filii vulnera, per quem sciebat omnibus futuram redemptionem. Stabat non degeneri mater spectaculo, quae non metuebat peremptorem. Pendebat in cruce filius, mater se persecutoribus offerebat. Si hoc solum esset, ut ante filium prosterneretur, laudandus pietatis affectus quod superstes filio esse nolebat ; sin vero ut cum filio moreretur, cum eodem gestiebat resurgere, non ignara mysterii quod genuisset resurrecturum. Simul quae publico usui impendi mortem filii noverat, praestolabatur si forte etiam sua morte publico muneri aliquid adderetur. Sed Christi passio adiutore non eguit, sicut ipse dominus longe ante praedixit : et respexi, et non erat adiutor ; et attendi, et nemo suscipiebat ; et liberabo eos brachio meo* (Is 63,5).

universel (*mater se persecutoribus offerebat ; ut cum filio moreretur ; si forte enim sua morte publico muneri aliquid adderetur*), dont elle connaît les promesses (*cum eodem gestibeat resurgere ; non ignara quod genuisset resurrecturum*). Or selon les précédents chapitres, l'ensemble de ces éléments descriptifs relèvent du champ du masculin : la Vierge est donc présentée ici comme une femme s'étant appropriée des qualités masculines. Une de ces dernières qualités, là encore relevant du masculin, est celle de l'obéissance, puisque Marie sait (*non ignara ; noverat*) la nécessité de la mort du Christ (*publico usui impendi mortem filii*) et qu'elle ne doit pas intervenir dans le supplice et dans cette mort (*sed Christi passio adiutore non eguit*). En se gardant d'intervenir (*praestolabatur*), elle se soumet à la volonté de Dieu, dont le fils est seul capable d'accomplir le sacrifice. Marie acceptant la volonté de Dieu est en passe de se rapprocher du divin, soit un exemple de réalisation de soi dans le christianisme. De plus, dans cet extrait, Ambroise introduit implicitement l'idée de la faiblesse humaine en comparaison de la puissance divine, basculement anthropologique fréquent chez l'évêque. La valorisation de Marie passe également par l'acquisition par cette dernière de qualités relevant du masculin. Ainsi, les positions anthropologiques de domination du masculin sur le féminin sont toujours maintenues. Rien qui ne relève donc d'une évolution de la binarité masculin/féminin dans la pensée d'Ambroise.

Les délimitations des catégories sexuées restent identiques à celles que nous avons déjà observées, l'évolution personnelle de Marie étant l'élément impliquant l'acquisition de nouvelles qualités. Il s'agit donc ici d'un schéma tout à fait classique chez Ambroise. La Passion dans le *De Institutione virginis* ne modifie pas les ressorts du schéma, il semble plutôt les rendre possibles, le comportement du Christ devenant exemplaire pour les autres humains, ici la Vierge. L'extrait du *De Institutione virginis* ne révèle aucune modification concernant la différence entre les sexes dans l'anthropologie de l'évêque.

Dans le *De Sacramentis*, le texte établit davantage des liens entre femme, corps, péché et Passion. Ambroise note :

Dans le temps de la Passion du Seigneur, lorsque le grand shabbat était imminent, parce que notre Seigneur Jésus Christ, ou plutôt les brigands, vivaient, ceux qui les frappaient ont été envoyés. Arrivant, ils trouvèrent notre Seigneur Jésus Christ mort. Alors l'un de ces soldats toucha à l'aide de sa lance son flanc, et l'eau et le sang s'écoulèrent de son flanc. Pourquoi de l'eau ? Pourquoi du sang ? L'eau pour qu'elle purifiât, le sang, pour qu'il rachetât. Pourquoi à partir du flanc ? Parce que là où

[se trouve] la faute, là aussi [se trouve] la grâce : la faute [existe] par l'entremise de la femme, la grâce [existe] par l'entremise de notre Seigneur Jésus Christ⁸⁶⁸.

Comme nous l'avons déjà exposé, le passage, dont le *De Mysteriis* ne garde pas de trace⁸⁶⁹, relève nettement de l'implicite mais les éléments connotés reprennent les grandes délimitations déjà exposées. La dernière phrase associe Ève (*per feminam*), faute (*culpa*) et corps (*unde* et *inde* renvoyant au flanc, *de latere*, donc à un endroit précis du corps). Or, si la femme et le corps induisent le péché, la grâce conférée à la personne comme au corps est rendue possible par le Christ (*sanguis ut redimeret ; gratia per dominum nostrum Iesum Christum*). Le schéma qui associe les éléments positifs au principe masculin et les éléments négatifs au principe féminin est une fois encore respecté.

Pourtant dans cet extrait, les mots les plus importants, soulignés par leur répétition, sont *culpa* et *gratia* et non les références à Ève ou au Christ. Il y aurait comme une perte de vigueur ici de l'opposition féminin/masculin au profit de nouvelles notions. Si les éléments qualifiant la binarité restent identiques à ceux observés, notamment dans les écrits du début de l'épiscopat, les notions qui déterminent la binarité évoluent. Ainsi, dans le *De Paradiso*⁸⁷⁰, les éléments

⁸⁶⁸ AMBR., *De Sacra.*, V, 1, 4, CSEL 73, p. 60-61 : *in tempore dominicae passionis cum sabbatum magnum instaret, quia vivebat dominus noster Iesus Christus vel latrones, missi sunt, qui percuterent eos. Venientes invenerunt defunctum dominum nostrum Iesum Christum. Tunc unus de militibus lancea tetigit latus eius, et de latere eius aqua fluxit et sanguis. Quare aqua, quare sanguis ? Aqua, ut mundaret, sanguis, ut redimeret. Quare de latere ? Quia unde culpa, inde et gratia : culpa per feminam, gratia per dominum nostrum Iesum Christum.*

⁸⁶⁹ La critique, suivant Giuseppe LAZZATI et Christine MOHRMANN, considère en général que le *De Mysteriis* est la version réélaborée, prévue pour l'édition du texte du *De Sacramentis*. Pour cet aspect, nous renvoyons à nouveau aux articles G. LAZZATI, « L'autenticità del "De Sacramentis" e la valutazione letteraria delle opere di San Ambrogio », *op. cit.* ; C. MOHRMANN, « Le style oral du De Sacramentis de Saint Ambroise », *op. cit.* ; C. MOHRMANN, « Observations sur le "De Sacramentis" et le "De Mysteriis" de saint Ambroise », *op. cit.* ; H. SAVON, « Doit-on attribuer à Ambroise le De Sacramentis ? », *op. cit.*. Or, si le texte du *De Mysteriis* réfléchit avec la *Première Épître de Jean* à la question de l'eau du baptême de 3, 16 à 4, 25 (CSEL 73, p. 95-99), à partir du récit de guérison de Naaman, il convient de noter que ce même passage ne compte aucune allusion à Ève en lien avec *De Sacramentis* (AMBR., *De sacra.*, V, 1, 14, CSEL 73, p. 60-61). On retrouve seulement la mention de l'eau et du sang (auquel l'évêque adjoint l'Esprit) au paragraphe 4, 20 (CSEL 73, p. 96) : *ideoque legisti, quod tres testes in baptimaste unum sunt, aqua, sanguis et spiritus* (1 Je, 5, 8) / « c'est pourquoi tu as lu que, dans le baptême, les trois témoins, l'eau, le sang et l'Esprit, sont un (1 Je, 5, 8) ». Nous n'aurions donc pas d'autre attestation de cette association Ève/Passion dans notre corpus.

⁸⁷⁰ AMBR., *De Par.*, 2, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 271-272 : *namque ante nos fuit qui per voluptatem et sensum praevaricationem ab homine memoraverit esse commissam, in specie serpentis figuram accipiens delectationis, in figura mulieris sensum animi mentisque constituens, quam αἰσθησιν vocant Graeci, decepto autem sensu praevariatricem secundum historiam mentem adseruit, quam Graeci νοῦν vocant. Recte igitur in Graeco νοῦς viri figuram accepit, αἰσθησις mulieris. Unde et quidam Adam νοῦν terrenum interpretati sunt. [...] Nam si Eva, hoc est sensus primae mulieris accensas habuisset faces, numquam praevaricationis suae nos crinibus implicasset neque ex illa virtutis immortalitate cecidisset / « en effet, avant nous, il y eut quelqu'un qui avait mentionné que la faute a été commise par l'être humain à cause du plaisir et des sens, interprétant dans la forme du serpent la figure du plaisir, établissant dans la figure de la femme la sensibilité du principe vital et de l'esprit, sensibilité que les Grecs nomment αἰσθησις, il affirma, selon le récit, que, la sensibilité ayant été trompée, l'esprit, que les Grecs appellent νοῦς, pèche. Donc, justement, en grec, le νοῦς reçut la figure de l'homme ; αἰσθησις, celle de la femme. D'où le fait que certains ont interprété Adam comme étant le νοῦς [issu de la] terre. [...] Car si Ève, c'est-à-dire*

positifs et négatifs étaient-ils classés selon qu'ils relevaient du masculin ou du féminin, selon qu'ils se rapportaient à Adam ou Ève. Dans cet extrait, la classification s'effectue autour du couple *culpa/gratia*. Comme dans l'extrait de *l'Explanatio Psalmi LXI*, 6-8, on assiste à un glissement lexical et notionnel, selon lequel l'opposition masculin/féminin perd de sa vigueur au profit d'un nouveau couple. La chair, la faute, ne seraient plus des éléments relevant de la catégorie du féminin, des éléments secondaires, qualifiant le principe féminin, mais désigneraient à proprement parler une catégorie, à laquelle participeraient des caractères et des valeurs relevant du féminin. On a le sentiment dans ces textes généralement datés du milieu de l'épiscopat⁸⁷¹, soit la période 397-390, d'une sorte d'évolution lexicale, hypothèse que l'hésitation entre une catégorisation par la chair ou par la faute viendrait étayer. *L'Explanatio Psalmi LXI* et le *De Sacramentis* témoigneraient d'une sorte d'état intermédiaire des présentations ambrosiennes, dont l'état primitif serait celui du *De Paradiso*, reprenant les catégories philoniennes du masculin et du féminin, tandis que l'aboutissement de présentation se lirait par exemple dans le *De Institutione virginis*, dans lequel Ambroise dissocie clairement ses utilisations du couple *anima/corpus* des personnage d'Adam et Ève⁸⁷².

Ambroise dans les deux textes du milieu de l'épiscopat n'utilise plus les références pédagogiques au masculin et au féminin comme dans ses premiers écrits, mais il les fait évoluer en recourant à un vocabulaire relevant davantage de l'enseignement chrétien (âme/chair dans *l'Explanatio*, faute/grâce dans le *De Sacramentis*). Cette évolution lexicale suivrait les indications de recherche de Ernst Dassmann⁸⁷³, qui voit également dans cette période une prise de distance de la part d'Ambroise avec les lectures philoniennes, un approfondissement spirituel à la fois plus personnel et lié à la fréquentation des textes d'Origène. Toutefois, si les mots-clés désignant les éléments de l'opposition binaire varient, il convient de noter que le contenu des catégories n'est pas modifié⁸⁷⁴, pas plus que les rapports instituant la domination du masculin sur le féminin. En maintenant les mêmes associations d'idées, les mêmes connotations, les mêmes rapports entre les notions que celles qui avaient été établies autour du couple

les sens de la première femme, avait eu ses flambeaux allumés, jamais elle ne nous aurait enlacés avec les tout petits cheveux de sa propre collusion [avec l'ennemi], ni ne serait tombée hors de cette immortalité de la vertu ».

⁸⁷¹ Voir G. VISONÀ (éd.), *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana.*, op. cit., p. 94-95 au sujet de *l'Explanatio psalmi LXI* et p. 132-133 au sujet du *De Sacramentis*.

⁸⁷² Pour le couple *anima/corpus*, voir AMBR., *De Inst. virg.*, 2, 11, SAEMO 14/2, p. 118 : *qui sunt isti duo, nisi anima et corpus ?* / « qui sont ces deux, si ce n'est l'âme et le corps ? ». Pour le couple Adam/Ève, voir AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 16 – 4, 31, SAEMO 14/2, p. 122-132.

⁸⁷³ Voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit..

⁸⁷⁴ Concernant le vocabulaire de la dette et de la sphère économique, Luigi Federico CORALUPPI note également des variations dans le lexique ambrosien, observables dans la thématique qu'il traite, mais qui ne font pas pour autant varier le sens profond du contenu. Voir L. F. CORALUPPI, « Transmissor sortem suam ad faeneratores transmisit (Ambr. Tob., 20, 76) », op. cit., p. 192.

masculin/féminin, Ambroise maintient les mêmes lignes de rupture que celles dont il faisait usage au début de son épiscopat. Le glissement des notions qui est certes perceptible dans le vocabulaire, l'est beaucoup moins du point de vue du champ des idées et des représentations. Il n'y aurait donc pas réellement de rupture dans les représentations, et le fidèle qu'il ait suivi l'ensemble des prédications ambrosiennes ou qu'il ait été beaucoup moins assidu au prêche retrouverait sans peine les grandes catégories de pensée et de représentations de l'évêque.

On peut aussi se demander si Ambroise, devenu plus autonome dans sa pensée au cours des années 387-390, n'utilise pas le récit de la Passion comme point pivot pour amener ces fidèles à une nouvelle compréhension du monde. Nous assisterions à une sorte d'épuration de la pensée et des représentations ambrosiennes, affirmée dans le traitement de la Passion : l'évêque se détacherait en quelque sorte d'une binarité homme/femme, efficace du point de vue de la pastorale car facilement assimilable par tous mais délicate du point de vue de l'enseignement dogmatique, pour permettre l'émergence de nouvelles binarités (âme/corps, esprit/corps, Dieu/être humain), moins matérialistes, plus abstraites mais plus représentatives de la pensée chrétienne. Le récit de la Passion, cœur de nouvelles perspectives anthropologiques et sotériologiques, serait également une sorte de point de passage qui permettrait au fidèle d'accéder à un autre niveau de compréhension du monde et de la religion.

Faut-il alors considérer que les catégories du féminin et du masculin seraient invalides à partir du milieu de l'épiscopat ? Est-ce que la différence entre les sexes ne peut plus être étudiée à compter de cette période ? Les questions paraissent mal posées. Observer un glissement dans les usages lexicaux, qui plus est seulement à partir de deux extraits, ne veut pas dire un abandon pur et simple des catégories initiales. Il convient plutôt d'accepter l'idée que les catégories restent valides, ce que confirment les usages du *De Sacramentis* et de l'*Explanatio Psalmi LXI*, mais que la binarité masculin/féminin prend une autre place dans l'argumentaire ambrosien. Les schémas anthropologiques restent identiques à ceux du début de l'épiscopat, même si leurs dénominations évoluent. Les principes de binarité et d'opposition de valeurs restent fortement ancrés dans la construction de la pensée ambrosienne, les éléments composant cette binarité et ce rapport d'opposition restent identiques à ceux connus depuis le début de l'épiscopat, ce qui permet le maintien d'une pensée cohérente tout au long de l'épiscopat et de poursuivre une étude de la différence entre les sexes dans l'œuvre d'Ambroise. Cependant, une vigilance s'impose : il conviendra de ne pas se limiter à des figures masculines et féminines, ne pas se limiter au vocabulaire du féminin et du masculin, mais de bien prendre en compte les éléments associés dans la pensée d'Ambroise à ces catégories.

Le peu de textes associant un élément sexué au commentaire de la Passion ne permet donc pas d'apporter d'éléments spécifiques au sujet de modifications de l'anthropologie ambrosienne. Mais les quelques textes proposés à l'étude permettent d'approfondir notre perception des deux catégories sexuées chez Ambroise, leurs usages chez notre auteur. Plutôt qu'un apport aux contenus des catégories, plutôt qu'une modification des éléments permettant de les définir, la question de la différence entre les sexes dans ses liens avec le récit de la Passion apporte des résultats concernant l'évolution du lexique utilisé par Ambroise au cours de son épiscopat.

IV. Synthèse

Le récit de la Passion est au centre d'un renversement anthropologique chez Ambroise. L'épisode biblique devient l'expression de la corporéité du Christ pour l'évêque de Milan et, de là, l'expression de son humanité. Corps et humanité deviennent les moyens par lesquels un être humain peut se reconnaître dans le Christ, peut chercher le salut. Le corps du Christ souffrant dans la Passion, obéissant à la volonté du Père, devient modèle de réhabilitation du corps humain et de salut pour la personne. L'exemple paroxystique de la Passion sert de référence aux fidèles cherchant à faire leur salut. Comprendre qu'il convient, à l'instar du Christ, de soumettre le corps à l'esprit doit permettre à chacun de retrouver Dieu. En maîtrisant le corps, le fidèle peut espérer le glorifier, lui rendre sa dignité pré-lapsaire, réaliser pleinement l'essence humaine. La Passion constitue donc un point de renversement en ce qu'elle permet un retour à l'équilibre entre les deux entités composant originellement l'essence humaine.

Or, le rétablissement de cette essence passe par le sacrifice du Christ, par sa volonté de racheter l'ensemble des humains. Ce rachat, perçu par Ambroise comme universel, a pour effet d'abolir les différences entre les humains, différences parmi lesquelles figure la différenciation sexué. Ce n'est pas tant le sexe de la personne que son essence humaine qui conditionne son rachat et son salut : le sacrifice du Christ a donc pour effet d'annihiler la question de la différence entre les sexes, la binarité homme/femme. Chacun, sans qu'il soit question d'une quelconque distinction, étant débiteur du Christ pour son propre salut à part égale avec autrui, s'instaure un rapport d'égalité entre les êtres humains. Cela a aussi pour effet de mettre en œuvre une nouvelle perspective, celle du rapport entre l'être humain et Dieu.

Or ces changements de perspective anthropologique ne semblent pas réellement affecter la question de la différence entre les sexes. Les grandes catégories de la pensée ambrosienne

sont maintenues. La question de la différence entre les sexes n'accompagne le traitement du récit de la Passion que par le jeu des connotations : c'est dans l'évolution du lexique, que l'on note les plus grandes modifications, Ambroise paraissant délaisser les expressions se référant au masculin et au féminin au profit d'un vocabulaire plus proche de l'enseignement chrétien. Si dans le champ de l'anthropologie, la Passion permet un tournant et un renversement des représentations liées en particulier au corps, cet épisode de la vie du Christ n'apporte pas de profondes modifications aux catégories de pensée ambrosienne.

Chapitre 3 Le Christ : un pivot dans l'exposé ambrosien de la différence entre les sexes

Un dernier ensemble de question concernant le Christ mérite d'être posé : celle du sexe du Dieu fait être humain. Dans un monde où les êtres humains ont été créés différents du point de vue du sexe, dans un monde où la différence entre les sexes est une réalité tangible, quel sexe Ambroise attribue-t-il au Christ ? L'évêque de Milan attribue-t-il d'ailleurs un sexe au Christ ? Par ailleurs, cette attribution d'un genre au Christ a-t-elle des effets sur l'anthropologie ambrosienne ? Quels seraient alors les effets de cette attribution de genre sur cette anthropologie ? En outre, la figure du Christ étant centrale dans le christianisme et dans la pensée ambrosienne, cette figure étant à la fois unique et triple, comment s'accommode-t-elle d'une différenciation sexuée pensée dans la binarité ?

I. *Homo, vir, autre ? La question du sexe du Christ*

Les réflexions de traduction contemporaines de la Bible⁸⁷⁵, les questionnements des *gender studies* ou des *queer studies* sur le sexe de Dieu⁸⁷⁶ invitent à questionner le genre attribué à Dieu et au Christ. Dans un travail croisant différenciation sexuée et christologie dans la pensée d'Ambroise, il semble intéressant de s'interroger sur le sexe que l'évêque de Milan attribue au Christ, et au-delà de cette figure, le sexe qu'il attribue à Dieu.

Soulignons dès à présent plusieurs ambiguïtés. La première est que dans les Évangiles, Jésus est présenté comme un être humain de sexe masculin⁸⁷⁷. Ambroise dépend alors de cette présentation, tout autant qu'il la respecte, dans la mesure où elle est issue de témoins, de proches ayant connu et vécu avec Jésus, ayant laissé des témoignages concernant Jésus en le présentant

⁸⁷⁵ Voir par exemple les propositions de traduction de Jorunn Økland qui estime que Dieu est au-delà du masculin et du féminin : ARTE NEWS, « En Norvège, une théologienne appelle à désigner Dieu par "iel" », *op. cit.*

⁸⁷⁶ Voir E. STUART, *Gay and lesbian theologies*, *op. cit.* ; G. LOUGHLIN, « Erotics. God's sex », *op. cit.*, p. 155-157 ; G. WARD, « Bodies. The displaced body of Jesus Christ », *op. cit.* ; L. M. TONSTAD, *Théologie queer*, A. Thomas (trad.), Genève, Labor et fides, 2022.

⁸⁷⁷ Luc, 1, 30 : « L'ange lui dit : « Sois sans crainte, Marie, car tu as trouvé grâce auprès de Dieu ». Voici que tu vas être enceinte, tu enfanteras un fils et tu lui donneras le nom de Jésus. Il sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut. Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ; il règnera pour toujours sur la famille de Jacob, et son règne n'aura pas de fin ». Dans cet extrait, la présentation de Jésus est établie au masculin par plusieurs références à ce genre « fils », « il », « Fils du Très-Haut », « lui ».

comme un être humain de sexe masculin. Dans les textes ambrosiens, Jésus est décrit, de ce fait, au travers d'un lexique ou de pronoms masculins. Prenons un exemple parmi tant d'autres :

Le Seigneur Jésus lui-même aussi, comme le feu, enflamme les cœurs de ceux qui l'écoutent, comme une fontaine, il rafraîchit : car lui-même dans son Évangile dit qu'il était venu justement pour porter le feu sur terre et servir une boisson d'eau vive à ceux qui ont soif⁸⁷⁸.

Dans cet extrait, nous notons que le mot *Iesus* est précisé par un ensemble de mots relevant du masculin. *Dominus*, le « seigneur », le « maître », est nettement un nom masculin, mais c'est surtout le pronom *ipse* (*ipse quoque Dominus Iesus ; nam ipse in Evangelio suo dicit*) qui nous démontre ici l'attribution du genre masculin, en ce qu'il désigne Jésus lui-même et qu'il se distingue du féminin *ipsa* ou encore du neutre *ipsum*. Pour Ambroise, parler de Jésus, c'est donc parler d'un être masculin. Mais il convient ici de souligner qu'il s'agit de la forme incarnée de Dieu, autrement dit que, lors de l'Incarnation, Dieu a choisi, selon Ambroise, suivant lui-même le texte saint et tributaire de ce texte, de prendre une forme masculine. Cette forme est à la fois représentative des *habitus* culturels du monde antique, dans lequel la place de l'homme et du masculin est primordiale, et image d'un impensé, à savoir qu'il n'est pas envisageable, du fait de ce même contexte culturel, d'envisager qu'un Dieu unique puisse prendre une forme féminine, voire une forme neutre, forme pourtant fréquente en latin.

Par ailleurs, l'Incarnation dans un corps masculin fait apparaître une première distinction entre Jésus et le Christ dans les représentations ambrosiennes. Si Jésus, comprenons la forme humaine de Dieu qui a vécu dans le monde et partagé la vie avec les futurs apôtres, est un être humain masculin, il n'est, en quelque sorte, qu'une facette du Christ, qui est lui un être à la fois humain et divin. En d'autres termes, l'être qu'il convient de considérer pour comprendre toute sa mesure n'est pas Jésus, mais bien le Christ, cette dernière forme permettant d'accéder ensuite à la plénitude de Dieu. Or, le Christ, et au-delà Dieu, doit-il être nécessairement compris comme étant un être masculin⁸⁷⁹ ? Chez Ambroise, il y a là une difficulté.

Cette difficulté est rendue sensible par les usages qu'Ambroise fait des mots *homo* et *vir*, soit respectivement l'être humain et l'être humain de sexe masculin. Les recherches

⁸⁷⁸ AMBR., *De Off.*, III, 18, 106, CC 15, p. 193 : *ipse quoque Dominus Iesus quasi ignis inflamat audientium corda, quasi fons refrigerat : nam ipse in Evangelio suo dicit quod ideo venerit ut ignem in terras mitteret et potum sitientibus aquae vivae ministraret.*

⁸⁷⁹ La question du genre du Christ est également posée par certains courants de la théologie contemporaine : voir G. WARD, « Bodies. The displaced body of Jesus Christ », *op. cit.*.

lexicales réalisées dans le *Thesaurus sancti Ambrosii*⁸⁸⁰, montrent que l'évêque de Milan, dans l'ensemble de ses écrits, utilise davantage le terme *homo*, toute forme ou nombre confondu, que le terme *vir*, toute forme ou nombre confondu également. Cet outil recense ainsi 3 265 emplois du terme *homo*⁸⁸¹ contre 1 176 emplois du terme *vir* – à titre de comparaison le noms *mulier*, tout cas et nombre confondus, constituent un ensemble de 684 occurrences, chiffre relativement faible. La différence très nette entre les usages de *homo* et *vir* souligne combien le terme *homo* revêt une place toute particulière dans la pensée d'Ambroise. Ambroise note par exemple :

Par conséquent, comme un être humain, il est devenu faible, comme un être humain il a éprouvé de la douleur et nous estimons que, comme un être humain, il a été dans les douleurs⁸⁸².

Dans cet extrait, le Christ n'est pas présenté comme un être masculin mais bien dans sa dimension humaine. Or, dans cet extrait, le Christ pourrait tout à fait être présenté dans sa dimension masculine, cela ne changerait pas tellement l'idée qu'il est capable de souffrir, qu'il a éprouvé des souffrances. Pourtant ce n'est pas le choix lexical effectué par l'évêque qui utilise trois fois le terme *homo* dans cette courte citation. C'est bien qu'ici, Ambroise insiste sur une autre dimension du Christ, qu'il amène ses fidèles à prendre conscience d'une autre de ses caractéristiques : son essence humaine. Le Christ n'est pas réduit à une identité sexuée, en particulier à ce qu'il serait un être humain de sexe masculin, mais il est présenté surtout comme ayant acquis une essence humaine, dont Ambroise paraît considérer qu'elle est indéterminée sexuellement⁸⁸³, mais primordiale. Nous retrouverions ici l'idée observée au moment de la Création que la différenciation sexuée n'intervient que lors de la création d'Ève, mais que cette différenciation sexuée n'atteint pas l'essence humaine dans ce qu'elle a de plus profond⁸⁸⁴. L'utilisation du terme *homo*, qui souligne cette indétermination sexuée en latin, relève donc bien d'un choix délibéré et d'une représentation spécifique du Christ et de l'essence humaine qu'Ambroise cherche à transmettre. Certes, le commentaire du Psaume 61 s'inscrit dans un propos portant sur la Passion et donc dans une réflexion sur les différentes natures du Christ, ce

⁸⁸⁰ Voir l'annexe 2.2.3 qui présente l'ensemble de ces chiffres.

⁸⁸¹ Notons que l'outil recense 2 247 formes utilisées au singulier, soit près de 69% des occurrences, ces formes devant certainement compter davantage de forme se référant directement au Christ, que les formes au pluriel. Le décompte est plus délicat pour le terme *vir*, dans la mesure où *vir* peut être aussi bien un génitif singulier qu'un nominatif pluriel, ce qui nécessite une approche plus fine, directement dans les textes.

⁸⁸² AMBR., *Expl. Ps. LXI*, 6, CSEL 106, p. 57 : *itaque quasi homo infirmatus est, quasi homo doluit et nos quasi hominem aestimavimus eum esse in doloribus*.

⁸⁸³ Dans son article Graham Ward évoque l'ambivalence autour du corps du Christ dans les récits de la Crucifixion : voir G. WARD, « Bodies. The displaced body of Jesus Christ », *op. cit.*, p. 168-173.

⁸⁸⁴ Nous renvoyons à la partie I, chapitre 4, II, 2.

qui induit un usage du terme *homo* plus évident que l'usage du terme de *vir*, puisqu'il convient de traiter des deux natures, humaines et divines. Pour autant, concernant les quelques lignes choisies, même si elles s'insèrent dans le cadre d'un commentaire sur la Passion, on sent bien que l'usage du terme *vir* n'aurait pas empêché de comprendre la délimitation entre les deux natures, humaine et divine, que tient à souligner Ambroise. On a le sentiment ici que l'usage d'une terminologie spécifique liée au contexte de la Passion n'épuise pas à lui seul les raisons de recourir au mot *homo* plutôt qu'au mot *vir*. Insister sur l'humanité du Christ, c'est à la fois, insister sur sa double nature et mettre ainsi en exergue ces deux natures, ces deux essences particulièrement importantes pour Ambroise, l'essence divine et l'essence humaine, mais c'est aussi montrer que les différences entre les sexes se réduisent dans l'essence humaine qui ne se définit pas par la différenciation sexuée. Que le Christ soit un être humain de sexe masculin, n'a, pour Ambroise, que peu d'importance, en comparaison de sa double essence, et en particulier de ce qui le désigne comme humain. C'est ce dernier point qu'il convient que les fidèles gardent en mémoire. Le Christ, tel qu'il est présenté par Ambroise, apparaît donc comme une sorte d'être indéterminé sexuellement, ou plus exactement transcendant, englobant, les deux sexes. Ambroise note ainsi :

Et alors qu'il disait cela, il leva ses yeux et vit ici ses persécuteurs, là les méchancetés spirituelles s'assembler en un seul et il dit : *Jusqu'où vous jetterez-vous contre l'être humain, les détruisant tous* (Eph 6, 12 ; Ps 61,4) ? C'est-à-dire : « pourquoi vous hâtez-vous de détruire le genre humain ? Ne savez-vous pas que je suis venu pour la rédemption de tous ? Je me suis offert pour l'ensemble, pour [les] protéger tous par mon sacrifice ». Donc, nous comprenons que ce mot d'être humain [est donné] soit pour toute la multitude humaine, soit, si nous comprenons qu'il ne s'agit que d'un seul, [qu'il est question] de celui dont on parle⁸⁸⁵.

La dernière phrase est particulièrement intéressante pour nous, puisqu'Ambroise insiste sur l'idée que le terme *homo* inclus l'ensemble de l'humanité (*pro humana omni multitudine*), autrement dit toutes les formes de différences, dont la différence de sexe. Ambroise souligne donc bien ici l'idée que l'identité humaine, l'essence humaine, n'est pas déterminée par un sexe, qu'elle serait en quelque sorte transcendante aux sexes. Par ailleurs, l'extrait souligne que le terme *homo* peut aussi bien recouvrir la multitude qu'un seul (*si de uno accipimus*), personnage

⁸⁸⁵ AMBR., *Expl. Ps. LXI*, 11, CSEL 106, p. 60 : *et cum hoc diceret, levavit oculos suos et vidit hinc persecutores, inde nequitas spirituales in unum convenire et ait : quod usque irritis in hominem, interficientes universos* (Eph 6, 12 ; Ps 61, 4) ? *Hoc est : « quid delere genus festinatis humanum ? Nescitis me pro omnium redemptione venisse ? Obtuli me pro cunctis, ut omnes mea oblatione protegerem ».* *Hominem ergo aut pro humana omni accipimus multitudine aut, si de uno accipimus, de ipso dictum.*

unique qu'Ambroise identifie ici au Christ. Le Christ est alors symbole de la multitude, symbole de l'être humain complet, plutôt d'une essence humaine complète. Il devient également symbole d'une sorte d'absorption de toutes les différences, y compris sexuées. Le jeu entre le multiple et le singulier, l'altérité et l'unité s'effectue donc dans le Christ, qui paraît être le moyen de passer d'une valeur à une autre et symbole de cette sorte de réduction à une essence fondamentale. La différence entre les sexes, comme d'autres éléments de distinctions entre les humains, est à la fois comprise dans le Christ et en même temps annihilée en lui, faisant du Christ un être situé en dehors des catégories⁸⁸⁶, en particulier les catégories sexuées dans le cadre de notre étude. Situé en dehors des catégories habituelles, le Christ, donc Dieu, est autre en ce qu'il échappe à la catégorisation sexuée, en ce qu'il est en dehors de ces catégories. De ce fait, la dénomination *homo* utilisée paraît être à Ambroise une bonne alternative lexicale pour rendre compte de cette altérité, du dépassement des catégories. Chez Ambroise, plus qu'un *vir*, le Christ doit donc être pensé comme une sorte d'allégorie de l'essence humaine dans ce qu'elle serait de plus pure, allégorie condensée dans le terme *homo*.

Ces éléments appellent d'autres constats. Le Christ devient en quelque sorte transcendant aux sexes, en neutralisant le sens même de la binarité née de la différence entre les sexes⁸⁸⁷. Être ne relevant d'aucune identité sexuée, n'étant ni homme, ni femme, le Christ constitue une catégorie à part entière et inassimilable aux deux sexes. S'il serait incongru de parler de « troisième sexe », expression du XXI^e siècle utilisée pour parler de situations particulières de genre⁸⁸⁸, situations complètement étrangères à Ambroise, l'idée qui sous-tend cette expression reste intéressante pour nous en ce qu'elle fait exister une troisième catégorie qui n'est ni féminine, ni masculine. C'est bien l'idée d'une catégorie qui s'inscrit en dehors de la binarité, qui subvertit les catégories duelles et évidentes en leur apportant des nuances, qu'il convient de retenir ici : le Christ – et au-delà du Christ, Dieu le Père lui-même – ne serait ni

⁸⁸⁶ Cette position n'est pas sans rappeler l'analyse de Luc BRISSON au sujet de la fusion de Salmacis et Hermaphrodite chez Ovide : L. BRISSON, *Le sexe incertain*, op. cit., p. 42-56, voir en particulier p. 55-56. Pour le texte, voir Ov., *Met.*, IV, 305-388, CUF, p. 171-175.

⁸⁸⁷ Voir *Id.*, p. 67-68.

⁸⁸⁸ Voir par exemple I. MOURGERE, « Troisième sexe, genre neutre ou intersexué : la France fait un premier pas, puis recule », sur *TV5MONDE*, 14 octobre 2015 (en ligne : <https://information.tv5monde.com/terriennes/troisieme-sexe-genre-neutre-ou-intersexue-la-france-fait-un-premier-pas-puis-recule-60046> ; consulté le 24 avril 2023). Voir également l'éditorial de Michel WIEVIORKA et l'introduction d'Elaine COBURN du numéro 9 de la revue *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, intitulé « Combien de sexes ? », à savoir M. WIEVIORKA, « Éditorial », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 9, 2017, p. 5-7 et E. COBURN, « Défaire et refaire le sexe, le genre, la sexualité », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 9, 2017, p. 9-31.

féminin, ni masculin, mais constituerait chez Ambroise une catégorie en lui-même. Il n'est pourtant pas question ici d'une sorte de neutralité en matière de sexe. Cette représentation d'un Dieu, défini comme se trouvant en dehors et au-delà des catégories binaires de genre, implique plutôt de mettre en avant la profonde altérité de Dieu par rapport aux humains. C'est ainsi qu'Ambroise permet aux fidèles de se familiariser avec des questionnements complexes, des questionnements d'anthropologie théologique mettant en relation humain et divin. En proposant de dépasser les catégories habituelles, en proposant de dépasser la différenciation sexuée telle qu'elle est pensée généralement, Ambroise incite le fidèle à changer ses perspectives, à penser de nouvelles identités comme fondamentales dans le monde, à savoir l'identité humaine et l'identité divine, et incite à penser de nouveaux rapports entre ces deux identités. Chez Ambroise, se joue dans la personne du Christ, et grâce à lui, une sorte de bascule d'une altérité vers une autre, à savoir la bascule de la paire homme/femme (ou masculin/féminin) vers le couple humain/divin. Le Christ ne relevant pas du premier couple, mais relevant complètement des deux éléments du second, Ambroise invite à prendre conscience du sens de ce second couple et à le placer comme élément principal de foi. Le dépassement de la binarité sexuée qu'incarne le Christ devient alors modalité d'accès à des réalités supérieures, à la compréhension d'une réalité fondamentale, celle de l'altérité de l'essence divine. Se trouve alors formuler le fondement de l'anthropologie ambrosienne. L'approche par la différence entre les sexes, réalité très concrète et quotidienne du fidèle, ne serait alors qu'une voie de résolution, une sorte de métaphore si l'on veut, pour accéder à ces représentations anthropologiques plus abstraites.

De la sorte, il faudrait se représenter le traitement de la question de la différence entre les sexes dans la pensée d'Ambroise comme une sorte d'exercice spirituel : le premier niveau consisterait à observer, sans qu'il soit question de jugement, l'altérité sexuée d'autrui, d'en accepter les formes, tout en reconnaissant en même temps des éléments de proximité avec cet Autre. De là, cet apprentissage permettrait de reconnaître proximité et altérité dans le Christ et ainsi de réduire les identités à la seule identité humaine, pour pouvoir enfin accepter, grâce au soutien du Christ, la réduction des différences mais surtout la complète altérité divine par rapport à l'être humain. Cette acceptation mènerait ensuite à la contemplation de cet Autre, dont l'absolue dissemblance avec l'essence humaine impose le désir et la volonté d'une union perpétuelle à elle. Cet exercice spirituel connaîtra plusieurs formulations, plus ou moins explicites et complètes, généralement plus imagées que ne le propose notre formulation moderne. Ainsi, une des premières présentations se rencontrerait dans le *De Paradiso* :

En effet, avant nous, il y eut quelqu'un qui avait mentionné que la faute a été commise par l'être humain à cause du plaisir et des sens, interprétant dans la forme du serpent la figure du plaisir, établissant dans la figure de la femme la sensibilité du principe vital et de l'esprit, sensibilité que les Grecs nomment *αἴσθησις*, il affirma, selon le récit, que, la sensibilité ayant été trompée, l'esprit, que les Grecs appellent *νοῦς*, pêche. Donc, justement, en grec, le *νοῦς* reçut la figure de l'homme ; *αἴσθησις*, celle de la femme. D'où le fait que certains ont interprété Adam comme étant le *νοῦς* [issu de la] terre. Or le Seigneur, dans l'Évangile, présenta les vierges qui attendent l'arrivée de l'Époux avec les flambeaux allumés ou avec des flambeaux éteints en référence à la capacité de comprendre, [capacité] intacte des sages, altérée des déraisonnables. Car si Ève, c'est-à-dire les sens de la première femme, avait eu ses flambeaux allumés, jamais elle ne nous aurait enlacés avec les tout petits cheveux de sa propre collusion [avec l'ennemi], ni ne serait tombée hors de cette immortalité de la vertu⁸⁸⁹.

Ici, les deux parties de l'être humain, décrites comme en tension, sont représentées par des figures liées à la différence entre les sexes. Or la tension est rompue du fait d'Ève qui faute, car elle n'a pas su conserver « ses flambeaux allumés » (*accensas faces*). Ambroise fait écho et relie l'épisode du péché d'Ève à la parabole des vierges folles et des vierges sages (Mt 25, 1-13). Il rappelle que c'est le Seigneur qui donne les flambeaux à ces jeunes femmes, incluant donc ici, sous une forme détournée, l'idée de la proximité entre Dieu sous la forme du Christ et les humains, femmes y compris. Or, si Ève avait compris l'altérité et les bienfaits apportés par le Dieu elle ne serait pas « tombée hors de cette immortalité de la vertu » (*ex illa virtutis immortalitate cecidisset*), comprenons tombée hors du rapport de contemplation perpétuelle de Dieu. Dans l'extrait, l'explication est contournée, la référence à l'Évangile de Matthieu venant quelque peu perturber la logique argumentative d'Ambroise. Pourtant, certains éléments décrits plus haut sont bien présents : présentation de l'altérité de genre ; prise de conscience des effets de cette altérité ; prise de conscience exprimée de manière neutre dans les premières lignes, puis en sous-entendant un jugement dans les dernières lignes au travers de l'exemple d'Ève ; rapport à Dieu ; idée de la contemplation. Dans ce texte des premières années de l'épiscopat,

⁸⁸⁹ AMBR., *De Par.*, 2, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 271-272 : *namque ante nos fuit qui per voluptatem et sensum praevaricationem ab homine memoraverit esse commissam, in specie serpentis figuram accipiens delectationis, in figura mulieris sensum animi mentisque constituens, quam αἴσθησιν vocant Graeci, decepto autem sensu praevaricatricem secundum historiam mentem adseruit, quam Graeci νοῦν vocant. Recte igitur in Graeco νοῦς viri figuram accepit, αἴσθησις mulieris. Unde et quidam Adam νοῦν terrenum interpretati sunt. Dominus autem virgines illas in evangelio accensis facibus vel extinctis expectantes sponsi adventum pro sensibus vel integris sapientium vel corruptis insipientium posuit. Nam si Eva, hoc est sensus primae mulieris accensas habuisset faces, numquam praevaricationis suae nos crinibus implicasset neque ex illa virtutis immortalitate cecidisset.* Pour une comparaison avec les sources philoniennes, voir PHILON, *De Of. mund.*, 165, SC 1, p. 252-253 ; *Leg.*, I, 90, SC 2, p. 90-91 ; *Leg.*, III, 56-58, SC 2, p. 200-203.

on sent que la construction reste encore bancale et inaboutie, et ce d'autant plus qu'Ève n'a pas réussi à rester dans la contemplation divine, mais on sent aussi les ferments de la construction décrite précédemment. Au milieu de l'épiscopat, il en donnera une autre version :

Donc la loi de la chair s'opposait à la loi de l'esprit. Le Seigneur Jésus supporta cette muraille des haines anciennes comme un mur et il fit que des assemblées de l'esprit et de la chair fussent ouvertes, de sorte que ceux-ci réunis en un, pussent suivre ce qui était salutaire à l'un comme à l'autre⁸⁹⁰.

Les figures féminines et masculines ont disparu mais les notions qui leur sont attachées, à savoir la chair et l'esprit, demeurent. Ambroise insiste alors sur l'altérité, voire l'opposition radicale, de ces deux principes grâce à l'image de « la muraille des haines anciennes » (*parietem veterum inimicitarum*), la muraille rappelant *l'Épître aux Éphésiens* 2, 14. Pourtant cette altérité est réduite grâce à l'œuvre du Christ, capable de réunir chacun des deux éléments en un seul (*in unum coeuntes*) et de permettre de les amener au salut (*quod erat utrique salutare*), salut dont on sait que, chez Ambroise, il consiste dans la contemplation perpétuelle de Dieu. La présentation sous la forme d'un exercice spirituel est plus apparente que précédemment du fait des références aux efforts du Christ (*sustulit dominus Iesus et fecit*) et la cohérence dans la construction du passage. Cependant, la présentation imagée qui est donnée ici rend cette présentation moins systématique, plus abstraite que celle que nous avons nous-même dressée auparavant. L'image du mur ou des altérités à dépasser, des assemblées à créer au sein de l'être humain, le caractère salutaire de ces assemblées, disent moins explicitement le chemin à suivre, les buts à atteindre que ne le fait notre propre chaîne descriptive, mais elle paraît plus accessible à l'imagination de tous. C'est d'ailleurs cette même idée de l'union des éléments – ici présentés sous une forme ternaire⁸⁹¹ – définissant l'humanité autour de Dieu, qu'Ambroise reprendra dans le *De Institutione virginis*. Il écrit dans ce texte de la fin de l'épiscopat :

11. Qui sont ces deux, si ce n'est l'âme et le corps ? De là Paul châtiât sa chair et la réduisait à la servitude, de sorte que la chair fût soumise à l'âme comme à celle qui commande et qu'elle obéît aux ordres de l'esprit, de sorte qu'aucune division n'existât dans l'être humain et qu'il ne se déroulât aucune guerre en lui, et que la loi du corps ne se rebelle pas contre la loi de l'esprit. Donc il unissait ces deux [éléments] différents par la raison et par la paix, selon ce qu'il a lui-même soutenu

⁸⁹⁰ AMBR., *Expl. ps LXI*, 12, CSEL 106, p. 60 : *lex igitur carnis legi mentis adversabatur. Hunc parietem veterum inimicitarum velut murum sustulit dominus Iesus et pervios fecit esse conventus mentis et carnis, ut in unum coeuntes id quod erat utrique salutare sequerentur.*

⁸⁹¹ Voir les n. 30 et 34 p. 123 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, op. cit..

en disant que : *le Christ est notre paix, lui qui a fait de deux choses une seule et qui a anéanti le mur d'enceinte placé au milieu, [anéanti] les inimitiés dans sa chair* (Eph 2, 14), pour ne pas agir d'une manière qu'il ne voulût pas ou pour ne pas faire ce qu'il haïssait. [...]

12. Donc ces deux sont un seul ; et pas seulement un, mais même un seul être humain. De là, l'apôtre a dit : de sorte qu'il fondât ces deux en un seul être humain, faisant la paix, et qu'il réconciliât l'un et l'autre en un seul corps divin, anéantissant au moyen de la croix les inimitiés en lui-même, de sorte que nous avons en chacun des deux accès au Père en un seul esprit (Eph 2, 15-18)⁸⁹².

Dans cet extrait, l'exercice spirituel est proposé au travers des citations de Paul et de l'altérité de la chair et de l'âme, principe relevant respectivement du féminin et du masculin. On notera l'influence paulinienne dans cet extrait comme dans l'extrait précédent avec les expressions comme celles de la loi du corps et la loi de l'esprit (*lex carnis/lex mentis*), les images de la muraille et des inimitiés (*parientem veterum inimicitiarum, medium parientem sepis, inimicitias in carne sua, inimicitias in semetipso*). Ces références, leur itération, la stabilité dans les modalités d'argumentation, paraissent démontrer l'autonomie acquise par l'évêque dans sa maîtrise des textes, ses liens avec la pensée d'Origène⁸⁹³ plutôt qu'avec la pensée philonienne du premier extrait. Dans le passage, les citations pauliniennes structurent les images ambrosiennes. Or cette structuration mène bien le public de l'idée d'opposition de l'âme et de la chair (*ne esset in uno homine dissidium, ac bellum intra se gereret*), à celle de l'union entre elles (*isti igitur duo unum sunt ; ut duos conderet in uno homine ; reconciliaret utrosque in uno corpore deo*), union réalisée par le Christ (*pace iniebat*), union permettant d'accéder au sens de l'identité humaine (*nec solum unum, sed unus homo*), d'accéder au Père (*accessum ad patrem*) et de s'agréger à lui (*reconciliaret utrosque in uno corpore deo*). Ambroise trouve donc dans Paul la meilleure expression du schéma qu'il défend depuis le début de son épiscopat, dans la mesure où le texte du *De Paradiso* en porte déjà la trace. Inutile pour l'évêque de chercher une autre formulation, de par son autorité, de par la clarté du propos, il convient donc de laisser la parole à l'apôtre. Dans cet extrait, la binarité homme/femme n'est

⁸⁹² AMBR., *De Inst. virg.*, 2, 11-12, SAEMO 14/2, p. 118-120 : 11. *Qui sunt isti duo, nisi anima et corpus ? Unde et Paulus castigabat carnem suam et servituti redigebat, ut esset animae tamquam imperatrici suae caro subdita et mentis imperiis obtemperaret, ne esset in uno homine dissidium, ac bellum intra se gereret et legi mentis repugnaret lex corporis. Duo igitur ista diversa ratione quadam et pace iungebat, secundum quod ipse asseruit dicens quia Christus est pax nostra, qui fecit utraque unum et medium parientem sepis soluit, inimicitias in carne sua (Eph 2, 14), ne id ageret quod nollet atque id faceret quod odisset. [...]* 12. *Isti igitur duo unum sunt ; nec solum unum, sed unus homo. Unde et apostolus ait : ut duos conderet in uno homine faciens pacem et reconciliaret utrosque in uno corpore deo, per crucem interficiens inimicitias in semetipso, ut in utrisque accessum habeamus in uno spiritu ad patrem (Eph 2, 15-18).*

⁸⁹³ Voir n. 24 p. 119 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, op. cit..

pas explicite mais se retrouve dans l'opposition âme/chair, expression plus fréquemment utilisée par Ambroise à la fin de l'épiscopat et notions qui figuraient parmi les connotations de la binarité homme/femme en début d'épiscopat. Qu'il s'agisse de l'âme et de la chair ou du féminin et du masculin, dans les propos de Paul, les antagonistes doivent se résoudre grâce au Christ, mais également permettre la réappropriation de l'identité humaine (*nec solum unum, sed unus homo*), comprise comme au-delà du sexe, et grâce à la capacité du Christ à réduire les différences, permettre la contemplation. Certes le vocabulaire n'est pas précisément celui de la différenciation sexuée, mais le schéma reste fonctionnel et identique.

II. Les conséquences d'une réflexion de la transcendance des sexes sur les catégories du féminin et du masculin dans la pensée d'Ambroise

Si le Christ est présenté comme symbole de l'essence humaine la plus parfaite et la plus pure, s'il ne se définit pas selon les catégories de sexes mais en ce qu'il est transcendant à ces catégories, quels changements peuvent induire ces positions dans la présentation ambrosienne de la différence entre les sexes et des catégories du masculin et du féminin ?

II.1. Repenser la différence entre les sexes : les implications de la transcendance des sexes par le Christ sur la différenciation sexuée elle-même

La première conséquence du fait que le Christ soit représenté comme transcendant les sexes se note au niveau même du traitement de la différenciation des sexes dans la pensée ambrosienne. En effet, si le Christ, et au-delà de lui Dieu, n'appartient à aucune des catégories de sexes établies lors de la Création, il convient de se demander si les humains, eux aussi, peuvent prétendre à cet état et, de là, accéder au sens véritable de l'essence humaine. Si tel était le cas, alors les principes établis précédemment au sujet de la différence entre les sexes et les catégories du genre s'en trouveraient bousculés. Or, lorsque nous avons évoqué la Vierge dans ses rapports avec Jean Baptiste et Jean, rapports traités dans le *De Institutione virginis*, nous avons pu démontrer que la Vierge paraît en mesure de s'approprier des qualités généralement associées au monde masculin. Son courage est particulièrement relevé par Ambroise, celui-ci relevant que : « cette mère restait debout devant la croix, et, alors que les hommes fuyaient, elle

restait courageuse⁸⁹⁴ ». Nous avons vu également que cet exemple de femme pouvait devenir un exemple de vertu pour des hommes, Marie étant « celle qui enseigne la virginité » (*virginitatis magistra*⁸⁹⁵). L'étude des figures de martyrs dans notre corpus figurant à l'annexe 8 démontre que cette sorte d'endossement de qualités du sexe opposé à celui du ou de la martyr(e) s'observe également pour ces autres figures⁸⁹⁶. On peut également évoquer le cas des vierges, dont Ambroise rappelle, qu'elles sont, martyres ou non, des anges sur la terre⁸⁹⁷, soit des êtres qui se définissent dans leur différence à Dieu et aux êtres humains, c'est-à-dire des catégories qui se situent en dehors des catégories de sexes. L'identité sexuée de ces différents groupes de personnes serait donc amenée, si ce n'est à changer, du moins à évoluer pour réaliser, elle aussi, la transcendance des sexes. De la sorte, les êtres humains, particulièrement saints, connaîtraient donc les mêmes évolutions que celles observées à propos de l'identité sexuée du Christ. La fluidité de genre et la confusion des identités sexuées formeraient autant de marqueurs de la sainteté dans les représentations ambrosiennes. Le corollaire de cette position serait que la personne capable de réaliser le dépassement des identités sexuées, non pas d'un point de vue matériel mais spirituel – ce qui exclut donc la personne se travestissant, cet acte pouvant cependant constituer un premier niveau de la transformation de soi comme le démontre l'épisode de la vierge au lupanar dans le *De Virgibus* –, devrait être considérée comme un saint ou une sainte. De fait, la différenciation sexuée posée comme une réalité, pour ne pas dire un acquis de la Création par Ambroise lui-même dans ses premiers écrits, est complètement remise en cause par les propositions touchant au Christ et leurs répercussions pour les humains. Selon ce renouvellement de ses propres perspectives, l'altérité homme/femme n'est pas centrale et peut suivre un parcours proche de celui du Christ, au point que les identités mises en œuvre depuis la Création peuvent connaître une sorte d'expansion, de dilatation, englobant toutes les identités, en particulier sexuées dans le cas qui nous occupe ici.

Cette dilatation des identités et la transcendance des sexes réalisées par des personnes saintes posent également la question de la transformation des corps de ces personnes, notamment du point de vue des organes génitaux ou des caractères sexuels secondaires. Pour des questions de cohérence argumentative, nous traiterons de ce point de manière précise dans

⁸⁹⁴ AMBR., *De Inst. virg.*, 7, 49, SAEMO 14/2, p. 148 : *Stabat ante crucem mater, et fugientibus viris stabat intrepida.*

⁸⁹⁵ AMBR., *De Inst. virg.*, 6, 45, SAEMO 14/2, p. 144.

⁸⁹⁶ Voir annexe 8.

⁸⁹⁷ AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 52, SAEMO 14/1, p. 150-152 : *castitas etiam angelos fecit. Qui eam servavit angelus est, qui perdidit diabolus. [...] Virgo est quae deo nubit. [...] Quod nobis promittitur vobis praesto est* / « la chasteté a fait aussi les anges. Qui l'a conservé est un ange, qui l'a perdu est diable. [...] La vierge est celle qui a épousé Dieu. [...] Ce qui nous est promis est déjà vôtre ».

un prochain chapitre, mais nous pouvons d'ores et déjà avancer que si la contemplation divine se réalise dans le royaume de Dieu, seule prime l'essence humaine dans son rapport à l'essence divine. De ce fait, si le corps humain doit être glorifié, sa forme, donc les marqueurs sexuels du corps, constituera un aspect complètement secondaire de cette glorification. En quelque sorte, la seule altérité qui puisse compter dans le monde qui suivra le Jugement dernier, sera celle établie entre l'essence humaine et l'essence divine, au point que cette altérité effacera toute autre forme d'altérité.

En outre, l'appropriation d'une identité nouvelle, établie en dehors de la binarité de genre, amène à s'interroger également sur la question des attributions de genre, et en particulier sur la question de la procréation. Nous avons vu que, dans les premiers textes ambrosiens, Ève avait été créée en vue de la procréation humaine⁸⁹⁸. Or, on peut se demander si, dans la mesure où la différenciation sexuée doit être dépassée pour l'accession à la sainteté, la procréation est toujours considérée par Ambroise comme un but assigné à la condition féminine. Aucun texte ambrosien n'ira bien sûr jusqu'à dire que les hommes pourraient procréer. Cependant, on note que la question de la fécondité des vierges, elles qui restant chastes ne devraient pas mettre d'enfant au monde, est une image souvent convoquée par Ambroise. Ainsi dans le *De Virginitate*, trouve-t-on :

Si donc quelqu'un pense que le genre humain est diminué par la consécration des vierges, qu'il considère que là où les vierges sont peu nombreuses, là aussi il y a peu d'humain, [mais] là où le zèle pour la virginité est très abondant, là aussi le nombre des êtres humains est plus grand. Apprenez combien l'Église d'Alexandrie et de tout l'Orient, ainsi que l'Église d'Afrique avaient l'habitude d'en consacrer tous les ans. Ici les êtres humains progressent en plus petit nombre que les vierges ne sont consacrées là-bas. Donc la virginité ne doit pas être jugée inutile d'après l'usage de ces régions du monde, surtout lorsque le salut, destiné à féconder le monde romain, sera venu à partir d'une vierge⁸⁹⁹.

⁸⁹⁸ AMBR., *De Par.*, 10, 47, CSEL 32, 1, 1, p. 305 : *et ideo quia ex viro solo non poterat humani esse generis propagatio, pronuntiavit dominus non esse bonum solum hominem esse* / « et c'est pourquoi, puisque l'extension du genre humain ne pouvait venir de l'homme seul, le Seigneur prononça qu'il n'était pas bon que l'être humain soit seul ».

⁸⁹⁹ AMBR., *De Virgt.*, 7, 36, SAEMO 14/2, p. 38 : *si quis igitur putat consecratione virginum minui genus humanum, consideret quia ubi paucae virgines, ibi etiam pauciores homines, ubi virginitatis studia crebriora, ibi numerum quoque hominum esse maiorem. Discite quantas Alexandrina totiusque orientis et Africana ecclesia quotannis sacrare consueverint. Pauciores hic homines prodeunt quam illic virgines consecrantur. Ex ipsius igitur orbis terrarum usu non inutilis virginitas aestimatur, praesertim cum per virginem salus venerit orbem fecundatura romanum.*

Ambroise développe ici, et dans un cadre polémique⁹⁰⁰, un argumentaire soutenant la fécondité des vierges (*ubi virginitatis studia crebiora, ibi numerum quoque hominum esse maiorem*) et refuse l'idée que leur croissance aurait des effets sur la diffusion du genre humain (*consecratione virginum minui genus humanum*). L'évêque défend l'idée que même si les vierges ne mettent pas au monde d'enfants, elles sont capables d'influencer d'autres personnes et à en faire « des êtres humains » (*ibi numerum quoque hominum esse maiorem*), comprenons des hommes et des femmes s'étant réappropriés pleinement leur essence humaine. Ambroise parle donc ici d'une procréation d'ordre spirituel. À proprement parler, les cadres instituant qu'aux femmes revient la tâche de procréer ne sont pas modifiés – d'autant plus si l'on considère qu'il s'agit toujours de vierges, donc de femmes, qui convertissent d'autres personnes. Pour autant, on sent bien ici un glissement de sens autour de la question de la procréation. Ambroise suggère une décorrélation entre l'identité sexuée et la nécessité de la procréation et ouvre potentiellement la voie à l'idée qu'une femme peut faire le choix d'un statut autre que celui qui lui est imposé par la société, voire d'un statut imposé par Ambroise lui-même. Cela a aussi pour corollaire de permettre la reconnaissance des différents statuts matrimoniaux pour les femmes, premières personnes touchées par les pressions sociales portant sur la procréation et le mariage : si la procréation n'est pas nécessaire à l'identité féminine, alors la virginité consacrée – davantage que le célibat – est justifiée, tout autant que le mariage. Ambroise s'attachera par ailleurs toujours à défendre la virginité et le mariage. Il note ainsi un peu avant le précédent extrait : « donc que personne soit qui a choisi le mariage ne critique la virginité, soit qui a suivi la virginité ne condamne le mariage⁹⁰¹ ». Bien qu'Ambroise n'avance pas une opinion explicite, l'impression qui se dégage de ces textes est que l'identité d'une personne ne réside pas dans son sexe, dans la réalisation d'une vie de famille ou non, mais bien dans sa réalisation en tant qu'être humain.

Comme nous l'avons vu, la réalisation de la transcendance des sexes permet à Ambroise de penser et représenter une nouvelle altérité, l'altérité humain/divin. Or, cette nouvelle

⁹⁰⁰ Dans le *De Virginitate*, 7, 37, Ambroise raille ses détracteurs qui craignent un dépeuplement si les consécrationes de vierges augmentent, en leur disant. Voir AMBR., *De Virgt.*, 7, 37, SAEMO 14/2, p. 38 : *quod si quis hoc prohibet, prohibeat igitur pudicas uxores degere, quia frequentius possunt parere incontinentes* / « si quelqu'un interdit cela, qu'il interdise donc que les femmes passent leur temps à être pudiques, pour que celles qui ne savent pas se maîtriser puissent accoucher plus souvent ».

⁹⁰¹ AMBR., *De Virgt.*, 6, 34, SAEMO 14/1, p. 36 : *nemo ergo, vel qui coniugium elegit reprehendat integritatem, vel qui integritatem sequitur condemnet coniugium*.

perspective amène à penser d'autres modifications anthropologiques. En effet, si l'altérité fondamentale est l'altérité entre les êtres humains et Dieu, alors les humains composant l'humanité sont considérés comme se trouvant à égalité les uns avec les autres, l'altérité humain/divin rendant toutes formes de différences, dont la différence entre les sexes, accessoires. Seule l'essence humaine compte et définit la personne, ce qui pourrait la distinguer d'autrui devant être considéré comme insignifiant. Si l'on considère alors que tous les humains sont égaux par le seul fait qu'ils sont humains, cela implique alors des transformations dans les rapports interpersonnels. Pour le dire en utilisant des catégories de genre, la domination du masculin n'est plus une nécessité, les rapports de force entre les personnes non plus. Cette modification des rapports explique les développements ambrosiens à propos de l'amour du prochain⁹⁰². Ambroise décrit ces mécanismes dans le *De Excessu fratris* :

Cette preuve de sagesse n'est pas ordinaire, elle qui est définie ainsi par les sages : le premier des biens est de connaître Dieu et de vénérer avec un esprit pieux celui-ci, vrai et divin, d'aimer cette beauté aimable et désirable de la vérité éternelle avec tout l'amour de son esprit. Or le second [des biens] est de faire dériver cette piété naturelle pour cet être divin et céleste vers les prochains⁹⁰³.

Ce qui est décrit en premier lieu (*bonorum primum*) ici, c'est bien la rencontre avec Dieu, la compréhension de la nature divine (*deum scire ; aeternae pulchritudinem veritatis*), donc la compréhension de l'altérité divine qui mène à la volonté de contempler Dieu perpétuellement (*illam amabilem et concupiscendam aeternae pulchritudinem veritatis tota mentis caritate diligere*). Ambroise note que de cet amour pour Dieu découle (*a divino illo atque caelesti naturae derivare pietatem*) l'amour pour les autres (*in proximos derivare pietatem*). On note donc un mouvement ascendant (l'amour pour Dieu) auquel fait suite un mouvement descendant (l'amour pour autrui). Cette position est complétée ailleurs :

La miséricorde est bonne également, elle qui fait aussi [les gens] parfaits, parce qu'elle imite le Père parfait. Rien ne recommande autant l'âme chrétienne que la miséricorde, [...] de sorte que, ce que tu

⁹⁰² Dans notre corpus, le vocabulaire de l'amour du prochain est très labile, Ambroise utilisant aussi bien le terme de *caritas*, que celui de *pietas*, ou encore celui de *misericordia*. Il conviendrait de mener une enquête lexicale plus approfondie pour comprendre comment ces mots se recoupent ou non. Cela permettrait de compléter l'étude de B. MAES, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, op. cit., en particulier p. 131-138. Cette enquête restant à faire, nous utiliserons l'expression d'amour du prochain plutôt que le terme charité, plus moderne, mais moins adapté, semble-t-il, à la pensée d'Ambroise.

⁹⁰³ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 42, CSEL 107, p. 147 : *non mediocris igitur prudentiae testimonium, quae ita a sapientibus definitur : bonorum primum esse deum scire et verum illud atque divinum pia mente venerari, illam amabilem et concupiscendam aeternae pulchritudinem veritatis tota mentis caritate diligere, secundum autem in proximos a divino illo atque caelesti naturae derivare pietatem.*

possèdes, tu le distribues aux pauvres et tu aides ton compagnon de destinée qui te ressemble⁹⁰⁴.

Ce sont les derniers mots, *consortem* et *conformem*, qui sont particulièrement intéressants pour nous. Outre les jeux de sonorités, ces deux adjectifs sont formés avec le préfixe *cum-* qui indique l'idée d'une communauté, d'un partage. Ici, l'autre « a la même forme » que soi, le mot étant composé de *cum-* et de *forma*, la forme, l'apparence générale d'un objet, voire la beauté. Il y a donc une communauté de traits entre cet Autre et moi. Or nous avons pu démontrer plus haut que l'être humain diffère de Dieu et des animaux, notamment dans son corps, ce qui sous-entend donc que la forme partagée, les traits partagés ne le sont pas avec Dieu (ni avec les animaux). Nous retrouverions ici une mention fugace et implicite de l'altérité à Dieu. Par ailleurs, notons que si la personne « a la même forme » qu'autrui, cela induit que toutes les différences physiques, donc les différences liées au sexe, sont accessoires. Nous retrouverions donc les ferments de l'anthropologie étudiée. L'adjectif *consortem* marque l'idée du partage d'un sort commun, ce que rend bien la traduction proposée par Maurice Testard⁹⁰⁵ et que nous avons conservée ici. Avec cet adjectif, Ambroise insiste davantage sur l'idée d'une communauté de l'essence, sur l'idée d'une identité commune, et ce, au-delà des différences. Cette proximité à autrui, née d'une communauté de forme et une communauté d'essence, justifie les actes de miséricorde comme le démontre l'emploi du *ut*, introduisant une subordonnée à valeur finale. Non seulement l'amour de Dieu instille l'amour du prochain et amène à considérer autrui, malgré ses différences (ici, la pauvreté), comme un être humain dont la dignité et l'essence humaine doivent être reconnues au même titre que les miennes, mais il conduit également à transformer son comportement envers autrui. La reconnaissance de l'essence humaine, de ce qui est identique chez moi et chez autrui, est gage de la mise en œuvre de nouveaux rapports entre les personnes. Certes le texte ne s'attaque pas en profondeur aux inégalités, la pauvreté ici est présentée comme un fait auquel l'évêque ne fait qu'apporter des solutions traditionnelles (faire l'aumône). Son anthropologie propose, quant à elle, des transformations des relations interpersonnelles, dans la mesure où la personne ne doit pas considérer autrui comme une personne qui lui est différente, mais bien comme un semblable. Cette proximité tend à réduire les rapports de domination économique au profit d'un rapport

⁹⁰⁴ AMBR., *De Off.*, I, 11, 38, CC 15, p. 14 : *bona etiam misericordia quae et ipsa perfectos facit quia imitatur perfectum patrem. Nihil tam commendat christianam animam quam misericordia, [...] ut quod habes largiaris pauperi et consortem et conformem tuum adiuves.*

⁹⁰⁵ Voir AMBROISE, *Les devoirs. Tome I, Livre I, op. cit.*, p. 113.

d'échanges plus équilibrés, ici la recommandation à Dieu (*nihil tam commendat christianam animam quam misericordia*).

Si l'exemple traite ici de différences économiques, on comprend que le même cheminement est applicable également à la question de la différence entre les sexes. Dans ce cas, les applications de cet amour du prochain toucheraient certainement davantage les liens interfamiliaux. Ainsi, le modèle patriarcal de la famille romaine ne serait-il pas profondément remis en cause, mais certains ajustements pourraient être effectués, comme par exemple la consultation des enfants dans des choix matrimoniaux, la place de la mère dans la cellule familiale. De même, la place de la femme dans les groupes sociaux pourrait aussi s'en trouver modifiée : l'exemple de la Vierge dans le *De Institutione virginis*⁹⁰⁶ qui devient un exemple pour des hommes comme Jean Baptiste ou Jean montre bien que des évolutions sont possibles. Dans cet exemple, la domination masculine qui contrôle traditionnellement la parole féminine est renversée puisque c'est bien une femme qui apporte des connaissances à des hommes, qui devient un modèle pour eux. Certes, comme cherche à le démontrer Ambroise tout au long de son ouvrage, la Vierge est un être exemplaire, ce qui peut justifier sa capacité à s'affranchir des normes sociales. Pour autant, on peut aussi penser que ce caractère exceptionnel de la Vierge est à la source de son amour du prochain, dont une des conséquences est la forme des relations qu'elle entretient avec des hommes. Représentée alors comme consciente qu'il n'existe pas de différences entre eux, la Vierge peut donc s'adresser aux hommes au nom de cet amour du prochain, amour du prochain qui prévaut sur les normes sociales terrestres. Elle peut être également entendue d'eux parce que Jean Baptiste et Jean sont conscients de ce qu'implique l'amour du prochain et qu'ils reconnaissent dans la Vierge un autre être humain qui leur est semblable, malgré la différence de sexe. Il est difficile de savoir quelle perspective préférerait Ambroise, et ce d'autant plus que l'exceptionnalité de l'ensemble des personnages induit la perfection dans tous les domaines de la foi, mais le résultat reste le même : dans cet exemple et suivant la manière dont il nous est présenté, Ambroise insistant sur l'idée que c'est bien la Vierge qui est celle qui transmet l'enseignement, une femme prend le pas sur des hommes, ce qui ne correspond pas aux normes sociales de l'époque. Ainsi, le passage de la binarité homme/femme à la binarité humain/divin entraîne, non seulement la focalisation sur les essences humaines et divines, mais également une modification de la construction des rapports des humains entre eux.

⁹⁰⁶ Voir l'expression *virginitatis magistra* en AMBR., *De Inst. virg.*, 6, 45, SAEMO 14/2, p. 144 et plus généralement *De Inst. virg.*, 6, 45 – 7, 50, SAEMO 14/2, p. 144-150.

Par conséquent, les évolutions des positions anthropologiques ambrosiennes observées au travers des questionnements portant sur le sexe du Christ ont donc des répercussions sur l'anthropologie qui implique plus directement le fidèle, la différence entre les sexes ne paraissant pas être une donnée fondamentale du système ambrosien. Néanmoins, Ambroise n'indique jamais quand se réalise la transcendance des sexes pour les humains. Si cette question ne se pose pas et ne pose pas de difficulté quand elle porte sur le Christ dans la mesure où il est Dieu et qu'il est donc autre en permanence, comprenons qu'il se situe éternellement en dehors de toutes catégories sexuées, la temporalité de la réalisation de la transcendance des sexes pour les humains apparaît comme une question notable, et ce d'autant plus quand elle implique des transformations, telles que l'amour du prochain, qui peuvent avoir des répercussions dans le monde terrestre. Si les martyrs et martyres paraissent réaliser la transcendance des sexes dans les derniers moments de leur vie terrestre, les vierges consacrées paraissent déjà vivre dans cet état dès ici-bas, anticipant la condition contemplative du royaume des cieux. Cependant, Ambroise ne précise pas ce qu'il en est pour les fidèles qui ne sont pas en mesure de mener une vie de perfection religieuse. À lire le passage sur la miséricorde dans le *De Officiis*, cette qualité « fait les [gens] parfaits⁹⁰⁷ » (*misericordia quae et ipsa perfectos facit*). Mais faut-il entendre que l'action est en cours de réalisation (Maurice Testard propose « rend parfaits⁹⁰⁸ ») ou qu'elle est déjà achevée (la perfection appartiendrait pleinement aux personnes) ? La subordonnée *quia imitatur perfectum patrem* paraît indiquer qu'il convient davantage de penser une action en cours de réalisation. En effet, la miséricorde à mettre en œuvre ne serait qu'une imitation (*imitatur*) de la miséricorde divine, qui elle est absolument parfaite (*perfectum patrem*), autrement dit, pleinement réalisée. Cette nuance dans le discours laisse donc penser que, pour le simple fidèle, la perfection et la transformation de soi n'est accessible que dans le royaume des cieux.

Rapporté à la dimension sexuée, dans la mesure où les mécanismes sont identiques, ce propos aurait pour conséquence que la transcendance des sexes n'est également possible, pour les simples fidèles, que dans le royaume des cieux. La diversité des cas présentés par Ambroise entretient une sorte de flou quant à la question de la réalisation de la transcendance des sexes, et au-delà de la mise en œuvre de l'anthropologie qu'il prône. Cependant, malgré cette diversité des cas, la transcendance des sexes est réalisée pour tous à partir du Jugement dernier, événement qui constitue donc la limite extrême pour cette transformation. Ces imprécisions et la nécessité de transposer des schémas, impliquant une autre valeur que la différenciation

⁹⁰⁷ AMBR., *De Off.*, I, 11, 38, CC 15, p. 14.

⁹⁰⁸ Voir AMBROISE, *Les devoirs. Tome I, Livre I, op. cit.*, p. 113.

sexuée, démontrent que la question de la différence entre les sexes et son traitement dans la pensée d'Ambroise ne relèvent pas d'une pensée systématique et systématisée. De nombreux pans de réflexions, notamment les implications de certaines positions ambrosiennes au sujet du Christ, ont été laissés dans l'ombre par l'évêque, n'ont pas été approfondis, voire restent des impensés.

II.2. Les implications de la réalisation de la transcendance sexuée dans les formes du discours

Une autre conséquence de la réflexion autour de la réalisation de la transcendance sexuée dans le Christ est d'ordre sémantique et discursive. En effet, si le Christ se situe en dehors des catégories de genre, s'il ne doit pas être compris comme un homme ou une femme, s'il doit être reconnu surtout pour son essence spécifique, alors son exemple peut devenir modèle pour tous, notamment dans la question de la résurrection⁹⁰⁹. Cela implique qu'il peut être aussi bien donné en exemple à des femmes qu'à des hommes ou se trouver au fondement d'un discours à portée universelle. Étant à la fois masculin et féminin et en parallèle n'étant véritablement aucun des deux, le Christ peut devenir un modèle pour chacun des sexes. Il devient, dans l'argumentaire d'Ambroise, un personnage capable de dépasser les éventuels problèmes d'identification que pourraient rencontrer les fidèles. De la sorte, la figure du Christ, en ce qu'elle se situe en dehors des genres et qu'elle n'est pas absolument assimilable à un des genres, constitue un vecteur d'accès au message ambrosien pour chacun individuellement, et en dehors de considération de sexe de la personne⁹¹⁰. L'exemple du Christ peut ainsi être proposé en modèle à tous sans que cela ne crée de rupture dans le public, sans qu'une partie du public, ici déterminée selon son sexe, ne puisse se considérer comme mise de côté car elle ne se reconnaîtrait pas dans le discours.

Ainsi, dans le premier livre du *De Virginibus*, le premier exemple présenté aux vierges est celui d'Agnès des paragraphes 5 à 9. Mais après quelques paragraphes de réflexion sur la virginité qui paraissent réaliser une soudure entre deux passages, Ambroise commence à développer des réflexions sur le Christ au paragraphe 13. Il explique :

⁹⁰⁹ Nous reviendrons sur ce point, mais notons qu'Ambroise s'inscrit dans les propos de Grégoire de Nysse qui estime que l'ensemble de l'humanité, sans distinction de sexe, est racheté en Christ : voir GREG. DE NYSSE, *De Op. Hom.*, 185 b-d, SC 6, p. 159-161.

⁹¹⁰ Dans son article qui porte sur le corps du Christ, Graham WARD insiste sur l'idée que le corps de Jésus embrasse toute la Création, incluant pour mieux les dépasser, l'ensemble de formes corporelles, l'ensemble des genres : voir G. WARD, « Bodies. The displaced body of Jesus Christ », *op. cit.*, p. 177.

Mais, après que le Seigneur, venant dans ce corps, a créé une intimité de la divinité et du corps sans aucune ruine d'un mélange épais, alors l'usage d'une vie céleste, diffusé partout dans le monde, s'est implanté dans les corps humains. C'est ce peuple à venir que les anges, administrant la terre, proclamèrent, ce peuple à venir que le ministère avait exhibé par les marques de déférences au corps immaculé du seigneur. C'est elle la milice céleste, que l'armée des anges qui les louent promettait sur la terre. Nous détenons donc l'autorité de la durée à partir du monde, la plénitude de la profession à partir du Christ⁹¹¹.

Ici le Christ, soit un être exceptionnel parce que réalisant en lui l'alliance de l'essence divine et de l'essence humaine (*dominus contubernium divinitatis et corporis sociavit*), est présenté comme initiateur d'un nouveau mode de vie (*corporibus humanis vitae caelestis usus intolevit*), repris et mis en œuvre par « la milice céleste » (*haec est caelestis illa militia*), autrement dit l'ensemble des vierges. Les liens établis entre le Christ et la milice céleste sont rendus recevables par un public féminin et plus facilement assimilable par ce public, dans la mesure où le Christ n'est pas présenté comme un être humain masculin, mais bien comme une entité différente et supérieure, en dehors de toute catégorie sexuée. L'assimilation d'un public féminin au modèle christique est simplifiée également parce que le Christ constitue le centre de la foi chrétienne mais également parce qu'aucune barrière de genre n'est associée à sa personne. Plus qu'un initiateur de la vie chaste ayant des traits masculins, le Christ devient un initiateur de cette vie chaste, le mot initiateur devant être compris ici dans un sens général, indifférent du point de vue du genre. Cette sorte d'indifférence au genre devient alors un adjuvant pour faire accepter le message d'Ambroise visant à la glorification et à la diffusion de la vie chaste et faciliter l'identification à un modèle tenu pour appartenir au sexe opposé.

Notons par ailleurs que ce passage paraît surtout évoquer les vierges à cause des expressions de « vie céleste » (*vitae caelestis*) ou de « milice céleste » (*caelestis illa militia*) et par le fait que l'ouvrage est dédié à la sœur d'Ambroise et aux vierges qui vivent avec elle. Mais à bien y regarder, ces expressions restent, elles aussi, ouvertes du point de vue du genre. En effet, dans ce passage, hormis la question des dédicataires et l'idée que ces expressions sont généralement admises pour parler des vierges, donc de femmes, qu'est-ce qui interdit à un homme de réfléchir à, lui aussi, obtenir la vie céleste et intégrer cette milice céleste ? Les

⁹¹¹ AMBR., *De Virgb.*, I, 3, 13, SAEMO 14/2, p. 116-118 : *at vero posteaquam dominus in corpus hoc veniens contubernium divinitatis et corporis sine ulla concretæ confusionis labe sociavit, tunc toto orbe diffusum corporibus humanis vitae caelestis usus inolevit. Hoc illud est quod ministrantes in terris angeli declararunt futurum genus, quod ministerium domino immaculati corporis obsequiis exhiberet. Haec est caelestis illa militia, quam laudantium exercitus angelorum promittebat in terris. Habemus ergo auctoritatem vetustatis a saeculo, plenitudinem professionis a Christo.*

formulations n'empêchent en rien que les hommes puissent être inclus dans ce discours. L'intégration des deux sexes dans de la vie chaste est d'ailleurs amplifiée par l'expression *futurum genus*, « le peuple à venir ». La notion de peuple sous-entend le fait qu'il soit composé d'hommes et de femmes, et non d'une de ces catégories spécifiquement. La diversité des publics dont l'attention pourrait être captée par cet extrait est donc plus importante qu'il n'y paraît. Cette capacité à toucher un public n'est rendue possible que par la spécificité du personnage du Christ, pour ce qui est du fond, et par la mise en forme du discours elle-même, pour ce qui est de la forme. Fond et forme se renforcent mutuellement pour faire entendre la possibilité de la transcendance des sexes sur le modèle christique.

En outre, le fait que le Christ soit considéré comme capable de transcender la binarité sexuée permet également de réaliser un discours à dimension universelle. Le Christ étant tous les humains, il peut donc être présenté à tous individuellement et collectivement, sans que cela nécessite une distinction de sexe. Le *De Sacramentis* offre des exemples de ce type. Ainsi dans le second sermon, pouvons-nous lire :

Donc l'apôtre crie, comme vous l'avez entendu dans la lecture présente, puisque, n'importe qui qui est baptisé, est baptisé dans la mort de Jésus. Qu'est-ce que « dans la mort » ? De la même manière que le Christ est mort, de même tu goûtes la mort, de la même manière que le Christ est mort au péché et vit en Dieu, ainsi tu es mort aux attraites précédents des péchés au moyen du sacrement du baptême, et tu seras ressuscité par la grâce de Dieu. Donc c'est une mort, mais non pas dans la vérité de la mort corporelle, mais dans la ressemblance. En effet, lorsque tu plonges, tu assumes la ressemblance de la mort et de la sépulture, tu reçois le sacrement de sa croix, parce que le Christ a été suspendu à une croix et son corps a été percé par les clous. Donc toi, tu seras crucifié avec lui, attaché au Christ, attaché aux clous de notre Seigneur Jésus Christ, afin que le diable ne puisse t'éloigner de là. Que le clou du Christ te tienne, [clou] que la faiblesse de la condition humaine rappelle⁹¹².

⁹¹² AMBR., *De Sacra.*, II, 7, 23, CSEL 73, p. 35-36 : *clamat ergo apostolus, sicut audistis in lectione praesenti, quoniam quicumque baptizatur, in morte Iesu baptizatur. Quid est « in morte » ? Ut, quomodo Christus mortuus est, sic et tu mortem degustes, quomodo Christus mortuus est peccato et deo vivit, ita et tu superioribus inlecebris peccatorum mortuus sis per baptismatis sacramentum, et resurrexeris per gratiam Christi. Mors ergo est, sed non in mortis corporalis veritate, sed in similitudine. Cum enim mergis, mortis suscipis et sepulturae similitudinem, crucis illius accipis sacramentum, quod in cruce Christus pependit et clavis confixum est corpus. Tu ergo conrucifigeris, Christo adhaeres, clavis domini nostri Iesu Christi adhaeres, ne te diabolus inde possit abstrahere. Teneat te clavus Christi, quem revocat humanae condicionis infirmitas.*

Dans ce passage, Ambroise évoque nettement le baptême (*quicumque baptizatur ; per baptismatis sacramentum*) et la Passion (*in morte Iesu ; in cruce Christus pendit et clavis confixum est corpus*). Il lie le destin de la personne baptisée à celui du Christ (*quicumque baptizatur, in morte Iesu baptizatur ; tu ergo conrucifigeris, Christo ahaeres, calvis domini nostri iesu Christi adhaeres*). L'évêque est particulièrement direct utilisant des formes de la deuxième personne du singulier (*mortuus sis, degustes resurexeris, mergis, suscipis, accipis, conrucifigeris*), en recourant au pronom de cette même personne (*tu, te*). Pour autant cette forme d'écriture, qui fait suite à la prise à partie de l'ensemble des néophytes assistant aux prêches (*audistis in lectione praesenti*), est suffisamment englobante pour que des hommes, comme des femmes, puissent se sentir concernés par le propos. Par ailleurs l'expression « n'importe qui, qui est baptisé » (*quicumque baptizatur*) insiste bien sur cette idée d'une nouvelle identité acquise dans le baptême, le relatif masculin ayant ici tout particulièrement un sens indéfini. Le sexe de la personne baptisée est indifférent à Dieu puisque seul compte son engagement à mourir au péché (*et tu superioribus inlecebris peccatorum mortuus sit per baptismatis sacramentum*). La formulation souligne bien le dépassement des catégories sexuées et la tendance à un discours universaliste.

La construction d'une partie d'un autre sermon du *De Sacramentis* est encore plus significative. L'évêque de Milan note :

20. Maintenant étudions la discussion. Souvent le négociant vient à la prière, soit l'avare pense à l'argent, un autre au profit, un autre aux honneurs, un autre au désir, et il pense que Dieu peut l'entendre. Et c'est pourquoi quand tu pries, il convient que tu préfères les choses divines aux choses humaines.

21. *Et de la même manière, les femmes*, dit-il, *je veux qu'elles prient sans se vanter de leurs parures, ou de leurs perles* (1 Tim 2, 9), dit l'apôtre Paul. [...] Donc la femme, dit-il, détient son ornement non dans l'apprêt de ses cheveux, non *dans ses cheveux bouclés* (1 Tim 2, 9), mais par la prière issue d'un cœur pur, là où se trouve *l'être humain, caché dans le cœur, qui, toujours, est riche auprès de Dieu* (1 Pt, 3, 3). Donc tu possèdes de quoi être riche : ta pudeur et ta chasteté constituent tes richesses en Christ, ta foi, la dévotion, la miséricorde sont tes ornements sacrés. Ce sont des trésors de justice, comme le prophète l'a rappelé.

22. Ensuite écoute d'où tu dois commencer. Dis-moi, si tu veux appeler une personne et que tu commences ainsi : donne-moi exactement ce que je te demande, est-ce que la prière ne semble pas arrogante ? [...] Tu ne dois pas comme un affamé commencer par la nourriture [pour obtenir] de la nourriture, mais [commencer] auparavant pas les louanges de Dieu. [...]

24. Tu détiens cela dans la prière dominicale : *Notre père, qui est aux cieux*. Louange de Dieu, que le père soit proclamé : en lui se trouve la gloire de la piété ; louange de Dieu que d’habiter au ciel ; non sur la terre : *Notre père qui est aux cieux, que ton nom soit sanctifié*, c’est-à-dire, qu’il sanctifie ses serviteurs ; en effet ce nom est sanctifié en nous, quand les êtres humains sont proclamés chrétiens⁹¹³. [...] Si Dieu règne en nous, l’adversaire n’a pas de place, la faute ne règne pas, le péché ne règne pas, mais la vertu règne, la chasteté règne, la dévotion règne⁹¹⁴.

Ambroise débute ainsi sa démonstration par une phrase d’ouverture invitant son auditoire à réfléchir avec lui au sens de la prière : ici, le « nous » est inclusif (*videamus*) et ne se limite pas à désigner l’évêque, mais bien l’évêque et le groupe auquel il prêche *a minima*. Ambroise développe son argumentation en mêlant des exemples – des exemples masculins au paragraphe 20, puis des exemples féminins au paragraphe 21 – à des réflexions sur la manière de prier (fin du paragraphe 20, paragraphe 22, ensemble du paragraphe 23 non cité ici) et au texte même du *Notre Père* (paragraphe 24).

Ce qui est intéressant pour notre propos c’est qu’Ambroise cherche à prendre en compte chacun des deux sexes, tout en prenant à partie chaque fidèle individuellement grâce, de nouveau, à l’utilisation de la deuxième personne du singulier (*quando oras, divina humanis praeferre te convenit ; habes ergo, in quo sis dives*). Si les exemples peuvent paraître donnés en fonction du genre (*negotiator ; avarus ; ergo mulier*), la construction ambrosienne du discours, au travers des citations de Paul à caractère général et du basculement vers une seconde personne indéfinie, permet de limiter les restrictions de réception de ces exemples à un sexe spécifique. Ainsi en est-il de l’enchaînement : « donc la femme, dit-il, détient son ornement non dans l’apprêt de ses cheveux, non *dans ses cheveux bouclés* (1 Tim 2, 9), mais par la prière

⁹¹³ Nous conservons ici l’expression de Bernard BOTTE (voir 151 AMBROISE, *Des sacrements, Des Mystères, Explication du symbole*, op. cit., p. 151 : « car son nom est sanctifié en nous quand les hommes sont proclamés chrétiens ») contre la proposition de Gabriele BANTERLE (voir n. 8 p. 131 AMBROISE, *Spiegazione del credo. I sacramenti. I misteri.*, op. cit.), l’expression française rendant mieux, à notre sens, le contexte baptismal du texte.

⁹¹⁴ AMBR., *De Sacra.*, VI, 5, 20-24, CSEL 73, p. 80-83 : 20. *Nunc de disceptatione videamus. Plerumque negotiator venit ad orationem, aut avarus de pecunia cogitat, alter de lucro, alter de honore, alter de cupiditate, et putat, quod eum deus possit audire. Et ideo quando oras, divina humanis praeferre te convenit.* 21. *Similiter et mulieres* (1 Tim 2, 9), *inquit, volo orare non iactantes se in ornamentis neque in margaritis, ait apostolus Paulus. [...] Ergo mulier, inquit, non in ornatu capillorum, non in tortis crinibus* (1 Tim 2, 9) *ornamentum suum habeat, sed oratione ex corde puro, ubi est absconditus cordis homo, qui semper est apud deum locuples* (1 Pt 3, 3). *Habes ergo, in quo sis dives : in Christo divitiae tuae pudicitia est et castitas, infulae fides, devotio, misericordia. Hi sunt thesauri iustitiae, sicut propheta memoravit.* 22. *Deinde unde debeas incipere, audi. Dic mihi, si velis hominem rogare et sic incipias : « da mihi ecce illud, quod te peto », nonne arrogans videtur oratio ? [...] Non debes quasi famelicus ad cibum de cibo incipere, sed ante a laudibus dei. [...] 24. Habes hoc in oratione dominica : pater noster, qui es in caelis. Laus dei, quod pater praedicatur : in eo pietatis gloria ; laus dei, quia in caelis habitat, non in terris : pater noster, qui es in caelis. Sanctificetur nomen tuum, id est, ut sanctificet servos suos ; nomen enim illius sanctificatur in nobis, quando praedicantur homines Christiani. [...] Si deus in nobis regnat, locum habere adversarius non potest, culpa non regnat, peccatum non regnat, sed regnat virtus, regnat pudicitia, regnat devotio.*

issue d'un cœur pur, là où se trouve *l'être humain, caché dans le cœur, qui, toujours, est riche auprès de Dieu* (1 Pt, 3, 3). Donc tu possèdes de quoi être riche ». On sent bien que la dernière phrase est tout aussi valide pour une femme que pour un homme. Si les deux premières richesses, pudeur et chasteté (*pudicitia, castitas*) paraissent cibler davantage les femmes – essentiellement parce que ces valeurs sont liées à des normes sociales touchant principalement les femmes dans la question du contrôle du corps –, foi, dévotion et miséricorde peuvent, elles, appartenir aussi bien aux femmes qu'aux hommes. Chacun peut donc se retrouver dans cette évocation. Par ailleurs, Ambroise insiste sur le fait que ces richesses ne peuvent se trouver que dans le Christ (*in Christo*), être supérieur et transcendant les sexes, laissant alors la possibilité à chacun, quel que soit son sexe, d'atteindre justement ces richesses, parce que la personne aura souhaité suivre le Christ et trouver Dieu. Ambroise poursuit ses explications en s'adressant directement à un « tu » indéfini (*debeas, audi ; dic ; non debes*) : une fois encore, tout fidèle, sans distinction de sexe, peut se reconnaître dans cette formulation. Enfin dans le paragraphe, Ambroise en vient à évoquer la communauté des chrétiens (*in nobis*), s'incluant à nouveau dans cette communauté. Dans ce contexte, la subordonnée *quando praedicantur homines christiani* du paragraphe 24, devient particulièrement riche de sens pour nous. Ambroise n'utilise pas une expression comme les hommes et les femmes chrétiens (quelque chose comme *viri et mulieres christiani*). Il n'utilise pas plus une référence aux chrétiens (*christiani*) pour donner son point de vue. En revanche, il insiste sur l'essence humaine de ces personnes devenues chrétiennes en prenant soin de parler des « êtres humains chrétiens » (*homines christiani*). L'expression fait bien entendre que l'évêque cherche à parler des femmes autant que des hommes, de l'ensemble du genre humain, qu'il insiste surtout sur leur identité commune, l'essence humaine, régénérée par le Christ dans le baptême, ce dernier étant compris comme personnage transcendant les sexes.

De la sorte, la question de la différence des sexes entre les fidèles est évacuée, la question de l'identité individuelle est passée sous silence au profit de l'idée d'une communauté, ce qu'indique le pluriel. Cette communauté est fondée sur de nouvelles valeurs, l'essence humaine originelle restaurée dans le christianisme. Cette mention aussi fugace soit-elle est pourtant fondamentale car elle démontre comment la transcendance sexuée du Christ devient un élément qui instille toute l'argumentation dans la pensée d'Ambroise.

Dans l'ensemble des passages proposés ici à l'étude, l'évêque de Milan propose des formes du discours visant à effacer en quelque sorte la question de l'identité de genre.

L'utilisation de pronoms indéfinis, les tournures à caractère généralisant, les valeurs chrétiennes prônées, qui sont rarement l'apanage d'un sexe, le recours au terme *homo* pour désigner la communauté des chrétiens, sont autant de marqueurs d'une écriture qui vise à inclure le maximum d'individus. Jouant sur des accroches individuelles, les références aux négociants ou aux femmes dans le dernier extrait en sont un exemple frappant, Ambroise utilise les effets de l'identification d'une personne à un groupe dans lequel il peut se reconnaître pour mener la personne à se penser, à se concevoir autrement, selon d'autres dimensions, que cette dimension par laquelle il a été happé initialement dans le sermon. L'identification, qui trouve ses fondements dans la proximité à un signe distinctif particulier, est, en quelque sorte, un tremplin pour accéder à une nouvelle identité. Pour reprendre notre dernier texte, si une fidèle se sent interpellée en tant que femme, parce que l'évêque a parlé des femmes, du souci que pose la richesse de leur parure à l'église, de l'attitude qu'elles doivent avoir, c'est parce qu'elle s'identifie au groupe féminin dont traite l'évêque. Elle sera pourtant amenée, par le discours d'Ambroise, à réfléchir selon de nouvelles perspectives, à savoir trouver de nouvelles richesses dans le Christ, richesses spirituelles, celles-ci, elle sera amenée également à quitter alors ses représentations qui font que les bijoux sont considérés comme des marqueurs importants pour la société dans laquelle elle vit, qu'ils sont aussi nécessaires pour marquer son identité sexuée aux yeux du monde, mais pas aux yeux de Dieu. Or le fait d'accepter de quitter ses représentations, lui ouvre la voie vers de nouvelles perspectives : celle d'un monde où l'identité féminine ne saurait se réduire aux apparences vestimentaires, aux ornements de prix, celle d'un monde où se réaliserait la création d'une communauté de pairs. On sent bien ici que la forme du discours permet une sorte de dilatation des identités, pourtant rendue possible par le recours à une identité spécifique, ici l'identité sexuée.

D'autre part, la virtuosité d'Ambroise a essaimé des éléments qui peuvent attirer l'un et l'autre sexe, pensons par exemple à la vie chaste, ambition que peuvent viser les hommes autant que les femmes, constituent d'autres éléments permettant d'accrocher les fidèles à son discours. On touche ici à la question de la sensibilité individuelle dans le public et à la question de savoir ce qui touchera chacun et chacune et le mènera à modifier ses comportements pour répondre aux normes du discours religieux. Dans la mesure où nous n'avons aucune trace de ce qui pouvait émouvoir les fidèles – même Augustin reste vague sur ce qui l'aura touché dans la pastorale ambrosienne et l'aura amené à se convertir⁹¹⁵ –, il paraît difficile de s'avancer

⁹¹⁵ Voir AUG., *Conf.*, V, 13, 23 – 14, 24, BA 13, p. 506-509 : 23. *Et studiose audiebam disputantem in populo, non intentione, qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conveniret famae suae an maior minorve proflueret, quam praedicabatur, et verbis eius suspendebam intentus, rerum autem incuriosus et contemptor*

davantage. Cependant, ces éléments sensibles devaient certainement être liées à des valeurs désirables (chasteté, foi, dévotion ...) et accessibles indifféremment par l'un ou l'autre sexe, rendant ainsi ces thématiques susceptibles de capter l'attention de chacun. Une fois l'attention captée, la recomposition de l'identité sexuée au profit de l'identité humaine est un chemin bien connu et très fréquemment décrit par Ambroise. Les formes de l'écriture soutiennent donc la diffusion de l'idée de la transcendance des sexes pour les fidèles et en constitue un dispositif important pour sa diffusion.

III. Une disparition complète de la binarité de genre ? Le cas du couple Christ/Église dans la pensée ambrosienne

Nous avons pu montrer qu'au cours de l'épiscopat, les dénominations de catégories de la pensée ambrosienne se transformaient. Ainsi, dans les premières années d'épiscopat, sous l'influence philonienne, Adam et Ève incarnaient-ils des catégories à part entière, catégories qu'il était facile d'identifier au masculin et au féminin. À la fin de l'épiscopat, nous avons pu noter que les catégories qui occupent davantage Ambroise se dénommeraient plutôt l'âme et le corps, dont les contenus distinctifs reprendraient ceux des catégories du masculin et du féminin. Cependant, dans notre corpus, l'identification de ces catégories étant moins parlante que des intitulés comme Adam et Ève, la binarité masculin/féminin serait moins immédiatement identifiable, rendant ainsi la question de la différence entre les sexes également moins

adstabam et delectabar suavitate sermonis, quamquam eruditioris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis, quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum. Ceterum rerum ipsarum nulla comparatio : nam ille per manichaeas fallacias aberrabat, ille autem saluberrime docebat salutem. Sed longe est peccatoribus salus (Ps 118, 155), qualis ego tunc aderam. Et tamen propinquabam sensim et nesciens. 24. Cum enim non satagerem discere quae dicebat, sed tantum quemadmodum dicebat audire – ea mihi quippe iam desperanti ad te viam patere homini inanis cura remanserat – veniebant in animum meum simul cum verbis, quae diligebam, res etiam, quas neglegebam. Neque enim a dirimere poteram. Et dum cor aperirem ad excipiendum, quam diserte diceret, pariter intrabat et quam vere diceret, gradatim quidem / « 23. Et j'étais empressé à l'écouter dans ses explications au peuple, non que j'eusse l'intention que l'aurais dû avoir, mais je sondais pour ainsi dire son éloquence, pour voir si elle était au niveau de sa renommée, ou si elle coulait plus haute ou plus basse qu'on ne le proclamait. À ses paroles je suspendais mon attention, mais pour le fond je restais indifférent et dédaigneux ; et je goûtais le charme d'un langage plus cultivé sans doute, moins enjoué pourtant et moins séduisant que celui de Faustus, en ce qui touche la forme. Pour le fond des choses elles-mêmes, aucune comparaison : l'un divaguait à travers les faussetés manichéennes, tandis que l'autre donnait d'une manière très salutaire, la doctrine du salut. Mais la salut est loin des pécheurs (Ps 118, 155), comme celui que j'étais à ce moment-là. Et pourtant, j'ne approchais tout doucement et sans le savoir. 24. En vérité, bien que je n'eusse pas à cœur de m'instruire des choses dont il parlait, mais seulement d'entendre comment il parlait – oui, tel était, dans mon désespoir de voir désormais s'ouvrir à l'homme une voie vers toi, le vain souci qui m'était resté – elles pénétraient aussi dans mon esprit avec les mots que j'aimais, ces choses que je négligeais. De fait, je ne pouvais les dissocier ; et pendant que j'ouvrais mon cœur pour surprendre combien sa parole était éloquente, en même temps pénétrait aussi en moi combien sa parole était vraie, par degré bien sûr ».

identifiable. Par ailleurs, en présentant Dieu comme transcendant les catégories de sexes, Ambroise contribue toujours davantage à dépasser le couple du masculin et du féminin. Faut-il donc en conclure que la dualité de genre n'est plus une catégorie utilisée par l'évêque à la fin de son épiscopat et utile à sa pastorale ? Méfions-nous des raccourcis et penchons-nous sur un nouveau couple très présent dans les textes de la fin de l'épiscopat, le couple Christ/Église.

III.1. Une nouvelle dyade : le Christ et l'Église

L'étude du *De Institutione virginis* avait déjà montré que le Christ pouvait être associé par Ambroise à une figure féminine, en l'occurrence la Vierge, bien que d'un point de vue dogmatique cette association soit délicate et bancal. Or dans cet ouvrage, l'évêque associait également la Vierge à l'Église, au point de pouvoir affirmer que : « les pas de Marie ou de l'Église sont splendides, puisque *les pieds de ceux qui évangélisent sont splendides* (Rm 10, 15)⁹¹⁶ » ou encore « combien sont belles ces choses qui ont été annoncées comme figure de l'Église à partir de Marie⁹¹⁷ ! ». Nous avons alors noté l'instabilité du couple Vierge/Christ, instabilité qui pouvait s'expliquer par des raisons dogmatiques. Qu'en est-il alors de l'association Christ/Église⁹¹⁸ qui apparaît fréquemment dans les textes de notre auteur, et ce dès les premiers textes de l'épiscopat⁹¹⁹ ?

Notons tout d'abord que l'association Christ/Église est liée chez Ambroise aux images du fiancé et de la fiancée, images issues du *Cantique des Cantiques*. Prenons ainsi un extrait du *De Mysteriis* :

⁹¹⁶ AMBR., *De Inst. Virg.*, 14, 88, SAEMO 14/2, p. 172 : *speciosi ergo gressus vel Mariae vel ecclesiae, quoniam speciosi pedes evangelizantium* (Rm 10, 15; Is 52,7).

⁹¹⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 14, 89, SAEMO 14/2, p. 172 : *quam pulchra etiam illa quae in figura ecclesiae de Maria prophetata sunt!*

⁹¹⁸ Pour une étude des liens entre Christ et Église chez Ambroise, voir G. TOSCANI, *Teologia della chiesa in sant'Ambrogio*, Milan, Vita e Pensiero, 1974, p. 287-332, en particulier p. 299-309.

⁹¹⁹ Nous trouvons l'utilisation de l'image du couple formé par le Christ et l'Église dans les textes d'Ambroise dès le *De Virginibus* : AMBR., *De Virgb.*, I, 5, 22, SAEMO 14/1, p. 124-126 ; *De Virgb.*, I, 6, 31, SAEMO 14/1, p. 132. Voir également AMBR., *De Par.*, 14, 72, CSEL 32, 1, 1, p. 329-330 et AMBR., *De Exc. fr.*, II, 117-120, CSEL 107, p. 198. Ce dernier passage contient et explique des citations du *Cantique des cantiques* comme cela sera le cas, mais de manière plus systématique et plus développée, dans les commentaires plus tardifs. On peut voir également une référence au couple Christ/Église. Sur l'utilisation du *Cantique des cantiques* chez Ambroise, voir F. E. CONSOLINO, « Veni huc a libano : la sponsa del cantico dei cantici come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio », *Athenaeum*, n° 62, 1984, p. 399-415; P. MELONI, « Rizzurrezione di Cristo e vita del cristiano nell'esegesi di Ambrogio al Cantico dei Cantici », dans L. F. Pizzolato et M. Rizzi (éd.), *Nec timeo mori : atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, Milano 4-11 aprile 1997, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 639-648.

39. En elles, l'Église est belle. D'où Dieu lui a adressé ces paroles : tu es belle tout entière, ma mie, et aucun défaut n'est en toi (Cant 4, 7), parce que la faute a été écrasée ; présente-toi ici depuis le Liban, mon aimée, présente-toi ici depuis le Liban ; tu passeras et tu traverseras depuis l'origine de la foi (Cant 4, 8), de sorte que, renonçant au monde, elle aura dépassé le monde et aura traversé vers le Christ. Et Dieu lui adresse une seconde fois ces mots : pourquoi as-tu été faite belle et agréable, mon amour, dans tes délices ? Ta taille a été faite semblable à un palmier et tes seins à des grappes de raisins (Can 7, 7-8).

40. Ce à quoi l'Église répond : qui, ô mon frère, te donnera à moi comme un frère nourri aux seins de ma mère ? Te trouvant dehors, je te couvrirai de baisers, et ils ne me mépriseront pas. Je te prendrai et te conduirai dans la maison de ma mère et dans un lieu retiré de cette maison, elle qui m'a conçue. Tu m'apprendras (Cant 8, 1-2). Tu vois de quelle manière, charmée par le cadeau des grâces, elle désire parvenir aux mystères les plus secrets et consacrer au Christ tous ses sens ? Elle cherche jusqu'à maintenant, elle anime l'amour et elle réclame d'être animée elle-même par les filles de Jérusalem, c'est-à-dire [celles] des âmes des fidèles, par lesquelles la grâce désire que le fiancé soit appelé à un amour plus fécond.

41. D'où le Seigneur Jésus lui-même a été invité par le zèle d'un tel amour, par la beauté du charme et de la grâce, puisque déjà aucune faute ne salit ceux qui ont été purifiés, il dit à l'Église : *pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras* (Cant 8,6), c'est-à-dire : « tu es ornée, ma mie, tu es belle, rien ne te manque. *Pose-moi comme un sceau sur ton cœur*, de manière que ta foi brille dans la plénitude du sacrement. Tes œuvres aussi resplendissent et portent l'image de Dieu, image dont tu es faite. Que ton amour ne soit diminué par aucune persécution, au point qu'une grande quantité d'eau et les fleuves ne puissent ni l'éloigner ni l'inonder⁹²⁰ ».

À la fin de l'extrait, le Christ est clairement nommé *sponsus*, le fiancé, identifié au personnage masculin du *Cantique des Cantiques*, et présenté comme celui qui s'adresse à l'Église, considérée de fait comme la fiancée du texte biblique. Cette dernière est présentée

⁹²⁰ AMBR., *De Myst.*, 7, 39-40, CSEL 73, p. 105-106 : *in his formosa est ecclesia. Unde ad eam verbum deus dicit : tota formosa es, proxima mea, et repraesentatio non est in te* (Cant 4, 7), *quia culpa demersa est* ; ades huc a Libano, sponsa, ades huc a Libano ; transibis et pertransibis a principio fidei (Cant 4, 8), *eo quod renuntians mundo transierit saeculum, pertransierit ad Christum. Et iterum dicit ad eam deus verbum : quid pulchra et suavis facta es, caritas, in deliciis tuis ? Statura tua similis facta est palmae, et ubera tua botryes* (Cant 7, 6-7). 40. *Cui respondet ecclesia : quis dabit te, frater, mihi lactantem ubera matris meae ? Inveniens te foris osculabor te, et quidem non spernent me. Adsumam te et inducam te in domum matris meae et in secretum eius, quae concepit me. Docebis me* (Cant 8, 1-2). *Vides, quemadmodum delectata munere gratiarum ad interiora cupit mysteria pervenire et omnes sensus suos consecrare Christo ? Adhuc quaerit, adhuc suscitatur caritatem et suscitari eam sibi poscit a filiabus Hierusalem, quarum gratia, hoc est animarum fidelium, sponsus in amorem sui uberius desiderat provocari.* 41. *Unde dominus Iesus et ipse invitatus tantae studio caritatis, pulchritudine decoris et gratiae, quod nulla iam in ablutis delicta sorderent, dicit ad ecclesiam : pone me ut signaculum in cor tuum, ut sigillum in brachium tuum* (Cant 8, 6), *hoc est : decora es, proxima mea, tota formosa es, nihil tibi deest. Pone me ut signaculum in cor tuum, quo fides tua pleno fulgeat sacramento. Opera quoque tua luceant et imaginem dei praeferant, ad cuius imaginem facta es. Caritas tua nulla persecutione minuat, quam multa aqua excludere et flumina inundare non possint.*

comme belle (*formosa est ecclesia ; tota formosa es, proxima mea ; pulchra et suavis facta es*), comme celle qui aime (*osculabor te ; cupit [...] omnes sensus suos consecrare Christo*). Ambroise établit clairement les associations Christ/fiancé et Église/fiancée lorsqu'il note : « en elles, l'Église est belle. D'où Dieu lui a adressé ces paroles : *tu es belle tout entière* » (*in his formosa est ecclesia ; unde ad eam verbum deus dicit : tota formosa es*). L'utilisation de l'adjectif *formosa* dans la première phrase prépare cette assimilation avant sa reprise dans la citation du *Cantique des Cantiques*, tout autant que l'expression *unde ad eam verbum deus dicit* démontre que la personne à laquelle Dieu s'adresse, autrement dit *ad eam*, est bien l'Église (*ecclesia*) dont il a été question juste auparavant. Elle est la *sponsa* du *Cantique des cantiques*. Le Christ est quant à lui celui vers lequel doit se diriger l'Église : la fiancée doit en effet se diriger vers le Liban selon le *Cantique des Cantiques* (*ades huc a Libano, sponsa [...] ; transibis et pertransibis a principio fidei*), mais les mêmes verbes sont repris par Ambroise pour expliquer que ce lieu n'est autre que le Christ (*transierit saeculum, pertransierit ad Christum*). L'analogie lexicale permet le passage du texte biblique aux réalités mystiques que cherche à décrire Ambroise et contribue au fait d'assimiler le Christ au *sponsus* du texte cité. Au regard de notre étude, on voit bien ici se recréer un nouveau couple constitué d'une figure masculine, le Christ, présenté en suivant des formes grammaticales relevant du masculin (*deus, sponsum*), et une figure féminine, l'Église, décrite à partir de noms, de pronoms, ou d'adjectifs féminins (*ecclesia, formosa, eam, proxima mea, pulchra, facta es, delectata*). La binarité masculin/féminin est donc recréée avec ces deux personnages mais sous une nouvelle forme lexicale et allégorique, ainsi que sous une nouvelle dénomination.

Notons par ailleurs, que nous avons volontairement choisi un texte relevant de la dogmatique. En effet, l'image de l'Église fiancée, épouse ou mère est particulièrement fréquente dans les textes destinés aux vierges⁹²¹. Or, dans des textes destinés aux vierges, il

⁹²¹ Voir AMBR., *De Inst. virg.*, 1, 6, SAEMO 14/2, p. 112-114 ; *De Inst. virgt.*, 17, 107-114, SAEMO 14/2, p. 186-194 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 5, 28-29, SAEMO 14/2, p. 218-220. Les paragraphes 34 à 99 du *De Virginitate* (SAEMO 14/2, p. 36-80) sont eux construits à partir de citations du *Cantique des Cantiques*. Ambroise y retrace les liens qui se forme entre la Vierge et le Christ. Aux paragraphes 68-69, Ambroise estime que les vierges sont les seules à pouvoir être comparées à l'Église et seules capables de rejoindre le Christ, sur le modèle de la fiancée en Cant 4, 8. Voir AMBR., *De Virgt.*, 12, 68-69, SAEMO 14/2, p. 58-60 : 68. *Certe tu una de virginibus, quae corporis tui gratiam splendore mentis illuminas (propior enim es quae ecclesiae compararis). [...].* 69. *[...] Primitias vigiliarum tuarum Christo dicato, primitias actuum tuorum Christo immola. Audisti in superioribus quia vocavit te dicens : veni a Libano, sponsa, veni a Libano, transibis et pertransibis a principio fidei (Cant 4, 8) ; transibis in saeculum certatura, pertransibis ad Christum triumphatura de saeculo / « 68. Assurément toi, une parmi les vierges, qui illumines la grâce de ton corps par la splendeur de ton esprit (en effet, tu es justement celle qui sera comparée à l'Église) [...]. 69. [...] Consacre dès demain au Christ les prémices de tes veilles, sacrifie les prémices de tes actes au Christ. Tu as entendu auparavant qu'il t'a appelé en disant : Viens depuis le Liban, mon aimée, viens depuis le Liban, tu passeras et tu traverseras depuis l'origine de la foi (Cant 4, 8) ; tu passeras dans le monde en étant disposé à combattre, tu traverseras vers le Christ en étant disposée à triompher du siècle ». Il est possible d'ajouter à ces mentions des références au mariage entre le Christ et l'Église construites à partir de citation*

serait possible d'expliquer cette association entre l'Église et une personne de sexe féminin ou une fonction féminine par la volonté de l'auteur de créer une connivence avec le public auquel il s'adresse prioritairement. En utilisant un texte dogmatique, ce biais peut être contourné et la démonstration visant à souligner la création d'un nouveau couple Christ/Église dans la pensée d'Ambroise en sort renforcée. Ce que cherche à présenter ici Ambroise à un public qui s'intéresse à la question du baptême et qui n'est donc pas désigné par son sexe, c'est la relation entre l'Église et le Christ, relation qu'il décrit comme une relation amoureuse. D'autres extraits, eux-aussi issus de textes qui ne sont pas destinés aux vierges, évoquant le couple Christ/Église peuvent être convoqués pour appuyer notre propos : pensons ainsi au *De Obitu Valentiniani* 75⁹²² ou au *De Sacramentis* II 5, 14-15⁹²³, ce dernier ayant, lui aussi, trait au baptême. Il appert

d'Eph, 5, 31-32, dans AMBR., *De Vid.*, 15, 89, SAEMO 14/1, p. 318 et AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 24, SAEMO 14/2, p. 128.

⁹²² AMBR., *De Ob. Val.*, 75, CSEL 106, p. 150-151 : *offert quae servaverit fratri nova et vetera, hoc est et testamenti veteris, et evangelii sacramenta, et dicit : quis dabit te frater, fratrem mihi lactantem ubera matris meae* (Cant 8, 1) ? *Hoc est : non quicumque te, sed Christus illuminavit gratia spiritali. Ille te baptizavit, quia humana tibi officia defuerunt. Plus adeptus es, qui minora te amisisse credebas. Quae sunt ubera ecclesiae nisi sacramenta baptismatis ? Et bene ait lactantem, quasi qui baptizatus lactis nivei sucum requirat. Inveniens, inquit, te foris osculabor te* (Cant 8, 1-2), *hoc est : extra corpus te reperiens osculo mysticae pacis amplectar. Nemo te spernet, nullus excludet, in penetralia te et arcana ecclesiae matris inducam et in omnia secreta mysterii, ut bibas poculum gratiae spiritalis* / « Il offre le nouveau et l'ancien qu'il aura conservé pour son frère, c'est-à-dire les sacrements de l'Ancien Testament et de l'Évangile et il dit : *qui, ô mon frère, te donnera à moi comme un frère tétant les seins de ma mère* (Cant 8, 1) ? C'est-à-dire : ce n'est pas n'importe qui, mais le Christ, qui t'a illuminé par la grâce spirituelle. C'est lui qui t'a baptisé, parce que les devoirs humains ont manqué pour toi. Tu as reçu davantage, toi qui croyais avoir perdu des choses peu importantes. Quels sont ces seins de l'Église sinon les sacrements du baptême ? Et il est bien dit « nourri », comme celui qui, baptisé, recherche le suc du lait blanc comme neige. Il dit : *te trouvant dehors, je te couvrirai de baisers, c'est-à-dire te découvrant hors du corps, je t'embrasserai par le baiser de la paix mystique. Personne ne te méprisera, personne ne t'exclura, je te conduirai au plus profond et dans les arcanes de la mère Église et dans les secrets de tous les mystères, de sorte que tu boives la coupe de la grâce spirituelle* ». Notons qu'ici Ambroise fait parler Gratien accueillant son jeune frère Valentinien. Ce dernier endosse le rôle et reprends à son compte les mots de la fiancée du *Cantique des Cantiques*, puisque c'est lui qui doit conduire (*inducam*) Valentinien dans le royaume des cieux et lui faire comprendre les mystères de la grâce (*inducam in omnia secreta mysteriis, ut bibas poculum gratiae spiritalis*). Pour autant, les figures du Christ et de l'Église sont ici bien associées, le Christ comme figure masculine (*ille te baptizavit*), l'Église comme figure féminine (*ecclesia matris*), et forment un tout qui doit permettre à Valentinien d'accéder à la grâce (*gratiae spiritalis*) mais aussi, ce qui est sous-entendu ici, à la contemplation éternelle de Dieu.

⁹²³ AMBR., *De Sacra.*, V, 3, 14-15, CSEL 73, p. 63-64 : 14. *Gaudet ecclesia redemptione multorum et adstare sibi familiam candidatam spiritali exultatione laetatur. Habes hoc in Canticis canticorum. Laetata invocat Christum, paratum habens convivium, quod dignum caelesti epulatione videatur. Ideoque ait : descendat fraternus meus in hortum suum et capiat fructum pomiferarum suarum* (Cant 4, 16). *Quae sunt istae pomiferae ? Lignum aridum factus eras in Adam, sed nunc per gratiam Christi pomiferae arbores pullulatis*. 15. *Libenter accepit dominus Iesus et dignatione caelesti respondit ecclesiae suae : descendi, inquit, in hortum meum, vindemiavi myrram cum unguentis meis. Manducavi panem meum cum melle meo, bibi vinum meum cum lacte meo. Edite, inquit, fratres mei, et inebriamini* (Cant 5, 1). 16. *Vindemiavi myrram cum unguentis meis : quae est ista vindemia ? Cognoscite vineam et agnosceitis vindemiam. Vineam, inquit ex Aegypto transtulisti* (Ps 79, 9), *hoc est populum dei. Vos estis vinea, vos estis vindemia* / « 14. L'Église se réjouit de la rédemption d'un plus grand nombre et elle éprouve de la joie qu'une famille d'un blanc resplendissant se dresse dans un bon spirituel. Tu le trouves dans le *Cantique des Cantiques*. Joyeuse, elle invoque le Christ, ayant préparé le festin, qui semble digne d'un banquet céleste. C'est pourquoi il est dit : *que descende mon frère dans son jardin et qu'il cueille le fruit de ses arbres fruitiers* (Cant 4, 16). Quels sont ces arbres ? Tu as été fait arbre aride en Adam, mais maintenant tu produis en abondance des arbres fruitiers par la grâce du Christ. 15. Le Seigneur Jésus a reçu de bon gré et il répond à son Église avec une considération céleste : *je suis descendu, dit-il, dans mon jardin, j'ai récolté la myrrhe avec mes parfums. J'ai*

donc que le couple Christ/Église est une dyade à laquelle recourt fréquemment Ambroise. Le recours à cette dyade n'est pas réservé à des ouvrages interrogeant les catégories du féminin et du masculin. Cela démontre qu'il s'agit donc bien d'un couple auquel tient notre auteur, d'une construction parlante pour lui, construction qu'il juge également efficace dans sa pastorale.

Ce qui est intéressant pour nous dans cette nouvelle association c'est bien évidemment la présence d'un personnage masculin et d'un personnage féminin. En l'espèce, le thème de la différence entre les sexes est repris et réadapté. Comme nous l'avons vu avec le texte du *De Mysteriis*, chacun des membres du couple est présenté selon des désignations sexuées : au Christ, des qualificatifs masculins, à l'Église des qualificatifs féminins. Les associations du Christ et de l'Église à un genre sont relativement nettes, bien que souvent influencées par les personnages du fiancé et de la fiancée du *Cantique des Cantiques*. Le Christ est toujours présenté comme un personnage masculin quand l'Église est présentée comme un personnage féminin.

Notons enfin que le Christ est associé au genre masculin, assumant ici un genre auquel Ambroise cherchait pourtant ailleurs à ne pas l'associer. Il faut certainement estimer ici qu'Ambroise associe le Christ à la personne de Jésus, être masculin aux yeux des apôtres, ou à la puissance divine, la puissance relevant du principe masculin dans les représentations romaines et ambrosiennes. Le fait que le Christ soit genré au masculin plutôt que présenté comme transcendant les sexes, relèverait peut-être donc davantage des notions qu'Ambroise associe au Christ, qui appartiennent au masculin, qu'à un changement réel de perspectives concernant la transcendance divine des sexes. Cette présentation montre d'ailleurs en creux combien, chez Ambroise, la représentation d'un Dieu transcendant les sexes n'est pas une construction pleinement conscientisée et continuellement assumée. La description du Christ comme un *homo* proposée précédemment doit alors apparaître comme une tentative d'expression de la transcendance des sexes de la part d'Ambroise avec le lexique qui lui semble

mangé mon pain avec mon miel, j'ai bu mon vin avec mon lait. Mangez, dit-il, mes frères et enivrez-vous (Cant 5, 1). 16. J'ai récolté la myrrhe avec mes parfums : quelle est cette vendange ? Vous connaissez cette vigne et reconnaissez cette vendange. *J'ai transporté*, dit-il, *cette vigne hors d'Égypte* (Ps 79, 9), c'est-à-dire le peuple de Dieu. Vous êtes cette vigne, vous êtes cette vendange ». Les identifications entre le Christ, l'Église, le fiancé et la fiancée du *Cantique des cantiques* s'établissent par une sorte de juxtaposition des discours et des sexes, ainsi que par l'affirmation explicite par l'auteur des liens entre ces références (*habes hoc in canticis canticorum*). Ainsi les propos de la fiancée sont-ils rapportés à l'Église (*laetata invocat Christum [...]. Ideoque ait : descendat frater meus*) par le truchement des rapports de genre : l'Église est un personnage féminin, elle est « joyeuse » (*laetata*) et seul le personnage féminin parle de « [s]on frère » dans le *Cantique des Cantiques*. La fiancée doit donc être identifiée à l'Église. Jésus est alors celui qui répond à ce personnage et reprend donc les propos du fiancé du texte biblique (*dominus Jesus [...] respondit ecclesiae suae : descendi inquit in hortum meum*). Par ailleurs, comme il est placé comme celui qui répond à l'Église, autrement dit à la fiancée, il devient, de fait, le fiancé du texte cité. Nous retrouvons là une structure proche de celle de l'extrait du *De Mysteriis*, bien que le texte commenté et l'argumentation utilisée ne soit en rien assimilable à celle du *De Mysteriis*.

le plus approprié pour faire comprendre les différences qu'il entend entre le divin, l'humain, l'homme et la femme. Cette tentative constituerait une amorce de création d'une notion qu'Ambroise n'a cependant pas poussé plus avant, son but n'étant pas de présenter une doctrine systématique, mais plutôt de s'adresser aux foules, de prêcher, aux risques d'imprécisions dans l'expression, de flou dans la pensée, de concepts tout juste ébauchés. Par ailleurs, la proximité de l'Église, présentée comme un personnage féminin, rendrait plus spontané ce tropisme masculin pour présenter le Christ. Il est en effet plus instinctif de penser et de poser un couple masculin/féminin pour un public dont le niveau de formation chrétienne est hétérogène, que de présenter un couple fondé sur un principe féminin et un principe relevant d'une catégorie dépassant les sexes : les réalités pastorales peuvent aussi avoir pesé dans cette expression. L'immédiateté du couple masculin/féminin, l'évidence du sens de ce couple, rend particulièrement intéressante son utilisation dans un contexte pastoral, dont le but ici, n'est pas de décrire les natures différentes du divin et de l'humain, mais bien plutôt les relations mystiques que ces natures devraient entretenir l'une avec l'autre. On peut donc aussi penser qu'ici, le but même de la démonstration, ainsi que le public visé par cette démonstration, public plus intéressé par sa relation à Dieu que par la compréhension de sa nature profonde ou celle de Dieu, ont une influence sur les présentations ambrosiennes du Christ et les représentations anthropologiques qui lui sont attachées. Une attention toute particulière doit donc être portée à la question du public visé et de la portée des propos d'Ambroise pour saisir l'angle avec lequel Ambroise présente le Christ, l'Église, et plus largement la manière dont il fait usage de la binarité masculin/féminin.

III.2. Masculin/féminin : un invariant de la pensée ambrosienne ?

Mais alors, cette nouvelle dyade correspond-elle à la dyade masculin/féminin étudiée précédemment ? Existe-t-il des variations et si oui lesquelles ? Ces variations marquent-elles des inflexions dans la pensée anthropologique d'Ambroise ou dans la manière de diffuser sa pastorale ?

III.2.1. Ce qui est attaché au couple Christ/Église dans les textes ambrosiens

Comme nous l'avons déjà montré le Christ constitue le principe masculin de ce duo et l'Église, le principe féminin. Les associations observées aux chapitres 1 et 2 semblent par ailleurs pouvoir être maintenues, bien que des évolutions soient observables. Pour les besoins de la démonstration, nous reprendrons le texte du *De Mysteriis*, 7, 39-41 dont la traduction est présentée plus haut, auquel nous ajouterons ce passage du *De Officiis* III, 3, 19 :

La nature du genre humain est outragée et la réunion de la sainte Église, qui se dresse en un seul corps lié et assemblé par l'unité de la foi et de la charité ; le Seigneur Christ, qui est mort pour tous, sera aussi affligé par le prix versé de son sang⁹²⁴.

Ces extraits permettent de reprendre le tableau présentant ce qui constitue chez Ambroise les pôles du masculin et du féminin, de les comparer et de montrer les évolutions qu'apporte le couple Christ/Église à ce binôme de notion. Les résultats de cette enquête sont présentés dans le tableau 5, présenté à la page suivante.

⁹²⁴ AMBR., *De Off.*, III, 3, 19, CC 15, p. 159 : *violatur natura generis humani et sanctae Ecclesiae congregatio quae in unum conexum corpus atque compactum unitate fidei et caritatis adsurgit ; Christus quoque Dominus, qui pro universis mortuus est, mercedem sanguinis sui evacuatam dolebit*

Tableau 5 : Relevé des éléments présentant le principe féminin et le principe masculin en lien avec le binôme Christ/Église

Principe féminin : éléments initiaux	Modification légère de cet élément	Modification profonde de cet élément	Principe masculin : éléments initiaux	Modification légère de cet élément	Modification profonde de cet élément
Personnage féminin	L'Église remplace Ève <i>De Myst.</i> , 7, 40, CSEL 73, p. 105 : <i>respondet ecclesia</i> (« l'Église répond »)	/	Personnage masculin	Le Christ remplace Adam <i>De Myst.</i> , 7, 39, CSEL 73, p. 105 : <i>deus dicit</i> (« Dieu dit »)	/
Sens/sensibilité	La sensibilité sert à chercher Dieu <i>De Myst.</i> 7, 40, CSEL 73, p. 105 : <i>Delectata [...] cupit [...] omnes sensus suos consecrare Christo</i> (« charmée [...], elle désire [...] consacrer tous ses sens au Christ »)	/	Esprit/rationalité	Présentation d'un discours argumenté de Dieu qui donne un sentiment de rationalité <i>De Myst.</i> , 7, 39, CSEL 73, p. 105 : <i>deus dicit</i> (« Dieu dit ») ; <i>De Myst.</i> , 7, 39, CSEL 73, p. 105 : <i>et iterum dicit</i> (« et il dit à nouveau ») ; <i>De Myst.</i> , 7, 41, CSEL 73, p. 106 <i>dicit ad ecclesiam</i> (« il dit à l'Église »)	Le Christ est présenté aussi comme ayant des sentiments et donc réceptif aux affects <i>De Myst.</i> , 7, 41, CSEL 73, p. 106 : <i>unde dominus Iesus et ipse invitatus tantae studio caritatis</i> (« d'où le Seigneur Jésus, lui-même, a été invité par le zèle d'un tel amour »)
Corps	L'Église est l'ensemble des membres, le corps du Christ <i>De Off.</i> , III, 3, 19, CC 15, p. 159 : <i>Unum conexum corpus</i> (« un seul corps lié »)	/	Âme ou esprit	Par effet de logique, le Christ est vu comme la tête <i>De Off.</i> , III, 3, 19, CC 15, p. 159 : <i>Unum conexum corpus</i> (« un seul corps lié »)	/
Élément dynamique	Création d'une dynamique positive <i>De Myst.</i> , 7, 40, CSEL 73, p. 105-106 : <i>adhuc quaerit, adhuc suscitatur caritatem et suscitari eam poscit</i> (« Elle cherche jusqu'à maintenant, elle anime l'amour et elle	/	Élément de stabilité	Présentation d'un discours argumenté qui donne une impression de contrôle et de stabilité <i>De Myst.</i> , 7, 39, CSEL 73, p. 105 : <i>deus dicit</i> (« Dieu dit »)	Le Christ présenté comme soumis à des dynamiques <i>De Myst.</i> , 7, 41, CSEL 73, p. 106 : <i>unde dominus Iesus et ipse invitatus tantae studio caritatis</i> (« d'où le Seigneur

Principe féminin : éléments initiaux	Modification légère de cet élément	Modification profonde de cet élément	Principe masculin : éléments initiaux	Modification légère de cet élément	Modification profonde de cet élément
	réclame d'être animée elle-même »)				Jésus, lui-même, a été invité par le zèle d'un tel amour »)
Est l'initiatrice de la faute	Le principe féminin a vaincu la faute <i>De Myst.</i> , 7, 39, CSEL 73, p. 105 : <i>quia culpa demersa est</i> (« parce que la faute a été écrasée »)	Le principe féminin est à la recherche de la rédemption <i>De Myst.</i> , 7, 39, CSEL 73, p. 105 : <i>renuntians mundo transierit saeculum ; pertransierit ad Christum</i> (« renonçant au monde, elle passera le monde, et traversera vers le Christ »)	A participé à la faute	/	Le principe masculin est le rédempteur <i>De Off.</i> , III, 3, 19, CC 15, p. 159 : <i>Christus quoque domini, qui pro universis mortuus est</i> (« le Seigneur Christ, qui est mort pour tous »)
Est initiatrice de la perte de la relation de contemplation à Dieu	/	Le principe féminin permet le rétablissement de l'image de Dieu <i>De Myst.</i> , 7, 41, CSEL 73, p. 106 : <i>opera [...] imaginem dei praeferant, ad cuius imaginem facta es</i> (« tes œuvres [...] portent l'image de Dieu, à l'image duquel tu as été faite »)	A transmis la faute à l'humanité et a contribué à la perte de relation à Dieu	/	Le principe masculin est le rédempteur qui permet de rétablir le lien à Dieu <i>De Off.</i> , III, 3, 19, CC 15, p. 159 : <i>Christus quoque domini, qui pro universis mortuus est</i> (« le Seigneur Christ, qui est mort pour tous »)
Est initiatrice de la faute et condamnable pour cette raison	/	Le principe féminin est désormais parfait <i>De Myst.</i> , 7, 41, CSEL 73, p. 106 : <i>tota formosa es, nihil tibi deest</i> (« tu es complètement belle, il ne te manque rien ») ; <i>De Myst.</i> , 7, 41, CSEL 73, p. 106 : <i>fides tua pleno flugeat sacramento</i> (« ta foi brille par l'intégralité du sacrement »)	A transmis la faute à l'humanité et est condamnable pour cette raison	/	Le principe masculin est le rédempteur qui offre le salut <i>De Off.</i> , III, 3, 19, CC 15, p. 159 : <i>Christus quoque domini, qui pro universis mortuus est</i> (« le Seigneur Christ, qui est mort pour tous »)

Principe féminin : éléments initiaux	Modification légère de cet élément	Modification profonde de cet élément	Principe masculin : éléments initiaux	Modification légère de cet élément	Modification profonde de cet élément
				<i>De Myst.</i> , 7, 41, CSEL 73, p. 106 : <i>dicit ad ecclesiam</i> : pone me ut signaculum in cor tuum (Ps 118, 22) (il dit à l'Église : « poses-moi comme un signe sur ton cœur »)	

D'après le tableau, les thématiques observées précédemment pour définir féminin et masculin sont bien maintenues dans le couple Église/Christ mais sont surtout modifiées plus ou moins en profondeur. L'Église est bien placée du côté féminin, représentée avec un corps féminin⁹²⁵ puisqu'il est question de sa poitrine (*ubera tua*), elle est aussi assimilée au principe du corps, à la sensibilité, à un élément dynamique comme pouvait l'être Ève. Ici, en quelque sorte, on observait une modification du nom du personnage incarnant le principe féminin, mais pas les idées qui sont associées à la catégorie observée. Mais certaines modifications ont des implications bien plus fortes. Ainsi avec l'Église, le principe féminin se transforme positivement : le caractère dynamique de ce principe devient exclusivement positif car il cherche Dieu et non le péché et parce qu'il parvient même à rétablir le lien avec Dieu et le statut d'image de Dieu. Le désir (*cupit*) n'est plus source de comportement répréhensible ou menant le personnage à sa perte, mais est source d'amélioration. Étant en quête et dans une dynamique vertueuse, l'Église est donc en activité, capable de prendre des initiatives. Cette quête est à la source d'une certaine recherche de puissance ou d'autonomie vis-à-vis du principe masculin, le contrôle du masculin ne s'exerçant plus selon les mêmes limites. En cela, la position de l'Église diffère de celle d'Ève ou du principe féminin étudiée dans les premiers chapitres et selon les présentations ambrosiennes liées à l'état post-lapsaire. La modification la plus importante apportée au principe féminin au travers du personnage de l'Église tiendrait donc à cette valorisation du principe féminin et en ce qu'il obtiendrait de nouvelles qualités. Ce perfectionnement du principe féminin lui permettrait aussi de pouvoir s'unir à Dieu et de devenir une sorte de parèdre, une sorte de principe placé sur un pied (relatif) d'égalité avec le principe masculin : la présentation d'un couple, comme celui du *Cantique des cantiques*, dont les deux membres sont épris l'un de l'autre, qui vivent cet amour avec la même intensité – l'Église « désire » (*cupit*) et le Christ « a été invité par le zèle de tant d'amour » (*dominus Iesus et ipse invitatus tantae studio caritatis*) à l'aimer en retour –, le dialogue qui s'établit entre eux et qui démontre l'intensité du désir réciproque, sont autant de constructions qui permettent à Ambroise de transmettre l'idée à son public que le principe féminin est placé au même niveau

⁹²⁵ Dans d'autres textes, elle est même assimilée à une mère : voir AMBR., *De Virgb.*, I, 6, 31, SAEMO 14/1, p. 132 : *sic sancta ecclesia immaculata coitu [...] mater est prole. [...] Nutrit nos virgo non corporis lacte sed apostoli* / « ainsi la sainte Église est sans la tâche de l'union, elle est mère par sa famille. [...] La vierge nous nourrit non d'un lait corporel, mais de celui de l'apôtre ». Voir également AMBR., *De Ob. Val.*, 75, CSEL 106, p. 150-151 : *quae sunt ubera ecclesiae nisi sacramenta baptismatis ? Et bene ait lactantem, quasi qui baptizatus lactis nivei sucum requirat. [...] In penetralia te et arcana a ecclesiae matris inducam* / « Quels sont ces seins de l'Église sinon les sacrements du baptême ? Et il est bien dit « nourri », comme celui qui, baptisé, recherche le suc du lait blanc comme neige. [...] Je te conduirai au plus profond et dans les arcanes de la mère Église ».

que le principe masculin. Comme très souvent chez Ambroise, rien n'est affirmé, rien n'est explicite, mais le sentiment qui se dégage de ses textes, l'érotisme (compris ici comme expression de l'amour en général) et le lyrisme optimiste qui ressortent de la construction des passages, permettent de faire accéder le public à cette représentation, mais aussi au désir de cette plénitude décrite dans l'échange amoureux entre l'Église et le Christ. L'Église devient alors un modèle dans lequel des femmes peuvent se reconnaître dans la mesure où l'Église est un personnage présenté comme une femme, mais aussi comme modèle pour des hommes qui peuvent se reconnaître dans le désir exprimé de trouver Dieu ou parce qu'ils se considèrent comme appartenant à la communauté ecclésiale représentée comme désirant trouver Dieu. L'Église, personnage associé au féminin, et de-là à la faiblesse, peut être alors perçue par n'importe quel fidèle comme capable d'évolution positive et modèle pour lui-même de cette évolution positive. L'évolution positive prêtée au principe féminin sous la forme de l'Église devient alors exemple pour tout fidèle, sans distinction de sexe.

Quant au Christ, identifié au principe masculin, il se différencie d'Adam en ce qu'il est le rédempteur, celui par qui le péché sera lavé, qui rend le salut accessible à tous, et non plus comme celui qui transmet le péché. Une fois encore les catégories initiales sont observables mais elles sont transformées. De plus, le principe masculin, figuré par le Christ, est également modifié par et dans son rapport avec le principe féminin renouvelé. En effet, on note que le principe masculin est rendu sensible au principe féminin, moins assuré de sa capacité à dominer ses pulsions (*quid pulchra et suavis facta es, caritas, in deliciis tuis ? Statura tua similis facta est palmae, et ubera tua botryes*). Il est même agi par ce principe féminin (*invitatus tantae studio caritatis*). De la sorte le principe masculin ne peut plus être considéré comme stable, puissant, imposant sa domination au principe féminin. Il endosse ici la sensibilité, élément relevant d'habitude du féminin dans la pensée ambrosienne. Il se transforme donc en acquérant des éléments constitutifs du féminin. Il y aurait donc une sorte de transformation du principe masculin sous l'impulsion du principe féminin qui permet d'envisager un rééquilibrage entre les deux principes. Pour autant, le verbe choisi par l'évêque, *invitatus*, laisse entendre aussi l'absence de contrainte, le choix délibéré du principe masculin d'accepter de répondre à l'amour de l'Église, principe féminin : de la sorte, la puissance divine reste préservée et les règles de domination traditionnelles ne sont pas modifiées en profondeur. En d'autres termes, le saut qualitatif de la transformation reste moindre pour le principe masculin que pour le principe féminin, préservant ainsi la prédominance du masculin et en l'espèce la puissance divine.

Il ressort donc de cette démonstration que l'association Christ/Église particulièrement fréquente dans les textes de la fin de l'épiscopat utilise bien la binarité masculin/féminin. Cette

binarité repose sur des catégories descriptives identiques à celles utilisées au début de l'épiscopat et notamment utilisées dans le *De Paradiso* pour décrire Adam et Ève. Toutefois, le contenu de ces catégories a très fortement évolué, au point de bouleverser complètement leur contenu. Le chercheur contemporain pourrait en quelque sorte comparer cette transformation à la métamorphose de la chenille en papillon : le principe féminin, à la fois reconnu comme nécessaire mais décrié pour sa faiblesse et pour avoir conduit au péché selon les positions du début de l'épiscopat – en quelque sorte la chenille –, devient, dans les textes de la fin de l'épiscopat, entité extrêmement positive, entité métamorphosée – en cela assimilable au papillon –, en ce qu'elle est devenue forte, autonome et participant à la glorification de l'être humain, du fait de sa quête du Christ et par la contemplation immuable de Dieu, une fois la quête atteinte.

III.2.2. Des évolutions du masculin et du féminin en lien avec le couple Christ/Église ?

Or, la transformation décrite auparavant n'est pas sans rappeler les diverses tentatives de rééquilibrage entre féminin et masculin que nous avons pu évoquer dans les premiers chapitres. Le couple Christ/Église, tel que nous le présente Ambroise, réalise pleinement ce rééquilibrage : les formulations présentant l'Église ne souffrent d'aucune ambiguïté et la placent dans une position de pleine autonomie et d'émancipation par rapport au masculin. La relation renouvelée entre féminin et masculin présentée dans sa forme Christ/Église devient alors un nouveau schéma à proposer aux fidèles. Cette relation vue comme positive, mais surtout réalisable et réalisée, devient un modèle que les fidèles peuvent s'appropriier et espérer pour eux-mêmes. Séduites par le caractère positif de cette relation et par son caractère réalisable, les personnes composant le public ne peuvent que désirer participer à cette relation dans la mesure où elles appartiennent à l'Église – ou pourraient y appartenir, n'oublions pas que les catéchumènes ne peuvent suivre qu'une partie du culte avant leur baptême et que certains curieux pouvaient venir assister également à certaines parties du culte⁹²⁶. Ici le

⁹²⁶ Pensons ainsi aux propos d'Augustin, qui explique avoir assisté au prêche de l'évêque de Milan, d'abord par curiosité face à la renommée de rhéteur de ce dernier, plutôt que par intérêt pour le christianisme. Cet épisode laisse entendre que le christianisme utilisait bien le ressort de la curiosité pour gagner un plus large public. Voir AUG., *Conf.*, V, 13, 23, BA 13, p. 506-509 : *et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum [...] cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo. [...] Et studiose audiebam disputantem in populo, non intentione, qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conveniret famae suae an maior minorve proflueret, quam praedicabatur* / « Et je vins à Milan, chez l'évêque Ambroise [...] »

rapport amoureux du fiancé et de la fiancée du *Cantique des cantiques* est particulièrement intéressant à exploiter. Le couple d'amoureux est présenté dans la dynamique amoureuse, faite d'échanges, de désirs vus positivement, soit à l'exact opposé du désir dans le couple Adam/Ève : l'Église-fiancée ne se sent pas méprisée par autrui pour son amour et son comportement (*non spernent me*), elle veut apprendre de son aimé (*docebis me*). Le Christ-fiancé voit dans sa fiancée des « délices » (*in deliciis tuis*), il est « invité par le zèle d'un si grand amour » (*ipse invitatus tantae studio caritatis*) à rejoindre son aimée. Cette relation est également présentée dans une certaine forme de fraîcheur et de pureté, la fiancée, bien qu'embrassant publiquement son fiancé (*inveniens te foris osculabor te*), lui ouvrant les portes de la maison, voire de sa chambre (*inducam te indomum matris meae et in secretum eius*), en cela faisant preuve de bien peu de pudeur, ne se donne pourtant qu'à un seul, (*pone me ut signaculum in cor tuum*, propos répété deux fois par Ambroise et repris en particulier dans un discours du fiancé qu'Ambroise développe, ce qui permet de manière indirecte à l'évêque de le commenter), propos qui induit l'idée de pureté de cet amour. Cette fraîcheur de l'amour de deux personnes qu'il est facile de se représenter comme jeunes, est aussi inférée par l'idée de sa capacité à dépasser les obstacles (*ades huc a Libano ; transibis et pertransibis ; nulla persecutione minuat, quam multa aqua excludere et fluina inundare non possint*) et de la réalisation de ce périple difficile grâce à la force de l'amour, ici évoquée par l'expression « origine de la foi » (*a principio fidei*). C'est tout un univers de représentations traditionnelles de la littérature amoureuse qui est convoqué ici⁹²⁷. Le public, dont les représentations amoureuses sont conditionnées par ce discours et qui vit sa ou ses propres relation(s) amoureuse(s) au travers de ces représentations et des normes qu'elles impliquent, ne peut que plaquer des représentations et des préjugés positifs sur cette relation Christ/Église qui lui est proposé. Le contexte des représentations associées à l'amour naissant, à l'amour pur, pour ne

dont l'éloquence zélée distribuait alors la fine fleur de ton froment, et la joie riante de l'huile, et la sobre ivresse du vin, à ton peuple. [...] Et j'étais empressé à l'écouter dans ses explications au peuple, non que j'eusse l'intention que j'aurais dû avoir, mais je sondais pour ainsi dire son éloquence, pour voir si elle était au niveau de sa renommée, ou si elle coulait plus haute ou plus basse qu'on ne le proclamait.

⁹²⁷ Voir par exemple les aventures de Leucippé et Clitophon dans le roman éponyme d'Achille Tatius (ACHILLE TATIUS, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. Garnaud (éd.), J.-P. Garnaud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1991). Dans ce récit, les deux amoureux doivent affronter une tempête au livre III, des attaques de brigands en Égypte aux livres III et IV, un enlèvement au livre V, deux fausses morts de Leucippé aux livres III et V, la tentative de mariage avec une autre femme au livre VI, l'arrestation de Clitophon pour adultère et la jalousie de Leucippé au livre VII, le jugement des deux amoureux par les hommes puis par Artémis au livre VIII, avant que Leucippé et Clitophon ne se retrouvent, retrouvent leurs familles et que leur histoire ne connaisse une fin heureuse.

pas parler d'une sorte de premier amour fantasmé⁹²⁸, bénéficie à la relation chrétienne Christ/Église, en rendant cette dernière désirable par tous.

La relation entre les deux amoureux paraît être heureuse et harmonieuse, la fiancée est reconnue pour sa beauté (*tota formosa es ; pulchra ; statura tua similis facata est plamae et ubrea tua botyres ; decora es ; nihili tibi deest ; opera quoque tua luceant*) et pour ses qualités (*reprehensio non est in te*), le rapport de domination du masculin paraît consenti et présenté sous une forme douce (*docebis me ; pone me ut signaculum in cor tuum*), ce qui renforce le désir de participer à une telle union. Plus que la complémentarité (parfois utilitariste) qui décrivait la relation homme-femme dans les premiers textes ambrosiens⁹²⁹, c'est plutôt l'image d'une fusion qui transparaît dans le couple Christ/Église. Elle est particulièrement sensible dans l'extrait du *De Officiis* traduit plus haut. En effet, si, dans ce texte, l'Église est le corps et le Christ la tête, si le passage s'inscrit dans un propos plus vaste sur l'utilité⁹³⁰, idée qui sous-entend celle de la complémentarité, du service réciproque, pourtant ces quelques lignes sur les relations entre Église et Christ hésitent entre complémentarité, suggérée par l'usage de mots composés avec le préfixe *cum-* (*congregatio, conexum, compactum*), et complète fusion des deux personnages, évoquée au travers du vocabulaire de l'unité (*in unum corpus, unitate, universis sanguinis*). L'image même du corps et de la tête (dénomination intermédiaire entre les couples *mens/corpus* et *anima/corpus* dans la chronologie de l'épiscopat ?) porte ces idées

⁹²⁸ Notons que concurremment à cette vision romantique, le droit romain donne aussi à voir une autre forme des relations entre homme et femme, fondée cette fois davantage sur le droit, sur l'association de deux patrimoines. Cette vision, certes moins romantique et romancée que celle proposée par la poésie, démontre aussi la cohabitation dans le monde romain de deux modèles de l'amour, ou du moins du choix du conjoint, qui ne sauraient être réduites à l'un ou l'autre modèle.

⁹²⁹ Rappelons qu'Ambroise propose une vision finaliste de la création de la femme dans le *De Paradiso*, cette création étant nécessaire à la procréation. Dans ce cas, la femme est complémentaire à l'homme pour la réalisation de la procréation. Voir AMBR., *De Par.*, 10, 47, CSEL 32, 1, 1, p. 305 : *et ideo quia ex viro solo non poterat humani esse generis propagatio, pronuntiavit dominus non esse bonum solum hominem esse* / « et c'est pourquoi, puisque l'extension du genre humain n'était pas possible à partir de l'homme seul, le Seigneur ne proclama pas qu'il était bon que l'être humain soit seul ». La complémentarité de l'homme et de la femme s'exprime également dans le *De Paradiso* dans l'image de la construction d'une maison et du partage des tâches. Voir AMBR., *De Par.*, 11, 50, CSEL 32, 1, 1, p. 307 : *bene « aedificavit » dixit, ubi, de mulieris creatione loquebatur, quia in viro et muliere domus videtur quaedam plena esse perfectio. [...] Sicut enim vir publicis officiis ita mulier domesticis ministeriis habilior aestimatur* / « il a dit à juste titre « il construisit », lorsqu'il est dit à propos de la création de la femme, que la pleine perfection de la maison semble se trouver dans l'homme et dans la femme. [...] De même en effet, que l'homme est jugé plus apte aux services publics, de même la femme est jugée plus apte aux fonctions domestiques ».

⁹³⁰ Le passage cité s'inscrit dans un vaste passage portant sur la question du beau et de l'utile présenté : voir AMBR., *De Off.*, III, 2, 13, CC 15, p. 157 : *itaque haec sit formula ut inter duo illa, honestum atque utile, errare nequeamus eo quod iustus nihil alteri detrahendum putet nec alterius incommodo suum commodum augere velit* / « aussi, que telle soit cette règle, que nous ne puissions pas nous tromper entre ces deux [possibilités], la beauté morale et l'utile, de sorte que le juste ne pense pas devoir enlever quelque chose à autrui ni veuille augmenter son profit par le préjudice d'autrui ». Voir également AMBR., *De Off.*, III, 3, 15, CC 15, p. 158 : *si quis igitur vult placere omnibus, per omnia quaerat non quod sibi utile sed quod multis sicut quaerebat et Paulus* / « si donc quelqu'un veut plaire à tous, qu'il cherche par tous les moyens, non ce qui lui est utile, mais ce qui est utile au plus grand nombre comme Paul le cherchait ».

de complémentarité et d'unité ou de fusion, chaque partie du corps étant à la fois autonome d'une autre et en particulier de la tête mais pourtant directement liée à elle – nous ne parlons bien évidemment pas ici des réalités du système nerveux et de la neurotransmission, inconnues d'Ambroise, mais seulement des aspects anatomiques du corps. Mais ce qui ressort de cette image c'est bien une évolution du rapport entre les deux entités du couple, une évolution des rapports entre masculin et féminin, ces principes associant pourtant depuis le début de l'épiscopat masculin, esprit ou tête d'une part, féminin et corps d'autre part. Les catégories resteraient donc identiques, conserveraient chacune le contenu qui leur est traditionnellement associé, mais les relations entre ces catégories ne s'organiseraient plus de la même manière. Ainsi, dans l'image du corps et de son lien à la tête, le rapport n'est plus complètement un rapport de complémentarité (tel qu'Ambroise pouvait le poser au début de l'épiscopat), qui induit, au mieux une égalité, au pire des rapports de domination, en général une contrainte mutuelle plus ou moins inscrite dans la durée, mais plutôt un rapport de fusion de l'un dans l'autre, chacun des membres gardant à la fois son identité mais s'appropriant en quelque sorte une partie de l'autre entité et étant perpétuellement en échange avec cette autre entité. Il y a une sorte de rapport circulaire et auto-entretenu dans cette forme de relation, à la différence du rapport de complémentarité qui paraît plus linéaire, plus fragmenté, voire plus hiérarchique selon les cas. Le contrôle univoque imposé par le principe masculin au principe féminin dans les premiers textes de l'épiscopat, la complémentarité fonctionnelle des deux principes, voire la complémentarité des époux quand on observe le discours sur la conjugalité, se muent, dans les textes tardifs, en un rapport libre et librement consenti entre les deux principes, inspiré par l'amour – le terme de *caritas* apparaît trois fois dans les douze dernières lignes de l'extrait cité du *De Mysteriis*. Les dynamiques internes à la binarité masculin/féminin sont donc transformées.

Outre le fait que ces dynamiques donnent à voir et faire comprendre aux fidèles les liens mystiques entre Dieu et l'Église, que ces dynamiques sont appréhendées par une métaphore, accessible à tous, qui permet de saisir le sens complexe de la relation mystique, d'union à Dieu – rappelons que la religion païenne romaine n'aborde pas la relation au divin sous le prisme du mysticisme⁹³¹ –, ces dynamiques peuvent être aussi lues comme des potentialités d'un discours nouveau pour les relations humaines, en particulier dans les relations conjugales. Si dans notre corpus d'étude, l'image de la relation mystique n'est jamais associée au mariage ou à des formes de vie conjugale alors que cette relation est associée au modèle contemplatif de la virginité, on

⁹³¹ Voir par exemple, J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire*, op. cit..

peut tout de même s'interroger sur la réception d'un tel discours par les fidèles dans la sphère domestique. En effet, si les vierges sont appelées à chercher et vivre cette relation contemplative et mystique avec Dieu dès ici-bas, une relation de fusion, de bonne entente entre époux, inspirée des relations Christ/Église, ne peut-elle être envisagée ? Si aucun texte de notre corpus n'est porteur d'un tel message, la transposition du schéma du mariage mystique du Christ et de l'Église à la sphère conjugale, ce qui induit un choix libre (ou relativement libre) du conjoint et même un consentement explicite à la relation conjugale, reste une conjecture tout à fait envisageable et intéressante du point des applications pratiques des relations entre principe masculin et féminin, que les lettres 58 et 59 sur un cas d'opposition entre un fils et son père au sujet d'un mariage pourrait venir confirmer⁹³².

Par ailleurs, l'idée d'une relation dépassant la simple complémentarité, le simple rapport fonctionnel entre les deux principes, permet de penser des passages, une sorte de fluidité entre les deux principes eux-mêmes. Le modèle de la fluidité des genres proposé par Judith Butler⁹³³ sous-tend ici notre idée, bien que le concept soit complètement anachronique pour l'époque d'Ambroise. En effet, comme le démontrait le tableau 5, l'Église, tout en étant identifiée à la fiancée et donc associée au principe féminin, endossait des qualités relevant du principe masculin. Si l'Église n'est pas présentée comme un être masculin, s'il n'est pas possible de penser qu'il y a ici complète mutation de genre, passage définitif de l'Église au principe masculin, on sent tout de même une certaine ambiguïté, des changements à l'œuvre, opérant une transformation relative de l'assimilation de l'Église au principe féminin. L'Église n'est ainsi plus complètement féminine mais n'est pas non plus absolument masculine, elle conserve son identité propre et ne fusionne, qu'en partie seulement, avec le principe masculin : c'est dans cette conception de l'entre-deux que les propositions de Judith Butler, uniquement dans leurs dimensions théoriques et conceptuelles, sont intéressantes. On a pu voir dans quelle mesure cet

⁹³² Voir AMBR., *Ep.*, 58, CSEL 82, 2, p. 112-117 et *Ep.*, 59, CSEL 82, 2, p. 117-118. Dans la lettre 58 adressée probablement à Aemilius Florus Paternus, proconsul d'Afrique en 393 (voir n. 1 p. 139 dans AMBROISE, *Lettere* (36-69), G. Banterle (trad.), Milano, Italie, Biblioteca ambrosiana, 1988), Ambroise développe une argumentation qui ne s'oppose pas frontalement à la décision du proconsul et qui repose sur le caractère malvenu d'un mariage entre un oncle (Cynegius, le fils de Paternus) et la nièce de ce dernier (la fille de la sœur de Cynegius). Dans la lettre 59, l'évêque relève que le jeune homme refusait nettement cette union (*quod non probares*), preuve ténue qu'il existait bien des conflits au sein des familles autour de la question du mariage. Voir AMBR., *Ep.*, 59, 1, CSEL 82, 2, p. 117 : *quam ingenuo commendasti pudore, quia de eo consuleres, quod non probares, sed morem gereres parenti, ut pietatem non laederes* / « tu as fait valoir au moyen d'une moralité très digne, que tu consultais sur un sujet que tu n'approuvais pas, mais que tu obéissais aux désirs parentaux, de sorte de ne pas outrager la piété filiale ».

⁹³³ Voir J. P. BUTLER, *Trouble dans le genre*, op. cit..

entre-deux existe aussi pour le Christ dans la pensée d'Ambroise, bien qu'il faille extrêmement nuancer le propos, les transformations étant moins spectaculaires et cette position d'entre-deux touchant davantage à la question de la nature divine qu'à la seule question des représentations attachées aux deux sexes. Cependant, une fois encore, les propositions ambrosiennes concernant la relation mystique Christ/Église peuvent instiller dans l'esprit des fidèles, au moins dans une dimension théorique et métaphorique, l'idée qu'un dépassement de l'identité de genre doit être réalisé pour parvenir à la contemplation divine, d'une nécessité qu'une certaine fluidité de genre est nécessaire pour accéder à la contemplation divine. C'est bien d'un schéma exemplaire de réalisation de soi dont il est question ici et qu'Ambroise présente dans une forme métaphorique. De la sorte, Ambroise n'est jamais contraint dans son discours à dépasser explicitement certaines normes sociales, celles des délimitations fortes et fixes entre les catégories, n'est jamais contraint à déployer un discours explicitement radical. Il est plutôt question ici de suggestion d'un schéma, de suggestion d'un modèle, pourtant porteur d'une (relative) radicalité – en effet, le modèle sur lequel doit s'effectuer la transformation est le modèle masculin, modèle dont on a pu voir qu'il est le modèle associé à la force, à la puissance et la domination⁹³⁴. Nous reviendrons sur les potentialités d'un tel modèle dans la sphère sociale et pour les individus dans le dernier chapitre de l'étude. Retenons pour le moment, que la relation mystique du Christ et de l'Église, ainsi que la description de ces deux personnages, intuitivement liés dans le discours ambrosien par la métaphore aux principes du masculin et du féminin, servent un schéma théorique de transformation de soi, de transformation de l'individu, de dépassement de la question du sexe, pour parvenir à la réalisation de cette humanité parfaite déjà évoquée lorsque nous parlions du Christ en tant qu'être humain parfait et transcendant les sexes. Cette transformation de soi et ce dépassement de la question du sexe permettent aussi de parvenir à la contemplation de Dieu. On voit donc apparaître ici toute la richesse et la profondeur du discours sur les catégories de genre dans la pensée ambrosienne.

⁹³⁴ Notons une exception : celle de Valentinien, qu'Ambroise compare à la fiancée du *Cantique des Cantiques* dans le *De Obitu Valentiniani*. En l'occurrence, un homme, qui plus est l'empereur, soit une sorte d'incarnation de la virilité et de la domination du masculin au plus haut sommet de l'État, développe certains comportements généralement considérés comme féminin. L'ensemble du passage joue sur une ambiguïté entre l'empereur et son âme. Bien évidemment pour Ambroise, c'est la dynamique décrite qui constitue le noyau de son argumentation, mais nous ne pouvons manquer de souligner la (relative) féminisation de l'empereur dans ce point de notre démonstration. Voir AMBR., *De Ob. Val.*, 75, CSEL 106, p. 151 : *Inveniens, inquit, te foris osculabor te (Cant 8, 1), hoc est : extra corpus te reperiens osculo mysticae pacis amplectar. Nemo te spernet, nullus excludet, in penetralia te et arcana ecclesiae matris inducam et in omnia secreta mysterii, ut bibas poculum gratiae spiritualis/* « Il dit : *te trouvant dehors, je te couvrirai de baisers* (Cant 8, 1), c'est-à-dire te découvrant hors du corps, je t'embrasserai par le baiser de la paix mystique. Personne ne te méprisera, personne ne t'exclura, je te conduirai au plus profond et dans les arcanes de la mère Église et dans les secrets de tous les mystères, de sorte que tu boives la coupe de la grâce spirituelle ». Voir également partie V, chapitre 3, V, V, 1, 2.

Cette pensée de la transformation de soi et du dépassement des sexes est rendu également possible par le fait que le Christ et l'Église constituent des entités relativement abstraites. En effet, à la différence d'Adam et Ève ancrés dans la matérialité, ne serait-ce que par la terre qui a servi à l'élaboration de leur corps dans le texte biblique lui-même, le Christ et l'Église apparaissent comme des entités dont la matérialité est bien moins évidente. Ainsi, à l'évocation d'Adam et Ève, chacun est libre de se représenter les proto-parents à sa guise, blonds ou bruns, petits ou grands, sveltes ou plus enveloppés. Il y a cependant fort à parier que, pour les fidèles entendant parler des proto-parents, ces derniers ont un corps bien identifié avec des caractères sexuels secondaires distincts. Si une telle visualisation est sans doute possible aussi pour le Christ et l'Église, les fondements anthropologiques ambrosiens doivent aussi agir comme une sorte de garde-fou à une trop grande anthropomorphisation de ces personnages. L'Église est bien, selon le *De Officiis*, une assemblée (*congregatio*), ce qui sous-entend donc la multitude et la diversité, soit une limite à l'anthropomorphisation de ce personnage. De même, les descriptions du *Cantique du cantique* et les commentaires qu'Ambroise offre à ces textes ne permettent pas de dresser un portrait précis de l'Église : si elle est belle (*formosa, pulchra, decora*) dans le *De Mysteriis*, si elle a une poitrine comparable à des grappes de raisins (*ubera tua botryes*) dans ce même ouvrage ou des « seins » nourriciers dans le *De Obitu Valentiniani*⁹³⁵, si elle est joyeuse (*laetata*) dans le *De Sacramentis*⁹³⁶, ces indications ne permettent pas de se représenter l'Église précisément. De même, l'utilisation du *Cantique des Cantiques* limite les apparitions du Christ-époux à des propos qui ne permettent pas de lui donner des traits humains précis. Pour la personne du Christ, la fréquence de sa présentation dans les textes ambrosiens comme être particulier, ne relevant d'aucune catégorie de sexe, mais relevant du divin dans son opposition à l'humain construit une barrière à l'anthropomorphisation du Christ. Il y aurait donc ici une nouvelle évolution du couple masculin/féminin à souligner. Or cette perte de matérialité des deux entités du couple permet de concevoir davantage chacun des pôles sous une forme allégorique, de leur donner un caractère plus abstrait. De même cette perte de matérialité permet de ne plus rattacher aussi facilement chacune des deux entités à un pôle spécifique, facilitant ainsi le passage d'un pôle à l'autre, rendant bien plus facile la représentation de la fluidité entre les deux pôles. L'Église, en

⁹³⁵ AMBR., *De Ob. Val.*, 75, CSEL 106, p. 150-151 : *Quae sunt ubera ecclesiae nisi sacramenta baptismatis ? Et bene ait lactantem, quasi qui baptizatus lactis nivei sucum requirat* / « Quels sont ces seins de l'Église sinon les sacrements du baptême ? Et il est bien dit « nourri », comme celui qui, baptisé, recherche le suc du lait blanc comme neige ».

⁹³⁶ AMBR., *De Sacra.*, V, 3, 14, CSEL 73, p. 64 : *laetata invocat Christum* / « joyeuse elle invoque le Christ ».

particulier, ne pouvant être pleinement saisie sous les traits d'une femme, son image étant plus insaisissable, plus lointaine, il est alors plus facile pour le public de la dissocier d'un portrait féminin mais aussi de la rattacher à un principe plus global et plus abstrait qui serait celui du féminin. Présentées sous une forme moins immédiatement saisissable qu'Adam et Ève, représentés dans des formes moins nettement matérielles que les proto-parents, le Christ et l'Église peuvent donc se jouer plus facilement aussi des cadres attachés aux proto-parents, au masculin et au féminin. Ce détachement des représentations matérielles renforce toujours un peu plus la potentialité pour les fidèles d'être sensibles à cette fluidité des principes féminin et masculin et à ce que cette fluidité porte en elle en matière de réalisation de soi dans le christianisme selon le point de vue ambrosien. Le détachement de la corporéité d'Adam et Ève dans la nouvelle dyade Christ/Église constitue certainement aussi une voie de plus pour faire comprendre le sens de la contemplation, espace dans lequel s'appréhende le plus facilement les différences entre humain et divin, autrement dit l'anthropologie théologique. Ainsi les principes masculin et féminin que sont le Christ et l'Église, entités abstraites, allégoriques, présentées comme en dehors de toute matérialité, deviennent expression de nouvelles catégories, celles de l'humain et du divin, au sein du rapport contemplatif. L'Église se fait alors humanité aimant le Christ, humanité aimant Dieu. L'humanité est ici à comprendre comme indistincte du point de vue des sexes, mais comme un tout défini par le fait d'appartenir au genre humain – la question de l'appartenance à la communauté chrétienne comme critère distinctif de cette humanité restant un point délicat à trancher dans la pensée ambrosienne, nous y reviendrons. Dans cette perspective, nous retrouvons bien les catégories anthropologiques ambrosiennes, les dynamiques à l'œuvre dans cette anthropologie, les liens que cette anthropologie entretient avec les catégories du féminin et du masculin.

Abordons un dernier point, lié à la question de la matérialité, ou plus exactement à la matérialité ambigüe du couple Christ/Église. En effet, comme nous venons de le mettre en évidence, la présentation ambrosienne du couple Christ/Église échappe en partie à la matérialité corporelle davantage associée au couple Adam/Ève. Or, cette situation, qui touche particulièrement la description de la relation entre le Christ et l'Église, a pour effet de placer en quelque sorte les personnages du Christ et de l'Église, leur relation elle-même, hors du temps et hors de l'espace. Dans le *De Mysteriis*, le dialogue est établi au présent (*unde ad eam verbum deus dicit ; et iterum dicit ad ea deus verbum ; cui respondet ecclesia ; vides ; cupit ; quaerit, suscitatur, poscit ; decora es ; nihili tibi deest ; opeatur quoque tua luceant ; caritas tua nulla*

persacutione minuatur ; non possint) et les propos du fiancé sont rapportés de manière à donner l'impression d'un échange immédiat, utilisant le présent, le parfait passif ou des impératifs (*tota formosa es ; reprehensio non est in te ; ades huc a Libano ; qua pulchra et suavis facta es ; statura tua similis facta est palma ; pone me ut signaculum in cor tuum*). Il utilise également des verbes au futur (*transibis et pertransibis*), bien que ce temps de conjugaison soit davantage rattaché à la fiancée (*quis dabis te ; osculabor te ; non spernent me ; asdumam te et inducam te ; docebis me*). Un seul verbe est conjugué au parfait actif, *concepit*, quand la fiancée évoque sa naissance et la grossesse de sa mère. La présentation proposée par Ambroise donne donc à voir un échange actuel et dont les effets sont à venir. Par ailleurs, le présent utilisé ici donne un sentiment de présent à valeur général, voire historique. De la sorte, la scène représentée pour le public, les propos échangés, sont perpétuellement valables : ainsi l'Église est-elle à la fois immédiatement et perpétuellement belle (*tota formosa es, proxima mea, et reprehensio est in te ; decora es, proxima mea, tota formosa es, nihili tibi deest*). Le futur, quant à lui, permet de penser une réalisation à venir, sans qu'il soit possible de savoir si cet avenir est proche et relativement immédiat, ou, au contraire, plus lointain. L'Église, dont les propos utilisent le futur, est placée dans une situation de réalisation d'elle-même dont elle sait qu'elle adviendra à coup sûr (*osculabor ; docebis me*), mais dont elle ne connaît pas la temporalité précise. De manière imperceptible, Ambroise entretient une sorte de confusion chronologique qui est à même de créer sur le public un sentiment de décalage : décrite et présentée comme se déroulant sous ses yeux, la relation entre le Christ et l'Église paraît également pour le public en dehors du temps. Le flou dans la matérialité des deux personnages est renforcé par ce flou dans la temporalité de la scène. Cette relation mystique existe-t-elle déjà ? Est-elle à venir ? Existe-t-elle déjà tout en ne pouvant se réaliser pleinement que dans l'avenir ? Le propos d'Ambroise n'est pas, dans cet extrait du *De Mysteriorum*, de répondre à cette question puisqu'il cherche surtout à présenter cette relation Christ/Église et à donner à son public le désir de la réalisation de cette relation. Néanmoins, nier l'ambiguïté temporelle de cette représentation, notamment dans une étude sur l'anthropologie ambrosienne, serait laisser échapper une partie de la portée du texte. Or cette ambiguïté ne peut être réduite qu'au prix d'une sorte de pacte plus ou moins tacite et conscient avec le public et d'un travail de l'imaginaire qui accepte de considérer la distorsion de temps comme normale et possible⁹³⁷. En quelque sorte, l'ambiguïté de temps du passage ne peut se réduire qu'à la condition de créer une sphère spécifique, située en dehors de la matérialité présente, autonome, à la fois fictive mais ayant une existence propre et affirmée,

⁹³⁷ Nous reprenons et adaptons aux besoins de notre commentaire les propositions faites par Philippe Lejeune au sujet de l'autobiographie dans P. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

régie par des règles qui lui sont à la fois spécifiques et partagées avec le monde dans lequel le texte ambrosien trouve son ancrage. Cette sphère regroupe alors le maintenant et le à venir (très certainement aussi le passé, mais le texte ambrosien du *De Mysteriis* n'évoque que très peu cette temporalité). Cette sphère de représentation du temps diffère de celle accompagnant Adam et Ève dans le *De Paradiso* ou le *De Institutione virginis*, puisque ces deux personnages sont présentés par Ambroise comme appartenant au cours de l'histoire et comme relevant d'une historicité avérée⁹³⁸. La relation du Christ et de l'Église ne jouissant pas d'une historicité assurée, ne s'ancrant pas pleinement dans l'histoire, on sent bien que le principe masculin et le principe féminin recèlent une dimension bien plus vaste que celle qui accompagne Adam et Ève. De fait, les représentations qui sous-tendent le masculin et le féminin dans la pensée ambrosienne revêtent de nouvelles nuances sous la forme de la relation Christ/Église. Nous reviendrons sur les implications de cette temporalité spécifique de la relation Christ/Église dans un autre passage de cette étude.

Notons que les observations réalisées au sujet d'un couple Christ/Église inscrit dans une temporalité spécifique sont également valides pour la question de l'espace. Si la scène peut se dérouler sous nos yeux grâce à la puissance de l'imagination, donc être dans un espace immédiat, l'évocation du Liban (*ades huc a Libano*) – tout aussi allégorique qu'elle puisse être dans l'esprit d'Ambroise, le Liban étant assimilé par Ambroise au Christ (*renuntians mundo transierit saeculum petransierit ad Christum*) –, donne à penser un espace qui n'est pas celui du prêche ambrosien ou de la lecture de ses textes. S'opère ici une sorte de dilatation de l'espace que seule l'imagination est en mesure de réduire et de rendre acceptable : il existe l'espace dans lequel se situe le public, les espaces ayant une réalité géographique et évoqués dans le texte comme le Liban ou Jérusalem (*a Libano ; Hierusalem*), l'espace dans lequel se développe la relation entre le Christ et l'Église (*huc ; a Libano ; in domum matris meae et in secretum eius*). La confusion de ces espaces contribue à rendre impossible toute tentative de localisation particulière de l'échange entre le Christ et l'Église. Il faut une fois de plus penser la création d'une sphère autonome, reposant sur la capacité d'imagination du public et de son acceptation d'un pacte avec l'auteur pour vaincre les problèmes de localisation. Il convient alors d'accepter que cette sphère recouvre par conséquent l'ici et le là-bas de manière concomitante, faisant de la relation du Christ et de l'Église, une relation située hors d'un espace clairement défini, voire matériellement réaliste. De la sorte, chacun des personnages paraît toujours un peu plus éthéré, appartenant à une catégorie qui ne relève pas de l'humain et en même temps lié à des réalités

⁹³⁸ Nous renvoyons aux deux premiers chapitres de cette étude pour la question de l'inscription d'Adam et Ève dans l'histoire.

humaines. Cette description fait bien sentir combien elle permet à Ambroise de donner à son public une nouvelle expression de son schéma anthropologique et à quel point elle est porteuse de nouvelles caractérisations des principes masculin et féminin. La relation Christ/Église telle que nous la présente Ambroise contribue à modifier toujours un peu plus les principes du masculin et du féminin. Se défaisant d'une certaine matérialité, les principes masculin et féminin atteignent, au travers du Christ et de l'Église, un caractère éthéré, présenté comme relativement égalitaire, réalisable dans une temporalité indéfinie. Cette présentation renforce l'idée que le féminin est un principe tout aussi légitime que le principe masculin, cette légitimité ne pouvant cependant pas être pleinement atteinte dans le monde tel qu'il est. La richesse du propos, la richesse des représentations ambrosiennes qui accompagnent l'image du couple Christ/Église, sont donc particulièrement fécondes.

III.2.3. La richesse sémantique : un obstacle à la réception du message ambrosien ?

Mais cette richesse sémantique n'est-elle pas trop féconde, peut-être trop abstraite, pour un public bigarré du fait de la diversité des niveaux d'éducation, socio-économique ou de familiarisation avec le christianisme, comme devait l'être le public d'Ambroise ? Comme nous ne disposons pas de témoignages sur la réception du discours ambrosien en dehors de celui d'Augustin, dont la formation culturelle et spirituelle doit être prise en compte dans l'évaluation de la représentativité du témoignage, tout autant que la réalité de ce qui transparaît de cette réception du discours ambrosien dans le témoignage augustinien – Augustin traite davantage de l'aura et de la réputation qui entoure l'évêque de Milan, plus qu'il ne cherche à justifier les fondements de cette réputation⁹³⁹ –, il semble délicat d'avancer plus que des conjectures. Il est

⁹³⁹ Voir AUG., *Conf.*, V 13, 23 – 14, 24, BA 13, p. 506-509 : 23. *Et studiose audiebam disputantem in populo, non intentione, qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conveniret famae suae an maior minorve proflueret, quam praedicabatur, et verbis eius suspendebam intentus, rerum autem incuriosus et contemptor adstabam et delectabar suavitate sermonis, quamquam eruditioris, minus tamen hilaris atque mulcentis, quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum. Ceterum rerum ipsarum nulla comparatio : nam ille per manichaeas fallacias aberrabat, ille autem saluberrime docebat salutem. Sed longe est peccatoribus salus (Ps 118, 155), qualis ego tunc aderam. Et tamen propinquabam sensim et nesciens. 24. Cum enim non satagerem discere quae dicebat, sed tantum quemadmodum dicebat audire – ea mihi quippe iam desperanti ad te viam patere homini inanis cura remanserant – veniebant in animum meum simul cum verbis, quae diligebam, res etiam, quas neglegebam. Neque enim a dirimere poteram. Et dum cor aperirem ad excipiendum, quam deserte diceret, pariter intrabat et quam vere diceret, gradatim quidem / « 23. Et j'étais empressé à l'écouter dans ses explications au peuple, non que j'eusse l'intention que l'aurais dû avoir, mais je sondais pour ainsi dire son éloquence, pour voir si elle était au niveau de sa renommée, ou si elle coulait plus haute ou plus basse qu'on ne le proclamait. À ses paroles je suspendais mon attention, mais pour le fond je restais indifférent et dédaigneux ; et je goûtais le charme*

certain cependant que le couple et la relation Christ/Église sont des éléments importants du discours ambrosien, en particulier à la fin de l'épiscopat. Il est certain également que ces figures se rattachent aux catégories du masculin et du féminin dans les représentations ambrosiennes et que ces figures montrent des évolutions profondes du contenu de ces catégories quand elles sont présentées sous les formes du Christ et de l'Église. Les évolutions des figures masculines et féminines étaient-elles perceptibles au public entre le début et la fin de l'épiscopat ? On peut penser que les changements de dénominations, de Adam/Ève à Christ/Église, étaient suffisamment évidentes pour qu'elles puissent être sensibles pour le public, en particulier à un public ayant accès à la version écrite des textes ambrosiens. On peut également penser que la prédication orale, régulière et établie dans la durée, pouvait peut-être davantage favoriser l'estompement de ces évolutions. Dans ce type de réception les éléments binaires, le caractère masculin et féminin, le type de relation entre ces catégories, devaient être les images les plus évidentes, les plus immédiates et celles qui devaient avoir davantage de chance de s'ancrer dans la mémoire des fidèles ayant accès principalement au prêche oral d'Ambroise. On peut également penser que la description très positive et passionnée de la relation Christ/Église pouvait aussi marquer durablement la sensibilité des fidèles au point que ceux-ci veuillent chercher à reproduire et s'approprier cette relation⁹⁴⁰. Rien n'indique donc que la complexité des figures du Christ et de l'Église que nous nous sommes attachée à analyser n'aient jamais été reçues par les fidèles de la sorte et dans le foisonnement sémantique décrit. On peut d'ailleurs se demander si dans la version orale du texte, Ambroise donnait une telle profondeur aux figures qu'ils présentaient – le texte du *De Sacramentis* V, 3, 14-16, présente des images nombreuses mais qui semblent plus explicites, d'une teneur plus simple, mise en relation expressément avec d'autres passages bibliques, ce qui donne l'impression que l'évêque cherche à créer une culture commune à l'usage des néophytes davantage que d'approfondir leur

d'un langage plus cultivé sans doute, moins enjoué pourtant et moins séduisant que celui de Faustus, en ce qui touche la forme. Pour le fond des choses elles-mêmes, aucune comparaison : l'un divaguait à travers les faussetés manichéennes, tandis que l'autre donnait d'une manière très salutaire, la doctrine du salut. Mais *le salut est loin des pécheurs* (Ps 118, 155), comme celui que j'étais à ce moment-là. Et pourtant, j'ne approchais tout doucement et sans le savoir. 24. En vérité, bien que je n'eusse pas à cœur de m'instruire des choses dont il parlait, mais seulement d'entendre comment il parlait – oui, tel était, dans mon désespoir de voir désormais s'ouvrir à l'homme une voie vers toi, le vain souci qui m'était resté – elles pénétraient aussi dans mon esprit avec les mots que j'aimais, ces choses que je négligeais. De fait, je ne pouvais les dissocier ; et pendant que j'ouvrais mon cœur pour surprendre combien sa parole était éloquente, en même temps pénétrait aussi en moi combien sa parole était vraie, par degré bien sûr ».

⁹⁴⁰ Sur l'usage de l'émotion comme vecteur d'argumentation dans l'écriture d'Ambroise, voir L. F. PIZZOLATO, « Ambrogio e la retorica : la finalità del discorso », dans L. F. Pizzolato et M. Rizzi (éd.), *Nec timeo mori: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 235-265.

compréhension de la foi, ce qui laisse penser qu'Ambroise adaptait certainement son discours au public et aux conditions d'une prédication orale.

Il n'en demeure pas moins que le caractère foisonnant des personnages du Christ et de l'Église pouvait peut-être aussi constituer, pour les fidèles, autant d'angles d'entrée dans les représentations d'Ambroise, en particulier ses représentations anthropologiques. Ainsi, qu'un membre du public soit sensible à la description de la relation amoureuse, ou touché par le discours d'un des personnages du fait de son sexe, qu'il soit marqué par l'évolution d'un personnage du couple, qu'il ressente ou qu'il s'intéresse à la dilatation du temps et de l'espace dans cette relation, il lui est toujours possible d'entrer dans le propos ambrosien, libre à lui, ensuite, d'en chercher ou non toute la profondeur. Or, en se saisissant d'une entrée, quelle qu'elle soit, il n'en demeure pas moins que cette personne comprendra, même de manière intuitive, le message ambrosien, celui du désir d'une relation directe avec Dieu et de ce que cette relation peut apporter. Ce message s'il ne formule pas une anthropologie théologique élaborée, complexe, subtile, paraît malgré tout proposer une approche de l'anthropologie assez immédiate, intuitive et à la portée de tous. On peut dès lors se demander si la richesse sémantique et l'évolution des figures du féminin et du masculin, telle qu'elle existe dans la version écrite du texte ambrosien n'est pas aussi un moyen déployé par Ambroise dans son écriture pour permettre aux fidèles d'accéder à cette anthropologie. Le témoignage d'Augustin irait dans ce sens, l'évêque d'Hippone expliquant que « sa parole était éloquente » (*quam diserte diceret*), comprenons la parole d'Ambroise, permettait de faire entrer la vérité de la parole d'Ambroise « par degré⁹⁴¹ » (*quam vere diceret, gradatim quidem*) dans le cœur du fidèle. Augustin ajoute son intérêt pour « l'exposé du sens spirituel » (*spiritualiter*⁹⁴²), qui pouvait lui apporter des solutions en face de problèmes d'interprétation de l'Ancien Testament. Restons pourtant prudents : au moment de sa rencontre avec l'évêque de Milan, Augustin est un lettré, un homme en quête de réponses spirituelles, autrement dit un homme qui n'est pas le premier venu, qui peut reconnaître dans la parole d'Ambroise de quoi satisfaire sa curiosité et ses aspirations littéraires et spirituelles ; il est également, au moment de la rédaction des *Confessions*, un homme d'Église, capable d'apprécier les techniques pastorales d'un confrère, capable de défendre l'institution et ceux qui participent à cette institution, au risque d'embellir plus ou moins consciemment, plus ou moins volontairement, le récit de ses premiers contacts

⁹⁴¹ Voir AUG., *Conf.*, V, 14, 24, BA 13, p. 508-509.

⁹⁴² Voir AUG., *Conf.*, V, 14, 24, BA 13, p. 510-511. Augustin oppose *spiritualiter* en tête d'une nouvelle phrase à *cum ad litteram acciperem* (« alors que je le recevais à la lettre »), subordonnée située à la toute fin de la phrase qui précède.

avec Ambroise⁹⁴³ – sans parler, bien sûr, des processus bien connus de recreation par la memoire d'un souvenir. Si notre analyse, notamment sur l'idée d'une progressivité possible dans son enseignement pastoral, paraît être confirmée par les propos d'Augustin, estimons, malgré tout, qu'il ne s'agit là que d'une possible confirmation de l'analyse en rappelant les écueils d'un biais de confirmation, reposant sur des propos venant certes d'une grande figure de l'histoire de l'Église, mais qui restent malgré tout bien peu nombreux et susceptibles de subjectivité. Contentons-nous donc très humblement de considérer les propositions qui précèdent comme une tentative pour expliquer et comprendre les éléments du discours et les constructions du discours qui pouvaient stimuler l'intérêt du public du grand évêque de Milan à la fin du ive siècle. Dans cette construction du discours, il demeure alors remarquable que les catégories du masculin et du féminin restent opérantes, bien qu'elles aient connu de très nombreuses évolutions, et qu'elles portent potentiellement en elles la capacité d'amener le fidèle à atteindre des réalités supérieures et à entrevoir, si ce n'est comprendre, les rapports que devraient entretenir humain et divin selon l'évêque de Milan.

III.3. L'Église comme pendant féminin du Christ transcendant les sexes

L'observation du couple Christ/Église doit mener à l'observation séparée de chacune de ces figures. Comme la figure du Christ a déjà été étudiée ici, penchons-nous donc désormais sur la figure de l'Église.

Revenons tout d'abord sur la question de la relative absence de matérialité de l'Église que nous avons déjà étudiée. Il a été montré que, dans le discours ambrosien, la corporéité de l'Église est plus ambiguë que dans le cas d'Ève, ce qui permet à la figure de l'Église d'apparaître davantage que la première femme comme une allégorie. Cette perception de la figure de l'Église est renforcée par une présentation qui reste floue quant au temps et à l'espace dans lesquels existerait cette figure, éléments propres à entretenir son caractère insubstantiel. Or, ce caractère insubstantiel constitue une propriété intéressante dans l'élaboration d'un duo équilibré avec le Christ, dont nous avons pu démontrer qu'il était à la fois masculin et féminin, transcendant aux sexes et manifestation d'une catégorie spécifique au-delà des sexes. Le caractère immatériel de l'Église dans le discours d'Ambroise rend possible l'idée de cette même

⁹⁴³ Voir V. GROSSI, « Sant'Ambrogio e sant'Agostino : per una rilettura dei loro rapporti », *op. cit.* ; E. ZOCCA, « La Vita Ambrosii alla luce dei rapporti fra Paolino, Agostino e Ambrogio », *op. cit.*.

transcendance des sexes dans la figure de l'Église. L'incertitude qui demeure quant à la corporéité de l'Église permet de penser qu'elle est une entité dépassant les différences de sexes. À l'instar du Christ, elle est transcendante aux sexes. À l'instar du Christ, si la présentation qu'en dresse Ambroise dans les textes du corpus relève du féminin, si les mots qui désignent l'Église sont genrés au féminin, sa nature propre n'est pas exclusivement féminine. L'Église est profondément autre que féminine ou masculine. Nous retrouvons là des constructions déjà observées au sujet de la figure du Christ, qui permettent de considérer que l'Église est mise par l'évêque de Milan sur un pied, relatif (n'oublions pas que l'Église reste rattachée aux contenus du principe féminin, donc de la faiblesse), d'égalité avec le Christ. Ce sont bien les mécanismes de construction des figures de l'Église et du Christ qui sont à rapprocher pour leurs similitudes et qui permettent de rapprocher toujours davantage la figure de l'Église de celle du Christ.

Par ailleurs, le caractère flou de la matérialité de l'Église est une voie pour penser l'intégration des hommes comme des femmes en elle. En effet ce qui définit l'Église dans les textes d'Ambroise c'est qu'elle est une communauté. Rappelons ici le texte du *De Officiis* :

La nature du genre humain est outragée et la réunion de la sainte Église, qui se dresse en un seul corps lié et assemblé par l'unité de la foi et de la charité ; le Seigneur Christ, qui est mort pour tous, sera aussi affligé par le prix versé de son sang⁹⁴⁴.

Les mots *congregatio*, *connexum*, *compactum*, sont particulièrement importants dans ce passage, et soulignent combien l'idée d'association est importante pour Ambroise quand il est question de l'Église. Ailleurs, Ambroise parlera du caractère communautaire de l'Église sous la forme suivante : « combien plus grande est la grâce de l'Église, dans laquelle n'importe lesquels de ceux qui sont descendus, sont sauvés⁹⁴⁵ ». L'Église est bien ici un ensemble de personnes indistinctes du point de vue du sexe, mais liées entre elles par le fait de participer à la communauté ecclésiale et par le fait d'avoir été baptisés – la position de l'évêque restant cependant floue sur ce dernier point. L'appartenance à la communauté devient alors un marqueur d'identité plus fort que le marqueur individuel que serait la différence de sexe. Or, il paraîtrait maladroit de proposer une image nettement sexuée pour représenter une communauté que l'on veut indistincte, en quelque sorte neutre du point de vue du sexe. La représentation

⁹⁴⁴ AMBR., *De Off.*, III, 3, 19, CC 15, p. 159 : *violatur natura generis humani et sanctae Ecclesiae congregatio quae in unum conexum corpus atque compactum unitate fidei et caritatis adsurgit ; Christus quoque Dominus, qui pro universis mortuus est, mercedem sanguinis sui evacuatam dolebit.*

⁹⁴⁵ AMBR., *De Sacra.*, II, 2, 5, CSEL 73, p. 27 : *quanto maior est gratia ecclesiae, in qua omnes salvantur, quicumque descendunt.*

immatérielle de l'Église que donne Ambroise contribue donc à faciliter l'assimilation par les hommes comme par les femmes dans l'Église.

Pour autant, les citations du *Cantique des Cantiques* utilisées par Ambroise dans le *De Mysteriorum* n'omettent pas les références aux seins de la fiancée⁹⁴⁶, donc de l'Église. De la sorte, la corporéité de l'Église est celle d'une femme et plus exactement celle d'une mère nourricière. Ambroise explique ainsi :

Ainsi la sainte Église est sans la tâche de l'union, féconde par l'enfantement, vierge par la chasteté, mère par la famille. [...] La vierge nous nourrit non d'un lait corporel, mais par celui de l'apôtre, par lequel elle a allaité jusqu'ici un âge tendre d'un peuple en croissance⁹⁴⁷.

Les références au lait maternel (*corporalis lacte, lactavit*), au caractère nourricier de l'Église (*nutrit*), viennent renforcer l'assimilation explicite de l'Église à une mère (*mater est prole*). L'image paraît alors troublante au vu de tout ce qui a pu être développé jusqu'ici pour démontrer l'absence d'assimilation de l'Église à une femme. Cependant, nous avons toujours relevé le fait qu'Ambroise ne nie pas l'association de l'Église à une figure féminine mais qu'il relativise son caractère féminin dans la manière d'en parler. Par ailleurs, on peut aussi voir dans une mère, une femme donnant la vie aussi bien à un bébé de sexe masculin que de sexe féminin. C'est alors davantage l'image de l'amour inconditionnel de la mère pour ses enfants, quel que soit leur sexe, qui est convoquée dans la représentation de l'Église en mère allaitante. Le caractère sexué ne peut être complètement effacé dans l'image de la mère mais permet à nouveau de penser la communauté ecclésiale en dehors de toutes considérations liées au sexe,

⁹⁴⁶ AMBR., *De Myst.*, 7, 39, CSEL 73, p. 105 : *et iterum dicit ad eam deus verbum : quid pulchra et suavis facta es, caritas, in deliciis tuis ? Statura tua similis facta est palmae, et ubera tua botryes* (Cant 7, 6-7). / « Et Dieu lui adresse une seconde fois ces mots : *pourquoi as-tu été faite belle et agréable, mon amour, dans tes délices ? Ta taille a été faite semblable à un palmier et tes seins à des grappes de raisins* (Can 7, 6-7) ». Voir également AMBR., *De Ob. Val.*, 75, CSEL 106, p. 150 : *quae sunt ubera ecclesiae nisi sacramenta baptismatis ?* / « Quels sont ces seins de l'Église sinon les sacrements du baptême ? ».

⁹⁴⁷ AMBR., *De Virgb.*, I, 6, 31, SAEMO 14/1, p. 132 : *sic sancta ecclesia immaculata coitu, fecunda partu, virgo est castitate, mater est prole. [...] Nutrit nos virgo non corporis lacte, sed apostoli, quo infirmam adhuc crescentis populi lactavit aetatem*. Voir également AMBR., *De Ob. Val.*, 75, CSEL 106, p. 150-151 : *quae sunt ubera ecclesiae nisi sacramenta baptismatis ? Et bene ait lactantem quasi qui baptizatus lactis nivei sucum requirat. [...] In penetralia te et arcana a ecclesiae matris inducam* / « Quels sont ces seins de l'Église sinon les sacrements du baptême ? Et il est bien dit « nourri », comme celui qui, baptisé, recherche le suc du lait blanc comme neige. [...] Je te conduirai au plus profond et dans les arcanes de la mère Église ». Voir aussi AMBR., *De Myst.*, 9, 58, CSEL 73, p. 114-115 : *unde et ecclesia videns tantam gratiam hortatur filios suos, hortatur proximos, ut ad sacramenta concurrant dicens : edite, proximi mei, et bibite et inebriamini, fratres mei* (Cant 5, 1). *Quid edamus, quid bibamus, alibi tibi per prophetam spiritus sanctus expressit* / « d'où l'Église voyant une si grande grâce exhorte ses enfants, exhorte ses proches, de sorte qu'ils courent vers les sacrements, en disant : *mangez, mes amis, et buvez et enivrez-vous, mes frères* (Cant 5, 1). Ce que nous mangeons, ce que nous buvons, le saint esprit te l'a représenté ailleurs grâce au prophète ». Dans cet extrait Ambroise ne présente pas exactement l'Église comme mère nourricière, mais comme celle qui pourvoie au banquet. Le lien entre Église et nourriture, voire entre Église, féminin et nourriture, est donc toujours maintenu ici.

plus exactement en les acceptant au même titre l'un et l'autre. Plus que d'une femme, c'est bien d'une institution bienveillante, d'une communauté accueillante dont il est question ici. Or si la bienveillance, l'accueil, sont associés à des comportements attendus socialement des femmes, c'est bien plutôt le caractère d'institution ou de communauté que cherche à mettre en avant Ambroise, soit deux formes d'entités abstraites qu'il est bien difficile de rattacher à un sexe en particulier. Il faut certainement penser ici qu'Ambroise propose à son public différents degrés de lecture et d'abstraction de l'image de l'Église qui sont à même de permettre à chacun de comprendre le rôle de l'Église dans la dyade qu'elle constitue avec le Christ. Enfin, n'oublions pas que dans la pensée ambrosienne les catégories de genre ne constituent pas un obstacle à l'intégration du sexe opposé. Ainsi, la Vierge est-elle un exemple pour Jean Baptiste et Jean, elle qui est pourtant femme et mère. Ambroise sait aussi la présenter comme source d'inspiration spirituelle pour des hommes pieux et en cela présente la Vierge comme ne devant plus être considérée au seul prisme de son sexe. Ce même mécanisme sous-tend certainement aussi la représentation qu'il cherche à donner de l'Église, c'est-à-dire une communauté, ce qu'Ambroise ne considère pas comme relevant d'un sexe ou d'un autre.

La présentation par Ambroise de l'Église comme communauté constitue un autre trait de proximité avec la figure du Christ. Nous avons pu démontrer comment le Christ est envisagé par Ambroise comme un point permettant le passage des identités individuelles vers des considérations supérieures et une identité commune humaine plus vaste. La figure de l'Église semble fonctionner de la même manière. Nous l'avons vu l'Église est présentée dans les textes d'Ambroise comme une *congregatio*⁹⁴⁸, comme le lieu de rassemblement de tous⁹⁴⁹, en particulier ceux qui ont reçus le baptême, soit une entité de rassemblement et d'agrégation des individualités. La diversité constitutive de l'Église est pourtant toujours présentée par Ambroise comme dépassée et créatrice d'un élément unique, qu'il s'agisse d'un « corps unique » (*in unum corpus*) dans le *De Officiis*⁹⁵⁰, d'une « mère » unique, capable de « nour[r]ir » (*nutrit nos*) et « allait[er] » (*lactavit*) ses enfants dans le *De Virginibus*⁹⁵¹, cet élément unique traçant une voie vers la relation directe à Dieu dans la relation mystique de l'Église et du Christ. L'Église est donc une image, un outil discursif, mais aussi une voie vers le Christ, voie d'autant plus efficace que, puisqu'elle relève du féminin, elle a réussi, malgré ses faiblesses intrinsèques, à s'élever

⁹⁴⁸ AMBR., *De Off.*, III, 3, 19, CC 15, p. 159.

⁹⁴⁹ AMBR., *De Sacra.*, II, 2, 5, CSEL 73, p. 27 : *quanto maior est gratia ecclesiae, in qua omnes salvantur, quicumque descendunt* / « combien plus grande est la grâce de l'Église, dans laquelle n'importe lesquels de ceux qui sont descendus, sont sauvés ».

⁹⁵⁰ AMBR., *De Off.*, III, 3, 19, CC 15, p. 159.

⁹⁵¹ AMBR., *De Virgb.*, I, 6, 31, SAEMO 14/1, p. 132. Voir également AMBR., *De Ob. Val.*, 75, CSEL 106, p. 150-151.

et à entrer en relation directe avec le Christ, ce perfectionnement devenant exemplaire pour les fidèles, sans considération de sexe. Ambroise construit donc tout un parcours d'accès à Dieu pour le fidèle au travers de la figure de l'Église : accéder à l'Église, comprendre le sens de la communauté avant d'adhérer à cette communauté, comprendre la nécessité de délaisser son identité individuelle au profit de l'identité collective, c'est se donner davantage de chance à soi-même de pouvoir comprendre la relation humain/divin, d'accéder à cette relation et d'y participer au plus tard après le Jugement dernier. Une fois ce parcours compris et assimilé par le fidèle, l'Église devient alors représentation de l'humanité dans son ensemble et représentation de l'humanité dans sa relation à Dieu, autrement dit expression imagée du rapport anthropologique tel que le conçoit Ambroise. Tout à la fois, figure du rapport mystique, de la place de l'humain dans le rapport anthropologique, moyen et lieu de salut pour le fidèle, l'Église, transcendant les sexes, devient une construction extrêmement complexe dans la pensée ambrosienne.

Enfin, notons que le parcours d'accès à Dieu au travers de l'Église, parcours fait de contraction puis de dilatation de l'individualité, avait déjà pu être observé au sujet de la figure du Christ. La répétition du parcours, bien que présenté avec des figures différentes, contribue à renforcer l'idée de l'existence d'un modèle ambrosien de la pastorale de l'anthropologie. La répétition doit être considérée comme un moyen de fixer la notion, ici le fait que l'identité individuelle doit être dépassée pour accéder à Dieu. La question de la diversité des figures pose quant à elle certaines difficultés. En effet, que le modèle apparaisse au travers de la figure du Christ mais aussi de la figure de l'Église, pourrait constituer un frein à l'assimilation du modèle que cherche à faire passer Ambroise : la multiplicité des formes de la présentation du modèle peut rendre l'identification du modèle plus délicate, moins immédiate à la différence d'une répétition d'une donnée unique. Cette diversité de présentation, au-delà de la simple volonté de plaire à son auditoire et de capter au mieux son attention⁹⁵², est peut-être aussi une modalité d'expression visant à toucher l'ensemble de son auditoire en fonction de critère de genre. Ainsi, et bien qu'on ait vu combien les passages du masculin au féminin ou du féminin au masculin soient fréquents chez Ambroise, on peut aussi se demander dans quelle mesure, proposer une figure associée au féminin, comme l'est l'Église, alors même que les développements touchant le Christ sont construits de la même manière devraient suffire, ne constitue pas une potentialité de capter un public féminin. Se reconnaissant immédiatement dans l'Église, figure féminine, le principe d'identification fonctionnant pleinement, les femmes du public pourraient peut-être

⁹⁵² Voir L. F. PIZZOLATO, « Ambrogio e la retorica : la finalità del discorso », *op. cit.*

d'autant plus facilement entrer dans le propos ambrosien, qu'il touche à l'anthropologie, au rôle de l'Église dans le salut individuel ou encore à la possibilité du salut féminin. Ainsi la multiplicité des expressions d'une notion pourrait être gage pour l'évêque de s'assurer de toucher l'individualité du fidèle, sa sensibilité propre, dont l'identité sexuée peut constituer un aspect, et ainsi s'assurer de s'adresser à la communauté dans son ensemble. Rien ne peut venir conforter cette hypothèse, en-dehors du constat que la figure christique devrait se suffire à elle-même pour arriver à la promotion du même modèle et du fait qu'Ambroise accorde une place toute particulière à la construction de la communauté ecclésiale. Cependant, nous ne pouvons que relever le fait que la diversité des approches, la diversité des présentations, des modalités d'accès à une notion soit une forme d'écriture très présente chez Ambroise, ce qui pourrait peut-être indiquer un souci tout personnel, autant qu'une tentative pastorale, de prise en compte de la diversité de son public. Relevons tout de même que ce souci personnel peut aussi être interprété comme une image du poids des normes sociales dans la société milanaise du IV^e siècle de notre ère, Ambroise choisissant d'adresser un message à des femmes, en ayant recours à une figure féminine, justement parce qu'il estime qu'il convient de s'adresser à elles selon des normes dont elles pourraient se sentir proches, au risque d'enfermer toujours un peu plus son public féminin dans les normes auxquelles elles sont assignées.

IV. Synthèse

L'observation fine du personnage du Christ amène à constater qu'il s'agit d'un personnage pivot dans la pensée d'Ambroise et ce à bien des égards. Désigné le plus souvent comme *homo* et non comme *vir*, le Christ est présenté comme un personnage transcendant les sexes, image de l'humanité. De la sorte, le Christ devient une figure située en-dehors des sexes, proposant une nouvelle catégorisation, celle qui oppose l'humain au divin, le Christ réalisant, par ailleurs, cette synthèse en lui-même du fait de l'Incarnation et de la Passion. La figure du Christ devient une sorte de nouvel objet dans les représentations présentées par Ambroise à son public, permettant de penser l'anthropologie, permettant de comprendre le rapport anthropologique, tel que le pense Ambroise. En outre, le Christ n'étant plus ni homme, ni femme, il peut donc devenir l'un et l'autre, permettant de penser le salut de chacune des catégories de sexe comme possible. On sent combien ici le personnage du Christ apparaît à Ambroise comme un point de passage entre les réalités matérielles du monde terrestre vers des considérations plus élevées et qui seront renouvelées dans le monde spirituel, le Christ étant

tout à la fois exemple de ces modifications, de la potentialité de leur réalisation, mais aussi lieu de ces transformations.

Enfin, le Christ, figure associée au principe masculin, permet de construire l'Église comme parèdre et figure féminine, et ainsi de recréer une nouvelle association du masculin et du féminin, dont on a pu voir qu'il s'agit de notions opérantes dans la pensée ambrosienne. Pour autant, le couple Christ/Église fait évoluer les principes du masculin et du féminin, permettant par exemple au féminin d'être revalorisé, d'atteindre un certain équilibre avec le principe masculin, à la différence de ce qui avait pu être observé au sujet du couple Adam/Ève. De nouvelles dynamiques sont en jeu, notamment pour le principe féminin. Les personnages du Christ et de l'Église, personnages construits en miroir, permettent de penser le rapport au divin et le dépassement de l'identité de sexe au travers de différentes propositions qui leurs sont attachées, propositions telles que l'endossement de qualités associées généralement au sexe opposé, l'absorption de chacun des sexes, le dépassement de l'identité de sexe dans une entité collective présentée comme ne relevant pas d'une catégorie de sexe. Devenus modèles explicatifs de chemin vers Dieu, le Christ, comme l'Église, sont aussi exemples de modalité d'accès à Dieu proposés respectivement à chacun des sexes.

Conclusions de la partie

Comme nous avons pu le démontrer, le personnage du Christ influence très fortement les représentations de l'évêque de Milan au sujet du principe féminin et du principe masculin. Le Christ apporte de nombreuses transformations à ces principes tels qu'ils pouvaient nous apparaître à l'issue de l'étude des épisodes de la Création et du péché des origines.

Dieu incarné, ayant laissé Marie vierge lors de la conception et de sa naissance, le Christ constitue en lui-même une image de prodige divin. L'épisode de l'Incarnation constitue également une valorisation de la femme, Marie effaçant la faute d'Ève lorsqu'elle met au monde le Christ. Cet épisode de la vie du Christ devient alors une première expression d'un retournement dans le rapport de force entre masculin et féminin. La virginité perpétuelle de Marie, défendue dans un cadre de combat polémique d'une hérésie, devient aussi l'occasion de promouvoir de nouveaux modèles sociaux aussi bien pour les femmes, dans la virginité consacrée justement, que pour les hommes, dans la promotion de la chasteté masculine. Au-delà de la question des natures présentes dans le Christ, l'intérêt de l'Incarnation pour notre sujet est que cet épisode permet de penser de nouvelles lignes de fracture entre masculin et féminin et de nouveaux modèles sociaux.

La Passion, quant à elle, apporte de nouvelles perspectives pour le corps, et au-delà du corps, le principe féminin. Corps souffrant et corps sacrifié, le corps du Christ dans la Passion n'est plus un corps honni, devant être soumis à l'esprit pour permettre le salut. Il devient aussi œuvre de salut. Néanmoins, c'est surtout la question du sacrifice christique et du rachat universel des péchés qui retiendra notre attention dans la présentation d'Ambroise (la glorification du corps devant davantage être étudié dans un chapitre traitant de la résurrection). Rachetant l'humanité entière, le Christ rachète donc aussi bien hommes et femmes.

D'autre part, Ambroise n'a cessé de faire du Christ un personnage se distinguant de toutes les catégories de sexe. Son exceptionnalité est bien évidemment à la source de cette représentation mais elle entraîne aussi un renouvellement en profondeur des catégories du masculin et du féminin telles que nous les avons présentées jusqu'alors. Symbole de l'humanité dans son ensemble, ayant racheté l'humanité entière lors de la Passion, le Christ devient symbole de fusion des identités de sexe et personnification d'une nouvelle catégorie située au-delà des sexes. Transcendant les sexes, il devient une image de l'humanité, notamment de l'humanité pensée dans son rapport à Dieu. Il n'en est qu'une image, l'Église constituant un pendant de cette représentation, prenant une apparence féminine complexe. Le Christ et l'Église

deviennent image de la relation parfaite et à venir entre l'humanité et Dieu. Représentant les principes masculin et féminin, le Christ et l'Église apparaissent comme un Adam et une Ève renouvelés, une possibilité respective de réalisation pour les hommes et pour les femmes, des modèles à suivre, dont il convient de comprendre la profondeur pour se réaliser en tant que chrétien. Symbolisant également de nouveaux rapports entre chacun des principes, qu'un équilibre soit instauré entre eux, que s'effectue une appropriation de traits de l'autre principe, qu'il s'agisse d'une complète transcendance des catégories et de la création d'une nouvelle catégorie, le Christ et l'Église portent en eux les modèles de nouvelles potentialités de réalisation du masculin et du féminin, de l'homme et de la femme.

Enfin, ces transformations des représentations attachées au masculin et au féminin, les modifications des catégorisations, nous ont amenée à nous interroger sur l'écriture et la réception du discours ambrosien. Si aucune réponse ferme ne peut être apportée à ce débat qui anime la recherche ambrosienne, force est de reconnaître la richesse des représentations ambrosiennes, leur complexité et le défi qu'a dû représenter la transmission de ces représentations. Nous ne pouvons que proposer une piste pour faire face à ces questions, celle de la richesse de ces représentations comme vecteur typiquement ambrosien d'un chemin vers l'abstraction, vers le mysticisme et l'approche par les fidèles de ses propositions anthropologiques. Ainsi, en utilisant des formes multiples, en reproduisant des schémas de pensée sous l'aspect de personnages variés, Ambroise offrirait alors autant de possibilité d'accroche à son public marqué par de très nombreuses différences. Cette pensée et cette écriture qui aujourd'hui peuvent apparaître à un chercheur du ^{XXI}e siècle, ardues, touffues, complexes, contournées, parfois même contradictoires, serait peut-être au contraire à comprendre comme une tentative de réponse de la part d'Ambroise au défi de l'hétérogénéité de son public.

PARTIE IV
**Mort, sotériologie, eschatologie et différence
entre les sexes dans la pensée anthropologique
ambrosienne**

Introduction

Introduisons cette nouvelle partie avec une longue citation du *De Paradiso*, soit un des premiers ouvrages ambrosiens :

44. Je pense en effet, selon les Écritures, parce que vivre par la vie désigne cette vie admirable, particulière et heureuse et qu'on voit démontrer ce droit d'usage du fait de vivre et le cadeau du fait de respirer, lorsque, par exemple, on a joint la grâce de la vie heureuse et qu'on est mêlé au fait de participer [à Dieu]. En effet, vivre par la vie, c'est vivre par la vertu, détenir, dans la vie de ce corps lui-même, la manière d'agir de la vie heureuse ; or, au contraire, mourir par la mort, qu'est-ce d'autre si ce n'est désigner la laideur de celui qui meurt avec la mort du corps, chair qui est privée du présent commun aux vivants et qui ne peut détenir le droit d'usage de la vie éternelle de l'âme ? En effet il y a celui qui meurt par la vie, de sorte qu'il vit par le corps, mais meurt par sa propre manière d'agir, ceux qui comme le dit le prophète : *descendent vivants dans les Enfers* (Ps 54, 16) et celle-ci au sujet de laquelle l'apôtre a dit : *vivante, elle était morte* (1 Tim 5,6). Subsiste encore la quatrième [proposition], à savoir en effet que ceux qui vivent par la mort, comme les saints martyrs, sont surtout ceux qui meurent de manière à être vivants. La chair est morte, mais la grâce des morts vit. [...] Et c'est pourquoi je peux dire au contraire, que, si vivre par la vie est un bien, vivre de la vie soit ambigu. En effet, il est possible de dire que vivre de la vie, c'est faire ses armes avec la vie de ce corps pour la vie éternelle ; il est possible de dire aussi que vivre de la vie, c'est avoir soit n'importe quel désir, soit un désir sacré de cette vie corporelle, comme si pour cela quelqu'un pense honnêtement devoir vivre selon la grâce du Verbe, de sorte qu'il suive une longue vie par ses bonnes manières d'agir, et tels sont nombreux ceux-là, qui sont faibles et auxquels cette vie plaît.

45. De même donc que nous avons appris ce qu'est vivre par la vie, apprenons ce qu'est mourir par la mort ou vivre par la mort. De fait, [ces expressions] peuvent recouvrir ceux qui sont morts à la mort et ceux qui vivent par la vie. En effet celui qui n'a pas vécu, de telle manière qu'il vive selon la mort de son âme, celui-ci meurt à la mort, parce qu'il n'est pas soumis à la mort, c'est-à-dire le lien de la mort qui accable, l'a abandonné, et il n'est pas contraint par les liens de la mort éternelle. Il est mort à la mort, c'est-à-dire il est mort au péché, il est mort au châtement. Au contraire, ce qu'est vivre en vue du châtement, c'est quand celui qui vit en vue du châtement, vit en vue de la mort. Or qui meurt au châtement, meurt à la mort. [...] En général, on parle ainsi de la mort, ainsi tu tiens de la grâce du Verbe qu'Adam a vécu un très grand nombre d'années et qu'il est mort et a été placé près de ses pères. La mort est évoquée aussi au travers du sacrement du baptême, comme tu sais : *en effet nous avons été ensevelis avec Lui dans la mort au travers du baptême* (Rom 6, 4) et ailleurs : *si donc nous sommes morts*

avec le Christ, nous croyons en effet que nous vivrons en même temps avec lui (Rom 6, 8). Tu vois pourquoi on parle de mort dans cette dénomination, mais elle est la vie pour nous⁹⁵³.

Vie et mort physique, vie et mort spirituelle, devenir de l'âme et du corps, participation à la vie divine et châtement, éternité et monde présent, vie dirigée par la vertu ou vie dirigée par le plaisir : la richesse des chiasmes, l'acuité de ces chiasmes, le foisonnement des thématiques liées à la mort, ne sont plus à démontrer.

L'abondance des thématiques, abordées par quelques mots seulement, permet à Ambroise de commenter différents points⁹⁵⁴. En estimant que la « vie admirable, particulière et

⁹⁵³ AMBR., *De Par.*, 9, 44-45, CSEL 32, 1, 1, p. 301-303 : *puto enim secundum scripturas quia vita vivere admirabilem quandam illam vitam beatamque significet et hunc vivendi usum spirandique munus cum beatae vitae gratia veluti coniunctum et quadam participatione permixtum demonstrare videatur. Hoc est enim vita vivere, virtute vivere, beatae vitae actus habere in istius corporis vita ; contra autem morte mori quid est aliud nisi cum morte corporis deformitatem significare morientis, cuius et caro communi vivendi munere defrudetur et anima vitae aeternae usum habere non possit ? Est etiam qui vita moritur, ut qui vivit corpore, sed actu moritur suo, quales illi sunt qui, ut ait propheta, descendunt in infernum viventes (Ps 54, 16) et illa de qua apostolus dicit quoniam vivens mortua est (1 Tim 5, 6). Quartum superest, quod sunt qui etiam morte vivunt, ut martyres sancti, qui utique moriuntur ut vivant. Moritur caro, sed vivit gratia mortuorum. [...] Et ideo possum e contrario dicere quia, etsi vita vivere bonum est, vitae tamen vivere ambiguum sit. Potest enim dici quis vitae vivere, hoc est vitae aeternae istius vita corporis militare, potest etiam dici vitae vivere, hoc est vel quemcumque vel sanctum istius vitae habere desiderium corporalis, uti verbi gratia si quis ideo honeste putet esse vivendum, ut is longaevitatem vitae bonis actibus consequatur, quales plerique infirmiores sunt quos haec vita delectat. 45. Sicut ergo vitae vivere quid sit accepimus, quid sit morti mori accipiamus vel morti vivere. Possunt enim esse qui moriantur morti et qui vivant vitae. Nam qui non ita vivit, ut secundum mortem animae suae vivat, is morti moritur, quia non est obnoxius morti, id est nexus eum aerumnosae mortis amisit, non constringitur vinculis mortis aeternae. Mortuus est morti, hoc est mortuus est peccato, mortuus est poenae. Cui contrarium est poenae vivere, hoc est quando qui vivit ad poenam vivit ad mortem. Qui autem moritur ad poenam moritur ad mortem. [...] Dicitur mors communiter, sicut habes verbi gratia quia [Adam] vixit tot annos et mortuus est et adpositus est ad patres suos. Dicitur etiam mors per baptismatis sacramentum, sicut habes : consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem (Rom 6,4) et alibi : si autem mortui sumus cum Christo, credimus etiam quia simul vivemus cum illo (Rom 6,8). Vides quia mors quidem appellatione dicatur, sed haec vita sit nostra.*

⁹⁵⁴ Sur l'éschatologie, voir pour une première approche, voir G. FILORAMO, « L'éschatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ipbona) », dans *Dizionario di spiritualità biblico-patristica : Escatologia*, Rome, Borla, 1997, p. 282-292. Pour des travaux spécifiques sur Ambroise, voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius : eine praktische Studie*, Paderborn, Schöningh, 1907 ; puis pour des travaux plus récents R. IACOANGELLI, « La catechesi escatologica di S. Ambrogio », *Salesianum*, vol. 4, 1979, p. 404-417 ; R. IACOANGELLI, « Anima ed eternità nel "De Isaac" di sant' Ambrogio », dans S. Felici (éd.), *Morte e immortalità nella catechesi dei padri del III-IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento : Facoltà di lettere cristiane e classiche, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma, 16-18 marzo 1984*, Rome, LAS, 1985, p. 103-137 ; E. REBILLARD, *In hora mortis : évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'Occident latin*, Rome, Ecole française de Rome, 1994, p. 11-28 ; F. DURNER, *Die Trostschriften des Ambrosius von Mailand : consolatio mortis im Denken der Spätantike*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2021, p. 39-68. D'autres thématiques ont été abordées par la recherche : les études se présentent le plus souvent sous forme d'articles ou sous forme de points particuliers traités dans le cadre d'une étude plus vaste, cette dernière pouvant être centrée sur Ambroise ou non. Pour des réflexions sur la résurrection en lien avec la grâce, voir E. TORAÑO LOPEZ, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán*, op. cit., en particulier p. 207-210 et p. 277-285. Sur l'apocatastase chez Ambroise, voir I. L. E. RAMELLI, *The Christian doctrine of Apokatastasis*, op. cit., p. 616-622.. Il faut noter également que la question de la mort a donné lieu à différentes études de nature littéraire, comme par exemple des travaux portant sur la comparaison avec les formes de l'écriture latine classique liée au genre de la *consolatio* (voir par exemple, M. BIERMANN, *Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand : Rhetorik, Predigt, Politik*, Stuttgart, Steiner, 1995 ; M. ZELZER et K. ZELZER, « Ambrosius' Reden zum Tod seines Bruders Satyrus in christlicher Umsetzung der Antiken Traditionen von Totenlob und Trost », dans *Comunicazione e*

heureuse » (*admirabilem quandam illam vitam beatamque*) est le fait de participer à la vie de Dieu, Ambroise interroge le sens de la mort physique. Il propose également une réflexion sur l'eschatologie et le devenir de l'être humain après la mort physique, à laquelle il adjoint une réflexion sotériologique lorsqu'il évoque le baptême (*per baptismum*) au paragraphe 45. En évoquant les devenir respectifs de l'âme et du corps après la mort, il amène son public à réfléchir à la question de la résurrection de chacune de ces entités, notamment en lien avec ses positions à propos du Christ⁹⁵⁵. Cette construction démontre les nombreuses ramifications de la thématique de la mort et nous invite à les explorer toutes.

Il est par ailleurs intéressant de noter qu'aucune référence à Adam ou Ève, à l'homme ou à la femme, à la *mens* ou au *sensus*, n'est réalisée dans ce texte, alors même que le *De Paradiso* est centré sur les proto-parents, leurs valeurs symboliques et la binarité des sexes. Seule l'opposition âme/corps (parfois âme/chair) est exposée dans ce texte. Comment faut-il alors interpréter cette absence de référence à la question de la différence entre les sexes ? Cette différence est-elle inopérante dans la mort selon Ambroise ? Perd-elle toute valeur dans la mort ? Faut-il comprendre que les femmes aussi peuvent espérer être sauvées, participer à la vie du royaume des cieux, ne pas être exclues malgré la faute d'Ève ? Peuvent-elles escompter, au même titre que les hommes, avoir une place auprès de Dieu après le Jugement dernier ? Ce silence ambrosien sur la différence entre les sexes dans la mort trahit-il une absence d'intérêt pour cette question de la part de l'évêque de Milan, un changement de point de vue à propos de l'anthropologie observée à la Création⁹⁵⁶, ou bien alors une sorte de non-sens de ce

ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica. XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2003, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2004, p. 363-376 ; F. DURNER, *Die Trostschriften des Ambrosius von Mailand*, op. cit.), des travaux portant sur la composition des oraisons funèbres (voir entre autres, C. FAVEZ, « L'épisode de l'Invention de la Croix dans l'Oraison funèbre de Théodose par saint Ambroise », *Revue des Etudes Latines*, n° 10, 1932, p. 423-429 ; W. STEIDLE, « Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende », *Vigiliae Christianae*, n° 32, 1978, p. 94-112) ou le traitement de certains exemples ambrosiens à première vue surprenants dans un contexte chrétien (voir L. GOSSEREZ, « Sous le signe du phénix (Ambroise de Milan, *Exameron*, V, 23, 79-80) », dans M.-A. Vannier (éd.), *La Création chez les Pères*, Bern, Peter Lang, 2011, p. 55-76). Enfin, et sans que ces approches soient spécifiquement liées aux textes d'Ambroise ou même au monde tardo-antique, la question de la mort amène à s'interroger sur des aspects plus pratiques comme ceux de la sépulture (voir É. REBILLARD, *Religion et sépulture : l'Eglise, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en sciences sociales, 2003) ou du deuil (N. BELAYCHE, « La neuvaine funéraire à Rome ou "la mort impossible" », dans F. Hinard et M.-F. Lambert (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain : actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993)*, Paris, De Boccard, 1995, p. 155-170).

⁹⁵⁵ Nous renvoyons à l'ensemble de la partie III, chapitre 2.

⁹⁵⁶ Certaines analyses de Tran VAN TOAN vont dans ce sens : voir T. VAN TOAN, « Saint Ambroise de Milan et la foi en la résurrection », *Mélanges de science religieuse*, n° 45, 1988, p. 131-150, en particulier p. 146 au sujet de positions peu conciliables dans l'anthropologie ambrosienne. *Contra* voir, F. SZABO, « La résurrection et la transfiguration du cosmos dans le liber de resurrectione d'Ambroise », dans L. F. Pizzolato et M. Rizzi (éd.), *Nec timeo mori : atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, Milano 4-11 aprile 1997, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 776-778.

questionnement, la réponse lui paraissant évidente ? Ce silence relève-t-il d'un positionnement théologique ou d'un simple abandon lexical, l'efficacité argumentative et pastorale de l'image de la différence entre les sexes étant jugée moindre ?

Chapitre 1 La mort dans la pensée ambrosienne

Ce qui est frappant à la lecture du long extrait précédent du *De Paradiso*, c'est le peu d'intérêt qu'Ambroise paraît porter à la mort biologique⁹⁵⁷, comprenons la fin de la vie de l'organisme humain. L'évêque traite surtout de la question du devenir de l'âme et du corps après la mort biologique. La reprise et le développement de l'oxymore biblique⁹⁵⁸, la formulation recourant aux chiasmes, donnent immédiatement une portée symbolique au propos ambrosien, justifiant que l'évêque ne traite pas de la mort biologique, dénomination que nous conserverons pour la clarté de notre propos. Cette remarque est-elle valable pour l'ensemble des ouvrages ambrosiens ? L'évêque se refuse-t-il à traiter de la mort biologique ? Et dans ce cas de quelle mort traite-t-il dans sa pastorale ? Si l'évêque se refuse à traiter de la mort biologique, dédaigne-t-il la résurrection du corps, voire la conteste-t-il ? Que nous apprennent les textes du corpus au sujet des représentations ambrosiennes concernant la mort ? Que nous apprennent-ils également des enseignements et des manières de transmettre ces représentations au sujet de la mort aux fidèles milanais ?

I. Formulations ambrosiennes au sujet de la mort

I.1. Remarques lexicales liminaires

De manière à rendre cette étude sur la mort dans la pensée ambrosienne plus immédiatement accessible, il convient d'établir dès à présent quelques prémisses lexicales. En premier lieu, retenons à ce point de notre enquête, point sur lequel nous reviendrons plus loin de manière plus détaillée et plus nuancée, que, pour Ambroise, seule l'âme est immortelle⁹⁵⁹. Il acte ainsi que :

⁹⁵⁷ Ambroise indique vouloir ne pas s'occuper « de l'usage commun » (*usu communi*) au sujet de la mort : AMBR., *De Par.*, 9, 44, CSEL 32, 1, 1, p. 301.

Voir également la remarque en ce sens d'ÉRIC REBILLARD : « l'ambiguïté d'une telle prédication, où la mort physique est comme niée » (E. REBILLARD, *In hora mortis*, *op. cit.*, p. 26).

⁹⁵⁸ Le texte latin de *Genèse* 2, 17 utilisé par Ambroise, *morte moriemini*, induit davantage cette construction faite d'oxymore et de chiasme que la traduction actuelle établie en français (Gen 2, 17 : « mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais car, du jour où tu en mangeras, tu devras mourir »). Pour observer le texte latin, voir B. FISCHER, *Vetus Latina*, *op. cit.*, p. 48. Pour une source probable à cette construction oxymorique, voir PHILON, *Leg.*, I, 105-108, SC 2, p. 98-101.

⁹⁵⁹ Voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, *op. cit.*, p. 3-4.

l'axiome au sujet de l'incorruptibilité de l'âme s'insère à cet endroit, à savoir que cette vie vraie et heureuse, soit celle que chacun vit en toute conscience, de manière à être plus pur et plus heureux, quand notre âme a déposé l'enveloppe de la chair et qu'elle s'est dégagée de cette prison corporelle, volant à nouveau vers ce lieu supérieur⁹⁶⁰.

L'évêque affirme clairement ici que l'âme est incorruptible (*dogma de incorruptione animae*) et qu'il s'agit d'un « axiome » de pensée fort (*dogma*). Étant protégée de toute altération de sa nature, à la différence du corps, l'âme est donc tenue pour immortelle par Ambroise : c'est donc la partie de l'être humain appelée à survivre à la mort biologique. Une part du devenir de l'être humain post-mortem réside donc dans le devenir de l'âme, et c'est ce postulat qui servira de base à notre réflexion pour le moment – nous insistons bien ici sur le caractère artificiel et imprécis de ce postulat, l'inexactitude permettant cependant de faciliter l'exposé.

À cet axiome, Ambroise en adjoint un autre, celui de la « vie vraie et heureuse » (*ipsa vera et beata vita*), l'adjonction s'établissant par l'usage du pronom *ipsa* qui crée une identité de sens entre la principale (*inseritur hoc loco dogma de incorruptione animae*) et la série de subordonnées introduites par *quod*. Cette vie heureuse est rendue possible par la séparation entre l'âme et le corps (*cum huius carnis anima nostra deposuerit involucrum et quodam carcere isto fuerit absoluta corporeo*), comme certains courants de la philosophie antique le pensaient déjà⁹⁶¹. Or, la vie heureuse chez Ambroise définit une tout autre réalité, liée au divin et pensée en dehors de la philosophie, comme ce nouvel extrait le précise :

3. d'où l'Écriture a appelé de manière plus saillante vie éternelle celle qui était heureuse de sorte qu'elle ne soit pas laissée au jugement des opinions des êtres humains mais qu'elle soit rendue par le jugement divin. 4. C'est pourquoi les philosophes ont posé la vie heureuse, certains dans le fait de ne pas souffrir, comme Hiéronyme, d'autres dans la connaissance des choses comme Hérillus [...]. D'autres ont dit [qu'elle était] dans le plaisir, comme Épicure [...]. Le stoïcien Zénon juge que le seul et souverain bien est ce qui est honnête moralement : or Aristote ou Théophraste et les autres péripatéticiens soutinrent que la vie heureuse est certes dans la vertu, c'est-à-dire dans la beauté

⁹⁶⁰ AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 36, CSEL 32, 1, 1, p. 407 : *inseritur hoc loco dogma de incorruptione animae, quod ipsa vera et beata vita sit, quam unusquisque bene conscius vivit multo purius ac beatius, cum huius carnis anima nostra deposuerit involucrum et quodam carcere isto fuerit absoluta corporeo, in illum superiorem revolans locum.*

⁹⁶¹ Voir PL., *Phd.*, 64c, CUF, p. 12 : Ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν;/ « rien autre chose, n'est-ce pas, que la séparation de l'âme d'avec le corps ? »

morale, mais que son bonheur est achevé par les biens du corps et les biens extérieurs⁹⁶².

Dans ce passage, l'évêque établit une identité nette entre vie éternelle et vie heureuse en posant une équivalence lexicale entre les deux expressions grâce à une relative qui vient expliquer nettement ce qu'est la vie éternelle (*expressius Scriptura vitam aeternam appellavit eam quae sit beata*). L'expression de vie éternelle, légitimée par l'Écriture elle-même (*expressius Scriptura*), montre qu'Ambroise la comprend donc, non dans un sens général de vie après la mort, mais bien dans le sens limité d'une vie après la mort qui se réalise dans une relation directe avec Dieu. Toute vie après la mort biologique hors de cette relation directe à Dieu ne pourrait donc pas être, d'après les représentations de notre auteur, une vie éternelle. L'expression « vie éternelle » désigne la perspective d'éternité qui associe l'âme à la contemplation de Dieu : l'expression renvoie donc chez Ambroise au statut d'élus, à leur vie au Paradis. L'expression n'a pas un sens général de vie après la mort. Notons, au demeurant, que les catégories d'élus et de réprouvés, ou d'élection et de damnation, limpides et familières pour un lecteur du XX^e siècle – et que nous utiliserons pour notre compte pour faciliter la compréhension de l'exposé –, ne sont que peu usitées dans notre corpus, Ambroise préférant les expressions « les justes » (*justi*⁹⁶³), « les sages » (*sapientes*⁹⁶⁴) ou encore simplement en évoquant ceux qui sont morts⁹⁶⁵.

Par ailleurs, ce passage démontre également les différences qu'Ambroise cherche à établir entre le christianisme et les philosophies antiques. L'équivalence établie entre vie heureuse et vie éternelle sert tout autant de précision de vocabulaire que de précision de posture de pensée. On comprend en effet que si Ambroise crée une synonymie, s'il explique parler de ce qu'est la vie heureuse (*vitam beatam*), il cherche aussi à démontrer qu'il préfère, pour sa part, parler de vie éternelle (*vitam aeternam*) de manière à éviter tout amalgame avec les représentations et le vocabulaire utilisés dans les milieux philosophiques. Tandis qu'il rappelle à grand traits dans le livre II du *De Excessu fratris* les positions de différents penseurs au sujet

⁹⁶² AMBR., *De Off.*, II, 1, 3 – 2, 4, CC 15, p. 98 : 3. *unde expressius Scriptura vitam aeternam appellavit eam quae sit beata ut non hominum opinionibus aestimandum relinqueretur sed divino iudicio committeretur. 4. Itaque philosophi vitam beatam, alii in non dolendo posuerunt ut Hieronymus, alii in rerum scientia ut Herillus. [...] Alii voluptatem dixerunt ut Epicurus [...]. Zenon stoicus solum et summum bonum quod honestum est ; Aristoteles autem vel Theophrastus et ceteri peripatetici in virtute quidem, hoc est honestate, vitam beatam esse, sed compleri eius beatitudinem etiam corporis atque externis bonis adseruerunt.*

⁹⁶³ Voir par exemple, AMBR., *De Par.*, 11, 53, CSEL 32, 1, 1, p. 309 : *denique iusti in paradysum saepe rapiuntur/* « en somme, les justes sont souvent enlevés au paradis »

⁹⁶⁴ AMBR., *De C. et A.*, II, 3, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 388 : *quia vir sapiens redemptio insipientis est/* « parce que le rachat de l'homme déraisonnable se trouve dans l'homme sage ».

⁹⁶⁵ Voir par exemple, AMBR., *De C. et A.*, I, 2, 8, CSEL 32, 1, 1, p. 344 : *Moses autem mortuus quidem legitur /* « or on lit que Moïse est vraiment mort ».

de la vie heureuse, il démontre aussi que la variété des points de vue disqualifie chacun de ces points de vue pris individuellement, puisqu'aucune cohérence ne peut être trouvée entre eux. Ce constat permet à notre auteur de confirmer que la vie heureuse et éternelle ne peut « être laissée au jugement des opinions des êtres humains » (*non hominum opinionibus aestimandum relinqueretur*) mais relève seulement du « jugement divin » (*divino iudicio*). En reconnaissant à Dieu seul la capacité d'évaluer ce qu'est la vie éternelle et heureuse, mais aussi d'y faire accéder les êtres humains, Ambroise démontre toute l'unité de la position chrétienne et la force persuasive qui découle de cette position. Cette position, cohérente car étrangère à l'être humain, est susceptible de davantage de plénitude que celles proposées par les différents courants philosophiques, et gagne encore ainsi en validité. Cette plénitude et cette validité expliquent également la gradation que l'on peut ressentir dans l'exposé ambrosien entre les expressions « vie heureuse » et « vie éternelle », ce qui tend à justifier la préférence de l'évêque pour cette dernière expression dont il use abondamment dans son sens restreint dans nombre de ses ouvrages.

Ces premières remarques ayant été établies, gardons-les en mémoire pour approcher davantage les formules ambrosiennes au sujet de la mort.

1.2. Formulation en six, deux ou trois parties ?

Le début de l'épiscopat donne à voir plusieurs formulations au sujet du devenir de l'âme après la mort biologique. Ainsi pouvons-nous relever une première présentation en six points dans l'extrait proposé en introduction à cette partie, que l'on peut reprendre sous son exposé condensé : « donc quatre distinctions adviennent : vivre par la vie, être mort par la mort, être mort par la vie, vivre par la mort⁹⁶⁶ », auxquels doivent être ajoutées les expressions « être mort

⁹⁶⁶ AMBR., *De Par.*, 9, 43, CSEL 32, 1, 1, p. 300 : *fiunt ergo quattuor distinctiones : vita vivere, morte mori, vita mori, morte vivere*. On pourrait également penser à la formulation « ombre de la vie » et « ombre de la mort » dans AMBR., *De Par.*, 5, 29, CSEL 32, 1, 1, p. 285-286 : *homo ergo sive in umbra vitae erat propter figuram, quia umbra est haec quae nunc nostra est vita in terra. [...] Denique in umbra vitae erat ; qui autem peccatores sunt in umbra mortis sunt* / « donc l'être humain était soit dans l'ombre de la vie à cause de la figure, parce que l'ombre est celle qui est maintenant notre vie sur terre. [...] En somme il était dans l'ombre de la vie ; or ceux qui sont pécheurs sont dans l'ombre de la mort ». Dans la mesure où les expressions « ombre de la vie » et « ombre de la mort » définissent, dans notre corpus, davantage la vie de l'être humain durant l'état post-lapsaire plutôt que le devenir de l'âme, il semble peu opportun d'en réaliser un développement. Cependant, il convenait de souligner la proximité de ces tournures avec d'autres proposées par Ambroise dans notre corpus. Notons enfin l'existence de l'expression *oris obumbratio* et *umbram oris*, soit « les ténèbres de la bouche » et « l'ombre de la bouche », dans AMBR., *Exhort. virg.*, 6, 37-38, SAEMO 14/2, p. 228-230, qui, au vu du contexte du passage dans lesquelles ces expressions se trouvent, évoquent également la perte de l'âme dans l'état post-lapsaire et l'absence d'espoir d'ascension de l'âme après la mort.

en vue de la mort » et « vivre en vue de la mort⁹⁶⁷ ». Ambroise distingue donc six formes de mort, plus exactement de devenir de l'âme⁹⁶⁸, exprimé au travers du lexique de la vie et de la mort. Cette présentation condensée, influencée par la forme du texte biblique rappelé par Ambroise (*Genèse 2, 17* : ou *morte moriemini* dans le texte ambrosien⁹⁶⁹), est intéressante justement parce qu'elle est concise et propre à frapper les esprits. Les oxymores successifs, construits grammaticalement sur le même schéma associant un ablatif (*morte*) – qu'on hésite à rendre par un complément circonstanciel de moyen (vivre/être mort au moyen de/par la vie/de la mort), de cause (vivre/être mort à cause de/par la vie/de la mort), ou encore de but (vivre/être mort pour la vie/la mort) – ou un datif (*morti*) – ayant ici un sens de but ou de destination – et un verbe à l'infinitif, sont faciles à retenir et permettent de ressentir l'importance de ce sujet, bien que son sens puisse paraître obscur en l'état et rende la traduction délicate⁹⁷⁰. Observons le sens de ces différentes expressions au travers d'un tableau :

⁹⁶⁷ AMBR., *De Par.*, 9, 45, CSEL 32, 1, 1, p. 302 : *sicut ergo vitae vivere quid sit accepimus, quid sit morti mori accipiamus vel morti vivere* / « de même donc nous avons interprété ce qu'est vivre de vie, de même interprétons ce qu'est être mort à la mort et vivre pour la mort ».

⁹⁶⁸ Voir le commentaire de Paolo SINISCALCO dans la n. 6 p. 107 dans AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, op. cit..

⁹⁶⁹ AMBR., *De Par.*, 9, 43, CSEL 32, 1, 1, p. 300.

⁹⁷⁰ La traduction italienne donne : « *vivere di vita, morire di morte, morire di vita, vivere di morte* » (AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, op. cit., p. 107). Dans sa n. 6 p. 107, l'auteur rappelle la difficulté à traduire ce passage, avis que nous partageons. Il paraît en effet très difficile de rendre compte de la richesse des quatre images, notamment du fait de leur concision. À notre sens, l'ablatif des oxymores constitue la difficulté principale, auquel il convient d'apporter une attention particulière, tant les choix dans l'expression des circonstances (moyens, but, cause) sont nombreux. Le choix, insatisfaisant, de la préposition « par » qui permet de sous-entendre moyen et but, nous est apparu le plus à même de traduire en français ces différentes possibilités de traduction et de conserver également une structure similaire à la forme latine plutôt que de proposer des formulations diverses dans leur forme, quoique peut-être plus explicites du point de vue du sens. Ainsi avons-nous pensé à : « vivre par la vie, être mort par la mort, être mort à la vie, vivre en vue de la mort ».

Tableau 6 : Étude du contenu des expressions *vita vivere*, *morte mori*, *vita mori*, *morte vivere* selon *De Paradiso* 9, 44-45, CSEL 32, 1, 1, p. 301-303.

Expression ambrosienne	Éléments de définition de cette expression	Traduction	Expression qui définit l'accès la vie éternelle ou à la mort éternelle ?
<i>Vita vivere</i>	<i>Quia vita vivere admirabilem quandam illam vitam beatamque significet et hunc vivendi usum spirandique munus cum beatae vitae gratia veluti coniunctum et quadam participatione permixtum demonstrare videatur</i>	Parce que vivre par la vie désigne cette vie admirable, particulière et heureuse, et qu'on voit montrer ce droit d'usage du fait de vivre et le cadeau du fait de respirer, lorsque, par exemple, on a joint la grâce de la vie heureuse et qu'on est mêlé au fait de participer [à Dieu]	Accès à la vie éternelle
	<i>Hoc est enim vita vivere, virtute vivere, beatae vitae actus habere in istius corporis vita</i>	En effet, vivre par la vie, c'est vivre par la vertu, détenir, dans la vie de ce corps lui-même, la manière d'agir de la vie heureuse	Accès à la vie éternelle
	<i>Sed contra participes vitae moriamur</i>	Mais au contraire que nous mourrions pour avoir part à la vie	Accès à la vie éternelle
<i>Morte mori</i>	<i>Contra autem morte mori quid est aliud nisi cum morte corporis deformitatem significare morientis, cuius et caro communi vivendi munere defrudetur et animae vitae aeternae usum habere non possit ?</i>	Or au contraire, mourir par la mort, qu'est-ce d'autre si ce n'est désigner la laideur de celui qui meurt avec la mort du corps, chair qui est privée du présent commun du fait de vivre et qui ne peut pas détenir le droit d'usage de la vie éternelle de l'âme ?	Accès à la mort éternelle
<i>Morte vivere</i>	<i>Quantum superest, quod sunt qui etiam morte vivunt, ut martyres sancti qui utique moriuntur ut vivant</i>	Subsiste encore la quatrième [proposition], à savoir en effet que ceux qui vivent par la mort, comme les saints martyrs, sont surtout	Accès à la vie éternelle

		ceux qui meurent de manière à être vivant	
<i>Vita mori</i>	<i>Est etiam qui vita moritur, ut qui vivit corpore, sed actu moritur suo, quales illi sunt qui, ut ait propheta</i> descendunt in infernum viventes (Ps 54, 16) <i>et illa de qua apostolus dicit quoniam vivens mortua est</i> (1 Tim 5,6)	En effet il y a celui qui meurt par la vie, de sorte que celui qui vit par le corps, et meurt par sa manière d’agir, ceux qui sont ainsi, comme le dit le prophète : <i>descendent vivants en Enfer</i> (Ps 54, 16) et celle-ci au sujet de laquelle l’apôtre a dit que : <i>vivante elle est morte</i> (1 Tim 5,6)	Accès à la mort éternelle
	<i>Ut participes mortis vivamus</i>	De sorte que nous vivions de manière à prendre part à la mort	Accès à la mort éternelle
<i>Morti mori</i>	<i>is morti moritur, quia non est obnoxius morti, id est nexus eum aerumnosae mortis amisit, non constringitur vinculis mortis aeternae</i>	Celui-ci meurt à la mort, parce qu’il n’est pas soumis à la mort, c’est-à-dire que le lien de la mort qui accable l’a abandonné, et il n’est pas contraint par les liens de la mort éternelle	Accès à la vie éternelle
	<i>Mortuus est morti, hoc est mortuus est peccato, mortuus est poenae</i>	Il est mort à la mort, c’est-à-dire il est mort au péché, il est mort au châtement	Accès à la vie éternelle
	<i>Qui autem moritur ad poenam moritur ad mortem</i>	Or qui meurt au châtement meurt à la mort	Accès à la vie éternelle
	<i>Est etiam qui in hac vita positus moriatur ad vitam, [...] peccato enim mortuus est, deo vivit, hoc est mors in eo mortua est, sed vita vivit, qui est dominus Iesus</i>	En effet celui qui, dans cette vie, a posé [le fait] de mourir à la vie [...] en effet il est mort au péché, il vit en dieu, c’est-à-dire la mort est morte en lui, mais la vie vit qui est le seigneur Jésus	Accès à la vie éternelle
<i>Morti vivere</i>	<i>Cui contrarium est poenae vivere, hoc est quando qui vivit ad poenam vivit ad mortem</i>	Au contraire ce qu’est vivre en vue du châtement, c’est quand celui qui vit en vue du châtement, vit pour la mort	Accès à la mort éternelle

L'observation des éléments du tableau permet d'établir des regroupements entre les différentes expressions. Ainsi *vita vivere, morte vivere et morti mori* se définissent par le fait que le corps ou la chair n'est plus un poids ou une entrave pour l'âme (*beatae vitae actus habere in istius corporis vita ; qui utique moriuntur ut vivant ; id est nexus eum aerumnosae mortis amisit ; peccato enim mortuus est ; hoc est mors in eo mortua est*), que les personnes étant parvenues à cette forme de mort du corps ont accès à la vie éternelle et heureuse (*admirabilem quandam illam vitam beatamque ; beatae vitae actus habere ; sed contra participes vitae moriamur*). Cette vie permet d'être à proximité de Dieu, participer à la gloire de Dieu, voire être en Dieu (*cum beatae vitae gratia veluti coniunctum et quadam participatione permixtum ; participes vitae ; deo vivit*). Le fait qu'Ambroise ajoute au paragraphe 9, 45 un jugement positif au sujet de cette vie (*ergo bona vita eorum qui deo vivunt*), achève de faire des expressions *vita vivere, morte vivere et morti mori* le but à atteindre pour le fidèle. Dans la mesure où les objectifs sont identiques (obtention de la vie éternelle, vivre auprès de Dieu) dans les trois expressions, ce qui distingue ces expressions, réside dans le vocabulaire utilisé et le point de vue du locuteur au sujet de ce qu'il considère comme étant vraiment la vie et la mort. Ainsi dans l'expression *vita vivere*, il faut se placer dans une projection post-mortem et imaginer que la vraie vie se situe après la mort biologique. En ce qui concerne *morte vivere*, il faut comprendre que c'est la mort biologique qui va permettre d'accéder à la vie éternelle. Cette formulation prépare déjà la suivante, à savoir *morti mori*, dans laquelle, de son vivant, la personne prépare son accession à la vie éternelle, en mourant au corps, aux passions, aux péchés, donc à ce qui pourrait l'entraîner vers la mort éternelle. Les trois expressions décrivent trois temporalités différentes mais portant sur une même réalité : obtenir la vie éternelle.

À ce premier bloc, répond un second bloc d'expressions : *morte mori, vita mori, morti vivere*. Ambroise pose explicitement ces expressions en opposition aux trois premières (*contra autem ; sed contra ; contrarium*). Cette forme de devenir de l'âme est associée à la laideur (*deformatatem*), à la putréfaction des corps (*cum morte corporis ; caro communi vivendi munere defrudetur*), au châtement (*est poenae vivere ; quando qui vivit ad poenam*) et à une mort présentée comme absolue (*participes mortis ; vivit ad mortem* ; ajoutons l'expression *non constringitur vinculis mortis aeternae* qui, si elle désigne les élus, fait également comprendre par effet d'opposition que les réprouvés sont liés par des liens à la mort éternelle), une image de la damnation éternelle. Ceux qui sont voués à cette forme de devenir de l'âme, le sont, du fait de leur mode de vie de leur vivant, qui privilégie leur corps (*qui vita moritur, ut qui vivit copore, sed acti moritur suo*). Ils n'ont pas accès à la contemplation éternelle post-mortem (*caro communi vivendi munere defrudetur et anima vitae aeternae usum habere non possit ; qui vivit*

ad poenam vivit ad mortem) et sont même promis à l'Enfer comme le rappelle Ambroise en usant de citations bibliques (*descendunt in infernum viventes* (Ps 54,16)). Et Ambroise de désavouer ces attitudes, quand il note : « c'est une vie mauvaise celle de ceux qui vivent dans le péché⁹⁷¹ ». *Morte mori* désigne alors une mort absolue, une disparition complète de la vie, un non-être, qui n'est rien d'autre que l'éloignement définitif de l'âme de la contemplation divine, selon les représentations de l'évêque. *Vita mori*, c'est préférer la vie dans l'état post-lapsaire, les plaisirs immédiats de cette vie, plutôt que de se projeter dans le devenir de son âme et assurer son salut. Quant à *morti vivere*, c'est faire le choix, de son vivant, de se condamner à la mort éternelle. Ici aussi, les expressions font varier les projections au sujet de la mort éternelle, ainsi que les temporalités dans lesquelles s'ébauche la condamnation à la mort éternelle.

De ces six expressions initiales, il est donc possible de n'en retenir que deux groupes⁹⁷². Le premier pourrait se définir ainsi : la vraie vie pour Ambroise consiste dans la vie établie post-mortem au Paradis, dans la contemplation éternelle de Dieu, vie pleine et entière, qu'il est possible d'obtenir, soit de son vivant par la mort symbolique du corps dans l'ascèse ou le martyre, soit après sa mort biologique du fait d'une vie vertueuse. Quant au second groupe, il s'agit d'un état, post-mortem, de non-être irrévocable de l'âme, d'une mort comprise comme définitive et absolue, d'un état de privation de la contemplation de Dieu qui fait suite, selon l'évêque de Milan, à une vie terrestre dissolue, vécue dans la recherche des plaisirs immédiats, sans conscience du châtiment à venir.

Cette double approche du devenir de l'âme après la mort biologique trouvera une nouvelle expression dans le *De Excessu fratris*. C'est une présentation tripartite⁹⁷³ qu'utilise cette fois l'évêque, quand il explique :

36. Or, selon les Écritures, nous comprenons que la mort est triple ; la première, lorsque nous mourrons au péché et vivons en Dieu : par conséquent, cette mort heureuse, abandonnée à Dieu, qui met la faute

⁹⁷¹ AMBR., *De Par.*, 9, 45, CSEL 32, 1, 1, p. 303 : *mala vita eorum qui peccato vivunt*.

⁹⁷² C'est le traitement qu'accorde directement Johan Evangelist NIEDERHUBER à cette question. L'auteur ne s'est pas attaché à observer spécifiquement ces différentes expressions et décrit plutôt en deux chapitres distincts la béatitude céleste et le sort des réprouvés (voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 65-99 puis p. 99-124).

⁹⁷³ Sur les liens de cette présentation tripartite avec Origène, voir H.-C. PUECH et P. HADOT, « L'entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'Evangile de saint Luc », *Vigiliae Christianae*, vol. 13, 1959, p. 204-234. Voir également W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 115-119 ; E. REBILLARD, *In hora mortis*, op. cit., p. 12-14.

en fuite, nous sépare de ce qui est mortel et nous consacre à ce qui est immortel. L'autre mort est la sortie de cette vie, par laquelle le patriarche Abraham est mort, [ainsi que] le patriarche David, et ils ont été ensevelis avec leurs pères, lorsque leur âme s'est libérée du lien du corps. La troisième mort est celle au sujet de laquelle il a été dit : *laissez les morts ensevelir leurs morts* (Mt 8, 22). Par cette mort, non seulement la chair mais aussi l'âme meurt : *en effet, l'âme qui pêche, mourra, elle aussi* (Ez 18,4). En effet elle meurt au Seigneur, non par faiblesse de la nature, mais celle de la faute. Mais cette mort n'est pas l'accomplissement de cette vie, mais la chute de la faute. 37. Donc l'une est la mort dans l'état de l'Esprit⁹⁷⁴, l'autre la mort naturelle, la troisième la mort dans l'état du châtement. Mais, celle qui est naturelle n'est pas la même que la mort dans l'état du châtement ; en effet le Seigneur n'a pas donné la mort en vertu du châtement, mais comme remède⁹⁷⁵.

Ici, la mort biologique, « naturelle » (*naturalis*) dirait plutôt Ambroise, celle qui marque la « sortie de cette vie » (*vitae huius excessus*), la sépulture du corps (*sepulti sunt*), la rupture des liens entre âme et corps (*cum anima nexu corporis liberatur*), est davantage prise en considération par notre auteur. Elle fait bien partie des types de mort qu'il observe. S'attachant à démontrer qu'il ne s'agit pas d'un événement dont il faudrait avoir peur (*sed <non> quae naturalis, eadem poenalis ; non enim pro poena dominus, sed pro remedio dedit mortem*)

⁹⁷⁴ L'adjectif *spiritalis* est ici imagé et donc difficile à rendre. La proposition « la mort spirituelle » proposée dans AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, D. Marianelli (éd.), M. Bonnot (trad.), Paris, Migne, 2002, p. 72, semble obscure en français et correspond peu aux descriptions qu'en dresse Ambroise. La proposition d'une traduction par « mort mystique » serait intéressante dans les liens qu'elle entretient avec la mort au péché, notamment la mort du corps au péché, mais elle nécessiterait une note pour éviter que cette mort soit confondue avec les seuls exercices spirituels et que les morts bénéficiant de cette mort mystique soient confondus seulement avec les chrétiens observant une vie de perfection religieuse. En effet, le texte développe plutôt une réflexion générale sur la mort, qui ne s'adresse pas exclusivement aux fidèles vivant dans l'ascèse. Ces risques de confusion font préférer une proposition comme « la mort dans l'état de l'esprit » qui rejoint la traduction italienne « *una morte nell'ambito dello spirito* » (AMBROISE, *Le orazioni funebri*, op. cit., p. 97) et sous-entend plus nettement, dans un contexte chrétien, l'idée de la vie éternelle et de la Jérusalem céleste. Cette expression entre par ailleurs davantage en résonance avec le discours ambrosien sur les types de mort, paraît plus explicite que « mort spirituelle ». Elle recèle également la capacité de fournir une formulation de traduction intéressante pour l'expression *mors poenalis* – groupe nominal une fois encore délicat à rendre –, tout en soulignant les oppositions théologique et anthropologique que renferment les tournures *mors spiritualis* et *mors poenalis*, et en rappelant l'expression « l'empire de l'Esprit » et « l'empire de la chair » de Rom, 8, 5.

⁹⁷⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 36-37, CSEL 107, p. 169 : 36. *Secundum scripturas autem triplicem esse mortem accipimus : unam, cum morimur peccato, deo vivimus ; beata igitur mors, quae culpae refuga, domino dedita a mortali nos separat, immortalis nos consecrat. Alia mors est vitae huius excessus, qua mortuus est patriarcha Abraham, patriarcha David, et sepulti sunt cum patribus suis, cum anima nexu corporis liberatur. Tertia mors est, de qua dictum est : dimitte mortuos sepelire mortuos suos (Mt 8, 22). Ea morte non solum caro, sed etiam anima moritur : anima enim, quae peccat, ipsa morietur (Ez 18, 4). Moritur enim domino, non naturae infirmitate, sed culpae. Sed haec mors non perfunctio huius est vitae, sed lapsus erroris. 37. Una ergo est mors spiritualis, alia naturalis, tertia poenalis. Sed <non>, quae naturalis, eadem poenalis ; non enim pro poena dominus, sed pro remedio dedit mortem.*

puisqu'elle n'a rien à voir avec « la mort dans l'état de châtement » (*mors poenalis*), Ambroise affirmera même plus loin que la mort biologique est un bien⁹⁷⁶.

Cette mort biologique est encadrée par deux autres types de mort : la mort « dans l'état de l'Esprit » (*mors spiritalis*) et la mort « dans l'état du châtement » (*mors poenalis*). Les dénominations paraissent nouvelles par rapport au texte du *De Paradiso* et l'on pourrait ainsi penser qu'Ambroise modifie ses catégories de pensée. Pourtant, l'examen de ce que recouvre ces désignations permet de démontrer la continuité de sa pensée. Ainsi la mort « dans l'état de l'Esprit » est décrite comme étant une mort « heureuse » (*beata*), qui « nous sépare de ce qui est mortel » (*a mortali nos separat*) et « nous consacre à ce qui est immortel » (*inmortali nos consecrat*). Elle intervient « quand nous sommes morts au péché et vivons en Dieu » (*cum morimur peccato, deo vivimus*), soit autant d'expressions qui rappellent ou reprennent exactement des tournures observées dans le texte du *De Paradiso* et désignent la vie éternelle comme la conçoit Ambroise. De même, « la mort dans l'état de châtement » est définie comme la mort de la « chair » mais surtout de « l'âme » (*ea morte non solum caro, sed etiam anima moritur*), par le fait que la personne décédée ne soit plus en lien avec Dieu (*moritur enim domino*) et qu'il s'agisse ici d'une conséquence directe du péché des origines (*sed culpa, sed lapsus erroris*). La force évocatrice de l'expression « l'état de châtement » invite le fidèle (et encore plus le lecteur du XXI^e vivant avec la culture des représentations iconographiques médiévales ?) à se représenter immédiatement l'Enfer et à appréhender ce type de mort comme désignant la damnation éternelle⁹⁷⁷. L'absence de relation directe à Dieu et l'idée de la mort définitive de l'âme rappellent les expressions du *De Paradiso*. Nous pouvons donc retenir que si les formulations ont connu un ajout et des évolutions substantielles, dont on peut penser qu'elles sont dépendantes des sources utilisées par l'évêque de Milan⁹⁷⁸, leur contenu reste cependant identique et permet d'identifier les deux pôles principaux que sont Enfer et Paradis.

⁹⁷⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 38-39, CSEL 107, p. 170 : 38. *Vides mortem magis metam nostrarum esse poenarum, qua cursus vitae huius inciditur*. 39. *Ergo mors non solum malum non est, sed etiam bonum est* / « 38. Tu vois que la mort est plutôt la borne de nos peines, par laquelle le cours de notre vie est interrompu. 39. Donc la mort non seulement n'est pas un mal mais elle est même un bien ».

⁹⁷⁷ Les 4 Es, 7, 79-80 : « s'agissant de ceux qui ont dédaigné la voie du Très-Haut et ne l'ont pas gardée, de ceux qui ont méprisé sa loi, de ceux qui ont haï ceux qui craignent Dieu, ces souffles-là ne pénétreront pas dans les demeures, mais dès ce moment-là, toujours affligés et tristes, ils erreront dans les supplices de sept façons différentes ».

⁹⁷⁸ Les sources utilisées par Ambroise expliquent très certainement la diversité des expressions. Les expressions quadripartites, construites à partir du texte de Gen 2, 17 *morte moriemi*, sont certainement à mettre en lien avec Philon (voir PHILON, *Leg.*, I, 98, 105-108, SC 2, p. 98-101), tandis que les formulations tripartites, en lien avec Ez 18, 4 (« celui qui pêche, c'est celui qui mourra »), sont à mettre en lien avec la source origénienne (voir ORIGENE, *Herac.*, SC 67 p. 168).

I.3. Les effets pastoraux de la rhétorique ambrosienne au sujet de la mort

Si la seule évolution notable entre ces expressions consiste dans l'intégration de la question de la mort biologique dans le schéma de pensée d'Ambroise, arrêtons-nous cependant sur la forme de ce message. En effet, aux oxymores et chiasmes, figures de styles utilisées de manière condensée et répétée, à même de marquer l'attention des fidèles dans le *De Paradiso*, Ambroise préfère, dans le *De Excessu fratris*, une composition plus simple, fondée sur une gradation. Ainsi, la mort biologique est placée au centre de la gradation, donnant le sentiment de sa neutralité, voire de sa différence de nature, par rapport aux deux autres termes. Par conséquent, ces deux autres termes se construisent en opposition et en fonction de ce point central. Le dernier terme de cette gradation, *mors poenalis*, évoquant les peines et les châtiments, images connotées négativement, indique une gradation descendante. De ce fait, la figure de style établit la *mors spiritalis* comme la forme de mort, qui doit être la plus attractive pour le fidèle. Les adjectifs *spiritalis* et *poenalis* s'inscrivent donc en opposition stricte l'un avec l'autre. La gradation descendante permet de mettre en balance *spiritalis* et *poenalis* et ainsi de pouvoir les comprendre comme deux notions portant sur le même sujet mais s'opposant strictement l'une l'autre : on retrouve ici, sous une autre forme, le balancement entre vie éternelle et mort définitive proposé dans le *De Paradiso*. Entre ces deux formes, Ambroise évoque la mort biologique et démontre qu'il n'est pas tout à fait insensible aux questionnements des fidèles sur ce sujet. En outre, la construction syntaxique est similaire à l'ensemble des membres de l'énumération : sont associés à chaque fois un nom (*mors*) et un adjectif (*spiritalis*, *naturalis*, *poenalis*). Or, on reconnaît dans cette construction le caractère condensé de l'expression, sa relative opacité et la richesse de sens anthropologique et spirituel caractéristique d'Ambroise, éléments déjà observés dans le tour oxymorique et chiasmatique du *De Paradiso*. Cette formulation évocatrice, plus simple que celle utilisée dans le texte d'exégèse, tout aussi efficace du point de vue de la pastorale, car elle aussi est en mesure de marquer les esprits, sera amenée à davantage de succès dans les ouvrages ambrosiens postérieurs où elle sera utilisée fréquemment⁹⁷⁹.

⁹⁷⁹ Dans le *De bono mortis*, les dénominations et l'ordre de l'exposé sont un peu différents mais le contenu est similaire à celui du *De Excessu fratris* : voir AMBR., *De bon. mort.*, 2, 3, CSEL 32, 1, 2, p. 704-705 : *sed mortis tria sunt genera. Una mors peccati est, de qua scriptum : anima quae peccat ipsa morietur. Alia mors mystica, quando quis peccato moritur et deo vivit [...]. Tertia mors, qua cursum vitae huius et munus explemus, id est animae corporisque secessio. Advertimus igitur quod una mors sit mala, si propter peccata moriamur, alia mors bona sit, qua is qui fuerit mortuus iustificatus est a peccato, tertia mors media sit / « mais il y a trois genres de mort. La première est la mort de péché, au sujet de laquelle il est écrit : l'âme qui pêche mourra (Ez 18, 4). Une autre mort est la mort mystique, quand quelqu'un meurt au péché et vit en Dieu [...]. La troisième mort, celle par*

Les similitudes en matière de contenu et d'efficacité dans la communication amènent également d'autres constats. Tout d'abord, et cela est particulièrement sensible dans la formulation tripartite du *De Excessu fratris*, Ambroise cherche à détourner le fidèle des angoisses au sujet de la mort et de l'au-delà pour l'attirer vers les deux autres éléments de la gradation et porter son regard vers le devenir de l'âme. En ajoutant des possibles à la mort biologique, celle-ci n'apparaît plus comme une issue univoque, fatale et définitive. Dans la gradation, la mort biologique est alors un passage, un temps et un événement neutre, au milieu de deux possibles, qui eux deviennent de vrais enjeux pour le fidèle et le pasteur d'âmes. Du fait de la gradation ou des effets d'oxymores et de chiasmes, voire par le choix des adjectifs mélioratifs ou péjoratifs pour désigner le devenir de l'âme (qui peut obtenir *bona/mala vita*), le fidèle comprend qu'un de ces deux choix est meilleur pour lui et peut ainsi se fixer un nouveau but – dont Ambroise considère qu'il ne peut s'agir que d'atteindre la vie éternelle – plutôt que de ruminer une angoisse liée à la mort. Le glissement est habile tant du point de vue rhétorique que des effets psychologiques et pastoraux sur le fidèle, puisque ce dernier devrait selon toute vraisemblance, et dans la logique de l'évêque, chercher le meilleur pour lui-même et s'inscrire ainsi dans un cercle vertueux de comportements qui le mènera à la vie éternelle⁹⁸⁰.

De plus, les jeux sur les notions de vie et de mort⁹⁸¹ dans le *De Paradiso* – seulement énoncés dans l'expression *cum morimur peccato, deo vivimus* du *De Excessu fratris* –, qui accompagnent les glissements de sens des mots que sont *vita* et *mors* vers une compréhension chrétienne de ces mêmes mots, font de la vie terrestre un état déconsidéré⁹⁸². À l'inverse la mort biologique, situation *a priori* source d'angoisses pour les fidèles, offre des perspectives valorisées par notre auteur : non seulement les mots perdent – pour ne pas dire échangent – les connotations positives et négatives qui leur sont généralement attachées, mais on assiste, en plus, à la création d'un nouvel étalonnage des valeurs qui s'inscrit directement dans la vie du fidèle. De la sorte, la mort biologique est à espérer car elle mettra fin au péché, puisqu'elle a

laquelle nous remplissons le cours de cette vie et notre devoir, c'est-à-dire la séparation de l'âme et du corps. Remarquons, alors, qu'une [des formes de] mort est un mal, si nous mourons à cause des péchés ; l'autre mort est bonne, elle dans laquelle celui qui est mort est justifié en ce qui concerne le péché ; la troisième mort est entre les deux ». Voir également R. IACOANGELLI, « La catechesi escatologica di S. Ambrogio », *op. cit.*, p. 406-407 ; E. REBILLARD, *In hora mortis*, *op. cit.*, p. 12-14.

⁹⁸⁰ Sur la construction d'un discours pastoral sur la mort, voir également E. REBILLARD, *In hora mortis*, *op. cit.*, p. 27.

⁹⁸¹ Ces jeux sur les notions sont déjà observables dans Phil, 1, 21 : « car pour moi, vivre c'est Christ, et mourir m'est un gain ».

⁹⁸² Sur des observations similaires à propos du *De bono mortis*, voir E. REBILLARD, *In hora mortis*, *op. cit.*, p. 22.

été donnée, selon le *De Excessu fratris*⁹⁸³, comme « remède » aux êtres humains (*dominus, sed pro remedio dedit mortem*). Or, pour espérer obtenir la vie de contemplation ininterrompue de Dieu, il convient de vivre, de son vivant, une vie de vertu (*virtute vivere ; honeste putet esse vivandum* dans le *De Paradiso*), d'être « mort au péché » (*mortuus est peccato ; bona vita eorum qui deo vivunt, mala vita eorum qui peccato vivunt* dans le *De Paradiso*, *cum morimur peccato* dans le *De Excessu fratris*). Ambroise esquisse un nouveau glissement du regard de ces fidèles sur les notions de vie et de mort : si le but à atteindre est la vie éternelle, il convient à tout fidèle de faire en sorte de la mériter en agissant sur les modalités de son existence et d'entreprendre un chemin vers la mort au péché. C'est donc toute une économie du salut qui est alors en jeu : le devenir de l'âme de la personne après le passage qu'est la mort biologique est déterminé par le mode de vie mis en œuvre de son vivant. Pour obtenir son salut, il faut donc que la personne accepte de se placer dans une double perspective : d'abord celle de son objectif qui adviendra dans le futur, autrement dit se projeter dans la vie de ceux qui sont justifiés et la vie de béatitude qui l'accompagne⁹⁸⁴ ; mais aussi, dans le même temps, accepter de s'appliquer à vivre selon les préceptes de la vie chrétienne dans sa vie présente. À défaut de comprendre ces enjeux et de régler sa conduite lors de sa vie terrestre, la personne est vouée à la damnation éternelle. La mort biologique ne constitue absolument pas un enjeu pour Ambroise à la différence de l'accès à la contemplation éternelle et des modes de vie dans la vie terrestre et l'état post-lapsaire.

Pour tenter de répondre au défi que représente l'obtention du salut pour sa communauté, Ambroise utilise les oxymores et les chiasmes mais également le vocabulaire économique⁹⁸⁵ ou les thèmes de la victoire ou du combat⁹⁸⁶. Les formulations sont diverses, adoptant parfois une

⁹⁸³ L'idée de la mort biologique constituant un bien pour l'humanité, un remède contre le péché, apparaît dans d'autres ouvrages ambrosiens comme dans AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 33 : *remedium datum est, ut homo moreretur et resurgeret. Quare ? Ut et illud, quod ante damnationis loco cesserat, loco cederet beneficii. Quid illud est nisi mors ? Quaeris quomodo ? Quia mors interveniens finem facit peccati* / « un remède a été donné, de sorte que l'être humain mourût et ressuscitât. Pourquoi ? De sorte que ce qui avait constitué auparavant le lieu de la damnation, constituât le lieu du bénéfice. Qu'est-ce cela si ce n'est la mort ? Comment cherches-tu ? Parce que la mort en intervenant met fin au péché ». Voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 14-15 ; R. IACOANGELLI, « La catechesi escatologica di S. Ambrogio », op. cit., p. 406 ; E. REBILLARD, *In hora mortis*, op. cit., p. 14-15 ; F. DURNER, *Die Trostschriften des Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 35-38.

⁹⁸⁴ Sur les modes de vie par le fidèle désireux de faire son salut, voir E. REBILLARD, *In hora mortis*, op. cit., p. 20-26.

⁹⁸⁵ Sur l'image de la dette, voir L. F. CORALUPPI, « Transmissor sortem suam ad faeneratores transmisit (Ambr. Tob., 20, 76) », op. cit. ; L. F. CORALUPPI, « Il transmissor-malus faenerator, Giuda ed Eva in una corrispondenza di Ambrogio con Simpliciano (Ambr., epist. 1.3 Banterle [= 67 Maur.]) », op. cit.. Pour des remarques autour du thème des fausses richesses du monde, voir S. PALUMBO, « La polemica in divites di Ambrogio e le omelie Vi e VII di Basilio », dans M. Marin et M. Veronese (éd.), *Temi e forme della polemica in età cristiana (III-V secolo)*, Bari, Edipuglia, 2012, p. 369-385.

⁹⁸⁶ Voir l'annexe 8 sur les récits de martyrs qui démontre la fréquence de ce type d'images dans le discours ambrosien.

forme courte (« le fruit de la clémence divine est commun, mais l'ordre des mérites est distinct⁹⁸⁷ » ; « ainsi donc quelqu'un ne peut pas recevoir de prix *s'il n'aura combattu* (2 Tim 2,5) comme il le faut, et il n'y a pas de victoire glorieuse si ce n'est là où furent de pénibles combats⁹⁸⁸ »), parfois une forme développée :

pourquoi les pécheurs sont-ils dans l'abondance de moyens et de richesses, font-ils bonne chère sans interruption, sans tristesse, sans deuil, or, les justes sont privés de tout et sont affectés par la perte d'un époux ou de leurs enfants ? Cette parabole des Évangiles a dû satisfaire ces derniers, à savoir que le riche était revêtu de lin très fin et de pourpre et il exhibait tous les jours des festins copieux ; tandis que le pauvre, couvert d'ulcères, recueillait les restes de la table du premier. Mais après la mort de l'un et de l'autre, le pauvre se trouvait dans le sein d'Abraham possédant le repos, or le riche était dans les supplices. N'est-il pas évident qu'après la mort restent soit les prix, soit les supplices de nos mérites ?⁹⁸⁹

L'ensemble de ces propos démontre la nécessité d'une vie terrestre vertueuse pour mériter (idée exprimée à l'aide de formulations explicites *ordo meritorum*, *meritorum aut praemium aut supplicia* ou bien en recourant à des périphrases : *nisi legitime certaverit, nec est gloriosa victoria nisi ubi fuerint laboriosa certamine*) l'accès à la contemplation divine. La parabole de Lazare et du riche illustre bien l'idée que les mérites personnels déterminent le lieu du repos dans l'au-delà après la mort biologique. Si dans les autres passages cités, Ambroise évoque clairement les mérites moraux avec les images du combat, il aborde plutôt dans ce dernier extrait la question du rang social et le fait que les richesses économiques ne constituent pas un sésame pour accéder à la Jérusalem céleste. Dans l'ensemble de ces textes, on note les interactions établies entre vie terrestre et devenir de l'âme : le second étant déterminé par la première. C'est donc tout un système d'imbrications étroites entre deux temporalités du devenir de l'être humain que décrit Ambroise à ses fidèles grâce aux formules qui lui sont propres.

Cette première approche du lexique et des représentations ambrosiennes a permis d'établir la richesse des images utilisées par Ambroise pour traiter de la mort, sa virtuosité

⁹⁸⁷ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 92, CSEL 107, p. 188 : *communis est divinae fructus clementiae, sed distinctus ordo meritorum*.

⁹⁸⁸ AMBR., *De Off.*, I, 15, 58, CC 15, p. 21 : *ergo non potest quis praemium accipere nisi legitime certaverit* (2 Tim 2,5), *nec est gloriosa victoria nisi ubi fuerint laboriosa certamina*.

⁹⁸⁹ AMBR., *De Off.*, I, 15, 57, CC 15, p. 20-21 : *cur peccatores abundant opibus et divitiis, epulentur iugiter, sine maerore, sine luctu ; iusti autem egeant et adficiantur aut coniugum amissione aut liberorum ? Quibus satisfacere debuit illa Evangelii parabola quod dives bysso et purpura induebatur et epulas copiosas exhibebat quotidie ; pauper autem plenus ulcerum de mensa eius colligebat reliquias. Post obitum vero utriusque, pauper erat in sinu Abrahae requiem habens, dives autem in suppliciis. Nonne evidens est meritorum aut praemia aut supplicia post mortem manere ?*

rhétorique sur le sujet mais également l'existence de traits spécifiques de son langage qu'il convient de garder présents à l'esprit pour la suite de notre propos.

II. *Mors naturalis*⁹⁹⁰ ou la mort biologique selon Ambroise

Étudions à présent chacun des types de mort proposés par Ambroise afin d'en détailler le contenu. Nous utiliserons pour ce faire le modèle tripartite de manière à ne pas négliger la mort « naturelle », et parce que ce modèle semble être plus régulièrement utilisé par l'évêque. Décrivons donc en premier lieu la *mors naturalis*.

II.1. La *mors naturalis* : un point de peu d'intérêt pour Ambroise ?

Répetons que si Ambroise aborde cette question de la mort naturelle ou biologique, ce type de mort ne semble pas être celle qui l'intéresse le plus. Aspect relégué à la fin d'un chapitre et traité en quelques lignes dans le *De Paradiso*⁹⁹¹, la présentation est laconique ailleurs : « la mort en effet consiste uniquement dans la séparation de l'âme et du corps et dans la fin de cette vie⁹⁹² », « mais, pour nous, pour lesquels la mort n'est pas la fin de la nature, mais la fin de cette vie⁹⁹³ », « le patriarche Abraham est mort [...] quand l'âme s'est libérée du lien du corps⁹⁹⁴ ». Le caractère sommaire de ces propos tend à faire de la mort biologique une sorte de non-sujet dans la pensée ambrosienne.

Par ailleurs, chacun de ces textes présente de manière identique la mort biologique. Selon Ambroise, il s'agit de la « fin de la vie » (*in fine vitae, vitae istius finis*) dont l'élément principal à retenir est la dissolution du lien entre âme et corps (*in secessione animae et corporis, cum anima nexu corporis liberatur*). De prime abord, on peut avoir une impression de présentation neutre, voire froide : Ambroise dresse un simple constat, comme le ferait un

⁹⁹⁰ Nous avons vu qu'Ambroise utilise plusieurs expressions pour parler des différentes formes de mort. De manière à respecter notre corpus d'étude, nous reprendrons ici et dans la suite de notre propos les formulations observées dans le *De Excessu fratris*.

⁹⁹¹ AMBR., *De Par.*, 9, 45, CSEL 32, 1, 1, p. 303.

⁹⁹² AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 35, CSEL 32, 1, 1, p. 406 : *mors enim una est in secessione animae et corporis et in fine istius vitae*.

⁹⁹³ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 70, CSEL 107, p. 155 : *nobis vero, quibus mors non naturae, sed vitae istius finis est*.

⁹⁹⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 36, CSEL 107, p. 169 : *mortuus est patriarcha Abraham [...], cum anima nexu corporis liberatur*.

médecin à l'heure de prononcer un décès, quand une personne a rendu son dernier souffle. Dans cette lecture, on trouve des affinités avec les positions de la philosophie antique devant la mort, telle qu'elle est perçue de manière commune⁹⁹⁵ : la fin de vie de l'être humain est présentée comme un moment équivalent à d'autres et qui, de ce fait, ne doit pas être source d'angoisse. L'évidence et la simplicité de la formulation de cette présentation lui donnent l'aspect de l'objectivité et de la rationalité scientifique dont Ambroise use pour réaliser un discours, qui, à l'instar des philosophies classiques, vise à dissiper les craintes des fidèles au sujet de la mort. Pour ce faire, l'évêque laisse entendre, dans les lignes ou les paragraphes qui suivent ces assertions dans notre corpus, que la mort biologique est un « bien » (*mors [...] bonum est*), apporte un « remède » (*remedium*), un « gain » (*mors lucrum est*⁹⁹⁶), ou encore se trouve être la promesse d'une amélioration de la condition de l'être humain⁹⁹⁷. Ambroise s'attache alors à déployer un nouvel axe de démonstration : les liens entre ce type de mort et la condition

⁹⁹⁵ Voir par exemple PL., *Phd.*, 68 d, CUF, p. 19 ; ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, 125-126, p. 192-193. Voir également P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 292-303.

⁹⁹⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 39-41, CSEL 107, p. 170 : 39. *Ergo mors non solum malum non est, sed etiam bonum est. [...]* 40. *Videmus itaque, quod et mors haec lucrum est et vita poena est. [...]* 41. *Remedium nostrum Christi gratia est* / « par conséquent, non seulement la mort n'est pas un mal, mais encore elle est un bien. [...] C'est pourquoi nous voyons que d'une part cette mort est un profit et d'autre part la vie est une peine. [...] Notre remède est la grâce du Christ ».

⁹⁹⁷ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 70, CSEL 107, p. 155 : *quoniam in melius ipsa natura reparatur* / « puisque cette nature sera rétablie dans quelque chose de mieux ».

pécheresse de l'être humain⁹⁹⁸. Il argumente alors sur le fait que la mort n'est pas à craindre⁹⁹⁹, qu'elle touche toutes les catégories de populations¹⁰⁰⁰, qu'elle met fin à toutes les douleurs¹⁰⁰¹ soit autant de poncifs sur la mort, développés déjà dans le monde classique. Peut-être, faut-il

⁹⁹⁸ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 47, CSEL 107, p. 172 : *et mors quidem in natura non fuit, sed conversa in naturam est ; non enim a principio deus mortem instituit, sed pro remedio dedit. [...] Re vera enim mors divino operi necessaria non fuit, cum in paradiso positus bonorum omnium iugis successus afflueret, sed praevaricatione damnata in labore diuturno gemituque intolerando vita hominum coepit esse miserabilis : Debuit dari finis malorum, ut mors restitueret, quod vita amiserat* / « et certes la mort n'existait pas dans la nature [de l'être humain], mais elle a été transformée dans cette nature ; en effet, au commencement, Dieu n'a pas institué la mort, mais il l'a donné comme remède. [...] En effet, la mort, en réalité ne fut pas nécessaire à l'œuvre divine, parce que la succession perpétuelle de tous les bons abonderait au Paradis ayant été posés, mais le péché ayant été condamné, la vie des êtres humains, dans le travail incessant, et dans les lamentations qui n'était pas supportables, commença à être misérable. Un terme des maux devait être donné, de sorte que la mort restituerait ce que la vie avait perdu ». Ce texte montre bien que la mort a été ajoutée (*conversa in naturam*) et donnée (*dedit*) aux êtres humains comme une sorte de compensation au péché. Il ne s'agit pas non plus d'un élément inscrit dans l'essence humaine ou dès la création de l'être humain (*mors in natura non fuit, non enim a principio deus mortem instituit, mors divino operi necessaria non fuit*). C'est bien une solution (*pro remedio, debuit dari*) propre à aider l'être humain à retrouver son état original restituer (*ut mors restitueret, quod vita amiserat*). Cette présentation se retrouve également dans AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 32-33 : *in principio dominus deus noster hominem fecit [...]. Peccatum contraxit, factus est obnoxius morti, eiectus est de paradiso. Sed dominus, qui sua vellet beneficia permanere et insidias omnes abolere serpentis, rescindere quoque omne, quod nocuit, primo quidem sententiam tulit in hominem : terra es et in terram ibis (Gen 3,19), et morti hominem fecit obnoxium. Erat divina sententia, solui humana condicione non poterat. Remedium datum est, ut homo moreretur et resurgeret. [...] Quid illud est nisi mors ?* / « au commencement notre Seigneur Dieu fit l'être humain [...] Ce dernier contracta le péché, il a été fait soumis à la mort et chassé hors du Paradis. Mais le Seigneur, parce qu'il voulait que ses bénéfices demeurent, qu'il voulait supprimer tous les pièges du serpent, détruire tout ce qui a nui, prit tout d'abord cette sentence contre l'être humain : *tu es terre et tu retourneras à la terre* (Gen 3, 19) et il fit l'être humain soumis à la mort. C'était une sentence divine, il n'était pas possible d'en dégager la condition humaine. Un remède a été donné, de sorte que l'être humain mourût et ressuscitât. [...] Qu'est-ce cela si ce n'est la mort ? ». Cependant l'idée que la mort n'appartenait pas au schéma initial de Dieu, qui transparaît dans ces passages, interroge : cette présentation n'offre-t-elle pas une occasion (répétée) aux opposants ambrosiens pour démontrer une certaine faiblesse divine ? Ambroise oppose l'omniscience, l'omnipotence et la prévoyance divine : le remède au péché qu'est la mort est pensé par Dieu qui a anticipé le péché. Il ne s'agit en rien d'une solution créée dans l'urgence, mais bien d'un don de la miséricorde divine, don anticipé par Dieu. Cette anticipation se laisse appréhender, dans l'implicite du mouvement double et concomitant décrit par Ambroise : celui de la nécessité de punir l'être humain, de penser et d'anticiper son malheur et donc d'y apporter une solution.

⁹⁹⁹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 44, CSEL 107, p. 171 : *non ergo formidabilis mors* / « donc la mort n'est pas redoutable » ; *De Exc. fr.*, II, 49, CSEL 107, p. 173 : *nihil est igitur, quod in morte timeamus, nihil, quod debeamus dolere* / « donc il n'y a rien que nous ne craignons dans la mort, rien que nous devons déplorer » ; AMBR., *De Ob. Val.*, 45, CSEL 106, p. 142 : *quanto magis nos consolationem recipere debemus, quia mors metuenda non sit* / « combien devons-nous, nous, davantage tirer consolation, parce que la mort ne doit pas être crainte ».

¹⁰⁰⁰ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 4, CSEL 107, p. 134 : *Quis enim communem condicionem recuset ? [...] Quis exceptum se putet esse debere a condicione moriendi, qui non sit exceptus condicione nascendi ?* / « qui en effet récuserait la condition commune ? [...] Qui pourrait se penser lui-même devoir être exempté de la condition de la mort, lui qui ne se croit pas exempt de la condition de naître ? » ; *De Exc. fr.*, II, 3, CSEL 107, p. 159 : *unde proposuimus [...] nec durum putare, quidquid universos maneret, et ideo mortem non esse lugendam, primum quia communis sit et cunctis debita* / « d'où nous proposons de ne pas juger sévèrement, ce qui attend chacun, et que la mort pour cette raison ne doit pas être pleurée, d'abord parce qu'elle est le lot commun et qu'elle est due par tous » ; *De Exc. fr.*, II, 44, CSEL 107, p. 171 : *mors nec amara egentibus nec gratiosa divitibus nec iniusta senioribus nec ignava fortibus nec perpetua fidelibus nec improvisa sapientibus* / « la mort n'est pas amère pour les indigents, ni plus agréable pour les riches, ni injuste envers les plus âgés, ni lâche pour les forts, ni perpétuelle pour les fidèles, ni imprévue pour les sages » ; *De Exc. fr.*, II, 46, CSEL 107, p. 172 : *quod enim commune est omnibus, exceptum in singulis esse non potest* / « en effet ce qui est en commun à tous, ne peut constituer une exception pour les individus ».

¹⁰⁰¹ AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 35, CSEL 32, 1, 1, p. 406 : *mors [...] quae simul ut venit, omnes corporis dolores auferre, non augere consuevit* / « la mort [...] qui aussitôt qu'elle advient, enlève toutes les souffrances du corps, et il n'est pas habituel qu'elle les augmente ».

voir dans ces propos laconiques, reposant sur des lieux communs, des éléments de langage relevant davantage du discours de consolation¹⁰⁰², donc du deuil, de la dimension sociale de la mort, plutôt qu'une réflexion théorique et anthropologique sur la mort et le devenir de l'âme.

L'objectivité du propos ne serait-elle qu'apparente ? En effet, les mots utilisés par l'évêque sont porteurs d'autres perspectives. Ambroise évoque la libération de l'âme et du corps (*anima nexu corporis liberatur*), la « séparation » entre les deux entités (*in secessione animae et corporis*), expressions qui rappellent les positions philosophiques¹⁰⁰³ mais aussi pauliniennes¹⁰⁰⁴. Selon cette perspective, libération ou séparation n'ont plus rien d'un acte chirurgical froidement constaté mais constituent plutôt un élément positif dans la vie de la personne. Libération et séparation sont perçues comme des mouvements proprement émancipateurs et rédempteurs, marquant la fin d'une condition pécheresse, en quelque sorte infamante. L'évêque décrit ainsi :

si notre chair fuit cette prison, si elle se détourne avec horreur de tout ce qui lui refusait la faculté de se développer, faculté qui semble se déployer hors des sens étreints de l'ouïe et de la vue, combien plus notre âme brûle d'impatience de s'évader de cet ergastule corporel, âme libre par son mouvement aérien, dont nous ne savons pas vers où elle va et d'où elle vient. 21. Nous savons cependant, qu'elle survit au corps, et déjà ayant déposé ses propres sens, débarrassée des barrières, avec un regard libre, elle discerne ce qu'elle ne voyait pas avant quand elle était posée dans le corps [...], les images conçues des choses absentes ou même des choses célestes. Donc si la mort de la chair et du monde nous délie des épreuves, en tout cas elle n'est pas un mal, elle qui restitue la liberté et exclut la douleur¹⁰⁰⁵.

Le corps n'est plus une prison (*carcerem, ergastulum*¹⁰⁰⁶) et permet à l'âme de se libérer (*quae motu aero libera, repagulis expedita, libero obtutu, libertatem restituit*). Cette dernière

¹⁰⁰² Voir F. DURNER, *Die Trostschriften des Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 35-38.

¹⁰⁰³ Voir PL., *Phd.*, 64c, CUF, p. 12 ; *Phd.*, 65 c, CUF, p. 13-14.

¹⁰⁰⁴ Par exemple Rom, 8, 21 : « car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu ».

¹⁰⁰⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 20-21, CSEL 107, p. 164-165 : *si caro nostra carcerem fugit, si detestatur omne, quidquid evagandi facultatem negat, quae utique parvis ultra se audiendi vivendique excurrere videtur sensibus, quanto magis anima nostra corporeum istud evadere gestit ergastulum, quae motu aereo libera nescimus quo vadat aut unde veniat ? 21. Scimus tamen, quod corpori supervivat, et ea iam depositis proprii sensus repagulis expedita libero cernat obtutu, quae ante sita in corpore non videbat [...] rerum absentium vel etiam caelestium visiones. Ergo si mors carnis et saeculi nos absoluit aerumnis, utique malum non est, quae libertatem restituit, excludit dolorem.*

¹⁰⁰⁶ Notons qu'il s'agit d'une idée fréquemment exprimée chez Ambroise, en particulier dans notre corpus dans AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 36, CSEL 32, 1, 1, p. 407 : *reliqua plebis [...] nec adversis captivitatis adtrita proueret in perfidiae peccatum* / « le reste du peuple [...] ne se précipite pas dans le péché de la perfidie, peuple qui était écorché par cet état de captivité contraire » ; AMBR., *De Exc. fr.*, I, 73, CSEL 107, p. 156 : *et quasi in carceraria religatae claustra membrorum possunt tamen animae altiora et discreta perspicere* / « et pourtant les âmes liées comme dans la barrière carcérale des membres peuvent examiner des choses plus profondes et distinctes » ; AMBR.,

est alors capable de reprendre toute son ampleur originelle et l'ensemble de ses facultés (*evagandi facultatem, excurrere, cernat, quae ante sita in corpore non videbat, rerum absentium vel etiam caelestium visiones*). La référence à l'ergastule, atelier ou bâtiment réservés aux esclaves qui y étaient bien souvent enfermés, connote bien ce caractère infamant qu'Ambroise attache au corps. Cette mention renforce par contraste l'image de liberté et de libération de l'âme au moment de la mort biologique, ainsi que la capacité de cette dernière à s'élever à d'autres facultés. L'association entre liberté et fin de la douleur dans la dernière phrase (*libertatem restituit, excludit dolorem*), entre liberté et élévation (*motu aero libera*) mais aussi entre liberté et capacité à développer ses propres facultés, notamment pour voir au-delà des réalités corporelles (*rerum absentium vel etiam caelestium visiones*) teinte ce passage d'un caractère positif et plein d'espoir. Il est alors difficile de maintenir l'idée d'une proposition objective au sujet de la mort biologique réalisée par Ambroise. La séparation entre l'âme et le corps au moment de la mort biologique devient par conséquent un élément déclencheur de la potentialité de réalisation de l'âme, ici vue comme parcours d'élection vers la vie éternelle. Ambroise se situe dans une perspective déjà empruntée par l'Antiquité classique. La mort biologique devient une sorte de passage. Cependant, dans la pensée chrétienne et ambrosienne, ce passage mène à un autre point et ce point vers lequel on tend après ce passage est jugé plus important que les modalités mêmes de ce passage. Ambroise explique ainsi : « en effet, [cette mort] n'est pas définitive, elle par laquelle la vie est enlevée, mais est transportée vers de meilleures choses¹⁰⁰⁷ ». L'utilisation du verbe *transfere* qui marque le mouvement, le passage d'un lieu à un autre, paraît bien démontrer cette notion de mort biologique comme transition d'un état vers un autre, d'un espace vers un autre. Le lieu du transfert est d'ailleurs pensé comme meilleur à celui de la vie terrestre (*ad meliora*). L'adjectif mélioratif suscite instinctivement le goût pour ce nouveau lieu chez le fidèle et son appétence à pouvoir l'obtenir. Concomitamment, cette formulation, placée qui plus est en fin de phrase ce qui en souligne l'importance du fait du jeu des clausules, permet d'éluder les représentations négatives associées à la mort (*peremptoria, adimitur vita*) puisque la phrase s'achève au contraire sur des références positives. Choix du lexique, jeux de connotations, organisation de la phrase permettent à Ambroise de susciter chez son fidèle l'idée, voire l'image, de la mort biologique comme

De Virgt., 11, 61, SAEMO 14/2, p. 52 : *adhuc soluit vinculum carnis et corporis claustrum* / « encore il délia le lien de la chair et la barrière du corps » ; *De Virgt.*, 13, 83, SAEMO 14/2, p. 68 : *sed quia hoc impossibile erat in hoc corporis velut clastro reclusis* / « mais parce que ceci était impossible à ceux qui sont reclus dans cette sorte de barrière du corps ». Voir P. COURCELLE, « Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62 b; Cratyle 400 c) », *op. cit.*, p. 423-427.

¹⁰⁰⁷ AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 35, CSEL 32, 1, 1, p. 407 : *non enim peremptoria est, per quam non adimitur vita, sed ad meliora transfertur*.

passage vers un lieu, un état et un espace en tout point préférable à la vie terrestre¹⁰⁰⁸. On est donc bien en présence d'un discours orienté, visant à faire prendre conscience aux fidèles de la portée et de la nécessité du salut. La mort biologique n'est pas seulement la fin de la vie constatée simplement du point de vue biologique, elle est surtout un événement autorisant pleinement le devenir de l'âme. Le caractère laconique des formules ambrosiennes concernant la mort biologique n'est donc pas la marque du désintérêt de l'évêque pour ce type de mort mais plutôt le marqueur d'un déplacement de la focale vers d'autres aspects, proprement chrétiens ceux-là, de ce qu'est et de ce que représente la mort pour l'évêque de Milan.

II.2. La *mors naturalis* : un enjeu face à la philosophie

Or, cette vision de la mort biologique, s'inscrit dans une tradition non-chrétienne tout en s'en démarquant. Ambroise rejoint les positions de la philosophie concernant le fait que la mort ne doit pas susciter de peur et au sujet de l'élévation de l'âme. Mais il réfute nombre d'autres questionnements et propositions. Si Ambroise évoque dès le livre I du *De Excessu fratris* des différences entre Gentils et chrétiens dans leur manière d'appréhender la mort¹⁰⁰⁹, il développe sa pensée essentiellement au livre II de ce même ouvrage. Au paragraphe 35, il conteste la capacité de la philosophie à préparer l'être humain correctement à la mort¹⁰¹⁰. Il évoque au paragraphe 50 différentes représentations de la mort, de l'immortalité de l'âme ou

¹⁰⁰⁸ Cette position n'est pas sans rappeler les propositions platoniciennes à ce sujet. Voir PL., *Ti.*, 42 b, CUF, p. 158.

¹⁰⁰⁹ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 70-71, CSEL 107, p. 155 : 70. *Ut illi fleant suos, quos in perpetuum existimant interisse. Illi nullas habeant lacrimarum ferias, nullam tristitiae requiem consequantur, qui nullam putant requiem mortuorum. Nobis vero, quibus mors non naturae, sed vitae istius finis est, quoniam in melius ipsa natura reparatur, fletus omnes casus mortis abstergeat ! [...] 71. [...] Habent gentiles solacia sua, quia requiem malorum omnium mortem existimant et, ut vitae fructu carent, ita etiam caruisse se putant omni sensu et dolore poenarum, quas in hac vita graves et adsiduas sustinemus* / « de sorte que ceux-ci pleurent les leurs, ceux qui estiment être morts pour toujours. Ceux-ci n'ont aucun relâche à leurs larmes, ils n'atteignent aucun repos à leur tristesse, ceux qui pensent qu'il n'existe aucun repos pour les morts. Mais pour nous, pour lesquels la mort n'est pas la borne de la nature, mais de cette vie, puisque cette nature sera rétablie dans quelque chose de mieux, tous les pleurs à cause de la mort s'essuent. [...] Les Gentils ont leurs consolations propres, parce qu'ils estiment que la mort est le repos de tous les maux et, comme ils sont privés du fruit de la vie, ainsi en effet ils pensent qu'il leur manquerait tous les sens et la douleur des châtements, lourds et continus, que nous supportons dans cette vie ».

¹⁰¹⁰ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 35, CSEL 107, p. 169 : *cottidie morior* (1 Cor 15, 31), *apostolus dicit, melius quam illi, qui meditationem mortis philosophiam esse dixerunt* / « tous les jours je meure (1 Cor 15, 31) », dit l'apôtre, et il le dit mieux que ceux qui dirent que la philosophie est préparation à la mort ». Ambroise s'oppose à la maxime de Platon dans PL., *Phd.*, 67 d, CUF, p. 19 : *καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστι τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· ἢ οὐ* ; / « l'objet propre de l'exercice des philosophes est même de détacher l'âme et de la séparer du corps, n'est-il pas vrai ? » repris dans CIC., *Tusc.*, I, 30, 74, CUF, p. 46 : *tota enim philosophorum vita, ut ait idem, commentatio mortis est* / « en effet, la vie entière des philosophes, comme le dit encore le même, est une préparation à la mort ».

de la métempsychose dans la pensée païenne¹⁰¹¹. Cette évocation est l'occasion pour lui de réaliser une longue démonstration au sujet de la résurrection¹⁰¹², dont le but est d'en affirmer la réalité. Ambroise use de comparaisons avec la nature (thème de la germination aux paragraphes 53-56 puis 64, thème des saisons et du temps aux paragraphes 61-64), avec la mythologie (thème du phénix au paragraphe 59), a recours à des personnages de l'Ancien Testament aux paragraphes 65 à 75 sous forme d'exemples d'autorité ou aux exemples de personnages du Nouveau Testament ayant ressuscité, du paragraphe 77 au paragraphe 82. Enfin des paragraphes 126 à 131, Ambroise raille les représentations païennes sur la vie après la mort et valorise au contraire les positions chrétiennes¹⁰¹³. Il remarque d'abord que les philosophes proposent certes l'idée de l'immortalité de l'âme mais que l'absence de précisions sur la vie de l'âme post-mortem ne peut permettre au fidèle d'être pleinement rassuré¹⁰¹⁴. Il ironise au sujet de la métempsychose et bat en brèche les arguments de cette doctrine en confrontant les représentations sur la nature de l'être humain à celles induites par cet enseignement¹⁰¹⁵. Il brocarde ensuite, et non sans généralisation excessive, les incohérences du monde classique en faisant des philosophes et des poètes des personnes capables de condamner les mythes et la pensée magique de certaines pratiques et croyances mais en les acceptant dans le cadre de la

¹⁰¹¹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 50, CSEL 107, p. 173 : *gentiles plerumque se consolantur viri vel de communitate aerumnae vel de iure naturae vel de immortalitate animae. Quibus utinam sermo constaret ac non miseram animam in varia portentorum ludibria formasque transfunderent !* / « généralement les Gentils se consolent soit par l'état commun des épreuves, soit par le droit de la nature, soit par l'immortalité de l'âme. Fasse le ciel que le discours de ces derniers se maintienne et qu'ils ne fassent pas migrer l'âme misérable dans des formes et des moqueries variées de faits monstrueux ! ».

¹⁰¹² AMBR., *De Exc. fr.*, II, 50-82, CSEL 107, p. 173-184.

¹⁰¹³ Voir l'annexe 9 qui présente une proposition de traduction de l'ensemble de ces derniers paragraphes.

¹⁰¹⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 126, CSEL 107, p. 200 : *sed esto, huic vitae resurrectio praeferatur – quid ? Philosophi ipsi genus post mortem aliquod reppererunt, quo nos uti magis quam resurgere delectabit ? Et illi quidem, qui dicunt animas immortales esse, non satis mulcere me possunt, cum pro parte me redimunt* / « mais soit, qu'on préfère la résurrection de cette vie : Quoi ? Les philosophes eux-mêmes trouvent-ils quelque chose après la mort, par lequel il nous sera plus plaisant que de ressusciter ? Et ceux-là même qui disent que les âmes sont immortelles, ne peuvent pas m'apaiser suffisamment, alors qu'ils me rachètent seulement en partie ».

¹⁰¹⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 127, CSEL 107, p. 201 : *quid enim tam simile prodigii quam homines credere in habitus ferarum potuisse mutari ? Quanto maioris est prodigii gubernatricem hominis animam adversam humano generi bestiarum suscipere naturam capacemque rationis ad irrationabile animal posse transire quam corporis effigies esse mutatas ? Vos ipsi haec destruitis, qui docetis !* / « qu'y a-t-il d'aussi semblable à un événement prodigieux que les êtres humains puissent croire être changés dans l'aspect des bêtes sauvages ? Combien [ce fait] est-il un plus grand prodige que l'âme qui gouverne l'être humain assume la nature des bêtes sauvages, nature contraire au genre humain et que, capable de raison, elle puisse passer vers l'animal irrationnel plutôt que les représentations du corps soient transformées ? Vous-mêmes, vous détruisez cela même que vous enseignez ! » ; *De Exc. fr.*, II, 130, CSEL 107, p. 202 : *nam quemadmodum homo, cui subiecta sunt animantium genera ceterarum, in subiectum sibi animal meliorem sui parte demigret ? Non patitur hoc natura ; et si pateretur natura, non pateretur gratia* / « car comment l'être humain, auquel les espèces des autres êtres vivants sont soumises, quitterait-il la meilleure part de lui-même pour un animal qui lui est soumis ? La nature ne peut supporter cela, et si la nature pouvait le supporter, la grâce ne le souffrirait pas ».

mort¹⁰¹⁶. Les nombreuses questions qui jalonnent ces paragraphes indiquent le ton polémique. Le vocabulaire ou certaines formules (« vous-mêmes, vous détruisez toutes ces choses que vous enseignez » / *vos ipsi haec destruitis, qui docetis* ; « les poètes s’amusent de ces idées »/ *ludunt haec poetae* ; « combien ces représentations sont-elles incroyables, combien sont-elles honteuses ! » / *haec quam incredibilia, quam deformia*) vont également dans ce sens. À l’inverse, Ambroise présente les arguments chrétiens sous la forme d’un discours plus posé, « plus convenable » (*convenientius*) ou « plus remarquable » (*praestantius*). Les arguments chrétiens sont présentés comme plus valides car reposant sur l’observation de la nature (*ut credas secundum naturam, credas secundum usum fructum ceterorum*) et sur l’autorité des exemples et des personnages bibliques (*credas secundum exemple gestorum, oracula prophetarum*), valides également car proposant une voie unique, harmonieuse et analogue (*convenientius*) de réflexions et non une diversité des avis, diversité qui invalide chacun de ces avis. La phrase finale de ce passage dans laquelle l’évêque exprime de la compassion pour les païens (*ego tamen malim ; sed inter angelorum consortia vos credatis futuros*) constitue une sorte de point d’orgue à ce réquisitoire. L’expression de cette compassion dans la péroraison a pour effet de limiter la portée des propos ironiques et polémiques de l’évêque, d’emporter la conviction de son public au moyen de sa magnanimité et plus largement de ses valeurs morales et des valeurs qu’il défend. Ce basculement dans le discours du contenu du message vers l’éthique de l’auteur contribue également à jeter un regard positif sur les propos précédents et à les tenir davantage pour vrais : si un orateur semble avoir une éthique irréprochable, alors le fond de son discours doit proposer des axiomes justes¹⁰¹⁷. La rhétorique utilisée par Ambroise dans ce passage est implacable, très habile dans sa construction et devait s’avérer extrêmement efficace pour réfuter les positions adverses de la foi chrétienne et emporter la conviction du public. Cette réfutation disqualifie par différents moyens les représentations païennes de la mort et devait aider Ambroise à détacher, aux yeux de ses fidèles, les propositions chrétiennes sur la

¹⁰¹⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 128, CSEL 107, p. 201 : *ludunt haec poetae, repraehendunt philosophi, et quae putant ficta de viventibus, haec arbitrantur vera de mortuis* / « ces poètes s’amusent de ces idées, les philosophes les critiquent, et ils pensent qu’elles sont fictives au sujet des vivants, et les jugent vraies au sujet des morts ».

¹⁰¹⁷ AMBR., *De Off.*, I, 22, 99, CC 15, p. 37 : *et quoniam ad conservationem decoris spectare diximus ut sciamus in factis dictisve qui modus – prior autem ordo loquendi quam faciendi est – sermo in duo dividitur. [...] Et sicut in omni actu vitae id cavere debemus ne rationem nimius animi motus excludat sed teneamus consilii locum, ita etiam in sermone formulam eam teneri convenit ne aut ira excitetur aut odium, aut cupiditatis nostrae aut ignaviae aliqua exprimamus indicia* / « et puisque nous avons dit qu’en vue de conserver le respect de la bienséance, dans les faits et dans les paroles – mais l’ordre de ce qui doit être dit se situe avant ce qui doit être fait –, nous savons que le discours est divisé en deux selon la mesure. [...] Et comme dans tout acte de la vie, nous devons prendre garde à ceci, afin qu’aucun mouvement excessif de l’âme n’exclue la raison, mais que nous conservions ce lieu de conseil, de même, il convient dans le discours que soit conservée cette formule, afin que ni la colère ou la haine ne soit excitée, ni que nous exprimions des indices de notre désir ou notre mollesse ».

mort des propositions sur ce thème des autres systèmes de pensée qui avaient cours au IV^e siècle. Par conséquent, en affirmant la rationalité, la profondeur et la qualité morale des enseignements chrétiens à propos de la mort et du devenir de l'âme, Ambroise contribue à l'affirmation et à l'autonomisation du christianisme dans le monde antique.

Par ailleurs, en affirmant que la mort est un bien et en plaçant cette remarque dans des perspectives sotériologiques, Ambroise oriente nettement son discours dans une perspective chrétienne. Le fait que la mort biologique soit considérée comme un bien par le prélat milanais dans une justification indiquant l'état peccamineux, ancre son propos dans une compréhension chrétienne ou du moins biblique du temps¹⁰¹⁸. Parmi les nombreuses expressions de cette idée dans les textes ambrosiens, retenons à titre d'exemple : « rien en effet n'est plus grave que d'être abandonné errant loin de Dieu, de sorte qu'il ne soit pas possible de revenir soi-même en arrière. La mort du pécheur apporte une fin au fait de pécher¹⁰¹⁹ » ou « la mort a été donnée comme remède, pour ainsi dire comme la fin des maux¹⁰²⁰ », ou bien encore « en effet, mourir est un avantage pour moi, de sorte que je ne commette davantage de fautes¹⁰²¹ ». Dans chacun de ces exemples, la mort biologique s'inscrit dans l'histoire du péché (*finem peccandi, ne plura peccem*) et donc l'état peccamineux post-lapsaire qui marque les êtres humains : plus la mort advient tôt plus elle sera susceptible de limiter les effets négatifs de l'état peccamineux et les potentialités de péchés. Il s'agit là d'une donnée et d'une construction du temps qui n'appartient pas à la philosophie antique et paraît donc proprement chrétienne. Cette mort constitue alors une rupture par rapport à l'état de l'être humain après l'épisode du péché des origines. Ambroise s'inscrit donc dans une chronologie spécifique, biblique, inconnue du monde antique classique. En cela, son discours diffère donc des propositions des philosophes. Cette inscription de la mort biologique individuelle dans le cours de l'histoire du salut donne à cette catégorie ambrosienne de la mort une nouvelle portée. Elle n'est plus seulement un bien car elle permet la pleine expression des capacités de l'âme de la personne, représentation commune au monde classique et au monde chrétien, elle l'est surtout aux yeux d'Ambroise, parce qu'elle met un terme à la potentialité du péché et dissocie l'âme de la condition de l'être humain dans l'état post-lapsaire, perspective proprement chrétienne. Le discours sur la mort biologique d'Ambroise paraît donc moins neutre qu'il n'y paraît et porteur de notions nouvelles par rapport au discours philosophique traditionnel.

¹⁰¹⁸ Voir également E. REBILLARD, *In hora mortis*, op. cit., p. 15-18.

¹⁰¹⁹ AMBR., *De C. et A.*, II, 9, 32, CSEL 32, 1, 1, p. 405 : *nihil enim gravius quam errantem a deo deseri, ut se revocare non possit. Mors peccatoris finem peccandi adfert.*

¹⁰²⁰ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 38, CSEL 107, p. 170 : *mors pro remedio data est quasi finis malorum.*

¹⁰²¹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 42, CSEL 107, p. 171 : *nam mihi lucrum est mori, ne plura peccem.*

II.3. Le cas particulier du suicide

La présentation ambrosienne de la mort biologique qui tend à en faire un bien, un événement qui ne doit pas être craint mais, dans une certaine mesure, désiré, ouvre un autre champ de questions : peut-on considérer la mort que l'on désire et que l'on se donne du fait de ce désir soit un bien ? Autrement dit, comment Ambroise considère-t-il la question du suicide ? Nous nous attendions à voir traiter cette question au travers du personnage de Judas¹⁰²², mais, dans notre corpus, ce dernier fait surtout figure de traître¹⁰²³. C'est au travers d'une réflexion du *De Virginibus*, soit le premier texte qu'Ambroise publie, que l'évêque traite de ce sujet¹⁰²⁴ qui revêt un intérêt particulier dans le monde romain, société dans laquelle le suicide était une pratique sociale connue¹⁰²⁵.

Ainsi, à la fin du livre III de cet ouvrage, après avoir évoqué la mort de Jean-Baptiste et l'impudicité de Salomé, Ambroise réalise au paragraphe 32 une césure en forme d'avertissement aux mères et aux pères qui doivent veiller à la pudeur de leurs filles et il indique vouloir réaliser la péroration de son texte en répondant à une question émanant de sa sœur Marcelline. Il note alors :

¹⁰²² Mt, 27, 5 : « Alors il [Judas] se retira, en jetant l'argent du côté du sanctuaire et alla se pendre ».

¹⁰²³ Nous trouvons six mentions de Judas dans notre corpus. Dans AMBR., *De Par.*, 8, 38-39, CSEL 32, 1, 1, p. 294-296, Judas est présenté comme celui qui avait la confiance de Jésus mais la trahit comme Adam a trahi celle de Dieu. Dans AMBR., *De C. et A.*, II, 4, 16 (CSEL 32, 1, 1, p. 392-393), Judas est présenté comme celui qui a laissé s'immiscer le diable là où Dieu aurait dû se trouver. Plus loin dans ce même ouvrage (AMBR., *De C. et A.*, II, 6, 21, CSEL 32, 1, 1, p. 396-397), Judas est celui qui manque de justice et de ce fait ne peut pas être proche de Dieu. Dans AMBR., *De Off.*, I, 16, 64, CC 15, p. 23-24, Ambroise cherche à comprendre le comportement de Judas à qui Dieu avait tout offert. Cette représentation sert une fois encore à démontrer la trahison. Le *De Virginitate*, 6, 33, SAEMO 14/2, p. 36, oppose les comportements de Pierre et de Judas pour traiter des liens d'amour au sein du couple. Ambroise défend l'idée avec l'exemple des deux apôtres que certains baisers infligent des blessures plus profondes que certains propos blessants dont on peut se repentir. Un dernier texte propose un sous-entendu au suicide de Judas sans développer davantage le propos sur ce point. Il s'agit d'un passage de AMBR., *De Off.*, II, 6, 24, CC 15, p. 106 : *sicut in Iuda proditore legimus qui avaritiae studio et pecuniae cupiditate laqueum proditoris incurrit atque incidit* / « ainsi lisons-nous à propos de Judas le traître, qu'il courut et tomba dans le lacet de la trahison, par l'empressement de l'avarice et le désir d'argent ». La référence au suicide se trouve dans le mot *laqueum* comme le souligne la n. 11 p. 156 AMBROISE, *Les devoirs. Tome II, Livres II-III*, M. Testard (trad.), 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1992.

¹⁰²⁴ Voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 17-18.

¹⁰²⁵ Les récits de suicides sont nombreux dans la littérature romaine classique, notamment au Haut-Empire. Certains récits sont particulièrement importants dans l'imaginaire romain, comme par exemple celui de Caton d'Utique : voir PLU., *Cat. Jun.*, 70, CUF, p. 144-146.

Pour des analyses au sujet du suicide dans le monde romain de la République et du Haut-Empire, voir J.-L. VOISIN, « Le corps du suicidé », dans P. Moreau (éd.), *Corps romains*, Paris, Jérôme Millon, 2002, p. 313-327. Voir également les positions du droit romain du Haut-Empire au sujet du suicide dans L. GIORDANO, « Sull'etica giuridica e sacra scrittura nel IV sec : il problema del suicidio », dans E. Cavalcanti (éd.), *L'etica cristiana nei secoli III e IV : eredità e confronti. XXIV incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 4-6 maggio 1995)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1996, p. 136-138.

Enfin alors que je suis entré à pleine voile à la fin de ce discours, tu suggères à point nommé, ô sainte sœur, qu'il convient de porter un jugement au sujet des mérites de ceux qui se précipitent eux-mêmes d'en haut ou plongent dans le fleuve, afin qu'ils ne deviennent pas les proies des mains des persécuteurs, alors que l'Écriture divine interdit que le chrétien se fasse lui-même violence¹⁰²⁶.

Dans ces quelques lignes, bien que le terme de suicide ne soit pas explicitement consigné, le texte fait bien apparaître ce sujet : il est en effet question de se « précipit[er] [soi]-même d'en haut » (*se praecipitavere ex alto*), de se « plong[er] dans le fleuve » (*in fluvium demerserunt*) ou de se « fa[ire] [soi]-même violence » (*vim sibi Christianum inferre*), soit, comme le note Ambroise, autant d'interdits dans la religion chrétienne (*cum scriptura divina [...] prohibeat*). Les euphémismes utilisés par Ambroise ne laissent pas planer de doute sur le sujet dont il est question ici.

Dans les paragraphes qui suivent¹⁰²⁷, Ambroise va effectivement traiter de la mort qui constitue une violence exercée contre soi-même en évoquant le martyre de Pélagie d'Antioche des paragraphes 33 à 36. Ce récit hagiographique est intéressant car il associe résolument les martyres de Pélagie et de Domnine et ses filles, alors que, dans les sources qui doivent service à l'élaboration du texte ambrosien¹⁰²⁸, ces femmes ne sont pas issues de la même famille. Ambroise condense donc deux récits hagiographiques distincts en un seul. Selon Ambroise, Pélagie, se voyant menacée par les persécuteurs, s'exhorte à préserver sa pudeur et sa virginité et à leur préférer la mort¹⁰²⁹. Ambroise note en guise de transition que « lorsque les persécuteurs qui doivent être détestés virent que leur proie de pudeur leur avait été enlevée » (*ubi detestandi*

¹⁰²⁶ AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 32, SAEMO 14/1, p. 234-236 : *iam ad finem orationis vela pendenti bene suggeris, soror sancta, quid super eorum meritis aestimandum sit qui se praecipitavere ex alto vel in fluvium demerserunt, ne persecutorum inciderent manus, cum scriptura divina vim sibi Christianum prohibeat inferre.*

¹⁰²⁷ Pour une étude complète des vierges antiochiennes, voir C. LANERY, *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris, Institut d'études augustinienes, 2008, p. 110-120.

¹⁰²⁸ Pour les modifications effectuées par Ambroise au récit hagiographique réalisé par Eusèbe de Césarée : voir la n. 94 p. 237 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/1*, op. cit.. Pour établir les comparaisons avec le texte d'Eusèbe de Césarée, voir EUS., *H. Eccl.*, VIII, 12, 3-4, SC 55, p. 25. On notera que l'évêque de Césarée insiste davantage sur la naissance de Domnine, les rumeurs dont elles et ses filles sont victimes, l'exhortation sur la vertu, tandis que l'épisode de la noyade est présenté de manière bien plus brusque et brutale que dans le texte de l'évêque de Milan. Pour les conditions rendant possibles les modifications, voir C. LANERY, *Ambroise de Milan hagiographe*, op. cit., p. 53 : « l'histoire peut être aménagée, pourvu que ces modifications ne heurtent pas la mémoire collective et soient conformes au vraisemblable, c'est-à-dire à la morale commune ». Pour les analyses de ce passage par la chercheuse, voir *Ibid.*, p. 110-114.

¹⁰²⁹ AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 33, SAEMO 14/1, p. 236 : *non timeo, ne dextera deficiens non peragat ictum, ne pectus se dolore subducatur : nullum peccatum carni reliquam. Non verebor, ne desit gladius : possumus mori nostris armis, possumus mori sine carnificis beneficio matris in gremio* / « je ne crains pas que ma main droite faisant défaut, elle ne [me] transperce de part en part par son coup, que ma poitrine ne se soustraie pas à la douleur : je ne laisserai aucun péché de chair. Je ne craindrai pas que le glaive ne manque : nous pouvons mourir par nos propres moyens, nous pouvons mourir sans faveur du bourreau, dans le sein de notre mère ».

*persecutores ereptam sibi viderunt praedam pudoris*¹⁰³⁰), ils s'en prirent à la mère et aux sœurs (mères et sœurs supposées selon les modifications ambrosiennes) qui leur échappèrent en s'élançant dans le fleuve. Dans les propos de Domnine, le fleuve paraît être tout à la fois une solution pour échapper aux persécuteurs, une forme du baptême, un moyen de préserver sa chasteté et le statut virginal¹⁰³¹. La mère et ses deux filles finissent donc par se donner la mort, emportées par le fleuve¹⁰³².

Or ce qui est intéressant dans ce passage c'est le renversement de perspective qu'Ambroise opère au sujet de ces types de morts. Son introduction comme certains de ces propos¹⁰³³ suggèrent que se donner la mort par le glaive comme Pélagie ou se donner la mort par la noyade comme Domnine et ses filles, sont des formes possibles de mort volontaire, autrement dit de suicide, acceptée et acceptable au sein même de l'Église. Il s'agirait pourtant de forme de type de mort interdit¹⁰³⁴ et ne permettant pas d'accéder au rang de martyr. Pourtant, à aucun moment Ambroise ne considère ces formes de mort comme relevant du suicide. Les personnages féminins dans les discours qui leur sont prêtés font preuve de fermeté d'âme, de résolution, considèrent que la mort qu'elles vont affronter volontairement n'est pas un suicide mais un moyen de se préserver elles-mêmes et même, grâce à l'eau, une forme de baptême. La forme de la mort qui pourrait être cause de préjudice pour ces femmes est bien plutôt exaltée par Ambroise et devient même la justification de l'importance du martyr. L'évêque aura même cette expression déconcertante par le paradoxe qu'elle évoque : « Dieu n'est pas offensé par le remède et la foi efface le crime¹⁰³⁵ ». Le remède (*remedio*), qui consiste ici en la mort¹⁰³⁶, est aussi le crime (*facinus*), c'est-à-dire une forme de mort tenue pour un acte suicidaire. Il constitue

¹⁰³⁰ AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 34, SAEMO 14/1, p. 236.

¹⁰³¹ AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 34, SAEMO 14/1, p. 238 : *excipiat nos aqua, quae regenerare consuevit, excipiat nos aqua, quae virgines facit, excipiat nos aqua, quae caelum aperit, infirmos tegit, mortem abscondit, martyres reddit* / « que l'eau nous reçoive, elle qui a l'habitude de régénérer, que l'eau nous reçoive, elle qui fait les vierges, que l'eau nous reçoive, elle qui ouvre le ciel, protège les faibles, cache la mort, donne en retour les martyrs ».

¹⁰³² AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 35, SAEMO 14/1, p. 238.

¹⁰³³ AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 33, SAEMO 14/1, p. 236 : *et votum est et metus est mori, quia mors non excipitur, sed adsciscitur. Moriamur, si licet, vel si nolunt licere, moriamur* / « et il y a ce vœu et il y a cette peur de mourir, parce que la mort n'est pas reçue, mais elle est appelée à soi. Que nous mourrions, si cela est permis, ou s'ils ne veulent pas le permettre, que nous mourrions [quand même] ».

¹⁰³⁴ Voir L. GIORDANO, « Sull'etica giuridica e sacra scrittura nel IV sec : il problema del suicidio », *op. cit.*. Sur les positions d'Ambroise, voir p. 144-146.

¹⁰³⁵ AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 33, SAEMO 14/1, p. 236 : *Deus remedio non offenditur et facinus fides ablevat*. Cécile LANERY (C. LANERY, *Ambroise de Milan hagiographe*, *op. cit.*, p. 114-115 et n. 286 p. 114) paraît hésiter à considérer entièrement cette phrase comme un principe général ambrosien (« Ambroise, à la vérité ne prit pas clairement position », « le Milanais, cependant, se garda bien de formuler un principe général », « ce monologue [...] aboutissant à la formulation d'une sentence générale »), très certainement parce qu'elle n'appartient pas au discours d'Ambroise lui-même mais se situe dans un discours d'exhortation que Pélagie s'adresse à elle-même. Les caractères sacrificiel et sacramental de ces passages, éléments soulignés par la chercheuse, permettent justement un basculement vers le sublime et le divin, soit, selon nous, une forme de la généralisation.

¹⁰³⁶ On notera également les liens avec les réflexions issues du *De Excessu fratris* évoqué précédemment.

également un acte de foi et un acte qui absout (*fides ablevat*), dont seul Dieu est capable de juger la vraie nature (*Deus non offenditur*). Ambroise note, plus loin, de manière tout aussi paradoxale : « de sorte que celle-ci qui s'était acquittée de la dette de la religion, mourut en étant héritière de la piété¹⁰³⁷ ». Une fois de plus le fait de mourir (*moreretur*), même d'une mort violente et volontaire, devient moyen de gloire personnelle (*quae religioni debitum soluerat, pietate herede*). Dans toutes ces phrases, on voit bien comment Ambroise procède à un retournement de valeurs¹⁰³⁸ : la mort volontaire dans ces exemples n'est pas un suicide, mais un moyen de gagner la couronne du martyr (le terme de *corona* apparaît au paragraphe 34). La mort, dont la forme pourrait pourtant être discutée et paraître discutable, est considérée comme un acte de foi. Par ailleurs, en évitant d'associer les mots de mort et de bien, comme dans les textes étudiés précédemment, mais en préférant les associations entre mort et union à l'Époux¹⁰³⁹, obtention de la couronne¹⁰⁴⁰, ou encore annulation de la dette¹⁰⁴¹, Ambroise appuie le renversement des valeurs et évite des associations d'idées qui ne sont pas celles qu'il défend. De la sorte, l'évêque coupe court à tout malentendu ou interprétation qui ferait du suicide une forme de mort à désirer. En s'abstenant de décrire certaines représentations et de réaliser certaines associations d'idées, Ambroise résout les difficultés que pourraient apporter certaines positions. Comme à son habitude, il déplace le regard sur d'autres aspects de la mort, à savoir la sainteté qu'elle peut apporter par le martyr, l'exemplarité des martyrs dont la situation post-mortem est enviable, pour préserver son discours et prévenir certaines interprétations erronées.

Un autre texte du corpus apporte un point de vue plus attendu au sujet du suicide, le paragraphe 11 du livre II du *De Excessu fratris*, soit là encore un texte du début de l'épiscopat. Ambroise traite des excès dans les traditions du deuil à Rome. Il s'interroge ainsi sur les pleurs

¹⁰³⁷ AMBR., *De Virgb.*, III, 36, SAEMO, 14/1, p. 240 : *ut quae religioni debitum soluerat pietate herede moreretur*.

¹⁰³⁸ Cécile LANERY dit de l'exemple de Pélagie qu'il « intègre à la norme ce qui semblait la transgresser », qu'il est capable de « déplacer les frontières de la norme » : voir C. LANERY, *Ambroise de Milan hagiographe*, op. cit., p. 48.

¹⁰³⁹ AMBR., *De Virgb.*, III, 34, SAEMO 14/1, p. 236 : *fertur ornasse caput, nuptialem induisse vestem, ut non ad mortem ire diceret, sed ad sponsum* / « on rapporte que sa tête était parée, que le vêtement nuptial était revêtu, de sorte qu'elle ne puisse pas dire qu'elle allait à la mort, mais vers l'Époux ».

¹⁰⁴⁰ AMBR., *De Virgb.*, III, 34, SAEMO 14/1, p. 238 : *ad coronam* / « vers la couronne ».

¹⁰⁴¹ AMBR., *De Virgb.*, III, 36, SAEMO, 14/1, p. 240 : *religioni debitum soluerat*.

immodérés¹⁰⁴² et évoque les effets de la peur de la mort qui peuvent pousser au suicide¹⁰⁴³. Ambroise considère qu'une telle attitude relève de la démence (*amentiam*) et d'une forme de confusion qui fait considérer la mort comme un remède alors même que c'est ce que l'on veut fuir (*et quod pro malo fugerent, pro remedio adsciscerent, contrarium voti incidunt, ut ab his in perpetuum separentur, quos sequi desideraverint*). L'absence de mesure et l'attitude excessive qui marque bien souvent la folie dans le monde romain¹⁰⁴⁴ sont donc reprises ici pour expliquer l'acte suicidaire réalisé et nier le choix possible d'une personne. De la sorte Ambroise s'inscrit aussi bien dans une certaine tradition classique qui s'interroge sur l'acte suicidaire que dans l'interdit chrétien. C'est par la notion de modération, de contrôle de soi, que portent aussi bien les valeurs romaines que le discours ambrosien comme nous l'avons vu au sujet du péché, que se trouve le creuset et le point de truchement entre ces deux discours. Dans son argumentaire, Ambroise avance l'idée que le chrétien doit savoir faire face et être en accord avec sa nature (*consentaneum naturae*) – autrement dit avec le principe de l'*ad imaginem Dei* qui porte intrinsèquement en elle les idées de bonté et d'espérance – même dans les moments les plus difficiles. Pour un chrétien, il convient de savoir supporter les affres de la vie et de ne pas avoir peur de la mort, à la différence de ceux-là même qui se suicident (*mortem non ferentes et mortem appetentes*). Avec ce passage, Ambroise disqualifie donc l'acte suicidaire et démontre que le bien de la mort, le remède qu'elle constituerait, réside surtout dans la capacité de chacun à faire face aux épreuves de la vie. Nous retrouvons ici le discours d'Ambroise sur la nécessité de mener le combat jusqu'au bout et de mériter la couronne qui étaye les réflexions sur les eunuques qui se mutilent dans l'espoir de gagner le royaume des cieux dans le *De*

¹⁰⁴² AMBR., *De Exc. fr.*, II, 11, CSEL 107, p. 162 : *an si immoderate gaudere non convenit, lugere convenit ? Non enim mediocre malum est immoderatio doloris aut metus mortis* / « mais s'il ne convient pas de se réjouir sans retenue, est-ce qu'il convient de pleurer ? En effet, ce n'est pas un petit mal que l'absence de modération de la douleur ou la crainte de la mort ».

¹⁰⁴³ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 11, CSEL 107, p. 162 : *Quantos ad laqueum impulit, armavit ad gladium, ut in eo ipso amentiam suam proderent, mortem non ferentes et mortem appetentes, et quod pro malo fugerent, pro remedio adsciscerent ! Qui quoniam consentaneum naturae suae ferre ac perpeti nequiverunt, contrarium voti incidunt, ut ab his in perpetuum separentur, quos sequi desideraverint. Sed haec rara, quoniam natura ipsa revocat, etsi praecipitet amentia* / « combien poussa-t-elle vers le nœud coulant, arma-t-elle avec un glaive, de sorte que ces personnes livrèrent leur propre démence dans cette peur elle-même, ne supportant pas la mort et cherchant la mort, et elles fuient ce qu'elles tiennent pour un mal, elles appelaient à elles ce qu'elles tiennent pour un remède ! Puisque ceux-ci n'ont pas pu supporter et endurer d'être conforme à leur nature, ils tombèrent dans l'opposé de leurs vœux, de sorte qu'ils ont été séparés de manière perpétuelle de ces choses qu'ils avaient désirées être éloignées. Mais ces choses sont rares, parce que la nature elle-même retient, et même si la démence fait aller à sa ruine ». Bien que le propos de Cécile LANERY (C. LANERY, *Ambroise de Milan hagiographe*, op. cit., p. 114 et n. 286 p. 114) se limite à ne considérer que le *De Virginibus*, cet extrait permet de contester l'idée selon laquelle Ambroise ne prendrait pas position au sujet du suicide.

¹⁰⁴⁴ Voir par exemple F. DUPONT, *Les monstres de Sénèque*, op. cit.. L'ouvrage de Jackie PIGEAUD, *La maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, n'a pas pu être consulté mais aurait certainement permis d'approfondir ce point.

*Viduis*¹⁰⁴⁵. Ce qui ressort de cet extrait est que les êtres humains de sexe masculin ne doivent pas s'émasculer mais plutôt lutter avec le corps qui est le leur, imposer la norme de la *mens* à leur corps pour gagner, et surtout mériter, la vie éternelle. Dans une perspective plus générale, applicable à tous, sans considération de sexe, refuser de faire face, de combattre ou de lutter dirait Ambroise, ne permet pas d'obtenir la couronne, d'accéder au Paradis¹⁰⁴⁶. De là, une même logique paraît pouvoir s'appliquer au passage du *De Excessu fratris* – et plus largement aux passages du *De Excessu fratris* et du *De virginibus* – sur le suicide : le suicide est considéré comme une forme de facilité face aux difficultés de la vie qui ne peut en aucun cas justifier l'accès du suicidé à la vie éternelle, et établit également comme réalité impérieuse que le corps doit être respecté dans son intégrité et son intégralité¹⁰⁴⁷. Ces vues permettent donc de

¹⁰⁴⁵ AMBR., *De Vid.*, 13, 77, SAEMO 14/1, p. 308 : *nemo igitur, ut plerique arbitrantur, se debet abscidere, sed magis vincere ; victores enim recipit ecclesia, non victos. [...] Cur enim coronae occasio et virtutis usus eripitur homini, qui natus ad laudem est, ad victoriam praeparatus, qui potius virtute animi castrare se possit ? Sunt enim spadones qui se ipsos castraverunt propter regnum caelorum (Mt 19, 12) / « C'est pourquoi personne, comme beaucoup le pensent, ne doit se mutiler, mais bien plutôt vaincre ; en effet l'Église accueille les victorieux, non les vaincus. [...] Pourquoi en effet le moment favorable à la couronne et l'usage de la vertu échappent-ils à l'être humain, qui est né pour la louange, a été préparé pour la victoire, lui qui peut plutôt se châtrer par la vertu de l'âme ? En effet, il y a des eunuques qui se sont châtrés eux-mêmes en vue du royaume des cieux (Mt 19, 12) ».*

¹⁰⁴⁶ Si le passage se teinte en sus d'une opposition entre dévalorisation du monde païen et valorisation du monde chrétien, une même logique argumentative visant à valoriser le combat, le fait de supporter les offenses faites au corps et à refuser les mutilations réalisées contre soi-même, vues comme une sorte de facilité, sous-tend également l'opposition entre le jeune étrusque et Sotère dans AMBR., *Exhort. virg.*, 12, 82-83, SAEMO 14/2, p. 262-264.

¹⁰⁴⁷ Selon nous, et de manière à nuancer les remarques de Cécile LANERY (C. LANERY, *Ambroise de Milan hagiographe*, op. cit., p. 114-116 et n. 286 p.114), ce sont les principes de l'intégrité et de l'intégralité du corps qui prévalent aussi dans le cas du suicide des vierges antiochiennes. Si selon nos catégories contemporaines, les actes de Pélagie, Domnine et ses filles correspondent bien à des actes de mort volontaire de soi-même et peuvent donc être intégrés à la catégorie du suicide, la logique ambrosienne nous paraît tout autre. Il n'est pas seulement question pour lui, comme le soutient la chercheuse de « devoir soustraire les vierges à cet interdit » (*Ibid.*, n. 286 p. 114) ou d'écarter simplement « les réticences et les controverses sur le suicide des vierges » (*Ibid.*, p. 116), mais plutôt de démontrer que les actes de ces vierges relèvent d'une logique autre que celle généralement attachée au suicide : ces morts relèvent de la logique du sublime. Les vierges, être dont Ambroise dit souvent qu'elles n'appartiennent plus à l'humanité terrestre mais relèvent du divin, ne paraissent pas devoir être considérées comme un cas particulier, une exception à la règle, comme le note la chercheuse à propos du *De Virginibus*, position qui induit d'inclure la forme de leur mort dans la catégorie du suicide. En pensant plutôt, à l'aide des passages du *De Excessu fratris* sur le suicide et du *De Viduis* sur la castration, ainsi que des réflexions de la chercheuse au sujet de la *Lettre 7* d'Ambroise autour de « l'appel évangélique » (*Ibid.*, p. 118), du don de soi, expression de la *caritas* paulinienne (*Ibid.*, p. 119), que les actes des vierges antiochiennes relèvent de la volonté de respecter l'intégrité et l'intégralité du corps et d'une logique sacrificielle liée à l'*imitatio Christi*, alors on résout différentes difficultés. Selon cette perspective, Ambroise ne contrevient pas aux positions de l'Église au sujet du suicide (la mort des vierges ne relève pas de ce type de mort car les vierges font don d'elles-mêmes et n'appartiennent plus aux catégories humaines), ne contrevient pas non plus aux positions de l'Église au sujet de la place du corps (leur corps ne subit aucune altération, cas particulièrement sensible dans le récit concernant Domnine et ses filles), ne contrevient pas non plus à ses représentations des rapports entre *mens* et *corpus*, et donne plutôt à voir des exemples parfaits et absolus de respect de ces différentes règles. En imposant leur volonté, soit le pouvoir de la *mens* à leur corps, en respectant l'intégrité et l'intégralité de leurs corps jusque dans la mort, en utilisant la mort comme moyen pour répondre à ces différentes conditions, ces femmes, selon les catégories ambrosiennes, ne se suicident pas mais répondent plutôt, sous une forme parfaite et sublime aux nouvelles normes du christianisme. Tout en reconnaissant la recherche d'exemplarité voulue par Ambroise, la recherche de « surenchère » pour reprendre l'expression de Cécile LANERY (*Ibid.*, p. 114-115), nous proposons de penser également cet excursus des vierges choisissant de se donner la mort comme une nouvelle catégorisation des formes de mort, répondant aux représentations et aux besoins de la pensée chrétienne. Pour une autre position, nuancée également, au sujet du

comprendre que, pour Ambroise, le suicide ne peut appartenir à l'idée que la mort est un bien. La mort n'est un bien que si elle met fin à la vie de manière naturelle, par la vieillesse, la maladie, si elle est accidentelle ou si elle répond à des circonstances très particulières qui visent à défendre et démontrer la foi de la personne¹⁰⁴⁸. Le suicide relevant d'une forme de lâcheté, de faiblesse face aux circonstances de la vie, ne peut donc être tenu comme une forme de mort acceptable. Ambroise propose donc une explication propre à éclairer l'interdit religieux, bien que, et il faut le souligner, les exposés sur cette question restent peu explicites, peu développés, apparaissent parfois contradictoires.

Tout en reprenant des thématiques abordées dans le monde classique, Ambroise en modifie les perceptions. La mort biologique est présentée comme un passage qui ne doit pas susciter de peur excessive, qui doit être pressentie comme un bien en ce qu'elle permet la séparation de l'âme et du corps. Cette perspective se christianise puisque cette séparation est attendue depuis le péché des origines et doit permettre le plein accomplissement de l'être humain et parce qu'elle ne sert pas à magnifier l'acte suicidaire, comme cela a pu être le cas dans les positions classiques, ou plus exactement selon des perspectives renouvelées en lien avec le martyre.

suicide dans la pensée d'Ambroise, voir L. GIORDANO, « Sull'etica giuridica e sacra scrittura nel IV sec : il problema del suicidio », *op. cit.*, p. 144-146.

¹⁰⁴⁸ Ambroise distinguera d'ailleurs des cas de mauvaise mise en œuvre du martyre. L'évêque juge le désir de gloire de certain excessif (AMBR., *De Off.*, I, 42, 208, CC 15, p 78 : *nimia gloriae cupiditate* / « par un désir excessif de gloire ») et nocif à la communauté, alors exposée à la colère des adversaires païens (*et plerumque aversos a nobis animos gentilium in studia persecutionis excitent atque inflamment ad iracundiam* / « et qu'ils excitent au zèle de la persécution les très nombreux esprits des Gentils qui nous sont hostiles, et qu'ils enflamment à la colère »). Ambroise met aussi en garde dans ce même ouvrage contre le fait de présumer de ses forces en cherchant le martyre sans y être prêt (AMBR., *De Off.*, I, 37, 187, CC 15, p. 70 : *ne temere aliquis dum martyrii desiderat gloriam, offerat se periculis quae fortasse caro infirmior aut remissior animus ferre ac tolerare non queat* / « afin de ne pas craindre que certain désire la gloire du martyre, qu'il s'offre aux dangers, lesquels, peut-être, la chair trop faible ou l'esprit trop indolent n'est pas en état de supporter ou de tolérer »). Le prélat préfère alors la fuite, qu'il conseille même, si la personne n'est pas en mesure de faire face au martyre (AMBR., *De Off.*, I, 37, 187, CC 15, p. 70 : *unde nos tempore persecutionis de civitate in civitatem concedere, immo ut verbo ipso utar, fugere vult Dominus* / « d'où, en temps de persécution, le Seigneur veut que nous nous retirions de cité en cité, toujours comme il utilise lui-même ce mot, que nous fuyions »). Ces textes soulignent tout à la fois, le fait que le martyre est réservé à des êtres extraordinaires et qu'il convient donc de ne pas le rechercher inconsciemment, mais également le fait que le martyre ne constitue pas une forme de suicide mais plutôt d'une mort biologique particulière.

III. *Mors poenalis* ou « la mort dans l'état de châtement »

Abordons maintenant le *mors poenalis* ou « la mort dans l'état de châtement » selon l'expression ambrosienne.

III.1. Diversité des expressions ambrosiennes exprimant « la mort dans l'état de châtement »

Notons pour commencer qu'Ambroise use de nombreuses expressions pour qualifier ce type de mort. Ainsi dans le *De Paradiso*, explique-t-il que :

or ceux qui sont pécheurs, se trouvent dans l'ombre de la vie. En effet le peuple des pécheurs, comme l'enseigne Isaïe, séjournait dans l'ombre de la mort, dans laquelle la lumière a tiré son origine au moyen de la grâce de Dieu, non par le mérite de ses propres vertus¹⁰⁴⁹.

Dans ce même traité, il utilisera plus loin, les expressions « mourir par la mort », « mourir par la vie », « vivre en vue de la mort », qui désignent également l'attitude et le sort réservés aux pécheurs¹⁰⁵⁰. L'image de l'ombre de la mort, attachée au sort des pécheurs, expression qui rappelle celle fréquemment utilisée dans le livre de Job¹⁰⁵¹, apparaît également

¹⁰⁴⁹ AMBR., *De Par.*, 5, 29, CSEL 32, 1, 1, p. 286 : *qui autem peccatores sunt in umbra mortis sunt. Peccatorum enim populus, sicut Esaias docet, sedebat in umbra mortis, cui lux orta per dei gratiam, non per suae virtutis est meritum.*

¹⁰⁵⁰ AMBR., *De Par.*, 9, 44, CSEL 32, 1, 1, p. 301 : *contra autem morte mori quid est aliud nisi cum morte corporis deformitatem significare morientis, cuis et caro communi vivendi munere defrudetur et anima vitae aeternae usum habere non possit ?* / « or au contraire, mourir par la mort, qu'est-ce d'autre si ce n'est désigner la laideur de celui qui meurt avec la mort du corps, chair qui est privée du présent commun aux vivants et qui ne peut pas détenir le droit d'usage de la vie éternelle de l'âme ? » ; *De Par.*, 9, 44, CSEL 32, 1, 1, p. 301 : *est etiam qui vita moritur, ut qui vivit corpore, sed actu moritur suo, quales illi sunt qui, ut ait propheta, descendunt in infernum viventes (Ps 54, 16) et illa de qua apostolus dicit quoniam vivens mortua est (1 Tim, 5, 6)* / « en effet il y a celui qui meurt par la vie, de sorte que celui qui vit par le corps mais meurt par sa manière d'agir, ceux qui sont ainsi, comme le dit le prophète : *descendent vivants en Enfer* (Ps 54, 16) et celle-ci au sujet de laquelle l'apôtre a dit que : *vivante elle est morte* (1 Tim, 5, 6) » ; *De Par.*, 9, 45, CSEL 32, 1, 1, p. 302 : *is morti moritur, quia non est obnoxius morti, id est nexus eum aerumnosae mortis amisit, non constringitur vinculis mortis aeternae. [...] Cui contrarium est poenae vivere, hoc est quando qui vivit ad poenam vivit ad mortem* / « celui-ci meurt à la mort, parce qu'il n'est pas soumis à la mort, c'est-à-dire que le lien de la mort qui accable l'a abandonné, et qu'il n'est pas contraint par les liens de la mort éternelle. [...] Au contraire, ce qu'est vivre en vue du châtement, c'est quand celui qui vit en vue du châtement, vit pour la mort ». Rappelons que dans la première partie de ce dernier passage Ambroise définit, à proprement parler, celui qui connaît « la mort dans l'état de l'Esprit », l'élus, et non le réprouvé qui connaît la mort « dans l'état de châtement ». Cependant, on trouve dans cette phrase une mention particulièrement intéressante, celle des « liens de la mort éternelle » (*vinculis mortis aeternae*) auxquels ne sont pas soumis les élus, ceux qui sont promis au royaume céleste. On en déduit, par conséquent, qu'Ambroise estime les pécheurs condamnés à cette « mort éternelle » et définit par elle.

¹⁰⁵¹ Job 10, 21 : « avant de m'en aller sans retour au pays de ténèbres et d'ombre de mort » ; Job 12, 22 : « il dénude les abîmes de leurs ténèbres et expose à la lumière l'ombre de la mort » ; Job 28, 3 : « on a mis fin aux ténèbres et

dans l'*Exhortatio virginitatis*, sous la forme de « l'ombre de la bouche¹⁰⁵² ». Enfin, dans le *De Excessu fratris*, Ambroise utilise l'expression de « mort dans l'état de châtement », *mors poenalis*, qu'il définit comme :

la troisième mort est, celle au sujet de laquelle il est dit : *laissez les morts ensevelir leurs morts* (Mt 8,22). Par cette mort, non seulement la chair meurt, mais même l'âme : *en effet, l'âme qui pêche, mourra elle aussi* (Ez 18, 4)¹⁰⁵³.

Comme dans les extraits précédents, ce type de mort se caractérise par la mort de l'âme (*anima moritur*). Malgré l'évolution des expressions, on remarque des invariants : elles désignent toutes les pécheurs (*qui autem peccatores sunt ; non per suae virtutis est meritum ; qui vivit ad poenam ; anima enim, quae peccat*), ceux qui seront privés de la vie éternelle (*cui lux orta per dei gratiam, non per suae virtutis est meritum ; communi vivendi munere defructetur et anima vitae aeternae usum habere non possit ; vinculis mortis aeternae ; sed etiam anima moritur : anima enim, quae peccat, ipsa morietur*) et en situation de mort éternelle, l'âme étant morte, (*vivit ad mortem, anima moritur*), comprenons que les pécheurs se trouvent très éloignés de la source de vie qu'est Dieu (*lux orta per dei gratiam ; caro communi vivendi munere defructetur*). L'idée est donc très nettement énoncée, constante dans son contenu : les pécheurs sont voués à la damnation éternelle pour avoir choisi de vivre, de leur vivant, une vie ne cherchant pas la vertu. Ils sont alors privés, dans l'état post-mortem, d'une relation directe à Dieu car ils ne peuvent le contempler.

l'on fouille jusqu'au tréfonds la pierre obscure dans l'ombre de la mort » ; Job 38, 17 : « as-tu vu les portes de l'ombre de mort ? ».

¹⁰⁵² AMBR., *Exhort. Virg.*, 6, 38, SAEMO 14/2, p. 230 : *fugite ergo, filiae, umbram oris, quae in lumen aeternum creditis, quod illuminat omnem hominem* / « fuyez donc, ô mes filles, l'ombre de la bouche, vous qui croyez dans la lumière éternelle, qu'illumine tout être humain ».

¹⁰⁵³ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 36, CSEL 107, p. 169 : *tertia mors est, de qua dictum est : dimitte mortuos sepelire mortuos suos* (Mt 8, 22). *Ea morte non solum caro, sed etiam anima moritur : anima enim, quae peccat, ipsa morietur* (Ez 18,4).

III.2. Description ambrosienne de l'état de *mors poenalis*

Ambroise brosse-t-il un tableau de ce en quoi consiste cette condamnation ? De toute évidence, les indications à ce sujet dans notre corpus sont bien minces, voire assez vagues¹⁰⁵⁴. Dans le *De Officiis*, l'évêque note que le pécheur « n'emport[e] rien avec lui si ce n'est les récompenses de ses forfaits¹⁰⁵⁵ », qu'il « mène la vie à terme dans l'amertume de son âme¹⁰⁵⁶ ». Il parle également de l'affliction du réprouvé¹⁰⁵⁷. Il décrit également la *mors poenalis* comme une mort privant l'âme du défunt de toute vigueur, de toute vie. Ambroise explique :

or Il écarte de lui les prières des impies, puisque même s'ils semblent vivants, ce sont pourtant les plus malheureux parmi tous les morts, portant à la ronde leur chair comme une tombe, par laquelle ils ont enterré leur âme malheureuse. [...] Ce type de pécheur est maudit de la terre, qui est la part la plus basse et la plus extrême du monde¹⁰⁵⁸.

L'extrait évoque clairement les pécheurs, en particulier les impies (*inpiorum, huius modi peccator*). Ceux-ci sont décrits comme des êtres incapables de porter la vie : ils « semblent vivants » (*videantur vivere*), expression dans laquelle la nuance introduite par *videantur* est particulièrement importante, ils « ont enterré leur âme » (*infoderunt animam suam*), leur chair est « comme une tombe » (*sicut tumulum*) au point que même la terre, pourtant porteuse de vie, ne veut pas d'eux (*huius modi peccator a terra maledictus est, quae est infima et postrema pars mundi*). L'ensemble des images du texte fait bien des impies des êtres desséchés, désolés, marqués et accompagnés par la mort, sans espoir d'une quelconque modification de leur état comme le suggère le fait qu'ils soient accompagnés en tout lieu par la tombe et le rejet de la terre, élément pourtant décrit comme vil. Aussi exemplaire et catégorique que soit le cas des

¹⁰⁵⁴ Voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 59-62 et p. 99-115; F. DURNER, *Die Trostschriften des Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 46-47 et p. 56-57. Sur la représentation de l'Enfer dans le milieu chrétien au IV^e siècle, voir J. AMAT, *Songes et visions : l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1985, p. 383-390, en particulier p. 386 à propos d'Ambroise. La chercheuse souligne aussi l'absence de description précise de l'Enfer au IV^e siècle.

¹⁰⁵⁵ AMBR., *De Off.*, I, 12, 44, CC 15, p. 16 : *nihil secum auferens nisi pretia scelerum suorum*.

¹⁰⁵⁶ AMBR., *De Off.*, I, 12, 44, CC 15, p. 16 : *in amaritudine animae suae vitam exigit*.

¹⁰⁵⁷ AMBR., *De Off.*, I, 12, 45, CC 15, p. 16 : *ille in exitu laetus, hic maerens* / « celui-là [l' élu] est joyeux dans sa fin, celui-ci [le réprouvé] est affligé ». Ambroise paraît construire cette dichotomie à partir du *Quatrième Livre d'Esdras*. Voir 4 Es, 7, 79-80 : « s'agissant de ceux qui ont dédaigné la voie du Très-Haut et ne l'ont pas gardée, de ceux qui ont méprisé sa loi, de ceux qui ont haï ceux qui craignent Dieu, ces souffles-là ne pénétreront pas dans les demeures, mais dès ce moment-là, toujours affligés et tristes, ils erreront dans les supplices de sept façons différentes » et 4 Es 7, 91 : « avant tout, ils verront, avec grands transports de joie, la gloire de celui qui les accueille ; ils seront dans le repos en passant par sept façons différentes ».

¹⁰⁵⁸ AMBR., *De C. et A.*, II, 9, 31, CSEL 32, 1, 1, p. 404 : *avertit se autem a precibus inpiorum, quoniam etiamsi videantur vivere, miserores sunt tamen omnibus mortuis, carnem sicut tumulum circumferentes, cui infelicem infoderunt animam suam. [...] Huius modi peccator a terra maledictus est, quae est infima et postrema pars mundi*.

impies¹⁰⁵⁹, l'absence de vigueur et de vie est une caractéristique commune à tous les pécheurs qui incarnent une sorte d'absolu de la mort¹⁰⁶⁰.

Mais surtout l'évêque insiste sur le fait que « le plaisir est passé¹⁰⁶¹ ». Ensuite, quand il évoque, dans la situation post-mortem, le riche de la parabole du riche et de Lazare, l'évêque de Milan dit du premier, sans autre précision, qu'il vit « dans les tourments » (*in suppliciis*) quand Lazare lui « possèd[e] le repos » (*habens requiem*¹⁰⁶²). Cette même imprécision, riche de menaces, se retrouve également dans l'expression *mors poenalis*, et ce d'autant plus avec le choix de traduction réalisé plus haut qui souligne bien « un état », une situation amenée à durer et qui est marquée par les châtements. Que sont les supplices ou les châtements pour Ambroise ? En quoi consistent-ils ? Quelle(s) forme(s) prennent-ils ? La formule étant très imprécise il convient de ne pas s'avancer davantage dans une proposition, s'étonner qu'Ambroise ne s'appuie pas davantage sur les descriptions des écrits pseudépigraphiques¹⁰⁶³ tout autant que se garder des représentations médiévales qui peuplent notre imaginaire de lecteur du XXI^e siècle.

Il nous faut également résister à cette tentation quand nous cherchons une description du siège de vie des réprouvés. Ambroise fait mention « des enfers¹⁰⁶⁴ » dans le *De Virginitate*, et seulement parce qu'il évoque le parcours du Christ. Cette indication, du reste rare¹⁰⁶⁵ dans notre corpus, permet de comprendre que pour Ambroise l'Enfer se situe dans un espace inférieur car il faut y descendre (*descendit*). L'Enfer est le « lieu de la corruption » (*in locum corruptionis*) par excellence, sans que l'on sache exactement ce que recouvre cette dénomination : fait-il ici allusion à la putréfaction des corps, à leur corruptibilité, et donc à une représentation matérielle, laide et horripilante de la mort ? Fait-il plutôt allusion à une attitude morale ? Les deux idées sont-elles mêlées ? L'indication n'est pas suffisamment éclairante pour pouvoir en dire davantage, bien que nous penchions en faveur de la troisième possibilité. Outre

¹⁰⁵⁹ Sur une proposition de classification des morts : J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 32-41 et p. 100-101.

¹⁰⁶⁰ Voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit. p. 35 et p. 102.

¹⁰⁶¹ AMBR., *De Off.*, I, 12, 45, CC 15, p. 17 : *evanuit delectatio*.

¹⁰⁶² AMBR., *De Off.*, I, 15, 57, CC 15, p. 21 : *post obitum vero utriusque, pauper erat in sinu Abrahae requiem habens, dives autem in suppliciis*. L'opposition *in suppliciis* et *requiem habens* renvoie à nouveau à 4 Es, 7, 80 et 7, 91.

¹⁰⁶³ Le *Quatrième Livre d'Esdras* 7, 81-87 développe les sept formes de supplices réservés aux réprouvés, élément qui aurait pu être repris et développés par Ambroise.

¹⁰⁶⁴ AMBR., *De Virgt.*, 19, 129, SAEMO 14/2, p. 102 : *descendit quidem in locum corruptionis quia penetravit inferna, sed corruptionem incorruptus exclusit* / « certes, il descendit dans le lieu de la corruption, parce qu'il pénétra dans les Enfers, mais pur il fut rejeté hors de la corruption ».

¹⁰⁶⁵ Les relevés du *Thesaurus sancti Ambrosii* indiquent un total de 80 occurrences du mot toutes formes et tous nombres confondus dans l'ensemble de l'œuvre d'Ambroise, bien loin des 332 occurrences du mot *paradisus*. (voir annexe 2.2.5).

sa localisation inférieure, l'Enfer est aussi un lieu écarté de la lumière, caractérisé par l'ombre¹⁰⁶⁶, mais duquel il est tout de même possible de voir la lumière divine¹⁰⁶⁷.

Ces données éparses dans notre corpus ne nous permettent pas de comprendre et de nous représenter précisément la vie des réprouvés dans la pensée ambrosienne et ne sont pas sans rappeler le *shéol* du monde juif¹⁰⁶⁸, dont les descriptions sont, elles aussi, imprécises. Cependant l'ensemble de ces éléments – mort définitive du réprouvé, vie dans l'amertume et faite de tourments, vie dans un lieu inférieur et peu éclairé – connotent négativement aux yeux des fidèles cet environnement dans le discours ambrosien. C'est un type de mort à éviter de toutes ses forces pour le fidèle, un lieu qu'il convient de fuir par tous les moyens, en partie parce que l'absence de représentation claire et l'inconnu créent peurs et angoisses. Si nous pensons qu'une description de l'Enfer ne constituait pas une interrogation spécifique pour Ambroise, le fait qu'il ne décrive pas précisément cet espace interroge. Faut-il y voir un effet de la source biblique et de ses propres silences ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une construction rhétorique visant à mobiliser les effets psychologiques induits par la peur ? Comme bien souvent chez Ambroise, une raison ne semble pas exclure une autre. Il n'en demeure pas moins que dans la pratique pastorale, Ambroise faisait de l'Enfer un repoussoir et, par une sorte d'effet contraire, mettait en valeur la vie éternelle au Paradis, autrement dit l'objectif pastoral qu'il défend.

¹⁰⁶⁶ Nous retrouvons ici des références aux expressions utilisées dans le *Livre de Job* et évoquées précédemment (Job, 10, 21 ; Job 12, 22 ; Job 28, 3 ; Job 38, 17).

¹⁰⁶⁷ AMBR., *De Par.*, 5, 29, CSEL 32, 1, 1, p. 286 : *qui autem peccatores sunt in umbra mortis sunt. Peccatorum enim populus, sicut Esaias docet, sedebat in umbra mortis, cui lux orta per dei gratiam, non per suae virtutis est meritum/* « or ceux qui sont pécheurs se trouvent dans l'ombre de la mort. En effet, le peuple des pécheurs, comme l'enseigne Isaïe, était assis dans l'ombre de la mort, dans laquelle la lumière a tiré son origine au moyen de la grâce de Dieu, non par le mérite de ses propres vertus ». On trouve aussi l'idée que les réprouvés peuvent observer l'espace réservé aux justifiés en 4 Es, 7, 83 : ils verront la récompense mise en réserve pour ceux qui ont cru aux alliances du Très-Haut ».

¹⁰⁶⁸ On retrouve ainsi des mentions évoquant le *shéol* dans la Bible : ainsi dans le livre de la Genèse (Gen 37, 35), le livre de Samuel (1 Sam, 2, 6 ; 1 Sam 18, 13-14), dans les Psaumes (Ps 30, 3 ; Ps 40, 3) ; le livre de Job (Job 17, 16 ; 18, 18 ; 19, 8 ; 21, 26). Bien que peu détaillées, ces mentions fournissent quelques indications sur cet espace. Voir également G. OBERHÄNSLI-WIDMER, « La mort et l'au-delà dans le judaïsme », dans J.-C. Attias et P. Gisel (éd.), *Enseigner le judaïsme à l'Université*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 69-83, en particulier p. 72 et p. 77.

III.3. Courir à la *mors poenalis* : être pécheur dans l'état post-lapsaire

À l'inverse, Ambroise parle fort bien du présent du pécheur, de son attitude dans l'état post-lapsaire, attitude en mesure de le conduire à sa perte future. L'évêque utilise différentes images pour évoquer cette attitude. Il y a d'abord celle de la maladie comme dans le *De Viduis* où Ambroise évoque le fait qu'une personne – et notamment un prêtre puisqu'il est question d'administrer des sacrements – puisse être « malade de ses péchés » (*peccatis suis aeger*), en l'opposant à l'image des « remèdes des moyens immortels de salut¹⁰⁶⁹ » (*immortalium sanitatum remedia*). Ailleurs ce sont les images de la passivité du « spectateur » opposées à celles de la combattivité de « l'athlète » ou du « combattant » qui seront utilisées par Ambroise pour parler du pécheur et du fidèle qui cherche à faire son salut¹⁰⁷⁰. Ailleurs encore, la figure de Caïn devient symbole du pécheur non repent, quel que soit le type de péché commis. Ainsi, Ambroise écrit-il au début de son épiscopat :

pour cette raison, la femme n'est pas désespérée, elle qui ne garda pas le silence devant Dieu, mais confessa plutôt sa faute, et dont la sentence qui a suivi peut apporter une guérison. [...] En fin de compte, Caïn, parce qu'il voulut nier son crime, a été jugé indigne, lui qui devait être puni pour son péché, mais il a été relâché sans injonction au sujet de la peine, peut-être bien non pas tant pour le crime de parricide – celui-ci en effet a été commis contre son frère – que pour le crime de sacrilège, qu'il crut pouvoir s'adresser à Dieu, en disant alors qu'il mentait : *je ne sais pas ; suis-je peut-être le gardien de mon frère ?* (Gen 4,9). Et c'est pourquoi l'accusation a été réservée au diable en tant qu'accusateur, de sorte qu'il soit flagellé avec les anges de celui-ci, lui qui n'a pas voulu être fouetté avec les êtres humains. En somme, il est dit de ceux-ci : *il n'y a pas de changement de leur mort, et ils ne seront pas flagellés avec les autres êtres humains* (Ps 73, 4-5). Donc, autre est le raisonnement de la femme, laquelle était tombée dans la faute du péché, pourtant elle avait la nourriture de la vertu issue de l'arbre du Paradis et c'est pourquoi elle énonça son péché, et celui-ci a été considéré comme

¹⁰⁶⁹ AMBR., *De Vid.*, 10, 65, SAEMO 14/1, p. 298 : *neque enim potest quisquam peccatis suis aeger minimeque sanus immortalium sanitatum remedia ministrare* / « et en effet personne, [qui ne soit] malade de ses péchés et très peu sain, ne peut administrer les remèdes des moyens immortels de salut ».

¹⁰⁷⁰ AMBR., *De Off.*, I, 16, 60-61, CC 15, p. 22 : *unquentati spectare solent, non decertare, non solem, aestus, pulverem, imbresque perpeti. Dicant ergo et ipsi athletae : venite nobiscum laborate ; sed respondebunt spectatores : nos hic interim de vobis iudicamus, vos autem sine nobis coronae, si viceritis, gloriam vindicabitis. 61 : Isti igitur qui in deliciis, qui in luxuria, rapinis, quaestibus, honoribus studia posuerunt sua, spectatores magis sunt quam proelatores* / « ceux qui se parfument ont l'habitude de regarder, non de livrer une bataille décisive, ni de supporter le soleil, la chaleur, la poussière et les pluies. Donc les athlètes diront eux aussi : venez, donnez-vous du mal avec nous ; mais les spectateurs répondront : nous, ici pour le moment, jugerons de vous, or vous, si vous êtes vainqueurs, vous réclamerez la gloire de la couronne sans nous. 61 : Donc ces derniers qui ont mis leurs applications dans les délices, dans la luxure, dans les vols, dans les profits, dans les honneurs, sont davantage des spectateurs que des combattants ».

pardonnable. [...] Et en effet personne ne peut être justifié par son péché, si ce n'est en confessant auparavant son péché. D'où le Seigneur dit : *énonce tes actes iniques, de sorte que tu seras justifié* (Is 43, 26)¹⁰⁷¹.

Cet extrait, qui commente Genèse 3, 13, met en opposition deux pécheurs : d'un côté Ève, de l'autre Caïn. Tous deux sont considérés comme coupables : Ève confesse « sa faute » (*confessa peccatum est, culpam praevaricationis, dixit peccatum suum*), Caïn est l'auteur d'un « crime » (*crimen, crimine*) qui n'est pas tant un fratricide (*illud enim commisit in fratrem*) – notons d'ailleurs qu'Ambroise parle d'abord d'un parricide (*crimine paricidii*) – qu'un sacrilège (*sacrilegii*) pour avoir menti sciemment à Dieu (*quod deo mentiendum dicens*). On comprend donc que dans l'ensemble des pécheurs, ensemble ayant ici un sens mathématique, il existe différents sous-ensembles. Le premier est celui que l'on pourrait nommer l'ensemble des pécheurs repentis, ceux qui comme Ève se confessent et peuvent donc être pardonnés (*medicabilis secuta sententia est, dixit peccatum suum et reputatum est ei ad veniam*) et même justifiés (*neque enim potest quisquam iustificari a peccato, dic iniquitates tuas, ut justificeris*), autrement dit obtenir la possibilité de gagner le Paradis. La confession (*non reticuit deo, confessa peccatum est, dixit peccatum suum, ante confessus*) et le repentir qui s'ensuivent, bien que cette attitude ne soit pas abordée dans ce texte ambrosien, sont à l'origine de la justification d'Ève et plus largement des êtres humains pécheurs. Caïn, qui, à l'inverse, s'enferme dans sa faute en la niant (*quia voluit crimen negare*), en « mentant » (*mentiendum*), n'est plus jugé digne du jugement de Dieu (*indignus iudicatus est*) au point d'être laissé sans décision de justice (*sed remissus est sine praescripto poena*), preuve suprême de l'indifférence et de l'abandon divin dans la pensée de l'évêque de Milan. Caïn passe alors du côté du « diable » et « de ses anges » dont il partage le statut et le sort (*accusatori diabolo, ut cum eius angelis flagelletur*). Il semble alors ne plus appartenir au rang « des êtres humains » (*cum hominibus noluit flagellari*). C'est bien ici l'attitude de Caïn, son déni, son mensonge à lui-même et à Dieu, et pas uniquement son péché (pourtant un homicide), qui le conduit à être abandonné de Dieu,

¹⁰⁷¹ AMBR., *De Par.*, 14, 71, CSEL 32, 1, 1, p. 328-329 : *ideo non desperata mulier, quae non reticuit deo, sed magis confessa peccatum est, quam medicabilis secuta sententia est. [...] Denique Cain quia voluit crimen negare indignus iudicatus est qui puniretur in peccato, sed remissus est sine praescripto poenae, fortasse non tam maiori crimine paricidii – illud enim commisit in fratrem – quam sacrilegii, quod deo credidit mentiendum dicens : nescio ; numquid ego custos fratris mei sum ? (Gen 4, 9). Et ideo accusatori diabolo eius accusatio reservata est, ut cum eius angelis flagelletur, qui cum hominibus noluit flagellari. Denique de talibus dictum : non est declinatio mortis eorum, et cum hominibus non flagellabuntur (Ps 73, 4-5). Alia ergo ratio mulieris, quae licet culpam praevaricationis inciderat, tamen de paradisi lignis habebat adhuc virtutis escam et ideo dixit peccatum suum, et reputatum est ei ad veniam. [...] Neque enim potest quisquam iustificari a peccato, nisi fuerit peccatum ante confessus. Unde dominus ait : dic iniquitates tuas, ut justificeris (Is 43, 26).*

situation dont a pu voir plus haut qu'elle caractérisait le mieux l'état de la « mort dans l'état du châtiment ». Les modérateurs du discours (*fortasse, non tam maiori [...] quam*) soulignent bien que le fait le plus décisif et le plus condamnable aux yeux d'Ambroise réside dans l'attitude de Caïn, plus encore que dans ses actes, si repréhensibles soient-ils. On reconnaît bien ici l'importance de l'éthique individuelle qui caractérise le discours de l'évêque milanais. L'opposition parlante entre Ève et Caïn permet au fidèle de saisir les nuances qui séparent ces deux personnages et de mieux comprendre ce qu'est un pécheur pour Ambroise, à savoir un être humain qui a commis une faute, quelle que soit la nature de cette faute, mais surtout qui se complaît dans cet état peccamineux¹⁰⁷².

Cette présentation ressort également dans un texte de la fin de l'épiscopat. Ambroise note alors :

après qu'Adam a été chassé du Paradis, il connut son épouse Ève, et celle-ci conçut et engendra un fils, qu'on nomma Caïn, et elle conçut à nouveau et engendra un autre fils, auquel on donna le nom d'Abel. Donc le second fut un meilleur fruit que le premier, parce que celui-ci fut sans tâche et celui-là souillé. Celui-ci étant attaché à Dieu et entièrement voué au Seigneur, celui-là étant dans la possession du monde et de la terre. En fin de compte, dans celui-ci la rédemption du monde est annoncée, à partir de celui-là la ruine du monde. Dans celui-ci se trouve le sacrifice du Christ, dans celui-là le parricide diabolique. Donc, ô mes enfants, que rien ne soit en vous [qui ait affaire] avec la possession du monde, et ne jugez pas que toutes les parts à votre terre et à la possession juive doivent être réclamées¹⁰⁷³.

Cette fois, Caïn n'est plus placé en situation de confrontation avec un autre pécheur, mais en face de son frère Abel, qui devient figure du croyant. Cette confrontation sous-tendait

¹⁰⁷² Les affirmations de Laurence MELLERIN au sujet des prédécesseurs d'Augustin, (L. MELLERIN, « Le logion du blasphème contre l'Esprit chez les Pères latins avant Augustin », dans C. Bernard-Valette, J. Delmulle et C. Gerzaguët (éd.), « *Nihil veritas erubescit* » : *mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 453 : « il en est de même pour la notion d'endurcissement dans le péché qui sera au cœur de la réflexion augustinienne » et p. 454 « mais leurs analyses du for interne sont toujours très allusives et limitées à des cas ponctuels ») appelleraient donc quelques nuances dans le cas d'Ambroise, tant le traitement du personnage de Caïn présente cette image de « l'endurcissement dans le péché ». S'il reste vrai qu'Augustin, à la différence d'Ambroise, a poussé la réflexion sur ce point jusqu'à lui donner un caractère systématique, il n'en demeure pas moins que l'évêque de Milan l'a également traitée, de manière fréquente, sous la forme de descriptions efficaces du point de vue des buts recherchés par la pastorale. Voir également AMBR., *De C. et A.*, II, 7, 24-25, CSEL 32, 1, 1, p. 399-400 ; *De C. et A.*, II, 9, 32, CSEL 32, 1, 1, p. 404-405 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 6, 36, SAEMO 14/2, p. 226-228.

¹⁰⁷³ AMBR., *Exhort. Virg.*, 6, 36, SAEMO 14/2, p. 226-228 : *posteaquam de paradiso est eiectus Adam, cognovit Evam uxorem suam, et illa concepit et peperit filium, quem vocavit Cain, et iterum concepit et peperit filium, cui nomen Abel. Melior itaque secundus quam prior fructus, quia iste immaculatus, ille maculosus. Iste adhaerens deo et totus a domino, ille mundana et terrena possessio. Denique in isto mundi redemptio annuntiatur, ab illo mundi ruina. In hoc Christi sacrificium, in illo diaboli parricidium. Nihil ergo vobis sit, filii, cum possessione saeculi, nec terrenae vobis et Iudaicae possessionis ullos vindicandos esse sortitus arbitremini.*

déjà le texte du *De Cain et Abel* du début de l'épiscopat¹⁰⁷⁴. Caïn y est décrit comme « souillé » (*maculosus*), voué « à la possession du monde et de la terre » (*ille mundana et terrena possessio*), il est image du « parricide diabolique » (*in illo diaboli parricidium*). L'idée de sa condamnation éternelle apparaît dans la prière de Julienne pour que ses enfants ne prennent pas part au monde (*nihil ergo vobis sit, filii, cum possessione saeculi, nec terranae vobis et Iudicae possessionis ullo vindicandos esse sortitus arbitremini*), mais également dans le paragraphe suivant qui oppose les Lévites, dont la demeure « n'est pas terrestre » (*non erat terrenus*) mais « supérieure » (*superior incolatus*), à celle des filles de Celofehad (Num 27, 1-11), qui, selon Ambroise auraient des demeures attachées à la terre (*quae terram petunt, tales igitur terram requirunt*¹⁰⁷⁵). Caïn comme les filles de Celofehad – bien qu'ici Ambroise force le sens du passage biblique qui ne traite que d'héritage – est attaché à la terre et son sort est celui de « l'obscurité de la bouche » (*oris obumbratio*), expression qui n'est pas sans rappeler celle de « l'ombre de la mort¹⁰⁷⁶ » rencontrée dans le *De Paradiso*. Dans cet extrait, « la possession de la terre et du monde », expression, peut-être inspirée par la maxime johannique « ma royauté n'est pas de ce monde » (Jn 18,36) et qui caractérise Caïn, est donc associée au fait d'être pécheur, d'être l'auteur d'une faute lourde. De plus, le participe présent *adhaerens* qui est clairement noté pour désigner Abel, est sous-entendu dans la seconde partie de la phrase concernant Caïn, fait syntaxique qui souligne peut-être une différence entre les deux frères. Or, le sens du verbe *adhaerere* est fort dans la mesure où il indique bien l'idée d'un attachement

¹⁰⁷⁴ Voir, entre autres : AMBR., *De C. et A.*, I, 1, 4, CSEL 32, 1, 1, p. 340-341 ; *De C. et A.*, I, 3, 10, CSEL 32, 1, 1, p. 345-346. Voir également PHILON, *Quae. In Gen.*, I, 61, SC 34A, p. 132-133 : *secundo, quia duo sunt (distincti) bonus et malus, bonum admittit, videns eum boni amatorem, et virtutis studiosum : quem praevidens in eam partem pronom in ordine naturae, recusat et aversatur malum. Optime itaque, non oblata, sed oblatores munerum ante munera vidisse ait Deum : nam homines in copiam respiciunt munerum, probantque ; Deus autem in animae veritatem, declinans (vel declinantis) ab ambitione, et illusione / « deuxièmement, parce qu'ils sont deux, le bon et le méchant, il accepte le bon, le voyant amoureux du bien et zélé pour la vertu : l'ayant regardé en premier et inclinant de son côté par l'ordre de la nature, il repousse et se détourne du méchant. C'est pourquoi, il est dit à très juste titre que Dieu a vu, non pas ce qui était offert, mais ceux qui offraient les présents avant même les présents : car les hommes tournent leur attention et agrément la richesse du nombre ; mais Dieu regarde dans la vérité de l'âme, se détournant de l'ambition et de la tromperie ». Pour un propos similaire, voir également PHILON, *De Sacr.*, II, 2-3, p. 62-65. Voir également H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, op. cit., p. 106-110, qui voit dans les personnages de Cain et Abel des figures du judaïsme et du christianisme.*

¹⁰⁷⁵ AMBR., *Exhort. Virg.*, 6, 37, SAEMO 14/2, p. 228 : *tamen idem Moyses Levitis non divisit terram, quorum non erat terrenus, sed superior incolatus, sed iis sine labore terreno sacri stipendia ministerii deputavit. Salphae autem filiae quid sunt, quae terram petunt, nisi, ut interpretatio docet, oris obumbratio ? [...] Tales igitur terram requirunt et huiusmodi postulant possessionem, in qua tota vitae suae aetate desudent et pro fructibus spinas curarum et sollicitudinem metant / « pourtant même Moïse ne divisa pas la terre pour les Lévites, lesquels n'ont rien de terrestre mais habitent dans un lieu supérieur, mais pour eux, sans travail de la terre, il assigna un impôt pour le ministère sacré. Or les filles de Celofehad qui réclament la terre, que sont-elles si ce n'est les ténèbres de la bouche, comme l'enseigne l'interprétation ? [...] Tels sont donc ceux qui réclament la terre et demandent la possession dans laquelle ils suent l'ensemble du temps de leur vie et récoltent en guise de fruits les épines des inquiétudes et les soucis ».*

¹⁰⁷⁶ AMBR., *De Par.*, 5, 29, CSEL 32, 1, 1, p. 286 : *qui autem peccatores sunt in umbra mortis sunt.*

fixe, d'une adhésion totale, voire une forme d'assujettissement si l'objet de l'attachement est mauvais : ainsi, selon la phrase ambrosienne, Caïn a effectué un choix, celui de « la possession de la terre et du monde » qui le mènera à sa perte (alors qu'Abel, lui, a fait le choix de Dieu). On retrouve ici l'idée d'une forme d'entêtement dans le péché – Ambroise parlerait d'arrogance (*arrogantia*) –, d'un choix erroné que l'auteur de la faute ne cherche pas à modifier. L'attitude du pécheur face à ses actes pose davantage problème à l'évêque de Milan que l'acte fautif en lui-même. Cette attitude est celle qui s'oppose à la nécessaire humilité dont doit faire preuve le fidèle, humilité qui, dans l'état-post lapsaire, cherche Dieu, est une forme des nouvelles formes de relation qui doivent s'établir, selon l'évêque, entre l'être humain et Dieu¹⁰⁷⁷.

Ne se contentant pas des figures bibliques, Ambroise donne également à voir des pécheurs que nous pourrions qualifier d'anonymes, vivant dans la cité terrestre au milieu des futurs êtres humains justifiés. Ces pécheurs sont décrits souvent par leur train de vie dans l'état post-lapsaire : « tu regardes sa joie et tu admires la santé de son corps, l'opulence de ses enfants et de ses richesses¹⁰⁷⁸ », « donc ces derniers ont mis leur application dans les délices, dans la luxure, dans les vols, dans les profits, dans les honneurs¹⁰⁷⁹ ». Les éléments mis en avant sont ceux des biens terrestres et reconnus par la société humaine. Dans la dernière citation, ils sont présentés dans leur réussite matérielle, qu'elle soit bien acquise (*honoribus*) ou de manière moins glorieuse (*rapinis, quaestibus*). Toujours selon Ambroise, ces pécheurs sont aveuglés par cette situation enviable et matériellement confortable au point d'en oublier Dieu et ainsi de perdre le seul héritage valide pour les êtres humains à ses yeux, la vie après la mort. L'évêque explique ainsi :

tu vois le festin du pécheur mais interroge sa conscience. Est-ce qu'il ne sent pas plus mauvais que tous les tombeaux ? [...] En effet, aucune hérédité n'est au pécheur. Donc, l'impie est châtiement pour lui-même, or le juste est grâce pour lui-même¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁷⁷ Voir la partie II, chapitre 3, II, II, 3. Il convient de noter que si les références à l'arrogance et à l'humilité ne sont pas présentées dans le fil d'un même texte d'Ambroise, ce qui démontre l'absence de pensée systématique chez notre auteur, il n'en demeure pas moins vrai que des môles solides de pensée apparaissent quand on adopte une échelle d'observation plus large. Des échos, des compléments, des convergences de point de vue sont repérables entre les différents ouvrages ambrosiens, par conséquent autant de moyens de dessiner des invariants de la pensée anthropologique de notre auteur.

¹⁰⁷⁸ AMBR., *De Off.*, I, 12, 46, CC 15, p. 17 : *intueris laetitiam eius et salubritatem miraris corporis, filiorum atque opum abundantiam.*

¹⁰⁷⁹ AMBR., *De Off.*, I, 16, 61, CC 15, p. 22 : *isti igitur qui in deliciis, qui in luxuria, rapinis, quaestibus, honoribus studia posuerunt sua.*

¹⁰⁸⁰ AMBR., *De Off.*, I, 12, 46, CC 15, p. 17 : *vides convivium peccatoris, interroga eius conscientiam. Nonne gravius omnibus foetet sepulcris ? [...] Nulla enim hereditas peccatoris. Ergo impius ipse sibi poena est, iustus autem ipse sibi gratia.*

Cette vie de richesses s'accompagne souvent d'une vie de débauche et d'excès. Si dans un des extraits précédents, Ambroise parle des « délices » (*in deliciis*) et de la « luxure » (*in luxuria*), c'est dans le *De Cain et Abel* qu'il propose un vrai morceau de bravoure quant au sujet du plaisir¹⁰⁸¹. Pour ce faire, l'évêque interpelle l'âme¹⁰⁸² au sujet des deux épouses présentées dans Deutéronome 2, 15-17, qu'il finit par associer à deux femmes qui habiteraient en « chacun de nous¹⁰⁸³ ». Ambroise poursuit en créant un récit mettant aux prises « les âmes des jeunes gens » (*iuvenum animas, animos iuvenum*) – en réalité plutôt l'âme d'un seul jeune homme décrit tantôt comme quelqu'un à qui s'adresse Ambroise (*tuae mentis intendas*), tantôt comme le sujet propre de l'action (*apud me, meus, devertat a me, ego institui philosophiam*) – et une femme décrite comme « effrontée dans son mouvement » (*procax motu*) et comme une « courtisane » (*meretricio*). Cette femme, et ce qu'elle conduit ce jeune homme à faire, deviennent alors description de ce qu'est le plaisir, entendu comme quelque chose de négatif dans l'expression « plaisir du siècle » (*saecularis voluptas*), et de la manière dont la tentation s'empare d'un être humain. Ambroise décrit une vie d'excès, dans laquelle cependant certains traits qui caractériseraient la vie du pécheur peuvent être relevés pour leur valeur générale. Tout d'abord, le pécheur se laisse prendre et se complaît dans les discours enjôleurs de cette femme (*suae sermonibus gratiosis*) qui fait de belles promesses (*thensauros demonstrat, regna promittit, amores spondit continuos, inexploratos concubitus pollicetur, sine paedagogo disciplinas, sine monitore sermones, vitam sine sollicitudine, mollem somnum inexplibilem cupiditatem*). Cette dernière est présentée comme vivant en extérieur et en public (*in plateis vaga, in publicas transeuntium vias*), sans retenue (*osculi prodiga, pudore vilis, vitiorum succinta comitatu, absentiam viri, hoc est incuriam legis obtexens, lex enim abens peccantibus est, nihil naturae ordine*), dans l'artifice (*genas picta, verum decorem naturae habere non potest, adulterinis fucis adfectatae pulchritudinis*). Elle pousse les êtres humains à la faute en les prenant d'abord dans ses « filets » (*retia*), en tissant des liens avec eux (*vinculis [...] intexit*), en les exhortant à s'enivrer (*ipsa in medio stans « bibite » inquit « et inebriamini »*). Ses mœurs sont présentées comme répréhensibles : elle est dite « chef des crimes » (*dux criminum*), l'orgie à laquelle elle convie le jeune homme (ou l'âme) est composée d'un « compagnonnage de

¹⁰⁸¹ Voir l'annexe 10 qui propose une traduction de ce passage.

L'opposition entre *Voluptas* et *Virtus* paraît avoir pour source Philon (voir PHILON, *De Sacrificiis*, 19, 45, p. 108-111 ; Leg., III, 220-245, p. 298-313). Pour une comparaison des textes de Philon et d'Ambroise, voir H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, op. cit., p. 245-325.

¹⁰⁸² AMBR., *De C. et A.*, I, 4, 13, CSEL 32, 1, 1, p. 348 : *recognosce, anima, tuos partus et odibilis istius mulieris quaere mysterium !* / « reconnais, ô âme, tes enfantements et cherche le mystère de cette femme odieuse ! ».

¹⁰⁸³ AMBR., *De C. et A.*, I, 4, 13, CSEL 32, 1, 1, p. 348 : *duae enim mulieres unicuique nostrum cohabitant* / « en effet deux femmes cohabitent en chacun de nous ».

vices » (*vitiorum succincta comitatu*) mêlant « bagarreurs » (*concertantium*), « querelleurs » (*litigantium*), « ceux qui folâtaient » (*lascivientium*) aux simples « buveurs » (*bibentium*). Le tableau du stupre est complet quand on ajoute à l'ensemble de ces éléments que cette femme vit dans un luxe ostentatoire, puisqu'elle se pare de nombreux vêtements (*amictu dives*), vit dans une belle maison (*aula regio luxu splendida*), parée de parfums et de fleurs (*unguento, floribus*).

Malgré la sensation d'excès qui ressort de la lecture de ce passage, il est intéressant de noter des similitudes avec les phrases données plus haut du *De Officiis*. Les pécheurs sont tournés vers la recherche des honneurs, de la richesse, d'une reconnaissance immédiate et attachée à un monde terrestre. Leurs besoins naturels ne sont satisfaits que dans l'excès, dans l'ostentation, la validation auprès d'autrui et relèvent de l'artificialité. Les moyens importent peu : les pécheurs sont, somme toute, peu regardants au sujet de la légalité et de la moralité par lesquels ces biens sont acquis. À près de dix ans de distance, les textes ambrosiens dénoncent toujours les mêmes comportements et prédisent également une même fin à ceux qui mettront leur espérance dans les biens terrestres et l'ostentation. Dans ce récit, il n'est plus question de personnages bibliques, d'êtres lointains tant dans le temps que par le fait qu'ils aient un statut quasi mythologique, il est question de scène de la vie courante, d'ambitions sociales familières aux auditeurs d'Ambroise, aux habitants d'une grande ville cosmopolite, capitale d'Empire, comme l'est Milan à la fin du IV^e siècle. Et au-delà de la simple description de faits évocateurs pour son public, c'est bien l'excès des situations du récit, le vocabulaire connoté négativement qui donnent à ce récit son caractère dépréciatif propre à marquer le public justement. Le caractère suggestif du passage, qui s'inscrit dans la droite ligne de la morale romaine, permet à l'évêque de mettre en exergue les points énoncés précédemment : ce qui reste de son discours, ce sont quelques images fugaces, propres à chacun, et pour cela efficaces, associées à l'idée de quelque chose de mauvais, de condamnable moralement. L'effet repoussoir fonctionne alors à plein, et chacun pourra retenir l'une ou l'autre attitude comme à fuir absolument, se forger une représentation de ce qu'est un pécheur et l'associer, parce qu'il s'agit là du but implicite de la démonstration d'Ambroise, à l'idée que cette conduite mène à la damnation éternelle évoquée à la fin du développement, par le biais de la femme vertueuse menant le jeune homme ou l'âme vers l'élection divine, au banquet divin¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸⁴ AMBR., *De C. et A.*, I, 5, 19, CSEL 32, 1, 1, p. 355-356 : *veni ad convivium sapientiae, quae invitat omnes cum magna praedicatione. [...] Quid Christo nobilius, qui in convivio ecclesiae et ministrat et ministratur ? Istius conviviae recumbentis adnecte te lateri ac te deo iunge ; non fastidias mensam, quam Christus elegit* / « viens au banquet de la sagesse, qui invite tous les êtres humains à grands cris. [...] Qu'y a-t-il de plus noble que le Christ,

En insinuant des peurs, en présentant la recherche du plaisir comme menant toujours à l'excès et à la mort de l'âme, bien divin qu'il convient de préserver, Ambroise utilise des armes rhétoriques simples pour diffuser ses conceptions sotériologiques, et plus largement anthropologiques à ses fidèles, et tenter de parvenir à remplir les objectifs qui sont ceux d'un pasteur d'âmes, à savoir, obtenir le salut pour le plus grand nombre.

IV. *Mors spiritalis* ou « la mort dans l'état de l'Esprit »

Suivant l'expression tripartite étudiée plus haut, il nous reste à nous intéresser à la *mors spiritalis* ou « mort dans l'état de l'Esprit » selon l'expression ambrosienne.

IV.1. Diversité des expressions ambrosiennes exprimant « la mort dans l'état de l'Esprit »

Cette expression n'a aucun caractère exclusif chez Ambroise qui pourra parler dans le *De Paradiso*, comme nous l'avons déjà dit, de « vivre par la vie », « vivre par la mort » ou « mourir en vue de la mort¹⁰⁸⁵ ». Une autre formulation se fait jour dans la métaphore de la possession décrite comme pleine, entière et définitive, qui appert par exemple dans le *De Officiis* ou l'*Exhortatio virginitatis*¹⁰⁸⁶. Dans le *De Officiis* la possession pleine et entière est aussi exprimée avec le vocabulaire du beau :

qui, à la fois dirige, et à la fois s'offre dans le banquet de l'Église ? Attache-toi aux côtés de celui-ci qui s'est attablé pour le banquet et joins-toi à Dieu ».

¹⁰⁸⁵ AMBR., *De Par.*, 9, 44, CSEL 32, 1, 1, p. 301 : *quia vita vivere admirabilem quandam illam vitam beatamque significet* / « parce que vivre par la vie indique cette vie admirable, particulière et heureuse » ; *De Par.*, 9, 44, CSEL 32, 1, 1, p. 301 : *quod sunt qui etiam morte vivunt, ut martyres sancti, qui utique moriuntur ut vivant* / « à savoir en effet que ceux qui vivent par la mort, comme les saints martyrs, sont surtout ceux qui sont morts de manière à être vivants » ; *De Par.*, 9, 45, CSEL 32, 1, 1, p. 302 : *is morti moritur, quia non est obnoxius morti, id est nexus eum aerumnosae mortis amisit* / « celui-ci meurt à la mort, parce qu'il n'est pas soumis à la mort, c'est-à-dire que le lien de la mort qui accable l'a abandonné ».

¹⁰⁸⁶ AMBR., *De Off.*, I, 15, 57, CC 15, p. 21 : *post obitum vero utriusque, pauper erat in sinu Abrahae requiem habens, dives autem in suppliciis* / « mais après la mort de l'un et de l'autre, le pauvre se trouvait dans le sein d'Abraham, possédant le repos, tandis que le riche se trouvait dans les tourments ». Ici le sens de *habens* est très fort, ne se limitant pas au sens d'« avoir » mais plutôt d'« avoir en pleine possession ». Voir également au sujet d'Abel et Caïn : AMBR., *Exhort. Virg.*, 6, 36, SAEMO 14/2, p. 228 : *iste adhaerens deo et totus a domino, ille mundana et terrena possessio. [...] Nihil ergo vobis sit, filii, cum possessione saeculi* / « celui-ci étant attaché à Dieu et entièrement voué au Seigneur, celui-là étant dans la possession du monde et de la terre. [...] Donc ô mes enfants, que rien ne soit en vous [qui ait affaire] avec la possession du monde ».

la beauté morale est comme la bonne santé et la bonne constitution du corps. [...] Donc, ainsi, la bonne santé de toute l'œuvre et de tous nos actes constitue la beauté morale. [...] Pourtant [ce qui est convenable] trouve sa racine dans la beauté morale, mais comme dans une fleur particulière, de sorte que, sans elle, elle périt ; en elle, elle fleurit. Qu'est-ce en effet que la beauté morale si ce n'est ce qui fuit la laideur comme la mort ? Mais qu'est-ce que le méprisable si ce n'est ce qui apporte l'aridité et la mort ?¹⁰⁸⁷.

Dans cet extrait, ce qui apporte la vie est constitué de la « beauté morale » (*honestas*), que cette vie soit évoquée par l'idée de la vigueur du corps (*bona valetudo, quaedam salubritas corporis, salubritas*) ou l'image de la fleur qui s'épanouit (*in ea floreat*). Cette beauté morale « fuit la laideur comme la mort » (*turpitudinem quasi mortem fugiat*) ou « ce qui apporte la mort » (*quod mortem adferat*). Notons que dans cet extrait, la mort paraît avoir l'aspect d'une mort définitive, d'une *mors poenalis*, du fait des connotations qui lui sont associées, « laideur » (*turpitudinem*) et « aridité » (*ariditatem*), qui rappellent l'idée de la putréfaction, la corruptibilité des corps et l'absence de force vitale du fait de la sécheresse. La référence à « la bonne santé de toute l'œuvre et de tous nos actes » (*salubritas totius operis actusque nostri*), qui précède les allusions à la mort, autorise également à penser ce passage comme n'étant pas seulement une réflexion sur les liens entre éthique et esthétique, mais bien aussi comme une réflexion portant sur le devenir de l'âme. Selon cette lecture, la beauté morale devient donc un gage de vie éternelle, un moyen d'éviter la situation de *mors poenalis* et constitue une autre approche lexicale ambrosienne pour parler de la vie éternelle.

Une autre expression peut être relevée dans l'oraison funèbre de Valentinien¹⁰⁸⁸. Ambroise suggère, entre les paragraphes 51 et 57 de cette œuvre, l'idée que l'accès à la vie éternelle est une grâce. Rappelons que le jeune empereur Valentinien II meurt en 392 sans avoir été baptisé, bien que désireux, selon Ambroise, de recevoir le sacrement et d'être instruit dans le christianisme, lui qui mène déjà une vie probe. Étant mort hors-baptême, faisant figure d'impie dont on a vu quel sort leur prédit l'évêque de Milan, Valentinien ne devrait donc pas

¹⁰⁸⁷ AMBR., *De Off.*, I, 45, 220, CC 15, p. 81 : *honestas velut bona valetudo est et quaedam salubritas corporis. [...] Velut salubritas igitur totius operis actusque nostri honestas est. [...] Nam etsi in aliquo videatur excellere, tamen in radice est honestatis sed flore praecipuo ut sine ea decidat, in ea floreat. Quid est enim honestas nisi quae turpitudinem quasi mortem fugiat ? Quid vero inhonestum nisi quod ariditatem ac mortem adferat ?*

¹⁰⁸⁸ Notons qu'elle apparaît également, avec le même sens, dans AMBR., *De Par.*, 9, 44, CSEL 32, 1, 1, p. 301 : *cum beatae vitae gratia veluti coniunctum* / « lorsque, par exemple, on a joint la grâce de la vie heureuse » et sous une forme moins explicite dans AMBR., *De Exc. fr.*, II, 41, CSEL 107, p. 170 : *sed quod remedium ?* Quis me liberabit de corpore mortis ? Gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum (Rom, 7, 24-25). *Habemus medicum, sequamur remedium : remedium nostrum Christi gratia est, et corpus mortis corpus est nostrum* / « mais par quel remède ? Qui me libérera de ce corps de mort ? La grâce de Dieu au moyen de Jésus Christ notre seigneur (Rom 7, 24-25). Nous avons un médecin, suivons le remède : notre remède est la grâce du Christ, et le corps de mort est notre corps ».

pouvoir compter parmi les élus après sa mort. Cette situation motive donc ce passage douloureux, propre à obtenir la miséricorde de Dieu, l’accomplissement des prières d’Ambroise et de la communauté milanaise et dont le but est d’obtenir que l’empereur accède au Paradis. Ambroise invoque alors plusieurs arguments : l’intention et le désir formulés à l’évêque d’obtenir le baptême, l’attitude de l’empereur favorable à l’Église contre les sénateurs de Rome, la comparaison avec Josias qui, comme Valentinien, a œuvré pour la religion, mais également les cas exemplaires de martyrs et des patriarches trônant parmi les élus bien que non-baptisés, l’affliction de la famille impériale encore vivante ou celle des membres de cette même famille impériale déjà présents au Paradis, si Valentinien ne devait pas être avec eux. Dans le paragraphe 52¹⁰⁸⁹, construit autour d’une apostrophe faite à Dieu et reprise en anaphore (*solve igitur, pater sancte, munus servo tuo ; solve, inquam, servo tuo Valentiniano munus ; solve ergo servo tuo munus tuae gratiae*), Ambroise sollicite de Dieu qu’il accorde à Valentinien un « présent » (*munus*) mot qui apparaît quatre fois dans le paragraphe de neuf lignes dans l’édition du CSEL. Les premières occurrences du mot, tout comme l’ensemble du mouvement dans lequel s’inscrit ce paragraphe, laissent sous-entendre en quoi consiste ce « présent » qui a pu être reçu de Moïse parce qu’il « a vu en esprit » (*quia in spiritu vidit*), quand David, lui, l’a « compris par la révélation » (*quia ex revelatione cognovit*). Aussi implicites soient-elles, ces mentions connotent la vie auprès de Dieu, soit la vie après la mort. Et l’indication de la grâce de Dieu (*tuae gratiae*) dans la dernière reprise anaphorique tend à confirmer l’idée que le cadeau dont il est question consiste à accorder à Valentinien la vie éternelle. Grâce et vie éternelle sont alors assimilées, le contenu de la grâce consistant en l’accès à la vie éternelle d’après le mouvement du texte – bien qu’aucune équivalence n’apparaisse explicitement. Ambroise renouvelle son lexique, condense son expression au point de le réduire à un seul terme, *gratia*, contribuant peut-être à orienter le sens de ce mot vers la portée théologique que lui donnera

¹⁰⁸⁹ AMBR., *De Ob. Val.*, 52, CSEL 106, p. 144 : *solve igitur, pater sancte, munus servo tuo, quod Moyses, quia in spiritu vidit accepit, quod David quia ex revelatione cognovit emeruit. Solve, inquam, servo tuo Valentiniano munus quod concupivit, munus, quod poposcit sanus, robustus, incolumis. Si affectus aegritudine distulisset, tamen non penitus a tua misericordia esset alienus, qui celeritate temporis esset, non voluntate fraudatus. Solve ergo servo tuo munus tuae gratiae, quam ille numquam negavit, qui ante diem mortis templorum privilegia denegavit his urgentibus, quos revereri posset : Astabat virorum caterva gentilium, supplicabat senatus. Non metuebat hominibus displicere, ut tibi soli placeret in Christo. Qui habuit spiritum tuum, quomodo non accepit gratiam tuam ? / « donne, donc, ô Saint Père, le présent à ton serviteur, celui que Moïse reçut, parce qu’il a vu en esprit, que David a gagné, parce qu’il a compris à partir de la révélation. Donne, dis-je, ce présent à ton serviteur, Valentinien, qui l’a désiré, ce présent, que, bien portant, fort, sain et sauf, il a demandé. Si affaibli par la maladie, il a différé, pourtant il ne saurait être entièrement étranger à ta miséricorde, lui qui a été coupable de fraude par la promptitude du temps, mais pas par la volonté. Donne donc à ton serviteur le présent de ta grâce, lequel n’a jamais refusé, lui qui avant le jour de sa mort a dénié les privilèges des temples à ceux qui le pressaient, temples qu’il aurait pu révéler. Il se dressait contre une troupe d’hommes païens, le Sénat suppliait. Il ne craignait pas de déplaire à ces êtres, de manière à te plaire seulement à toi en Christ. Celui qui eut ton esprit, comment ne reçut-il pas ta grâce ? ».*

plus tard Augustin. Sans nous avancer au-delà de cette simple remarque, notons que l'idée qui demeure ici, comme dans les extraits précédents, est qu'Ambroise présente la mort biologique comme une sorte de passage et qu'il cherche à attirer l'attention de son public sur un aspect positif de cette mort biologique : l'existence d'une forme de vie nouvelle et désirable, même après la mort biologique, que l'on soit ou non baptisé.

En déplaçant le regard vers un au-delà attrayant, en utilisant le vocabulaire de la pleine possession de la vie, le champ lexical de la vigueur, de la dynamique de la vie, du présent donné par Dieu aux fidèles, soient autant de formules connotées positivement, Ambroise cherche à transformer les représentations de ses fidèles au sujet de la mort. Ces derniers comprennent que la *mors spiritualis* est à désirer ardemment, et par voie de conséquence, que la mort biologique est à considérer comme un simple événement qui ne doit être en rien angoissant.

IV.2. Description ambrosienne de la *mors spiritualis*

Mais alors, en quoi consiste l'état de la *mors spiritualis* selon Ambroise ? Force est de constater que l'évêque est plus prolixe pour évoquer cet état que pour décrire¹⁰⁹⁰ celui de la *mors poenalis*. Notons tout d'abord que l'évêque utilise volontiers des périphrases évoquant le fait d'obtenir le repos (*requiem habens*¹⁰⁹¹). L'évêque explique que le défunt peut accéder à « la mort dans l'état de l'Esprit » par l'élévation de son âme (*elevans animam suam*). Le défunt gagnera alors la « terre des vivants » (*regio illa vivorum*), un monde qui fait relâche « des soucis du siècle » (*feriatus his saeculi curis*), qui vit dans un « repos perpétuel » (*perpetuam requiem*¹⁰⁹²), un « royaume absolument heureux » (*illud regnum beatissimum*¹⁰⁹³), loin « d'un combat incertain » (*dubio certamine*) mais qui connaît « la lumière perpétuelle » (*luce perpetua*), « la tranquillité durable » (*tranquillitate diuturna*), la jouissance « des fruits de la rémunération divine » (*remunerationis divinae fructibus*¹⁰⁹⁴).

Il se représente aussi le Paradis sous la forme d'une « cité », située au ciel (*sed ipsa in caelo est civitas*), reconnaissable à sa « lumière » (*lumen eius*), son « mur » (*murum*), une rue

¹⁰⁹⁰ Sur la vie au Paradis, voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 65-98 ; R. IACANGELLI, « La catechesi escatologica di S. Ambrogio », op. cit., p. 412-413 ; E. REBILLARD, *In hora mortis*, op. cit., p. 23-26, en particulier p. 23-24 à propos d'Ambroise ; F. DURNER, *Die Trostschriften des Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 44-46 et p. 51-55. Pour des réflexions sur la vie au Paradis vu à partir des images construites par divers auteurs dont Ambroise, voir J. AMAT, *Songes et visions*, op. cit., p. 393-401.

¹⁰⁹¹ AMBR., *De Off.*, I, 15, 57, CC 15, p. 21.

¹⁰⁹² AMBR., *De Ob. Theo.*, 30, CSEL 106, p. 233-234.

¹⁰⁹³ AMBR., *De Ob. Theo.*, 31, CSEL 106, p. 234.

¹⁰⁹⁴ AMBR., *De Ob. Theo.*, 32, CSEL 106, p. 234.

qui mène à la vie (*in hac civitate est et una est via quae ducit ad vitam*¹⁰⁹⁵). Bien que les éléments restent vagues comme dans le cas de la description de l'Enfer, ils sont bien plus nombreux et permettent au public ambrosien de construire plus facilement une représentation du Paradis¹⁰⁹⁶. Aussi ces éléments répondent-ils en tout point aux rares éléments donnés au sujet de l'Enfer comme nous pouvons le relevé dans le tableau qui suit :

Tableau 7 : représentation de l'Enfer et du Paradis selon Ambroise dans le corpus retenu

Enfer	Paradis
(à partir de <i>De Par.</i> , 5, 29 ; <i>De C. et A.</i> , II, 9, 31 ; <i>De C. et A.</i> , II, 9, 31 ; <i>De Off.</i> , I, 12, 44-45 ; <i>De Off.</i> , I, 15, 57 ; <i>De Virgt.</i> , 19, 129)	(à partir de <i>De C. et A.</i> , II, 10, 36 ; <i>De Exc. fr.</i> , II, 94-95 ; <i>De Exc. fr.</i> , II, 132-134 ; <i>De Off.</i> , I, 15, 57 ; <i>De Ob Theo.</i> , 30-32 ; <i>De Virgt.</i> , 14, 86)
Descente de l'âme (<i>descendit</i>)	Élévation de l'âme (<i>elevans</i>)
Obscurité, ombre (<i>umbra</i>)	Lumière (<i>lumen eius, luce perpetua</i>)
Tourments (<i>in suppliciis</i>)	Repos (<i>habens requiem, perpetuam requiem, tranquillitate diuturna</i>)
Amertume, regrets, tristesse (<i>amaritudine animae suae, maerens, miseriae sunt tamen omnibus mortuis, infelicem animam suam</i>)	Joie, bonheur (<i>laetus, habens requiem, illud regnum beatissimum</i>)
Mort définitive (<i>miseriores sunt tamen omnibus mortuis, infoderunt animam suam</i>)	Vie perpétuelle (<i>regio illa vivorum, perpetuam requiem, tranquillitate diuturna</i>)

Ce relevé présente donc une représentation binaire et un jeu d'oppositions strictes entre ces deux espaces de l'au-delà, ce qui constitue un moyen de souligner toujours plus les polarités et les connotations positives ou négatives attachées à chacun des lieux. Ailleurs, Ambroise complète ce tableau en évoquant « l'incorruptibilité de l'âme » (*de incorruptione animae*) dans cette vie « vraie et heureuse » (*ipsa vera et beata vita*¹⁰⁹⁷), ce qui permet d'en déduire que l'âme se corrompt, donc meurt dans la *mors poenalis*.

En outre, davantage de précisions sont apportées au sujet de la population du Paradis : Ambroise évoque la présence au Paradis de certaines figures bibliques comme Élie, Hénoc,

¹⁰⁹⁵ AMBR., *De Virgt.*, 14, 86, SAEMO, 14/2, p. 68.

¹⁰⁹⁶ À l'exception de l'image de la cité (inspiré par l'*Épître aux Philippiens* 3, 20 ?), les autres éléments de cette présentation rappellent ceux de 4 Es 7, 90-99 qui traite également de la « gloire de celui qui les accueille », du « repos » et évoque un espace baigné de lumière. Voir également J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 46-58. Il est à noter que l'auteur distingue plusieurs niveaux de félicité et donc plusieurs espaces distincts : le corpus d'études ne permet pas autant de précisions, bien que dans le *De Paradiso* 11, 53, Ambroise évoque plusieurs niveaux des ciels (CSEL 32, 1, 1, p. 310 : *et tu si a primo caelo ad secundum, a secundo caelo ad tertium mentis tuae vigore rapiaris* / « et toi si tu es enlevé du premier au second ciel, du second ciel au troisième par la vigueur de ton esprit »).

¹⁰⁹⁷ AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 36, CSEL 32, 1, 1, p. 407.

Paul¹⁰⁹⁸ ou les patriarches (*patriarchae*¹⁰⁹⁹) ; il se représente « les assemblées divines » (*concilia superna*), la présence « des confesseurs » (*confessorum*), des « martyrs » (*martyrum*), des « vierges » (*virginum*), des « prêtres » (*sacerdotum*¹¹⁰⁰), souhaite « être associé aux anges après [s]a mort » (*angelis me post mortem sociari*¹¹⁰¹). On est donc en présence d'un Paradis très peuplé, foisonnant d'individualités ou de groupes identifiables à la différence de ceux qui peuplent l'Enfer, désignés par des périphrases vagues, englobantes et inquiétantes, parfois reprises du texte biblique comme « le peuple des pécheurs » (*peccatorum enim populus*¹¹⁰²), expression tirée d'Isaïe¹¹⁰³.

IV.3. Accéder à la *mors spiritalis* : s'efforcer de vivre en bon chrétien

Le prélat explique également que les défunts ayant accès à cette vie heureuse sont ceux dont « [l']âme a déposé l'enveloppe du corps » (*carnis anima nostra deposuerit involucrum*) et sont revenus « en volant vers le lieu primordial » (*in illum superiorem revolans locum*¹¹⁰⁴). Par ailleurs, il insiste sur l'idée d'un retour à l'état originel de la Création, notamment en mettant l'accent sur le fait que la personne décédée peut à nouveau¹¹⁰⁵ contempler Dieu, puisque l'image qu'est l'être humain sera enfin en présence de la vérité¹¹⁰⁶. Ambroise évoque la possibilité pour le défunt qui vivra au Paradis de participer au banquet divin : à la proximité

¹⁰⁹⁸ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 94, CSEL 107, p. 188.

¹⁰⁹⁹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 95, CSEL 107, p. 188.

¹¹⁰⁰ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 132, CSEL 107, p. 202.

¹¹⁰¹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 134, CSEL 107, p. 203.

¹¹⁰² AMBR., *De Par.*, 5, 29, CSEL 32, 1, 1, p. 286.

¹¹⁰³ Voir par exemple Is., 1, 4 : « Malheur ! Nation pécheresse, peuple chargé de crimes, race de malfaisants, fils corrompus ».

¹¹⁰⁴ AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 36, CSEL 32, 1, 1, p. 407. L'expression *in illum superiorem revolans locum* est délicate à rendre car le terme *superior* peut indiquer quelque chose situé plus haut, quelque chose de meilleur en qualité ou quelque chose d'antérieur. Si l'adjectif « supérieur » pouvait rendre la notion d'élévation et de qualité, elle rend de manière moins immédiate à l'esprit d'un lecteur celle d'antériorité. Dans la mesure où l'on comprend que ce lieu meilleur, existant préalablement, se situant plus haut est le Paradis, que *revolans* induit l'idée d'élévation, il est apparu nécessaire, comme au traducteur italien (cf. AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, op. cit., p. 299-301 : « *tornando a volo al luogo sublime della sua origine* ») d'insister sur le caractère anthropologique de cette expression et de proposer l'adjectif « primordial ».

¹¹⁰⁵ Les expressions ambrosiennes évoquant le renouvellement au travers du préfixe *re-* sont nombreuses, notamment quand l'auteur parle de l'âme qui gagne la Jérusalem céleste : AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 36, CSEL 32, 1, 1, p. 407 : *revolans* ; AMBR., *De Off.*, I, 16, 62, CC 15, p. 23 : *redopertae veritatis* ; AMBR., *De Sacra.*, II, 6, 17, CSEL 73, p. 33 : *reformatio* ; AMBR., *De Inst. virg.*, 2, 13, SAEMO 14/2, p. 120 : *ut novus resurgat, qui renovatur per gratiam*.

¹¹⁰⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 95, CSEL 107, p. 189 : *sic typus veritati et veritas concurrat typo* / « ainsi l'image rencontre la vérité et la vérité rencontre l'image ». Rappelons l'importance des notions de *typus*, *figura*, *veritas* et les rapports qu'elles entretiennent comme l'a démontré Luigi Franco PIZZOLATO dans L. F. PIZZOLATO, *La Dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, op. cit., p. 68-88.

avec Dieu s'ajoute le fait de pouvoir se nourrir et boire perpétuellement¹¹⁰⁷. Le défunt aura également accès à des richesses invisibles mais dont on pressent qu'elles sont inépuisables et d'une valeur inestimable¹¹⁰⁸. Aux vierges auxquelles il s'adresse dans le *De Virginitate*, il explique qu'elles sont des « concitoyennes des saints et des familières de Dieu¹¹⁰⁹ » dans la Jérusalem céleste où « Dieu est hors de la cité, Dieu est à l'intérieur, Dieu est partout. En effet, est-il dit, la cité détient la majesté de Dieu¹¹¹⁰ », donc autant d'expressions marquant l'idée de la contemplation divine. Il reprend ailleurs *Première Épître aux Corinthiens* 13, 12 pour expliquer le rétablissement du lien direct à Dieu :

la couronne appartient aux parfaits : attends, de sorte que vienne ce qui est parfait (1 Co 13, 10), quand tu pourras connaître la forme même de la vérité découverte à nouveau, non au moyen de l'aspect en énigme, mais face à face (1 Co, 13, 12). Alors la raison pour laquelle celui-ci fut riche, lui qui était malhonnête et voleur d'autrui, la raison pour laquelle un autre fut puissant, la raison pour laquelle celui-ci eut en abondance des enfants, et celui-ci fut soutenu par des honneurs, sera révélée¹¹¹¹.

La teneur du passage s'inscrit dans une réflexion eschatologique comme le montrent les premiers et derniers mots de l'extrait (*perfectorum est corona, revelabitur*), ce qui correspond bien à notre propos. L'idée d'une « forme même de la vérité découverte à nouveau » (*formam ipsam redopertae veritatis*) montre également l'idée d'un retour aux origines de la nature humaine, soit un rétablissement de la situation pré-lapsaire. La référence à la *Première Épître aux Corinthiens* 13, 12 complète bien ce propos en usant d'une référence d'autorité pour évoquer la contemplation perpétuelle de Dieu. Dans un autre passage du *De Officiis*, Ambroise affirme :

¹¹⁰⁷ AMBR., *De C. et A.*, I, 5, 19, CSEL 32, 1, 1, p. 356-357 : *succede ergo in hoc convivium. [...] In hac ergo domo epulaberis animae cibos potusque mentis, ut postea non esurias neque sitias umquam ; qui enim manducat, manducat usque ad satietatem et qui bibit usque ad ebrietatem bibit* / « avance-toi donc vers le banquet. [...] Ainsi, dans cette maison tu feras bonne chère des nourritures de l'âme et des boissons de l'esprit, de sorte qu'ensuite tu ne seras plus jamais affamé ni assoiffé ; en effet celui qui mange, mange à satiété et qui boit, boit jusqu'à l'ivresse ».

¹¹⁰⁸ AMBR., *De C. et A.*, I, 5, 21, CSEL 32, 1, 1, p. 358 : *si quaeris thesauros, accipe invisibiles et occultos, quos in caeli altissimis, non quos in terrarum venis requiras. Esto pauper spiritu et eris dives qualicumque censu* / « si tu cherches des trésors, reçois ceux qui sont invisibles et cachés, qui se trouvent au plus haut du ciel, non ceux que tu cherches dans les veines de la terre. Sois pauvre en esprit et tu seras riche quelle que soit ta fortune ».

¹¹⁰⁹ AMBR., *De Virgt.*, 14, 87, SAEMO 14/2, p. 70 : *cives sanctorum estis et domestici dei*.

¹¹¹⁰ AMBR., *De Virgt.*, 14, 87, SAEMO 14/2, p. 70 : *Deus extra, deus intus, deus ubique est. Habet enim, inquit, civitas maiestatem dei*.

¹¹¹¹ AMBR., *De Off.*, I, 16, 62, CC 15, p. 23 : *perfectorum est corona : exspecta ut veniat quod perfectum est* (1 Co 13, 10), *quando non per speciem in aenigmate, sed facie ad faciem* (1 Co 13, 12) *formam ipsam redopertae veritatis possis cognoscere. Tunc qua causa ille dives fuerit qui erat improbus et raptor alieni, qua causa potens alius qua causa ille abundaverit liberis, ille fultus honoribus, revelabitur*.

or l'Écriture divine pose la vie éternelle dans la connaissance de la Divinité et par le fruit des bonnes œuvres. [...] En effet, le Seigneur Jésus a dit ainsi au sujet de la connaissance : *or celle-ci est la vie éternelle qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus Christ* (Jn 17, 3)¹¹¹².

Ici, les liens entre connaissance de Dieu et vie éternelle sont clairement énoncés et renforcent toujours un peu plus l'idée que la vie éternelle au Paradis pour Ambroise consiste dans le rétablissement du lien de relation directe entre l'être humain et Dieu, et par conséquent entre Dieu et son image. La mort biologique permet donc pour Ambroise de parvenir à l'entière harmonie avec Dieu du fait de sa contemplation perpétuelle, cette contemplation étant parfaite car l'être humain à progresser et veillera à maintenir cette contemplation à son niveau le plus parfait. L'être humain, après la mort biologique, trouvera donc l'intégralité de sa nature, thème dont on a pu voir le pendant négatif dans l'idée de la corruption qui fait suite au péché.

Pour autant ce retour à la plénitude de la nature de l'être humain ne peut intervenir qu'à la condition d'une vie vertueuse de l'être humain de son vivant¹¹¹³, par le martyre ou la pureté du désir de Dieu qui rend l'être humain moralement bon. Les images de l'athlète ou du combattant de Dieu sont fréquemment utilisées pour évoquer la capacité d'une personne à maîtriser son corps et obtenir ainsi la vie éternelle¹¹¹⁴. Ce qui est mis en avant par l'utilisation de ces images, c'est la capacité de l'être humain à pouvoir surpasser la faiblesse du corps qui permettra alors l'acquisition du salut. Ainsi, Ambroise explique-t-il au sujet de Paul : « et c'est pour cela que, comme l'athlète fort, il éprouve de la joie parce qu'il avait appris à gagner la santé de l'âme par la blessure du corps¹¹¹⁵ ». On a pu voir plus haut que la « santé de l'âme » (*animae sanitatem*) pour Ambroise consiste dans le fait de faire son salut. Ici cette « santé de l'âme » est atteinte par « la blessure du corps » (*vulnere corporis*), autrement dit, le fait que

¹¹¹² AMBR., *De Off.*, II, 2, 5, CC 15, p. 98-99 : *scriptura autem divina vitam aeternam in cognitione posuit Divinitatis et fructu bonae operationis. [...] Nam et de scientia ita dixit Dominus Iesus : haec est autem vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum* (Jn 17, 3).

¹¹¹³ Voir E. REBILLARD, *In hora mortis*, op. cit., p. 21-23.

¹¹¹⁴ AMBR., *De Off.*, I, 48, 238, CC 15, p. 87 : *sed tamen quamvis perfectus, adhuc perfectiora quaerebat. Incalescebat iniuriae dolore quasi homo sed vincebat quasi bonus miles ; tolerabat quasi athleta fortis* / « mais pourtant, il est parfait autant qu'on veut, il cherchait plus de perfection encore. Étant un être humain, il s'échauffait à cause de la douleur de l'injure qu'il vainquait comme un bon soldat ; il tolérait comme un athlète fort ». Voir entre autres AMBR., *De Par.*, 12, 55, CSEL 32, 1, 1, p. 312-313 ; AMBR., *De Off.*, I, 15, 58 - 16, 62, CC 15, p. 21-23 ; *De Off.*, I, 36, 183, CC 15, p. 68 ; AMBR., *De Sacra.*, I, 2, 4, CSEL 73, p. 17 ; AMBR., *De Ob. Theo.*, 23, CSEL 106, p. 231.

¹¹¹⁵ AMBR., *De Virgt.*, 16, 106, SAEMO 14/2, p. 82 : *et ideo quasi fortis athleta laetatur quod vulnere corporis emere didicerat animae sanitatem*. Le personnage de Paul est aussi présenté en athlète dans AMBR., *De Par.*, 12, 55, CSEL 32, 1, 1, p. 313 : *et Paulus quasi bonus athleta*.

l'esprit et l'âme puissent dominer le corps, qui, lui, est soumis aux passions. Il est bien question d'un apprentissage (*didicerat*) qui s'établit sur le long terme comme le montre l'emploi du plus-que-parfait de l'indicatif. L'idée du combat, de l'effort à faire sur soi, transparaît par l'emploi des références à « l'athlète fort » (*fortis athleta*), au fait de devoir « appr[endre] à gagner la santé de l'âme » (*emere didicerat animae sanitatem*), l'expérience et les exercices sous-entendant cette idée d'efforts réalisés sur le long terme pour la maîtrise de soi. Par cette expression, Ambroise démontre que si une personne parvient à réaliser la maîtrise du *corpus* par la *mens*, alors elle parviendra à établir une vie vertueuse ici-bas et gagnera la vie éternelle après sa mort. L'évêque a même cette belle formule pour résumer sa pensée : « en effet il est mort au péché, il vit en Dieu, c'est-à-dire la mort est morte en lui, mais la vie vit¹¹¹⁶ ». Ainsi, comme le laissait déjà entendre l'étude du péché des origines, le rétablissement de la puissance du principe associé à la force, la *mens* (souvent associée au personnage d'Adam), sur le principe associé à la faiblesse, le *corpus* ou le *sensus* (associés au personnage d'Ève), est gage de vertu, mais aussi de contemplation de Dieu, qu'elle soit immédiate – c'est le cas des vierges, qui connaissent la vie des anges de leur vivant¹¹¹⁷ – ou reportée à l'état post-mortem en fonction du degré de pratique de la vertu de chacun. Comme dans le cas de la *mors poenalis*, et en miroir à ce qui a été décrit à son sujet, c'est le type de vie mené dans l'état post-lapsaire qui détermine le devenir de l'âme de la personne. En menant une vie vertueuse, en s'efforçant de mener cette vie et de combattre les passions du corps tant dans les actes, dans les paroles que dans les intentions¹¹¹⁸, l'être humain peut espérer gagner la vie éternelle. En matière pastorale, Ambroise mise d'ailleurs sur l'effet d'attraction de la notion de vie, connotée et décrite positivement, pour espérer obtenir des fidèles qu'ils s'emploient à rechercher cette vie éternelle et mettent tout en œuvre, de leur vivant, pour vivre d'une manière moralement bonne.

¹¹¹⁶ AMBR., *De Par.*, 9, 45, CSEL 32, 1, 1, p. 302 : *peccato enim mortuus est, deo vivit, hoc est mors in eo mortua est, sed vita vivit, qui est dominus Iesus.*

¹¹¹⁷ AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 51, SAEMO 14/2, p. 150 : *neque mirum si pro vobis angeli militant, quae angelorum moribus militatis. Meretur eorum praesidium castitas virginalis, quorum vitam meretur* / « et il ne faut pas s'émerveiller si les anges se battent pour vous, qui combattez avec les mœurs des anges. La chasteté virginale se gagne par la protection de ceux dont on gagne la vie » ; AMBR., *De Inst. virg.*, 17, 104, SAEMO 14/2, p. 184-186 : *quod in virginibus sacris angelorum vitam videmus in terris, quam in paradiso quondam amiseramus* / « parce que dans les vierges consacrées nous voyons la vie des anges sur terre, qu'à une certaine époque nous avons perdu au Paradis » ; AMBR., *Exhort. Virg.*, 4, 19, SAEMO 14/2, p. 214 : *quoniam quae non nubunt et qui uxores non ducunt, sicut angeli in terris sunt* / « puisque celles-ci ne se marient pas et ceux-ci ne prennent pas d'épouses, ils sont comme des anges sur terre ».

¹¹¹⁸ AMBR., *De Off.*, I, 14, 54, CC 15, p. 19-20 : *sed etiam Dominus sciens opera eorum tradidit eos in tenebras. [...]* *Omnis enim qui lucem fugit, diligit tenebras studens latere cum Deum latere non possit qui intra profundum abyssi et intra hominum mentes non solum tractata sed etiam voluenda cognoscit* / « mais même Dieu, connaissant leurs œuvres, les livra aux ténèbres. [...] En effet, chaque personne qui fuit la lumière, choisit les ténèbres, s'obligeant à cacher alors qu'il n'est pas possible de cacher [quelque chose] à Dieu, lui qui, au milieu de la profondeur des abysses et des esprits des êtres humains, connaît non seulement leurs manières de se conduire mais même les pensées qui ont été remuées ».

Ce mode de vie vertueux permet d'être intégré au rang des « justes » (*justi*) qui comptent aussi bien des hommes que des femmes, pensons notamment aux vierges¹¹¹⁹, que des chrétiens ou des non-chrétiens comme le sont les patriarches. Moïse et nombre de personnages de l'Ancien Testament sont qualifiés de « justes » dans les textes ambrosiens alors même qu'ils n'ont pas pu être baptisés¹¹²⁰ : c'est donc bien qu'ici le sacrement baptismal n'est pas l'élément déterminant pour pouvoir accéder à la vie éternelle, bien que la réception de ce sacrement, notamment après l'Incarnation, constitue un moyen supplémentaire et particulièrement recommandé pour atteindre la vie éternelle. Nous retrouvons ces positions ambrosiennes avancées avec le cas de Valentinien II¹¹²¹. L'évêque après avoir insisté sur le désir de l'empereur de se faire baptiser (*munus quod concupivit, munus quod poposcit*) et sur sa droiture morale qui l'a poussé à s'opposer aux sénateurs romains pour plaire à Dieu (*non metuebat hominibus displicere, ut tibi soli placeret in Christo*), complète son argumentaire par une réflexion au sujet des martyrs. Il rappelle alors que :

et si cela émeut, parce que les mystères n'ont pas été célébrés selon le rite, donc les martyrs, s'ils ont été [seulement] catéchumènes, ne sont pas couronnés ; en effet ne sont-ils pas couronnés, s'ils ne sont pas initiés ? S'ils sont lavés par leur sang, alors, et sa piété et sa volonté, le lavent¹¹²².

Dans la première phrase, Ambroise sous-entend qu'il serait absurde de penser les martyrs privés de leur couronne (*ergo nec martyres [...] coronantur, non coronantur*), et par conséquent de la vie éternelle, parce qu'ils seraient seulement « catéchumènes » (*si catechumeni fuerint*) ou tout juste « initiés » (*si non initiantur*). Leur acte de courage, de force morale, lors duquel le « sang » (*sanguine*) est versé, constitue une manière d'effacer la faute

¹¹¹⁹ AMBR., *De Virgt.*, 14, 87, SAEMO 14/2, p. 70 : *ergo vos, sanctae virgines, et quicumque iusti estis* / « donc vous, ô saintes vierges, et vous êtes n'importe quels justes ».

¹¹²⁰ AMBR., *De C. et A.*, I, 2, 7-8, CSEL 32, 1, 1, p. 343-344 : 7. *Etenim victor passionum omnium nec ullis saeculi captus inlecebris, qui omnem istam secundum corpus habitationem caelestis puritate conversationis obduxerat, mentem regens, carnem subiciens et regia quadam auctoritate castigans, nomine dei vocatus est, ad cuius similitudinem se perfectae virtutis ubertate formaverat. [...] 8. Non ergo tamquam relapsus in terram deprehenditur corporis solutione, sed tamquam verbi caelestis operatione donatus et munere, ut quietem magis caro eius quam bustum acceperit* / « 7. Le fait est que, victorieux de toutes les passions et n'étant pris par aucune des séductions du monde, lui qui avait tiré à lui grâce à la pureté d'une intimité céleste toute cette demeure selon le corps, faisant régner l'esprit, soumettant et mettant à l'amende la chair par cette autorité digne d'un roi, a été appelé au nom de Dieu, à la ressemblance duquel il était formé avec la richesse de la vertu parfaite. [...] 8. Par conséquent, de même que tombé, il n'est pas saisi par la désagrégation du corps, il aura plutôt reçu comme par un cadeau donné par l'œuvre du verbe céleste, le fait que sa chair soit dans le repos bien plus que dans un monument funéraire ».

¹¹²¹ AMBR., *De Ob. Val.*, 52, CSEL 106, p. 144.

¹¹²² AMBR., *De Ob. Val.*, 53, CSEL 106, p. 144 : *aut si, quia sollemniter non sunt celebrata mysteria, hoc movet : ergo nec martyres, si catechumeni fuerint, coronantur ; non enim coronantur, si non initiantur ? Quodsi suo abluuntur sanguine, et hunc sua pietas abluet et voluntas.*

(*abluuntur*), une forme de baptême. L'évêque, dans un syllogisme sous-jacent, estime que Valentinien II a fait preuve de la même fermeté d'âme, de la même volonté bonne et vertueuse, et, à ce titre, peut être lavé (*abluit*) de ses fautes, tout comme les martyrs. Les points communs entre les martyrs et l'empereur sont l'absence de baptême, mais aussi et surtout la fermeté d'âme. Le syllogisme qui est alors suggéré, consiste à être d'avis que ce qui est valable pour les uns, l'est aussi pour l'empereur, et c'est ce qui justifie, aux yeux d'Ambroise, l'absolution de Valentinien II et l'accès de ce dernier à la vie éternelle. Selon cette logique, le baptême a un caractère contingent qui n'invalide pourtant pas d'autres modalités d'accès à la vie éternelle comme par exemple la force de l'intention et la qualité morale de la personne, ici l'empereur. Ce qu'il convient également de retenir de cet exemple, c'est l'importance du martyre et des martyrs dans la pensée ambrosienne. Endurer le martyre au nom du Christ, quel que soit son statut au point de vue de l'intégration à la communauté ecclésiale et du respect des rites et des sacrements, serait une démonstration suffisante aux yeux de Dieu des vertus de la personne, ce qui autoriserait l'accès au salut. Une fois encore, c'est le comportement de la personne, sa valeur morale qui prévaut et qui démontre sa vertu, celle-ci constituant une voie d'accès à la vie éternelle. On retrouve donc ici une idée chère à Ambroise et longuement développée dans sa pastorale.

Accéder à la Jérusalem céleste est présenté comme le but suprême que doivent viser les fidèles. Le tableau dressé par Ambroise de cette cité la rend particulièrement attrayante : cité vaste et lumineuse, elle offre joie et rassasiement durables à tous ceux qui auront accepté de chercher à vivre vertueusement, mais aussi et surtout rétablissement de la symbiose entre Dieu et l'être humain, créé à son image. L'évêque présente également diverses voies d'accès à cette cité où supériorité de l'esprit et des valeurs éthiques complètent les rites ou suffisent, selon les conditions, à obtenir le salut.

V. Les morts symboliques dans la pensée ambrosienne

Ambroise recourt dans ses ouvrages à d'autres références à la mort : il ne s'agit plus ici pour lui de la mort biologique et du devenir de l'âme après ce passage, mais d'utiliser des représentations liées à la mort de manière symbolique de manière à faciliter la compréhension des fidèles sur divers sujets.

V.1. Mort et sacrements

Tout d'abord, le thème de la mort est exploité dans l'évocation du rite baptismal. Paradoxalement, Ambroise décrit ce rite comme s'il s'agissait d'un enterrement¹¹²³. Ainsi l'évêque note-t-il que le catéchumène est « mort au monde » (*mundo mortuus es*), « et comme enseveli dans cet élément du monde » (*quasi in illo mundi consepultus elemento*) mais le baptême lui permet de « ressuscit[er] à Dieu » (*deo resurrexisti*) et d'être « ressuscité à la vie éternelle » (*ad vitam es resuscitatus aeternam*¹¹²⁴). Les parallèles sont clairement exprimés ici : l'immersion dans l'eau constitue une forme d'enterrement, d'ensevelissement comme après un décès et marque ainsi la fin d'un certain mode de vie, tandis que l'émersion de l'eau, après la purification que constitue l'immersion, est assimilée à la résurrection et à l'accès à la vie éternelle. On pourrait s'attendre à ce que ce sacrement soit présenté par Ambroise dans son texte comme un accès à une communauté et à une première étape vers le salut, en d'autres termes, une célébration empreinte de solennité, d'espérance et de joie procurée par cette espérance. Or il n'en est rien ici¹¹²⁵ puisque c'est l'image du passage¹¹²⁶ que représente la mort

¹¹²³ Voir également W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 163-167.

¹¹²⁴ AMBR., *De Myst.*, 4, 21, CSEL 73, p. 97 : *in hac fide mundo mortuus es, deo resurrexisti, et quasi in illo mundi consepultus elemento, peccato mortuus ad vitam es resuscitatus aeternam* / « dans cette foi, tu es mort au monde, tu es ressuscité par Dieu, et comme tu as été enseveli dans cet élément du monde, tu es mort au péché, et tu as été ressuscité vers la vie éternelle ».

¹¹²⁵ On retrouve cette idée fréquemment dans les textes ambrosiens comme dans AMBR., *De Par.*, 9, 45, CSEL 32, 1, 1, p. 302-303 ; AMBR., *De Sacra.*, II, 7, 22-23, CSEL 73, p. 35-36 ; *De Sacra.*, III, 1, 1-2, CSEL 73, p. 37-38.

¹¹²⁶ Cette idée est particulièrement sensible dans le parallèle créé entre le passage de la Mer Rouge selon l'Ancien Testament et la cérémonie du baptême dans AMBR., *De Sacra.*, I, 4, 12, CSEL 73, p. 20 : *quid praecipuum quam quod per mare transivit Iudaeorum populus, ut de baptismo interim loquamur ? Attamen qui transierunt Iudaei, mortui sunt omnes in deserto. Ceterum qui per hunc fontem transit, hoc est a terrenis ad caelestia – hic est enim transitus, ideo pascha, hoc est « transitus eius », transitus a peccato ad vitam, a culpa ad gratiam, ab inquinamento ad sanctificationem –, qui per hunc fontem transit, non moritur, sed resurgit* / « Qui y a-t-il de particulier dans le fait que le peuple des Juifs traversa au travers de la mer, alors que nous parlons pour l'instant du baptême ? Mais, cependant, les Juifs qui traversèrent, sont tous morts dans le désert. Mais, qui passe par cette fontaine, c'est-à-dire des choses terrestres vers les choses célestes – en effet cela, ce passage, c'est-à-dire cette Pâques, à savoir « son passage », passage du péché vers la vie, de la faute vers la grâce, de la souillure vers la sanctification –, qui passe au travers de cette fontaine, ne meurt pas, mais ressuscite » ; AMBR., *De Myst.*, 3, 12,

biologique qui est convoquée par l'évêque dans son texte, image connotant, de prime abord, la tristesse, la peine et le deuil. Or, nous l'avons vu plus haut, il faut revenir au sens qu'Ambroise donne à la mort biologique et à la *mors spiritualis*, donc au contexte qui entoure ces notions dans la pensée ambrosienne, pour comprendre la portée de son propos. C'est bien, comme nous avons pu le voir précédemment, parce que la mort biologique est un passage, et en ce sens constitue un bienfait qui apporte un remède au péché et au péché des origines, que le sacrement du baptême doit être lu également comme un passage, pensé positivement puisqu'associé à la vie éternelle – expression dont on a pu voir plus haut le sens spécifique dans la sotériologie ambrosienne. Ambroise renverse donc les valeurs connotées habituellement pour parler du baptême (entrée dans la communauté, première étape vers le salut) : il use de représentations renouvelées (la mort est vue comme un passage, un simple événement) concernant la mort biologique, représentations qu'il a rendues familières à ses fidèles dans d'autres textes, pour faire accéder ces derniers au sens profond qu'il accorde au rite du baptême en tant qu'évêque (un passage et un premier pas vers la vie éternelle) – ce qui n'exclut pas, par ailleurs, les autres valeurs accordées au baptême.

Rappelons, en outre, qu'au IV^e siècle nombre de baptêmes intervenaient durant les célébrations pascales¹¹²⁷ et s'inscrivaient donc dans un cheminement spirituel alliant les idées de mort¹¹²⁸, de résurrection et de mystère christique, auxquelles Ambroise donne ici tout leur sens, notamment lorsqu'il écrit :

n'importe quelle personne qui est baptisée, est baptisée dans la mort de Jésus. Qu'est-ce que « dans la mort » ? Comme le Christ est mort, de même tu goûtes la mort, comme le Christ est mort au péché et vit pour Dieu, de même tu es mort aux charmes précédents des péchés au moyen du sacrement du baptême, et tu seras ressuscité au moyen de la grâce du Christ. Donc il s'agit bien d'une mort, mais pas dans la vérité de la mort corporelle, mais dans la ressemblance. Quand tu plonges, tu assumes la ressemblance de la mort et de la sépulture, tu reçois le sacrement de sa croix, sur laquelle le Christ a été suspendu et sur laquelle son corps a été fixé par des clous. Donc tu seras crucifié, tu [t']attaches au Christ, tu [t']attaches aux clous de notre Seigneur Jésus

CSEL 73, p. 93-94 : *advertis quod in illo Hebraeorum transitu iam tunc sacri baptismatis figura praecesserit, in quo Aegyptius interiit et Hebraeus evasit* / « fais attention que déjà dans ce passage des Hébreux, la figure du baptême sacré sera anticipée, passage dans lequel l'Égyptien mourut et l'Hébreux s'échappa ».

¹¹²⁷ Sur le lien entre cérémonie baptismale et vigiles pascales, voir T. MAERTENS, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*, op. cit., p. 95-96. Voir également pour le rite baptismal au IV^e siècle, *Ibid.*, p. 115-179.

¹¹²⁸ Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., qui signale p. 165 une thématique de l'eau en lien avec la mort dans le monde juif. Sur l'ambivalence de l'eau dans la Bible, voir A. V. NAZZARO, *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano*, op. cit., p. 7-10.

Christ, de sorte que le diable ne puisse pas te détacher de là. [...] 24.
[...] Vois, en quel lieu tu as été oint : « dans la vie éternelle », dit-il¹¹²⁹.

Dès la première phrase, les liens entre baptême et mort du Christ sont affirmés (*quicumque baptizatur, in morte Iesu baptizatur*). Le symbolisme (*non in [...] veritate, sed in similitudine*) du rite du baptême est clairement exposé : l'immersion représente la mort (*cum enim mergis, mortis suscipis et sepulturae similitudinem*) et permet au baptisé de s'unir au Christ (*crucis illius accipis sacramentum*), l'union au Christ (*Christo adhaeres*) met le baptisé hors de portée du diable (*ne te diabolus inde possit abstrahere*) et l'onction (*unctus es*) est réalisée en vue de la vie éternelle (*in vitam [...] aeternam*). Le baptême permet donc, au point de vue symbolique, de suivre le chemin emprunté par le Christ lors de la Passion et après celle-ci. En assumant un parcours proche de celui du Christ lors de la cérémonie, le catéchumène n'atteint certes pas directement l'état de rétablissement de la contemplation divine, mais il s'inscrit dans un parcours ouvrant la voie à cet objectif et dont il peut davantage comprendre le sens et pressentir l'intérêt sotériologique du fait de la similitude du parcours avec le Christ¹¹³⁰. Ainsi discours ambrosien, rite, association entre mort, passage, baptême et vie éternelle, inscription dans le calendrier liturgique, se font-ils pleinement écho dans la pratique. Cette conjonction réduit également le caractère paradoxal de la présentation ambrosienne du baptême pour lui donner une plus large portée sotériologique et christologique. Cette représentation du baptême aussi dramatique, aussi sépulcrale et peu festive soit-elle, offre, en réalité, à l'évêque le moyen de lui donner toute sa densité sotériologique. En quelque sorte, en ramenant d'abord le baptême à la mort et au terrestre, puis en le montrant comme une voie de salut et d'union au Christ, Ambroise expurge le caractère terrestre de cette cérémonie, à savoir les sensations et sentiments immédiats et non distanciés que pourraient éprouver certains candidats au baptême, pour faire entendre, individuellement et collectivement, à ses fidèles, qu'ils soient baptisés de fraîche date ou non, toute la dimension et la densité spirituelle et salvifique de ce sacrement. Ambroise met subtilement en pratique, dans la rhétorique utilisée et dans le discours proposé, son point de vue au sujet du plaisir, qui vise à limiter l'emprise des plaisirs terrestres sur l'être

¹¹²⁹ AMBR., *De Sacra.*, II, 7, 23-24, CSEL 73, p. 35-36 : *quicumque baptizatur, in morte Iesu baptizatur. Quid est « in morte » ? Ut, quomodo Christus mortuus est, sic et tu mortem degustes, quomodo Christus mortuus est peccato et deo vivit, ita et tu superioribus inlecebris peccatorum mortuus sis per baptismatis sacramentum, et resurrexeris per gratiam Christi. Mors ergo est, sed non in mortis corporalis veritate, sed in similitudine. Cum enim mergis, mortis suscipis et sepulturae similitudinem, crucis illius accipis sacramentum, quod in cruce Christus pependit et clavis confixum est corpus. Tu ergo conrucifigeris, Christo adhaeres, clavis domini nostri Iesu Christi adhaeres, ne te diabolus inde possit abstrahere. [...] 24. [...] Vide, ubi unctus es : « in vitam », inquit, « aeternam ». Un même mouvement impliquant mort, baptême, résurrection, bien que moins explicite, apparaît dans AMBR., *De Inst. virg.*, 2, 13, SAEMO 14/2, p. 120.*

¹¹³⁰ Sur ce sujet, voir la partie III, chapitre 2, II-III.

humain pour leur préférer la pratique de la vertu en vue des plaisirs de la contemplation divine. Le baptême acquiert donc aux yeux du fidèle une autre dimension par la présentation à première vue funèbre qu'en dresse Ambroise.

La communion est aussi traitée à l'aide de l'image de la mort dans les ouvrages qui forment notre corpus. Dans le *De Sacramentis*, l'évêque cite le canon de la messe¹¹³¹ pour parler de l'hostie, et plus largement du sacrement de communion, et explique :

donc, toutes les fois que tu reçois [le sacrement], que te dit l'apôtre ? Toutes les fois que nous [le] recevons, nous annonçons la mort du Seigneur. Si nous annonçons la mort, nous annonçons aussi la rémission des péchés. Si, toutes les fois que le sang est versé, qu'il est répandu pour la rémission des péchés, je dois toujours le recevoir, de manière qu'il me laisse toujours libre de mes péchés. Moi qui pêche toujours, je dois toujours avoir mon remède¹¹³².

Une fois encore mort du Christ (*mortem domini, si quotienscumque affunditur sanguis*), vie du fidèle dans l'état post-lapsaire (*accipis, quid tibi dixit apostolus, accipimus, adnuntiamus, debeo, mihi pecco, debeo*), sacrement (*quotienscumque accipis, quotienscumque accipimus, si, quotienscumque effunditur sanguis, in remissionem funditur, illum semper accipere, semper debeo habere medicinam*), accès à la vie éternelle (*in remisisonem peccatorum funditur, ut semper mihi peccata dimittat, qui semper pecco, semper debeo habere medicinam*) sont associés¹¹³³. S'il est vrai qu'il est explicitement question de la mort du Christ, les références à la rémission des péchés induisent implicitement l'idée de la mort des êtres humains. Dans ce passage, le sacrifice christique et la dimension sotériologique sont rappelés pour préciser le sens du sacrement. Mais plus encore, l'image de l'ingestion du sacrement utilisée dans le *De Mysteriis*, pousse plus loin le jeu autour des notions de mort du Christ et de mort symbolique des fidèles. Comparant le sacrement chrétien à l'épisode de la manne de l'Ancien Testament, Ambroise constate la supériorité du premier :

47. Il a été vérifié que les sacrements de l'Église sont plus anciens ; maintenant apprends qu'ils sont plus puissants. Cette affaire est

¹¹³¹ Voir AMBROISE, *Spiegazione del credo. I sacramenti. I misteri.*, op. cit., p. 101, n. 1 au sujet de AMBR., *De Sacra.*, IV, 6, 27, CSEL 73, p. 57. Voir également AMBROISE, *Des sacrements, Des Mystères, Explication du symbole*, op. cit., p. 116-117, les n. 4 et 5.

¹¹³² AMBR., *De Sacra.*, IV, 6, 28, CSEL 73, p. 57-58 : *ergo quotienscumque accipis, quid tibi dixit apostolus ? Quotienscumque accipimus, mortem domini adnuntiamus. Si mortem, adnuntiamus remissionem peccatorum. Si, quotienscumque effunditur sanguis, in remissionem peccatorum funditur, debeo illum semper accipere, ut semper mihi peccata dimittat. Qui semper pecco, semper debeo habere medicinam.*

¹¹³³ Voir également W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 163-164

vraiment admirable, à savoir que Dieu fit pleuvoir la manne pour les pères et qu'ils se sont nourris tous les jours de cet aliment du ciel. D'où il est dit : *l'être humain a mangé le pain des anges* (Ps 77, 25). Mais, pourtant, ceux qui ont mangé ce pain-là, tous sont morts dans le désert, or mange celui, que tu as reçu, *ce pain vivant, qui descendit du ciel*, il fournit la substance de la vie éternelle et n'importe qui aura mangé de celui-ci, ne mourra pas dans l'éternité (Jn 6, 46-58) ; en effet c'est le corps du Christ. 48. Considère maintenant lequel des deux est le plus puissant entre le pain des anges et la chair du Christ, laquelle est certainement corps de vie. Cette manne vient du ciel, ce pain vient d'au-delà du ciel, celle-ci appartient au ciel, celui-ci appartient au Seigneur des cieux, celle-ci est soumise à la corruption, si elle est conservée pour un autre jour, celui-ci est étranger à toute forme de corruption, parce que, n'importe quelle personne qui [y] aura goûté pieusement, ne pourra pas sentir la corruption. [...] Et celle-ci est dans l'ombre, celui-ci est dans la vérité¹¹³⁴.

La puissance du sacrement chrétien est affirmée dès la première phrase (*cognosce potiora*), puis dans un jeu d'opposition entre la manne et le pain-corps du Christ (*manna illud de caelo/ hoc supra caelum, illud cali/ hoc domini caelorum, illud corruptioni obnoxium, hoc ab omni alienum corruptione, illud in umbra, hoc in veritate*). Mais c'est surtout l'image de l'absorption et des effets de l'absorption du sacrement qui doit nous intéresser ici. Cette ingestion (*quicumque hunc manducaverit*), dont Ambroise affirme on ne plus clairement qu'il s'agit du corps du Christ (*est enim corpus Christi, hoc in veritate*), fournit au fidèle « la substance de la vie éternelle » (*vitae aeternae substantiam subministrat*), empêche toute corruption (*hoc ab omni alienum corruptione, corruptionem sentire non poterit*), évite au fidèle de « m[ourir] dans l'éternité » (*non morietur in aeternum*) selon la formule reprise au texte de Jean 6, 58. Sous l'influence de la fin du texte de Jean, le Christ est image d'un pain apportant la vie (*panis vivus*), expression chère à Ambroise¹¹³⁵. L'ingestion du sacrement, qui constitue

¹¹³⁴ AMBR., *De Myst.*, 8, 47-48, CSEL 73, p. 109-110 : 47. *Probatum est antiquiora esse ecclesiae sacramenta ; nunc cognosce potiora. Re vera mirabile est, quod manna deus pluerit patribus et cottidiano caeli pascebantur alimento. Unde dictum est : panem angelorum manducavit homo (Ps 77,25). Sed tamen panem illum qui manducaverunt, omnes in deserto mortui sunt, ista autem esca, quam accipis, iste panis vivus, qui descendit de caelo, vitae aeternae substantiam subministrat et quicumque hunc manducaverit, non morietur in aeternum (Jn 6, 49-58) ; est enim corpus Christi. 48 Considera nunc, utrum praestantior sit panis angelorum an caro Christi, quae utique corpus est vitae. Manna illud de caelo, hoc supra caelum, illud caeli, hoc domini caelorum, illud corruptioni obnoxium, si in diem alterum servaretur, hoc ab omni alienum corruptione, quod quicumque religiose gustaverit, corruptionem sentire non poterit. [...] Et illud in umbra, hoc in veritate.*

¹¹³⁵ L'image du Christ comme « pain vivant » est utilisée également dans AMBR., *De Par.*, 9, 42, CSEL 32, 1, 1, p. 299 : *hic est enim cibus, in quo vita definitur aeterna, quo quisque fuerit defraudatus morte morietur, quandoquidem panis vivus atque caelestis ipse dominus est, qui vitam dat huic mundo. Unde et ipse ait : nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam aeternam (Jn 6, 54) / « en effet cette nourriture, dans laquelle est définie la vie éternelle, que celui qui aura été trompé, mourra par la mort, puisque le Seigneur est lui-même pain vivant et céleste, lui qui donne sa vie pour ce monde. D'où il dit lui-même : si vous ne mangez pas ma chair ni ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie éternelle (Jn 6, 54). Voir également : AMBR., *De Par.*, 15, 76, CSEL 32, 1, 1, p. 335 : *ergo et nos habeamus processum vitae huius, sicut habuit et**

en quelque sorte une disparition, une mort symbolique d'un objet, lui-même représentation de la mort de Jésus, évite au fidèle la *mors poenalis* et constitue, toujours pour ce dernier, un moyen d'accès à la *mors spiritalis*. Le pain sacramentel, matérialisation de la mort du Christ, est donc une force de vie sotériologique capable de vaincre la mort biologique et la mort éternelle¹¹³⁶. La lecture qu'Ambroise propose des sacrements ou de leur administration oscille donc toujours entre images de mort et de vie, assimilation métaphorique ou matérielle du fidèle et du Christ, portée funèbre et espérance sotériologique.

Observons par ailleurs que dans le cas du baptême comme dans celui de la communion, cette lecture rend délicate la compréhension du point de vue ambrosien au sujet de l'effet temporel des sacrements : sont-ils des voies de salut pour le futur ou dans le présent ? Permettent-ils une réelle anticipation de la vie éternelle juste après leur obtention, soit dans le présent du fidèle, ou doivent-ils être compris comme une promesse pour le futur ? Ces questions revêtent une certaine importance dans la mesure où Ambroise fait des sacrements des voies de salut dont l'évêque recommande la fréquentation régulière¹¹³⁷, et que ses discours au sujet des sacrements font espérer la vie éternelle. Les sacrements condensent donc en eux des temporalités différentes (temps présent du fidèle et avenir eschatologique), que l'auteur pourrait même peut-être penser comme étant compressées. Or l'étude des temps des verbes des passages du *De Sacramentis* et du *De Mysteriis* utilisés plus haut dans nos démonstrations, tend à montrer qu'Ambroise recourt au présent et à l'impératif pour évoquer le sacrement donc ce qui se passe dans la vie présente ou immédiatement passée du fidèle (par exemple : *De Sacra.*, II, 7, 23-24 : *baptizatur, degustes, mergis, unctus es* ; *De Sacra.*, IV, 6, 28 : *accipis, accipimus, adnuntiamus, debeo, pecco* ; *De Myst.*, 47-48 : *esca, accipis, considera*). Il utilise des verbes au passé pour évoquer les personnages de l'Ancien Testament, le Christ ou les apôtres (par exemple : *De Sacra* II, 7, 23-24 : *Christus mortuus est, Christus pependit* ; *De Sacra.*, IV, 6, 28 : *dixit*

Paulus, qui dicit : vivo autem iam non ego [...] set vivit in me Christus (Gal 2, 20), *hoc est vivit panis ille vivus, qui venit e caelo, vivit sapientia, vivit gratia, vivit iustitia, vivit resurrectio* / « donc nous aussi nous avons un progrès de cette vie, comme l'a eu Paul, qui a dit : or moi, je ne vis déjà plus, mais le Christ vit en moi (Gal 2, 20), c'est-à-dire ce pain vivant vit, lui qui est venu du ciel, la sagesse vit, la grâce vit, la justice vit, la résurrection vit ».

¹¹³⁶ Voir B. STUDER, « L'eucarestia, remissione dei peccati, secondo Ambrogio di Milano », dans S. Felici (éd.), *Catechesi battesimali e riconciliazione nei padri del IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 5-6 marzo 1983*, Rome, LAS, 1984, p. 65-79 ; A. BONATO, « Teologia e spiritualità dell'Eucaristia negli scritti di sant'Ambrogio », dans S. Panimolle (éd.), *L'eucaristia nei Padri della Chiesa*, Rome, Borla, 1998, p. 250-252.

¹¹³⁷ Basil STUDER relève ici un paradoxe puisqu'Ambroise présente l'eucharistie comme un sacrement de rémission des péchés : voir B. STUDER, « L'eucarestia, remissione dei peccati, secondo Ambrogio di Milano », *op. cit.*, p. 66-69.

apostolus ; *De Myst.*, 47-48 : *pascebantur, manducaverunt, mortui sunt*). Quant au futur et au futur antérieur, il n'emploie ces temps de conjugaison que pour évoquer l'état de *mors spiritualis* (par exemple *De Sacra.*, II, 7, 23 : *resurrexeris, conrucifigeris* ; *De Myst.*, 47-48 : *manducaverit, morietur, gustaverit, poterit*). Le recours à ces temps de conjugaison montre que, pour Ambroise et dans la limite des quelques paragraphes étudiés, les sacrements ne constituent pas une anticipation de la vie éternelle du vivant du fidèle, qu'ils ne donnent pas immédiatement et durablement la vie éternelle au fidèle, mais qu'ils incarnent seulement des voies de salut importantes à ces yeux.

Nuançons cependant ce dernier propos en rappelant que ces deux ouvrages sont destinés à un public de néophytes qui doivent absolument comprendre le sens des sacrements qu'ils ont déjà reçus et ceux auxquels ils seront amenés à prendre part. De ce fait, la place et le sens des sacrements sont particulièrement développés dans ces écrits, au point de paraître mettre de côté la place de la vertu, et d'entrer en contradiction avec d'autres ouvrages dans lesquels le baptême peut apparaître contingent pour obtenir la vie éternelle – nous pensons bien sûr ici aux paragraphes du *De Obitu Valentiniani* dans lesquels Ambroise implore Dieu de bien vouloir accueillir l'empereur au Paradis, bien qu'il soit non baptisé. Néanmoins, et bien qu'ils ne constituent pas une anticipation de la vie éternelle, les sacrements tiennent une place importante dans le système de pensée et la sotériologie de notre évêque.

V.2. Mort et perfection chrétienne

L'anticipation du rétablissement de la contemplation divine, et donc de l'état de *mors spiritualis* du vivant de la personne, est possible, d'autre part, dans la vie parfaite que mènent certains chrétiens¹¹³⁸. L'évêque de Milan évoque ainsi ceux et celles qui « sont comme les anges sur terre¹¹³⁹ ». L'ensemble des traités destinés aux vierges et aux veuves comportent des passages évoquant comment ces femmes, et plus largement les chrétiens, en quête de perfection, sont parvenus à dépasser la prison du corps, limiter les effets de la contamination du péché des origines et ainsi mourir au péché pour vivre en permanence avec Dieu. Aussi explique-t-il :

¹¹³⁸ Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 167-168 E. REBILLARD, *In hora mortis*, op. cit., p. 21-23.

¹¹³⁹ AMBR., *Exhort. Virg.*, 4, 19, SAEMO 14/2, p. 214 : *quoniam quae non nubunt et qui uxores non ducunt, sicut angeli in terris sunt* / « puisque celles qui ne se marient pas et ceux qui ne prennent pas d'épouses, sont comme des anges sur terre ». Cet extrait est intéressant dans la mesure où il évoque non seulement les vierges (*quae non nubunt*) mais aussi le célibat masculin (*qui uxores non ducunt*) qu'Ambroise ne semble pas réduire aux clercs.

la chasteté a fait aussi les anges. Qui l'a conservée, est un ange, qui l'a perdue est un diable. De là, le nom même de crainte pieuse. La vierge est celle qui se maria avec Dieu ; la prostituée, celle qui a fait les idoles. Car que dirais-je à propos de la résurrection, dont vous détenez déjà les prix ? Or dans la résurrection ils ne se marient pas, ni ne seront mariés, mais *ils seront comme des anges dans le ciel* (Mt 22,30), dit-il. Ce qui nous est promis, cela est déjà à votre disposition, et est en usage pour vous ce qui n'est que des vœux pour nous. Vous n'êtes pas de ce monde et vous n'êtes pas dans ce monde. Le monde a mérité de vous avoir, il n'a pas pu vous détenir¹¹⁴⁰.

Les grandes thématiques abordées précédemment, vie vertueuse dans l'état post-lapsaire, mort, résurrection, vie éternelle, apparaissent dans ce passage et démontrent une fois encore les liens qu'elles entretiennent entre elles dans la pensée ambrosienne. Cependant ce qui diffère dans le cas des vierges, c'est l'insistance d'Ambroise à décrire leur différence avec les autres chrétiens et leur capacité à connaître dès ce monde l'état de la contemplation divine qui ne devrait advenir qu'après la mort. Ainsi les vierges sont-elles assimilées au statut des anges, un statut considéré comme hors de ce monde (*castitas etiam angelos fecit, qui eam servavit angelus est, non estis in hoc mundo*, ainsi que la citation de Matthieu *erunt sicut angeli de caelo*). Ambroise se plaît à répéter ce caractère hors norme des vierges en rappelant que le monde n'a pas d'emprise sur elles (*non estis in hoc mundi, saeculum vos [...] tenere non potuit*), ce qui serait le fruit de leur chasteté (*castitas*), soit de la maîtrise de leur corps, et même de la maîtrise de l'intégrité de leur corps. Ce caractère hors norme a pour effet que les vierges sont en mesure d'accéder à la contemplation directe de Dieu de leur vivant. L'évêque de Milan explique qu'il ne lui est pas nécessaire de leur parler de la résurrection dans la mesure où elles détiennent déjà les récompenses que doivent recevoir ceux qui seront justifiés (*nam de resurrectione quid dicam, cuius praemia iam tenetis ?*). Plus loin, il note que les vierges disposent déjà, autrement dit de leur vivant dans l'état post-lapsaire, de ce qui est seulement promis aux autres fidèles (*quod nobis promittitur vobis praesto*). Si Ambroise oppose les vierges dans un « vous » (*tenetis, vobis, apud vos, estis, vos*) à un « nous » (*nobis, votorumque nostrorum*) qui paraît englober l'ensemble des autres chrétiens – lui étant compris dans ce dernier groupe – ce sont surtout les adverbess *iam* et *praesto* qui définissent la différence entre ces groupes, puisque les vierges ont accès et font usage dès à présent (*cuius praemia iam tenetis*,

¹¹⁴⁰ AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 52, SAEMO 14/1, p. 150-152 : *castitas etiam angelos fecit. Qui eam servavit angelus est, qui perdidit diabolus. Hinc religio etiam nomen accepit. Virgo est quae deo nubit, meretrix quae deos fecit. Nam de resurrectione quid dicam, cuius praemia iam tenetis ? In resurrectione autem neque nubunt, neque nubentur, sed erunt sicut angeli, inquit, in caelo (Mt 22, 30). Quod nobis promittitur vobis praesto est votorumque nostrorum usus apud vos. De hoc mundo estis et non estis in hoc mundo. Saeculum vos habere meruit, tenere non potuit.*

usus apud vos, vobis praesto) de ce qui est seulement promis aux autres chrétiens (*de resurrectione, quid dicam, cuius praemia vobis tenetis ; quod nobis promittitur ; votorum nostrorum*). Non seulement la vie vertueuse (*castitas, saeculum vox [...] tenere non potuit*) est gage de vie éternelle, mais la maîtrise parfaite du corps permet d'accéder à l'état de *mors spiritualis* dès l'état post-lapsaire : cette « mort au péché¹¹⁴¹ », comme la nomme ailleurs Ambroise, constitue une mort symbolique particulière dans la mesure où elle permet d'anticiper la mort biologique et le devenir de l'âme. D'après ces réflexions, fréquentes chez Ambroise¹¹⁴², la mort symbolique au péché conduit à une nouvelle forme de mort que l'on pourrait qualifier de mort anticipée par le fait de la perfection.

L'évêque prévient d'ailleurs toute tentative frauduleuse au sujet de cette vie de perfection :

75. *Et il y a des eunuques qui se sont châtrés eux-mêmes* (Mt 9,12), par volonté et non pas nécessité et pour cette raison la grâce de la continence est grande en eux ; parce que la volonté, et non la faiblesse, fait la personne continente. [...] 76. Ce n'est pas la même chose pour ceux qui usent du fer contre eux-mêmes, et dont nous nous sommes détournés imprudemment. En effet, il y a ceux qui posent comme lieu de vertu, le fait de réprimer la faute par le fer. [...] 77. Et pourquoi userais-je d'arguments, alors qu'il y a à disposition une forme d'ordre apostolique ? En effet tu as ainsi : *fasse qu'ils se soient mutilés* (Gal 5, 12), ceux qui veulent que vous soyez circoncis ! Pourquoi en effet le moment favorable à la couronne et l'usage de la vertu échappent-ils à l'être humain, qui est né pour la louange, a été préparé pour la victoire, lui qui peut plutôt se châtrer par la vertu de l'âme ? En effet, *il y a des eunuques qui se sont châtrés eux-mêmes en vue du royaume des cieux* (Mt 19, 12)¹¹⁴³.

¹¹⁴¹ AMBR., *De Par.*, 9, 45, CSEL 32, 1, 1, p. 302 : *peccato enim mortuus est* ; AMBR., *De Exc. fr.*, II, 36, CSEL 107, p. 169 : *alia mors est vitae huius excessus, qua mortuus est patriarcha Abraham* ; AMBR., *De Sacra.*, II, 7, 23, CSEL 73, p. 35 : *quomodo Christus mortuus est peccato [...] tu superioribus inlecebris peccatorum mortuus sis* ; AMBR., *De Myst.*, 4, 21, CSEL 73, p. 97 : *peccato mortuus ad vitam es*.

¹¹⁴² AMBR., *De Inst. virg.*, 17, 104, SAEMO 14/2, p. 184-186 : *quod in virginibus sacris angelorum vitam videmus in terris, quam in paradiso quondam amiseramus* / « parce que dans les vierges consacrées nous voyons la vie des anges sur terre, qu'à une certaine époque nous avons perdu au Paradis » ; AMBR., *Exhort. Virg.*, 4, 19, SAEMO 14/2, p. 214 : *quoniam quae non nubunt et qui uxores non ducunt, sicut angeli in terris sunt* / « puisque celles-ci ne se marient pas et ceux-ci ne prennent pas d'épouses, ils sont comme des anges sur terre ».

¹¹⁴³ AMBR., *De Vid.*, 13, 75-77, SAEMO 14/1, p. 306-308 : 75. *Et sunt spadones qui se ipsos castraverunt* (Mt 19, 12) ; *voluntate utique, non necessitate, et ideo magna in iis continentiae gratia, quia voluntas facit non infirmitas continentem*. [...] 76. *Non eadem causa eorum qui in se ipsos ferro utuntur, quo non imprudenter defleximus. Sunt enim qui virtutis loco ponant, ferro culpam compescere* [...] 77. *Nemo igitur, ut plerique arbitrantur, se debet abscidere, sed magis vincere ; victores enim recipit ecclesia, non victos. Et quid argumentis utar, cum praesto sit apostolici forma praescripti ? Sic enim habes : utinam et abscidantur* (Gal 5, 12) *qui volunt vos circumcidi ! Cur enim coronae occasio et virtutis usus eripitur homini, qui natus ad laudem est, ad victoriam praeparatus, qui potius virtute animi castrare se possit ? Sunt enim spadones qui se ipsos castraverunt propter regnum caelorum* (Mt 19, 12).

Nous retrouvons dans cet extrait des éléments chers à Ambroise, à savoir que l'intention et les efforts entrepris comptent tout autant aux yeux de Dieu que les actes et leurs résultats, même dans la recherche de perfection. Aucune forme de facilité (*non necessitate ; nemo igitur ut plerique arbitrantur, se debet abscidere, sed magis vincere ; qui potius virtute animi se possit*), même en vue d'une vie de perfection et de vertu (*continentiae gratia, continentem, virtutis*), n'est acceptable, et ce, que l'on soit un homme – auquel s'adresse principalement cet extrait puisqu'il est question de castration physique, d'émasculation (*spadones qui se ipsos castraverunt, abscidere*) – ou une femme, puisque le paragraphe fait aussi mention des femmes adultères¹¹⁴⁴ et que le traité est une réponse aux questions d'une veuve. Il est préférable de se battre avec les armes dont tout un chacun dispose (*voluntate, voluntas, vincere, ad victoriam praeparatus, virtute animi castrare se*) pour s'assurer de gagner (*recipit ecclesia, non victos ; cur enim coronae occasio et virtutis usus eripitur hominem*) les récompenses données à ceux qui ont part à la vie éternelle (*gratia, victores enim recipit ecclesia, coronae, ad laudem*).

S'il n'est pas fait mention explicitement de la mort dans cet extrait, les indications concernant les récompenses et la citation de Matthieu faisant référence au « royaume des cieux » (*regnum caelorum*) placent tout de même cette réflexion dans une perspective sotériologique et nous avons pu voir plus haut les liens logiques qu'entretiennent absence de mutilation de soi et suicide dans la pensée d'Ambroise. Si l'évêque n'exprime pas explicitement l'idée que l'usage d'une facilité pour réaliser une vie de perfection, notamment du point de vue de la continence sexuelle, est une attitude qui mènerait son auteur en Enfer, force est de constater que, selon lui, elle ne conduit pas à obtenir de récompense et encore moins à obtenir le statut d'une mort par anticipation par état de perfection. À aucun moment dans cet extrait, la personne qui se serait mutilée n'est considérée comme participant à la vie éternelle dès ce monde : non seulement la récompense échappera à cette personne (*cur enim coronae occasio [...] eripitur homini*), mais à aucun moment du texte, elle n'est considérée comme dotée d'une nature surnaturelle ou vivant hors du monde, ce qui, précédemment, caractérisait la perfection des vierges. Intégrité physique et intégrité morale¹¹⁴⁵ sont donc au cœur de la notion de

¹¹⁴⁴ AMBR., *De Vid.*, 13, 76, SAEMO 14/1, p. 308 : *et quae similiter virum in concupiscentiam viderit, adulteratur* / « et de la même manière, celle qui aura vu un homme dans la concupiscence, commettra un adultère ».

¹¹⁴⁵ Si ces deux points sont présentés dans l'étude de G. NAUROY, « Une exégèse anti-arienne de Matthieu et le thème de l'eunuque chez Ambroise de Milan (De Viduis, 13, 75-78) », dans *Ambroise de Milan : écriture et esthétique d'une exégèse pastorale : quatorze études*, Bern, Peter Lang, 2003, p. 191-216, pour évoquer la figure de l'eunuque comme personnage fourbe, il semble délicat cependant de voir dans chaque personnage d'eunuque utilisé par Ambroise une référence aux ariens. Dans le corpus retenu pour notre recherche, les références aux eunuques apparaissent seulement dans les textes sur la virginité ou le veuvage (AMBR., *De Vid.*, 13, 75-78, SAEMO 14/1, p. 306-308 ; AMBR., *De Virgt.*, 6, 27-30, SAEMO 14/2, p. 30-34) et en lien avec la citation de Matthieu 19,12. Il est intéressant de noter que le texte biblique est cité clairement dans chacun de ces textes. On peut leur ajouter AMBR., *Exhort. virg.*, 3, 18 - 4, 19 (SAEMO 14/2, p. 214) qui fait référence à Matthieu 19, 11-12 (« il leur

perfection ambrosienne et seules capables de permettre, non seulement la mort symbolique au péché, mais l'état de mort par anticipation du fait de la perfection. Cet extrait soutient donc bien l'idée que seule l'absolue perfection de la vie chrétienne est gage d'obtention de la vie éternelle par anticipation et qu'elle constitue une forme de mort symbolique.

Sacrements et vie de perfection chrétienne sont deux thématiques qu'Ambroise traite en faisant usage du lexique de la mort, laquelle est abordée, dans ces thématiques, sous une forme symbolique et selon les perspectives sotériologiques exploitées par l'évêque.

VI. Synthèse

Au terme de cette première approche de la mort dans la pensée ambrosienne, il appert que pour l'évêque de Milan, la mort biologique correspond à un passage, un événement dont la portée et les représentations suscitées doivent être adoucies. L'évêque se positionne ici dans la droite ligne de la pensée philosophique antique au sujet de la mort, tout en y apportant des propositions strictement chrétiennes, notamment par le biais des développements sotériologiques.

Le passage que constitue la mort biologique offre deux devenir possibles à l'âme humaine, définis selon le vocabulaire de la mort et de la vie : la vie éternelle ou *mors spiritualis*,

répondit : tous ne comprennent pas ce langage, mais seulement ceux à qui cela est donné. En effet, il y a des eunuques qui sont nés ainsi du sein maternel ; il y a des eunuques qui ont été rendus tels par les hommes ; et il y en a qui se sont eux-mêmes rendus eunuques à cause du Royaume des cieux. Comprenez qui peut comprendre ! »). Dans l'ensemble de ces textes, Ambroise propose, selon nous, une interprétation très littérale de la citation biblique en évoquant la continence et la recherche de la perfection chrétienne. Dans ces trois textes, l'argumentation tend à démontrer le caractère spécial des personnes continentes, leur force d'âme. Par ailleurs, dans le *De Virginitate* et l'*Exhortatio virginitatis*, une citation ou une référence à Matthieu 22, 30 (« à la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari ; mais on est comme des anges dans le ciel ») précède l'évocation des eunuques, renforçant toujours davantage l'interprétation du passage comme relevant de la continence et de la vie chrétienne parfaite, et insistant, comme dans le *De Virginibus*, texte réalisé avant le *De Viduis*, sur l'idée que les personnes continentes connaissent déjà la contemplation de Dieu de leur vivant dans l'état post-lapsaire. Les trois textes présentent aussi des proximités de vocabulaire avec des références à l'intégrité (*integritas*, *continentia*), à la vertu (*virtus*), à la faiblesse (*infirmitas*), à la victoire militaire (*vincere*, *militare*), aux récompenses divines (*gratia*, *corona*, *praemium*) et à la castration (*castrare*, *abscidere*, *spadones*). Présence d'une citation biblique commentée de manière littérale, cohérence et proximité de l'interprétation dans trois ouvrages différents mais relevant du même type de préoccupations pastorales, proximité de l'argumentation et du lexique utilisé dans chacun des passages, association fréquente à une autre citation biblique évoquant la thématique de continence, voilà autant d'arguments qui laissent penser que les eunuques dans les traités ambrosiens sur la virginité décrivent des hommes et des femmes châtrés symboliquement, des chrétiens veillant tant à l'intégrité de leur chair que de leur morale et cherchant à vivre dans la perfection de la foi. De fait, et même si une lecture à double sens n'est pas une piste à omettre, il semble donc difficile de voir dans les eunuques de ces trois textes des hérétiques ariens. Pour autant, les remarques de Gérard NAUROY au sujet de l'eunuque du pharaon paraissent conserver toute leur validité, notamment parce que le public visé, la thématique et la forme des textes diffèrent des traités virginaux évoqués ici.

c'est-à-dire l'accès de l'âme à la contemplation directe et éternelle de Dieu au Paradis ; la mort éternelle ou *mors poenalis*, à savoir le fait que l'âme soit privée de Dieu et condamnée à l'Enfer. Salut et damnation sont alors dénommés vie et mort dans un sens considéré comme absolu, propre et entier par Ambroise.

De ce fait, les mots vie et mort dans la langue d'Ambroise doivent être observés avec circonspection dans la mesure où ils peuvent renvoyer à de très nombreuses possibilités sémantiques : un sens absolu (la vie n'est autre que la vie éternelle dans la contemplation divine, la mort est alors la damnation éternelle), un sens biologique (vie et mort renvoient à un sens biologique, au fonctionnement du corps jusqu'au dernier souffle) qui paraît avoir un sens contingent chez Ambroise, un sens symbolique dans le cadre sacramentel (le sacrement représentant une forme de mort au monde), un sens symbolique en lien avec la recherche de perfection dans la vie chrétienne (les chrétiens en quête de perfection dans leur vie meurent au péché pour accéder à la vie éternelle dès ce monde). L'ensemble de ces sens explique également les présentations surprenantes sous forme de chiasme ou les glissements de connotations à même de frapper les esprits du public ambrosien pour l'amener à changer de regard sur la mort.

Ce fourmillement d'emplois et de sens des mots *vita* et *mors* dans la langue d'Ambroise converge toujours vers un même axiome sotériologique : la personne, homme ou femme, doit avoir pour but de faire son salut. Elle doit donc veiller à comprendre les enjeux de l'état post-lapsaire et s'appliquer, de son vivant, à mener une vie droite moralement. L'évocation de la mort dans le discours d'Ambroise s'inscrit donc dans sa tendance, déjà observée, à privilégier les perspectives sotériologiques dans sa pensée.

Chapitre 2 La résurrection de l'être humain selon Ambroise

L'affirmation d'un devenir de l'âme de l'être humain post-mortem induit la potentialité de différentes modalités d'accès à ce devenir de l'âme. Dans le monde chrétien, il est lié à la résurrection. Comment Ambroise se représente-t-il la résurrection ? Quelles inflexions ce principe fait-il connaître à son anthropologie ?

I. Place de la résurrection dans la pensée ambrosienne

Ce qui se fait jour au travers des œuvres de notre corpus, c'est la conviction ferme qui est celle d'Ambroise au sujet de la réalité de la résurrection. Cette conviction mérite d'ailleurs selon lui d'être explicitée, et ce d'autant plus dans un contexte de diversité d'offres religieuses. Il note ainsi dans le livre II du *De Excessu fratris* : « la résurrection est donnée en partage à tous, mais c'est pourquoi on croit [en elle] difficilement, parce que ce don de Dieu est supérieur à notre mérite¹¹⁴⁶ », et voit même « un sacrilège » dans le fait de ne pas croire dans la résurrection¹¹⁴⁷. Dans cette partie de cet ouvrage, l'évêque de Milan s'ingénie à démontrer la réalité de la résurrection¹¹⁴⁸. Il s'emploie tout d'abord à dissiper les doutes de son public¹¹⁴⁹ en décrivant les cycles de la nature ou du temps¹¹⁵⁰, tout en soulignant l'incohérence de certains

¹¹⁴⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 53, CSEL 107, p. 174 : *resurrectio omnibus attributa est ; sed ideo difficile creditur, quia supra nostrum meritum dei munus est.*

¹¹⁴⁷ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 102, CSEL 107, p. 191 : *advertimus, quam grave sit sacrilegium resurrectionem non credere ; si enim non resurgimus, ergo Christus gratis mortuus est (Gal 2, 21), ergo Christus non resurrexit (1 Cor, 15, 13). Si enim nobis non resurrexit, utique non resurrexit, qui sibi cur resurgeret, non habebat* / « remarquons combien serait un grave sacrilège de ne pas croire dans la résurrection ; si en effet nous ne ressuscitons pas, donc Christ est mort pour rien (Gal 2, 21), donc Christ n'est pas ressuscité (1 Cor 15, 13). Si en effet il n'est pas ressuscité pour nous, il n'est certainement pas ressuscité, lui qui n'avait pas pour lui-même de raison de ressusciter ». Sur l'idée du sacrilège dans le fait de ne pas croire dans la résurrection, voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 162-163.

¹¹⁴⁸ Voir *Ibid.*, p. 162-172; R. IACOANGELLI, « La catechesi escatologica di S. Ambrogio », op. cit., p. 409-411.

¹¹⁴⁹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 54, CSEL 107, p. 174 : *quid dubitas de corpore corpus resurgere ?* / « pourquoi doutes-tu que le corps ressuscite à partir du corps ? » ; *De Exc. fr.*, II, 57, CSEL 107, p. 175 : *sed incredibile tibi videtur, ut mortui reviviscant ?* / « mais il te semble incroyable que les morts reviennent à la vie ? » ; *De Exc. fr.*, II, 62, CSEL 107, p. 178 : *ergo et nostram resurrectionem etsi non credis fide, non credis exemplo, usu es crediturus* / « donc, même si tu ne crois pas par la foi dans notre résurrection, si tu ne crois pas par l'exemple, tu es disposé à croire par la pratique ».

¹¹⁵⁰ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 63-64, CSEL 107, p. 178.

qui ne s'étonnent pas de ces cycles mêmes¹¹⁵¹. Il rappelle, avec la figure du phénix¹¹⁵² ou l'armée de Thèbes issue des dents d'un dragon¹¹⁵³, que la mythologie connaît aussi des figures de résurrection ou de retour à la vie. Il utilise également des exemples bibliques, comme ceux de Lazare¹¹⁵⁴ et de Jésus¹¹⁵⁵ lui-même, pour compléter son argumentation. Ambroise établit tout au long de son texte que la résurrection est un fait conforme à la nature¹¹⁵⁶, mais aussi conforme à la puissance de l'Évangile¹¹⁵⁷ et à la puissance de la parole de Dieu¹¹⁵⁸, tous ces éléments renforçant l'axiome de départ. Description de faits observables, analogie, arguments d'autorité doivent convaincre de la réalité du discours chrétien à propos de la résurrection.

Dans le même temps, Ambroise s'évertue à affaiblir les positions païennes au sujet de la mort et du devenir de l'âme. Il dénonce ainsi l'absence d'espérance¹¹⁵⁹ dans les schémas de pensée non-chrétiens au sujet de l'état post-mortem. Il relève des incohérences dans la capacité des non-chrétiens à accepter certaines croyances mais pas d'autres¹¹⁶⁰, certaines

¹¹⁵¹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 55, CSEL 107, p. 174 : *sed miraris, quemadmodum putrefacta solidentur, dispersa coeant, absumpta reparentur : Non miraris, quemadmodum semina vapore et compressu terrae soluta viridescant ? Nam utique etiam ipsa terreno coalitu putrefacta soluuntur* / « mais tu t'étonnes de la manière dont les choses qui pourrissent prennent de la consistance, dont celles qui sont dispersées se rassemblent, dont celles qui s'anéantissent sont remises en état. Tu ne t'étonnes pas de comment les graines anéanties par l'air chaud et la pression de la terre reverdissent ? Car, certes, même celles-ci qui pourrissent sont anéanties dans l'union terrestre ».

¹¹⁵² AMBR., *De Exc. fr.*, II, 59, CSEL 107, p. 176-177.

¹¹⁵³ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 70, CSEL 107, p. 180.

¹¹⁵⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 77-78, CSEL 107, p. 183.

¹¹⁵⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 79, CSEL 107, p. 183-184 et *De Exc. fr.*, II, 91, CSEL 107, p. 187.

¹¹⁵⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 57, CSEL 107, p. 176 : *unde claret non esse dubitandum, quod secundum naturam magis quam contra naturam est ; ex natura est enim resurgere nascentia omnia, contra naturam est interire* / « d'où il paraît clair qu'il ne faut pas douter qu'elle est davantage selon la nature que contre la nature ; en effet, il appartient à la nature de ressusciter tout ce qui est né, disparaître est contre nature ».

¹¹⁵⁷ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 70, CSEL 107, p. 180 : *potestis ergo, gentiles, reformationem negare naturae, qui mutationem potestis asserere ? Potestis non credere oraculis, non evangelio, non prophetis, qui fabulis inanibus creditis ?* / « pouvez-vous donc, ô vous les Gentils, nier la rénovation de la nature, vous qui pouvez soutenir sa mutation ? Pouvez-vous ne pas croire aux oracles, ne pas croire à l'Évangile, ne pas croire aux prophètes, vous qui croyez dans des fables sans valeurs ? ».

¹¹⁵⁸ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 85, CSEL 107, p. 185 : *si dicto elementa consurgunt, cur dicto mortui non resurgant ? [...] Confitetur iubente deo converti posse naturam - tu non credis iubente deo reformari posse naturam ?* / « si, par une parole, les éléments se lèvent d'un bloc, pourquoi les morts ne ressusciteraient pas par une seule parole ? [...] À l'ordre de Dieu, il révèle que la nature peut être changée - tu ne crois pas que, sur l'ordre de Dieu, la nature puisse être rétablie ? ».

¹¹⁵⁹ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 70, CSEL 107, p. 155 : *fleant ergo, qui spem resurrectionis habere non possunt [...]. Ut illi fleant suos, quos in perpetuum existimant interisse* / « ils pleurent donc, ceux qui ne peuvent pas avoir l'espoir de la résurrection [...]. De sorte qu'ils pleurent les leurs, qu'ils estiment être morts pour toujours ».

¹¹⁶⁰ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 65, CSEL 107, p. 179 : *illud mirum, quod, cum resurrectionem non credant, tamen ne genus pereat humanum, clementi quadam benignitate prospiciunt et ideo transire ac demigrare in corpora dicunt animas, ne mundus intereat* / « ceci est étonnant que, alors qu'ils ne croient pas à la résurrection, pourtant, de manière à ce que le genre humain ne périsse pas, ils veillent avec une certaine bienveillance clémentine et ils disent que les âmes passent et changent de séjour dans les corps, afin que le monde ne meurt pas » ; *De Exc. fr.*, II, 128, CSEL 107, p. 201 : *ludunt haec poetae, reprehendunt philosophi, et quae putant ficta de viventibus, haec arbitrantur vera de mortuis* / « les poètes s'amuse de ces idées, les philosophes les critiquent, et ils pensent qu'elles sont fictives au sujet des vivants, et les jugent vraies au sujet des morts ».

transformations de nature mais pas d'autres¹¹⁶¹. Il disqualifie ailleurs les positions non-chrétiennes, notamment celles de la métempsychose¹¹⁶², en usant des principes de la supériorité de l'être humain sur les animaux. Ces mots sont sévères : les représentations de la métempsychose sont « incroyables » (*incredibilia*), « honteuses » (*deformia*), la « nature » et encore moins la « grâce ne permettrai[en]t pas » (*non patitur hoc natura ; non pateretur gratia*¹¹⁶³) ce type de transformation. Dans ce passage, ce n'est donc pas temps la pensée d'une autre proposition de résurrection qui est condamnée par l'évêque, mais bien la forme qu'elle pourrait prendre. Au travers de cette condamnation, Ambroise réaffirme donc ses convictions de manière subtile : en disqualifiant les propositions non-chrétiennes, il renforce implicitement les positions chrétiennes et ainsi cherche à emporter l'adhésion d'un public hésitant au sujet d'une possible conversion. Dans l'ensemble de son texte, Ambroise soutient donc l'irréfutabilité de la résurrection dans son acception chrétienne.

Dans ce même livre II du *De Excessu fratris*, l'évêque de Milan s'applique à décrire la résurrection chrétienne, et par voie de conséquence, le Jugement dernier. C'est à partir de citations d'Isaïe et d'Ézéchiel¹¹⁶⁴ qu'Ambroise construit alors son discours. Fait rare dans notre corpus, les citations sont longues. Ambroise commente peu ces passages mais les utilise comme des illustrations qu'il lui est impossible de dépasser comme en attestent les références à la vue¹¹⁶⁵ ou à l'ouïe¹¹⁶⁶. Ambroise est alors un passeur du texte biblique dont il donne à voir les principales images au sujet de la résurrection, images dont la force évocatrice se suffit à elle-même. Il rappelle alors les événements du Jugement dernier. Il évoque ainsi la division entre personnes justifiées et personnes réprouvées qui auront attendus dans la tombe le temps du jugement. Des paragraphes 69 à 74, il décrit avec Ézéchiel 37, 1-8 le fait que les corps

¹¹⁶¹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 70, CSEL 107, p. 180 : *si veteres sapientes satis hydri dentibus in regione Thebana inhorruisse armatorum segetem crediderunt. [...] Potestis ergo gentiles, reformationem negare naturae, qui mutationem potestis asserere ?* / « si les anciens sages ont cru qu'un champ d'hommes en armes s'est hérissé à partir des dents d'un serpent dans la région de Thèbes. [...] Donc pouvez-vous, ô vous les Gentils, nier la métamorphose de la nature, que vous pouvez attacher à un changement ? ».

¹¹⁶² AMBR., *De Exc. fr.*, II, 126-131, CSEL 107, p. 200-202. Voir la traduction de ce passage dans l'annexe 9.

¹¹⁶³ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 130, CSEL 107, p. 202.

¹¹⁶⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 67-76, CSEL 107, p. 179-183.

¹¹⁶⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 69, CSEL 107, p. 180 : *docet etiam sanctus Ezechiel propheta et plena expositione describit* / « et même le saint prophète Ézéchiel enseigne et décrit par un exposé complet » ; *De Exc. fr.*, II, 72, CSEL 107, p. 181 : *vide nunc* / « vois maintenant » ; *De Exc. fr.*, II, 73, CSEL 107, p. 181 : *ut nos quoque ea illius oculis videremus* / « de sorte que nous aussi nous la visions avec ses yeux ».

¹¹⁶⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 112, CSEL 107, p. 196 : *ut semper audias dei voces, semper te angelorum prophetarumque oracula excitent atque commoveant* / « de sorte que tu entendes toujours les voix de Dieu, que les paroles des anges et des prophètes t'animent et t'impressionnent toujours ».

retrouveront toute leur vigueur, leur aspect extérieur, que les os se réuniront pour reconstituer les squelettes. Aux paragraphes 75 et 76, avec le texte d'Ézéchiel 37, 9-14, il rappelle que l'Esprit vivifiera les corps morts et que Dieu appellera à lui ceux qui ont cru. Ici, les propos d'Ambroise ne constituent rien de plus qu'une paraphrase des textes cités : il n'apporte pas à proprement parler de commentaires, si ce n'est pour disqualifier les mythes païens (en l'occurrence l'armée de Thèbes née des dents du dragon) et défendre le fait que la nature se reforme à l'identique sans se transformer dans la résurrection chrétienne. L'absence de commentaire personnel, d'ajouts explicatifs, tend à démontrer qu'Ambroise adhère à ce qui est décrit dans la Bible, et, comme à son habitude, considère le texte et son contenu comme indubitables. Il ne remet donc pas en question ce modèle ou ne propose pas d'autres descriptions. Ambroise rappelle ainsi que le prophète, dont il rappelle les paroles, rend chacun « témoin » (*omnes testes sumus*) et que le récit est vrai car un prophète ne peut être dans le mensonge (*mendacium*) ou dans l'erreur (*error*¹¹⁶⁷). Le récit est donc un fait acté et véridique. Or les passages utilisés mettent en avant l'idée que non seulement l'âme, mais aussi le corps, connaissent la résurrection. On trouve ainsi affirmé que :

Et le prophète Ézéchiel décrit par un exposé complet, comment la vigueur est restituée aux os desséchés, comment revient la sensibilité, comment le mouvement s'ajoute et comment se durcit l'articulation du corps humain, les nerfs ayant été rendus, comment les os desséchés plus qu'il ne faut, se revêtent de viscères régénérés, [comment] l'ouverture des veines et le filet de sang cicatrise[nt] le voile de peau étiré¹¹⁶⁸.

« Os » (*ossibus*), « sensibilité » (*sensus*), « articulation » (*conpago*), « nerfs » (*nervis*), « viscères » (*visceribus*), « veines » (*venarum*), « sang » (*sanguinis*), « peau » (*cutis*), le lecteur contemporain a l'impression d'assister à un cours d'anatomie, si ce n'est antique, du moins de la Renaissance, plutôt que de lire un traité sur la résurrection. Aucun élément ne fait ici mention de l'âme ou de son devenir. Et c'est là une réelle surprise, tant on connaît l'intérêt qu'Ambroise porte à l'âme et sa capacité à dévaloriser le corps, que l'on songe seulement à l'idée du corps-prison, corps trop étriqué pour laisser s'exprimer la plénitude de l'âme¹¹⁶⁹. Or, cet intérêt

¹¹⁶⁷ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 73, CSEL 107, p. 181 : *neque enim omnes testes adhiberi poterant, sed in uno omnes testes sumus, quia nec in virum sanctum cadit mendacium nec in tantum error prophetam* / « en effet, tous les témoins ne peuvent être utilisés, mais nous sommes tous témoins dans un seul, parce que le mensonge ne convient pas à un homme saint, pas plus que l'erreur dans un si grand prophète ».

¹¹⁶⁸ AMBR., *De Exc. fr.* II, 69, CSEL 107, p. 180 : *Ezechiel propheta et plena expositione describit, quemadmodum arentibus vigor ossibus refundatur, sensus redeat, motus accedat nervisque redeuntibus compago corporis rigescat humani, quemadmodum nimis arida renatis ossa visceribus vestiantur, venarumque hiatus et sanguinis rivulus extantae cutis velamen obducit.*

¹¹⁶⁹ Voir également J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 88-90 et p. 156-157.

d'Ambroise pour le corps dans la résurrection, sans que cela ne remette en cause la place de la résurrection dans la pensée de notre auteur, n'est pas un cas isolé, et nécessite qu'on s'attarde davantage sur ce qui advient du corps et de l'âme lors de la résurrection dans sa pensée.

II. La résurrection : la restauration de la dignité du corps selon Ambroise ?

II.1. Le corps dans la résurrection : une entité délaissée par Ambroise ?

S'il est vrai que les passages donnant au corps une dignité ne sont pas pléthore dans notre corpus, il faut bien admettre la surprise que constitue les propos de l'évêque au sujet du corps dans la résurrection¹¹⁷⁰. On a pu voir auparavant combien le corps, tout en étant un élément constitutif de l'être humain dès la Création, est surtout associé chez Ambroise à la terre, donc à un élément périssable et non spirituel, ou au principe féminin, qui représenterait la faiblesse mais aussi le mouvement. Le corps est l'élément qui peut entraîner l'être humain dans le péché et qui doit donc être placé sous la tutelle de la *mens*, l'esprit, capable de le discipliner pour obtenir la vie éternelle. Suivant l'idée que le corps doit être soumis à la *mens* du vivant de la personne pour qu'elle puisse espérer participer à la *mors spiritalis* après sa mort biologique, Ambroise donne donc une vision du corps très négative, dans laquelle il doit être quantité négligeable. Ambroise rappelle, crûment dans ses descriptions du livre II du *De Excessu fratris*, le caractère périssable du corps qui s'oppose dans sa pensée à « l'axiome de l'incorruptibilité de l'âme¹¹⁷¹ ». Le corps ne permet pas la vie heureuse¹¹⁷² et ne donne pas accès à la cité céleste. Ainsi l'évêque de Milan note-t-il :

Mais cette cité se trouve dans le ciel. Comment donc montons-nous au ciel, c'est ce que l'évangéliste enseigne, lui qui dit : et l'Esprit me conduisit sur cette montagne grande et élevée, et il me montra la sainte

¹¹⁷⁰ Johann Evangelist NIEDERHUBER insiste aussi sur le fait que, dans la pensée d'Ambroise, tous les corps, même ceux des impies soient appelés à la résurrection : voir *Ibid.*, p. 181-183. Les positions ambrosiennes au sujet de la résurrection des corps des impies marquent donc l'intérêt de l'évêque pour le corps, tranchent avec les remarques concernant le corps et la sensibilité dans l'épisode du péché des origines, la nécessité de l'ascèse et de la maîtrise du corps pour faire son salut, mais entrent aussi en résonance avec la dignité reconnue au corps en lien avec le récit de la Création. Il faut certainement penser aussi l'influence de Paul (1 Cor, 15, 35-50 ; Phil 3, 20-21) pour expliquer des formules positives au sujet du corps dans les exposés ambrosiens.

¹¹⁷¹ AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 36, CSEL 32, 1, 1, p. 407 : *dogma de incorruptione animae*.

¹¹⁷² AMBR., *De Off.*, II, 5, 19, CC 15, p. 103 : *et sunt tamen qui in hoc corpore tam infirmo, tam fragili, impossibilem vitam beatam putent* / « et pourtant il y a ceux qui pensent que la vie heureuse n'est pas possible dans ce corps si faible, si fragile ».

citée de Jérusalem qui descendait du ciel (Apoc 21, 10). Nous montons donc par l'Esprit parce que la chair ne peut pas monter vers elle¹¹⁷³.

Ce passage indique clairement que seule l'âme a accès à la cité céleste, « la chair ne p[ouvant] pas monter vers elle » (*caro ad eam ascendere non potest*). La séparation entre l'âme et la chair après la mort biologique induit donc seulement une postérité à l'âme. Cela correspond également à l'idée de l'incorruptibilité de l'âme qui fait de cette dernière un principe non soumis à la corruptibilité, donc à la mort. Ces éléments donnaient donc à penser qu'Ambroise ne se souciait pas du corps dans son état post-mortem, qu'il s'agissait d'une quantité négligeable.

Pourtant certaines expressions tendent à démontrer l'existence d'autres positions au sujet du corps. Dans ce type de passages, le corps est reconnu pour avoir accompagné l'âme dans ses efforts pour vivre une vie vertueuse. Ainsi trouve-t-on au début de son épiscopat :

La raison est évidente, parce que, alors que le droit d'usage de toute notre vie se trouve dans la participation du corps et de l'âme, la résurrection, quant à elle, obtient ou la récompense de la bonne action ou le châtiment du méchant, il est nécessaire que le corps ressuscite, lui dont l'action est punie. Comment en effet l'âme sera-t-elle convoquée au jugement sans le corps, alors que la raison doit donner des garanties de l'intimité entre elle et le corps¹¹⁷⁴ ?

Ambroise remarque plus loin : « qu'y a-t-il de surprenant, si les restes mêmes de notre corps las et les cendres abondent en engrais de rosée céleste, et, ayant accepté le liquide vital, les aspects extérieurs de nos membres sont rétablis dans leur structure¹¹⁷⁵ ? ». Ailleurs encore,

¹¹⁷³ AMBR., *De Virgt.*, 14, 86, SAEMO 14/2, p. 68-70 : *sed ipsa in caelo est civitas. Quomodo igitur ascendamus ad caelum docet evangelista qui dicit : et duxit me spiritus in montem magnum et altum, et ostendit mihi civitatem sanctam Hierusalem descendentem de caelo (Apoc 21, 10). Ascendamus ergo spiritu quia caro ad eam ascendere non potest.*

¹¹⁷⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 52, CSEL 107, p. 173-174 : *ratio evidens, quia, cum omnis vitae nostrae usus in corporis animaeque consortio sit, resurrectio autem aut boni actus praemium habeat aut poenam improbi, necesse sit corpus resurgere, cuius actus expenditur. Quomodo enim in iudicium vocabitur anima sine corpore, cum de suo et corporis contubernio ratio praestanda sit ?*

¹¹⁷⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 68, CSEL 107, p. 180 : *quid igitur mirum, si fatiscantis quoque corporis nostri cineres ac favillae pinguedine caelestis roris exuberant et accepto umore vitali in compagem suam membrorum nostrorum habitus reformantur ?*. Nous avons présenté une traduction qui cherchait à rester relativement proche du texte, malgré des difficultés de la première concessive, notamment l'expression *pinguedine caelestis roris*. Cependant, un choix de traduction plus frappant peut aussi être proposé. Celui-ci, un peu plus éloigné du texte, tend à rendre davantage les expressions poétiques d'Ambroise tout en renforçant (voire en forçant ?) les contrastes qu'il opère entre les corps en décomposition dans la tombe et les corps reprenant vie du fait de la résurrection dans le reste du passage. Ainsi, proposons-nous également : « qu'y a-t-il de surprenant, si les restes de nos corps vermoulus et les cendres abondent en fumure de rosée céleste, et, ayant accepté le liquide vivifiant, les aspects extérieurs de nos membres sont rétablis dans leur structure ? ».

le prélat évoque la sensibilité de l'âme, réalité qui n'est rendue possible selon lui, que par la résurrection des corps¹¹⁷⁶. Enfin, on peut lire dans un écrit de la fin de l'épiscopat :

il convient en effet que la chair ressuscite, elle qui est disposée à atteindre la rémunération de ses actes, de sorte que nous recevions dans le corps, toutes les choses que nous avons accomplies¹¹⁷⁷.

II.2. La résurrection comme réalisation de la dignité du corps

Ces quelques passages de notre corpus sont saisissants, tant leur exposé concernant le corps tranche avec ses remarques habituelles au sujet des liens qu'entretiennent âme et corps. Dans chacun d'eux, le corps participe à la vie post-mortem. La vie, au sens de vie éternelle au Paradis, est le lieu de « la participation du corps et de l'âme » (*in corporis animaeque consortio*). Dans l'état de vie éternelle, l'être humain retrouvera « la structure » et « l'aspect extérieur » de ses « membres » (*in compagem suam membrorum nostrorum habitus reformantur*), sa « sensibilité » (*habet sensum*) – ne nous y trompons pas les interrogatives (*quid enim mirum, quomodo enim non habet sensum*) sont purement rhétoriques. Par ailleurs, le corps participe également au Jugement (*quomodo enim in iudicium vocabitur anima sine corpore, carnem [...] quae remunerationem suorum et adeptura gestorum*). Du fait de l'habitude du lecteur à trouver des passages rappelant la nécessité de soumettre le corps à la *mens* afin de pouvoir espérer la vie éternelle, les extraits cités paraissent opérer un complet revirement et pourraient passer pour un effet de la pensée non-systématique d'Ambroise ou s'expliquer par les implications d'un discours d'oraison funèbre (consolation de la famille endeuillée, respect de la famille, valorisation du défunt ...).

II.2.1. Du corps du mort au corps glorieux

Si de telles positions ne peuvent être absolument rejetées, il paraît plus judicieux de replacer ces propos ambrosiens dans ses conceptions anthropologiques plus générales. Ce qui ressort alors est plutôt une sorte de continuité : dans ses descriptions de la Création, Ambroise

¹¹⁷⁶ AMBR., *De Ob. Val.*, 44, CSEL 106, p. 141 : *quomodo enim non habet sensum, cuius anima et vivit et viget et remeabit ad corpus et faciet illud, cum refusa fuerit, revivescere ?* / « en effet comment n'aurait-il pas de sensibilité, lui dont l'âme, vive et vigoureuse, retournera vers le corps, et, quand elle aura été restituée, elle le fera revenir à la vie ? ».

¹¹⁷⁷ AMBR., *Exhort. virg.*, 9, 59, SAEMO 14/2, p. 246 : *oportet enim carnem resurgere quae remunerationem suorum est adeptura gestorum, ut quae in corpore gessimus, in corpore recipiamus*.

estimait que le corps appartenait à la nature humaine tout autant que l'âme. S'il valorisait certes déjà l'âme, Ambroise estimait également que l'être humain atteignait sa nature complète dans l'association de l'âme et du corps. Les propos sur le corps dans l'état post-mortem entrent donc en pleine cohérence avec cette proposition ambrosienne au sujet de l'état originel de l'être humain : la nature humaine n'est complète, totale et parfaite, que par et dans l'union du corps et de l'âme¹¹⁷⁸, celle-ci n'étant possible et durable que dans la *mors spiritualis*. Ambroise ira même jusqu'à dire que le « corps de mort est notre corps¹¹⁷⁹ ». Si on hésite à identifier « le corps de mort » avec le corps de la mort biologique ou avec le corps de la résurrection¹¹⁸⁰ – cette dernière hypothèse semblant plus vraisemblable puisque l'évêque parle de la grâce du Christ¹¹⁸¹ juste auparavant –, aucun doute n'est possible cependant sur le sens de l'expression *corpus est nostrum*. Dans cette expression, Ambroise cherche à démontrer que la pleine possession du corps, en quelque sort le vrai corps de l'être humain n'existe qu'après la mort biologique et surtout dans la résurrection. Par conséquent, il n'y a pas incohérence des propos d'Ambroise mais bien plutôt confirmation des représentations anthropologiques ambrosiennes : la mort, ou plus certainement le Jugement dernier qui autorise la résurrection (*in iudicium vocabitur, carnem [...] quae remunerationem suorum est adeptura gestorum*), permet le plein accomplissement de ces représentations.

De même, ces positions s'inscrivent dans les réflexions de l'évêque sur la résurrection du Christ. Cet épisode n'a de sens que s'il vise à faire comprendre et à rendre effective la résurrection des corps des êtres humains issus d'Adam et Ève. Avec Paul, Ambroise note ainsi :

Remarquons combien ne pas croire dans la résurrection constituerait un sacrilège grave ; si en effet nous ne ressuscitons pas, *alors le Christ est mort pour rien, donc le Christ n'a pas ressuscité* (1 Cor 15, 13). Si en effet, il n'a pas ressuscité pour nous, de toute façon il n'a pas ressuscité, lui qui n'avait pour lui-même pas de raison de ressusciter [...] Mais en quel endroit la résurrection était-elle nécessaire pour Lui, que les chaînes de la mort ne retenaient pas ? Car s'il est mort selon [l'état] d'être humain, pourtant il était libre des enfers¹¹⁸².

¹¹⁷⁸ Voir la partie I, chapitre III et W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 186-189, en particulier p. 189 : « Der Leib ist nicht mehr Last, sondern ein Mittel, das Heil zu wirken ». Voir également M. CUTINO, « L'anima e le sue adfectiones nel lessico filosofico di Ambrogio », op. cit., en particulier p. 174-177 et p. 183-184.

¹¹⁷⁹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 41, CSEL 107, p. 170 : *et corpus mortis corpus est nostrum*.

¹¹⁸⁰ Sur la question du corps ressuscité et du corps transfiguré dans la résurrection, voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 187-195.

¹¹⁸¹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 41, CSEL 107, p. 170 : *remedium nostrum Christi gratia est* / « notre remède est la grâce du Christ ».

¹¹⁸² AMBR., *De Exc. fr.*, II, 102, CSEL 107, p. 191 : *advertimus, quam grave sit sacrilegium resurrectionem non credere ; si enim non resurgimus, ergo Christus gratis mortuus est, ergo Christus non resurrexit. Si enim non resurrexit, utique non resurrexit, qui sibi cur resurgeret, non habebat. [...] Sibi autem ubi erat necessaria*

Un tel paragraphe démontre aussi bien la dignité du corps que la cohérence de la pensée anthropologique ambrosienne. L'extrait démontre en effet le lien entre le corps compris comme élément essentiel de l'essence humaine : à l'interrogatif *ubi* répond le *secundum hominem*, ces éléments venant expliciter le sens des réfutations du début du paragraphe. C'est bien en tant qu'être humain, en tant qu'assumant pleinement et entièrement l'essence humaine, comprenons un être composé d'une âme et d'un corps, que le Christ est ressuscité. C'est parce qu'il a pu faire advenir la résurrection en étant lui-même l'exemple qu'il rend la résurrection, notamment du corps, possible pour tous. C'est parce qu'il y a bien un enjeu pour l'ensemble de l'humanité que le Christ a consenti à sa propre mort, lui qui était en mesure d'éviter la mort du corps. Le Christ, comme nous avons tenté de le démontrer précédemment¹¹⁸³, constitue bien le point essentiel de l'anthropologie ambrosienne dont la christologie apparaît comme un point d'orgue : être humain parfait, assumant pleinement et l'âme et le corps, il est aussi celui qui, par sa mort et sa résurrection, rend réel les promesses d'avenir après la mort, promesses qui valent aussi bien pour l'âme que pour le corps. L'exemplarité du Christ devient gage d'efficience de la résurrection et en particulier de la glorification du corps du fidèle. Toute la pensée anthropologique d'Ambroise se tient et s'organise, quoique de manière délicate tant il faut prêter attention aux mots, apparaît dans sa cohérence, cohérence dont le Christ est établi comme clé de voûte de l'ensemble.

L'idée d'une cohérence des conceptions anthropologiques, visant à rendre sa dignité au corps, se remarque également, lorsqu'on lit :

en effet, tu as obtenu de beaux progrès dans le corps, pour ainsi dire tu l'utilises comme une chaussure, non comme une enveloppe, de sorte que, étant comme supérieur et très élevé, tu dirigeais tes pas sans aucun échec, là où tu veux, ou [de sorte de] t'en délier certainement comme d'une chaussure, comme Moïse le fit¹¹⁸⁴.

resurrectio, quem mortis vicula non tenebant ? Nam etsi secuncum hominem mortuus, in ipsis tamen erat liber infernis.

¹¹⁸³ Voir la partie III. Voir également F. SZABO, « La résurrection et la transfiguration du cosmos dans le liber de resurrectione d'Ambroise », *op. cit.*, p. 779-780.

¹¹⁸⁴ AMBR., *De Ob. Val.*, 67, CSEL 106, p. 148 : *speciosos enim processus habuisti in corpore, tamquam calciamento eo usa, non ut involucro, ut quasi superior et eminentior, quo velles, tuum circumferres sine ulla offensione vestigium, vel certe sicut calciamentum illud exsolueres, sicut Moyses fecit.* Voir également AMBR., *De Inst. virg.*, 14, 87, SAEMO 14/2, p. 170 : *speciose procedit anima, quae corpore velut calciamento utitur, ut quo velit, suum possit sine impedimento ullo circumferre vestigium* / « l'âme s'avance magnifiquement, elle utilise le corps comme une chaussure, de manière à ce qu'elle puisse, sans obstacle, diriger ses pas là où elle le veut ». On pourrait également adjoindre une image connexe, celle du corps soumis à l'âme et qui traverse avec elle la vie à

La comparaison entre le corps et une chaussure n'est certes pas élogieuse. Un premier niveau de lecture peut laisser entendre qu'il convient d'établir la supériorité de l'âme sur le corps. Cependant, il est nécessaire de prendre en compte l'ensemble du passage. Ambroise y reprend et commente une citation du *Cantique des Cantiques* 7, 2¹¹⁸⁵ et assimile donc le corps à une chaussure. Dans cet extrait le corps n'est plus seulement « une enveloppe » (*non ut involucro*), image classique chez notre auteur, mais bien une chaussure. Or, malgré le caractère vil que pourrait avoir cet objet quotidien placé en bas du corps de l'homme pour un usage très prosaïque, il faut noter qu'Ambroise valorise plutôt l'idée que cette chaussure permet d'aller « sans aucun échec, là où tu veux » (*quo velles, [...] circumferres sine ulla offensione*), de « réalis[er] de beaux progrès dans le corps » (*speciosos processus habuisti in corpore*). L'image de la chaussure, ou celle de la roue du char comme dans le *De Virginitate*, n'est pas ici associée à une image d'objet abject et grossier mais plutôt à l'idée d'un objet utile, humble, qui évite les accidents de la marche, et à ce titre en devient estimable. L'association à la figure de Moïse va également dans ce sens, puisque le geste du déchaussement peut être considéré comme une forme de perfectionnement personnel et de détachement des liens de la mort¹¹⁸⁶. En ce sens, le corps n'est alors plus un objet ignominieux mais bien un élément d'accompagnement de l'âme, une composante de la nature humaine établie lors de la Création.

l'image d'un char, qui aurait « une bonne tenue de route » pour employer un vocabulaire lié aux transports contemporains, et renvoyant aussi aux représentations platoniciennes. Cette image se retrouve dans AMBR., *De Virgt.*, 18, 118, SAEMO 14/2, p. 92-94 : *haud facilis volatus omnibus ; difficilis etiam discordantibus internis animalibus vitae cursus humanae est. At si sibi actus nostri ordo conveniat, videbit et in nobis propheta rotam illam unam super terram coniunctam animalibus quatuor. [...] Videbit, inquam, rotam in medio rotae super terram sine offensione labentem. Rota enim super terram vita est corporis ad animae aptata virtutem et ad evangelicum cohaerenti cursu formata praeceptum* / « le vol n'est pas aisé pour tous ; le cours de la vie aussi est difficile à cause des animaux intérieurs qui sont en discordance. Mais si le bon ordre de nos actes s'harmonise, le prophète verra en nous cette roue unique unie à la terre avec les quatre animaux. [...] Il verra, dis-je, la roue œuvrant sur la terre dans le milieu de la roue et sans échec. En effet la roue sur la terre est la vie du corps, et adaptée vers la vertu de l'âme et formée vers le précepte évangélique pour avoir un cours à la force cohésive ».

¹¹⁸⁵ Cant 7, 2 : « comme sont beaux tes pieds dans les sandales, fille de noble ».

¹¹⁸⁶ Nous proposons ici de développer le commentaire de Martine DULAÉY, dans M. DULAÉY, « Les sandales de Moïse », dans L. Holtz, J. C. Fredouille et M.-H. Jullien (éd.), *De Tertullien aux Mozarabes: antiquité tardive et Christianisme ancien: mélanges offerts à Jacques Fontaine, membre de l'Institut, à l'occasion de son 70e anniversaire, par ses élèves, amis et collègues*, Paris, Institut d'études augustinienes, 1992, p. 99-106. Cette dernière ne relève dans les commentaires ambrosiens d'Exode 3, 5 que trois types d'utilisation : une utilisation symbolique dans un contexte baptismal, une représentation du caractère inférieur mais aussi du caractère transitoire et obscur de la Loi face au Nouveau Testament. Ici, comme le souligne le traducteur italien dans sa n. 68 p. 201 dans AMBROISE, *Le orazioni funebri*, op. cit., il convient plutôt de rapprocher du commentaire d'Origène dans les *Homélies sur la Genèse* VIII, 7 (voir SC 7 bis, p. 224-227) qui parle plutôt d'une ascension vers Dieu et d'un détachement des liens de la mort, ce qui correspond davantage au sens et au contexte de notre passage. Il serait donc à propos d'ajouter une nouvelle interprétation ambrosienne de ce passage biblique à celles déjà relevées par la chercheuse. Cette nouvelle interprétation fait d'ailleurs écho et complète celles déjà observées, plus qu'elle ne s'y oppose.

Cependant, une hésitation demeure quant au fait que le corps accompagne l'âme dans son élévation post-mortem¹¹⁸⁷. En effet plusieurs possibilités semblent se présenter au commentateur dans la mesure où le défunt (*vel certe sicut*) peut marcher avec ce corps « sans échec » (*ulla offensione*) et « là où il le veut » (*quo velles*), mais aussi se défaire de cette chaussure (*calciamentum illud exsolueres*), autrement dit se défaire du corps. Comme il est difficile de dater avec précision le *De Institutione virginis* par rapport au *De Obitu Valentiniani*, les deux textes datant de la période 392-393, textes dans lesquels nous trouvons la même association entre corps et chaussure, il est difficile de déterminer clairement si la formulation avec balancement présente dans l'oraison funèbre constitue la formulation achevée de la pensée d'Ambroise, et en ce sens présenterait la formulation la plus positive des deux au sujet du corps, ou si, au contraire, elle serait un état primitif de cette formulation. Il nous faut nous contenter de remarquer l'ambivalence de cette expression tout en notant qu'elle s'inscrit dans une tendance d'Ambroise à valoriser le corps, dans un état qui fait suite au Jugement dernier.

Au vu des éléments qui précèdent, nous pouvons observer qu'Ambroise conçoit plusieurs moments autour du devenir du corps post-mortem¹¹⁸⁸ : un premier temps intervient juste après la mort biologique, cette dernière marquant la séparation entre corps et âme. Le corps est alors en quelque sorte abandonné dans la tombe et victime de la corruption. Un second temps, fait suite au Jugement dernier et permettrait aux corps des élus de réaliser leur union avec les âmes et de vivre éternellement avec elles. Une autre période, observée par Johann Evangelist Niederhuber¹¹⁸⁹, s'ouvre alors permettant l'ascension de l'âme en plusieurs étapes et au travers des différents cieux observés : cette période permettrait à l'âme et au corps de s'épurer et de réaliser la transfiguration¹¹⁹⁰.

Mais alors, *quid* de l'âme capable de ressentir des émotions et des sensations immédiatement après la mort biologique d'après le *De Obitu Valentiniani*, position qui vient saper cette présentation en plusieurs temps distincts ? Faut-il considérer qu'il s'agit ici d'une sorte d'abus de langage et d'anticipation propre à adoucir le chagrin de la famille impériale

¹¹⁸⁷ Le paragraphe 65 de l'oraison funèbre pour Valentinien se construit à partir d'une adresse à l'âme de l'empereur au travers de la citation du *Cantique des Cantiques*, Ambrosie évoque la Jérusalem céleste (AMBR., *De Ob. Val.*, 65, CSEL 106, p. 148 : *ad Hierusalem illam civitatem sanctorum* / « vers Jérusalem, cette cité des saints »). Le paragraphe 70 évoque l'élévation de l'âme (AMBR., *De Ob. Val.*, 70, CSEL 106, p. 149 : *caelesti corona redimitus ascendit* / « ceint de la couronne céleste, il s'élève »).

¹¹⁸⁸ Pour des représentations similaires voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 24-42 ; 196-206 et 237-239.

¹¹⁸⁹ Sur les temporalités diverses dans la résurrection qui sont associées à des formes diverses du corps ressuscité, voir *Ibid.*, p. 190-195.

¹¹⁹⁰ Ambroise s'inscrit alors dans l'idée de l'*Épître aux Philippiens* 3, 20-21 : « car notre cité, à nous, est dans les cieux, d'où nous attendons, comme sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, qui transfigurera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de gloire ».

endeuillée ? Faut-il plutôt considérer ce hiatus comme un effet de l'absence de pensée systématique propre à Ambroise et donc comme un épiphénomène à une réflexion générale allant dans la représentation des deux temps du corps post-mortem ? Nous plaiderons plutôt en faveur d'un effet de sources, le chercheur allemand travaillant sur des textes non exploités dans le cadre de notre étude.

Par ailleurs, l'oraison funèbre en l'honneur de Valentinien constitue un des rares témoignages du corpus qui fasse mention de la sensibilité de l'âme dans le *De Obitu Valentiniani*, ainsi que d'éléments de description de l'Enfer fondés sur les sens (selon Ambroise suivant très certainement le *Quatrième Livre d'Esdras* 7, 83-87, on peut y voir la lumière venue du ciel, on y a soif par exemple), tendent à faire penser que le corps des réprouvés est lui aussi lié à l'âme en Enfer. On note donc que les représentations d'Ambroise concernant la résurrection ne forment pas une réflexion homogène et complètement aboutie, impression certainement renforcée par le corpus restreint utilisé.

II.2.2. Le corps dans la mort : élément de mise en cohérence de la pensée anthropologique ambrosienne

Si certains flous demeurent quant au système de la résurrection de l'ensemble des corps des êtres humains d'après notre corpus d'étude, ce qui donne une impression d'inaboutissement de la pensée, il faut souligner à l'inverse que l'idée de la dignité du corps acquise lors de la résurrection et du Jugement dernier, permet de mener à leur terme certains pans de la pensée anthropologique ambrosienne. En effet, l'évêque souligne bien souvent que l'être humain lors de la Création n'est pas dans un état de perfection absolue, ce qui crée alors une justification à la nécessité du corps, et par métaphore du principe féminin comme élément à la fois porteur de dynamique et de faiblesse. Il explique ainsi, à propos de la Création :

Comprends que l'être humain ne fait pas la vie, mais il peut la trouver soit en œuvrant, soit en conservant les commandements de Dieu. Or *la vie* était, comme l'a dit l'apôtre, *cachée avec le Christ en Dieu* (Col 3, 3). Donc l'être humain était soit dans l'ombre de la vie à cause de la préfiguration, parce que l'ombre est celle qui est maintenant notre vie sur terre, soit elle était dans le gage de la vie, parce qu'il avait le souffle de Dieu, il avait donc le gage de l'immortalité, mais posé dans l'ombre de la vie il n'avait pas pu voir et comprendre la vie cachée avec le Christ en Dieu que selon un certain sens vulgaire et par la vue. Et même s'il n'était pas encore pécheur, pourtant il n'avait pas une nature

incorruptue et inviolable, vu qu'il a chuté ensuite par le péché, or il n'était pas pécheur jusque-là. [...] En effet notre œuvre est utile à cela, à savoir que nous recouvrons toutes les choses qui [nous] ont été attribuées¹¹⁹¹.

Ce qui surprend ici est la dernière phrase qui fait d'Adam au Paradis et avant le péché (*utpote qui postea peccato lapsus est*) un être qui n'est « pas pécheur » (*nondum peccator*) mais qui pour autant ne bénéficie pas « d'une nature incorruptue et inviolable » (*incorruptae et inviolabilisque naturae*). Il ne possède donc pas encore pleinement la vie et se trouve « dans l'ombre de la vie » (*in umbra vitae*). Il semble donc que, même hors du péché, l'être humain, lors de la Création, ait été imparfait¹¹⁹². Par contraste, Ambroise affirme bien qu'il est nécessaire de faire effort (*labor noster proficit*) pour regagner la plénitude de notre nature (*ut quae tributa sunt resumamus*) - il serait plus exact de dire gagner cette plénitude, si même le premier être humain ne l'avait pas à sa création. La nécessité de faire effort pour obtenir cette vie, comprenons qu'il ne possède pas la contemplation pleine et absolue de Dieu, ainsi l'idée de la préfiguration (*propter figuram*) qui traverse aussi le texte, indiquent la nécessité de la vie dans l'état post-lapsaire pour l'être humain et donc aussi celle de la mort. On comprend alors que la perfection ne peut être atteinte que dans la résurrection qui devient alors le terme chronologique de l'économie et de l'histoire du salut, la réalisation aboutie de l'anthropologie commencée lors de la Création.

Ainsi, le corps, hors des passions du fait de la mort biologique et soumis à l'âme, doit-il participer à la résurrection et au Jugement dernier, parce qu'il participe de l'être humain, parce qu'il permet d'atteindre et de réaliser la perfection anthropologique telle qu'Ambroise se la représente et parce qu'il permet d'achever dans ces deux moments particuliers de l'histoire du salut cette construction anthropologique à la manière d'un point d'orgue. En estimant que l'être humain est complet, parfait, lors du Jugement et dans l'association post-eschatologique de l'âme et du corps parvenu à se purifier des passions, Ambroise mène à son terme cet axiome laissé en suspens jusqu'alors, pour mieux en donner tout son sens. Bien que l'évêque ne souligne pas de manière explicite cet effet de clôture de sa pensée dans notre corpus, il paraît

¹¹⁹¹ AMBR., *De Par.*, 5, 29, CSEL 32, 1, 1, p. 285-286 : *intellege quia non homo fecit vitam, sed vel operando vel custodiendo mandata dei potuit invenire. Erat autem vita, sicut apostolus dixit, abscondita cum Christo in deo (Col, 3,3). Homo ergo sive in umbra vitae erat propter figuram, quia umbra est haec quae nunc nostra est vita in terra, sive in quodam pignore vitae erat, quia habebat insufflationem dei, habebat ergo pignus immortalitatis, sed in umbra vitae positus absconditam vitam cum Christo in deo vulgari quodam tactu et aspectu videre et capere non poterat. Etsi nondum peccator, non tamen incorruptae inviolabilisque naturae, utpote qui postea peccato lapsus est, nequaquam autem adhuc peccator. [...] Labor etenim noster eo proficit, ut quae tributa sunt resumamus.*

¹¹⁹² Voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 88-89.

pourtant intéressant de démontrer, au moins sur ce point, la construction interne de cette pensée. Il y a bien un schéma directeur de son anthropologie, une compréhension du monde induite par ce schéma, et dont la dimension sotériologique paraît fondamentale.

Traïton d'un dernier point, d'ordre dogmatique cette fois. Ces propositions ayant trait au corps retrouvant sa dignité recoupent également et celles du concile de Nicée de 381 exposées dans le *Credo* qui affirme la résurrection de la chair dans la droite ligne de Paul¹¹⁹³. L'*Explanatio symboli* permet d'approcher la version du texte qu'Ambroise utilisait, à savoir :

La question est égale : ainsi nous croyons dans le Christ, ainsi nous croyons dans le Père, de la même manière nous croyons dans l'Église et dans la rémission des péchés, et dans la résurrection de la chair. [...] La rémission ... la résurrection. Crois que la chair ressuscitera !¹¹⁹⁴

Même si le texte n'est pas complet, le tachygraphe¹¹⁹⁵ estimant ne pas devoir noter ce qui était évident, ce qui a pour effet que nous ne connaissons pas exactement le contenu du texte entre « la rémission ... la résurrection », la discussion qui encadre la citation du *Credo* fait clairement mention de la rémission des péchés (*in remissionem peccatorum*) et la résurrection de la chair (*in carnis resurrectionem*), tout autant que la phrase qui suit la référence au *Credo* qui évoque distinctement « la chair » (*caro*). On voit donc bien qu'Ambroise dans sa pensée anthropologique conçoit et respecte les dogmes institués. En faisant référence à la chair et non uniquement à la résurrection des morts, le texte issu du concile – et Ambroise à sa suite – démontre bien qu'il ne s'agit pas uniquement de ressusciter les morts, ce qui pourrait se comprendre comme l'âme seule. En précisant que la chair ressuscite également, le texte conciliaire, tout comme l'évêque de Milan, accordent une place réelle au corps et permettent à ce dernier de participer à la vie éternelle.

¹¹⁹³ Voir 1 Cor, 6, 12-20, en particulier 1, Cor, 6, 15 : « ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ? » et 1 Cor, 15, 35-50 en particulier 1 Cor, 15, 49 : « et de même que nous avons été à l'image de l'homme terrestre, nous serons aussi à l'image de l'homme céleste ». Voir également F. SZABO, « La résurrection et la transfiguration du cosmos dans le liber de resurrectione d'Ambroise », *op. cit.*, p. 773.

¹¹⁹⁴ AMBR., *Expl. Symb.*, 6, CSEL 73, p. 8-9 : *par causa est : sic credimus in Christum, sic credimus in patrem, quemadmodum credimus et in ecclesiam, et in remissionem peccatorum, et in carnis resurrectionem. [...]* *Remissionem Resurrectionem. Crede, quia resurget et caro !*

¹¹⁹⁵ Sur les conditions d'élaboration de l'*Explanatio symboli* voir l'introduction au texte donnée par Gabriele BANTERLE dans AMBROISE, *Spiegazione del credo. I sacramenti. I misteri.*, *op. cit.*, p. 9-11, en particulier p. 11 sur la mention du tachygraphe. Voir également l'introduction de Bernard Botte dans AMBROISE, *Des sacrements, Des Mystères, Explication du symbole*, *op. cit.*, p. 21-25, en particulier p. 22. Sur la démonstration du recours au tachygraphe à partir de démonstrations touchant au *De Sacramentis* et au *De Mysteriis*, voir C. MOHRMANN, « Le style oral du *De Sacramentis* de Saint Ambroise », *op. cit.* ; C. MOHRMANN, « Observations sur le “*De Sacramentis*” et le “*De Mysteriis*” de saint Ambroise », *op. cit.*

Redonner sa dignité au corps après la résurrection, lui accorder une place dans la vie (ou la damnation) éternelle et affirmer ces positions, c'est bien, pour Ambroise, s'inscrire dans la droite ligne de l'institution ecclésiale et enraciner ses représentations anthropologiques dans les décisions conciliaires. C'est affirmer toujours un peu plus la possibilité offerte à l'être humain de connaître la perfection de sa nature profonde et de l'espérer dans l'état post-mortem. Ainsi, malgré ses positions donnant le plus souvent l'avantage à l'âme, Ambroise n'en propose pas moins un discours orthodoxe, et au final équilibré au sujet des deux composantes de l'être humain. Le respect de l'orthodoxie constitue certainement, par ailleurs, un autre faisceau d'explication à l'affirmation de la dignité du corps dans la pensée ambrosienne. De fait, l'ensemble de ces éléments, quoique dispersés et peu nombreux dans notre corpus, démontre bien que les propos de l'évêque sur le corps n'ont rien de surprenant et qu'ils coïncident plutôt avec sa pensée anthropologique, tout en la prolongeant.

II.3. La preuve par les exemples de la Bible : la réalité de la résurrection des corps

Pour Ambroise, la résurrection du corps est une réalité car la Bible en donne différents exemples. Si, comme nous l'avons déjà montré plus haut, la résurrection du Christ constitue le modèle archétypal¹¹⁹⁶ de cette réflexion sur la résurrection de la chair, ainsi qu'elle rend possible et permet la résurrection humaine du fait de l'Incarnation, de la Passion et de la résurrection du Christ¹¹⁹⁷, Ambroise fait mention de bien d'autres personnages pour justifier son point de vue. Pour lui, « les justes sont souvent ravis au Paradis¹¹⁹⁸ ». Le verbe *rapere* traduit généralement l'idée de l'enlèvement effectué dans la rapidité et la violence (qu'on pense aux Sabines chez Cicéron¹¹⁹⁹). Comme le verbe exprime le fait de saisir quelque chose, il semble qu'il faille comprendre que le corps, matériel et de fait tangible, accède donc dans toute sa matérialité au Paradis, tout autant que l'âme des justes, immatérielle et éthérée. Cependant, nous n'évoquerons pas ici les cas de Jésus, le cas du Christ étant extrêmement spécifique, pas

¹¹⁹⁶ Voir par exemple, AMBR., *De Exc. fr.*, II, 90-91, CSEL 107, p. 187 ; AMBR., *De Virgt.*, 19, 129, SAEMO 14/2, p. 102.

¹¹⁹⁷ Voir la partie III. Voir également J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 175-179.

¹¹⁹⁸ AMBR., *De Par.*, 11, 53, CSEL 32, 1, 1, p. 309 : *iusti in paradysum saepe rapiuntur*.

¹¹⁹⁹ Voir CIC., *Rep.*, II, 7, 12, CUF, p. 14 : *cum Sabinas honesto ortas loco virgines, quae Romam ludorum gratia venissent, quos tum primum anniversarios in circo facere instituisset Consualibus, rapi iussit easque in familiarum amplissimarum matrimoniis collocavit* / « comme les jeunes filles Sabines, de haute naissance, étaient venues à Rome pour assister aux jeux annuels qu'il avait organisés pour la première fois, au cirque en l'honneur de Consus ; il ordonna de les enlever et de les donner en mariage [aux hommes] des plus éminentes familles ».

plus que ceux de Lazare ou d'autres personnages secondaires du Nouveau Testament, car ces derniers sont certes morts, mais reviennent à la vie dans le monde post-lapsaire – notons d'ailleurs que dans le *De Excessu fratris*, Ambroise présente ces exemples dans une partie du discours portant sur les formes de la résurrection¹²⁰⁰ et non dans un passage portant sur les implications de la résurrection – ce qui ne correspond donc pas au propos traité ici. Nous ne nous préoccupons pas non plus des vierges dont l'ascension du corps en même temps que l'âme ne paraît pas clairement établie¹²⁰¹ et qui surtout sont présentées dans une situation anticipant la mort biologique, ce qui ne correspond pas à notre propos actuel.

Bien que ces catégories eussent été intéressantes à étudier car elles présentaient des personnages ne jouissant pas d'une aura particulière dans le monde biblique ou des personnages à ce point emblématique qu'ils en perdent en quelque sorte toute consistance réelle et sociale, nous nous focaliserons donc sur certaines figures bibliques particulières dont il est dit clairement dans la Bible que leur corps rejoint le Paradis en même temps que leur âme, dans une disparition qui est comprise comme une forme de mort. Ainsi, Ambroise évoque-t-il ainsi fréquemment pour ce type de démonstration les figures d'Hénoch, Moïse, Élie et Paul. L'exemple de Moïse étant particulièrement développé, commençons par cette figure dont l'évêque de Milan dit :

7. Et même encore, dans Moïse, figure du docteur, qui est destiné à venir, celui qui enseignera la Loi, proclamera l'Évangile, accomplira l'Ancien Testament, établira le Nouveau, donnera une nourriture céleste au peuple, [cette figure] est sortie de la dignité de la condition humaine. [...] 8. Et c'est pourquoi nous ne lisons pas à son sujet, comme à propos des autres, qu'il est mort, parce qu'il lui manquait quelque chose, mais parce qu'il est mort *au travers du verbe de Dieu* (Deut 34, 5) ; Dieu en effet n'a pas souffert ni défaillance, ni diminution, et n'a pas comporté d'adjonction. D'où l'Écriture a ajouté parce que *personne ne sait jusqu'à aujourd'hui où est sa sépulture* (Deut 34, 6), de sorte que tu comprennes que le transfert a été plus grand que sa mort : en effet, la mort est une certaine séparation de l'âme et du corps. Donc il

¹²⁰⁰ Les exemples concernant la résurrection dans le Nouveau Testament sont présentés dans AMBR., *De Exc. fr.*, II, 77-82 (CSEL 107, p. 183-184), et prennent place dans un long développement (AMBR., *De Exc. fr.*, II, 50-85, CSEL 107, p. 173-185) décrivant en une série d'analogies la résurrection pour tenter d'en prouver la réalité.

¹²⁰¹ Ainsi dans AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 30, SAEMO 14/1, p. 190-192, la vierge et le soldat sont comparés à une agnelle et un loup qui « paissent ensemble mais sont même immolés » ensemble (*non solum pascuntur simul, sed etiam immolantur*), l'immolation renvoyant ici à la notion de mort. La vierge s'échappe du lupanar car « elle était portée par des ailes spirituelles » (*alis, utpote quae spiritalibus ferebatur*) ce qui peut évoquer l'ascension de l'âme vers Dieu après la mort. Pourtant le récit d'Ambroise ne s'arrête pas là, la vierge n'étant pas morte : il rapporte un dialogue entre la vierge et l'homme qui l'a aidée à fuir, où tous deux se disputent le martyre. Il n'est pas possible dans ces conditions de retenir de tels passages pour étudier la question du corps dans la résurrection. Quant au *De Virginitate*, le livre s'adresse en premier lieu à des vierges et parle de l'ascension de l'âme, mais il est bien difficile de distinguer si cette ascension fait écho à une expérience mystique ou à l'ascension de l'âme après la mort, ce qui justifie aussi l'absence de prise en compte de ce texte dans ce passage de cette étude.

est mort au travers du verbe de Dieu, comme le dit l'Écriture, non selon le verbe, de sorte que tu remarques non la nouvelle de la mort, mais le cadeau particulier de la grâce ; celui-ci a été transporté plutôt qu'abandonné, lui dont personne ne connaît la sépulture. [...] Par conséquent, de même que tombé, il n'est pas saisi par la désagrégation du corps, il aura plutôt reçu comme par un cadeau donné par l'œuvre du verbe céleste, le fait que sa chair soit dans le repos bien plus que dans un monument funéraire¹²⁰².

Le texte établit clairement qu'il est question de Moïse (*in Moyses*), en qui Ambroise voit une préfiguration du Christ (*venturi doctoris figura*). La préfiguration porte ici sur la capacité de Moïse à « quitt[er] la dignité de la condition humaine » (*humanae dignitatem condicionis excessit*), autrement dit le fait qu'à Moïse ne s'appliquent pas les mêmes règles qu'aux autres humains dans la mort. C'est d'ailleurs ce que précise le début du paragraphe suivant qui note bien que rien n'est noté au sujet de sa mort « comme à propos des autres » (*de eo sicut de ceteris*). Ambroise précise alors que ce n'est pas parce que Moïse serait fondamentalement différent des autres humains – il ne lui manque rien (*quia deficiens, neque defectionem aut diminutionem*) et il ne bénéficie pas d'un avantage particulier (*neque adiectionem*) – mais parce qu'il jouit, selon Deutéronome 34, 5, d'un traitement particulier accordé par Dieu (*per verbum dei mortuus est*), d'une « grâce » (*gratiam*¹²⁰³) propre comme le notera plus loin l'évêque. À en croire Ambroise, ce traitement particulier consisterait dans l'absence de mort de la chair (*non deprehenditur corporis solutione*) et l'accession de cette dernière au repos éternel et non à la tombe (*ut quitem magis caro eius quam bustum acceperit*). Cette démonstration permet à Ambroise d'expliquer Deutéronome 34, 6, qui précise que la tombe de Moïse reste inconnue aux êtres humains : le corps de Moïse étant directement monté au ciel avec son âme, il est normal que sa tombe reste inconnue. Non content d'expliquer une difficulté du texte biblique, de réfléchir aux préfigurations du Christ dans l'Ancien Testament, Ambroise en profite également pour démontrer la réalité de la résurrection des corps, par l'utilisation d'un exemple

¹²⁰² AMBR., *De C. et A.*, I, 2, 7-8, CSEL 32, 1, 1, p. 343-344 : *ita etiam in Moyse venturi doctoris figura, qui legem doceret, evangelium praedicaret, inpleret testamentum vetus, novum conderet, caeleste populis alimentum daret, humanae dignitatem condicionis excessit [...]. 8. Et ideo non legimus de eo sicut de ceteris quia deficiens mortuus est, sed per verbum dei mortuus est (Deut 34, 5) ; deus enim neque defectionem aut diminutionem patitur neque adiectionem capit. Unde et addidit scriptura quia nemo scit sepulturam eius usque in hodiernum diem (Deut 34,6), ut translationem magis quam interitum eius intellegas : mors enim secessio quaedam est animae et corporis. Mortuus igitur per verbum dei, ut ait scriptura, non secundum verbum, ut advertas non nuntium mortis, sed gratiae munus expressum, qui translatus magis quam derelictus est, cuius nemo novit sepulturam. [...] Non ergo tamquam relapsus in terram deprehenditur corporis solutione, sed tamquam verbi caelestis operatione donatus et munere, ut quietem magis caro eius quam bustum acceperit.*

¹²⁰³ AMBR., *De C. et A.*, I, 2, 9, CSEL 32, 1, 1, p. 344 : *bene autem inter dominum et servum servatur distantia, ut praerogativam domini intellegas, servi gratiam / « or une distance est maintenue entre le Seigneur et le serviteur, de sorte que tu comprennes la prérogative du Seigneur, la grâce du serviteur ».*

d'autorité. L'absence de traces laissées par le corps de Moïse – Ambroise n'envisage d'ailleurs pas ici la trace comme ossements mais bien plutôt comme lieu de mémoire du défunt, comme se réduisant à une tombe, ce qui laisse entrevoir l'idée qu'elle donnerait lieu selon l'évêque à une sorte de pèlerinage – constitue une preuve significative pour l'évêque. L'exemple de Moïse devient donc un modèle pour valider la position ambrosienne au sujet de la résurrection des corps.

Dans le discours ambrosien, d'autres figures appuient cette représentation. Ainsi Hénoch, Élie et Paul sont décrits comme ayant été ravis à la mort. Hénoch est « enlevé au monde pacifié et aux guerres qui ont cessé » (*pacato saeculo bellisque cessantibus raptum Enoch*) et « loué » pour cela (*propheta laudavit*¹²⁰⁴). Il n'est d'ailleurs pas le seul à vivre, « parce qu'il n'est pas le seul à avoir été enlevé », Ambroise évoquant alors Paul¹²⁰⁵. Ce dernier, mort en martyr, aurait accompli, selon Ambroise, ce qu'il avait écrit : « étant vivant, il doit être enlevé dans les nuages » (*se viventem [...] in nubibus [...] esse rapiendum*). Dans cet extrait, à la différence des évocations de Paul dans le *De Paradiso*¹²⁰⁶, il n'est pas question de commenter les écrits pauliniens quant au perfectionnement de l'âme passant les trois ciels, mais il est bien question de l'accomplissement des conditions de sa mort comme le démontre la référence au martyr (*passione venerabili*), la phrase « il ne s'est pas trompé, lui qui a écrit » (*non fefellit ergo, qui [...] scripsit*¹²⁰⁷), l'accusatif *viventem* ne pouvant être que le sujet de l'infinitive introduite par *scripsit* – Ambroise n'aurait certainement pas précisé, pour des questions de logique, qu'il était vivant lorsqu'il était en train d'écrire, mais le cas échéant le texte aurait porté la mention de *vivans* au nominatif. Enfin, l'utilisation de l'adjectif verbal *esse rapiendum* pose une obligation comme devant advenir par rapport au moment où Paul écrivait. La chronologie institue donc que les écrits viennent en premier avant que la mort ne se réalise, telle qu'elle a

¹²⁰⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 30, CSEL 107, p. 143. Relevons avec J. E. NIEDERHUBER que les figures d'Élie et d'Hénoch sont en réalité peu développées par Ambroise : voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 10.

¹²⁰⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 94, CSEL 107, p. 188. : *non solus itaque Enoch vivit, quia non solus est raptus, rapitur et Paulus obviam Christo* / « Hénoch ne vit pas seul, parce qu'il n'est pas le seul à avoir été enlevé, Paul est aussi enlevé à la rencontre du Christ ».

¹²⁰⁶ AMBR., *De Par.*, 1, 1, CSEL 32, 1, 1, p. 265-266 ; *De Par.*, 11, 53, CSEL 32, 1, 1, p. 309-310. Ici Ambroise parle bien de l'expérience mystique de Paul, cas que nous laissons de côté car il intervient, comme pour les vierges, du vivant de Paul.

¹²⁰⁷ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 94, CSEL 107, p. 188 : *utique mortuus est Paulus et passione venerabili vitam corporis cum immortalis gloria commutavit. Non fefellit ergo, qui se viventem scripsit in nubibus obviam Christo esse rapiendum. Hoc enim de Enoch legimus aut Helia. Sed et tu rapieris in spiritu. Ecce currus Heliae, ecce ignes : etsi non videntur parantur, ut iustus ascendat, innocens transferatur* / « de toute façon, Paul est mort et il a échangé la vie du corps contre la gloire immortelle par une passion auguste. Donc il n'a pas menti, lui qui a écrit que vivant il doit être enlevé vers les nuages en allant au Christ. Nous lisons ceci aussi au sujet d'Hénoch et d'Élie. Mais toi aussi tu seras enlevé en esprit. Voilà le char d'Élie, voilà les feux, et même s'ils ne sont pas visibles, ils sont préparés, de manière à ce que le juste monte [au ciel], de manière à ce que la personne irréprochable y soit transportée ».

été envisagée dans les écrits pauliniens. C'est donc cette anticipation qui intéresse Ambroise et qui nous permet de retenir l'exemple de Paul parmi ceux traités ici. Enfin, Élie est perçu dès le premier texte écrit par Ambroise comme une préfiguration du Christ dont le corps, sans relation avec les désirs corporels, peut connaître la gloire de Dieu¹²⁰⁸. Son ascension vers le Paradis au moyen d'un char sert à évoquer l'ascension de la personne, sans qu'il soit toujours évident de déterminer si Ambroise considère l'âme seule d'Élie ou l'âme et le corps du prophète¹²⁰⁹. Dans tous ces exemples, l'évêque de Milan insiste donc bien sur l'idée que le corps de ces personnages accompagne leur âme dans leur ascension vers le Paradis. Cet accompagnement justifie donc à ses yeux d'admettre la résurrection du corps. La multiplicité des exemples proposés dans la Bible, la réputation de ces exemples, la similarité qu'ils présentent au sujet de la résurrection du corps, forment autant de facteurs convergents et solides pour Ambroise, utilisés de manière à pouvoir affirmer la réalité de la résurrection des corps et la véracité du message religieux, anthropologique et salvifique porté par l'évêque.

Selon Ambroise, après la résurrection et le Jugement dernier, le corps participerait bel et bien à la vie éternelle avec l'âme. Cela est d'autant plus vrai pour lui que les exemples d'une telle réalité sont nombreux, le nombre et la répétition de ce fait faisant loi. Après la résurrection et le Jugement dernier, le corps atteindrait donc sa plénitude, se réaliserait pleinement et durablement : le corps atteindrait ainsi son entière dignité. Il s'agit là d'un fait non négligeable dans la pensée anthropologique ambrosienne qui accorde, dans l'état post-lapsaire, une place prépondérante à l'âme. Redonner toute sa dimension au corps dans la vie éternelle, c'est aussi pour l'évêque de Milan, assigner légitimité et orthodoxie à son discours, conformer son anthropologie à celle de l'Église en construction. Loin d'être anecdotiques et extravagantes, les mentions du corps valorisé après la mort biologique constituent donc plutôt une sorte de

¹²⁰⁸ AMBR., *De Virb.*, I, 3, 12, SAEMO 14/1, p. 112-114 : *sed etiam Helias nullis corporei coitus fuisse permixtus cupiditatibus invenitur. Ideo ergo curru raptus ad caelum, ideo cum domino apparet in gloria, ideo dominici venturus est praecursor adventus* / « mais on a appris qu'Élie n'avait été mêlé à aucun désir de l'union des corps. C'est pourquoi il a été enlevé sur un char vers le ciel, c'est pourquoi il apparaît dans la gloire avec le Seigneur, c'est pourquoi il est destiné à venir en tant que précurseur de la venue du Seigneur ».

¹²⁰⁹ Ainsi dans AMBR., *De Exc. fr.*, II, 94, il est question du juste (*iustus*) et de la personne vertueuse (*innocens*) – les deux adjectifs étant mis sur un même plan au vu de la juxtaposition et de la construction de la phrase – sans que l'on sache s'il convient de comprendre cette personne comme étant réduite à son âme ou non. L'enchaînement des idées (Paul est encore vivant dans sa chair au moment où il meurt, comme c'est le cas d'Hénoch et Élie) laisserait entendre qu'il est bien question de la personne comprise selon l'âme et le corps. Voir AMBR., *De Exc. fr.*, II, 94, CSEL 107, p. 88 : *utique mortuus est Paulus et passione venerabili vitam corporis cum immortali gloria commutavit. Non fefellit ergo, qui se viventem scripsit in nubibus obviam Christo esse rapiendum. Hoc enim de Enoch legimus aut Heliae. Sed et tu rapieris in spiritu. Ecce currus Heliae, ecce ignes : etsi non videntur parantur, ut iustus ascendat, innocens transferatur* / « de toute façon, Paul est mort et il a échangé la vie du corps contre la gloire immortelle par une passion auguste. Donc il n'a pas menti, lui qui a écrit que vivant il doit être enlevé vers les nuages en allant au Christ. Nous lisons ceci aussi au sujet d'Hénoch et d'Élie. Mais toi aussi tu seras enlevé en esprit. Voilà le char d'Élie, voilà les feux, et même s'ils ne sont pas visibles, ils sont préparés, de manière à ce que le juste monte [au ciel], de manière à ce que la personne irréprochable y soit transportée ».

parachèvement du système anthropologique ambrosien et qu'il y aurait donc une certaine conceptualisation – disons plutôt, pour conserver de la nuance –, une certaine représentation ordonnée de son anthropologie.

III. La résurrection ne concerne-t-elle que le corps ? Résurrection et âme dans la pensée de l'évêque de Milan

Si nous avons décelé un renouvellement du regard ambrosien au sujet du corps en lien avec la résurrection, qu'en est-il de l'âme après la résurrection ?

III.1. Immortalité, incorruptibilité et éternité : trois désignations de l'âme dans la pensée d'Ambroise ?

Dans le *De Excessu fratris*, Ambroise estime nécessaire que le chagrin causé par la perte d'un proche s'estompe plutôt par la raison que sous l'effet du temps. Il note alors :

bien plus, j'estime cela irréligieux à l'égard de la mémoire de ceux-ci
[...] d'estimer, ceux que tu as honorés, voués aux châtiments plutôt
qu'être destinés à l'immortalité¹²¹⁰.

Cette citation est délicate dans la mesure où elle pose les châtiments (*poenae*) comme un équivalent de l'immortalité (*immortalitati*). Dans cette formule, le lecteur est surpris de voir opposés entre eux, châtiments et immortalité, dans la mesure où l'immortalité concerne la vie de l'âme après la mort biologique – quel que soit le lieu où se déroule cette vie post-mortem – et que les châtiments désignent une manière pour cette âme de vivre dans l'état post-mortem, qui ne semble possible qu'à la condition de l'immortalité de l'âme. Autrement dit, peut-on considérer que, pour Ambroise, châtiments et immortalité désignent deux états opposés de la vie post-mortem ? Ou bien alors faut-il penser qu'il s'agit plutôt de deux éléments de nature distincte ? Dans ce cas de figure, que nous révèle la comparaison de ces deux éléments distincts ? La formule invite donc à interroger la notion d'immortalité chez notre auteur et à chercher ainsi à préciser une notion que nous avons considérée dans un sens large jusqu'ici.

¹²¹⁰ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 8, CSEL 107, p. 161 : *quin etiam hoc ipsum irreligiosum puto erga ipsorum memoriam [...], et poenae addictos quam immortalitati debitos, quos dilexeris, aestimare.*

Le problème soulevé dans la phrase précédemment citée tient dans le fait qu'elle sous-entend que l'immortalité ne serait pas possible dans l'état de *mors poenalis*, contredisant en cela tout ce qui a pu être avancé jusqu'ici. Si les défunts sont davantage voués à un état qu'à un autre (*poenae addictos quam immortalitati debitos*), que cette estimation (*aestimare*) des vivants au sujet des défunts s'avère juste ou non, c'est bien qu'on oppose ces états et que de fait un statut exclut l'autre. Par conséquent, cela reviendrait à dire que l'âme périrait dans l'état de châtement. De là, découlerait la question de définir les choses ou les personnes qui pourraient subir les châtements évoqués ici.

La fréquence des extraits ambrosiens démontrant que l'âme ressent les châtements, ainsi que les démonstrations au sujet de la place du corps dans la résurrection, laissent donc plutôt croire au fait que l'âme ne connaît pas la mort. Ailleurs, Ambroise rappelle qu'elle n'est pas soumise à la corruptibilité (*de incorruptione animae*¹²¹¹), c'est-à-dire, pour traduire en quelque sorte le langage ambrosien, qu'elle n'est pas touchée par la mort, qu'elle n'est « pas, en elle-même, soumise à la mort » (*animae quae in se non est morti obnoxia*¹²¹²) pour reprendre une autre expression ambrosienne. Immortalité et incorruptibilité de l'âme paraissent être mises sur un même plan, dans le *De Excessu fratris* lui-même, quand Ambroise commente la *Première Épître aux Corinthiens*, 15, 53¹²¹³ : les deux expressions paraissent ainsi être synonymes. Il en découle donc que l'âme n'est pas susceptible de putréfaction, de corruptibilité, qu'elle n'a pas de caractère matériel, ce qui induit qu'elle n'est pas soumise au mouvement, aux évolutions et aux changements dus au temps et à la matérialité, autrement dit qu'elle n'est pas soumise à des éléments qui caractérisent le corps. Ces derniers éléments – caractère éthéré, absence de caractère matériel et absence de mouvement ou d'évolution – mettent en évidence le fait que l'âme est immortelle, quel que soit l'état post-mortem dans lequel elle se trouve, rappellent également les éléments associés à Adam à la suite de la Création. Par ailleurs, les mots *immortalitas* et *incorruptio* apparaissent comme indissociables de la résurrection, ce qui démontre une fois encore qu'il ne peut y avoir châtements sans immortalité. La position de la citation que nous nous attachons à éclairer, position jugeant que l'âme dans l'état de *mors*

¹²¹¹ AMBR., *De C. et A.*, II, 10, 36, CSEL 32, 1, 1, p. 407.

¹²¹² AMBR., *De Virgt.*, 15, 95, SAEMO 14/2, p. 76. Wolfgang SEIBEL explique que, l'âme ne cherchant pas ce qui est périssable en devient elle-même impérissable, autrement dit immortelle : W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 22 : « die Seele ist also unvergänglich, weil sie nicht nach Irdischem und Vergänglichem sondern nach Himmlischem und Unvergänglichem strebt und dadurch selber unvergänglich wird ». Voir également J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 3.

¹²¹³ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 54, CSEL 107, p. 174 : et hoc mortale oportet induere immortalitatem et hoc corruptibile induere incorruptionem (1 Cor, 15, 53) ; *flos resurrectionis immortalitas est, flos resurrectionis incorruptio est* / « et il convient pour celui qui est mortel de revêtir l'immortalité et pour celui qui est corruptible de revêtir l'incorruptibilité (1 Cor 15, 53). L'immortalité est une fleur de la résurrection, l'incorruptibilité est une fleur de la résurrection ».

poenalis est mortelle ne tient donc pas. Dès lors, on ne peut donc considérer que châtiments et immortalité puissent être deux éléments à comparer.

Considérant que châtiments et immortalité sont des éléments de nature distincte, qu'ils sont bien à opposer, que l'immortalité chez Ambroise désigne bien le fait que l'âme ne meure pas, il convient alors de comprendre le sens de la formule citée plus haute et ainsi tenter d'élucider ce que recouvre le terme d'immortalité pour Ambroise. Dans le contexte de la phrase, Ambroise explique qu'il considère mal venu de pleurer un mort car cela pourrait indiquer que la personne en deuil estime son proche disparu indigne du Paradis, de l'immortalité dirait ici Ambroise.

L'immortalité devient alors ici un synonyme de l'expression *vita beata*, voire seulement *vita*, très fréquente chez Ambroise pour désigner l'état de *mors spiritalis*. En quelque sorte, Ambroise considère que le seul état d'immortalité qui vaille d'être vécu, et qui puisse donc être nommé pleinement immortalité, est l'état de *mors spiritalis*. On aurait ici une sorte de métonymie. Nous retrouvons une telle idée dans l'association que fait Ambroise entre âme et principe de vie :

et toi si tu es enlevé du premier ciel vers le deuxième, du deuxième vers le troisième par la force de ton esprit, c'est-à-dire parce que chaque être humain est en premier [un être] corporel, en deuxième [un être] relevant du principe de vie qu'est l'âme, en troisième [un être] spirituel¹²¹⁴.

C'est le terme *animalis* qui doit retenir ici notre attention. Aussi surprenant que puisse être ce terme dans le contexte du passage, il illustre pourtant bien notre propos. En effet, au vu de la gradation dans laquelle s'inscrit l'emploi de cet adjectif, on comprend qu'il s'oppose aussi bien à *corporalis* qu'à *spiritalis*, qu'il cherche donc à décrire une autre nature ou une autre substance que ce que décrivent les deux autres adjectifs. L'être humain, *animalis*, n'est ni un être marqué uniquement par la corporéité ou la matérialité – ce qu'induit *corporalis* –, ni davantage marqué par l'absence de matérialité – ce qu'entraîne l'emploi de *spiritalis*. L'adjectif *animalis* est constitué d'une substance particulière et distincte des deux autres, ce qui n'est pas sans rappeler la substance de l'âme évoquée plus précisément dans l'*Exhortatio Virginitatis* 10,

¹²¹⁴ AMBR., *De Par.*, 11, 53, CSEL 73, p. 309-310 : *et tu si a primo caelo ad secundum, a secundo caelo ad tertium mentis tuae vigore rapiaris, hoc est quia primum unusquisque homo est corporalis, secundo animalis, tertio spiritalis.*

68¹²¹⁵ bien des années plus tard. L'adjectif renvoie en tout cas très nettement à son étymologie issue de *anima*¹²¹⁶, ce qui a pour effet de faire hésiter lors de la traduction entre les classiques « animé » ou « vivant » et une traduction interprétant davantage ce terme sous l'angle de l'anthropologie ambrosienne, et qu'on pourrait rendre par « relevant de l'âme¹²¹⁷ ». L'une et l'autre proposition mettent cependant en lumière les liens qu'établit Ambroise entre le fait que l'âme est le vecteur d'un principe vivant, élément de réflexion que nous étudions justement ici. Cette formule que nous rendons au final par « [un être] relevant du principe de vie qu'est l'âme¹²¹⁸ » de manière à signifier tout le substrat sémantique d'Ambroise, démontre surtout le fait que notre auteur reconnaît bien dans l'âme et dans tout ce qui en dérive, l'idée que la vie s'y rattache. Or en faisant allusion à la notion de vie, nous retrouvons l'idée de la vie heureuse qui décrit l'état de *mors spiritualis*. Ce rapprochement avec un autre texte ambrosien, mais aussi avec le goût prononcé d'Ambroise pour présenter une sotériologie valorisant la vie au Paradis, illustre bien les liens sémantiques entre la formulation que nous cherchons à éclairer et la vie des élus. L'immortalité n'est donc pas à comprendre ici au seul sens de l'âme qui ne meurt pas, mais plutôt comme une manière de dire qu'il n'existe qu'une seule forme de bonne immortalité, la vie au Paradis. Il appert donc que, dans le langage ambrosien, l'immortalité est fortement associée à la notion de vie post-mortem au Paradis, la perfection n'étant pas acquise dans la vie après la Création¹²¹⁹.

De fait, dans la phrase citée en début d'analyse, il convient donc de comprendre que si l'immortalité est nécessaire aussi bien à la vie post-mortem en Enfer qu'à la vie post-mortem au Paradis, elle ne s'oppose donc pas aux châtiments. Représentant la vie au Paradis, soit l'état immortel le plus enviable, l'immortalité devient une manière de dire cette vie au Paradis. Pourquoi, malgré tout, utiliser le terme d'immortalité au risque d'une incompréhension ?

¹²¹⁵ AMBR., *De Exhor. Virg.*, 10, 68, SAEMO 14/2, p. 252-254.

¹²¹⁶ C'est l'étymologie indiquée par le TLL, II, col. 82, BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1906 1900 (en ligne : <https://publikationen.badw.de/en/thesaurus/lemmata?#8413> ; consulté le 5 avril 2022)

¹²¹⁷ La proposition de traduction par « être psychique » (« *essere psichico* ») du traducteur italien (AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele, op. cit.*, p. 123) paraît mal venue et ne pas rendre pleinement la pensée d'Ambroise. De même, le TLL, I, col. 83 (voir BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Animalis », *op. cit.*), relève parmi les exemples liés à cet adjectif celui donné dans AMBR., *De Paradiso* 11, 53. L'ouvrage propose de comprendre *animalis* comme un synonyme de *carnalis*. Ici aussi, la proposition d'interprétation ne semble pas satisfaisante, et ce d'autant plus que le premier membre de la gradation est *corporalis*. Dans ce cas, nous aurions deux synonymes opposés à *spiritalis*, alors même qu'on sent bien l'effet de gradation dans le texte, ne serait-ce qu'en comparaison des premier, deuxième et troisième ciux évoqués. Il convient donc d'apporter une nuance supplémentaire à *animalis* pour différencier son sens de *corporalis* tout autant que de celui de *spiritalis*.

¹²¹⁸ Nous avons aussi pensé à « relevant de la nature », mais cette proposition, plus élégante et qui souligne effectivement la réflexion anthropologique ambrosienne, ne met pas assez en avant l'étymologie de l'adjectif et la sorte de truchement de mots créé ici par Ambroise.

¹²¹⁹ Sur l'immortalité qui n'est pas acquise pleinement après la Création, voir W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius, op. cit.*, p. 88-89.

S'agit-il d'un lapsus ambrosien ? D'un simple effet poétique reposant sur la métonymie ? Ou bien d'un procédé calculé ? Mais alors dans quel but ? Dans la mesure, où nombre de textes d'Ambroise ont connu une version orale et que le *De Excessu fratris* semble l'avoir été aussi au moins en partie¹²²⁰, la tentation est grande de se dire que nous aurions ici une trace d'un lapsus d'Ambroise, les approximations ambrosiennes étant fréquente¹²²¹.

Cependant, comment justifier qu'un lapsus demeure dans un texte remanié avant d'être édité ? Certes le sens du passage clarifie la phrase obscure. Pour autant, la comparaison telle qu'elle est proposée n'en soulève pas moins des questions. Laisser la phrase sous cette forme imprécise et sujette à interprétation malgré des relectures, c'est certainement vouloir démontrer quelque chose. La métonymie, qui vient compléter la définition ambrosienne de l'immortalité, constitue sûrement une des intentions de l'auteur. Mais il semble aussi intéressant de réfléchir à la possibilité d'un procédé rhétorique intentionnel. Celui-ci permettrait alors à Ambroise de disqualifier toujours davantage l'Enfer en induisant, chez son public, une association négative entre absence d'immortalité et châtements. En expliquant que l'immortalité, que tout un chacun cherche à obtenir du fait des angoisses que suscite la mort, ne peut être atteinte que si l'être humain atteint le Paradis, Ambroise joue une fois de plus sur les peurs de ses fidèles. En faussant en quelque sorte l'équation qu'il pose, il fait à la fois mieux ressortir l'idée que l'immortalité véritable est à associer à la vie au Paradis, donc la métonymie, et en même temps augmente les raisons de la répulsion pour l'Enfer chez ses fidèles. Il ancre dans leur esprit que l'obtention de l'immortalité ne peut se faire qu'à la condition d'atteindre le Paradis, ce qui devrait donc avoir pour conséquence que les fidèles cherchent à adopter une vie propre à faire leur salut. Le déséquilibre entre les éléments présentés dans la phrase paraît non seulement porter un sens anthropologique fort autour de la notion d'immortalité mais également porter la trace d'un procédé pastoral et rhétorique adapté à la parénèse.

Retenons que l'âme étant immortelle, elle survit donc immédiatement après la survenue de la mort biologique, à la différence du corps qui doit être ressuscité. L'âme, par nature, a vocation de s'établir au Paradis, notamment parce qu'elle est un principe de vie. Les choix

¹²²⁰ Voir les remarques sur la réélaboration dans AMBROISE, *Le orazioni funebri*, op. cit., p. 13-14, en particulier la n. 32 p. 13. Voir également les remarques de Giuseppe VISONA dans G. VISONA (éd.), *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana.*, op. cit., p. 89, sur la longueur du texte qui démontrerait que le discours a été remanié et complété. Voir enfin AMBROISE, *De excessu fratris libri II (liber secundus)*, op. cit., p. 1-5.

¹²²¹ Le cas le plus exemplaire dans notre corpus reste le lapsus entre « judaea » et « Juliana » dans *l'Exhortatio virginis*, 2, 10 (voir SAEMO 14/2, p. 208). Sur les méthodes de compositions ambrosiennes qui peuvent amener à des approximations dans la citation biblique ou des approximations dans le sens de la citation qu'il convient de commenter, voir G. NAUROY, « L'écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan. Le sens de l'Écriture, les formes et styles de l'exégèse : mimétisme biblique », op. cit..

personnels du fidèle, s'ils devaient être mauvais et ainsi tournés vers le terrestre et le péché, mèneront peut-être cette âme immortelle aux châtiments infernaux.

III.2. Comprendre la chronologie post-mortem telle qu'elle est pensée par Ambroise

Une des difficultés qui affleure également est la chronologie même des états de l'âme après la mort biologique, autrement dit les représentations d'Ambroise au sujet du déroulement de la vie de l'âme après la mort biologique¹²²².

Il convient tout d'abord de rappeler à nouveau que, selon notre auteur, la mort biologique ou naturelle constitue une séparation entre âme et corps. Ambroise se plaît à dire que :

Nous savons cependant, qu'elle survit au corps, et déjà ayant déposé ses propres sens, débarrassée des barrières, avec un regard libre, elle discerne ce qu'elle ne voyait pas avant quand elle était posée dans le corps [...], les images conçues des choses absentes ou même des choses célestes¹²²³.

L'âme « survit » (*supervivat*) donc au corps après cette séparation, gagne sa liberté (*depositis proprii sensus repagulis expedita libero obtutu*), accède à de nouvelles capacités (*quae ante sita in corpore non videbat*). Comme nous l'avons vu précédemment le lieu et les conditions de la survie de l'âme sont déterminées par le type de vie de la personne dans l'état post-lapsaire. La bonne ou la mauvaise conduite des êtres humains, ainsi que leur connaissance intime par Dieu¹²²⁴, définissent alors l'espace où l'âme de la personne décédée doit aller. Pourtant, dans plusieurs de ses textes, l'évêque ne parle pas de Jugement dernier au moment de la mort biologique : le moment eschatologique est considéré chez Ambroise comme devant advenir¹²²⁵. Selon ces éléments, l'âme bénéficierait déjà, lors de la mort biologique, d'une sorte

¹²²² Notons qu'il s'agit d'une thématique forte dans l'étude de Johan Evangelist NIEDERHUBER.

¹²²³ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 21, CSEL 107, p. 164 : *scimus tamen, quod corpori supervivat, et ea iam depositis proprii sensus repagulis expedita libero cernat obtutu, quae ante sita in corpore non videbat [...], rerum absentium vel etiam caelestium visiones*.

¹²²⁴ Voir par exemple AMBR., *De Off.*, I, 14, 54, CC 15, p. 19-20 : *omnis enim qui lucem fugit, diligit tenebras studens latere cum Deum latere non possit qui intra profundum abyssi et intra hominum mentes non solum tractata sed etiam voluenda cognoscit* / « en effet, chaque personne qui fuit la lumière, choisit les ténèbres avec zèle, s'obligeant à se cacher alors qu'il n'est pas possible de cacher [quelque chose] à Dieu, lui qui, au milieu de la profondeur des abysses et des esprits des êtres humains, connaît non seulement leurs manières de se conduire mais même les pensées qui ont été remuées ».

¹²²⁵ Dans le livre II du *De Excessu fratris*, le Jugement dernier est évoqué par l'emploi de verbes au futur (*vocabitur, adsumet, revelabit*) : cf. AMBR., *De Exc. fr.*, II, 52, CSEL 107, p. 174 : *quomodo enim in iudicium*

d'arbitrage¹²²⁶ – pour utiliser un terme qui se veut neutre et cherchant à se distinguer du vocabulaire proprement eschatologique, de manière à bien nous faire comprendre – qui interviendrait avant le Jugement dernier et qui la placerait dans un espace non terrestre, espace déjà connoté positivement ou négativement, mais qui ne serait pas définitivement acquis par l'âme¹²²⁷. Pour reprendre et filer une métaphore judiciaire, mais dans une terminologie très contemporaine et donc en partie inadaptée au modèle ambrosien, le procès serait donc comme suspendu, en attente, pour un complément d'instruction, avant l'énoncé définitif de la sanction. De ce fait, l'âme se retrouverait dans la situation d'une sorte de détention provisoire avant le Jugement dernier.

Faut-il voir dans le *De Officiis* III, 18, 104-105 une projection de cet arbitrage ? Ambroise note en effet :

Que peut donc être le fait que le feu soit fait eau et l'eau anime le feu, si ce n'est parce que la grâce spirituelle consume au moyen du feu, et purifie nos péchés au moyen de l'eau ? En effet le péché est nettoyé et consumé. [...] 105. Pour cette raison, nous avons établi cela, à savoir que nous avons prouvé que les péchés sont consumés au moyen du feu. Ce fait est donc admis que le feu est vraiment sacré, lui qui alors est descendu sur le sacrifice en figure de la rémission des péchés¹²²⁸.

vocabitur anima sine corpore / « comment en effet l'âme sera-t-elle convoquée au jugement sans le corps ? » ; *De Exc. fr.*, II, 68, CSEL 107, p. 180 : *quam bene recessus esse signavit tumulos mortuorum, quibus pauxillulum abscondimur, ut in iudicium dei, quod pro nostris sceleribus ius debitae indignationis assumet, tolerabilius transire possimus !* / « la retraite marqua combien il est bon que les sépultures des morts, dans lesquelles nous sommes cachés très peu de temps, de sorte que nous pouvons traverser de manière plus supportable vers le Jugement de Dieu, jugement que le droit d'une indignation due assumera pour nos méfaits ! » ; *De Ex fr.*, II, 108, CSEL 107, p. 194 : *corpus Christi, quod iterum tuba novissima revelabit* / « le corps du Christ, que la dernière trompette nous révélera à nouveau ». Ailleurs, Ambroise suggère l'avenir. Ainsi dans AMBR., *De Officiis*, I, 38, 188-190, CC 15, p. 70-71, Ambroise explique-t-il que l'âme doit être préparée (paragraphe 188, CC 15, p. 70 : *qua gratia praeparandus est animus, exercenda mens* / « l'âme doit être préparée à cette grâce, l'esprit doit être exercé »), notamment parce que la personne doit garder à l'esprit le jugement de Dieu (paragraphe 188, CC 15, p. 70 : *et proponas divini iudicii metum* / « et représentes-toi la crainte du jugement divin »). La personne doit « prévoir les choses à venir par la vigueur de l'esprit » (paragraphe 189, CC 15, p. 70 : *vigore mentis praevidere quae futura sunt*). Étant donné qu'il est question juste avant du jugement divin, on peut donc estimer que les choses futures évoquées dans son texte sont le Jugement dernier. Dans l'*Exhortatio virginitatis*, (AMBR., *Exhort. virg.*, 14, 92, SAEMO 14/2, p. 268 : *nemo enim festinat ad iudicium, nisi de innocentia securus aut qui de labore praesumit, cui aut gratia domini aut pia pro Christo certamina suffragantur* / « personne en effet ne se hâte vers le jugement, s'il n'est sûr au sujet de son innocence ou celui qui est fier de sa peine, que soit la grâce de Dieu soit les pieux combats pour le Christ soutiennent ») Ambroise en utilisant l'expression *ad iudicium* montre là aussi un mouvement vers un jugement et suggère donc l'idée de quelque chose qui doit advenir. Cependant, on peut se demander si cette expression désigne bien le Jugement dernier ou simplement l'arbitrage que nous évoquons, puisque le mot *iudicium* n'est précisé par aucun adjectif ou complément du nom (bien qu'il évoque la « grâce du Seigneur »), ce qui ne permet donc pas d'établir de quel type de jugement parle notre auteur.

¹²²⁶ Voir Ambr., *De C et A*, II, 2, 9, CSEL 32, 1, 1, p. 385-386 : *solvitur corpore anima et post finem vitae huius adhuc tamen futuri iudicii ambiguo suspenditur* / « l'âme est détachée du corps et après la fin de cette vie elle est pourtant suspendue jusqu'à maintenant dans cet entre-deux d'un jugement futur ».

¹²²⁷ Voir les remarques de Jacqueline AMAT sur le *refrigerium*, « le sein d'Abraham » ou les « habitacles » évoqués par Ambroise dans le *De bono mortis* 1, 45 : J. AMAT, *Songes et visions*, op. cit., p. 390-393.

¹²²⁸ AMBR., *De Off.*, III, 18, 104-105, CC 15, p. 193 : *quid ergo sibi vult esse quod ignis aqua factus est et aqua ignem excitavit nisi quia spiritalis gratia per ignem exurit, per aquam mundat peccata nostra ? Elvitur enim*

Dans cet extrait Ambroise traite de l'épisode biblique au cours duquel Néhémie retrouve le feu caché dans un puits. L'évêque construit à partir de cet épisode une interprétation allégorique sur la foi mais aussi, dans les deux paragraphes cités, une représentation de l'arbitrage post-mortem par le feu, et plus largement du Jugement dernier. Cette perspective se comprend grâce aux références au péché qui « est lavé et consumé » (*eluitur enim peccatum et exurit*) ou aux péchés qui sont « consumés au moyen du feu » (*per ignem exuri peccata*). La perspective d'arbitrage ou eschatologique apparaît également dans la mention finale de la « figure de la rémission des péchés » (*futuræ remissionis peccatorum*) ainsi que quelques paragraphes plus loin, quand Ambroise convoque l'image du passage de la mer Rouge¹²²⁹, épisode dont on a pu voir plus haut les rapports qu'il entretient avec la mort et le baptême. S'il est difficile de savoir si l'évêque de Milan fait ici référence au Jugement dernier ou à l'arbitrage post-mortem que nous proposons en hypothèse, il n'en demeure pas moins que la purification des péchés par le feu est une représentation eschatologique importante pour notre auteur¹²³⁰.

La proposition de (re)construction de la chronologie post-mortem peut être retracée par la juxtaposition de plusieurs sources de notre corpus. En effet, aucun texte de notre corpus ne présente un discours complet sur cette chronologie et, de fait, le recours à plusieurs sources différentes est nécessaire au risque d'un biais important. Comme les textes ne sont pas écrits d'un bloc, à une même période, ils ne répondent pas aux mêmes visées argumentatives et n'appréhendent peut-être pas la question avec le même substrat réflexif¹²³¹. Les éléments qui

peccatum et exurit. [...] 105. Quod ideo posuimus ut probaremus per ignem exuri peccata. Notum est ergo hunc esse vere ignem sacrum qui tunc in typo futuræ remissionis peccatorum descendit super sacrificium.

¹²²⁹ AMBR., *De Off.*, III, 18, 108, CC 15, p. 194.

¹²³⁰ Pour un développement plus long au sujet du feu purificateur des âmes, voir AMBR., *Ps. 118*, 20, 12-14, CSEL 62, p. 450-452 et AMBROISE, *Commento al Salmo 118/2*, M. Petschenig (éd.), L. F. Pizzolato (trad.), Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1987, p. 330-332.

¹²³¹ On peut en effet penser qu'un écrit unique, même s'il ne présente pas une pensée systématique et n'explore donc pas l'ensemble des problèmes que cette pensée propose, pourrait tout de même résoudre certaines difficultés ou y apporter des éléments de réponse construits selon une certaine continuité logique. L'argumentaire développé, même sans être explicitement énoncé, pourrait ainsi être réélaboré, par exemple par un chercheur contemporain, de manière à lui donner du sens. En utilisant différents écrits, cette continuité logique, déjà relative au sein d'un même écrit, est bien moins présente, ce qui affaiblit donc intrinsèquement la valeur des analyses proposées dans la reconstitution d'un schéma de pensée. Ainsi, si nous prenons l'exemple du *De Excessu fratris*, il était loisible de penser que cet écrit aurait pu expliquer l'ensemble des événements composant la vie de l'âme post-mortem. Malheureusement, Ambroise ne traite pas de la chronologie post-mortem dans cet ouvrage, notamment parce que son propos vise à défendre, démontrer et affirmer la résurrection. L'objectif de l'argumentation ne portant pas sur ce qu'on pourrait appeler la chronologie de la vie post-mortem, il n'est donc pas surprenant que le chercheur ne trouve pas l'ensemble des éléments propres à répondre à ces questionnements et qu'il lui soit nécessaire de recourir à d'autres textes, au risque d'analyses plus faibles que s'il les avait trouvées dans un seul et même ouvrage. Ajoutons également que la réécriture, ainsi que l'utilisation de sources multiples par Ambroise tout au long de l'épiscopat, peuvent aussi avoir des effets sur la pensée ambrosienne et les analyses qui peuvent en être faites, ses analyses pouvant être amenées à varier.

suivent, sont donc particulièrement entachés par les effets, et surtout les limites, d'une méthode consistant à apposer des passages textuels liés à une même thématique mais sans être liés entre eux par un même mouvement argumentatif. Le chercheur contemporain est donc contraint de créer un modèle à partir de juxtapositions d'extraits, modèle qui revêt donc un aspect de vraisemblance, mais qui ne peut être tenu en aucun cas comme définitif et véritable, absolument représentatif de la pensée d'Ambroise sur la chronologie post-mortem de la vie de l'âme. Cette remarque méthodologique effectuée, examinons tout de même les propos ambrosiens l'aide du *De Obitu Theodosii* et du *De Excessu fratris*.

Le premier texte, proposé lors d'une célébration à la mémoire de Théodose quarante jours après sa mort en 395¹²³², met en lumière certains éléments de la vie post-mortem de l'âme. Ambroise évoque, sur deux paragraphes qui ne sont pas organisés de manière chronologique, le fait qu'âme et chair se séparent après cet événement¹²³³. Il distingue alors deux parcours propres à chacune des deux entités que sont, âme et chair. On retrouve donc ici l'idée de la mort biologique comme séparation entre ces deux éléments. L'évêque poursuit en parlant de l'empereur au présent et lui prête un sentiment de joie (*se gaudet*), affirme que Théodose profiterait du « repos éternel » (*perpetuam requiem*). Il évoque même le fait que Théodose « s'est hâté de franchir le seuil [de ce repos] et d'avancer dans la cité de Jérusalem¹²³⁴ ». Les connotations des termes de « repos éternel » et de « Jérusalem » font clairement comprendre que l'âme de l'empereur se trouve donc au Paradis.

Faut-il alors considérer qu'Ambroise fait de Théodose un personnage bénéficiant d'une résurrection immédiate à l'instar d'Hénoch, Moïse, Elie ou même Paul ? La construction du passage utilisant un *quod* avec un subjonctif parfait (« dans l'idée que Dieu a soustrait son âme hors de la mort » / *quod eripuerit animam eius deus de morte*¹²³⁵) formule plutôt l'hypothèse que l'âme de Théodose, à l'instar du psalmiste, a gagné le Paradis, immédiatement après la mort biologique de ce dernier. Or comme Ambroise parle uniquement de l'âme (*animam eius*) et non du corps et de l'âme, ce qui paraît être sa manière habituelle de traiter de la résurrection comme nous avons pu le montrer, il convient plutôt de penser que l'évêque considère ici que l'âme seule de Théodose est passée au Paradis. L'hypothèse d'une résurrection complète et immédiate

¹²³² AMBR., *De Ob. Theo.*, 3, CSEL 106, p. 223 : *eius ergo principis et proxime conclamavimus obitum et nunc quadragesimam celebramus* / « donc nous avons prononcé les derniers adieux immédiatement après la mort de ce prince et maintenant nous célébrons le quarantième jour ».

¹²³³ AMBR., *De Ob. Theo.*, 30, CSEL 106, p. 234 : *ideo caro in terram revertitur, anima ad requiem festinat supernam* / « c'est pourquoi la chair est retournée à la terre, l'âme se hâte vers le repos du ciel ».

¹²³⁴ AMBR., *De Ob. Theo.*, 31, CSEL 106, p. 234 : *in quam festinavit intrare Theodosius atque ingredi civitatem Hierusalem*. Dans cette phrase, *in quam* reprend *ad requiem* noté dans la phrase qui précède au paragraphe 30 (*anima ad requiem festinat supernam*).

¹²³⁵ AMBR., *De Ob. Theo.*, 30, CSEL 106, p. 233.

de Théodose, incluant donc la résurrection de l'âme et du corps, est donc à exclure au vu de ces derniers éléments. De même, dans la mesure où le texte est prononcé quarante jours seulement après les premiers hommages funèbres pour l'empereur, la temporalité paraît trop courte pour estimer qu'Ambroise pense cet extrait selon un horizon eschatologique, qui d'ailleurs ne serait pas advenu entre la mort de l'empereur et la réalisation du discours ou même au jour de ce discours. Si l'évêque évoque ailleurs certains combats menés par Théodose¹²³⁶, rien ne laisse transparaître une lecture proprement eschatologique dans ces mentions. Le discours, pris dans son intégralité, porte même plutôt des mentions d'avenir terrestre et immédiat quand Ambroise évoque la division de l'Empire anticipée par Théodose, donc une action qu'Ambroise présente comme ayant été réalisée au profit du maintien de la paix et du pouvoir impérial¹²³⁷, autrement dit une projection d'avenir et non de fin des temps. Il en va de même quand il évoque la couronne impériale créée grâce aux soins d'Hélène, couronne qui incarne la puissance impériale, notamment dans son caractère d'immutabilité¹²³⁸. Ce sont ces mêmes projections d'avenir qui sous-tendent aussi les apostrophes faites à Honorius à la fin de l'oraison, ces apostrophes démontrant la continuité du pouvoir, les réalités de l'exercice du pouvoir qui vont parfois à l'encontre des réalités du deuil au sein d'une famille¹²³⁹. L'ensemble du discours funèbre, de même que les paragraphes 30 et 31 qui se trouvent au cœur de notre présente analyse, ne s'inscrit pas dans une perspective eschatologique, pas plus qu'elle ne l'évoque, mais s'inscrit seulement dans le présent du prêche et un passé récent.

Or, si le texte ne se situe pas dans une anticipation du Jugement dernier, pas plus que dans un cas particulier de résurrection, comment expliquer le fait que l'âme de Théodose soit présentée comme ayant accédé au Paradis ? Si l'on peut admettre que cette présentation vise à apaiser la douleur de la famille en proposant une image réconfortante du devenir de Théodose et en anticipant très fortement ce devenir, il semble plus délicat d'accepter l'idée qu'Ambroise fasse fi, même au nom de l'importance de l'empereur, de son rôle de soutien à la famille endeuillée ou de son absence de pensée systématique, d'un épisode de poids comme celui qu'est le Jugement dernier dans les représentations chrétiennes. En ne pensant pas le Jugement dernier dans les perspectives de ce texte, il contreviendrait, qui plus est, aux représentations de l'Église qu'il défend et contredirait d'autres de ses propositions personnelles au sujet des dogmes chrétiens. Avec l'exemple de l'âme de Théodose et toutes les questions qu'elle suscite, il nous

¹²³⁶ AMBR., *De Ob. Theo.*, 7-11, CSEL 106, p. 225-226.

¹²³⁷ AMBR., *De Ob. Theo.*, 5, CSEL 106, p. 224-225.

¹²³⁸ AMBR., *De Ob. Theo.*, 40- 51, CSEL 106, p. 237-241 : voir en particulier les paragraphes 48 (p. 240) et 50-51 (p. 241).

¹²³⁹ AMBR., *De Ob. Theo.*, 54-56, CSEL 106, p. 242-243.

faut donc accepter qu'Ambroise conçoit une situation d'entre-deux¹²⁴⁰, dans laquelle l'âme attend le Jugement dernier dans un espace auquel elle a eu accès en fonction de ses mérites, mérites reconnus par Dieu, ce dernier point sous-entendant donc qu'il y a eu une sorte d'évaluation ou d'arbitrage.

Mais s'il est vrai qu'il nous faut réaliser des adjonctions logiques au texte de l'oraison funèbre de Théodose pour parvenir à réduire ce paradoxe – ce qui constitue, il faut bien le reconnaître, une fragilité de notre démonstration –, le recours à un autre texte permet de compléter notre propos. Ambroise écrit ainsi, cette fois dans le *De Excessu fratris*, soit un texte du début de l'épiscopat :

Et le mouvement d'effort de la résurrection ne doit pas être suspendu, mais son fruit doit être l'objet de nos désirs. Elle est célébrée très facilement, si nous suivons la plénitude du mystère spirituel, les vices ayant été expurgés, et la chair s'approprie la grâce renouvelée par l'esprit et l'âme est changée par le Christ en l'éclat de la lumière éternelle.

115. Mais non seulement ces mystères ne concernent pas seulement certains individus, mais ils concernent même la réalité de l'ensemble. Remarquez en effet l'ordre de la grâce, à côté de l'image de la loi. Quand la première trompette aura retenti, elle assemblera ceux de l'orient comme premiers et élus ; quand [ce sera] la seconde, [ce sera au tour] de ceux qui sont à peu près égaux en mérites, qui, placés près du Liban, auront abandonné les moqueries des nations ; avec la troisième, ceux qui, comme chassés en mer par le détroit de ce monde, auront chancelé dans les flots de ce monde ; avec la quatrième, ceux qui n'auront pas pu assez adoucir la dureté des esprits par le précepte de l'éloquence spirituelle, c'est pourquoi ils sont appelés selon le nom de boréal [...].

116. C'est pourquoi il est permis à tous de ressusciter *en un seul instant* (1 Cor 15, 52), pourtant tous sont animés selon l'ordre des mérites¹²⁴¹.

Cet extrait évoque clairement la situation de la résurrection (*resurrectionis nisus*) et de la fin des temps, signalée par l'évocation des trompettes du Jugement dernier (*cum tuba prima cecinerit*), la fin du livre II du *De Excessu fratris* étant fortement marqué par des visées

¹²⁴⁰ Pour des remarques en ce sens, voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 196-201.

¹²⁴¹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 114-116, CSEL 107, p. 197 : *nec resurrectionis requirendus nisus, sed fructus nobis est expetendus. Quae proclive celebrabitur, si exinaniti vitiis plenitudinem spiritalis mysterii consequamur gratiamque renovatam caro sumat a spiritu et fulgorem lucis aeternae anima mutuetur a Christo.* 115. *Sed non solum singulorum, verum etiam universitatis ista mysteria sunt. Adverte enim iuxta typum legis ordinem gratiae : Cum tuba prima cecinerit, orientales congregat quasi praecipuos et electos, cum secunda, subpares meritis, qui secundum Libanum siti dereliquerint ludibria nationum, cum tertia, eos, qui tamquam in mari exagitati istius freto mundi, saeculi huius fluctibus vacillaverint, cum quarta, illos, qui dura mentium nequaquam satis potuerint eloquii spiritalis mollire praecepto et ideo secundum boream vocati sunt [...].* 116. *Itaque licet in momento (1 Cor 15, 52) resuscitentur omnes, omnes tamen meritorum ordine suscitantur.*

eschatologiques¹²⁴². Il y est question de l'évolution de la chair qui « s'approprie[ra] la grâce » (*gratiam renovatam caro sumat*) quand l'âme sera « changée [...] en l'éclat de la lumière éternelle » (*fulgorem lucis aeternae anima luetur*). La prise en compte des deux entités, ainsi que le fait que la chair accède à la grâce et que la résurrection ne soit pas individuelle mais bien collective (*non solum singulorum, verum etiam universitatis*), désignent également l'état de la résurrection. Or le paragraphe 116 évoque seulement les morts se relevant (*in moment resuscitentur omnes*), étape censée précéder le Jugement dernier, qu'Ambroise évoque rapidement au paragraphe 119¹²⁴³. La chronologie eschatologique mise en œuvre ici démontre bien l'enchaînement résurrection puis Jugement, ce qui respecte bien les données du texte biblique, tout en inscrivant le discours ambrosien dans l'orthodoxie des représentations ecclésiales. Cependant dans cet extrait¹²⁴⁴, Ambroise n'évoque pas l'âme au Paradis tout de suite après la mort biologique. Dans cette oraison funèbre, nous aurions en quelque sorte la description de la fin du parcours de l'âme post-mortem, celle qui advient après la résurrection et le Jugement, tandis que dans l'oraison funèbre réalisée pour Théodose, nous aurions plutôt le début du parcours de l'âme post-mortem.

Plutôt que de voir une incohérence entre ces deux passages, ou une potentielle évolution des représentations d'Ambroise au sujet de l'état post-mortem entre le début et la fin de l'épiscopat, réfléchissons de préférence à l'adjonction des deux textes pour proposer une chronologie du devenir de l'âme fonctionnant par étape. La juxtaposition des deux extraits les éclaire l'un l'autre et permet de reconstituer les représentations ambrosiennes du devenir de l'âme après la mort biologique. Ainsi après la séparation du corps et de l'âme lors de cette mort biologique, l'âme du défunt est appelée, après un arbitrage qu'il convient de supposer, à rejoindre le Paradis pour y attendre le Jugement dernier si le défunt est considéré comme étant un juste. À la fin des temps, le corps connaîtra sa résurrection et viendra rendre à l'être humain sa complétude en s'associant à l'âme. L'être humain, ayant retrouvé sa forme originelle parfaite, sera alors jugé et gagnera définitivement le Paradis (ou tout autre place qui pourrait lui être réservé). Ce système, déjà pensé par Johann Evangelist Niederhuber¹²⁴⁵, a pour lui de proposer

¹²⁴² Pour des commentaires sur les différentes formes de jugements accordés aux humains, voir J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 202-206 et p. 225-236.

¹²⁴³ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 119, CSEL 107, p. 198 : *deinde a Libano sponsa rogaris, ut venias, iudicio domini* / « ensuite, tu es appelée la fiancée venue du Liban, de manière à ce que tu viennes au jugement de Dieu ». Rappelons qu'Ambroise identifie dans ce passage la fiancée du Cantique des Cantiques à l'âme.

¹²⁴⁴ Le reste du livre II du *De Excessu fratris* reste bien souvent imprécis quant à la chronologie du cheminement de l'âme, mais il ne donne pas davantage à voir cette dernière au Paradis. Nous trouvons ainsi, dans le livre II du *De Excessu fratris*, l'âme libérée du corps et au début de son ascension au paragraphe 21, CSEL 107, p. 164-165, mais le reste de l'exposé ambrosien porte sur la résurrection, dont l'évêque cherche soit à prouver la réalité, soit à la décrire.

¹²⁴⁵ J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 24-46, en particulier p. 24-27.

une solution, qui n'est pas exempte de difficultés, au problème de l'attente des âmes entre la mort biologique et le Jugement dernier dans la pensée d'Ambroise. Sans élaboration d'une doctrine du Purgatoire, la représentation proposée par Ambroise permet à la fois de mettre en œuvre une solution de continuité entre ces deux temps post-mortem tout en respectant l'orthodoxie concernant l'eschatologie, tout en étant facile d'accès pour les fidèles.

Il est à noter ici que le destin du pécheur n'est pas précisé et que de nombreux flous demeurent. Si l'on peut penser que l'âme des pécheurs non repentis connaît un sort similaire dans son parcours mais diamétralement opposé dans ses résultats (l'âme va en Enfer après la mort biologique pour y attendre le Jugement dernier où elle restera une fois la résurrection et le Jugement définitif rendu), aucun texte du corpus n'en apporte une preuve formelle. Le dernier extrait du *De Excessu fratris* démontrait en tout cas que les pécheurs invétérés, ceux qui ont « une dureté des esprits » (*dura mentium*), qui restent insensibles au « précepte de l'éloquence spirituelle » (*nequaquam satis potuerint eloquii spiritualis mollire praecepto*), sont eux aussi appelés à la résurrection (*resuscitentur omnes*) « avec la quatrième » trompette (*cum quarta*), mais ne connaîtront pas le même sort que les autres catégories de ressuscités (*omnes tamen meritorum ordine suscitantur*). Ces éléments confirment donc la participation de tous les êtres humains à la résurrection, quelle que soit leur attitude dans la vie post-lapsaire. Par ailleurs, d'autres questions se posent au sujet des pécheurs repentis ou ayant commis des péchés en quelque sorte pardonnables par Dieu. Leur âme suit-elle le parcours du pécheur impénitent ou celui du juste ? Si, l'âme attend le Jugement dernier dans l'espace représenté à la manière de l'Enfer, donc avec les âmes des futurs réprouvés, est-elle en capacité malgré tout d'obtenir la miséricorde de Dieu lors du Jugement et ainsi de gagner la Jérusalem céleste ?

Ici les textes ambrosiens semblent se contredire. Par exemple, l'âme de Théodose est décrite comme suivant le parcours de l'âme des justes selon le paragraphe 30 de l'oraison funèbre. Pourtant, Ambroise rappelle aux paragraphes 27 et 28 les défauts de l'empereur qui font de lui un chrétien lambda, non exempt de manquements à la règle de vie chrétienne, ne pouvant donc être considéré comme un juste. S'il est certain que les conditions de réalisation du discours – oraison funèbre d'un chef d'état, volonté d'adoucir le deuil de la famille, nécessité de donner de l'espoir aux proches et plus largement aux fidèles – ont dû influencer les propos d'Ambroise, et peut-être sa présentation du parcours de l'âme de Théodose, même en acceptant une surévaluation de ce parcours qui aurait pour effet de positionner l'âme de Théodose immédiatement au Paradis malgré ses péchés, l'hypothèse de l'obtention de la miséricorde

divine pour les chrétiens ayant commis des péchés pardonnables reste tout à fait valide et pensable. Le cas d'Ève, opposée à Caïn dans le *De Paradiso*¹²⁴⁶, laisse également entendre qu'Ève, en tant que pécheresse, pourrait être punie mais selon une sanction moins stricte (*quam medicabilis secuta sententia est*) que Caïn parce qu'elle s'est confessée (*sed magis confessa peccatum est*) et a même bénéficié du pardon (*et reputatum est ei ad veniam*). Ambroise indique d'ailleurs par une généralisation, que le sort qui lui serait réservé ne le serait pas pour elle seule, puisqu'il « est bon d'être condamné pour son péché et d'être soumis à la torture pour sa faute, afin que nous soyons soumis à la torture avec les [autres] êtres humains » (*bonum est condemnari in peccato et flagellari in delicto, ut cum hominibus flagellemur*). Confession et repentir au cours de la vie terrestre sont donc des gages d'une évolution possible pour l'âme et l'arbitrage post-mortem peut être revu lors du Jugement dernier. Il pourrait constituer des éléments constitutifs (mais très vagues) d'une attente avant un jugement favorable et un parcours de la personne vers le Paradis. En l'état du corpus et à ce stade de notre investigation, les précédentes remarques permettent de démontrer que si Ambroise nous permet de nous représenter assez facilement le parcours de l'âme du juste, l'évêque pense également différentes catégories parmi les pécheurs, plusieurs parcours de l'âme possible, bien que les représentations de ces parcours soient bien moins abouties.

Comment expliquer cette distorsion ? La première explication qui se fait jour tient au caractère non systématique de la pensée ambrosienne. Dans la mesure où le but d'Ambroise n'est pas de proposer à ses fidèles un système cohérent, complet et clos sur lui-même, mais bien plutôt de leur présenter et leur faire assimiler la foi chrétienne, on peut donc comprendre l'absence de traitement de certains points. De ce fait, si les objectifs sont avant tout la pastorale et l'apostolat, l'insistance sur les images positives, celles qui donnent à voir l'âme allant au Paradis, présentent également tout leur sens. L'intérêt d'une telle présentation permet à la fois de susciter le désir des fidèles d'atteindre ce but mais aussi de le considérer, de manière optimiste, comme accessible à tous : en faisant de Théodose un être humain, bénéficiant certes

¹²⁴⁶ AMBR., *De Par.*, 14, 71, CSEL 32, 1, 1, p. 328-329 : *ideo non desperata mulier, quae non reticuit deo, sed magis confessa peccatum est, quam medicabilis secuta sententia est. Bonum est condemnari in peccato et flagellari in delicto, ut cum hominibus flagellemur. Denique Cain quia voluit crimen negare indignus iudicatus est qui puniretur in peccato. [...] Et ideo dixit peccatum suum, et reputatum est ei ad veniam* / « pour cette raison, la femme ne doit pas perdre toute espérance, elle qui ne garda pas le silence devant Dieu, mais bien plutôt a confessé son péché, et dont la sentence qui a suivi peut apporter la guérison. Il est bon d'être condamné pour son péché et d'être soumis à la torture pour sa faute, afin que nous soyons soumis à la torture avec les [autres] êtres humains. Finalement, Caïn, parce qu'il voulut nier son crime, a été jugé indigne, lui qui aurait été puni pour son péché [...] Et pour cette raison, elle confessa son péché, et il lui a été compté en vue du pardon ».

d'une place particulière dans l'Empire, place particulière qu'Ambroise ne nie pas et ne cache pas, mais en le montrant également comme un chrétien non exempt de fautes, il rend donc son discours au sujet de l'arbitrage et de l'ascension de l'âme recevable par d'autres. Avec une telle présentation, il n'est pas question de réaliser un discours d'édification construit autour d'une figure de perfection chrétienne, qui jouirait d'un statut quasi surnaturel et dont l'exemplarité pourrait s'avérer contreproductive, mais bien plutôt de réaliser un discours d'édification fondé sur un homme dont l'exemplarité relève de critères politiques et sociaux, pour ne pas dire terrestres, mais qui, aux yeux de Dieu, reste perfectible du fait même de sa nature humaine.

Nous aurions donc là, une fois encore, un bon exemple de la maîtrise rhétorique ambrosienne qui sait présenter, par la construction de ses textes – du moins, selon la forme écrite qui nous est parvenue –, par les exemples traités, par la manière de traiter ses exemples, différents niveaux d'objectifs pour ses fidèles. Le simple fidèle, qui cherche à vivre du mieux possible sa foi chrétienne tout en se sachant pécheur, peut alors, tout à la fois, espérer obtenir la vie éternelle qu'il désire, tout en évitant de se décourager du fait de ses péchés. Par ailleurs, la présentation ambrosienne axe le discours dans une perspective de salut, comme nous l'avons observé déjà bien souvent chez Ambroise. Le fait de ne pas aborder, ou très peu, le cas des âmes des pécheurs repentis ou invétérés, permet à l'évêque d'inquiéter suffisamment ses fidèles sans risquer de déclencher des angoisses qui pourraient les paralyser dans leur chemin de perfectionnement personnel. Cela permet aussi de ne pas conforter ces mêmes fidèles dans une sorte de médiocrité confortable et dont l'évêque, en tant que pasteur d'âmes, ne saurait se satisfaire. Si Ambroise ne peut pas prétendre contrôler parfaitement les réactions de ces fidèles, la voie moyenne qu'il présente dans ses textes paraît tout à fait apte à encourager les efforts des fidèles sans les démotiver ou les effrayer. Enfin, on peut penser qu'Ambroise s'inscrit également dans une perspective biblique, soulignée par Jacques Le Goff¹²⁴⁷ et liée à Matthieu 22, 31-32¹²⁴⁸, selon laquelle, aborder la question du monde des morts n'est pas nécessaire, puisque Dieu est entouré par les vivants. Ambroise pourrait donc peut-être se conformer à l'avis de Jésus et mettre en œuvre cette position en ne décrivant que ce qui se situe du côté de la vie. Ce dernier axe d'explication aurait des points de convergence avec la volonté pastorale¹²⁴⁹ de mettre en avant la question du salut, tout autant qu'avec l'idée d'encourager et soutenir les

¹²⁴⁷ Voir J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 47.

¹²⁴⁸ Mt 22, 31-32 : « et pour ce qui est de la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu la parole que Dieu vous a dite : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ? Il n'est pas le Dieu des morts mais des vivants ».

¹²⁴⁹ Pour un avis similaire, voir la n. 134 p. 199 dans AMBROISE, *Isacco o l'anima. Il bene della morte. Giacobbe e la vita beata*. Giuseppe, R. Palla (éd.), C. Moreschini (trad.), Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1982.

fidèles dans leurs efforts pour obtenir le salut¹²⁵⁰. À l'inverse, la valorisation du caractère salvifique à la suite des propos christiques suppose une intention et des choix de notre auteur : en limitant ses propos à la description de l'âme allant au Paradis, Ambroise suit alors une ligne argumentative restrictive. L'évêque pourrait, sous l'influence du texte biblique, ne vouloir développer que certains axes de pensée. Or, si l'on prête une intention à Ambroise dans son écriture, ceci réduirait la portée de l'argument d'un manque de systématisation de sa pensée. Sans témoignage en ce sens sur les intentions d'Ambroise dans notre corpus, il paraît difficile de nous avancer davantage : nous nous contenterons donc d'énoncer la possibilité d'une intention chez Ambroise lorsqu'il présente davantage la vie de l'âme du juste plutôt que celle du pécheur.

III.3. Le vol de l'âme

Enfin, si le corps lors de la résurrection et du Jugement dernier retrouve sa forme et son apparence d'avant la mort biologique, l'âme est décrite comme effectuant une ascension (à laquelle semble participer le corps), un vol, vers un espace supérieur, assimilé au royaume des cieux. Le thème du vol ou de l'élévation traverse ainsi nombre d'œuvres d'Ambroise tout au long de son épiscopat. Dans le *De Virginibus*, il parle ainsi « des ailes » des vierges¹²⁵¹, les compare à des oiseaux qui volent de manière « très libre¹²⁵² ». Dans le *De Paradiso*, l'image du vol sert aussi le monologue du serpent. Celui-ci aveuglé par l'envie rappelle que « l'être humain migrera depuis la terre vers le ciel¹²⁵³ ». À la fin de l'épiscopat, l'oraison funèbre de Valentinien évoque « le vol vers le ciel¹²⁵⁴ » dans un ensemble de paragraphes (64 à 71) qui

¹²⁵⁰ Par ailleurs, nous retrouvons l'idée qu'il vaut mieux parler de la vie de l'âme des justes que de celle des réprouvés dans le AMBR., *De bon. mort.*, 11, 48, CSEL 32, 1, 2, p. 745 : *haec ideo plenius de iustorum ordinibus expressa sunt quam de passionibus impiorum, quia melius est cognoscere quomodo innocentes saluentur quam quomodo crucientur flagitiosi* / « ces choses ont été exprimées plus complètement au sujet des ordres des justes que des passions des impies, parce que il est mieux de connaître de quelle manière les vertueux obtiennent leur salut que la manière dont ceux qui ont une conduite scandaleuse sont suppliciés ».

¹²⁵¹ AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 44, SAEMO 14/1, p. 142 : *sume igitur alas, virgo, sed spiritus, ut supervoles vitia, si contingere cupis Christum* / « choisis donc, ô vierge, des ailes, mais [les ailes] de l'Esprit, de manière à ce que tu voles au-dessus des vices, si tu désires atteindre le Christ » ; *De Virgb.*, II, 4, 30, SAEMO 14/1, p. 190-192 : *mutato habitu evolat puella de laqueo, iam non suis alis, utpote quae spiritalibus ferebatur* / « ayant changé sa tenue, la jeune fille vole en dehors de son piège, déjà non de ses propres ailes, mais comme si elle était portée naturellement par des ailes spirituelles ».

¹²⁵² AMBR., *De Virgb.*, I, 10, 61, SAEMO 14/1, p. 158 : *si liberior alicuius volatus affulserit* / « si le vol très libre de l'une d'entre elle aura brillé ».

¹²⁵³ AMBR., *De Par.*, 12, 54, CSEL 32, 1, 1, p. 312 : *iste de terris migrabit ad caelum*.

¹²⁵⁴ AMBR., *De Ob. Val.*, 66, CSEL 106, p. 148 : *volatus in caelum*.

traite de l'âme¹²⁵⁵. Quant à l'oraison funèbre de Théodose, Ambroise parle de l'âme qui s'est élevée (*elevans animam suam*), oppose un « ici » et un « là » (*hic et illic*¹²⁵⁶), que le contexte permet de traduire par là-haut. Dans l'ensemble de ces mentions, dont on voit qu'elles datent aussi bien du début que de la fin de l'épiscopat, il est question d'une élévation (*ascendit, ascendentis animae*), d'un transfert vers un autre lieu décrit comme se trouvant plus haut (*migrabit ad caelum, volatus ad caelum, illic, hic*), d'une comparaison avec des oiseaux par les allusions aux ailes ou aux plumes (*alas, alis, pinnis*) ou même du fait de voler (*supervoles, volatus*) en pensant une sorte de changement de condition personnelle comme dans certains extraits des textes sur la virginité¹²⁵⁷. L'image connotée est donc claire et fréquente dans le discours ambrosien. Pourtant ces mentions n'apportent aucune précision au sujet de ce qui se passe réellement pour l'âme. Nous ne trouvons aucune description technique de cette ascension, aucune description de ce qui pourrait être observé par cette âme qui s'élève. Le public se laisse en effet envahir par la puissance évocatrice et suggestive des comparaisons au point de ne plus se focaliser que sur l'idée de l'élévation, voire de s'imaginer voler. À l'aide de quelques mots seulement, à l'aide d'une image évocatrice, Ambroise conditionne les esprits de ses fidèles¹²⁵⁸ à cette représentation du vol de l'âme.

Dans le *De Paradiso*, Ambroise fait référence à cette image du vol pour parler de Paul, d'une manière très allusive au début de cet ouvrage¹²⁵⁹, de manière un peu plus développée au paragraphe 11, 53. L'évêque note ainsi :

Enfin les justes sont souvent enlevés au Paradis, comme Paul a été enlevé au Paradis et il a entendu des paroles qu'on ne peut exprimer. Et toi si tu es enlevé du premier ciel vers le second, du second vers le troisième par la force de ton esprit, c'est-à-dire parce que chaque être humain est en premier [un être] corporel, en deuxième [un être] relevant du principe de vie qu'est l'âme, en troisième [un être] spirituel. Ainsi, si tu es enlevé vers le troisième ciel, de sorte que tu voies l'éclat de la

¹²⁵⁵ AMBR., *De Ob. Val.*, 64, CSEL 106, p. 147 : *nunc alloquar animam tuam* / « maintenant je parlerai de ton âme » ; *De Ob. Val.*, 71, CSEL 106, p. 149 : *huic ascendentis animae Gratianus frater occurrit et complexus eam dicit* / « son frère Gratien alla à la rencontre de l'âme de celui qui est monté, et embrassant cette dernière, il dit ».

¹²⁵⁶ AMBR., *De Ob. Theo.*, 30, CSEL 106, p. 233-234.

¹²⁵⁷ AMBR., *De Virgt.*, 13, 83, SAEMO 14/2, p. 68 : *terrenum tibi apostolus consortium negat et ultra naturae propemodum terminos alis ad caelum docet spiritalibus evolandum* / « l'apôtre te refuse la communauté terrestre et enseigne que tu dois t'envoler vers le ciel presque au-delà des limites de la nature avec des ailes spirituelles ». L'expression *ultra naturae terminos* marque cette idée de changement de condition personnelle.

¹²⁵⁸ Cette image de l'élévation de l'âme apparaît également dans les positions de la philosophie antique classique, ce qui contribue à alimenter et conditionner l'imaginaire du public ambrosien. Voir PL., *Phd.*, 114b-c, CUF, p. 96-97 ; *Ti.*, 42b, CUF, p. 158.

¹²⁵⁹ AMBR., *De Par.*, 1, 1, CSEL 32, 1, 1, p. 265-266.

grâce spirituelle – *en effet, l'être humain et vivant ne sait pas quelles choses sont de l'Esprit* (1 Cor 2, 14), et ainsi l'ascension du troisième ciel t'est nécessaire, pour être enlevé au Paradis – déjà tu seras enlevé sans danger, pour que tu puisses trancher toutes choses, parce que *[l'homme] spirituel juge toute chose, or il n'est jugé par personne* (1 Cor 2, 15), et peut-être, encore fragile à ce moment-là, tu entendras des paroles qui ne peuvent pas être exprimées, qu'il n'est pas permis d'être dites par un être humain, et alors ayant conservé ce que tu auras reçu, garde ce que tu auras entendu. L'apôtre Paul gardait [cela pour lui], afin qu'il ne tombât pas ou qu'il ne fît pas se tromper les autres. C'est pourquoi peut-être Paul a dit : *il n'est pas permis à l'être humain de parler de ces choses* (2 Cor 12, 4) parce qu'il est constitué jusqu'alors dans le corps, c'est-à-dire qu'il voyait les passions de ce corps, il voyait la loi de sa chair s'opposant à la loi de son esprit. En effet, je préfère comprendre ceci, afin qu'il ne nous semblât pas que cette terreur des périls futurs [nous] ballotte ; en effet, qu'existe cette tranquillité à cause de cette vie, de sorte que désormais nous ne craignons aucun piège des fautes à venir. Donc n'importe quelle personne qui serait au Paradis grâce à l'ascension de la vertu, écouterait les mystères de Dieu, ces arcanes et secrets, entendrait le Seigneur disant à ce brigand de se tourner vers la confession de ses crimes, du brigandage vers la foi : *aujourd'hui tu seras avec moi au Paradis* (Lc 23, 43)¹²⁶⁰.

Ce passage s'inscrit dans une réflexion sur la capacité de l'être humain, et notamment Adam à pouvoir exercer son jugement par lui-même. Pourtant, dans sa première partie, il évoque surtout l'ascension de l'âme, et en l'occurrence l'expérience mystique de Paul rapportée dans la *Deuxième Épître aux Corinthiens* 12, 1-4. Ambroise rappelle bien une ascension selon différents paliers (*a primo caelo ad secundum, a secundo caelo ad tertium*), qu'il est possible de franchir par « la force de [s]on esprit » (*mentis tuae vigore*). L'évêque propose ensuite une gradation (*primum unusquisque homo est corporalis, secundo animalis, tertio spiritalis*), qui, grâce aux adjectifs cardinaux, rend le mouvement ascendant sensible. Les adjectifs définissant l'être humain dans cette gradation, permettent également de penser une sorte d'épuration

¹²⁶⁰ AMBR., *De Par.*, 11, 53, CSEL 32, 1, 1, p. 309-310 : *denique iusti in paradysum saepe rapiuntur, sicut Paulus raptus est in paradysum et audivit verba ineffabilia. Et tu si a primo caelo ad secundum, a secundo caelo ad tertium mentis tuae vigore rapiaris, hoc est quia primum unusquisque homo est corporalis, secundo animalis, tertio spiritalis, si ita rapiaris ad tertium caelum, ut videas fulgorem gratiae spiritalis – animalis enim homo quae sunt spiritus nescit (1 Cor 2, 14), et ideo tertii caeli ascensio tibi est necessaria, ut rapiaris in paradysum – rapieris iam sine periculo, ut possis diiudicare omnia, quia spiritalis diiudicat omnia, ipse autem a nemine diiudicatur (1 Cor 2, 15), et fortasse quasi adhuc fragilis audies verba ineffabilia, quae non liceat homini loqui, et tunc quod acceperis reservato et quod audieris custodi. Paulus apostolus custodiebat, ne laberetur vel alios certe faceret errare. Aut fortasse ideo dixit Paulus : quae non licet homini loqui (2 Cor 12,4), quia erat adhuc in corpore constitutus, hoc est videbat istius corporis passiones, videbat legem carnis suae repugnantem legi mentis suae. Hoc enim malo intellegi, ne videamur quandam adhuc futuri periculi iactare terrorem ; sit enim vel propter hanc vitam securitas, ut nullos praevericationis posthac futurae laqueos formidemus. Ergo quicumque fuerit in paradiso ascensione virtutis audiet mysteria dei arcana illa atque secreta, audiet dicentem dominum tamquam latroni illi a scelere ad confessionem et ad fidem a latrocinio revertenti : hodie mecum eris in paradiso (Lc 23, 43).*

progressive de l'être humain qui de « corporel » (*corporalis*), « rel[ève] du principe de vie qu'est l'âme » (*animalis*) et devient enfin « spirituel » (*spiritalis*). Il y aurait donc bien des progrès réalisés par l'âme de l'être humain entre chaque palier. Dans le texte, Ambroise associe clairement le « troisième ciel » au « Paradis » (*et ideo tertii caeli ascensio tibi est necessaria, ut rapiaris in paradisum*). Plus loin, Ambroise estime que cette ascension n'est possible qu'au moyen de la vertu (*ergo quicumque fuerit in paradiso ascensione virtutis*). L'accès au Paradis n'est donc rendu possible que par les vertus exercées du vivant de la personne et au travers d'une ascension progressive.

S'il est vrai que ce qui est décrit par Paul, et par Ambroise à sa suite, relève de l'expérience mystique du vivant de la personne et non du vol de l'âme post-mortem, on peut cependant penser que les expériences doivent être assez similaires pour Ambroise, l'image du vol de l'âme est utilisée tant dans un contexte mystique que dans un contexte de description de la vie post-mortem, comme l'ont démontré les citations sur ce sujet rappelés au début de ce point. Or, si nous approfondissons ce passage, Ambroise, très certainement sous l'influence du modèle paulinien, ne décrit que très peu les différentes étapes de ce vol¹²⁶¹. Certes le passage s'inscrit dans un mouvement argumentatif qui n'est pas centré sur le vol de l'âme, certes le texte paulinien traite surtout de la nécessité de taire cette expérience, ce qui justifie également la position ambrosienne à ne pas y apporter de développement¹²⁶², mais on constate malgré tout des ajouts au texte initial. En effet, si Paul ne parle que du « troisième ciel », Ambroise complète le texte avec des étapes supplémentaires qui ne sont pas sans rappeler les réflexions de Paul lui-même dans d'autres écrits¹²⁶³. On a donc bien ici des ajouts, donc un élément de création autour

¹²⁶¹ L'élévation ou le vol sont des images fréquentes dans le monde chrétien. Ainsi Perpétue raconte-telle une vision dans laquelle elle s'élève au moyen d'une échelle (PASS. Perp., IV, 3-10, SC 417, p. 112-119). Cette vision et son symbolisme sont analysés dans ANONYME, *Passion de Perpétue et de Félicité ; suivi des Actes*, J. Amat (éd.), J. Amat (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, p. 43-44. Voir également J. AMAT, *Songes et visions*, op. cit., p. 66-76. Notons également que la description de ces étapes par Augustin (AUG., *Conf.*, IX, 10, 24, BA 14, p. 116-119), ce dernier reste très laconique. L'évêque d'Hippone décrit une élévation « degré par degré » (*gradatim*), le fait que sa mère et lui ont le sentiment de dépasser les astres, leurs âmes mêmes (*et venimus in mentes nostras*) pour parvenir à la contemplation de Dieu (*ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis*), mais ces mentions restent très sommaires.

¹²⁶² L'argumentation de Paul dans 2 Cor 12 cherche à démontrer qu'il convient de s'humilier même si l'on a connu une expérience aussi intense que l'expérience mystique. Ambroise dans son argumentaire, rappelle la nécessité de rester humble mais paraît aussi interpréter ce passage comme un moyen de respecter l'arcane du mystère, thème fréquemment présenté dans ses œuvres (AMBR., *De Par.*, 11, 53, CSEL 32, 1, 1, p. 310 ; AMBR., *De C. et A.*, I, 9, 37, CSEL 32, 1, 1, p. 371 ; AMBR., *Expl. Symb.*, 9, CSEL 73, p. 11-12 ; AMBR., *De Myst.*, 1, 2, CSEL 73, p. 89 ; *De Myst.*, 7, 42, CSEL 73, p. 106 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 2, 10, SAEMO 14/2, p. 116). L'exemple paulinien ferait donc autorité pour Ambroise et pourrait justifier le fait qu'Ambroise n'apporte pas davantage de développement au sujet de l'expérience mystique.

¹²⁶³ Voir Paul, 1 Cor 15, 44-47 : « semé corps animal, on ressuscite corps spirituel. S'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel. C'est ainsi qu'il est écrit : le premier homme Adam fut un être animal doué de vie, le dernier Adam est un être spirituel, donnant la vie. Mais ce qui est premier, c'est l'être animal, ce n'est pas l'être spirituel ; il vient ensuite. Le premier homme tiré de la terre est terrestre. Le second homme, lui, vient du ciel ».

du texte biblique, qui paraît en contradiction avec les nuances présentées précédemment : en synthétisant plusieurs approches, Ambroise réalise donc bien en quelques lignes une description du vol de l'âme, en un passage qui n'entretient pas de lien argumentatif avec le vol de l'âme.

Or ces quelques lignes montrent une ascension pensée en trois étapes et dont la dénomination revêt un caractère métonymique. Cependant, le recours à la métonymie précise certes ces niveaux, mais ne les décrit pas de manière approfondie : le public peut comprendre globalement ce en quoi consiste chaque niveau, mais ne peut s'en faire une idée précise. Le niveau qui bénéficie d'un grand nombre d'éléments descriptifs est le niveau « spirituel », celui qui se confond avec le Paradis. On sait en effet qu'on peut y entendre des « paroles qui ne peuvent pas être dites » (*verba ineffabilia*), qu'on y connaît « l'éclat de la grâce spirituelle » (*fulgorem gratiae spiritalis*), et qu'on atteint un degré de sagesse suffisant pour pouvoir « juger toutes les choses » (*ut possis diiudicare omnia*). Ces quelques données permettent à l'imagination de se représenter ce niveau à la différence des deux autres. Nous avons donc une description biaisée du vol puisque ne sont décrits assez précisément que le point d'arrivée et les moyens pour parvenir à ce point. Remarquons cependant que les points décrits relèvent de la sotériologie dont on a pu voir qu'elle était chère à Ambroise.

Pourrons-nous tirer davantage d'éléments dans le texte du *De Virginitate* qui, à la fin de l'épiscopat, traite à nouveau du vol de l'âme ? En effet, en une dizaine de paragraphes¹²⁶⁴, Ambroise dépeint à grands traits le vol de l'âme selon une expérience mystique¹²⁶⁵. Une fois

Les développements ambrosiens le plus clairs sur le vol de l'âme sont décrits dans le *De Isaac* et mis en lien avec le Cantique des Cantiques. Ces développements sont analysés dans R. IACOANGELLI, « Anima ed eternità nel “De Isaac” di sant’Ambrogio », *op. cit.*

¹²⁶⁴ Voir la traduction de ces passages dans l'annexe 11. Pour une analyse de ce passage voir M. CUTINO, « L'anima e le sue adfectiones nel lessico filosofico di Ambrogio », *op. cit.*, p. 189-191.

¹²⁶⁵ Une question se fait jour : celle de l'expérience mystique personnelle d'Ambroise. Si l'évêque de Milan tient ce type d'expérience en grand respect et comme possible pour les chrétiens à partir de l'exemple de Paul, il affirme au début de l'épiscopat, dans le *De Paradiso* 1,1, (CSEL 32, 1, 1, p. 265-266) ne pas l'avoir connu. Ainsi AMBR., *De Par.*, 1, 1 : *ergo si huiusmodi paradisos est, ut eum solus Paulus aut vix aliquis Pauli similis, cum in vita degeret, videre potuerit, idem tamen, sive in corpore sive extra corpore viderit, meminisse non possit, [...] quo tandem modo nos paradisi situm poterimus absolvere, quem nec videre potuimus et, si potuissemus videre, tamen prohiberemur aliis intimare ?* / « donc si le Paradis est de la même sorte qu'avec peine seul Paul ou quelqu'un similaire à Paul avait pu le voir, alors qu'il poursuivait le cours de sa vie, et de même il n'a pu se souvenir, s'il l'avait vu dans le corps ou en dehors du corps [...] cependant de quelle manière pourrions-nous, nous, achever un exposé sur le site du Paradis, que nous n'avons pas pu voir, et même si nous avions pu le voir, il nous aurait été interdit de [le] faire connaître aux autres ? ». Le texte du *De Virginitate*, de la fin de l'épiscopat, ne fournit pas d'affirmation aussi claire quant au vécu de sa foi par Ambroise. Pourtant le texte propose une description de la Jérusalem céleste, un passage sur le vol de l'âme, d'autres sur la plénitude de l'âme au Paradis, soit autant d'éléments qui rappellent d'autres textes mystiques (nous renvoyons à AUG., *Conf.*, IX, 10, 24, BA 14, p. 116-119). Ambroise a-t-il revu sa position quant au fait de transmettre une possible expérience ? Ou bien alors ce texte

encore nous sommes contraints de considérer cette description comme devant être similaire à celle que vivrait l'âme après la mort biologique. De fait, ce vol n'est empêché « par aucune entrave de charge terrestre » (*sine ullo terrenae molis impedimento*) et peut alors s'élever et « regard[er] d'en haut toutes les choses qui sont dans ce monde » (*depsicit omnia quae in hoc mundo sunt*), soit autant d'éléments qui peuvent s'appliquer à la vie de l'âme dans l'expérience mystique ou dans l'expérience post-mortem. L'âme gagne un espace « au-delà du monde » (*supra mundum*). Pour ce faire, elle déploie des sortes « d'ailes intérieures » (*ales interior*), bien que l'évêque reconnaisse que ce vol ne soit pas possible à tout un chacun et qu'il faille donc atteindre un haut degré de vertu, comme les vierges pour y parvenir. L'évêque décrit ensuite les qualités nécessaires pour cette ascension, ce qui brouille¹²⁶⁶ la frontière entre une expérience rendue possible seulement aux vierges et une expérience possible également pour l'âme de n'importe quel fidèle après la mort biologique. Le prélat poursuit en reprenant l'image du char d'Ézéchiel dont il va décrire les symboles en lien avec « les quatre dispositions » (*quattuor affectiones*) de l'être humain, propres à permettre l'élévation de l'âme. Ambroise rappelle que cette élévation n'est possible que pour ceux qui sont « protégés par leur prudence et leur maturité » (*prudentium maturitati tutos*), mais aussi par le fait de vivre, de son vivant, selon « le précepte évangélique » (*ad evangelicum [...] praeceptum*).

Dans ces paragraphes, Ambroise apporte quelques précisions au sujet du vol de l'âme, ou plutôt des vols de l'âme (*habet enim anima volatus suos ; habet ergo anima spiritales volatus*¹²⁶⁷). On sait, par exemple, que ce vol est réalisé à l'aide du « mouvement des ailes [qui] n'est pas une structure matérielle de plumes, mais d'une succession continue de bonnes actions » (*alarum remigium non materialis compago pennarum sed continuus bonorum ordo factorum est*¹²⁶⁸). Le vol permet à l'âme de parcourir une grande distance en peu de temps (*quae brevi momento totum percurrit orbem*¹²⁶⁹). Ambroise explique au paragraphe 111 que ce vol

ne relate-t-il pas une expérience mystique personnelle ? Toute réponse affirmative péremptoire à ces questions paraît bien présomptueuse.

¹²⁶⁶ Voir le commentaire AMBROISE, *Virginità e vedovanza/1*, op. cit., p. 76, qui relève un effacement relatif du thème de la virginité dans ce passage.

¹²⁶⁷ AMBR., *De Virgt.*, 17, 108, SAEMO 14/2, p. 84. L'emploi du pluriel (qui apparaît dans le possessif *suos* ou les adjectifs comme *spiritales* qualifiant le nom *volatus*) pose question : faut-il penser qu'il y a, comme dans le texte du *De Paradiso*, plusieurs niveaux à atteindre ? Dans ce cas, il y aurait effectivement plusieurs vols successifs permettant d'accéder au Paradis et il faudrait penser des sortes de paliers ou de niveau de pureté de l'âme. Ou alors faut-il penser qu'Ambroise parle d'un ensemble d'âmes volant en même temps, suite au décès concomitant de plusieurs personnes, le pluriel signifiant le grand nombre ? Ou bien encore, Ambroise crée-t-il une distinction entre le vol de l'expérience mystique puis celui de la vie de l'âme après la mort biologique, donc des natures de vols de l'âme différents ? Le propos de l'évêque de Milan ne portant pas sur cette thématique particulière, celui-ci n'a pas développé son expression et il est de fait difficile de trancher.

¹²⁶⁸ AMBR., *De Virgt.*, 18, 116, SAEMO, 14/2, p. 92.

¹²⁶⁹ AMBR., *De Virgt.*, 17, 108, SAEMO 14/2, p. 84.

s'effectue grâce à l'énergie de ce dont « l'âme se délecte » (*anima delectatur*) et « se repaît » (*eius delectatione pascatur*), par le désir « d'habiter dans la maison du Seigneur » (*in domo domini habitare desideret*). Elle « délaisse dehors l'envie » (*foris relinquet invidiam*) et « les passions du corps » (*foris cupiditates corporis*¹²⁷⁰). Ainsi l'âme effectue un vol fluide puisque « attentive, elle glisse grâce aux vertus éternelles au-delà du monde » (*aeternis intenta virtutibus supra mundum labitur*¹²⁷¹). L'âme atteint alors un espace défini comme suit : « en effet au-dessus du monde se trouve la justice, au-dessus du monde la chasteté, au-dessus du monde la bonté, au-dessus du monde la sagesse, bien qu'elle soit de ce monde-ci, pourtant elle appartient au monde supérieur » (*supra mundum enim justitia est, supra mundum castitas, supra mundum bonitas, supra mundum sapientia, etsi in hoc mundo sit, supra mundum tamen est*¹²⁷²). Ambroise résume plus loin son idée lorsqu'il note : « celui qui élève Dieu dans son corps se trouve au-dessus du monde » (*supra mundum est ille qui tollit deum in corpore suo*¹²⁷³), cette dernière phrase ayant d'ailleurs davantage de portée pour une personne vivant dans la perfection chrétienne que pour une personne décédée, comme le souligne le présent utilisé dans la phrase.

Le vol de l'âme, qui relève de l'extase mystique du vivant de la personne ou du vol de l'âme post-mortem, constitue une « grâce » (*una gratia*¹²⁷⁴). Ambroise reconnaît que ce vol de l'âme n'est pas donné à tous¹²⁷⁵ et il décrit donc les conditions qui permettent à l'âme de parvenir à la vie éternelle. Nous retrouvons bien évidemment la nécessité pour l'âme d'atteindre « la gloire de la résurrection » tout « en esquivant les choses terrestres » (*quod terrena defugiens totaque caelesti sublimis et intenta mysterio resurrectionis gloriam pretio aequitatis adipiscitur*¹²⁷⁶). Le vol de l'âme sera soutenu par « la succession continue de bonnes actions » (*continuum bonorum ordo factorum est*¹²⁷⁷). Il faut donc veiller à réguler « la série de nos actes » (*si sibi actus nostri ordo conveniat*), vivre « en vue de la vertu de l'âme » et « en étant attaché au précepte évangélique » (*ad animae aptata virtutem et ad evangelicum cohaerenti cursu formata praeceptum*¹²⁷⁸). L'évêque indique également que les jeunes gens sont plus enclins à

¹²⁷⁰ AMBR., *De Virgt.*, 17, 111, SAEMO 14/2, p. 88.

¹²⁷¹ AMBR., *De Virgt.*, 17, 108, SAEMO 14/2, p. 86.

¹²⁷² AMBR., *De Virgt.*, 17, 108, SAEMO 14/2, p. 86.

¹²⁷³ AMBR., *De Virgt.*, 17, 109, SAEMO 14/2, p. 86.

¹²⁷⁴ AMBR., *De Virgt.*, 17, 110, SAEMO 14/2, p. 88.

¹²⁷⁵ AMBR., *De Virgt.*, 17, 110, SAEMO 14/2, p. 86-88 : *sed arduum putas humana virtute supra mundum ascendere* / « mais tu juges comme difficile de s'élever au-dessus du monde grâce à la [seule] vertu humaine » ; *De Virgt.*, 18, 118, SAEMO 14/2, p. 92 : *haud facilis volatus omnibus* / « le vol n'est vraiment pas facile pour tous ».

¹²⁷⁶ AMBR., *De Virgt.*, 18, 115, SAEMO 14/2, p. 90-92.

¹²⁷⁷ AMBR., *De Virgt.*, 18, 116, SAEMO 14/2, p. 92.

¹²⁷⁸ AMBR., *De Virgt.*, 18, 118, SAEMO 14/2, p. 92-94.

suivre leurs désirs (*iuvenilem vero levitatem obnoxiam cupiditatibus mundi*) que les personnes plus âgées (*prudentium maturitati tutos*¹²⁷⁹), et les premiers se trouvent dans une situation plus dangereuse pour eux, car comme Icare¹²⁸⁰, ils risquent de retomber sur la terre (*in terram relabi*¹²⁸¹). Nous retrouvons donc en quelques paragraphes de nombreuses thématiques ambrosiennes décrivant les attitudes requises de l'être humain pour qu'il puisse accéder au Paradis. Le texte du *De Virginitate* semble connaître davantage de développements que celui du *De Paradiso*.

Cependant, une fois encore, le parcours de l'âme vers le Paradis n'est pas décrit : il est ainsi bien difficile de comprendre ce que l'âme voit au cours de son ascension. Ce que laisse entrevoir le texte c'est, en quelque sorte, l'énergie qui rend possible cette ascension – ici le désir de la contemplation de Dieu – mais aussi les prérequis pour effectuer ce vol et le but à atteindre. En d'autres termes, et comme dans le texte du début de l'épiscopat, ce ne sont pas tant les conditions de vol ou le vol lui-même qui sont décrits, mais bien ce qui le précède et ce qui lui fait directement suite. En complète correspondance avec le message habituel d'Ambroise, il est possible de parler précisément, au travers de cet extrait, des conditions de la vie vertueuse dans l'état post-lapsaire ou du bonheur et de la plénitude de la vie heureuse près de Dieu. En créant une description riche de ces deux moments, Ambroise biaise ainsi le regard de son public et concentre l'attention de ce dernier sur le point le plus important à ses yeux : la sotériologie. En axant son discours sur d'autres points que le vol de l'âme en lui-même, construction qui peut être par ailleurs amplifiée par les conditions d'un discours oral – temps réduit et contraint pour une explication, puissance suggestive de l'évocation orale, importance du moment du discours, notamment par l'effet du collectif¹²⁸² – comme l'est le prêche, Ambroise permet une focalisation de l'esprit sur deux étapes importantes de la vie du fidèle : la manière de faire son salut et le bien-être procuré par la contemplation divine enfin obtenue. C'est donc bien, une fois encore, la sotériologie qui sous-tend ce passage. Cependant la construction rhétorique, le lyrisme mystique, qui laissent, tous deux, davantage de place au ressenti et à l'imagination du fidèle que ne le font certains passages de traités exégétiques sur les mêmes points, permettent

¹²⁷⁹ AMBR., *De Virgt.*, 18, 117, SAEMO 14/2, p. 92.

¹²⁸⁰ Notons qu'Ambroise ne présente pas le mythe d'Icare selon l'argumentation déjà proposée dans AMBR., *De Exc. fr.*, II, 129, CSEL 107, p. 201-202 où Icare, mais aussi des personnes âgées, sont présentés comme des victimes de croyances infondées à propos de la mort. Dans ce court paragraphe du *De Excessu fratris*, Icare meurt pour avoir cru aux récits mythiques et s'être essayé à les mettre en pratique. La version donnée dans AMBR., *De Virgt.*, 18, 117 (SAEMO 14/2, p. 92) correspond davantage aux versions du mythe les plus connues, par exemple dans la version proposée dans OV., *Met.*, VIII, v. 183-235, CUF, p. 354-359. On voit bien avec cet exemple comment Ambroise tord parfois les exemples à sa guise pour les inscrire davantage dans les lignes argumentatives qu'il défend.

¹²⁸¹ AMBR., *De Virgt.*, 18, 117, SAEMO 14/2, p. 92.

¹²⁸² Voir W. MAYER, « Preaching and Listening in Latin ? Start Here », *op. cit.*, p. 19-22.

au fidèle d'accéder à ce discours sotériologique selon d'autres canaux de compréhension : la question du salut prend le pas sur celle du vol de l'âme et n'est plus le fruit d'une analyse mais bien d'un sentiment (ici une forme de supériorité physique) et de sensations (celles de légèreté et de plénitude), propres à rendre attractive l'image de ce vol. La construction du texte permet de créer une sorte d'illusion d'optique en donnant la sensation de la dilatation de soi, le sentiment de la plénitude alors même que le vol en lui-même n'est pas décrit. Par la construction de son texte, Ambroise parvient à rendre attrayante l'idée du salut et à activer, pour ainsi dire, les circuits de la récompense neuronale : le vol de l'âme, pourtant passé relativement sous silence, est rendu désirable, et au travers de lui le salut et les moyens pour y parvenir. Notons enfin qu'une même construction, à savoir une représentation des prérequis et de l'espace d'arrivée, prévaut également quand il s'agit, pour Ambroise, de décrire la descente de l'âme pécheresse en Enfer. Cependant, l'atrophie de la description de l'espace infernal condense davantage les effets de ce type d'écriture dans le sentiment de répulsion qu'inspire l'Enfer aux fidèles. Il s'agit donc bien d'une construction du texte qui révèle aussi bien les préoccupations pastorales que les formes d'écriture de l'évêque de Milan.

Si nous devons tirer un bilan de l'étude de ce point, il appert qu'à la différence de la résurrection du corps, il est difficile de trouver dans les textes de notre corpus matière à pouvoir traiter très concrètement de ce que nous pourrions appeler la résurrection de l'âme. Le lecteur contemporain doit constater que l'âme ressuscitée est considérée comme une réalité acceptée telle quelle. Après la mort biologique, la séparation entre le corps et l'âme n'est donc pas objet de doute pour Ambroise, il s'agit d'une réalité admise en l'état – notons d'ailleurs qu'Ambroise semble s'inscrire ici dans une ligne de pensée largement admise durant l'Antiquité. Il n'y a, au final, rien à décrire à ce sujet, si ce n'est le but, positif, qu'elle doit atteindre : la métaphore du vol de l'âme devient en réalité une métonymie pour dire l'âme justifiée. L'implication de l'âme dans la résurrection se réduirait donc à son existence en tant qu'entité formant l'être humain et aux efforts qu'elle a entrepris durant le vivant de la personne. À l'inverse de la description du corps et de l'implication de celui-ci dans la résurrection, l'âme ne connaît pas de transformations d'elle-même dans ce moment particulier de l'anthropologie chrétienne.

IV. Synthèse

La résurrection chez Ambroise constitue un point intéressant de sa pensée concernant la mort. Cette étude permet tout d'abord de préciser certains points de vocabulaire ambrosien, notamment sur les notions d'incorruptibilité, d'immortalité et d'éternité.

Ensuite, en tant qu'évêque, Ambroise ne peut passer outre aux textes portant sur le retour à la vie des morts et sur l'Apocalypse : Ambroise cherche à s'accommoder des questions liées à la vie de l'âme entre la mort biologique et le Jugement dernier. Il propose ainsi une chronologie complexe de la vie post-mortem : l'âme du défunt, après avoir été séparée du corps lors de la mort biologique, monte ou descend dans des espaces non nommés après un premier arbitrage. Lors du Jugement dernier, l'âme à nouveau liée au corps, est jugée et dirigée définitivement vers le Paradis ou l'Enfer. C'est seulement en observant attentivement le parcours de l'âme que l'on peut suggérer une telle chronologie.

L'étude de la résurrection dans les textes de notre corpus montre également que si corps et âme participent à la résurrection, seul le corps bénéficie d'une description approfondie de son devenir dans la résurrection, la description de ce qui advient à l'âme restant très vague et insistant davantage sur ce qui advient avant et après le vol de l'âme. Dans l'épisode de la résurrection, le corps gagne donc une nouvelle dignité, comme s'il avait accompli l'ensemble des dynamiques pressenties en lui lors de la Création et avait ainsi atteint un degré de stabilité et d'excellence nouveau. Rendue possible par le Christ et en suivant son exemple, la résurrection du corps, plus encore que la mort biologique, rétablit donc l'état pré-lapsaire, tout en le perfectionnant. Là s'accomplit enfin l'état de perfection de l'être humain dans l'entièreté de sa nature. La division en deux entités de la nature humaine telle qu'elle apparaissait lors de la Création n'est plus vue comme un équilibre instable et précaire mais devient, avec la résurrection et le Jugement dernier, une union irrévocable de ces entités, qui vivent désormais en harmonie entre elles, dans la stabilité et la pleine possession de la contemplation de Dieu. Si dans l'épisode du péché des origines, l'être humain, en partie par la faute du corps, a été chassé du Paradis, c'est dans la résurrection que l'être humain achève de se transformer pour obtenir la perfection et devenir parfait.

Chapitre 3 Maintien ou disparition de la différence entre les sexes dans la mort ?

Jusqu'ici l'étude proposée s'est contentée de présenter les contours généraux de la pensée ambrosienne au sujet de la mort. Il convient désormais d'étudier ces premiers résultats au prisme de la différence entre les sexes, thématique spécifique de notre étude.

I. Genre, mort et salut : deux formes du discours, deux approches différentes

Éclaircissons immédiatement un premier point : les textes ambrosiens montrent explicitement que les femmes accèdent au salut et au Paradis. Bien qu'Ève soit à l'origine du péché, elle n'est pas exclue du salut¹²⁸³, notamment parce qu'elle a confessé sa faute. Dans l'esprit de l'évêque milanais, les femmes, en tant que descendantes d'Ève, doivent pouvoir, elles aussi, accéder à la contemplation pleine et entière de Dieu après la mort. Pour ne donner que quelques exemples, Ambroise évoque Flaccilla et Pulchérie, respectivement femme et fille de Théodose¹²⁸⁴, mortes depuis quelques années, retrouvant leur mari et père à la mort de ce dernier.

Pourtant, on note que le discours d'Ambroise distingue hommes et femmes face à et dans la mort. Ainsi, l'évêque décrit davantage les femmes que les hommes dans leur vécu du deuil. Les sœurs de l'empereur Valentinien¹²⁸⁵ ou Marcelline¹²⁸⁶, la sœur d'Ambroise, sont décrites dans leurs pleurs mais aussi leurs angoisses pour leurs proches disparus. Le *De viduis*, bien que traitant surtout des difficultés rencontrées par les veuves, donne aussi à voir la fréquence de ce statut dans la société romaine. Enfin, Hélène, dont Ambroise raconte comment elle a mis au jour les reliques de la Sainte Croix et les clous de la Passion, représente une autre attitude féminine face à la mort, plus indirecte celle-ci : celle de la peur pour une mère de voir ses enfants, en l'occurrence l'empereur Constantin, privé du salut éternel¹²⁸⁷. Son

¹²⁸³ Voir AMBR., *De Par.* 14, 71, CSEL 32, 1, 1, p. 328-329 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 27-29, SAEMO 14/2, p. 128-130.

¹²⁸⁴ AMBR., *De Ob. Theo.*, 40, CSEL 106, p. 237 : *nunc sibi rex est, quando recepit etiam filium Gratianum et Pulcheriam, dulcissima sibi pignora, quos hic amiserat, quando ei Flaccilla adhaeret* / « maintenant il est roi pour lui-même, quand il retrouve même Gratien et Pulchérie, très douces garanties pour lui, eux qu'ici il avait perdus, quand Flaccilla lui était attachée ».

¹²⁸⁵ AMBR., *De Ob. Val.*, 38-42, CSEL 106, p. 140-141.

¹²⁸⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 76-77, CSEL 107, p. 157-158.

¹²⁸⁷ AMBR., *De Ob. Theo.*, 40-51, CSEL 106, p. 237-241. Voir en particulier le paragraphe 41, CSEL 106, p. 238.

comportement est une sorte de double inversé de l'attitude des sœurs de Valentinien. Le deuil masculin décrit au travers de l'expérience personnelle d'Ambroise lors de la perte de son frère, mais aussi des empereurs, ainsi que par la description du deuil des fils de Théodose, présente d'autres traits. Si Ambroise pleure et se lamente à titre personnel pour tous ces défunts, il met aussi en valeur l'espérance et la foi dans le salut de ces mêmes défunts. L'affliction masculine est compensée, selon des schémas traditionnels du monde romain¹²⁸⁸, par une sorte de contrôle de soi, renforcé certainement par les obligations de la charge épiscopale. Se dessinent pourtant ici deux discours et deux représentations des hommes et des femmes face à la mort, discours et représentations dont on sent qu'ils reposent tous deux sur des éléments de la différence entre les sexes. Nous y reviendrons plus longuement ailleurs.

Mais ces propositions orientées en fonction des sexes ne se limitent pas à la question du deuil. Elles se retrouvent aussi dans la question de l'accès au salut. En effet, Ambroise associe à plusieurs reprises dans ces textes, femme, salut et procréation, donnant le sentiment que le salut féminin est conditionné par la procréation. Cette particularité physiologique, qui, comme nous avons pu le voir, constitue une des justifications à la création de la femme dans le système anthropologique ambrosien, est à l'origine de la justification sotériologique des femmes. L'évêque note dans le *De Paradiso* au sujet d'Ève et de la femme en général :

Mais en vérité si tu considères que le soin de l'ensemble appartient à Dieu, tu découvriras que ce en quoi se trouve la cause de l'ensemble a dû plaire davantage à Dieu que d'être contraint à condamner ce en quoi se trouve la cause du péché. Et c'est pourquoi, parce que l'extension du genre humain ne pouvait pas être fait à partir de l'homme seul, le Seigneur proclama qu'il n'était pas bon que l'être humain soit seul. [...] Donc à cause de la génération humaine successive, la femme a dû être ajoutée à l'homme. [...] Car si la femme avait péché en premier, pourtant ayant mis au monde la rédemption pour elle-même, elle ne dut pas être exclue du droit d'usage de l'œuvre divine. En effet, quoiqu'*Adam n'ait pas été séduit, la femme, séduite, se trouva dans le péché*, pourtant est-il dit, *elle sera sauvée au moyen de la génération des enfants* (1 Tim 2, 14), parmi lesquels elle mit au monde le Christ¹²⁸⁹.

¹²⁸⁸ Sur le deuil masculin dans le monde romain classique, voir F. PRESCENDI, « Il lutto dei padri nella cultura romana », dans F. Hinard et M.-F. Lambert (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain : actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993)*, Paris, De Boccard, 1995, p. 147-154 ; F. PRESCENDI, « Le deuil à Rome : mise en scène d'une émotion », *Revue de l'histoire des religions*, n° 2, Armand Colin, 2008, p. 297-313.

¹²⁸⁹ AMBR., *De Par.*, 10, 47, CSEL 32, 1, 1, p. 305 : *verum si consideres quia deo universitatis est cura, invenies plus placere domino debuisse id in quo esset causa universitatis quam condemnandum fuisse illud in quo esset causa peccati. Et ideo quia ex viro solo non poterat humani esse generis propagatio, pronuntiavit dominus non*

Dans le *De institutione virginis*, plus tardif, il dira, toujours au sujet d'Ève et de la femme en général :

Elle connaît le poids de sa condamnation, elle exécute l'obligation de sa condition pénale. Pour toi, la femme combat avec ses douleurs propres et trouve la récompense à partir de son crime, de sorte qu'elle soit libérée au moyen de ses enfants par lesquels elle est affligée. Par conséquent, la grâce est créée à partir de l'injure, le salut à partir de la faiblesse. Il est en effet écrit qu'elle *sera sauvée au moyen de la génération de ses enfants* (1 Tim 2, 15). C'est pourquoi avec le salut, elle accouche de ceux qu'elle a portés dans la tristesse, et elle élève vers la louange, ceux dont elle a accouché dans la douleur¹²⁹⁰.

S'il n'est pas question de la mort biologique dans ces extraits, les mentions de la « rédemption » (*redemptionem*), de la participation « à l'œuvre divine » (*ab usu divinae operationis excludi*), ou de la « grâce » et du « salut » (*facta est itaque gratia ex injuria, salus ex infirmitate*) les placent pourtant dans le champ de la sotériologie, donc de questions en lien avec la mort. Or, ce qui est frappant dans ces extraits, c'est qu'Ambroise associe l'accès à l'état de *mors spiritalis* pour les femmes à la procréation, et donc au corps de la femme. En paraphrasant la *Première Épître à Timothée* (*per filiorum generationem*), Ambroise établit bien, par l'utilisation des prépositions *propter* et *per* qui indiquent ici l'idée du moyen par lequel se réalise quelque chose, que la procréation, et par conséquent le corps féminin, est le moyen par lequel la femme peut parvenir au salut (*propter generationem successionis humanae ; per filios*). Eu égard à la formulation de ces passages, on ne peut qu'observer un discours relevant du genre au sujet de la mort. La femme étant seule capable de procréation, Ève – et au travers d'elle, toutes les femmes – ayant été punie par les douleurs de l'accouchement après l'épisode du péché des origines, la seule voie de salut pour elle réside dans la procréation. Le caractère exclusif de la première partie de la phrase précédente crée alors le sentiment d'un discours sur la mort fondé sur la différence entre les sexes, d'une assignation des conditions d'accès salut en fonction du sexe de la personne. Ce sentiment est d'ailleurs renforcé par d'autres

esse bonum solum hominem esse. [...] Ergo propter generationem successionis humanae debuit mulier adici viro. [...] Nam si mulier prior peccatura erat, tamen redemptionem sibi paritura non debuit ab usu divinae operationis excludi. Quamvis enim Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuerit, salva tamen inquit erit per filiorum generationem (1 Tim 2, 14), *inter quos generavit et Christum.*

¹²⁹⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 29, SAEMO 14/2, p. 130 : *condemnationis suae pondus agnoscit, munus poenalis conditionis exsequitur. Pro te mulier doloribus suis militat et remunerationem ex poena invenit, ut per filios per quos affligitur, liberetur. Facta est itaque gratia ex injuria, salus ex infirmitate. Scriptum est enim quia salva erit per filiorum generationem* (1 Tim 2, 15). *Cum salute itaque parit quos in tristitia parturit, et ad laudem educat quos peperit cum dolore.*

commentaires ambrosiens associant, eux aussi, observation sur les femmes, salut et procréation. Ainsi, dans le *De Virginibus*, Ambroise dira de Domnine :

bien plus, cette sainte mère, bien que privée de ses sens, conservait pourtant jusqu'à ce moment, l'étreinte de la piété et le lien religieux qu'elle avait noué, et ne le relâchait pas dans la mort, de sorte que celle qui était détachée du débit du lien religieux mourrait comme héritière de la piété¹²⁹¹,

puis dira de Julienne, à la fin de son épiscopat :

et cette veuve qui aura bien éduqué ses enfants, sera complimentée dans ces héritiers et surtout elle a reçu du Seigneur, elle qui a assumé chacun de ceux-ci. [...] Donc elle a imité dans le zèle pour sa progéniture et la virginité selon l'Ancien Testament de Marie d'Aaron, et l'intégrité selon le Nouveau Testament de sainte Marie, mère du Seigneur, il s'ensuivra la récompense de la foi selon le jugement divin, elle qui n'a rien réservé comme assistance de ce monde pour elle-même, mais qui a consacré l'ensemble du produit de sa pieuse lignée au Seigneur¹²⁹².

Dans chacun de ces extraits, les femmes sont présentées dans leur piété (*pietatis [...]* *amplexum et religiosum [...]* *nodum* ; *Mariae Aaron virginitatem et [...]* *sanctae Mariae matris domini integritatem in studio suae prolis imitata est, fidei*), mais également pour le salut qui leur est accordé (*ut quae religioni debitum soluerat pietate herede moreretur ; gratulabitur, domino dedit, remunerationem fidei divino iudicio consequetur*). Notons d'ailleurs que les formules pour dire l'accès au salut sont très métaphoriques, au risque de l'euphémisme et de l'inintelligibilité du propos. Cependant un glissement est à noter : la femme n'est plus promise au salut du fait des douleurs de l'accouchement comme dans le cas d'Ève, mais en tant que mère, qui a certes mis au monde des enfants, mais surtout veille à leur éducation et à ce qu'ils ne manquent de rien (*sancta mater ; ea vidua quae bene filios educaverit, in liberis gratulabitur, quae nihil sibi ad saeculi subsidium reservavit*). La description qui est faite de la femme lui assigne donc un nouveau rôle spécifique, déterminé par leur sexe. On sent également que le salut sera accordé aux mères exemplaires d'autant plus que l'éducation donnée à leurs

¹²⁹¹ AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 36, SAEMO 14/1, p. 238-240 : *quin etiam sancta mater licet sensu carens pietatis tamen adhuc servabat amplexum et religiosum quem strinxerat nodum nec in morte laxabat, ut quae religioni debitum soluerat pietate herede moreretur*.

¹²⁹² AMBR., *Exhort. virg.*, 14, 93, SAEMO 14/2, p. 268-270 : *et ea vidua quae bene filios educaverit et in liberis gratulabitur et maxime quae omnes quos suscepit, domino dedit. [...] Ergo quia et secundum vetus testamentum Mariae Aaron virginitatem, et secundum novum sanctae Mariae matris domini integritatem in studio suae prolis imitata est, remunerationem fidei divino iudicio consequetur, quae nihil sibi ad saeculi subsidium reservavit, sed totum domino sobolis piae munus impendit*.

enfants¹²⁹³ s'inscrit dans le respect des prescriptions chrétiennes (*pietatis [...] amplexum et religiosum [...] nodum ; bene filios educaverit, sed totum domino sobolis piaie munus impendit*). De fait les fonctions et les représentations attachées à une catégorie déterminée par le sexe sont ensuite utilisées par Ambroise pour justifier l'accès au salut. On a le sentiment que l'accès au salut des femmes se joue dans leur capacité à assumer les normes associées à ce qui touche au féminin dans la société en général.

Même les vierges, qui par définition ne devraient pas mettre au monde d'enfants, mais se consacrer à Dieu et de fait ne pas pouvoir avoir d'activité liées à la sexualité et aux soins maternels, sont pourtant décrites par Ambroise selon le vocabulaire de l'engendrement et du soin aux autres¹²⁹⁴. Ainsi pouvons-nous lire :

c'est pourquoi, tes œuvres arrangent ensemble un rayon de miel : en effet la virginité, qui est digne d'être comparée aux abeilles, est aussi laborieuse, aussi pudique et aussi continente. [...] L'enfantement d'une vierge est une génération dépourvue de l'amertume des lèvres, fertile de douceur¹²⁹⁵,

ou bien encore « sois donc riche, mais pour le pauvre, de sorte que ceux qui ont part à ta nature aient part aussi à tes générosités¹²⁹⁶ ». Ces phrases que doublent des références à l'Église – références propres à entretenir des hésitations entre une vierge consacrée, la Vierge Marie et l'Église – elle aussi, à la fois vierge et féconde en enfant¹²⁹⁷, parlent bien d'enfantement (*partus, fetus*), de fertilité (*fertilis*), ou du fait de participer à la nature de la vierge consacrée (*naturae participes tuae*), soit une sorte d'enfantement symbolique. Ces vierges, dont on rappelle la chasteté (*sic continens*), sont prodiges à la manière des mères étudiées précédemment. Elles sont capables de pouvoir apporter différentes formes de biens, dont la dimension explicitement spirituelle peut tout de même parfois laisser penser une dimension matérielle : des rayons de miel (*favuum mellis*), de la douceur, voire de la tendresse (*fertilis suavitatis*), des richesses

¹²⁹³ Pour des réflexions sur le rôle éducatif des femmes chrétiennes, voir C. MAZZUCCO, *E fui fatta maschio*, op. cit., p. 32-33.

¹²⁹⁴ Notons cependant que les vierges sont les *sponsae Christi* : leur fécondité pourrait s'expliquer par ce biais. Sur le thème de l'union à Dieu, voir R. d'IZARNY, *La Virginité selon saint Ambroise*, Lyon, Institut catholique de Lyon, 1952, p. 20-24 et p. 25-26 sur la fécondité des vierges.

¹²⁹⁵ AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 40, SAEMO 14/1, p. 140 : *favum itaque mellis tua opera componant : digna enim virginitas quae apibus comparetur, sic laboriosa, sic pudica, sic continens. [...] Partus virginis fetus est labiorum expers amaritudinis, fertilis suavitatis*.

¹²⁹⁶ AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 42, SAEMO 14/1, p. 142 : *dives igitur esto, sed pauperi, ut naturae participes tuae participes sint etiam facultatum*.

¹²⁹⁷ Sur ce thème, voir également AMBR., *De Virgb.*, I, 5, 22, SAEMO 14/1, p. 124-126 ; *De Virgb.*, I, 6, 30-31, SAEMO 14/1, p. 130-132 ; AMBR., *Exhort. Virg.*, 7, 42, SAEMO 14/2, p. 232.

(*dives, participes facultatum*). Les vierges consacrées sont aussi des pourvoyeuses de salut, notamment pour leur famille :

écoutez, ô parents, avec quelles vertus vous devez instruire, avec quels principes vous devez former vos filles, de manière à ce que vous puissiez obtenir par leur mérite que vos délits soient remis. Une vierge est un don de Dieu, un don pour les parents, une dignité de la chasteté. Une vierge est une victime sacrificielle de la mère, dont la force divine est adoucie par le sacrifice quotidien. Une vierge est un gage indivisible¹²⁹⁸ pour les parents, elle qui ne tourmente pas pour une dot, qui ne fait pas défaut par son déménagement, qui ne heurte pas par un dommage¹²⁹⁹.

Ici la jeune fille vierge est une fois de plus un don pour sa famille (*donum, munus, individuum pignus*). Son sacrifice (*sacerdotium castitatis, hostia, cotidiano sacrificio*) permet l'obtention du salut pour ses proches (*ut habere possitis quarum meritis vestra delicta redimantur, individuum pignus parentum*), sans que cela n'entraîne de perte pour la famille, que cette perte soit financière ou qu'elle concerne l'aide filiale, ou encore le respect dû à la famille (*quae non dote sollicitet, non emigratione destituat, non defendat iniuria*). Même désignée par la continence, la vierge n'en garde donc pas moins des caractères attachés au pôle féminin : l'accouchement symbolique, le don de soi pour autrui, l'abondance en nourriture ou en biens, l'amour de sa famille. Il est, certes, à noter que ces passages ne font pas état de salut pour la vierge elle-même, mais d'autres paragraphes présentent la chasteté comme une voie incontestable de salut¹³⁰⁰. Que l'on soit mère ou vierge, l'accomplissement de tâches traditionnellement dévolues au caractère féminin, qu'elles soient comprises dans leur acceptation matérielle ou spirituelle, est gage de salut. Nous nous trouverions donc bien en face d'une représentation sotériologique fondée sur une distinction sexuée.

¹²⁹⁸ Bien que nous reconnaissons avec Franco GORI la portée poétique du terme *pignus* (voir la traduction italienne AMBROISE, *Verginità e vedovanza/1, op. cit.*, p. 135 et la n. 117 p. 135), les représentations anthropologiques ambrosiennes en général, ainsi que le contexte sotériologique propre au passage, nous poussent davantage à proposer une traduction plus littérale de cette expression.

¹²⁹⁹ AMBR., *De Virgb.*, I, 7, 32, SAEMO 14/1, p. 134 : *audistis, parentes, quibus erudire virtutibus, quibus instituere disciplinis filias debeatis, ut habere possitis quarum meritis vestra delicta redimantur. Virgo dei donum est, munus parentis, sacerdotium castitatis. Virgo matris hostia est, cuius cotidiano sacrificio vis divina placatur. Virgo individuum pignus parentum, quae non dote sollicitet, non emigratione destituat, non offendat iniuria.*

¹³⁰⁰ AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 53, SAEMO 14/1, p. 152 : *virgines propter castimoniam in caelum transisse de saeculo* / « les vierges à cause de leur continence sont passées du siècle vers le ciel ». Voir également AMBR., *De Virgt.*, 6, 27, SAEMO 14/2, p. 30-32 ; *De Virgt.*, 14, 87-90, SAEMO 14/2, p. 70-72 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 9, 60, SAEMO 14/2, p. 158 ; *De Inst. virg.*, 17, 104, SAEMO 14/2, p. 184-186 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 19, SAEMO 14/2, p. 214 ; *De Exhort. virg.*, 6, 36, SAEMO 14/2, p. 226-228.

Et cela est d'autant plus vrai qu'un tel constat n'est pas aussi évident à réaliser au sujet des hommes. Reprenons les différents points abordés au sujet des femmes. Ainsi, dans le cadre de réflexions au sujet de la mort, si Ève est sauvée par sa capacité à procréer, Adam n'est désigné que comme celui par qui la mort a atteint le genre humain. Ambroise rappelle que :

et c'est pourquoi, bien que le péché [soit passé] au moyen d'un seul, il est passé pourtant à tous [...]. Je suis tombé en Adam, j'ai été chassé hors du Paradis en Adam, je suis mort en Adam¹³⁰¹.

Le passage du constat du péché d'Adam à l'expression d'un lien entre un « moi » (*lapsus sum, eiectus [sum], mortuus [sum]*) et Adam, notamment par l'utilisation de la préposition *in* ou du verbe *pertransire*, souligne bien les rapports qu'entretiennent les êtres humains et Adam. Ici les liens entre masculinité, mort et salut ne sont pas établis : Adam est présenté comme celui par qui la faute et la mort sont advenus dans l'histoire de l'humanité¹³⁰². Plus exactement, on a le sentiment d'assister à un complet renversement par rapport au modèle féminin. Ève est pourvoyeuse de salut pour elle-même mais aussi pour l'humanité puisque c'est par une femme, Marie, que le Christ, image même du salut, viendra au monde. Rappelons ici le : « parmi lesquels elle mit au monde le Christ » (*inter quos generavit et Christum*) du *De Paradiso*. Entre Adam et Ève, la position au sujet de la mort et du salut est donc complètement inversée. Il est intéressant de noter que celui-ci, ayant accepté de manger le fruit tendu par Ève, est pourvoyeur de mort pour l'humanité, quand celle-ci, reconnue comme pécheresse, est aussi représentée comme pièce maîtresse du salut. Nous retrouvons des phénomènes de retournement et de rééquilibrage des valeurs, déjà observés pour d'autres sujets touchant à la différence entre les sexes dans les ouvrages ambrosiens. Par ailleurs, les propos du texte concernant Adam ne s'établissent pas sur les mêmes plans que les propos concernant Ève. Dans le *De Paradiso* comme dans le *De Institutione virginis*, les passages évoquant la procréation comme voie de salut s'inscrivent dans une progression où Ève est nommée ou décrite clairement vers la désignation plus englobante de *mulier*. De la sorte, le fidèle a le sentiment que les propos ne valent pas uniquement pour la première femme, mais bien pour l'ensemble des femmes, et seulement elles. Cette impression est évidemment renforcée par les autres extraits traitant des mères et des vierges qui développent les mêmes idées. À l'inverse dans le cas d'Adam, les références au fait que la faute passe à « tous » (*omnes*) ou au « je » de la dernière phrase ne

¹³⁰¹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 6, CSEL 107, p. 160 : *et ideo, licet per unius peccatum, in omnes tamen pertransivit [...]. Lapsus sum in Adam, de paradiso eiectus in Adam, mortuus in Adam.*

¹³⁰² Voir également AMBR., *De Par.*, 12, 60, CSEL 32, 1, 1, p. 320-321.

qualifient pas uniquement des hommes. L'ensemble des fidèles, femmes comprises, peut se reconnaître dans les propos. Il n'y a donc pas de catégorisation aussi spécifique que dans le cas d'Ève.

Si l'on cherche à établir l'existence d'un discours fondé sur le genre en lien avec la virilité dans le martyre, le discours ambrosien paraît moins évident à déceler. En effet, les hommes sont présentés selon leur fonction (par exemple soldat, évêque ou diacre, maître de la maisonnée), mais l'évêque de Milan ne s'attarde pas sur ces données¹³⁰³. Les quelques mentions de fonctions de ces hommes semblent concentrer en elles-mêmes l'*auctoritas* des futurs martyrs. L'énoncé du statut social suffit à dire la virilité. Or, ces fonctions ne sont pas présentées par Ambroise comme pourvoyeuses de salut. Dans le récit de la vierge au lupanar du *De Virginibus*, ce n'est pas à proprement parler le fait que l'homme soit un soldat qui est la source de son salut, mais bien plutôt l'aide apportée à sa coreligionnaire et sa volonté de souffrir pour le Christ. De même, dans le cas de Sixte ou de Laurent dans le *De Officiis*, les deux hommes ne gagneront pas leur salut du fait de leur fonction mais plutôt parce qu'ils ont cherché à vivre en bons chrétiens. La voie du salut n'est donc pas, dans le cas des hommes, corrélée à une fonction sociale. Cette présentation contribue à penser une (relative) individualisation des parcours masculins en comparaison des parcours féminins : si les femmes peuvent faire leur salut en procréant (littéralement ou symboliquement), voie univoque et uniforme, chaque homme est en capacité de faire son salut en fonction des vertus qu'il pourra et voudra développer, voie ouvrant le champ des possibles individuels. Certes les vertus qui permettent d'obtenir son salut se ressemblent que l'on pense au fait d'être victorieux, de mener un combat pour le Christ, de pouvoir prendre la parole ou d'évoquer les vraies et les fausses richesses, pour autant les martyrs sont identifiés de manière répétée par leur nom, par leur capacité à transmettre à autrui la foi. Aucune référence à leur corps, même dans les tortures subies, n'est développée par Ambroise, alors qu'il s'agit là de deux thématiques fortement associées au martyre féminin. Dans son discours, l'évêque de Milan ne propose donc aucun moyen particulier aux hommes pour qu'ils réalisent leur salut : les propositions sont floues, comme si elles étaient noyées dans le fait de rester viril, de correspondre à ce qui est attendu d'un homme (savoir faire preuve de courage, savoir se battre, prendre la parole en public ...).

En outre, l'étude des exemples bibliques les plus fréquemment évoqués dans notre corpus d'étude montrent des différences dans le traitement des questions liées à la mort et au salut. Les exemples d'hommes de l'Ancien ou du Nouveau Testament présentés comme

¹³⁰³ Pour l'ensemble des remarques qui vont se suivre voir l'annexe 8.

réalisant leur salut sont numériquement supérieurs aux exemples féminins¹³⁰⁴. Ambroise présente ces hommes au travers de leurs qualités. Dans le *De Excessu fratris*, Hénoc, Élie et Paul, sont présentés comme étant « préparés » (*parantur*), associés aux qualificatifs de « juste » (*justus*) et d'« irréprochable » (*innocens*) et dans une perspective d'accès au Paradis (*ascendat, transferatur*¹³⁰⁵). Plus loin les patriarches sont présentés comme « vivants » (*vivunt*), autrement dit comme ayant eu accès au Paradis¹³⁰⁶. Leurs exemples sont invoqués pour démontrer la capacité des fidèles à accéder au salut : le salut est possible à la condition (*si*) de vivre comme eux¹³⁰⁷. Ambroise ajoute : « nous nous étonnons des récompenses des patriarches, imitons leurs égards, proclamons leur grâce, suivons leur obéissance, ne cherchons pas les lacets du siècle, conduits par leurs appâts¹³⁰⁸ ». Si leurs égards (*obsequia*) et leur obéissance (*oboedentiam*) peuvent renvoyer à l'idée du contrôle de soi, de la mesure, de la stabilité, ces qualités ne sont pas directement mises en relation avec le salut. Le lien se fait par l'ensemble du paragraphe qui associe les notions de vie, désignant l'obtention de la contemplation parfaite de Dieu. La construction du passage est implicite mais ne repose pas sur une affirmation similaire à celle

¹³⁰⁴ Dans le corpus, Ambroise fait mention plus de cinq cent fois d'un exemple masculin contre un peu plus de cent-soixante mentions d'exemples féminins bibliques (voir l'annexe). Numériquement plus nombreux dans la Bible, il est somme toute logique les exemples masculins soient aussi plus présents dans les textes ambrosiens. Parmi les exemples féminins, rares sont ceux qui associent femme, mort et salut. Seules, la fille de Jaïre et Tabitha, belle-mère de Pierre, sont convoquées pour parler des modalités pratiques de la résurrection, ce qui ne correspond pas exactement au cadre du propos actuel. D'autres femmes de la Bible sont bien évidemment associées à la mort, soit qu'elles la reçoivent comme la fille de Jephthé, soit qu'elles donnent elles-mêmes la mort ou qu'elles soient associées à un meurtre comme Judith, Esther ou Salomé, soit enfin qu'elles souffrent de la mort d'un proche comme Ruth ou même la Vierge Marie. Toutes ces situations relèvent davantage de situations sociales en lien avec la mort qui ne sont pas au cœur de notre présent propos qui s'intéresse à l'anthropologie théorique. Par ailleurs, l'exemple de la fille de Jaïre est traité en quelques lignes dans AMBR., *De Exc. fr.*, II, 82, (CSEL 107, p. 184) à la différence des deux paragraphes consacrés à la résurrection de Lazare, auxquels s'ajoutent quelques lignes concernant un jeune mort selon Luc 7, 14-15. L'exemple de la belle-mère de Pierre est, par ailleurs, surtout l'occasion de vanter la foi de Pierre et d'André (AMBR., *De Exc. fr.*, II, 83, CSEL 107, p. 184-185 et surtout AMBR., *De Vid.* 9, 53 – 10, 66, SAEMO 14/1, p. 288-298). Une fois encore ces exemples ne correspondent pas aux perspectives du propos présenté ici. Parmi les exemples masculins bibliques les plus fréquents dans le corpus (voir annexe l'ensemble de l'annexe 12), moins d'une vingtaine de personnages est présentée en lien avec la mort. Joseph d'Arimathie est celui qui donne une sépulture au Christ, Cain et Abel sont liés par le fratricide, Hérode est l'instigateur de la mort de Jean Baptiste. Mais six personnages apparaissent dans un lien avec la mort, le salut et la résurrection : Moïse est un homme parfait dont le corps et l'âme sont arrachés au monde à sa mort ; Lazare est l'image de la résurrection.

¹³⁰⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 94, CSEL 107, p. 188 : *ecce currus Heliae, ecce ignes : etsi non videntur, parantur, ut iustus ascendat, innocens transferatur* / « voilà le char d'Élie, voilà les feux, et même s'ils ne sont pas visibles, ils sont préparés, de manière à ce que le juste monte [au ciel], de manière à ce que la personne irréprochable y soit transportée ».

¹³⁰⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 95, CSEL 107, p. 188-189 : *vivunt etiam patriarchae ; neque enim aliter deus Abraham deus Isaac et deus Iacob, nisi mortui viverent, diceretur ; deus enim mortuorum non est, sed viventium* (Lc 20, 38) / « même les patriarches sont vivants ; en effet le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ne serait pas dénommé autrement, si les morts ne vivaient pas, car il n'est pas le Dieu des morts mais des vivants (Lc 20, 38) ».

¹³⁰⁷ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 95, CSEL 107, p. 189 : *vivemus et nos, si gesta moresque maiorum voluerimus imitari* / « nous vivrons nous aussi, si nous voulons suivre les gestes et les mœurs des ancêtres ».

¹³⁰⁸ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 95, CSEL 107, p. 189 : *miramur patriarcharum praemia : imitemur obsequia ; praedicamus gratiam : sequamur oboedentiam, non escis inducti saeculi laqueos incidamus*.

construite pour les femmes qui font littéralement et explicitement de la procréation le moyen de l'accès à leur salut.

Qui plus est dans le cas du discours adressé aux femmes, Ambroise utilise un vocabulaire englobant, désignant la femme en général (*si mulier prior peccatura erat, pro te mulier, salva erat*), alors que les exemples masculins sont davantage offerts à l'ensemble des fidèles, sans distinction de sexe. Ce type de formulation rend le repérage d'un propos à mettre en œuvre uniquement par les hommes bien délicat. Par exemple, une réflexion au sujet Abraham, s'achève sur les mentions suivantes :

nous voyons donc que le ciel s'ouvre par la vertu et cela n'est pas pour un tout petit nombre [...]. Suivons Abraham par ses mœurs, de manière à ce qu'il nous reçoive en son sein et de même qu'il réchauffa Lazare, héritier de sa propre humilité, enveloppé de ses propres vertus, de sa pieuse caresse¹³⁰⁹.

Abraham est présenté à nouveau comme un exemple à suivre pour « ses mœurs » (*moribus*), la « vertu » (*virtuti*) dont il a fait preuve et qu'il faut imiter, est une clé d'entrée pour le Paradis (*caelum patere*), clé qui n'est pas réservée aux hommes seuls comme le sous-entend la première personne du pluriel (*videmus, sequamur, nos recipiat*) et la mention du groupe, nombreux, concerné par cette clé (*nec hoc esse paucorum*). Si les exemples sont masculins, si l'on peut estimer qu'ils représentent des modèles pour les fidèles masculins d'Ambroise, pour autant le traitement que leur accorde l'évêque dans des perspectives sotériologiques n'en est pas moins complètement différent que celui qu'il propose pour les femmes. Poser la pratique de la vertu pour l'ensemble des fidèles (donc les hommes et les femmes) comme une condition possible (*si*) à l'accès au salut n'est pas un strict équivalent de poser la procréation comme moyen (*per*) de salut pour une catégorie spécifique (les femmes). La manière de décrire et de dire dans les textes ambrosiens l'accès au salut souffre donc bien d'une distinction fondée sur le sexe de la personne.

Cependant, dans un souci d'exhaustivité, il convient également de souligner qu'une autre forme de virilité se fait jour au travers des éléments masculins relevés ici. En effet, si l'on ne peut pas relever un discours et des moyens désignant en propre une forme de salut destiné aux hommes, on note également que ces mêmes exemples masculins dessinent de nouvelles

¹³⁰⁹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 101, CSEL 107, p. 191 : *videmus igitur caelum patere virtuti nec hoc esse paucorum [...]. Sequamur Abraham moribus, ut nos recipiat in gremium suum et – tamquam Lazarum suae humilitatis heredem propriis circumfusus virtutibus – pio foveat amplexu.*

normes de la virilité¹³¹⁰. Vertus, recherche de la perfection chrétienne, humilité, traversent ces différents extraits et donnent à voir des hommes plus mesurés qui ne se définissent pas uniquement par leur statut social dominant, leur pouvoir, le recours à la violence et à la force. Cette nouvelle représentation se retrouve également dans les portraits de Satyrus et de Théodose. Le frère d'Ambroise est loué pour sa capacité à apporter la paix entre Ambroise et Marcelline¹³¹¹, sa douceur avec les serviteurs¹³¹², sa modération dans de nombreux comportements¹³¹³. Théodose est présenté comme un modèle de constance dans la foi notamment lors de sa victoire lors de la bataille de la rivière froide en 394¹³¹⁴. Il devient aussi un modèle d'amendement chrétien¹³¹⁵, là encore élément en contraste avec les idées de puissance masculine. Ce qui apparaît ici c'est que de nouveaux modèles de masculinité sont proposés en vue du salut. S'ils ne sont jamais présentés comme relevant d'une catégorie spécifique, puisqu'ils sont associés, par la nature même des textes dont il relève, à des individualités particulières, si la diversité des vertus présentées ne réduit pas l'accès au salut à un seul moyen comme dans certaines affirmations ambrosiennes au sujet des femmes, perçoit tout de même ici une approche différente par rapport au discours utilisé pour les femmes. Cette approche, parce qu'elle est moins directe et moins ciblée dans les formes du discours, n'en relève pas moins d'une approche de genre. Il convient donc de souligner la nécessité d'une approche acceptant d'observer les données sur la différence entre les sexes selon des angles multiples pour rendre l'ensemble des nuances et la complexité du discours ambrosien.

En substance, si un discours très concret concernant des voies de salut pour les femmes est notifié explicitement par Ambroise dans plusieurs de ces ouvrages, nous ne trouvons aucune trace d'un discours spécifique établi aussi nettement pour les hommes. En réalité, le propos concernant les hommes est moins direct que dans le cas féminin. De manière plus discrète, l'évêque propose pourtant des voies de salut aux hommes, mais fondées sur de nouvelles valeurs. Chacune à leur manière, ces formes de discours soulignent cependant l'existence de catégories sexuées qu'Ambroise identifie comme différentes et pour lesquelles il souhaite apporter des réponses particulières et qu'il juge adaptées.

¹³¹⁰ Voir M. KUEFLER, *The manly eunuch : masculinity, gender ambiguity, and Christian ideology in late antiquity*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 49-61 et p. 70-76.

¹³¹¹ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 40-41, CSEL 107, p. 146-147. Sur le sens de la justice de Satyrus : *De Exc. fr.*, I, 57-60, CSEL 107, p. 151-152.

¹³¹² AMBR., *De Exc. fr.*, I, 41, CSEL 107, p. 147.

¹³¹³ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 51-56, CSEL 107, p. 150-151.

¹³¹⁴ AMBR., *De Ob. Theo.*, 6-7, CSEL 106, p. 225.

¹³¹⁵ AMBR., *De Ob. Theo.*, 12-14, CSEL 106, p. 227-228. Voir en particulier le paragraphe 13, CSEL 106, p. 227.

II. Homme, femme et transcendance des sexes dans la mort

Ces premiers éléments d'enquête ne laissent pourtant pas de surprendre, les propositions adressées aux femmes paraissant très univoques. En effet, si nous avons pu déceler l'existence de discours établis selon le genre, il est apparu, lorsque nous évoquions d'autres points du discours anthropologique d'Ambroise, que l'évêque cherchait à proposer un discours nuancé et équilibré au sujet des hommes et des femmes, voire qu'il suggérait, d'autres voies que celles de la binarité des sexes, pour penser la foi. Il n'en irait donc pas de même dans le cas de la mort ? Ambroise se montrerait-il plus intransigeant quand il traite de l'état post-mortem et qu'il revalorise même la place du corps ? Réouvrons le dossier.

II.1. Une surreprésentation masculine dans les discours ambrosiens sur la mort ?

L'observation de notre corpus atteste d'un tropisme masculin dans le discours. Les oraisons funèbres sont exclusivement masculines, les exemples bibliques choisis sont majoritairement masculins. Seule la catégorie des martyres présente un profil légèrement différent, les exemples féminins étant un peu plus nombreux. Cette observation globale donnerait donc raison à l'idée d'une surreprésentation masculine dans le discours ambrosien et par conséquent dans le discours sur la mort.

Pour autant, cette observation générale n'est-elle pas le fruit d'un effet de source ? Nous l'avons déjà dit les exemples masculins dans la Bible sont bien plus nombreux que les exemples féminins, ce qui, de fait, réduit les choix d'Ambroise pour parler des femmes et de la mort et influence ainsi son écriture. Les exemples des martyres féminines constituent donc une alternative à cette difficulté, bien que ces martyres soient surtout présentes dans des textes pour les vierges, donc des textes destinés à un public *a priori* restreint. L'effet de sources se fait particulièrement ressentir dans le cas des oraisons funèbres, puisqu'aucun texte d'éloge funèbre pour une femme décédée de nous est parvenu¹³¹⁶. Or, pour le chercheur du XXI^e siècle

¹³¹⁶ Ce silence des sources est d'ailleurs surprenant. Dans une ville comme Milan, des femmes chrétiennes catholiques ne mouraient-elles pas elles aussi ? Si l'on peut accepter l'idée que des oraisons funèbres pour des femmes de basse extraction sociale n'aient pas été prononcées par l'évêque ou qu'elles aient été prononcées mais pas conservées, les copistes du Moyen Âge estimant qu'il y avait peu d'intérêt à garder ce type de texte pour des anonymes, l'absence de texte pour des femmes de plus haute extraction sociale a de quoi surprendre. L'idée que l'évêque n'ait pas réalisé toutes les oraisons funèbres durant son épiscopat paraît vraisemblable et ce d'autant plus dans une ville où la diversité religieuse pouvait entraîner que nombres de femmes ne soient pas de confession chrétienne, voire n'être pas d'obédience catholique. Il semblerait ainsi incongru de penser qu'Ambroise ait pu

réfléchissant aux questions de la mort et de la différence entre les sexes, c'est bel et bien ce type d'ouvrage qui aurait pu s'avérer le plus précieux, notamment au vu de la construction des trois éloges funèbres. On note en effet, que ces trois textes comportent tous une partie de rappel des vertus des défunts mais également une partie de consolation¹³¹⁷, soit autant d'éléments donnant des indications sur les représentations d'Ambroise sur la mort et l'accès au salut. En ne traitant que d'exemples masculins, Ambroise risque de proposer un discours plus proche des attentes et des besoins des fidèles, même en s'efforçant autant que possible de proposer une lecture englobante de ces exemples. Qui plus est à seize siècles de distance, le caractère englobant des exemples s'estompe donnant toujours plus de poids au caractère masculin et viril des exemples traités. On comprend, dans ces conditions, tout l'intérêt qu'aurait revêtu pour nous l'éloge d'une défunte. On perçoit également ici l'impact des effets de source, qui risque de biaiser tout résultat.

De manière à quantifier la possible surreprésentation masculine et à ne pas rester dans des impressions vagues, nous avons cherché à observer la répartition des exemples féminins et masculins dans le livre II du *De Excessu fratris*¹³¹⁸. Comme nous n'avons pas à disposition d'éloge funèbre féminin réalisé par Ambroise, la comparaison des trois éloges funèbres entre eux est inadéquate pour tenter d'approcher les liens existants entre femme et mort dans la pensée ambrosienne. Par ailleurs, dans le corpus retenu pour notre recherche, aucun autre ouvrage, en dehors des oraisons funèbres, n'a pour principale thématique la mort. Par conséquent les rares exemples bibliques féminins exploités par Ambroise¹³¹⁹, qu'ils ne soient longs que de quelques

réaliser une oraison funèbre pour Justine, arienne convaincue et opposante farouche de l'évêque en 386, cette dernière étant d'ailleurs morte dans la partie orientale de l'Empire. Pour autant d'autres femmes de la cour, par exemple les épouses de dignitaires impériaux, devaient bien être chrétiennes catholiques. Ambroise aurait pu tout à fait être amené à prononcer certains éloges funèbres, même si l'on accepte l'idée que dans cette situation, les clercs milanais pouvaient être sollicités. Dans l'hypothèse qu'Ambroise n'aurait réalisé que quelques éloges funèbres de femmes de la haute société, comment expliquer malgré tout l'absence de textes aujourd'hui ? Si l'intérêt politique des oraisons funèbres des empereurs est patent, si l'intérêt que l'on peut avoir pour la vie d'Ambroise tout comme le contenu du livre II du *De Excessu fratris*, justifient la conservation de ces trois textes, on peut se demander si des exemples d'oraisons funèbres de femmes importantes n'auraient pas pu servir et intéresser les prêtres de Milan, et plus largement l'Église. Quel(s) élément(s) a (ont) donc présidé à l'absence d'oraisons funèbres ambrosiennes concernant les femmes ? Dans le cas d'un choix délibéré de destructions de documents – mais on a du mal à accepter cette idée tant il semble que l'Église de Milan ait eu le souci très tôt de conserver et d'organiser la mémoire d'Ambroise, ce qui amène à se demander si Ambroise n'a pas décidé lui-même de ces destructions –, quel(s) élément(s) a (ont) prévalu pour justifier un tel choix ? Ou bien alors un accident de conservation expliquerait-il ce constat ? En l'état actuel de la documentation, il est bien difficile d'aller au-delà du simple questionnement.

¹³¹⁷ Concernant le rappel des vertus, voir, en particulier, et sans exhaustivité : AMBR., *De Exc. fr.*, I, 50-63, CSEL 107, p. 149-153 ; AMBR., *De Ob. Val.*, 9-38, CSEL 106, p. 130-140 ; AMBR., *De Ob. Theo.*, 12-38, CSEL 106, p. 227-237. Concernant les passages visant à la consolation, voir : AMBR., *De Exc. fr.*, I, 70-75, CSEL 107, p. 155-157 ; AMBR., *De Ob. Val.*, 48, CSEL 106, p. 142-143 ; *De Ob. Val.*, 71-80, CSEL 106, p. 149-153 ; AMBR., *De Ob. Theo.*, 39-40, CSEL 106, p. 237-238 ; *De Ob. Theo.*, 52-53, CSEL 106, p. 242.

¹³¹⁸ Voir l'annexe 13.

¹³¹⁹ Voir les annexes 12.3 et 12.4.

lignes ou de plusieurs paragraphes, associent rarement femme et mort et ne permettent donc pas une analyse pertinente. Quant aux martyrs, qui font l'objet d'un point spécifique dans la suite de notre étude, l'exemplarité de leur mort rend leur cas particulier.

Eu égard à l'ensemble de ces difficultés, il nous est apparu que le livre II du *De Excessu fratris* pouvait apporter quelques éléments de réponse. Comme il ne s'agit pas d'un texte traitant d'un individu en particulier, que son sujet, à savoir la résurrection, intéresse aussi bien les hommes que les femmes, il devrait selon toute vraisemblance comporter des réflexions sur la mort en lien avec les deux sexes, réflexions propres à pouvoir évaluer, dans la mesure au moins de ce texte, la réalité de la surreprésentation des exemples masculins dans la mort. Or, une fois encore, les résultats de l'annexe 13 mettent en lumière une plus grande fréquence du recours aux exemples masculins en lien avec la mort, soit soixante-six références à un exemple masculin singulier, parce que nettement identifié (par exemple un patriarche, un apôtre) contre quatre du côté féminin, répartis sur les cent-trente-cinq paragraphes de l'ouvrage. Pourtant le tableau fait également apparaître d'autres résultats, dépassant le cadre d'une simple opposition binaire, initialement observée. Ainsi, en sus des exemples masculins et féminins, il convient de noter la forte présence d'exemples traitant de groupes de personnes dont on peut supposer la mixité malgré l'écriture au masculin, ensemble qui représente quarante-huit références. Ambroise utilise des expressions comme « nous » ou des formules indéfinies comme « celui qui » ou « ceux qui », ces dernières formules étant consignées généralement à l'aide d'un relatif ou d'un indéfini masculin singulier ou pluriel. Or, ces expressions ont, elles-aussi, un impact sur nos approches du texte ambrosien et contribuent à notre impression de surreprésentation du masculin.

Le latin recourant au masculin pour parler d'un groupe indéfini du point de vue du sexe et ayant recours facilement aux pronoms personnels pour désigner une personne indéfinie (généralement désignée par la deuxième personne du singulier) ou à un groupe, ce type de cas doit être pris en considération de manière spécifique. Ces cas doivent aussi être analysés avec minutie de manière à savoir s'ils renvoient à un groupe composé uniquement d'hommes, à un groupe mixte ou encore si le « tu » renvoie à une personne particulière, dont on peut déterminer le sexe ou s'il s'agit d'une personne en général à qui on s'adresse. Ces éléments justifient que l'annexe 13 fasse donc apparaître ces catégories. Les résultats présentés par cette annexe démontrent ainsi que si nous pouvons repérer soixante-quinze mentions définissant clairement un homme ou un groupe d'hommes, on compte aussi quarante-huit mentions indéfinies susceptibles d'inclure également des femmes (donc 37% de l'ensemble).

Apparaît alors ici, du moins à l'échelle d'une partie d'un ouvrage, une remise en question des résultats reposant sur une opposition binaire féminin/masculin. Si les chiffres ne remettent pas en cause l'écrasante majorité des exemples masculins dans l'ouvrage d'Ambroise par rapport aux exemples féminins, pour autant, le fait que l'évêque recourt fréquemment à des formulations englobantes, pouvant être comprises comme parlant des hommes et des femmes à la fois, nous fait prendre conscience qu'Ambroise ne se limiterait pas à des représentations bivalentes. La surreprésentation masculine dans le second livre du *De Excessu fratris* doit donc être largement nuancée et les résultats font apparaître dans la pensée d'Ambroise une autre forme d'expression pour rendre mieux compte de la diversité de l'humain.

Sans parler d'écriture inclusive, concept complètement anachronique pour notre étude, la construction du discours d'Ambroise révèle tout de même une intention de notre auteur, du moins dans l'ouvrage analysé, quant à sa prise en compte des catégories sexuées ou plus exactement de la diversité sexuée de son public. S'il est vrai qu'Ambroise a recours aux possibilités et aux usages de la langue latine, qu'il n'y a pas en soi de créativité particulière dans ses usages linguistiques – ce qui nous amène aussi à interroger nos propres pratiques de traduction en français, et au-delà, nos propres pratiques et usages de la langue française –, s'il l'on peut également interroger son degré d'assimilation des pratiques du discours chrétien, on ne peut tout de même pas réfuter l'existence d'une tendance d'écriture qui aurait pour effet de sortir de l'opposition féminin/masculin. Les possibilités du latin sont utilisées ici, selon nous, non pour affirmer la supériorité du principe masculin, mais pour créer de manière subtile une sorte de troisième catégorie, celle des êtres humains, qui ne se définirait pas selon des critères de genre et qui se penserait transcendante aux sexes. Nous retrouverions, exprimée sous une nouvelle forme, une idée déjà largement rencontrée chez Ambroise, notamment au sujet de ses usages du lemme *homo*¹³²⁰.

Par ailleurs, dans la mesure où le discours s'adresse à une communauté, conçue comme constituée d'hommes et de femmes égaux et indifférenciés au regard de Dieu, il convient de se demander si les exemples masculins proposés en plus grand nombre que les exemples féminins, sont bien à concevoir selon la seule distinction sexuée. Pour le dire autrement, est-ce que les exemples masculins ne sont pas utilisés pour les valeurs qu'ils transmettent, l'autorité qu'ils représentent en matière de foi, plutôt que pour les identifications qu'ils induiraient ? En effet, Ambroise traite longuement des patriarches¹³²¹ dans le *De Excessu fratris*, soit de plusieurs hommes. Une manière de lire le recours à ces exemples est d'y voir une volonté de présenter

¹³²⁰ Voir partie III, chapitre 3, I.

¹³²¹ AMBR., *De Exc fr.*, II, 95-101, CSEL, 107 p. 188-191.

aux hommes de la communauté des modèles dont ils pourraient s'inspirer dans leur vie. L'utilisation de ces exemples pourrait alors être lue comme une sorte de marque de la supériorité masculine dans la société romaine et de l'invisibilisation des femmes. L'exemple serait alors utilisé pour la simple émulation des hommes. Nous retrouverions ici la vision de notre première approche présentée plus haut¹³²², et ce qui donnerait d'Ambroise, l'image d'un évêque peu attentif à la réalité et à la diversité de ses ouailles. Si à l'inverse, on considère les mentions englobantes comme la norme du discours ambrosien, les exemples des patriarches deviennent une incarnation du parcours du chrétien et de la chrétienne¹³²³, de valeurs religieuses importantes (Abraham est décrit comme incarnation de l'hospitalité, de l'acceptation de la Trinité¹³²⁴, du respect des ordres de Dieu et de la foi¹³²⁵). Ce n'est alors plus tellement l'être humain de sexe masculin qui est à observer dans l'exemple, mais l'exemplarité, l'autorité que cette personne incarne pour telle ou telle valeur. N'étant plus exactement un homme, mais une sorte d'être mythique de sexe masculin, éloigné dans le temps, et reconnu pour certaines qualités, l'exemple biblique masculin ne peut plus être uniquement identifié pour et par son identité masculine. Il acquiert une relative neutralité sexuée, devient une figure commune et familière de la communauté chrétienne, ce qui rend possible l'appropriation par tous de cette figure – ou plus exactement de la valeur qu'elle incarne – et le fait de devenir un exemple autant pour les hommes que pour les femmes de la communauté. Compris de la sorte, l'exemple, qu'il ne convient donc plus de qualifier de masculin ou de féminin, suffit à l'argumentaire ambrosien. Cependant, cette compréhension de l'exemple nécessite l'appropriation par les fidèles d'un nouvel usage de ce que peut représenter le masculin, le sens porté par la généralisation au masculin, notamment au masculin pluriel. Cette appropriation doit viser à réduire l'invisibilisation des femmes dans cette généralisation.

En réinterprétant, même insensiblement, les normes de genre dans le discours latin, en jouant avec les limites mêmes du sens de ces normes, Ambroise crée imperceptiblement les

¹³²² Cette première approche révèle en réalité surtout les faiblesses et les biais initiaux de la recherche, déjà évoqués précédemment.

¹³²³ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 95, CSEL 107, p. 189 : *exierunt de terra sua patriarchae, et nos exeamus proposito de corporis potestate ; nos exeamus propositio, illi exilio. [...] Illi terram solo mutarunt, nos caelo terram mutemus, illi habitatione, nos spiritu. Illis illuminatum stellis caelum ostenderit sapientia, nostri oculos cordis illuminet / « les patriarches sont sortis hors de leur terre, et nous, sortons avec un plan hors du pouvoir du corps, et nous, sortons, avec un plan, ceux-ci par l'exil. [...] Ceux-ci ont changé de terre pour un autre sol, nous nous changeons la terre pour le ciel, ceux-ci [changent] de demeure, nous d'esprit. La sagesse leur aura montré le ciel illuminé d'étoile, elle illumine en nous les yeux du cœur ». Voir également AMBR., *De Exc. fr.*, II, 100, CSEL 107, p. 191 : *imitemur etiam in Iacob typum Christi, sit eius in nobis aliqua similitudo factorum / « imitons aussi dans Jacob la figure du Christ, que soit en nous une certaine ressemblance de ses actions ».**

¹³²⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 96, CSEL 107, p. 189.

¹³²⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 97-99, CSEL 107, p. 189-191.

cadres d'un nouveau contenu au discours au sujet du genre, cadres marqués par l'idée de l'indifférenciation sexuée.

II.2. Dire et faire entendre la transcendance des sexes : l'exemple du paragraphe 60 du *De Excessu fratris*

Étudions à présent et avec minutie un exemple de ces nouvelles formes d'expression. Ainsi, au paragraphe 60, Ambroise réalise l'unique apostrophe explicitement adressée à l'un et l'autre sexe :

Mais peut-être une nature plus apte à discerner semblerait apporter aussi un discernement à la foi : notre esprit ramène à l'origine et au commencement de la création de l'être humain. Vous êtes des hommes, vous êtes des femmes ; vous n'êtes pas dans l'ignorance des choses humaines et, si celui de vous qui les ignore, jugeant que nous naissons à partir du néant, combien nous élevons-nous de ce qui est minuscule ! Et si nous n'exprimons pas, ce que nous voulons ou plutôt ce que nous ne voulons pas dire, pourtant vous le comprenez. D'où est façonné, pour des offices et des usages variés, cette tête et ce visage admirable, dont nous ne voyons pas l'artisan, mais dont nous voyons l'œuvre ? D'où [provient] cette forme bien droite, ce noble maintien, la vigueur de l'action, la vivacité de la perception, la faculté de marcher ? Certes les moyens de la nature nous sont inconnus, mais nous connaissons les fonctions. Et tu as été semence et ton corps est semence de résurrection. Écoute Paul et apprends, parce c'est une semence : *il est semé dans la corruption, il se lève dans l'incorruptibilité, il est semé dans l'obscurité, il s'élève dans la gloire, il est semé dans la faiblesse, il se lève dans la vertu, il est semé dans un corps vivant, il se lève dans un corps spirituel* (1 Cor 15, 42-44). Et donc toi tu es semé comme les autres : pourquoi es-tu surpris, si tu ressuscites comme les autres ? Mais tu crois ces choses parce que tu les vois, celles-là tu ne les crois pas, parce que tu ne les vois pas ? *Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru* (Jn 20, 29)¹³²⁶.

¹³²⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 60, CSEL 107, p. 177 : *sed fortasse natura discretior fidei quoque discretionem videatur afferre : in originem principiumque hominis procreandi mens nostra redeat. Viri estis, feminae estis ; quae humana sunt non ignoratis ; etsi qui ignoratis ex nihilo putantes esse, quod nascimur : quam ex parvo quanti exurgimus ! Etsi non exprimimus, intellegitis tamen, quid velimus vel potius quid nolumus dicere. Unde hoc caput et vultus iste mirabilis, cuius artificem non videmus, opus videmus, in varia officia ususque formatur ? Unde forma erectior, status excelsior, faciendi vis, sentiendi vivacitas, gradiendi facultas ? Ignota certe nobis sunt naturae organa, sed nota ministeria. Et tu semen fuisti et tuum corpus semen est resurrecturi. Audi Paulum et disce, quia semen est : seminatur in corruptione, surgit in incorruptione, seminatur in ignobilitate, surgit in gloria, seminatur in infirmitate, surgit in virtute, seminatur corpus animale, surgit corpus spiritale (1 Cor 15, 42-44). Et tu ergo seminaris ut cetera : quid miraris, si resurgis ut cetera ? Sed illa credis, quia vides, ista non credis quia non vides ? Beatiores, qui non viderunt et crediderunt (Jn 20, 29).*

Le mouvement du paragraphe est particulièrement intéressant. Le texte comporte en son début une tournure impersonnelle (*videatur*) puis utilise le possessif renvoyant à la première personne du pluriel (*mens nostra*) avant d'évoquer la « création de l'être humain » (*hominis procreandi*), soit un élément de généralisation dont on sait l'importance et le sens dans la pensée anthropologique ambrosienne. Ambroise interpelle ensuite hommes et femmes et utilise, dans la suite de la phrase, un « nous » collectif (*quod nascimur, exurgimus, opus videmus*) et même une formulation indéfinie (*si qui ignoratis*), faisant disparaître les distinctions entre hommes et femmes initialement évoquées. Plus loin, l'évêque utilise le « nous » de majesté pour parler de ses difficultés à exprimer sa pensée (*quid velimus vel potius quid nolimus dicere*), en l'opposant à un « vous » représentant son public (*intelligitis tamen*). Il installe ainsi toujours davantage un jeu de connivence au sein de la communauté des fidèles, ce qui renforce le sentiment d'une appartenance unique tout en effaçant les disparités, notamment sexuées. Aussitôt après, dans la quatrième phrase puis la sixième phrase, il recourt à nouveau au « nous » collectif (*non videmus, opus videmus, nobis*), dans lequel il s'inclut, pour décrire le corps humain et démontrer l'incapacité humaine à comprendre l'œuvre de Dieu. Le prélat passe alors à la deuxième personne du singulier (*tu semen fuisti ; tuum corpus ; tu ergo seminaris ; quid miraris, si resurgis ; illa credis, quia vides ; ista non credis, quia non vides*) pour l'ensemble de la fin du passage, hormis les citations. Il use même de l'impératif à la deuxième personne du singulier (*audi et disce*). L'apostrophe est plus individuelle, plus directe, le ton plus abrupt ; pour autant aucune personne et aucun sexe précis n'est clairement désigné, permettant l'appropriation de la teneur du discours par chacun. La dernière citation de Jean 20, 29 (*beati qui non viderunt, et crediderunt*) constitue un résumé de l'ensemble du propos, tout autant qu'une admonestation. Sa formulation à la troisième personne du pluriel permet de conserver un aspect impersonnel et englobant au propos, de manière à ce que tous les fidèles puissent se sentir intégrés dans le propos.

Cette variété vertigineuse d'évolution des formulations marque, selon nous, une tendance d'écriture forte chez Ambroise et un objectif spécifique du discours, à savoir chercher à approcher l'universel¹³²⁷. Plutôt que d'individualiser le discours, ce qui serait rendu possible par l'emploi de la deuxième personne du singulier d'usage fréquent en latin classique¹³²⁸, Ambroise préfère produire un discours sublimant les individualités, transcendant les

¹³²⁷ Voir également en ce sens G. MADEC, « La centralité du Christ dans la spiritualité d'Ambroise », *op. cit.*, p. 213.

¹³²⁸ Il n'est qu'à se remémorer les premiers mots des *Catilinaires* pour se souvenir que l'usage de la seconde personne du singulier est chose fréquente dans le monde latin : voir CIC., *Cat.*, 1, 1, CUF, p. 6 : *quo usque tandem, abutere, Catilina, patientia nostra ?* / « jusqu'à quand enfin, Catilina, abuseras-tu de notre patience ? ».

différences, mais également promoteur d'une communauté nouvelle. L'universalisme exprimé ici permet à chacun de se sentir à la fois partie prenante du groupe, inclus dans ce même groupe par un locuteur unique qui parle pour et représente l'autorité ecclésiale. Chacun est d'ailleurs placé, toujours par ce locuteur unique, dans une situation d'égalité avec les autres membres du groupe. Or, c'est bien l'ensemble de cette construction du discours, c'est bien la généralisation qui induisent à la fois la solubilisation des marqueurs d'individualité – ici la différence sexuée – dans le groupe, mais aussi la création d'éléments pensés de manière suffisamment large pour pouvoir accueillir un grand nombre de personnes – ici, un groupe défini par sa seule appartenance au genre humain –, la solubilisation de l'individu dans un groupe et la sublimation même du groupe, qui amènent peu à peu l'auditeur ou le lecteur d'Ambroise à se reconnaître dans le discours et chercher à participer au groupe nouvellement défini. Il n'est donc plus central de décrire les chemins de salut pour chacun des sexes, mais plutôt de permettre à tous de reconnaître la résurrection et de se projeter dans le salut : pour ce faire, il n'est pas nécessaire de recourir aux catégories de genre. Par ailleurs, les effets de la généralisation sont amplifiés par le fait que la discussion concerne la mort : dans la mesure où l'état post-mortem est inconnu, il est plus facile d'accepter une représentation nouvelle de soi et d'un groupe auquel on souhaite appartenir.

Le dépassement de l'individu et de l'individualité, qui n'est considéré bien évidemment ici que sous l'angle des critères sexués, est également à la source d'un sentiment d'égalité entre les fidèles d'Ambroise, suivant en cela l'*Épître aux Galates* 3, 28¹³²⁹. En effet, la disparition des marqueurs sexués – ou plutôt leur effacement à la conscience de soi et d'autrui, nous y reviendrons plus loin – dans la mort, la création d'un groupe dans l'état post-mortem se définissant par le fait d'être un humain avant toute chose, supprime dans le même temps la possibilité d'établir des hiérarchies en fonction du critère sexué. De fait, tous les chrétiens – nous pourrions même aller jusqu'à dire toutes les personnes, tant la distinction religieuse chez Ambroise n'est pas toujours discriminante pour accéder au salut – sont égaux dans la mort, sans distinction de sexe.

Plus qu'une simple apostrophe fondée sur la différence entre les sexes et visant à se remémorer les épisodes liés à la création de l'être humain, voire à réveiller les fidèles, l'appel aux hommes et aux femmes du début de la citation, suivi des évolutions de pronom dans le reste du paragraphe, est justement un moyen de démontrer et de mettre en œuvre par le biais des formes du discours l'idée que les différences liées au sexe n'ont que peu de valeur dans la mort

¹³²⁹ Gal 3, 28 : « il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous vous n'êtes qu'en en Jésus Christ ».

et que l'identité dans laquelle chacun doit se reconnaître et dans laquelle chacun sera considéré au Paradis après la mort, est le fait même d'être un être humain. En transformant la manière de présenter son anthropologie, en n'utilisant plus les catégories auxquelles il a habitué son public, en en proposant de nouvelles sans en expliciter clairement les tenants et les aboutissants, sans fournir d'indices explicites des changements opérés à son public, en proposant une projection dans un avenir anticipé, Ambroise désarçonne son public, mais peut-être surtout le chercheur moderne. Là, où nous nous attendions à trouver des passages évoquant les différences entre homme et femme face à la mort ou dans l'état post-mortem, évoquant des éléments propres à distinguer homme et femme face à la mort ou dans l'état post-mortem, Ambroise nous surprend en proposant un tout autre discours tant dans sa forme que dans son contenu, propre à donner à voir une représentation universaliste et égalitaire du monde post-mortem¹³³⁰.

II.3. Âme et corps des hommes et des femmes dans la transcendance sexuée post-mortem

En amenant son public à comprendre que la mort biologique réalise la transcendance des sexes et rend donc caduque toute différenciation fondée sur le sexe, Ambroise soulève une nouvelle difficulté. Cette transcendance touche-t-elle l'âme et le corps indistinctement ou seulement d'un des éléments constitutifs de l'être humain ? Dans ce dernier cas, lequel de ces éléments ?

C'est au sujet de l'âme qu'Ambroise apporte des éléments de réponse. Si la proposition « l'âme n'a pas de sexe » (*anima enim sexum non habet*¹³³¹) est sans nul doute la plus marquante, d'autres passages affirment, eux-aussi, la transcendance des sexes. Ainsi :

donc aussi bien l'homme que la femme, doit se connaître soi-même parce qu'il¹³³² est à l'image et à la ressemblance de Dieu, de manière à suivre la beauté, non du corps, mais de l'âme. En effet, en quoi consistons nous ? Dans la substance de l'âme et la vigueur de l'esprit. Cette dernière constitue toute notre part¹³³³.

¹³³⁰ Voir également l'image de l'Église comme communauté des personnes justifiées dans R. IACOANGELLI, « La catechesi escatologica di S. Ambrogio », *op. cit.*, p. 414-417.

¹³³¹ AMBR., *De Virgt.*, 15, 93, SAEMO 14/2, p. 74.

¹³³² Au vu de précédentes remarques, on peut se demander s'il ne serait pas plus judicieux de proposer de traduire avec une formulation englobante comme « parce que [l'être humain] est à l'image et à la ressemblance de Dieu ».

¹³³³ AMBR., *Exhort. virg.*, 10, 68, SAEMO 14/2, p. 252-254 : *scire ergo se debet sive vir, sive mulier, quia ad imaginem dei est et similitudinem, ut animae sequatur, non corporis pulchritudinem. In quo enim sumus ? In animae substantia et mentis vigore. Haec nostra omnis portio.*

L'extrait affirme bien la participation de l'homme comme de la femme à la contemplation de Dieu. Mais surtout il place l'ontologie de chacun de ces êtres dans l'âme. Or, c'est bien alors l'interrogative « en quoi consistons-nous ? » (*in quo enim sumus ?*), qui intègre aussi bien le locuteur que ces auditeurs, en un « nous » collectif, qu'affectionne tant Ambroise et qui permet de passer des êtres individualisés et définis (entre autres) par leur sexe, aux êtres non définis par leur sexe mais définis en tant qu'humain. Enfin, la référence à l'âme, « substance » commune à tous les êtres humains, « substance » permettant leur identification en tant qu'être humain, fait aussi apparaître le caractère indifférencié du point de vue du sexe de cette « substance ». Indéfinissable, ineffable et indescriptible à partir de catégories connues, notamment des catégories sexuées, l'âme en devient transcendante à ces mêmes catégories. Bien plus, établie « à l'image et à la ressemblance de Dieu », dont on a pu voir qu'il est lui-même transcendant aux sexes, l'âme assume alors dans cette ressemblance le caractère transcendant les sexes, assumé par Dieu. L'indifférenciation sexuée concédée par la mort biologique constitue, au final, un moyen pour l'âme de se réaliser entièrement et de trouver son état parfait. Le truchement successif des sujets des phrases permet, comme dans le *De Excessu fratris*, le passage à une autre échelle de représentation qui n'est possible que dans la mort – évoquée de manière imagée dans la notion de « toute notre part » (*nostra omnis portio*), et plus loin dans le paragraphe par la référence à la Jérusalem céleste –, étape qui révèle la véritable ontologie de l'être humain, sa véritable consistance en quelque sorte. Ces éléments confirment donc la lecture que nous avons donnée au paragraphe 60 du *De Excessu fratris* : Ambroise, dans les textes portant sur la mort, change de perspective et d'axe d'explication par rapport à celles données pour la Création et le péché des origines. Il n'est donc plus question de s'attacher à des exemples masculins ou féminins pour comprendre ou décrire une situation, mais bien de s'élever au-dessus de ces catégories, à l'image du Christ, dont il convient de suivre l'exemple¹³³⁴. En définitive, comme lors de l'étude de l'âme et du corps dans la résurrection, la mort biologique, doit être considérée comme un achèvement des réalités de l'état post-lapsaire qui permet l'accomplissement de l'essence humaine. À ce titre, la mort accomplit donc les vues de l'anthropologie théorique ambrosienne.

Quant au corps, Ambroise ne fournit aucune indication au sujet de ce en quoi pourrait consister l'indifférenciation sexuée dans l'état post-mortem. Quand il décrit le phénomène de

¹³³⁴ Se réalise ici les éléments vus dans la partie III. Le Christ est à la fois exemple et pivot incarnant les modifications anthropologiques du discours ambrosien. Par le Christ, réalise la transcendance des sexes et devient exemplaire de cette transcendance, parce qu'ensuite il est modèles à suivre, les fidèles sans distinction, notamment de sexes, doivent chercher à reproduire ce qu'il a réalisé.

la résurrection, s'il fait mention des os (*ossibus* ; *ossa* ; *os de ossibus*), de la sensibilité (*sensus*), des nerfs (*nervisque*), des viscères (*visceribus*), du sang (*sanguinis* ; *sanguinem de sanguine*) dans les veines (*venarum*), de la peau (*cutis*), de (*carnem de carne*) ou de l'humeur (*umorem de umore*¹³³⁵), il n'indique rien de précis quant aux caractères sexuels secondaires ou aux organes génitaux. Notons cependant que le terme de *viscera* peut tout de même prendre le sens de sein et de testicules¹³³⁶ et pourrait connoter certains éléments de l'appareil reproducteur. Le passage proposant plutôt un cours d'anatomie à l'envers, les os se recouvrant au fur et à mesure des éléments anatomiques¹³³⁷, il paraît plus probable qu'Ambroise parle bel et bien de toutes les parties internes du corps, des viscères en général, plutôt que d'éléments particuliers du système reproducteur. Et même dans le cas d'un terme utilisé dans un sens précis lié à l'appareil génital, les éléments donnés par Ambroise permettent seulement de dire qu'hommes et femmes retrouveraient leur apparence physique et l'intégralité de leur corps, sans autre précision¹³³⁸. En découleraient alors deux possibilités au sujet du corps dans la résurrection et de l'indifférenciation sexuée. La première, établie à partir de l'idée que *viscera* désigne les viscères en général, se subdiviserait alors elle-même en deux possibilités, soit qu'Ambroise estime que le corps ressuscite mais sans ses attributs génitaux, dans un aspect physique d'indifférenciation sexuée et donc dépourvu de tout attribut sexué, soit qu'Ambroise ne pense pas la question des organes génitaux dans la question de la mort. La seconde, fondée sur l'hypothèse que *viscera*

¹³³⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 69-70, CSEL 107, p. 180.

¹³³⁶ Malheureusement le *TLL* est en cours de publication et le tome XI traite seulement des mots commençant par un R : cet ouvrage n'est donc pas en mesure de présenter les sens du mot *viscera*. Cependant, des mots de la même famille comme *viscere* présenté dans le tome V, col. 1045-1046 (BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1937, en ligne : <https://publikationen.baw.de/en/thesaurus/lemmata#39501> ; consulté le 18 mai 2022) soulignent l'idée d'une perte de force vitale logée dans la région des intestins, voire l'idée d'émasculat. Le verbe *inviscere*, présenté au tome VII, col. 218-219 (BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1979 1956 (en ligne : <https://publikationen.baw.de/en/thesaurus/lemmata#53115> ; consulté le 18 mai 2022), évoque plutôt le fait que quelque chose soit fixé dans les entrailles de quelqu'un, la notion de fixation pouvant renvoyer métaphoriquement au sperme ou à la gestation, donc un sens lié à la procréation. On trouverait donc trace d'un sens de *viscera* relevant de la sexualité. En outre, le dictionnaire Gaffiot signale que le mot *viscera* est utilisé chez Quintilien pour parler du ventre de la mère (QUINT., *Inst.*, X, 3, 4, CUF, p. 116 : *quae nascendi quoque hanc fecerit legem, ut maiora animalia diutius visceribus parentis continerentur* / « elle qui, pour la génération même, a fixé comme loi que les animaux les plus gros restent le plus longtemps dans les entrailles maternelles »). De même, Pline évoque les testicules en lien avec le mot *viscera* (PLIN., *Nat.*, XX, 51, 142, CUF, p. 76 : *testium vero epiphoris cum ramis lauri teneris, adeo peculiari in visceribus his effectu ut silvestri ruta cum axungia vetere inlitos ramices sanari prodant* / « sur les humeurs des testicules, avec des pousses tendres de laurier, et son action sur ces organes est si particulière que la rue sauvage, appliquée avec de la vieille axonge, guérit »). Ces emplois chez des auteurs classiques sont proches de celui de notre texte.

¹³³⁷ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 69, CSEL 107, p. 180 : *quemadmodum nimis arida renatis ossa visceribus vestiantur, venarumque hiatus et sanguinis rivulus extantae cutis velamen obducit* / « comment les os desséchés plus qu'il ne faut, se revêtent de viscères régénérés, [comment] l'ouverture des veines et le filet de sang cicatrise[nt] le voile de peau étiré ».

¹³³⁸ Bien qu'il n'aborde pas la question de l'appareil génital, voir les remarques de Johann Evangelist NIEDERHUBER au sujet du retour à un corps et une identité propre dans la résurrection : J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, op. cit., p. 185.

désigne l'appareil reproducteur, donne lieu d'imaginer que les corps des hommes comme celui des femmes ressusciteraient dans leurs aspects sexués, tels qu'ils étaient de leur vivant, mais que l'indifférenciation sexuée du corps se jouerait ailleurs, sans que l'on ne sache réellement où. Ce passage du *De Excessu fratris*, le seul que nous ayons relevé au sujet de l'enveloppe du corps dans notre corpus, donne lieu à de nombreuses interprétations qui ne permettent pas de savoir comment Ambroise pense la sexuation des corps dans l'état post-mortem. Cependant, l'idée de l'innocence des proto-parents au Paradis qui les empêche de voir leur nudité, et donc de constater la différence de leur corps, notamment dans les caractères sexuels, laisse penser que les corps des personnes justifiés doivent, eux aussi, être protégé de cette même innocence qui rend l'aspect des corps indifférent et bien secondaire à l'intensité de la contemplation divine.

Loin de penser l'état post-mortem comme le lieu de la différence entre les sexes, Ambroise propose plutôt un discours promouvant la transcendance des sexes et donc une forme d'égalité entre l'homme et la femme. Cependant à cette théorie qui s'adapte bien à ses représentations de l'âme, s'oppose un discours imprécis (voire impensé ?) sur l'indifférenciation sexuée des corps. Toutefois, il est remarquable qu'une fois encore, le prisme de la différence entre les sexes permette de préciser certains éléments de la pensée anthropologique ambrosienne.

III. Le martyr : cas particulier et exemplaire de la pensée ambrosienne au sujet de la mort

Ce prisme peut être à nouveau employé dans le cadre d'un cas particulier de la mort : le martyr. Images d'une forme de mort biologique particulière, ce type de récit exalte également la foi du ou de la martyr(e), élément clé qui mènera ce dernier ou cette dernière au Paradis. Ce type de récit mêle donc clairement deux types de catégories de morts chères au modèle ambrosien, la *mors naturalis* et la *mors spiritalis*. Dans notre corpus, dans lequel les récits de martyres sont nombreux¹³³⁹, il existe des récits de martyres de femmes tout autant que

¹³³⁹ Les récits de martyr que nous étudierons ici seront ceux concernant Agnès (AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 5-9, SAEMO 14/1, p. 104-110 ; AMBR., *De Off.*, I, 41, 204, CC 15, p. 76), Thècle (AMBR., *De Virgb.*, II, 3, 19-20, SAEMO 14/1, p. 180-182 ; AMBR., *De Virgt.*, 7, 40, SAEMO 14/2, p. 40), la vierge au lupanar d'Antioche identifiée à Théodora d'Alexandrie (AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 22-33, SAEMO 14/1, p. 182-194), Pélagie (AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 33-34, SAEMO 14/1, p. 236-238), Domnine et ses filles Prosdoce et Bernice (AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 34-36, SAEMO 14/1, p. 236-238), Sotère (AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 37-38, SAEMO 14/1, p. 240 ; AMBR., *Exhor. virg.*, 12, 82-83, SAEMO 14/2, p. 262-264), Étienne (AMBR., *De Virgt.*, 18, 120, SAEMO 14/2, p. 96),

d'hommes : cela nous permet donc d'approcher toujours davantage les liens qu'entretiennent mort et différence entre les sexes dans la pensée d'Ambroise.

III.1. Étudier les récits de martyres : pourquoi ?

Les récits de martyres constituent des types de textes particuliers¹³⁴⁰, délicats dans leur interprétation, ne serait-ce que parce qu'ils présentent des situations de morts exemplaires. Par conséquent, pourquoi avoir recours à ces textes et surtout comment les utiliser pour notre recherche ?

Ces récits auraient pu être convoqués pour observer si Ambroise démontre l'accès des femmes au Paradis. Les précédents points abordés, les nombreuses citations évoquant hommes et femmes dans l'état de *mors spiritualis*, ont déjà pu démontrer que l'évêque n'exclut pas l'accès des femmes au Paradis et pour quelles raisons il ne les exclut pas. Les récits de martyres féminins, comme ceux d'Agnès et Domnine, ne seraient que l'illustration exemplaire de cette idée. La désignation de ces femmes en tant que martyres et les références à la victoire ou à la couronne¹³⁴¹, si fréquentes dans d'autres textes pour caractériser l'accession au Paradis, ainsi que l'association explicite de Vital à la vie heureuse¹³⁴², ne laisse pas de doute sur le fait qu'un martyr en général, et que les femmes martyres en particulier, puissent accéder à l'état de *mors spiritualis*. Une telle étude ne servirait, au mieux, qu'à étayer notre propos, au pire constituerait un truisme.

Sixte (AMBR., *De Off.*, I, 41, 205-206, CC 15, p. 76-77), Laurent (AMBR., *De Off.*, I, 41, 205-207, CC 15, p. 76-78 ; AMBR., *De Off.*, II, 28, 140-141, CC 15, p. 148), Vital et Agricola (AMBR., *Exhor. virg.*, 1, 1 - 2, 9, SAEMO 14/2, p. 198-203) et celui de Didyme, le soldat ayant aidé Théodora (AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 28-33, SAEMO 14/1, p. 188-194). Nous ne retenons pas le récit concernant Hélène dans le *De Obitu Theodosii*, 40-51 (CSEL 106, p. 237-241), dans la mesure où Ambroise y dresse surtout un portrait de la mère de Constantin et fait le récit d'une invention de reliques, mais ne traite pas d'une situation de martyre ou de persécution. Nous retenons comme définition du martyre l'exercice d'une violence ou d'une menace contre des personnes, ici en vertu de leur appartenance au christianisme, cette violence ou cette menace pouvant mener à la mort du personnage dont on fait le récit. Cette même définition succincte a alors pour conséquence d'exclure la mention de Laurent dans l'*Exhortatio virginitatis* 3, 15 (SAEMO 14/2, p. 211), puisque Laurent n'y apparaît pas en tant que victime de violences exercées contre lui. Pour une étude du martyre féminin en général, voir C. MAZZUCCO, *E fui fatta maschio*, op. cit. en particulier p. 95-112.

¹³⁴⁰ Pour une première approche de ces questions, voir P. SINISCALCO, « Les Pères, source pour l'histoire », dans Institut des « Sources chrétiennes » (éd.), *Les Pères de l'Église au XXe siècle : histoire, littérature, théologie*, Paris, Cerf, 1997, p. 27-28. Concernant Ambroise, voir E. DASSMANN, « Ambrosius und die Märtyrer », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, vol. 18, 1975, p. 49-68.

¹³⁴¹ À propos d'Agnès : AMBR., *De Virgb.*, II, 2,8, SAEMO 14/1, p. 108 : *iam matura victoriae* / « déjà mature pour la victoire » ; *facilis coronari* / « facile à couronner ». Au sujet de Domnine et ses filles : AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 34, SAEMO 14/1, p. 238 : *inclusae ad coronam* / « enfermées [dans leur marche] vers la couronne ».

¹³⁴² AMBR., *De Exhort. virg.*, 1, 6, SAEMO 14/2, p. 202 : *ille Vitalis dictus est, quasi qui contemptu istius vitae veram illam vitam aeternam sibi haberet acquirere* / « celui-là est dénommé Vital, comme si celui qui, par le mépris pour cette vie, avait pu acquérir cette vraie vie éternelle pour lui-même ».

On pourrait alors penser qu'une telle étude permettrait d'observer les formes de mort qu'Ambroise prête à ses héros et ainsi de déterminer s'il existe des catégories spécifiques de mort en martyr déterminées par les sexes. L'étude des martyres pourrait également apporter des éléments complémentaires sur les modalités de la vie au Paradis et ainsi aider à établir si les hommes et les femmes vivent au Paradis de la même manière ou si, en quelque sorte, il existe des modes de vie différenciés entre hommes et femmes dans le royaume de Dieu selon Ambroise. Or, il convient de noter que la plupart des textes ambrosiens ne se focalisent pas véritablement sur les violences exercées. Ainsi, si dans le *De Officiis*, les références à Laurent et Sixte se déploient sur trois paragraphes, la mort de Laurent sur le grill est décrite en quelques lignes¹³⁴³. Ambroise ne se risque d'ailleurs pas à décrire l'élévation de l'âme de Laurent ou les conditions de vie de cette dernière dans la Jérusalem céleste. De même, le lecteur d'Ambroise est bien en peine s'il veut connaître les conditions dans lesquelles Thècle est morte¹³⁴⁴. Rien de précis n'est dit non plus de la sentence finale¹³⁴⁵ prononcée contre la vierge et le soldat qui l'a aidée au lupanar, de l'exécution de cette sentence ou de la vie de ces héros chrétiens dans l'au-delà. En revanche, le public est amplement renseigné sur l'attitude du ou de la martyr(e), sur ses faits et gestes, ses éventuelles paroles avant ou au moment de sa mort biologique. L'étude des formes du *modus operandi* des persécuteurs tend plutôt à souligner une grande variété des tortures utilisées : coups aux visages exercés contre Sotère, crucifixion pour Agricola, grill pour Laurent, victime offerte aux lions dans le cas de Thècle. La très grande diversité des types de condamnations rapportés par Ambroise, à mettre peut-être sur le compte de la *variatio* de la rhétorique latine¹³⁴⁶, ne permet pas d'observer des catégories relatives spécifiquement à un sexe, mais on note tout de même que la question de la sexualité et de la protection de la pudeur

¹³⁴³ AMBR., *De Off.*, I, 41, 207, CC 15, p. 78 : *tamen et ipse post triduum cum, illuso tyranno, impositus super craticulam exureretur* : « *assum est, inquit, versa et manduca* ». *Ita virtute animi vincebat ignis naturam* / « pourtant lui aussi après trois jours, s'étant joué du tyran, alors qu'il était brûlé, posé sur un grill, il dit : « c'est grillé, tourne et mange ». Ainsi par la vertu de l'âme il vainquait la nature du feu ».

¹³⁴⁴ Notons à la décharge d'Ambroise que, selon les textes traitant de Thècle, celle-ci ne serait pas morte en martyre. Ainsi le texte arménien décrit en son dernier paragraphe, une Thècle mourant en toute sérénité à Séleucie : voir V. CALZOLARI, *Apocrypha Armeniaca. Acta Pauli et Theclae. Prodigia Theclae. Martyrium Pauli*, Turnhout, Brepols Publishers, 2017, p. 402-409, en particulier p. 408-409. De même le texte des prodiges réalisés par Thècle, fait état d'une mort à quatre-vingt-dix ans selon la traduction italienne, et qu'elle aurait vécu plus de soixante-douze ans après son martyr. Voir *Ibid.*, p. 482-485 : « *la santa vergine, al momento della sua morte, aveva novanta anni, [...] e dopo il martirio visse ancora altri settantadue anni* ». Sur le personnage de Thècle, voir également C. MAZZUCCO, *E fui fatta maschio*, *op. cit.*, p. 17-20 ; G. DAGRON, *Vie et miracles de sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978, en particulier p. 31-54 pour des analyses concernant la vie de la sainte selon sa *Vita* du ve siècle. Notons que l'épisode des lions n'est qu'à peine mentionné p. 37.

¹³⁴⁵ AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 32, SAEMO 14/1, p. 192 : *fertur puella ad locum supplicii cucurrisse* / « on rapporte que la jeune fille accourut sur le lieu du supplice ».

¹³⁴⁶ Voir L. F. PIZZOLATO, « Ambrogio e la retorica : la finalità del discorso », *op. cit.*, p. 504-507

est évoquée seulement pour des martyres féminines¹³⁴⁷ (la vierge au lupanar, Pélagie, Domnine et ses filles et dans une formule très concise dans le cas de Thècle). Aucun élément probant concernant la différence entre les sexes et le type de mort ne peut donc aboutir à partir de telles observations. Dans la mesure où les récits de martyres ambrosiens se limitent aux derniers instants de la victime, qu'aucune donnée spécifique à propos de la vie au Paradis ne peut être observée, rien, par conséquent, ne peut aider à déterminer s'il existe des modes de vie différenciés en fonction du sexe au Paradis. Ce constat pourrait trouver sa justification dans l'indifférenciation sexuée évoquée précédemment¹³⁴⁸, indifférenciation sexuée qui laisse penser qu'Ambroise imagine plutôt un mode de vie unique et uniforme pour les élus.

Doit-on alors considérer l'étude des récits de martyres dans les textes composant notre corpus comme inopérante pour chercher à déterminer des éléments sur la différence entre les sexes dans la mort ? Peut-être pas. Il convient plutôt de préciser nos questionnements. Reprenons donc l'enquête en cherchant à interroger ce que peut porter, de manière intrinsèque et spécifique, le récit de martyre, notamment par rapport à nos questionnements concernant la mort. Le récit de martyre est le récit d'une mort exemplaire d'un homme ou d'une femme pour leur foi. Ce récit est reconnu par l'institution ecclésiale et par Ambroise comme relatant des faits véridiques et le héros de ce récit tient une place particulière dans cette même institution. Le récit cristallise un moment de tension particulier dans la vie de son héros ou de son héroïne : la fin de sa vie biologique, la fin de sa vie dans la société de l'état post-lapsaire et son entrée dans l'état post-mortem. Bien qu'Ambroise ne décrive jamais la vie post-mortem de ces personnages, il suggère au travers du vocabulaire de la victoire et de la couronne que les martyrs ont tous accès au Paradis. Ces textes ne peuvent donc servir à obtenir des précisions sur la vie post-mortem. Cependant, ils décrivent des comportements devant la mort biologique, qui peuvent peut-être qualifier des éléments de genre. Ce questionnement n'amène certes plus à étudier la différence entre les sexes dans l'état post-mortem – ce sur quoi ont pourtant porté la plupart des observations de ce chapitre et qui ont démontré l'idée d'une indifférenciation sexuée dans la vie après la mort –, mais cela permet d'interroger les comportements dans la mort qu'Ambroise prête à l'un et l'autre sexe.

¹³⁴⁷ L'annexe 8 souligne que les récits de martyres féminins font davantage de référence au corps et aux tortures endurées que les récits de martyrs masculins. La question du corps est un marqueur du martyre féminin. Il faut certainement voir dans cette disparité un moyen de souligner le courage des femmes martyres qui parviennent à endurer la souffrance comme le feraient des hommes.

¹³⁴⁸ Voir partie III et le point II du chapitre en cours.

III.2. Cadres de l'étude

Pour suivre cette piste de recherche, il convient donc de rassembler le matériel propre à permettre des comparaisons entre homme et femme dans le martyre dans les textes ambrosiens. L'annexe 8 présente donc des tableaux permettant de comparer les différents récits de martyrs décrits par Ambroise dans notre corpus. Ils font état d'un relevé des expressions utilisées par Ambroise pour décrire les différents martyrs, proposent de classer ces expressions en fonction de grandes thématiques rencontrées lors du dépouillement des sources.

Rappelons que les récits de martyrs¹³⁴⁹, et ce, qu'il s'agisse de martyrs féminines comme de martyrs masculins, apparaissent dans des textes destinés, *a priori*, à un public spécifique, cherchant la perfection chrétienne, à savoir des textes destinés aux vierges et à des clercs. Les ouvrages dans lesquels sont insérés ces récits s'inscrivent dans le genre parénétique. Les récits de martyrs doivent donc susciter chez les destinataires de ces textes l'imitation des comportements présentés comme exemplaires. L'ensemble de ces textes concernent en tout quatorze personnages : Agnès, Thècle, Théodora qu'Ambroise décrit comme une vierge condamnée à la prostitution, Pélagie, Domnine et ses filles Prosdoce et Bernice, Sotère, Étienne, Sixte, Laurent, Agricola, Vital et un soldat venu aider la vierge condamnée à la prostitution, en l'occurrence Didyme. Notons que cette liste peut être réduite à douze personnages, Prosdoce et Bernice n'étant jamais nommées, jamais individualisées, jamais présentées comme agissant par elles-mêmes, à la différence de Domnine qui exhorte ses filles, qui est décrite dans son rôle de mère, dans sa foi et comme moteur du groupe. Que l'on fasse le choix de douze ou de quatorze personnages, on note une (relative) équité de répartition des sexes : six (ou huit) personnages féminins et six personnages masculins. L'observation de la taille des textes donne un léger avantage aux récits traitant de récits martyrs féminins avec trente paragraphes contre vingt-et-un pour les récits concernant des récits de martyrs masculins, mais cet indicateur ne semble pas être pertinent, la taille des paragraphes n'étant pas identique, même au sein d'un même récit. Il convient plutôt d'observer le relevé des éléments individuels qui, s'il pose lui aussi des difficultés méthodologiques¹³⁵⁰, permet d'évaluer des données numériques plus comparables. Le cadre ainsi fixé est à même de nous permettre de repérer plus finement les représentations d'Ambroise au sujet des comportements féminins et masculins devant la mort.

¹³⁴⁹ Pour rappel, ces récits se trouvent dans le *De Virginibus*, le *De Virginitate*, l'*Exhortatio virginitatis*, et le *De Officiis*.

¹³⁵⁰ Concernant les difficultés méthodologiques, voir le texte introductif de l'annexe 8 qui décrit la manière dont les chiffres ont pu être obtenus.

III.3. Existe-t-il des comportements déterminés par le genre dans les récits de martyres ambrosiens ?

Commençons par rappeler que les éléments relevant de la différence entre les sexes qui pourraient apparaître ici doivent être compris comme des indicateurs de tendance dans la pensée d'Ambroise, mais non comme des résultats absolument représentatifs de cette même pensée puisqu'ils n'ont été observés que sur une petite part du corpus ambrosien. Par ailleurs, n'évoquant que morts exemplaires, les données portant sur la mort ne peuvent être considérées comme un absolu dans la pensée ambrosienne au sujet de la mort. Malgré ces quelques nuances, quelles constatations pouvons-nous réaliser à partir des données de l'annexe 8 ?

Notons tout d'abord que plusieurs thématiques sont proprement féminines : certaines vertus, la réalisation de certains gestes religieux, la constance du comportement, les éléments ayant trait au corps, la virginité et la question du mariage. À l'inverse, le comportement doux, la question des richesses, celle de la prestance sociale, le rapport à la liberté ou à l'esclavage sont des données davantage associées au masculin. Les autres thématiques, comme le rapport à la parole ou au silence, concernent aussi bien les hommes que les femmes dans le martyre,

Que pouvons-nous tirer de ces premiers résultats ? Tout d'abord, le statut de martyr n'est pas l'apanage d'un sexe en particulier dans les écrits d'Ambroise. Cette mixité légitime l'emploi du vocabulaire du combat aussi bien dans les récits de martyres masculins que féminins puisqu'il convient, pour ces figures de l'Église, de lutter pour leur foi. Ces héroïnes et héros chrétiens ne cherchant pas une lutte physique face à leurs persécuteurs, leurs comportements mais aussi leurs paroles – pensons au fameux : « c'est grillé, tourne et mange » (*assum est, [...] versa et manduca*¹³⁵¹) de Laurent –, soient autant d'armes à la portée des deux sexes, constituent un arsenal redoutable pour leur combat. Cela justifie également qu'Ambroise réalise des descriptions de cet arsenal aussi bien dans les récits féminins que masculins. Le recours égal à ces thématiques dans les récits de martyres féminins et masculins caractérise alors le martyr comme un statut spécifique, bien que plus facilement et explicitement énoncé par Ambroise dans le cas des hommes que des femmes. Être martyr, c'est être un type de chrétien qui se définit par le fait de mourir pour sa foi, non par son sexe biologique. Quant à l'individualisation, elle sert la narration et la pastorale : donner des éléments qui permettent d'identifier le martyr, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, offre la possibilité de démontrer que les exemples de perfection chrétienne sont nombreux, qu'il existe plusieurs manières d'atteindre cette perfection, tout en favorisant de ce fait la capacité d'identification

¹³⁵¹ AMBR., *De Off.*, I, 41, 207, CC 15, p. 78.

des fidèles à l'un ou l'autre modèle, mais surtout la familiarisation avec des valeurs chrétiennes, assumées aussi bien par des hommes que par des femmes.

Les thématiques du mariage et de la constance d'âme, qui trouvent dans les questions touchant au corps, à sa protection et à la préservation de la chasteté des points de contact, apparaissent uniquement dans les textes de martyres féminines. On pourrait penser au vu du statut d'infériorité de la femme dans la société romaine que l'épisode du mariage pourrait être exploité par Ambroise comme image des crispations au sein des familles autour de ce sujet. On pourrait imaginer conséquemment des scènes de tension entre les jeunes filles et leur père, ces derniers imposant l'autorité du *paterfamilias*¹³⁵². Force est pourtant de constater que ce n'est pas cette veine narrative qu'exploite l'évêque. Ainsi, sur les trois textes évoquant le mariage, seul le récit concernant Thècle dans le *De Virginibus* fait état d'une situation de ce type, et encore sous la forme de trois mots seulement (*copulam fugiens nuptialem*¹³⁵³), car ce qu'il y a de notable dans ce récit ne réside pas, selon Ambroise dans la question du mariage. Dans les deux autres récits, l'évêque fait référence au mariage pour développer le thème du mariage mystique : Agnès comme Pélagie sont décrites, toutes deux, dans le *De Virginibus* dans leur parure nuptiale (*non in torto crine caput compta, sed Christo ; non flosculis redimita*¹³⁵⁴ ; *ornasse caput ; nuptialem induisse vestem*¹³⁵⁵) et par le fait qu'elles marchent en direction de l'Époux, donc Dieu¹³⁵⁶. La thématique de l'union matrimoniale est donc utilisée par Ambroise comme une métonymie pour dire le destin de la femme selon les normes sociales – notons que cette thématique n'apparaît pas pour évoquer Laurent, *quasi juvenem*¹³⁵⁷, donc en âge de se marier. Il y est fait recours selon une perspective genrée, perspective qu'Ambroise évacue et renverse aussitôt au profit d'un propos ancré dans le thème de la mort chrétienne, celle du martyr, catégorie dont on a pu voir le caractère transcendant au genre, mais également dans la

¹³⁵² Ce thème est présent dans la littérature profane. Ainsi dans le Roman de *Leucippé et Clitophon*, les jeunes gens s'enfuient pour échapper l'un et l'autre à un mariage dont ils ne veulent pas. L'absence d'une présentation de ce type dans les écrits ambrosiens surprend quelque peu. Faut-il y voir une manière pour l'évêque de se distinguer de la culture païenne et profane ? Il n'en demeure pas moins vrai que des tensions en lien avec la question du mariage existait bel et bien et qu'Ambroise a dû les affronter également (voir AMBR., *Ep.*, 58 et 59, CSEL 82,2, p. 112-118).

¹³⁵³ AMBR., *De Virgb.*, II, 3, 19, SAEMO 14/1, p. 180.

¹³⁵⁴ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 8, SAEMO 14/1, p. 108.

¹³⁵⁵ AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 34, SAEMO 14/1, p. 236.

¹³⁵⁶ Sur le thème de la vierge comme *sponsa Christi*, voir R. d'IZARNY, *La Virginité selon saint Ambroise*, op. cit., p. 12-29.

¹³⁵⁷ AMBR., *De Off.*, I, 41, 206, CC 15, p. 77.

perspective de la virginité consacrée, et donc d'un autre devenir possible pour de jeunes femmes.

Un autre trait spécifique aux martyres féminines est celui de la constance d'âme et du courage. Il est d'ailleurs à noter que ces éléments se redoublent dans le fait d'affronter la mort sans peur, thématique présente une fois seulement dans un récit de martyr masculin. Agnès est calme et immobile (*impavida ; immobilis*¹³⁵⁸), elle s'avance joyeuse (*laeta*), sans pleurs (*ipsa sine fletu*¹³⁵⁹). Ses actes, malgré son âge, sont précis et décidés (*stetit, oravit, cervicem inflexit*¹³⁶⁰). Pélagie explique dans une exhortation à elle-même, qu'elle n'a pas peur (*non timeo*), qu'elle est décidée à mourir quoi qu'il advienne (*moriatur, si licet, vel si nolunt licere, moriamur ; possumus mori sine carnificis beneficio*¹³⁶¹). Sotère fait également preuve d'une grande fermeté d'âme en restant digne malgré la torture (*non vultum inflexit, non ora convertit, non gemitu victa lacrimam dedit*), qui plus est une torture déshonorante eu égard à son rang social (*servilibus contumeliis*¹³⁶²). Ces exemples se trouvent en rupture totale avec les *topoi* classiques concernant les femmes (parfois utilisés aussi par Ambroise¹³⁶³) : ici ces jeunes femmes assument des traits (courage, constance d'âme) généralement associés au pôle masculin dans la tradition classique. Cette présentation concourt à renforcer leur caractère extraordinaire, autre thématique exploitée davantage dans les récits de martyres féminins que dans les récits de martyres masculins. En assumant des éléments symboliques masculins, en se virilisant en quelque sorte, ces femmes deviennent exemplaires et sortent des normes qui régissent la catégorie à laquelle leur sexe les assigne *a priori*. Bien que se libérant de cette catégorie, elles n'appartiennent pas pour autant pleinement à la catégorie masculine : peu avant et au moment de leur mort biologique, elles deviennent martyres et atteignent donc une nouvelle catégorie dans laquelle le sexe n'est plus source de différenciation au sein du genre humain. Elles ne sont, de fait, plus tout à fait femmes, ni tout à fait hommes, mais elles se définissent dans une catégorie renouvelée et située hors des divisions de genre, celle de l'être humain. Le motif de la *mulier virilis*¹³⁶⁴ permet, non seulement de présenter un nouveau visage des comportements féminins, mais surtout d'amener l'idée de la transcendance des sexes dans la mort, du moins,

¹³⁵⁸ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 7, SAEMO 14/1, p. 108.

¹³⁵⁹ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 8, SAEMO 14/1, p. 108

¹³⁶⁰ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 9, SAEMO 14/1, p. 110.

¹³⁶¹ AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 33, SAEMO 14/1, p. 236.

¹³⁶² AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 38, SAEMO, 14/1, p. 240.

¹³⁶³ Pensons au portrait qu'Ambroise donne des femmes endeuillées – certes païennes – et décrites avec une attitude excessive dans AMBR., *De Exc. fr.*, II, 12, CSEL 107, p. 162, au portrait de la prostituée dans AMBR., *De C. et A.*, I, 4, 13-14, CSEL 32, 1, 1, p. 348-351 ou encore celui des jeunes vierges trop coquettes et sans pudeur, qui apparaît en creux dans AMBR., *Exhort. virg.*, 10, 71 – 12, 83, SAEMO 14/2, p. 256-264.

¹³⁶⁴ Voir l'analyse de la virilisation de Perpétue dans C. MAZZUCCO, *E fui fatta maschio*, op. cit., p. 123-124.

dans le cadre d'une mort exemplaire. Nous retrouvons des éléments qui entrent en cohérence avec d'autres analyses de la pensée anthropologique ambrosienne.

Dans ses récits de martyres, Ambroise décrit également les effets que produisent les comportements des héros de ces récits sur le public assistant à la scène. Cette thématique se retrouve dans les récits de martyres féminins comme masculins, bien que sous des formes différentes. Ainsi au sujet de Thècle, Ambroise donne-t-il peu d'indications sur la sainte en elle-même mais insiste plutôt sur le comportement des lions. L'évêque donne à voir des lions humanisés, respectueux de la vierge (*verecundantibus*) car ils ont su voir et reconnaître la virginité et la sainteté de Thècle (*adorabat praedam suam bestia*), alors que les humains n'y sont pas parvenus (*bestiam exosculantem pedes virginis docere quid homines facere deberent*). Pour Ambroise cette transformation de la nature (*quadam naturae transfusionem*¹³⁶⁵) n'est possible que grâce à la virginité et à la sainteté de la jeune fille (*naturam etiam bestiarum virginitatis veneratione mutavit*¹³⁶⁶). On retrouverait, dans une formulation christianisée et adaptée, l'idée de la prodigalité – Agnès est d'ailleurs décrite comme « prodigue de sa vie » (*tam facile vitae suae prodiga*¹³⁶⁷) –, de l'abondance pour autrui¹³⁶⁸.

Cette même image irrigue l'idée du sens du sacrifice, une fois encore davantage mis en exergue au martyr féminin qu'au martyr masculin. Ici bien plus que les déesses de la fertilité du paganisme, c'est l'image du Christ se sacrifiant pour racheter l'humanité qui traverse cette thématique. Les martyres féminines ambrosiennes, en acceptant de mourir, en s'offrant à la mort, deviennent sources de bienfaits pour l'Église et les chrétiens, thème fréquemment traité dans le christianisme primitif au sujet des femmes¹³⁶⁹. L'annihilation de soi des martyrs dans la mort devient en quelque sorte expansion de soi au profit d'autrui, comme dans le cas du Christ. Nous retrouvons, exprimé sous une nouvelle forme, le motif de la perte d'identité – qui n'est donc pas que fondée sur le sexe – au profit d'une nouvelle identité, cette dernière étant transcendante à l'identité individuelle. Cette perte d'identité dans le sacrifice de soi est tout aussi vraie quand il est question d'un martyr masculin. Le récit de la vierge au lupanar¹³⁷⁰ offre

¹³⁶⁵ AMBR., *De Virgb.*, II, 3, 20, SAEMO 14/1, p. 182

¹³⁶⁶ AMBR., *De Virgb.*, II, 3, 19, SAEMO 14/1, p. 180.

¹³⁶⁷ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 8, SAEMO 14/1, p. 108.

¹³⁶⁸ Sur la question de l'abondance des vierges chez Ambroise, R. d'IZARNY, *La Virginité selon saint Ambroise*, op. cit., p. 26.

¹³⁶⁹ Voir C. MAZZUCCO, *E fui fatta maschio*, op. cit., p. 32-33.

¹³⁷⁰ Pour une étude très complète de ce récit, voir C. LANERY, « La vierge au lupanar : réflexions sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise (De Virginibus II, 4, 22-5, 35) », *Revue des Etudes Latines*, vol. 85, n° 85, 2007, p. 168-191.

une réflexion sur le sacrifice de soi et l'annihilation de la différence sexuée. Dans ce récit, alors que la vierge est condamnée à la prostitution, qu'après avoir argumenté avec elle-même, elle se résout au viol de son corps, dont elle juge l'impact plus limité que s'il s'agissait d'un reniement de sa foi, un soldat chrétien arrive au lupanar sur ces entrefaites et lui propose de la sauver au moyen d'un travestissement. La vierge doit prendre ses habits et le soldat ceux de la jeune fille. Ambroise fait ainsi dire à ce soldat : « échangeons nos vêtements, les tiens s'adaptent à moi et les miens à toi, mais l'un et l'autre conviennent au Christ¹³⁷¹ ». Le changement de vêtement, sur l'instigation d'un homme, est donc au fondement d'un échange concret d'aspect entre les deux personnages, mais aussi d'un échange symbolique d'identité, le tout dans une situation de don de soi et de secours porté à autrui. La dernière partie de la citation montre que cet échange agréé à Dieu et autorise à croire que l'agrément divin porte aussi bien sur la dimension concrète que sur la dimension symbolique de cet échange. Mais plus qu'une réflexion sur le changement d'identité sexuée entre ces personnages, le texte ouvre à l'idée que la véritable identité se situe dans la foi, dans le Christ et dans l'expression de la foi, thèmes qui trouveront leur acmé plus loin dans le texte lors de la lutte des deux personnages pour le martyre. Ce passage sur l'échange permet donc une ouverture vers une autre dimension de la foi, dans laquelle seul Dieu compte. Les éléments de distinction entre la vierge et le soldat, distinction originellement fondée sur les catégories sexuées, deviennent, dans la marche à la mort et dans la mort elle-même, des éléments insignifiants et indifférents à Dieu. Cette transformation des identités est même reconnue par un persécuteur comme un fait miraculeux, propre à l'engager, si ce n'est dans un chemin de conversion, du moins dans une réflexion au sujet de la puissance du Christ : les deux martyrs sont donc aussi des exemples pour autrui. Dans ce passage, Ambroise expose donc très concrètement les liens entre exemplarité du don de soi, force du don de soi, mort et perte d'identité, en les rattachant clairement à un exemple dépassant les catégories de genre.

Nous avons avancé que les modalités de transformations d'autrui prenaient une forme différente dans le cas d'un martyr masculin : qu'en est-il ? Il s'avère que les transformations que les martyrs masculins impulsent à autrui sont davantage liées à leur rang social et leur autorité. Laurent est ainsi instruit par Sixte (*offer quem erudisti*), tous deux sont dans un rapport de maître à élève (*abiectionis discipuli detrimentum est magisterii*¹³⁷²). Agricola est lui, non seulement le maître, au sens social, de Vital (*secutus est dominus, securus quod fide servuli iam inveniret paratum*), mais il est surtout son maître au sens de l'enseignement dans la foi

¹³⁷¹ AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 29, SAEMO 14/1, p. 188 : *vestimenta mutemus, conveniunt mihi tua et mea tibi, sed utraque Christo*.

¹³⁷² AMBR., *De Off.*, I, 41, 205, CC 15, p. 77.

chrétienne (*passio enim servi domini disciplina est ; hic instituit, ille implevit*¹³⁷³). Très certainement faut-il rapprocher cette prédominance des modèles d'enseignants masculins des images d'enseignants dans les textes et dans l'iconographie gréco-romaine, tout autant que de la figure du Christ enseignant aux apôtres, soit autant de figures masculines. Ces figures laissent transparaître la notion d'*auctoritas*, notion romaine attachée au pouvoir, mais aussi d'influence notamment dans le domaine du savoir, et de fait, notion principalement corrélée à la catégorie du masculin. On voit par ailleurs que dans ces exemples, d'autres considérations sociales redoublent la question de l'enseignement et de l'*auctoritas* masculine : Sixte est un « quasi vieillard » (*quasi senes*) quand Laurent est « un quasi jeune homme » (*quasi juvenem*¹³⁷⁴), Sixte est décrit comme un prêtre quand Laurent n'est qu'un diacre, Agricola est le maître dirigeant un esclave, ayant trouvé la vraie liberté auprès de Dieu et en acceptant de se soumettre, tel un esclave, à Dieu. Les normes sociales, le respect dû à l'âge, le respect des hiérarchies ecclésiastiques ou socio-économiques, bien qu'elles finissent par être renversées, ressortent aussi dans ces exemples, en liaison et en soutien à la thématique de l'apprentissage des savoirs et des savoir-vivre.

Les liens avec les représentations traditionnelles des hommes sont manifestes également dans les questions évoquant la dignité sociale. Hormis dans le cas d'Étienne, Ambroise précise les activités des hommes martyrs : Sixte est prêtre, Laurent diacre, Agricola est un maître de maison, Vital un serviteur, le chrétien venu aider la vierge au lupanar est un soldat. Quant aux femmes, elles ne sont définies que par le fait d'être vierge ou d'être mère dans le cas de Domnine, éventuellement dans une description vague de leur rang social dans le cas de Sotère¹³⁷⁵. On retrouve dans cette division, une représentation de la division sexuée du monde romain classique, les hommes exerçant un métier à l'extérieur du foyer, quand les femmes sont désignées par des occupations intérieures liées à la famille ou au foyer. Dans les thématiques plus fréquemment utilisées pour décrire les récits de martyres masculins, Ambroise reproduit et donne donc à voir les normes sociales de son temps.

Une dernière thématique pose cependant question, celle de la famille. Si on trouve plus de mention du vocabulaire de la famille du côté féminin (soit dix-sept mentions pour les

¹³⁷³ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 2, SAEMO 14/1, p. 200.

¹³⁷⁴ AMBR., *De Off.*, I, 41, 206, CC 15, p. 77.

¹³⁷⁵ AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 37-38, SAEMO 14/1, p. 240 et AMBR., *Exhort. virg.*, 12, 82, SAEMO 14/1, p. 262-264.

femmes) pour autant, on est frappé de trouver également neuf occurrences de ce vocabulaire¹³⁷⁶ du côté masculin. Le texte du martyre de Laurent et Sixte est particulièrement surprenant car il développe un dialogue qui repose sur l'expression d'une affection entre hommes d'âge mûr, sur l'expression d'affects et de sensibilité entre hommes qui apparaissent comme étrangers à nos représentations de modernes. Ambroise recourt par ailleurs au vocabulaire de la famille alors même que Sixte et Laurent ne sont pas du même sang. Bien qu'il s'agisse pour l'évêque Milanais d'un moyen d'exprimer l'idée de la famille spirituelle dans l'Église chrétienne, il parle d'hérédité et de succession (*totam hereditatem ; nostrae virtutis sucessionem*¹³⁷⁷) ou encore d'une relation filiale (*sine filio, pater ; pater ; pater, ostende in filio virtutem tuam*¹³⁷⁸) et renvoie donc son public à d'autres jeux de connotation, peut-être plus directement accessibles à la compréhension. Or, si l'on trouve ce même vocabulaire familial utilisé aussi dans les textes concernant Domnine ou Sotère – les saintes sont présentées soit dans leur rôle de mère, soit dans l'hérédité à laquelle elles appartiennent –, donc dans un cadre d'utilisation somme toute attendu au vu de leur sexe, le récit du martyre de Laurent et Sixte est teinté d'une plus forte ambiance d'amour filial. Dans ce dialogue, le vocabulaire de la famille n'est pas aplani par les réalités qu'il décrit, mais gagne une autre dimension. Les questions de Laurent aussi vives et vindicatives qu'elles puissent paraître, révèlent pourtant bien le respect que le diacre a pour Sixte. Elles révèlent tout autant sa volonté de protéger la réputation du prêtre (*vide ne periclitetur iudicium tuum ; et tu pater ostende in filio virtutem tuam, offer quem erudisti ut securus iudicii tui comitatu nobili pervenias ad coronam*¹³⁷⁹), sentiments qui témoignent d'un souci de l'autre et de l'honneur de l'autre que l'on trouve souvent dans le cadre familial, mais peut-être moins exprimé dans un cadre extra-familial. L'évocation de la douceur de la réfutation de toute forme d'abandon (*non ego, fili, te relinquo ac desero*), tout comme les encouragements de Sixte à Laurent (*non erat tuum sub magistro vincere ; fortes sequantur ut vincant sine magistro qui iam non indigent magisterio*¹³⁸⁰) illustrent également ces rapports filiaux. Plus qu'une simple christianisation du vocabulaire de la famille à l'instar du *soror* dont fait usage le soldat du lupanar¹³⁸¹, c'est bien d'affection dont il est question ici, attitude qui n'est pas présentée comme l'apanage des femmes. Par ailleurs, en assumant certains comportements

¹³⁷⁶ Ces dix occurrences relèvent d'un vocabulaire de la famille comprise au sens strict du terme, à savoir le sens de la famille mononucléaire et des éventuels ascendants.

¹³⁷⁷ AMBR., *De Off.*, I, 41, 206, CC 15, p. 77.

¹³⁷⁸ AMBR., *De Off.*, I, 41, 205, CC 15, p. 76-77.

¹³⁷⁹ AMBR., *De Off.*, I, 41, 205, CC 15, p. 77.

¹³⁸⁰ AMBR., *De Off.*, I, 41, 206, CC 15, p. 77.

¹³⁸¹ AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 29, SAEMO 14/1, p. 188.

féminins – rappelons que Laurent pleure (*Laurentium [...] flere coepit*¹³⁸² ; *mox venies, flere desiste*¹³⁸³), qu’à la violence physique il préfère les traits d’esprit (*pro singulari suae interpretationis vivacitate*¹³⁸⁴), qu’Agricola est décrit comme « très doux » (*mitior*¹³⁸⁵), soit autant de réinterprétations des modèles de virilité romains¹³⁸⁶ – ou en réfutant certaines formes de pouvoir masculin – puisque le soldat dénonce le désir masculin et la sexualité masculine (*quasi adulter ingressus, si vis, martyr egrediar ; solent erubescere qui lupanar intraverint*¹³⁸⁷) alors même que cette sexualité est imposée aux femmes par la violence des hommes –, on assiste à une nouvelle forme de retournement des normes de genres, procédé fréquent chez Ambroise, les hommes se féminisant ou, du moins, assumant, peu avant leur mort, certains caractères généralement attribués aux femmes. À l’instar des observations réalisées au sujet des martyres féminines, nous pouvons donc constater que les martyrs masculins assument eux aussi des traits généralement associés au sexe opposé peu avant ou au moment de leur mort biologique, ce qui tend, une fois encore, à invalider l’existence de catégories sexuées dans le monde post-mortem et renforcer l’importance de la transcendance des sexes dans la mort.

Au terme de cette synthèse, il appert que les récits de martyres ambrosiens font apparaître certaines spécificités liées à un genre, notamment dans le cas des récits de martyres de femmes. Si l’étude statistique fait apparaître certains pôles spécifiquement masculins ou spécifiquement féminins, la grande majorité des thématiques traitées revêt un caractère que

¹³⁸² AMBR., *De Off.*, I, 41, 205, CC 15, p. 76.

¹³⁸³ AMBR., *De Off.*, I, 41, 206, CC 15, p. 77.

¹³⁸⁴ AMBR., *De Off.*, II, 28, 141, CC 15, p. 148.

¹³⁸⁵ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 5, SAEMO 14/2, p. 202.

¹³⁸⁶ Nous parlons ici de réinterprétation dans la mesure où la littérature antique classique apporte des modèles d’hommes pleurant – pensons à Scipion, pleurant sur le sort de Carthage – ou d’hommes victorieux sans armes – pensons à Ulysse. Dans ces modèles, le motif de la virilité marquée par la force physique, l’adresse militaire, le courage ne sont pas considérés comme dévoyés dans la mesure où ces exemples virils sont eux aussi vantés par les auteurs, ce qui les rend parfois délicats à reconnaître – à la différence de la figure de la *mulier virilis*. Ces qualités, *a priori* moins viriles, nous apparaissent (du fait de nos propres représentations ?) moins immédiatement identifiables. Pour autant, ces exemples constituent d’autres facettes du modèle de la virilité, complémentaires, mais non inférieures, aux principales représentations du pôle masculin. Quant aux modèles ambrosiens, ils reprennent donc ces images complémentaires de la masculinité antique, tout en les christianisant. Ainsi, si Laurent pleure, ce n’est pas tant qu’il s’apitoie sur son sort que parce qu’il veut pouvoir connaître le martyr ; s’il ruse avec les persécuteurs plutôt que de réagir violemment, c’est pour ne pas ressembler aux persécuteurs tout en protégeant les plus faibles et en défendant la position idéologique de l’Église qui considère les pauvres comme les vrais trésors de l’institution. Les cadres de représentation restent donc les mêmes (Ambroise dresse le portrait de l’homme viril), mais le contenu de cette représentation évolue et se christianise (par exemple : un homme chrétien ne doit pas verser dans la violence physique). Sur la transformation des modèles virils, voir M. KUEFLER, *The manly eunuch*, *op. cit.*, p. 49-61 et p. 70-76. Sur les larmes dans le monde chrétien, en particulier chez Ambroise, M. DULAHEY, « Les larmes dans les premiers siècles chrétiens. Ambroise et l’Occident latin », *op. cit.*. Voir également la partie V de la présente étude.

¹³⁸⁷ AMBR., *De Virgb.*, II, 29, SAEMO 14/1, p. 188-190.

nous pourrions qualifier de mixte¹³⁸⁸, en ce qu'il est présenté aussi bien dans des exemples de récits de martyres de femme que de récits de martyres d'hommes. Loin de montrer des normes de genres établies sur un principe de stricte binarité et suivant des modèles traditionnels, l'étude fait apparaître un constat plus nuancé. L'étude méticuleuse des textes démontre l'existence de points de convergence entre les récits de martyres, malgré des différences apparentes, démontrent également que les normes sexuées sont détournées, renversées par notre auteur pour mieux être dépassées. Ainsi, les femmes martyres sont très souvent décrites au travers de comportement masculin (par exemple le courage, la constance), quand les hommes dans le martyre développent des attitudes correspondant à des *topoi* sur les femmes (les pleurs, la relation familiale). En virilisant ouvertement la femme et en adoucissant¹³⁸⁹ certains traits de caractère prêtés habituellement aux hommes, Ambroise procède donc à un détournement des valeurs initiales de manière à créer de nouvelles représentations, qui, dans le cas présent, ont un sens anthropologique fort car s'inscrivant dans le discours observé au sujet de la création de l'être humain puis des proto-parents.

De même, de nombreux récits de martyres ambrosiens fonctionnent, de manière plus ou moins marquée, autour d'une sorte de chiasme au sujet des normes attachées à chaque sexe dans la société et dans l'état post-lapsaire. Assumant des éléments associés à une autre identité sexuelle que celle qui le définit biologiquement, la personne, homme ou femme, ayant enduré le martyre, réalise à l'instar du Christ la transcendance des sexes dans les derniers instants de sa vie. Ce nouvel état transcendant les sexes est d'ailleurs scellé par la mort biologique elle-même, le ou la martyr(e) passant dans l'au-delà et se trouvant dans l'au-delà en dehors de toute binarité homme/femme. Le ou la martyr(e) n'est donc plus défini(e) dans l'au-delà en fonction de son sexe mais comme appartenant à une catégorie plus englobante, dont Ambroise ne donne malheureusement pas de contours précis et pour laquelle il ne propose pas de dénomination. Loin d'aider à qualifier des comportements devant la mort en fonction du genre, l'étude des récits de martyres dans la pensée ambrosienne a permis en réalité de conforter toujours davantage l'hypothèse selon laquelle l'état post-mortem est vécu dans la transcendance des sexes.

¹³⁸⁸ Sur l'égalité des hommes et des femmes dans le martyre, voir C. MAZZUCCO, *E fui fatta maschio*, op. cit., p. 104-107.

¹³⁸⁹ Dans la mesure où les éléments relevant du féminin pour définir un homme sont moins nombreux, moins évidents à approcher, prennent souvent une forme d'euphémisme, il paraît difficile de calquer l'expression sur le modèle féminin et d'utiliser l'expression de « féminisation de l'homme ». C'est pourquoi nous préférons ici parler « d'adoucissement ».

Or, les textes des martyres légitiment cette position par un autre moyen. En effet, le texte sur Agricola et Vital ne met pas en scène une différence sexuée mais une différence socio-économique. Agricola est présenté comme un « maître » (*dominus*) dirigeant Vital, son « esclave » (*praecessit servus ut provideret locum*¹³⁹⁰). Une hiérarchie sociale est donc bien établie entre eux, ce que le paragraphe interpolé 1,4 de l'*Exhortatio virginitatis* vient souligner également¹³⁹¹. Dans ce récit de martyre, Ambroise traite donc d'une autre forme de différence que la différence sexuée. Cependant, ses propos au sujet de ce type de différence et de la mort suivent une logique identique à celle que nous avons pu observer au sujet de la différence entre les sexes et la mort. Ambroise explique ainsi que :

2. Agricola est le nom du martyr, dont Vital fut l'esclave auparavant, maintenant propriétaire en commun et compagnon de martyr. [...] Ils combattirent pourtant entre eux pour des bénéfices réciproques, après qu'ils ont mérité d'être égaux. [...] 3. Donc la condition de l'être humain n'apporte en rien un empêchement à la recommandation, et la dignité n'apporte pas du mérite à la succession des ancêtres, mais la foi. *Esclave ou libre*, nous sommes tous un en Christ, et *chacun qui aura fait quelque chose de bon, le recevra du Seigneur* (Eph 6,8). [...] On pense que davantage est donné à celui qui est esclave, qu'à celui qui a été appelé libre ; en effet, de serviteur il a été fait libre par le Christ, de libre il a été fait esclave. Mais il n'a rien donné de plus, mais une mesure égale fut répartie entre l'un et l'autre. En effet, auprès du Christ, servitude et liberté sont pesées à part égale par l'aiguille de la balance, et les mérites de la bonne servitude et de la liberté ne sont distingués par aucune infime différence, parce qu'il n'y a pas plus grande dignité que de servir pour le Christ¹³⁹².

Les références aux statuts des deux martyrs, à leur condition d'être humain (*hominis conditio*), à leurs mérites respectifs (*meritum, merita*), à la condition libre ou à la servitude (*bonae servitutis et libertatis merita*), inscrivent clairement ce passage dans des considérations d'ordre social et dans une réflexion sur les inégalités. Dans son explication, Ambroise,

¹³⁹⁰ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 2, SAEMO 14/2, p. 200.

¹³⁹¹ On peut considérer en effet que la nécessité de rajouter un paragraphe au sujet de Vital constitue une volonté de rétablir une équité entre le maître et son esclave, en cherchant à développer un nombre de lignes identiques à propos des deux personnages et en apportant quelques éléments complémentaires au sujet de Vital. De la sorte, l'ajout réalisé au texte d'Ambroise serait comme un aveu supplémentaire de l'importance de l'égalité dans ce récit de martyre. Au sujet du passage interpolé, voir la n. 9 p. 201-203 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza*/2, *op. cit.*

¹³⁹² AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 2-3, SAEMO 14/2, p. 200 : 2. *Martyri nomen Agricola est, cui Vitalis servus fuit ante, nunc consors et collega martyrii. [...] Certaverunt tamen inter se invicem beneficiis, postquam aequales esse meruerunt. [...] 3. Nullum ergo ad commendationem hominis conditio affert impedimentum, nec dignitas prosapiae meritum, sed fides affert. Sive servus sive liber, omnes in Christo unum sumus, et unusquisque quodcumque fecerit bonum, hoc recipiet a domino* (Eph 6,8). [...] *Plus putatur dedisse ei qui servus, quam ei qui liber vocatus est ; ex servo enim libertus Christi fit, ex libero servus. Sed nulli plus dedit, verum utrisque aequali mensura divisit. Apud Christum enim servitus et libertas aequa lance penduntur, nec ullo discerniculo bonae servitutis et libertatis merita dividuntur, quia nulla maior est dignitas quam servire Christo.*

s'appuyant sur l'*Épître aux Éphésiens* 6, 8, cherche à démontrer l'égalité entre les deux martyrs que tout semble pourtant éloigné, du moins du point de vue socio-économique. La fin de la première phrase est à ce titre marquante puisque l'évêque affirme que, dans la mort, et sans que cela ne puisse évoluer désormais (*nunc*), Agricola et Vital partagent un même statut (*consors et collega martyrii*). Les mots indiquent clairement par leur formation avec le préfixe *cum*¹³⁹³ l'idée d'une communauté, d'un partage entre les deux hommes. Le martyr, pourtant vécu à quelques jours de distance, puisque les persécuteurs « différaient [l]a passion¹³⁹⁴ » d'Agricola, n'en fait pas moins des deux hommes des égaux (*postquam aequales esse meruerunt*¹³⁹⁵) dans la mort. Seule la foi compte (*sed fides affert*) et non la condition sociale humaine et terrestre (*nullum ergo ad commendationem hominis condicio affert impedimentum ; apud Christum enim servitus et libertas aequa lance penduntur ; nec ullo discerniculo bonae servitutis et libertatis merita dividuntur*). C'est bien cette foi qui rend ces deux hommes égaux et fait que « tous nous sommes un dans le Christ » (*omnes in Christo unum sumus*¹³⁹⁶). Cette dernière phrase, référence à l'*Épître aux Galates* 3, 28¹³⁹⁷, mais également globalisation du propos, manière d'écrire dont on a pu souligner l'importance chez Ambroise, montre le caractère intégratif de la pensée ambrosienne : aucune différence (hormis peut-être le refus catégorique de respecter certaines normes et l'adhésion à une autre foi, élément dont on a pu voir le caractère lui-même limité dans la pensée ambrosienne), ne justifie l'exclusion du corps du Christ.

À la différence des passages concernant les différences touchant au genre, cet extrait a pour lui d'être extrêmement explicite. La différence de statut social et économique sur terre ne saurait justifier une inégalité dans l'obtention du statut de martyr, et plus largement une inégalité aux yeux de Dieu. Bien plus, ce type d'inégalité est transformé par Dieu au moment de la mort, puisque les deux hommes deviennent égaux (*sed nulli plus dedit, verum utrisque aequali mensura divisit*). De fait, dans l'état post-mortem, il convient donc de voir tout un chacun à l'égal d'un autre, au point que les conditions sociales et économiques tendent à se confondre (*ex servo enim libertus Christi fit, ex libero servus*) dans la dignité du service du Christ (*quia nulla maior est dignitas quam servire Christo*¹³⁹⁸). Le passage se construit donc à

¹³⁹³ Pour *consors*, voir *TLL*, IV, col. 486-487, BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1909 1906 (en ligne : <https://publikationen.badw.de/en/thesaurus/lemmata#29500> ; consulté le 10 mai 2022). Pour *collega*, voir *TLL*, III, col. 1585-1589, BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1912 1906 (en ligne : <https://publikationen.badw.de/en/thesaurus/lemmata#27088> ; consulté le 10 mai 2022).

¹³⁹⁴ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 5, SAEMO 14/2, p. 202 : *ideoque differebant eius passionem*.

¹³⁹⁵ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 2, SAEMO 14/2, p. 200.

¹³⁹⁶ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 3, SAEMO 14/2, p. 200.

¹³⁹⁷ Gal 3, 28 : « il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ ».

¹³⁹⁸ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 3, SAEMO 14/2, p. 200.

nouveau selon les perspectives de *l'Épître aux Galates* 3, 28 et selon les mêmes perspectives que celles que nous avons pu étudier au sujet de la différenciation entre les sexes. Comme dans les exemples concernant la différence entre les sexes, on assiste, au moment de la mort biologique, à un renversement, ici de nature sociale (*ex servo enim libertus Christi fit, ex libero servus*¹³⁹⁹), qui n'est plus à l'origine d'une distinction entre les personnes et qui aboutit même à une équité, ou plutôt à une indifférenciation des personnes entre elles dans l'état post-mortem¹⁴⁰⁰. Le même processus et le même résultat sont à l'œuvre dans le cas de la différence touchant aux genres des personnes. Dans la mesure où les deux types de différences sont traités d'une manière similaire, que leurs résolutions suivent des présentations et des logiques parallèles, très certainement inspirées par le texte de Paul, que l'exemple d'Agricola et Vital ouvre un texte destiné à l'édification de vierges, ce qui pourrait induire qu'il existe des similitudes entre les deux martyrs masculins et le parcours des vierges pour Ambroise, donc des similitudes entre hommes recherchant la perfection chrétienne et femmes cherchant également cette perfection, il paraît vraisemblable de penser que les constats effectués au sujet de la réalisation de l'égalité sociale entre les êtres humains dans l'état post-mortem s'appliquent également dans le cas de la différence entre les sexes. La logique comparative entre ces deux exemples permet de conforter toujours un peu plus la place que nous attribuons à la transcendance des sexes dans la mort.

III.4. De nouvelles questions

Or le fait que les récits de martyres aident à vérifier toujours un peu plus l'idée de l'indifférenciation sexuée dans la mort, apporte de nouvelles questions.

La première concerne la réalisation de la transcendance des sexes pour des chrétiens qui ne se seraient pas illustrés dans le martyre. En effet, est-ce que ce qui est observable dans le cas exemplaire du martyr l'est aussi pour un simple fidèle ? Dans ce cas, comment se réalise la transcendance des sexes pour ce type de population ? Concernant le fait qu'à sa mort, un simple fidèle connaisse un phénomène de transcendance des sexes, Ambroise n'apporte aucun élément de réponse explicite dans notre corpus. Cependant, le fait que cette transcendance rappelle *l'Épître aux Galates* 3, 28, que l'analyse du texte du second livre du *De Excessu fratris* laisse

¹³⁹⁹ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 3, SAEMO 14/2, p. 200.

¹⁴⁰⁰ Sur le fait que, chez Ambroise, la condition d'être humain prévaut sur la condition sociale, voir M. G. MARA, « Patristique et problèmes sociaux », dans Institut des « Sources chrétiennes » (éd.), *Les Pères de l'Église au XXe siècle : histoire, littérature, théologie*, Paris, Cerf, 1997, p. 73.

transparaître aussi cette idée, que la transcendance soit présente dans le cas du Christ, dans le cas des martyrs qui sont donnés en exemple à la foule chrétienne¹⁴⁰¹, qu'une logique parallèle soit observable au sujet d'autres formes d'inégalités, permet légitimement de penser que cette indifférenciation sexuée dans la mort doit être également transférable à de simples chrétiens. La transférabilité du modèle étudié vers d'autres groupes ou dans d'autres circonstances nous autorise, en particulier, à croire en sa généralisation à tous les fidèles. De là découlent des interrogations sur les processus rendant possible la transcendance des sexes pour les simples fidèles. Si le seul texte de notre corpus qui offre la possibilité d'aborder cette question ne fournit pas de réponse ferme, l'étude des récits de martyres donne lieu à de nouvelles questions. La transcendance des sexes constitue-t-elle un fait acquis qui advient au moment de la mort biologique pour chacun ? Dans la mesure où le martyr semble accéder directement après sa mort biologique à la couronne et au Paradis, faut-il penser que le temps qui sépare ce que nous avons dénommé plus haut l'arbitrage post-mortem et le Jugement dernier permet une sorte d'épuration de l'âme du simple fidèle, épuration propre à réaliser la transcendance des sexes ? De même, dans la mesure où, pour Ambroise, les martyrs connaissent la victoire et accèdent de ce fait au Paradis, est-ce que des réprouvés connaîtront aussi une transcendance des sexes ? Les modèles précédemment décrits tendent à faire penser que le corps, même celui du réprouvé, se réalisera dans une forme transcendant le sexe. De même, la mort particulière des martyrs rend leur situation comparable à celle de Moïse ou d'Elie, directement arrachés au monde terrestre pour gagner le royaume des cieux : il faut donc estimer que le modèle martyriel n'est pas exactement identique à celui observé dans le cas des chrétiens ordinaires. Par ailleurs, comme le notait Ernst Dassmann, Ambroise ne cherche pas à susciter de nouveaux martyrs mais plutôt à encourager les chrétiens à suivre certains modèles de foi¹⁴⁰².

En outre, le principe de la transcendance des sexes pose la question de la transformation des corps. Cette transformation se joue dans le domaine symbolique, puisque les martyrs adoptent, de leur vivant, des comportements associés généralement à ceux du sexe opposé, mais sans connaître de transformation de leur corps, notamment dans la lisibilité immédiate de caractères sexués. Le seul cas limite est celui du récit de la vierge au lupanar où il y a effectivement un changement concret dans l'échange de vêtement, mais là encore le corps lui-même ne subit pas de transformation. Ambroise ne décrit pas dans ce récit (ou dans d'autres) de phénomènes de castration ou d'ablation d'organes : le seul élément qui est retranché c'est la vie, du fait des tortures endurées. De fait, dans quel corps ressuscitent les martyrs ayant réalisé

¹⁴⁰¹ Voir E. DASSMANN, « Ambrosius und die Märtyrer », *op. cit.*, p. 63-65 et p. 67.

¹⁴⁰² *Ibid.*, p. 65.

cette transcendance sexuée ? Comme nous l'avons vu, le rare passage de notre corpus décrivant la résurrection des corps¹⁴⁰³ ne fait pas mention explicite des organes génitaux ou des caractères sexuels secondaires d'une personne. Quel sens faut-il donner à ce (relatif) silence ? Faut-il considérer qu'Ambroise ne donne pas de réponse parce qu'il ne pense pas à cet aspect des choses ? Les textes démontrant la reconnaissance d'une dignité nouvelle accordée au corps dans la résurrection rendent cette position hasardeuse. Est-ce alors plutôt une indication que, pour Ambroise, les corps ressuscités apparaîtraient sans marqueurs du sexe biologique ? Ou bien alors, la question ne se pose-t-elle pas en réalité pour l'évêque, les corps retrouvant leur aspect extérieur, les marqueurs du sexe biologique restant donc visibles, tandis que le sens anthropologique de ces marqueurs, établi lors du péché des origines, serait aboli ? Toutes les interprétations sont ici possibles.

Seul le détour par les références à la castration peut éventuellement apporter un éclairage. En effet, pour Ambroise, selon des propos présentés dans le *De Viduis*, la transformation du corps, en l'occurrence l'ablation des organes génitaux, qui plus est pour de mauvaises raisons, toujours selon l'argumentaire de l'évêque, n'est pas acceptable. Il affirme : « car il convient de conserver sans changement le don de l'œuvre divine¹⁴⁰⁴ ». Cette formule constitue une prémisse ténue, du fait de son manque de fréquence dans les textes de notre corpus. De fait, cette proposition pourrait indiquer, dans la mesure où Ambroise parle d'un « don de l'œuvre divine », qu'il y a, dans le corps – compris ici comme corps individuel reçu à la naissance de la personne –, un élément immuable, que le corps ne doit pas être transformé par la main de la personne du fait de ce caractère immuable, et qu'il ne le sera pas non plus par Dieu dans la mesure où Dieu, principe éternel, a établi le corps de cette personne, et plus largement le corps humain, dans son éternité. Dès lors, cette phrase inviterait à penser que le corps ne changerait donc pas d'aspect dans l'état post-mortem, que les caractères sexuels seraient donc bien visibles, mais en quelque sorte expurgés de leur sens matériel. Pour le dire autrement, les défunts retrouveraient la nudité originelle, qui sans cacher l'intégralité et la différenciation sexuée des corps, en occulterait pourtant le sens matériel – qui comprend, entre autres, la sensibilité qui peut mener au péché et à l'avilissement du corps et de la *mens*, la

¹⁴⁰³ AMBR., *De Exc. fr.* II, 69, CSEL 107, p. 180 : *Ezechiel propheta et plena expositione describit, quemadmodum arentibus vigor ossibus refundatur, sensus redeat, motus accedat nervisque redeuntibus compago corporis rigescat humani, quemadmodum nimis arida renatis ossa visceribus vestiantur, venarumque hiatus et sanguinis rivulus extantae cutis velamen obducatur* / « le prophète Ézéchiél décrit par un exposé complet, comment la vigueur est restituée aux os desséchés, comment revient la sensibilité, comment le mouvement s'ajoute et comment se durcit l'articulation du corps humain, les nerfs ayant été rendus, comment les os desséchés plus qu'il ne faut, se revêtent de viscères régénérés, [comment] l'ouverture des veines et le filet de sang cicatrise[nt] le voile de peau étiré ».

¹⁴⁰⁴ AMBR., *De Vid.*, 13, 75, SAEMO 14/1, p. 306 : *nam decet integrum divini operis servare munus*.

sexualité dans ses aspects impurs, le caractère mortel de l'être humain, le détournement de Dieu et du spirituel –, grâce à ce qu'Ambroise appelle dans le *De Paradiso*¹⁴⁰⁵ « les voiles des vertus » (*virtutum integumentis*). La mort biologique offrirait alors la possibilité d'une sorte d'épuration et d'abandon des représentations matérielles du corps au profit de l'appropriation, plus exactement de la réappropriation, des fameux « voiles des vertus », rendant l'innocence et la nudité originelle à nouveau opérantes dans l'état post-mortem. Il n'y aurait donc pas transformation et transcendance des corps par la mort biologique, mais transformation des représentations des corps après la mort biologique. Cette transformation aurait des effets dans la manière de vivre et de percevoir son corps et celui des autres, puisqu'elle rendrait la matérialité du corps en quelque sorte secondaire et invisible. Or, en atteignant cette perception induite par les « voiles des vertus », le corps regagne sa dignité, puisqu'il regagne, sans être dévalorisé, sa position dans l'état primitif de l'être humain, et qu'il permet à l'être humain de se focaliser non plus sur le corps et ses besoins mais sur Dieu et la contemplation de Dieu. Le changement de perception du corps dans l'état post-mortem, *a minima* dans l'état de *mors spiritualis*, autoriserait le rétablissement de l'harmonie avec Dieu, voire à simplifier leur incorporation dans le corps divin, lui-même en dehors des catégories sexuées et permettre la transfiguration des corps, même des simples chrétiens. Il permettrait aussi la réalisation de la perfection de l'être humain.

Quant à la transcendance sexuée présentée dans le cas des martyres, elle ne serait alors qu'une expression de cette transformation symbolique, le regard ne devant plus se poser sur le corps, ses formes, sa matérialité, son identité sexuée ou le sens social qui lui est attaché dans la vie terrestre, mais, un peu comme dans le cas des patriarches dans le *De Excessu fratris*, sur ce qu'il assume, en l'occurrence des vertus et des éléments symboliques du sexe biologique et social opposé, et sur ce qu'il n'est plus au moment de la mort et dans l'état post-mortem. La transcendance des sexes, insinuée dans les récits de martyres, serait alors un exemple concret de réalisation dans l'état post-lapsaire de cette appropriation des « voiles des vertus » et de ce qu'ils induisent : elle donnerait à voir un être humain parfait car synthèse des deux sexes, mais elle constituerait, aussi, une forme de métaphore, proposée aux fidèles, anticipant la manière de se représenter et de comprendre le corps dans l'état post-mortem. La transcendance des sexes serait une manière de dire symboliquement et de transmettre un fait anthropologique majeur de

¹⁴⁰⁵ Rappelons cette phrase de AMBR., *De Par.*, 13, 63, CSEL 32, 1, 1, p. 322 : *et ante quidem nudi erant, sed non sine virtutum integumentis* / « et avant ils étaient nus, mais pas sans les voiles des vertus ». Ces voiles ne paraissent pas assimilables aux tuniques de peaux présentées dans le texte de genèse 3, 21, puisque ces voiles disparaissent par le péché des origines lui-même.

la conception ambrosienne du christianisme, à savoir l'accomplissement définitif de l'ontologie humaine. Elle permettrait aussi de donner corps et cohérence à la pensée anthropologique d'Ambroise.

Cependant, en ne faisant que suggérer ces images – et ce même dans une société où le personnage intersexué a une place reconnue¹⁴⁰⁶ –, on peut se demander comment les fidèles se les appropriaient vraiment, et ce d'autant plus que, dans notre corpus, la notion de « voiles des vertus » n'est pas fréquente. Toutefois, la représentation du Christ comme personnage transcendant les sexes, paraît être plus opérante du fait de sa fréquence : présenté avant tout comme un être humain, ayant assumé dans l'Incarnation un corps d'être humain masculin, son caractère divin permet de penser la transcendance des sexes et la transformation du corps matériel vers un autre état. À la condition que les propositions sur le corps ne soient pas de pures spéculations, on note aussi que le saut qualitatif entre l'exemple pédagogique et la théorie anthropologique ne peut être pleinement franchi dans la mesure où les liens entre ces différentes propositions ne sont jamais explicités par Ambroise. Le raisonnement prend la forme d'un enthymème, dont une (grande) partie est sous-entendue : or les sous-entendus du raisonnement ne sont pas complètement palliés par le recours à la métaphore ou même par des logiques parallèles.

La cohérence de la pensée présentée ici, son adéquation à de nombreux éléments distincts de la pensée anthropologique ambrosienne, son adéquation aux vues anthropologiques globales décelées chez l'évêque de Milan, la (quasi) symétrie qu'elle induit entre état originel de l'être humain lors de la Création et état ultime obtenu lors du Jugement dernier, ne doivent cependant pas laisser oublier le fait que tous ces éléments reposent sur quelques propos épars et discontinus des textes d'Ambroise. Les propositions réalisées ici restent donc discutables, car construites à partir d'indices très (trop) ténus et discontinus.

¹⁴⁰⁶ Voir L. BRISSON, *Le sexe incertain*, op. cit., p. 13-39.

III.5. En guise de conclusion au sujet des récits de martyres ambrosiens

Les récits de martyres dans les textes ambrosiens mettent en scène aussi bien des hommes que des femmes. Relatant des morts exemplaires, ces récits ne tracent pas tant les contours de comportements purement féminins ou purement masculins devant la mort que l'image de la transcendance des sexes dans la mort des martyrs. Les femmes adoptent des comportements généralement dévolus aux hommes, quand les hommes martyrs empruntent des attitudes féminines. Le martyr réalise donc, dans la pensée ambrosienne, une transcendance des sexes et donne ainsi corps à une représentation concrète de l'*Épître aux Galates* 3, 28. Non distingués par le sexe, ou plutôt intégrés à des catégories plus vastes mais non explicitement délimitées, les martyrs, et plus largement les chrétiens défunts, vivraient donc égaux dans l'état de *mors spiritualis*. Aucun signe extérieur de richesse, de sexe ou d'appartenance à une catégorie quelconque n'aurait donc cours dans la vie post-mortem, du moins au Paradis.

L'étude des récits de martyres apporte donc de nouvelles données au sujet de la différence entre les sexes dans la pensée ambrosienne. Elle contribue également à réfléchir, sans pouvoir apporter de résultats absolument fermes, à la question du corps dans l'état post-mortem. Un faisceau large d'éléments amène à croire l'existence d'une pensée de la transcendance des sexes, quand des fragments de texte invitent à penser que, pour Ambroise, le corps ne se transforme pas matériellement après la mort biologique mais qu'il est perçu au travers des « voiles des vertus », ces derniers permettant à l'être humain de parvenir à la perfection de l'essence humaine.

IV. Synthèse

Si certains discours au sujet des femmes et de la mort apparaissent de manière saillante dans notre corpus, donnant le sentiment qu'Ambroise distingue hommes et femmes dans la mort, les études plus ciblées imposent davantage de nuances. Certes, les femmes sont davantage présentes dans les textes ambrosiens quand il s'agit d'évoquer la question du deuil. Certes les liens entre procréation et salut n'apparaissent que lorsque l'évêque parle des femmes. Certes on ne peut relever un propos équivalent, mettant en équation salut et fonction, valeur ou comportement proprement masculin, ce qui contribue au sentiment d'une inégalité de traitement fondée sur le sexe. Certes on peut noter une surreprésentation des exemples masculins dans les

textes traitant de la mort. Mais ces éléments ne résistent pas à l'observation de la récurrence de la question de la transcendance des sexes dans l'au-delà.

Ainsi, les formulations au masculin cachent davantage une volonté de dire la globalité du genre humain plutôt que la désignation du seul groupe masculin. Ambroise, dans ses pratiques discursives, cherche surtout à proposer un « nous » indéfini, dont on a du mal à savoir s'il englobe seulement les chrétiens ou tous les humains. Malgré ces contours flous, ce « nous », dans un contexte salvifique, a pour intérêt de ne plus distinguer homme et femme, mais de penser le genre humain comme seul dénominateur commun et valide. La référence à des normes de comportements assignées généralement à un sexe pour désigner une personne du sexe opposé, ainsi que l'usage de telles inversions, sont fréquentes chez Ambroise et s'inscrivent, selon nous, dans cette volonté ambrosienne de vouloir créer une catégorie en surplomb aux catégories sexuées binaires et habituelles du monde post-lapsaire. Les formulations englobantes, indéfinies en matière de genre, transcendantes même au genre, dans les textes d'Ambroise donnent corps aux propos pauliniens sur l'égalité entre homme et femme dans le Christ.

Or, si la transcendance des sexes s'accommode très bien au statut et aux représentations éthérées de l'âme, cette position pose davantage de difficultés quand il est question du corps. Ambroise ne propose pas de solution explicite à l'idée d'un corps transcendant. Une fois encore le chercheur se heurte aux effets du caractère non-systématique de la pensée d'Ambroise et doit trouver des réponses dans la récurrence de positions, du reste peu explicites. Elles autorisent à penser, avec prudence cependant, que le corps ressusciterait dans ses caractères sexués mais qui seraient enveloppés par des « voiles de vertus », vidant ces caractères sexués de tout contenu charnel.

Alors qu'à chaque étape de notre raisonnement nous nous attendions à pouvoir décrire des préceptes émis pour l'un ou l'autre sexe au sujet de la mort, à l'image de ce qui était apparu par exemple dans la Création ou le péché des origines, il a fallu constater l'inefficacité de cette approche dans le cas de l'étude de la mort, Ambroise proposant de nouvelles perspectives de son discours dans cette thématique. Il convient donc de reconnaître l'importance de ces évolutions du discours, qui mettent en relief l'intérêt à porter à la mort dans la pensée anthropologique d'Ambroise.

Conclusions de la partie

Considérée comme la fin de la vie au sens biologique, la mort constitue un véritable enjeu dans le christianisme, puisqu'elle est également nécessaire à l'accès et à la réalisation du salut personnel. La mort biologique apparaît comme une première borne à l'état post-lapsaire et au péché. Elle vient également tourmenter l'être humain au sujet du devenir de son corps et sur son rapport au temps et à l'éternité. Centrale pour l'anthropologie chrétienne comme en témoigne la Passion et la Résurrection du Christ, la mort revêt donc une importance capitale, à laquelle Ambroise s'efforce de donner du sens.

En privilégiant une réflexion et un discours sotériologique, Ambroise propose de voir dans la mort une étape, incommode certes, mais ouvrant à une vie d'absolue perfection. Réfutant les arguments philosophiques au sujet de la mort, les propositions de la métempsychose, les angoisses suscitées par l'inconnu de l'état post-mortem, l'évêque de Milan insiste sur l'existence de deux états post-mortem, en veillant à susciter chez son public le désir d'atteindre le Paradis, espace de la vie éternelle et heureuse.

Attaché à présenter l'âme comme élément supérieur dans l'être humain, à faire de la *mens* l'élément nécessaire à la domination du corps dans l'état post-lapsaire, et ainsi à mener la personne à son salut, Ambroise, de manière surprenante, s'intéresse particulièrement au corps dans la mort. S'il décrit les modalités quasi anatomiques de la résurrection, il fait de ce moment particulier dans le temps chrétien un moment de bascule et d'accomplissement des représentations développées jusque-là. Le corps, en quelque sorte purifié par l'attente de la résurrection et du Jugement dernier, regagne toute sa dignité originelle. Son articulation à l'âme reconstituée, l'équilibre et l'harmonie rendus enfin possibles entre corps et âme, l'être humain devient alors pleinement parfait. La mort biologique et l'état post-mortem permettent donc la réalisation pleine et entière de l'être humain, être absolument parfait à la différence des proto-parents. La symétrie que l'on observe au sujet du corps et de l'âme entre Création et Jugement dernier donne alors toute sa cohérence et sa force persuasive à la pensée anthropologie ambrosienne.

Pourtant, cette cohérence paraît plus délicate à établir quand il s'agit de comprendre les étapes de l'état post-mortem. Si Ambroise propose un système ingénieux pour résoudre la question du devenir de l'âme entre la mort biologique et le Jugement dernier, on sent aussi les difficultés qu'il éprouve avec cette solution dans le flou de ces explications. Entre données de l'Écriture et proposition personnelle, solution permettant de penser une rédemption et à même de soutenir la résurrection du plus grand nombre, l'arbitrage post-mortem, qu'il convient de

différencier du Jugement dernier, n'est cependant pas expliqué par le menu, laissant, comme souvent avec Ambroise, beaucoup de questions sans réponse.

Ces réflexions théoriques prennent une nouvelle dimension quand on observe la question de la différence entre les sexes. Cet angle de questionnement fait apparaître que, pour Ambroise, l'état post-mortem est un état égalitaire, ou plus exactement d'estompement des différences, dont celle de la différenciation sexuée. La mort permet aux humains d'atteindre la pleine réalisation de leur nature, nature qui ne se fonde plus sur la distinction entre les personnes. Si çà et là apparaissent des réflexions concernant les femmes et la réalisation de leur salut en tant que femme, c'est surtout les modalités du discours suggérant la transcendance des sexes qui prévaut. Formules globalisantes, chiasmes permettant d'interchanger des attitudes associées à un sexe, Ambroise construit, plus qu'il n'explique, tout un imaginaire de l'égalité sexuée post-mortem. Les représentations qu'il élabore au moyen de connotations permettent aux fidèles une appropriation en douceur d'une idée pourtant riche de nouveauté.

Par ailleurs, la question de la transcendance des sexes entre en résonance avec les questions concernant le corps dans la résurrection. Le prisme de la différence entre les sexes permet de supposer probable que, chez Ambroise, le corps ressuscite dans son intégralité formelle, tout en s'étant affranchi des pesanteurs charnelles. Loin de revêtir un caractère anecdotique, l'étude de la différence entre les sexes dans la mort permet donc de préciser certains traits de l'anthropologie ambrosienne.

Par ailleurs, de manière à être exhaustive, n'oublions pas que les réflexions sur la mort permettent de préciser certains usages de vocabulaire ambrosien (vie, mort, immortalité, éternité). Elle constitue aussi une ressource symbolique importante dans la mesure où l'image de la mort, entendue alors comme étape dans un processus de renouvellement de soi, sert de modèle pour expliquer aussi bien les sacrements que le modèle de la perfection chrétienne.

La richesse sémantique, symbolique de la mort dans la pensée d'Ambroise, les renouvellements discursifs et rhétoriques auxquels elle donne naissance, la cohérence qu'elle confère aux représentations anthropologiques ambrosiennes, font de la mort un élément tout à fait central de cette pensée, notamment parce qu'elle instaure un équilibre dans l'être humain, parce qu'elle établit une égalité entre les êtres humains, quelles que soient leurs différences, parce qu'elle propose et projette l'image d'un achèvement de l'être humain, parce que, surtout, elle dénoue différentes difficultés anthropologiques posées lors de la Création et lors du péché des origines.

PARTIE V

**La différence entre les sexes chez Ambroise de
Milan : des positions théoriques aux réalités
pratiques**

Introduction

Bipartition fondamentale et primordiale qu'il est nécessaire d'expliquer, duo tout à la fois complémentaire, en harmonie et en tensions antagonistes, dualité à l'origine de l'état post-lapsaire dans lequel vit l'humanité, dyade indissociable sur laquelle Ambroise fait reposer des ensembles symboliques de compréhension du monde, la différence entre les sexes est donc à la source de positions théoriques et de pratiques discursives nombreuses et variées dans l'œuvre de l'évêque de Milan que les précédents chapitres se sont attachés à décrire. La diversité des positions théoriques et des pratiques discursives ne doit pourtant pas oblitérer certains rôles de pensée¹⁴⁰⁷ de l'évêque, à savoir la reconnaissance de la diversité sexuée et d'une (relative) égalité de la dignité de chacun des sexes, l'affirmation d'un équilibre et d'une complémentarité entre les sexes, ainsi que la nécessaire solubilité de l'identité sexuée dans une identité humaine bien plus vaste. Cette dernière permet d'ailleurs de prendre conscience de l'existence d'un genre transcendant les sexes, qui donne corps au divin, qui est créateur d'une nouvelle binarité opposant cette fois humain et divin et non plus masculin et féminin. Ces éléments apparaissent en effet comme les axiomes de la pensée ambrosienne en matière d'anthropologie de la différence entre les sexes et formeraient donc les fondements de l'anthropologie théorique ambrosienne.

Pour autant, les textes ambrosiens n'ont jamais eu pour seule visée une portée spéculative. Marqués dans leur forme et dans leur construction par l'activité pastorale¹⁴⁰⁸, ces textes portent donc nécessairement une dimension pragmatique, mais aussi l'empreinte des questions traversant une société du IV^e siècle renouvelée par la diffusion du christianisme. S'adressant à la foule, construisant un discours pour la foule, Ambroise cherche à expliquer une réalité concrète, la différence des sexes, dans le cadre d'une religion nouvellement reconnue

¹⁴⁰⁷ Nous reprendrons ici la définition de cette expression donnée à la n. 97 de l'introduction, à savoir qu'il existe des idées fortes qui jalonnent la pensée d'Ambroise tout au long de l'épiscopat, mais que ces idées peuvent subir des inflexions, connaître des nuances, voire des évolutions dans leur expression et/ou leur contenu, tout au long de l'épiscopat.

¹⁴⁰⁸ Voir G. LAZZATI, « L'autenticità del "De Sacramentis" e la valutazione letteraria delle opere di San Ambrogio », *op. cit.* ; C. MOHRMANN, « Le style oral du De Sacramentis de Saint Ambroise », *op. cit.* ; C. MOHRMANN, « Observations sur le "De Sacramentis" et le "De Mysteriis" de saint Ambroise », *op. cit.* ; L. F. PIZZOLATO, *La Dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, *op. cit.* ; A. V. NAZZARO, « Il De Viduis di Ambrogio », *op. cit.* ; G. NAUROY, « L'écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan. Le sens de l'Écriture, les formes et styles de l'exégèse : mimétisme biblique », *op. cit.* ; G. NAUROY, « La méthode de composition d'Ambroise et la structure du De Iacob et vita beata », *op. cit.*.

dans l'Empire. Dans ces conditions, il paraît difficile de penser que les propositions de l'évêque se cantonnent seulement à la sphère du seul concept¹⁴⁰⁹.

Par ailleurs, rappelons que la société romaine païenne, dont les modèles côtoient, voire concurrençaient, ceux proposés par le christianisme, est marquée par de fortes polarités en lien avec le genre. La domination du masculin, le culte de la force virile, la position subalterne de la femme, la réprobation de la faiblesse, les fonctions reconnues à l'un ou l'autre genre, constituent quelques aspects de la construction de cette binarité dans le monde romain païen¹⁴¹⁰. Cette construction fait immédiatement apparaître des jeux de hiérarchie entre masculin et féminin, des inégalités entre les deux sexes, soit autant de traits qui s'opposent aux propositions ambrosiennes exposées précédemment.

Dans ce contexte, les positions théoriques observées dans les précédents chapitres sont-elles toujours valides dans la dimension pragmatique de la pastorale¹⁴¹¹ ? Autrement dit, comment l'anthropologie théorique d'Ambroise peut-elle être présentée de manière acceptable pour des fidèles évoluant avec d'autres représentations de la différence entre les sexes ? La dimension pratique de l'anthropologie peut-elle être facilement mise en œuvre dans le quotidien des fidèles ? Cette dimension pragmatique influence-t-elle le discours théorique sur la différence entre les sexes et, le cas échéant, selon quels axes ? Comment la dimension pragmatique du discours ambrosien s'articule-t-elle à la dimension théorique de l'anthropologie de la différence entre les sexes dans la pensée d'Ambroise ?

Notons que, d'un point de vue méthodologique, l'observation des articulations entre anthropologie théorique et dimension pratique de cette anthropologie dans la pensée d'Ambroise constitue un moyen de confronter les axiomes observés jusqu'ici au sujet de

¹⁴⁰⁹ Nous retrouvons ici les remarques réalisées par Bernard SESBOÛE au sujet des implications morales de l'anthropologie : voir V. GROSSI *et al.* (éd.), *L'homme et son salut*, *op. cit.*, p. 10-11. Voir également l'introduction du présent travail.

¹⁴¹⁰ Pour le Haut-Empire, voir en particulier P. VEYNE, « Censures et utopies », dans P. Ariès et G. Duby (éd.), *Histoire de la vie privée. I. De l'empire romain à l'an mil*, Paris, Éditions Points, 1999, p. 151-170, en particulier p. 167-169 sur la question de la mollesse. Voir également J.-P. THUILLIER, « Virilités romaines : vir, virilitas, virtus », *op. cit.*, en particulier sur les comportements reconnus comme virils à Rome et les hiérarchies qui en découlent, p. 71-76 et 77-87. Pour une approche au travers du droit romain, voir C. LABORDE-MENJAUD, « Les représentations genrées dans la législation romaine sur l'adultère », *Clio@Themis*, vol. 25, 2023 (en ligne : URL : <http://journals.openedition.org/cliiothemis/3634>), consulté le 02 mai 2024. Sur la question de la maternité et des représentations qui lui sont associées dans le monde romain depuis la République, voir R. FRANCHI, *Dalla Grande Madre alla Madre : la maternità nel mondo classico e cristiano : miti e modelli. II, Roma*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2019, en particulier les études de cas proposées p. 103-153.

¹⁴¹¹ Au-delà de l'exemple ambrosien, on note le développement des questions et des recherches sur les modalités de la pastorale au cours des premiers siècles chrétiens. Voir par exemple les différents articles proposés dans A. DUPONT *et al.* (éd.), *Preaching in the Patristic era*, *op. cit.*. Pour une vue d'ensemble et une approche des questionnements méthodologiques autour de la pastorale antique, voir en particulier E. REBILLARD, « Sermons, audience, preacher », *op. cit.*. Pour comprendre les enjeux de la pastorale selon des perspectives épistémologiques, voir M. SENELLART, « Pastorat, direction, aveu. Limites d'un paradigme », dans P. Büttgen *et al.* (éd.), *Foucault, les pères, le sexe : autour des Aveux de la chair*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021, p. 123-138.

l'égalité entre les sexes à leurs propres limites, les applications pratiques pouvant constituer ces limites. Il s'agit alors d'un moyen de tester la validité des observations réalisées en les soumettant à d'autres questionnements. Par ailleurs, cette approche devrait permettre de réarticuler entre elles deux thématiques de recherches développées bien souvent de manière indépendante, à savoir : d'une part, la description et la compréhension de l'anthropologie ambrosienne dans ses dimensions spéculatives¹⁴¹², et d'autre part, la recherche sur les questions de genre dans le premier christianisme, en particulier chez Ambroise¹⁴¹³. On sent pourtant combien, lorsqu'on évoque les spécificités de l'œuvre et de l'écriture d'Ambroise, ainsi que le caractère transverse des questions de genre, cette partition paraît bancale. Ces dernières remarques méthodologiques et épistémologiques paraissent donc justifier la nécessité d'une confrontation de l'anthropologie théorique ambrosienne au sujet de la différence existant entre les sexes aux dimensions pratiques du discours de l'auteur sur ce même sujet.

Bien plus, certains textes ambrosiens confirment cette intuition :

24. Et je n'accuse personne de manière publique, mais j'en viens à me défendre moi-même. En effet, nous avons été accusés, et si je ne trompe pas, nombre de nos accusateurs sont parmi vous. Moi, je préfère réfuter leurs sentiments que de produire les noms des personnes. Or, l'hostilité

¹⁴¹² Rappelons le nombre restreint des études monographiques sur l'anthropologie dans la pensée d'Ambroise. Voir la n. 34 de l'introduction qui réalise le relevé des références bibliographiques liées à l'anthropologie ambrosienne.

¹⁴¹³ La convergence dans les années 1970 des réflexions féministes et d'interrogation sur la religion ont permis d'ouvrir le champ des questionnements sur la place des femmes dans le christianisme des premiers siècles. Les travaux de Peter BROWN (P. BROWN, *Religion and society in the age of saint Augustine*, London, Faber and Faber, 1972 ; P. BROWN, *The body and society : men, women and sexual renunciation in early Christianity*, New York, Columbia University press, 1988) font figure de modèles. Les années 1980 et 1990 ont connu un vaste développement des travaux sur le genre comme en attestent les écrits d'Elisabeth CLARK (E. A. CLARK, *Women in the early Church*, Wilmington, M. Glazier, 1983 ; E. A. CLARK, *Reading renunciation : asceticism and Scripture in early Christianity*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999), de Clementina MAZZUCO (C. MAZZUCO, *E fui fatta maschio*, op. cit.) ou plus récemment encore les travaux de Mathew KUEFLER (M. KUEFLER, *The manly eunuch*, op. cit.), de David HUNTER (D. G. HUNTER, *Marriage, celibacy, and heresy in ancient Christianity : the Jovinianist controversy*, Oxford, 2007), ou de Kari BØRRESEN et d'Emanuela PRINZIVALLI (K. E. BØRRESEN et E. PRINZIVALLI (éd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*, op. cit.). Force est pourtant de constater que ces ouvrages proposent des études approfondies sur une thématique particulière ayant trait au genre mais en observant la pensée de plusieurs auteurs, au nombre desquels figure généralement Ambroise. L'approche est donc plus globale, comparative, souvent déployée sur une période de plusieurs siècles répondant donc davantage aux attendus épistémologiques de l'histoire. Les travaux concentrant leur étude sur un seul auteur sont peu nombreux : pensons à celui de Raymond d'IZARNY (R. d'IZARNY, *La Virginité selon saint Ambroise*, op. cit.) pour Ambroise. Ce travail s'intéresse cependant davantage à décrire les images de la virginité dans l'œuvre d'Ambroise qu'à resituer ce statut spécifique dans son contexte social. Même la recherche, pourtant pionnière, de Kari BØRRESEN porte à la fois sur Augustin et Thomas d'Aquin (K. E. BØRRESEN, *Subordination et équivalence*, op. cit.). Bien évidemment, comme dans le cas des monographies sur l'anthropologie ambrosienne, il se trouve également des articles comme celui de Luigi Franco PIZZOLATO (L. F. PIZZOLATO, « La coppia umana in Sant'Ambrogio », dans R. Cantalamessa (éd.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, p. 180-211) ou celui de Cécile LANERY (C. LANERY, « La vierge au lupanar : réflexions sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise (De Virginibus II, 4, 22-5, 35) », op. cit.) pour traiter spécifiquement d'une question de genre dans la pensée ambrosienne.

pour mon crime réside dans le fait que je conseille la chasteté. Celui qui ne reçoit pas cela de bon gré, qu'il s'avance de lui-même.

25. Tu enseignes la virginité et tu convaincs, dit-on, un très grand nombre. Plût au ciel que je fusse convaincu ! Plût au ciel qu'on démontrât les si nombreuses réalisations de ce crime ! Que je ne craignisse pas cette hostilité, si j'en avais reconnu la puissance efficace. Et plût au ciel que vous me [l'] eussiez prouvé avec des exemples, que vous eussiez frappé avec des paroles ! Mais je crains de paraître de connivence avec mes accusateurs, eux qui me recommandent aux louanges faites pour les autres.

26. Tu détournes du fait de se marier, dit-on, les jeunes filles initiées aux saint mystères et consacrées à la chasteté. Plût au ciel que je pusse retenir celles qui sont sur le point de se marier, plût au ciel que je pusse changer le voile nuptial en un pieux voile de chasteté ! Mais est-ce qu'il semblerait indigne que les vierges consacrées ne soient pas enlevées aux saints autels en vue des noces ? Et qu'il soit permis à ces dernières de choisir un époux, mais qu'il ne leur soit pas permis de préférer Dieu ? Donc, en moi, l'état des faits est modifié, de sorte que m'échoit à la place du déshonneur, ce qui a toujours été tenu pour une grâce des prêtres, jeter les semences de la chasteté et appeler au zèle de la virginité¹⁴¹⁴.

Texte surprenant, que cet extrait du *De Virginitate*. Animé par la virulence du propos lors de la première lecture, le chercheur est saisi d'emblée par le désir d'établir la vérité historique qui se cache derrière ce passage. Ambroise a-t-il vraiment été soumis aux critiques des fidèles pour ses positions sur la virginité ? L'opposition a-t-elle été aussi frontale et violente ? De tels faits se sont-ils réellement déroulés ou s'agit-il d'une sorte de fiction littéraire et rhétorique ? La dramatisation par le recours au vocabulaire judiciaire (*arguo, me ipsum defensatum venio, accusati sumus, accusatores nostri, redarguere, personas prodere, criminis, argueretis, praevaricatores mihi apposuisse videar*) ne tendrait-elle pas plutôt vers la recherche d'un effet comique du fait de l'accumulation de ce vocabulaire et de l'ironie qui pointe dans le reste du passage ? Au final, cette recherche de la vérité historique est-elle l'enjeu essentiel pour ce passage et pour notre recherche ? En effet, même dans le cas où Ambroise n'aurait pas affronté de telles critiques (que ces dernières aient été moins violentes que le texte ne le laisse

¹⁴¹⁴ AMBR., *De Virgt.*, 5, 24-26, SAEMO 14/2, p. 28-30 : *nec quemquam publice arguo, sed me ipsum defensatum venio. Accusati enim sumus, et, nisi fallor, accusatores nostri plerique de vobis sunt. Horum ego affectus redarguere malo quam personas prodere. Criminis autem invidia haec est quia suadeo castitatem. Qui hoc non libenter accipit, ispe se prodit. 25. Virginitatem, inquit, doces et persuades plurimis. Utinam convincerer, utinam tanti criminis probaretur effectus. Non vererem invidiam si efficaciam recognoscerem. Atque utinam me exemplis potius argueretis, quam sermonibus caederetis. Sed vereor ne praevaricatores mihi apposuisse videar, qui me alienis commendent laudibus. 26. Initiatas, inquit, sacris mysteriis et consecratas integritati puellas nubere prohibes. Utinam possem revocare nupturas, utinam possem flammeum nuptiale pio integritatis mutare velamine. An indignum videtur ut sacrae virgines a sacrosanctis altaribus non abducantur ad nuptias ? Et quibus licet sponsum eligere, non licet deum praeferre ? In me ergo facti condicio mutatur, ut pro opprobrio mihi cedat, quod semper spectavit ad gratiam sacerdotum, iacere semina integritatis et virginitatis studia provocare.*

paraître voire qu’elles ne soient que pure fiction) ce passage ne révèle-t-il pas, *a minima*, des questionnements de l’évêque à propos de la virginité et dans les relations que le statut virginal entretient avec la société de l’Antiquité tardive ? Quoi qu’il en soit de la réalité des faits ou de leur caractère fictif, que l’accusation soit le fait des fidèles ou une manière pour Ambroise de s’en prémunir en l’évoquant de lui-même, elle trouve sa source dans le constat d’un hiatus entre les prescriptions sociales généralement acceptées et les prescriptions sociales issues de la prédication ambrosienne. Et l’accusation est claire : la prédication concernant la chasteté (*castitatem, integritati, integritatis*) et la virginité (*virginitatem, virginitatis*), autrement dit la recherche de perfection chrétienne pour les femmes, constitue une menace grave puisqu’elle empêcherait les mariages (*nubere prohibes*), soit la perpétuation de la norme sociale admise pour les femmes et imposée par les pères. Elle empêcherait même la perpétuation du genre humain, thématique abordée plus loin dans le traité ambrosien¹⁴¹⁵. Accusation fictive par les fidèles ou non, ces trois paragraphes soulignent en tout cas le pouvoir subversif de la position ambrosienne, et plus largement chrétienne, au sujet de la virginité et de la place de la femme dans la société¹⁴¹⁶. Au vu de cet extrait, les postures d’anthropologie théorique ambrosiennes – soient la reconnaissance de la diversité sexuée, l’affirmation d’un équilibre (relatif) entre les sexes et la solubilité de l’identité sexuée dans une identité humaine plus vaste et transcendant les sexes –, peuvent-elles s’enraciner dans une société romaine marquée par des hiérarchies entre les sexes et des comportements perçus comme relevant exclusivement de l’un ou de l’autre sexe ? Le dépassement de l’identité sexuée prôné dans la théorie ambrosienne est-il réalisable dans le monde réel, contemporain d’Ambroise, et les contraintes que ce monde impose ?

La virulence des propos des fidèles, qu’elle soit réelle ou fictive, invite également à s’interroger sur les formes du discours utilisées par Ambroise, les réactions du public pouvant

¹⁴¹⁵ AMBR., *De Virgt.*, 7, 36, SAEMO 14/2, p. 38 : *si quis igitur putat consecratione virginum minui genus humanum, consideret quia ubi paucae virgines, ibi etiam pauciores homines, ubi virginitatis studia crebriora, ibi numerum quoque hominum esse maiorem* / « si quelqu’un pense donc que le genre humain est réduit par la consécration des vierges, qu’il soit considéré que là où les vierges sont peu nombreuses, là les êtres humains sont peu nombreux, là où le zèle pour la virginité est très abondant, là aussi le nombre des êtres humains est supérieur ».

¹⁴¹⁶ Outre la question des ministères féminins dans le christianisme primitif (A. FAIVRE, « Les femmes : les premières chrétiennes », dans *Chrétiens et Églises : des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 311-332 ; A. FAIVRE, « Les femmes : les chrétiennes, entre leurs devoirs familiaux et le prestige de “l’épiskopè”. Un dilemme aux sources de la documentation canonico-liturgique », dans *Chrétiens et Églises : des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 333-361 ; E. CATTANEO, *Les ministères dans l’Église ancienne : textes patristiques du I^{er} au III^e siècle*, A. Bastit et C. Guignard (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2017, p. 151-166), les nombreuses recherches autour de la place des femmes et du féminin dans le christianisme primitif (dans lequel nous incluons des mouvements hétérodoxes) montrent bien que la nouvelle religion introduit de nouvelles perspectives pour les femmes. Voir les différents articles dans K. E. BØRRESEN (éd.), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian tradition*, Oslo, Solum, 1991 et K. E. BØRRESEN et E. PRINZIVALLI (éd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*, op. cit..

être liées aussi bien au fond qu'à la forme mise en œuvre. Quelles stratégies argumentatives sont repérables dans le discours ambrosien ? À quelles formes rhétoriques recourt l'orateur pour défendre et faire entendre ses propositions, notamment les plus en rupture avec le monde qui l'entoure ? Que peut nous apporter l'étude de l'art oratoire ambrosien au sujet de la réception de son message¹⁴¹⁷, à plus forte raison quand la réception du message reste une inconnue pour nous puisque nous ne disposons que de très peu de sources concernant cette réception ?

Soulignons, par ailleurs, que, dans l'extrait précédent, c'est l'état de perfection chrétienne touchant les femmes qui pose problème à une partie des fidèles milanais, apparemment masculins, dans la mesure où l'on considère qu'un des nœuds du problème réside dans le fait que des jeunes filles ne puissent pas être mariées, décision qui relève, dans le monde romain, de la volonté du *paterfamilias*. Le mariage, institution reconnue par l'Église, n'est absolument pas remis en cause par les accusateurs de l'évêque, et semblerait même raillé dans une certaine mesure par Ambroise lui-même (*an indignum videtur ut sacratae virgines a sacrosanctis altaribus non abducantur ad nuptias ? et quibus licet sponsum eligere, non licet deum praeferre ?*). On voit bien ici se dessiner une nouvelle norme qui distingue perfection et vie du chrétien ordinaire, cette dernière désignation n'étant en rien péjorative, mais désignant une attitude certainement majoritaire parmi les chrétiens qui ne sont pas en mesure, pour diverses raisons (incapacité économique, choix personnel, entrée très récente dans le christianisme ...), de mettre en œuvre une vie de perfection. Nous recourrons donc à cette catégorisation que nos textes font apparaître pour répondre aux questions précédentes. Par ailleurs, les catégories de la perfection et de vie du chrétien ordinaire, permettront de considérer aussi bien les femmes que les hommes, et d'éviter ainsi une observation binaire allant à l'encontre des représentations ambrosiennes au sujet de l'égalité entre les sexes. Ces catégories permettront, comme nous le souhaitons, de confronter les idées ambrosiennes aux réalités de la société dans lesquelles elles sont apparues, en limitant les distorsions liées à la binarité.

Nous tenterons d'évaluer en quoi les propositions anthropologiques d'Ambroise concernant les différences entre les sexes pourraient s'avérer subversives pour la société du IV^e siècle. Puis à l'aune des relectures des textes patristiques datant du début du XXI^e siècle, nous

¹⁴¹⁷ Une méthodologie similaire a été utilisée par Michele CUTINO dans M. CUTINO, « Strategie argomentative nell'omelia di Ambrogio di Milano sull'affare Callinico fra polemica anti giudaica e teologia politica », dans M. Marin et F. M. Catarinella (éd.), *Forme della polemica nell'omiletica latina di IV-VI secolo: convegno internazionale di studi, Foggia 11-13 settembre 2013*, Bari, Edipuglia, 2014, vol. 14, p. 53-73. La comparaison entre la forme et les arguments avancés dans l'échange épistolaire entre l'évêque de Milan et l'empereur suite à l'affaire de Callinicum puis la forme et les arguments avancés dans le sermon réalisé en chaire en présence de l'empereur montre à la fois les résistances impériales et les adaptations du discours de l'évêque à ces résistances. Ces résistances nous sont donc bien accessibles par une analyse minutieuse du discours.

chercherons à interroger l'éventuel conservatisme de ces mêmes propositions, avant d'étudier des cas limites qui devraient permettre une synthèse. Enfin, nous nous pencherons sur la question des hiérarchies au sein de l'Église de manière à déterminer quel est leur impact sur la pensée ambrosienne.

Chapitre 1 Les marqueurs de changement en matière de genre dans la pensée ambrosienne

La prise à partie qu’Ambroise relate dans l’extrait du *De Virginitate* précédemment cité souligne bien la portée provocatrice des idées ambrosiennes dans leur dimension pratique dans la société milanaise du IV^e siècle de notre ère. Il s’agira donc dans ce premier temps de cet exposé de décrire cette portée progressiste de l’anthropologie ambrosienne en matière d’égalité entre les sexes.

I. Place du masculin et du féminin dans le monde romain : description et difficultés méthodologiques

Pour comprendre les positions ambrosiennes, il convient de dresser une rapide description des réalités sociales du IV^e siècle. Cet aperçu de la société facilitera les comparaisons avec les propositions d’Ambroise, qui, touchant aux catégories de genre, touchent à la société. Cela facilitera l’observation du caractère innovant ou traditionnel de la pensée de l’évêque.

Ces réalités sociales sont accessibles au travers du droit romain, en particulier le droit de la famille, qui laisse apparaître, par une lecture en creux, ces réalités que nous cherchons à observer. Elles sont également observables au travers d’une description des représentations culturelles de la société romaine du IV^e siècle, représentations perceptibles par le recours aux sources littéraires. Or, les hiatus tangibles lors d’une telle étude entre ces deux types de sources, poussent à nous interroger sur les méthodes à retenir pour la suite de notre travail.

I.1. Homme et femme selon le droit romain durant l'Antiquité tardive : entre tradition et évolution

Le droit de la famille qui se doit de préciser le statut et les droits des hommes et des femmes, les rapports entre époux et les rapports au sein de la cellule familiale¹⁴¹⁸, constitue une source intéressante pour approcher la question des distinctions de genre dans la société du IV^e siècle. Cette étude fait apparaître deux tendances dans l'Empire tardo-antique : la première, issue de l'ancien droit romain, dans laquelle la *patria potestas*, la puissance reconnue au chef de famille, est la valeur centrale ; la seconde, plus pragmatique et répondant aux besoins de la société, tend, quant à elle, à limiter la *patria potestas*. Ces tendances étant radicalement opposées, on sent combien elles peuvent peser sur notre compréhension de la différence entre les sexes au IV^e siècle.

L'ancien droit romain, droit ayant eu cours entre les origines de Rome et les guerres puniques, instituait une différence entre les sexes très marquée, qui se traduisait dans la *patria potestas*. Le père, plus exactement le *paterfamilias*, l'homme auquel la société romaine reconnaît la *patria potestas*, est celui qui exerce son pouvoir sur l'ensemble de sa *familia*, à savoir ses enfants, un fils même majeur, les petits-enfants issus d'un fils, une fille non encore mariée sans distinction d'âge, ainsi que sur les esclaves¹⁴¹⁹. Cette *patria potestas* ne s'exerce sur l'épouse que dans le cadre d'un mariage avec *conventio in manu*. Dans ce cas, l'épouse passe sous la *manus* du *paterfamilias*, comprenons qu'elle passe sous la puissance du père de son époux si ce dernier n'est pas encore *paterfamilias*, sous la puissance de son époux si celui-ci est *paterfamilias*¹⁴²⁰. Elle ne dépend plus de son propre lignage, elle n'est donc plus dans la puissance de son propre père. Dans le cas d'un mariage *sine manu* (sans recours à la *conventio in manu*) ou d'un concubinage, la femme reste sous l'autorité de son père.

¹⁴¹⁸ Comme le laissent entendre ces quelques lignes, précisons que nous étudierons la cellule familiale dans son sens contemporain. Il s'agira donc de comprendre les rapports entre les époux, les parents et les enfants et, éventuellement, les membres de la proche parenté. Ce qui suit ne s'intéressera donc pas à la *familia* antique, cellule qui comprend, outre la cellule familiale composée des parents et des enfants, voire de proches parents, la domesticité servile.

¹⁴¹⁹ Une image de cette autorité paternelle se lit dans le portrait d'Appius Claudius Caecus. Voir CIC., *Cato*, 37, CUF, p. 104 : *quattuor robustos filios, quinque filias, tantam domum, tantas clientelas Appius regebat et caecus et senex [...]* ; *tenebat non modo auctoritatem, sed etiam imperium in suos : metuebant servi, verebantur liberi, carum omnes habebant ; vigeat in illa domo mos patrius et disciplina* / « Appius, et aveugle, et âgé, dirigeait, quatre fils vigoureux, cinq filles, une grande maisonnée, de nombreuses clientèles [...] ; il maintenait non seulement de l'autorité, mais encore du pouvoir sur les siens : ses esclaves [le] craignaient, ses enfants [le] respectaient, tous [le] tenaient pour cher ; dans cette maison, la coutume ancestrale et la discipline étaient en vigueur ».

¹⁴²⁰ GAIUS, *Inst.*, II, 159, CUF, p. 66 : *idem iuris est in uxoris persona quae in manu est, quia filiae loco est, et in nuru quae in manu filii est, quia neptis loco est* / « même situation juridique pour la femme qui est en *manus*, puisqu'elle se trouve au rang de la fille, ainsi que pour la bru qui est en *manus* du fils, puisqu'elle est au rang de petite-fille ».

Le *paterfamilias* est dit *sui juris*, c'est-à-dire qu'il n'est sous la puissance de personne d'autre que lui-même¹⁴²¹, à la différence de l'épouse, de ses enfants issus d'un mariage légitime¹⁴²², des éventuelles conjointes des fils, des petits-enfants ou des esclaves. Toutes ces personnes sont dites *alieni juris*, soumises à la puissance d'un autre, en l'occurrence la puissance du chef de famille. Le *paterfamilias* a ainsi droit de vie et de mort sur l'ensemble de la *familia*, il a également le droit de vendre ses enfants, de choisir et de consentir aux alliances matrimoniales, d'imposer un divorce¹⁴²³. C'est lui qui transmet son gentilité, qui reconnaît l'enfant posé à terre en le prenant dans ses bras puis en l'élevant du sol ou, à défaut, décide de l'exposition de l'enfant. C'est lui qui préside au *dies lustricus*, cérémonie au cours de laquelle l'enfant reçoit son prénom¹⁴²⁴. Aucun droit sur ses enfants n'est donc reconnu à la mère, bien

¹⁴²¹ GAIUS, *Inst.*, I, 48-49, CUF, p. 9 : 48. *Sequitur de iure personarum alia divisio. Nam quaedam personae sui iuris sunt, quaedam alieno iuri sunt subiectae. 49. Sed rursus earum personarum quae alieno iurisubiectae sunt, aliae in potestate, aliae in manu, aliae in mancipio sunt* / « 48. Vient après une autre division à propos du droit de personnes. En effet, certaines personnes sont autonomes, d'autres soumises au droit d'autrui. 49. Mais de plus, parmi les personnes soumises au droit d'autrui, les unes sont en puissance, les autres en *manus*, d'autres encore en *mancipatio* » ; ULP., *Dig.*, 50, 16, 195, 2, p. 917 : *pater autem familias appellatur, qui in domo dominium habet, recteque hoc nomine appellatur, quamvis filium non habeat. [...] Et cum paterfamilias moritur, quotquot capita ei subiecta fuerint, singulas familias incipiunt habere : singuli enim patrum familiarum nomen subeunt* / « mais est appelé un père de famille celui qui a la propriété dans la maison et il est à bon droit appelé par ce nom, quoiqu'il n'ait pas de fils. [...] Et quand le père de famille meurt, toutes les personnes qui lui avaient été soumises commencent à avoir chacune une maisonnée ; en effet, chacun prend en remplacement le nom de père de famille ». Voir également P. OURLIAC et J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, vol. 3, p. 42 : « [le *paterfamilias*] est le seul sujet actif des droits de la famille, seul il est dit *sui iuris*, c'est-à-dire indépendant, par opposition à l'*alieni juris*, soumis au droit d'autrui ».

¹⁴²² Le mariage à Rome est considéré comme légitime s'il est bien issu du consentement des futurs époux, admis également par les pères des deux époux (cette condition tendant à ne plus être un absolu durant l'Antiquité tardive). Par ailleurs, le mariage doit répondre de certains empêchements, à savoir des interdits concernant l'âge au mariage, les liens de parenté ou d'alliance, ou encore les statuts sociaux (notamment avec les esclaves). Plusieurs types d'unions étaient considérés comme légitimes bien que certains n'aient pas recouru à un cérémoniel particulier : il s'agit de la *conventio in manus*, du mariage *sine manus* et du concubinage. Voir MOD., *Dig.*, 23, 2, 1, p. 330 : *nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae* / « Les noces sont l'union d'un homme et d'une femme, et une communauté de toute la vie ». Sur le consentement dans le mariage, voir PAUL., *Dig.*, 23, 2, 2, p. 330 : *nuptiae consistere non possunt nisi consentiant omnes, id est qui coeunt quorumque in potestate sunt* / « les noces ne peuvent consister que dans le consentement de tous, c'est-à-dire ceux qui s'unissent et ceux sous la puissance desquels ils se trouvent » ; ULP., *Dig.*, 35, 1, 15, p. 540 : *cui fuerit sub hac condicione legatum « si in familia nupsisset », videtur impleta condicio statim atque ducta est uxor, quamvis nondum in cubiculum mariti venerit. Nuptias enim non concubitus, sed consensus facit* / « À celle à qui un legs a été fait sous cette condition « si, dans la famille, elle s'est mariée », la condition est considérée avoir été remplie immédiatement et elle est considérée avoir été prise comme épouse, quoiqu'elle ne soit pas entrée dans le lit du mari. En effet, le consentement fait le mariage, non le coït ». Sur le mariage, son caractère légitime, ses formes et ses évolutions, voir P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, J.-P. Lévy (éd.), Paris, Dalloz, 2003, p. 162-174 ; P. OURLIAC et J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, op. cit., p. 165-175.

¹⁴²³ Pour une mise au point sur le contenu et l'évolution du contenu de la *patria potestas*, voir C. FAYER, *La familia romana : aspetti giuridici ed antiquari*, Roma, « L'Erma » di Bretschneider, 1994, p. 140-249. Sur le contenu juridique de la *patria potestas*, voir ULP., *Dig.*, 6, 1, 2, p. 120 ; *Dig.*, 43, 30, p. 752-753. Sur l'abrogation du *ius vitae ac necis*, voir COD. THEO., 9, 15, 1, p. 458-459 qui interdit le meurtre sur ascendants et descendants. Sur les débats touchant la datation exacte et les possibles constitutions mettant véritablement fin à ce droit, voir *Ibid.*, p. 176-178.

¹⁴²⁴ Sur le *dies lustricus*, voir O. DE CAZANOVE, « Naissance et petite enfance dans le monde romain », op. cit., p. 12 ; C. FAYER, *La vita familiare dei romani antichi*, op. cit., p. 16-18.

que celle-ci soit en charge de leur éducation et que, de son honorabilité, émane sa capacité à concevoir¹⁴²⁵.

Lors du décès du *paterfamilias*, sa puissance passe à son fils (ou à ses fils, s'il y a plusieurs garçons) qui devient (ou deviennent) alors *paterfamilias*. Au décès du père, le fils n'est plus soumis à une quelconque puissance, il est *sui juris*. Il exerce alors sa puissance sur les personnes placées sous son autorité : ses enfants, son épouse si une *conventio in manu* a été réalisée, ses sœurs si elles ne sont pas mariées¹⁴²⁶, les esclaves de la maison. Dans l'ancien droit romain, en cas de divorce ou de répudiation, les épouses, quelle que soit la forme du mariage (*conventio in manu*, *sine manu*, concubinat) paraissent retourner à la *potestas* du *paterfamilias*¹⁴²⁷ (leur propre père, le frère en fonction des aléas familiaux). Le divorce lié à la *conventio in manu* exigeait cependant tout un cérémoniel dans laquelle la famille du mari se défaisait symboliquement de sa *manus* sur l'épouse¹⁴²⁸. Notons que les femmes pubères, ayant perdu leur *paterfamilias* ou si celui-ci n'est pas en âge d'exercer une autorité sur elles (par exemple parce que le *paterfamilias* est mort au combat laissant un fils en bas âge qui est alors le *paterfamilias*) sont soumises à une tutelle, généralement assumée par un parent masculin. Si ces femmes sont devenues *sui juris*, elles ne subissent donc plus à proprement parler la puissance d'un autre, mais voient pourtant leurs actes et leurs décisions contrôlées par des hommes¹⁴²⁹.

L'ensemble des éléments présentés ici met en avant la figure du père, et avec elle la puissance masculine, alors que les femmes, qu'elles soient épouses, sœurs, filles, libres ou non,

¹⁴²⁵ Voir Y. THOMAS, « La division des sexes en droit romain », *op. cit.*, p. 137.

¹⁴²⁶ Voir *Ibid.*, p. 189.

¹⁴²⁷ Voir P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, *op. cit.*, p. 180-183 ; P. OURLIAC et J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, *op. cit.*, p. 175-179.

¹⁴²⁸ Voir P. OURLIAC et J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, *op. cit.*, p. 175-176.

¹⁴²⁹ Sur la *tutela mulierum*, son contenu et son évolution, voir : C. FAYER, *La familia romana*, *op. cit.*, p. 515-554. Voir également GAIUS, *Inst.*, I, 144-145, CUF, p. 27-28 : 144. *Permissum est itaque parentibus liberos quos in potestate sua habent testamento tutores dare : masculini quidem sexus inpuberibus ... que cum nuptae sint. Veteres enim voluerunt feminas, etiamsi perfectae aetatis sint, propter animi levitatem in tutela esse. 145. Itaque si quis filio filiaeque testamento tutorem dederit, et ambo ad pubertatem pervenierint, filius quidem desinit habere tutorem, filia vero nihilo minus in tutela permanet* / « 144. Il a été permis aux parents de donner des tuteurs par testament aux enfants libres qu'ils ont en leur puissance : aux impubères du sexe masculin ...et même [à celles qui] sont mariées. Les anciens voulurent en effet que les femmes, mêmes celles accomplies par l'âge, restassent en tutelle en raison de leur légèreté d'esprit. 145. Ainsi, si quelqu'un a donné par testament un tuteur à un fils et à une fille, et si tous deux sont parvenus en même temps à la puberté, le fils cesse d'avoir un tuteur, tandis que la fille n'en reste pas moins en tutelle ». Dominique LHUILLIER-MARTINETTI note par ailleurs dans son étude que les filles devenues *sui juris*, dont le père est mort, paraissent subir de plus en plus de pression de leur famille et que cette situation légale *a priori* avantageuse pour les femmes, quoique rare, est de plus en plus contrôlée par les familles de ces jeunes filles : voir D. LHUILLIER-MARTINETTI, *L'individu dans la famille à Rome au IV^e siècle d'après l'oeuvre d'Ambroise de Milan*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 82-87. Pour des remarques similaires, voir M. HUMBERT, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milano, A. Giuffrè, 1972, p. 360-377.

dégagées d'une puissance masculine ou non, sont marquées par l'exercice d'un contrôle masculin sur leur vie. Cette distinction nette entre les sexes nécessite cependant une nuance, puisque les fils, pourtant placés du côté du masculin, n'en sont pas moins écartés tant que le *paterfamilias* est vivant : à l'importance de la valeur du masculin, s'ajoute également celle de la reconnaissance de l'autorité et de l'ordre qui institue cette autorité. Il ne suffit donc pas seulement d'être un homme pour être reconnu comme puissant, il faut aussi être reconnu comme détenteur d'une certaine autorité¹⁴³⁰. C'est donc bien tout un nuancier de hiérarchies qui se fait jour ici.

Or, ce système juridique et les valeurs qui lui sont attachées sont très rapidement remis en question par la pratique. En effet, dès la République et le Haut-Empire, on assiste au développement de l'émancipation des fils¹⁴³¹, à l'allègement de la tutelle pesant sur les femmes, mais aussi à un contrôle de la *patria potestas* exercé par l'État. L'émancipation des fils était une procédure connue en ancien droit romain, mais, selon les juristes des ^{XX}e et ^{XXI}e siècles, elle relevait davantage, semble-t-il, d'une sanction prise par le *paterfamilias* à l'encontre de son fils¹⁴³². Dégagé de la puissance du père, le fils devenait *sui juris*, mais perdait également ses liens avec sa famille, soit toutes les formes de protections que celle-ci pouvait lui apporter. Sous la République et au Haut-Empire, le sens de l'émancipation semble avoir évolué en une situation avantageuse, permettant toujours au fils de devenir *sui juris* avant la mort de son père, mais la perte des liens avec la famille et des protections que ces liens apportaient n'étaient plus de mise. L'émancipation des fils devenait donc une vraie situation avantageuse pour ces derniers¹⁴³³. Par ailleurs, le contrôle imposé par le pouvoir public sur l'émancipation et sur l'exercice du droit de vie et de mort du *paterfamilias* sur sa famille, en particulier sur ses enfants, est interprété par les juristes de l'époque contemporaine comme un signe de limitation

¹⁴³⁰ Yan THOMAS souligne l'importance du décès du *paterfamilias* et du transfert de la *patria potestas* à son fils, en nommant ce transfert un « événement juridique ». Cf. Y. THOMAS, « La division des sexes en droit romain », *op. cit.*, p. 141. Nous retiendrons, quant à nous, et dans les perspectives de notre étude, la symbolique d'affirmation de la virilité et de la domination masculine dans les mentalités romaines en lien avec « cet événement juridique ».

¹⁴³¹ À propos des évolutions du contenu légal de la *patria potestas* voir P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, *op. cit.*, p. 152-154 ou P. OURLIAC et J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, *op. cit.*, p. 45-51.

¹⁴³² Voir P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, *op. cit.*, p. 206 : « l'émancipation peut parfaitement avoir été inventée, comme on l'a conjecturé, à titre de peine » ; P. OURLIAC et J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, *op. cit.*, p. 41 : « À Rome, l'émancipation a d'abord été une peine : le père expulse un enfant pour son inconduite ».

¹⁴³³ Sur l'émancipation et ses évolutions dans le droit romain, voir P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, *op. cit.*, p. 206-208 et P. OURLIAC et J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, *op. cit.*, p. 41-45. Pour une approche historique voir J.-M. CARRIE et A. ROUSSELLE, *Nouvelle histoire de l'Antiquité : des Sévères à Constantin, 192-337*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 276-279.

de la *patria potestas*¹⁴³⁴. De même l'institution des pécules, soit des biens administrés par le fils dont le père restait cependant propriétaire, constitue une autre avancée dans l'indépendance des jeunes hommes. De la sorte, le droit offrait des solutions à des questions pratiques posées par les réalités économiques (comment permettre le développement économique de la famille si les biens sont concentrés dans les mains de quelques hommes ?) et des questions sociales (comment répondre aux désirs d'indépendance d'hommes jeunes et en pleine possession de leurs moyens ?).

Par ailleurs, sous Auguste, sont instituées des lois qui permettent aux femmes ayant donné naissance à trois enfants, si elles sont libres, quatre, si elles sont affranchies, d'être dispensées de la tutelle masculine¹⁴³⁵. Cette décision permettait aux femmes de gérer elles-mêmes leurs biens. Les femmes mariées romaines ont pu donc jouir à partir du Haut-Empire de droits particuliers leur étant favorables, ne limitant pas leur statut à celui d'une éternelle mineure. Par ailleurs, le droit atteste, qu'elles pouvaient également gérer des biens¹⁴³⁶, avoir droit à une part de l'héritage¹⁴³⁷. D'autre part, les représentations sociales autour du mariage évoluent au Haut-Empire pour faire du couple marié une image de la concorde, valeur civique particulièrement importante¹⁴³⁸, donnant ainsi une nouvelle position à l'épouse et à la mère de famille dans les hiérarchies sociales. Les réformes constantiniennes, qui visent à limiter le concubinat¹⁴³⁹, vont également dans le sens d'une normalisation des mœurs conjugales et sont accompagnées du développement d'une nouvelle morale de continence sexuelle prônée par le

¹⁴³⁴ Voir C. FAYER, *La familia romana*, op. cit., p. 274-289.

¹⁴³⁵ Sur le *jus liberorum*, voir GAIUS, *Inst.*, I, 194, CUF, p. 35 : *tutela autem liberantur ingenuae quidem trium liberorum iure, libertinae vero quattuor si in patroni liberorumve eius legitima tutela sint* / « or les femmes libres sont libérées de la tutelle par le droit des trois enfants, tandis que les affranchies le sont par le droit des quatre enfants, si elles sont en tutelle légitime du maître ou de ses descendants » ; pour les évolutions de ce droit, voir COD. THEO., 8, 17, p. 419. Voir également P. OURLIAC et J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, op. cit., p. 98 ; J.-M. CARRIE et A. ROUSSELLE, *Nouvelle histoire de l'Antiquité*, op. cit., p. 281-282 ; Y. THOMAS, « La division des sexes en droit romain », op. cit., p. 194-195.

¹⁴³⁶ Yan THOMAS invite cependant à distinguer le droit et la réalité des pratiques. Il note ainsi que si les femmes peuvent tester en faveur de leurs enfants au IV^e siècle, il semble que ce soit surtout les veuves qui aient recours à ces pratiques. Voir Y. THOMAS, « La division des sexes en droit romain », op. cit., p. 156-157.

¹⁴³⁷ Voir P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, op. cit., p. 157-158 ; P. OURLIAC et J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, op. cit., p. 337-339, en particulier p. 339 : « en cas de pluralité d'héritiers siens, la copropriété est égale pour tous. Il n'existe aucune prérogative : ni droit d'aînesse, ni privilège de masculinité, ceci à la différence de la plupart des civilisations antiques. Le partage se fait par parts égales ». D'après Yan THOMAS, l'égalité successorale entre frère et sœur serait mentionné dès la Loi des XII Tables (voir Y. THOMAS, « La division des sexes en droit romain », op. cit., p. 141).

¹⁴³⁸ Voir P. BROWN, « L'élitisme païen », dans P. Ariès, G. Duby et P. Veyne (éd.), *Histoire de la vie privée. I. De l'empire romain à l'an mil*, Paris, Éditions Points, 1999, p. 227-228.

¹⁴³⁹ Voir le rappel effectué par Zénon à une loi de Constantin sur la légitimation des enfants dans C., V, 27, 5, p. 217. Sur le concubinat et la question de la légitimation des enfants nés de ce type d'union à partir du IV^e siècle, voir P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, op. cit., p. 198-203 ; P. OURLIAC et J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, op. cit., p. 174-175.

christianisme¹⁴⁴⁰, tendant également à faire de l'épouse une figure toujours plus légitime dans l'échelle des valeurs sociales.

Enfin, le législateur impérial produit également des textes ayant pour but d'encadrer toujours un peu plus l'exercice de la *patria potestas*. Ainsi, le *paterfamilias* garde la possibilité d'exercer son pouvoir sur sa *familia* (les textes des empereurs Valentinien et Valens de 365 parlent plutôt d'une *domestica emendatio* ou d'une *privata animadversio*, comprenons une « correction domestique¹⁴⁴¹ »), tandis que les problèmes les plus graves, ceux qui pourraient entraîner de lourdes sanctions pénales, seront examinés par des tribunaux¹⁴⁴². De même, le droit de vente des enfants est très vite proscrit par la loi¹⁴⁴³, tout comme la question de l'exposition des enfants est strictement encadrée¹⁴⁴⁴. Ces évolutions sont telles que certains de nos juristes contemporains ont pu parler « d'une véritable déchéance de la puissance paternelle¹⁴⁴⁵ ».

Face à ces évolutions, le traitement de l'adultère constitue une exception¹⁴⁴⁶. En effet, dans le droit républicain, seule la femme adultère et son amant (si celui-ci était pris) étaient tenus coupables d'un crime d'adultère : l'adultère du mari n'était pas objet d'opprobre. Le mari trompé avait le droit de tuer son épouse et éventuellement l'amant de cette dernière, bien que

¹⁴⁴⁰ Voir P. BROWN, « La nouvelle anthropologie », dans P. Veyne, G. Duby et P. Ariès (éd.), *Histoire de la vie privée. I. De l'empire romain à l'an mil*, Paris, Éditions Points, 1999, p. 243-246.

¹⁴⁴¹ Voir C. FAYER, *La familia romana*, op. cit., p. 288. Voir également COD. THEO., 9, 13, 1, p. 456 qui souligne la différence à réaliser entre « la correction domestique » pour des faits mineurs, de l'exercice de la justice publique si le méfait est plus lourd.

¹⁴⁴² Sur les interventions du pouvoir impérial pour encadrer la *patria potestas* au Haut-Empire, voir PAPIN., *Dig.*, 37, 12, 5, p. 605 : *divus Traianus filium, quem pater male contra pietatem adficiabat, coegit emancipare* / « le divin Trajan a contraint d'émanciper le fils que son père traitait mal et à l'encontre de l'affection ». Voir également MARCIAN., *Dig.*, 48, 9, 5, p. 854 : *Divus Hadrianus fertur, cum in venatione filium suum quidam necaverat, qui novercam adulterabat, in insulam eum deportasse, quod [...] eum interfecit ; nam patria potestas in pietate debet, non atrocitate consistere* / « on rapporte que le divin Hadrien, avait fait déporter sur une île quelqu'un qui, lors d'une chasse, avait fait tuer son fils qui commettait l'adultère avec sa belle-mère, parce que cet homme avait tué son fils : car la puissance paternelle doit consister dans l'affection, non dans la cruauté ».

¹⁴⁴³ Pour l'établissement du droit de vente des enfants par un père, voir GAIUS, *Inst.*, I, 117, CUF, p. 21 : *omnes igitur liberorum personae, sive masculini, sive feminini sexus, quae in potestate parentis sunt, mancipari ab eodem hoc modo possunt* / « par conséquent, toutes les personnes libres, de sexe masculin, ou de sexe féminin, qui sont dans la puissance d'un parent, peuvent être mancipées par celui-ci de cette manière » ; GAIUS, *Inst.*, II, 135, CUF, p. 61 : *mancipatos liberos iure civili neque heredes instituere neque exheredare necesse est, quia non sunt sui heredes* / « les enfants libres qui ont été mancipés, il n'est pas nécessaire ni de les instituer héritiers, ni de les exhériter, parce qu'ils ne sont pas héritiers propres ». Sur le droit de vente des enfants et son évolution dans le temps C. FAYER, *La familia romana*, op. cit., p. 210-243, en particulier p. 233-243 sur les lois encadrant cette vente dans l'Empire tardo-antique. Voir également P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, op. cit., p. 143-144.

¹⁴⁴⁴ Voir COD. THEO., 5, 9, 1, p. 225.

¹⁴⁴⁵ Voir P. OURLIAC et J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, op. cit., p. 51. Ce jugement est aussi partagé tout au long du chapitre « La perturbation des mœurs » dans J.-M. CARRIE et A. ROUSSELLE, *Nouvelle histoire de l'Antiquité*, op. cit., p. 271-346.

¹⁴⁴⁶ Pour une synthèse sur le traitement de l'adultère dans le droit romain, en particulier au Haut-Empire, voir également Y. RIVIERE, *Histoire du droit pénal romain : de Romulus à Justinien*, Paris, Les Belles Lettres, 2021, p. 521-540. Pour une approche davantage liée aux études sur le genre, voir également C. LABORDE-MENJAUD, « Les représentations genrées dans la législation romaine sur l'adultère », op. cit., consulté le 02 mai 2024.

les coups et les compositions financières aient été plus fréquemment utilisés¹⁴⁴⁷. Le père de la femme adultère pouvait également intervenir dans le châtement réservé à sa fille. Il s'agissait donc là d'une justice d'ordre privée. La *Lex Julia de adulteriis* promulguée par Auguste vers 18 avant notre ère, si elle interdit au mari de tuer son épouse et limite son droit à tuer l'amant¹⁴⁴⁸, n'empêche pas le père de l'épouse de continuer à exercer son droit de vie et de mort sur sa fille en lien avec le châtement de l'amant¹⁴⁴⁹. Dans la pratique, les peines semblent avoir été moins sévères : la femme adultère perd son statut de matrone, une partie de sa dot, elle est frappée d'infamie, ne peut plus bénéficier que d'un concubinage¹⁴⁵⁰. Durant l'Antiquité tardive, à compter d'une constitution de Constantin, l'exercice de la sanction de l'adultère revient à nouveau à la famille¹⁴⁵¹. La peine requise contre le couple adultère est à nouveau la condamnation à mort¹⁴⁵². Ce qui appert dans l'exemple de l'adultère c'est la très forte dissymétrie des traitements de cette faute en fonction des sexes, démontrant une fois encore la primauté du masculin dans la société romaine.

La *patria potestas*, expression de la puissance masculine dans la société romaine, constitue encore, à l'époque d'Ambroise, à la fois une échelle de valeur vivace pour la société romaine, tout autant qu'un cadre dépassé, dans lequel les jeunes hommes et les femmes gagnent peu à peu leur indépendance. D'après le droit romain, le pôle masculin resterait le pôle le plus valorisé par la société tardo-antique, sans qu'il ne faille concevoir la femme comme assujettie aux hommes de sa famille.

¹⁴⁴⁷ Voir Y. RIVIERE, *Histoire du droit pénal romain*, op. cit., p. 530-531.

¹⁴⁴⁸ Voir *Ibid.*, p. 534.

¹⁴⁴⁹ Voir Y. RIVIERE, *Histoire du droit pénal romain*, op. cit..

¹⁴⁵⁰ Voir C. LABORDE-MENJAUD, « Les représentations genrées dans la législation romaine sur l'adultère », op. cit..

¹⁴⁵¹ Voir COD. THEO., 9, 7, 2, p. 446-447.

¹⁴⁵² Voir COD. THEO., 11, 36, 4, p. 648. Pour des développements sur la question de l'adultère à l'époque d'Ambroise et les probables positions de l'évêque sur cette question, voir D. LHUILLIER-MARTINETTI, *L'individu dans la famille à Rome au IV^e siècle d'après l'oeuvre d'Ambroise de Milan*, op. cit., p. 159-176.

I.2. La permanence des représentations : le maintien de la supériorité masculine dans les mentalités d'après les œuvres littéraires de l'Antiquité tardive

Les hiérarchies du masculin et du féminin dans la société romaine, observables au travers de l'étude du droit romain, apparaissent également au travers des représentations données par les sources littéraires, même tardives. L'observation de sources littéraires fait apparaître la distinction entre homme et femme comme particulièrement active. Les *Confessions* d'Augustin montrent ainsi le futur évêque d'Hippone et son père en extérieur, dans une vie publique. Augustin fréquente l'école locale¹⁴⁵³, puis celle de Madaure¹⁴⁵⁴, avant d'entreprendre des études plus poussées à Carthage¹⁴⁵⁵, se rend aux bains publics avec son père¹⁴⁵⁶ : il semble tout à fait normal et acceptable qu'un jeune homme voyage, ait une vie publique, soit en mesure de réaliser une vie en dehors de la sphère familiale. Augustin nous dit également de son père qu'il est un citoyen de Thagaste¹⁴⁵⁷, ce qui implique des responsabilités politiques, la nécessité d'échanger aussi bien sur le forum qu'au sein de la curie du municipe. Augustin dit aussi de son père qu'il aurait été infidèle¹⁴⁵⁸, ce qui implique des relations extraconjugales, soit au sein du foyer avec des esclaves, soit en dehors du foyer, cette dernière hypothèse renforçant toujours davantage l'aspect public de la vie de Patricius, et au-delà de son exemple, des hommes romains. À l'inverse, Monique, la mère d'Augustin, nous est présentée dans des activités s'exerçant dans la sphère domestique¹⁴⁵⁹ ou en lien avec la fréquentation du culte chrétien¹⁴⁶⁰, relevant, dans la présentation qu'en donne Augustin, d'une activité intime, privée, davantage que publique et collective. Dans le portrait qu'Augustin dresse de sa mère, il

¹⁴⁵³ Les mentions sont éparées tout au long du livre I des *Confessions*. Voir par exemple AUG., *Conf.*, I, 9, 14, BA 13, p. 298-299 ; AUG., *Conf.*, I, 13, 20-22, BA 13, p. 308-313.

¹⁴⁵⁴ Voir AUG., *Conf.*, II, 3, 5-6, BA 13, p. 338-341.

¹⁴⁵⁵ Voir AUG., *Conf.*, III, 1, 1, BA 13, p. 362-365.

¹⁴⁵⁶ Voir AUG., *Conf.*, II, 3, 6, BA 13, p. 340-341 : *ubi me ille pater in balneis vidit* / « aux bains, où mon père me vit ».

¹⁴⁵⁷ Voir AUG., *Conf.*, II, 3, 5, BA 13, p. 338-339 : *Multorum enim civium longe opulentiorum, nullum tale negotium pro liberis erat* / « en effet, beaucoup de ses concitoyens, bien plus riches que lui, ne se donnaient pas tant de mal pour leurs enfants.

¹⁴⁵⁸ Voir AUG., *Conf.*, IX, 9, 19, BA 14, p. 108-109 : *ita autem toleravit cubilis iniurias* / « d'ailleurs, elle supporta les outrages au lit conjugal ».

¹⁴⁵⁹ Au livre IX des *Confessions*, Monique est présentée comme prenant en charge sa belle-mère (AUG., *Conf.*, IX, 9, 20, BA 14, p. 110-113), faisant face aux « commérages des servantes » (*medias linguas famularum*). Elle est aussi celle qui a pris en charge l'éducation des enfants – notamment du point de vue religieux – comme semble l'indiquer *Conf.*, IX, 9, 22, BA 14, p. 114-115 : *nutrierat filios totiens eos parturiens, quotiens abs te deviare cernebat* / « elle avait élevé ses fils, en les enfantant à nouveau autant de fois qu'elle les voyait dévier de toi.

¹⁴⁶⁰ Voir AUG., *Conf.*, IX, 7, 15, BA 14, p. 98-99 : *excubabat pia plebs in ecclesia mori parata cum episcopo suo, servo tuo. Ibi mea mater, ancilla tua, sollicitudinis et vigiliarum primas tenens, orationibus vivebat* / « la nuit, le peuple fidèle montait la garde dans l'église, prêt à mourir avec son évêque, ton serviteur. Il y avait là ma mère, ta servante, qui se tenait la première à ce poste d'inquiétude et de veille, et vivait de prières ».

présente cette dernière comme consciente de la nécessité de s'incliner (au moins temporairement) devant son mari et prompte à accepter cette situation¹⁴⁶¹. Les éléments esquissés par Augustin dans son œuvre font ressortir des lignes de force opposant nettement masculin et féminin dans des tâches et des espaces qui sont dévolus à chacun des sexes, entretenant l'idée d'une hiérarchisation forte des sexes dans le monde romain, hiérarchisation favorable aux hommes.

Mais Thagaste étant une petite ville de province, la division entre les sexes, telle quelle nous est présentée par Augustin, ne serait-elle pas plutôt le fait d'une certaine lenteur de diffusion de mœurs nouvelles au sein de sa population – position qu'infirmait cependant le fait que les évolutions du droit romain sont anciennes ? En outre, les développements concernant Monique se trouvant placés dans l'œuvre d'Augustin juste avant le traitement de l'extase mystique d'Ostie, ne sont-ils pas orientés par une certaine teneur apologétique, qui s'exprimerait au travers du recours à des *topoi* concernant les femmes et la capacité de Monique à les endurer, voire à les surmonter ? La construction du livre IX des *Confessions* autorise à penser la véracité de cette dernière question. Cependant, il convient également d'estimer que le recours à ces *topoi*, même si ces derniers ne reflètent pas la réalité de la société romaine de la fin du IV^e siècle à Thagaste vient dire quelque chose des mentalités de l'Afrique romaine aux IV^e et V^e siècles, et peut-être plus largement du maintien des hiérarchies entre les sexes dans le monde romain à ces mêmes périodes¹⁴⁶².

¹⁴⁶¹ Voir AUG., *Conf.*, IX, 9, 19, BA 14, p. 108-109 : *erat vero ille praetera sicut benivolentia praecipuus, ita ira fervidus. Sed noverat haec non resistere irato viro, non tantum facto, sed ne verbo quidem. Iam vero refractum et quietum cum oportunitatem viderat, rationem facti sui reddebat, si forte ille inconsideratius commotus fuerat* / « Lui, du reste, était porté en vérité aussi bien à une obligeance sans égale qu'à une bouillante irascibilité. Mais elle savait, elle, ne pas tenir tête à la colère de l'homme, non seulement par un acte, mais même par une parole. Aussitôt la crise passée et le calme revenu, dès qu'elle le voyait disposé, elle lui rendait compte de sa conduite à elle, si par hasard il s'était emporté d'une façon trop irréfléchie ».

¹⁴⁶² Le témoignage d'Augustin évoquant les femmes proches de sa mère se plaignant du comportement de leurs époux tout comme celui d'Ambroise qui évoque à plusieurs reprises des tensions au sein des couples tendent à faire penser qu'il ne s'agit peut-être pas tant d'un *topos* que d'une réalité sociale largement répandue dans le monde romain. Voir AUG., *Conf.*, IX, 9, 19, BA 14, p. 108-111 : *Denique cum matronae multae, quarum viri mansuetiores erant, plagarum vestigia etiam dehonestata facie generent, inter amica conloquia illae arguebant maritorum vitam haec earum linguam, veluti per iocum graviter admonens, ex quo illas tabulas, quae matrimoniales vocantur, recitari audissent, tamquam instrumenta, quibus ancillae factae essent, deputare debuisse ; proinde memores conditionis superbire adversus dominos non oportere. Cumque mirarentur illae scientes, quam ferocem coniugem sustineret, numquam fuisse auditum aut aliquo indicio claruisse, quod Patricius ceciderit uxorem aut quod a se invicem vel unum diem domestica lite dissenserint, et causam familiariter quaererent, docebat illa institutum suum, quod supra memoravi. Quae observabant, expertae gratulabantur ; quae non observabant, subiectae vexabantur* / « Enfin, beaucoup de femmes, mariées à des hommes plus doux, portaient cependant des traces de coups jusque sur leur visage défiguré et, entre amies, dans leurs conversations, elles mettaient en cause la conduite de leurs maris ; ma mère, elle, s'en prenait à leur langue et leur donnait sur le ton plaisant ce sérieux avertissement que, du jour où elles s'étaient entendu lire ces tablettes qu'on appelle tablettes du mariage, elles auraient dû voir là un document qui faisait d'elles des servantes ; en conséquence, au souvenir de leur condition, elles n'avaient pas le droit de se dresser fièrement contre leurs maîtres. Ces femmes s'étonnaient ; car elles connaissaient le fougueux époux que ma mère avait à supporter, et pourtant on n'avait jamais entendu dire, aucun indice n'avait révélé, que

La *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan utilise des ressorts similaires, distinguant très nettement les rôles des hommes et des femmes dans le texte. Alors que le père d'Ambroise est présenté comme fonctionnaire impérial¹⁴⁶³ (ce qui induit à nouveau des responsabilités et des activités réalisées en dehors du domicile¹⁴⁶⁴), comme un homme qui donne des ordres, qui est doué de parole¹⁴⁶⁵, la mère d'Ambroise reste passive et muette dans l'épisode de l'essaim d'abeille¹⁴⁶⁶, du moins tel qu'il nous est décrit. Cette mère reste tout aussi silencieuse dans la suite du texte : Paulin ne la décrit que comme une veuve¹⁴⁶⁷, comme une femme ayant à son service des serviteurs et évoluant dans un milieu christianisé¹⁴⁶⁸. Nous sont seulement livrées des informations sur son statut familial, statut qui semble la définir. Les rares mentions concernant la mère d'Ambroise laissent également sourdre l'idée que cette dernière, certes veuve, a pris en charge l'éducation du futur évêque, ici dans sa dimension religieuse. Une mention ultérieure montre également qu'elle a fait donner à son fils une éducation dans les

Patrice eût battu sa femme ou qu'il y ait eu entre eux, fût-ce l'espace d'un seul jour, une querelle domestique, un dissentiment pour les séparer. Elles lui en demandaient familièrement la raison et Monique alors leur enseignait son procédé, que je viens de rappeler. Celles qui le suivaient, après expérience l'en remerciaient ; celles qui ne le suivaient pas, restaient asservies et maltraitées ». Nous présenterons plus loin les propos d'Ambroise à ce sujet.

¹⁴⁶³ PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 3, p. 52 : *igitur posito in administratione praefecturae Galliarum patre eius* / « son père ayant alors été placé à la direction de la préfecture des Gaules » ; *in area pretorii* / « dans la cour de la maison du préteur ».

¹⁴⁶⁴ PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 3, p. 54 : *pater, qui propter cum matre vel filia deambulabat* / le père, qui se promenait avec la mère et leur fille ». Si l'ensemble de la famille est présenté comme se promenant, donc participant à une activité en extérieur, éléments qui pourraient laisser penser à une certaine liberté accordée aux femmes de la famille, il est à noter que le père de famille est présenté en premier lieu (ce qui rappelle la position du *paterfamilias*) et que d'après la scène, le cadre de cette promenade ne devait être qu'en partie publique, puisqu'il est question de l'*area pretorii*, la cours de la maison du préteur, c'est-à-dire un espace de travail, lieu ouvert aux collaborateurs du préteur mais également lieu privé pour ce même préteur et sa famille.

¹⁴⁶⁵ PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 3, p. 54 : *quae pater, [...] ne abigerentur ab ancilla, quae curam nutriendi infantis susceperat, prohibens (sollicita enim erat ne infanti nocerent)* / « son père interdit que celles-ci [les abeilles] ne soient chassées par la servante, qui avait assumé le soin de nourrir l'enfant, elle était en effet inquiète que ces dernières ne nuisent à l'enfant » ; *quo facto territus pater ait* : « *si vixerit infantulus iste, aliquid magni erit* » / « terrifié par ce fait, le père dit : « si ce petit enfant vit, il sera quelque chose de grand » ».

¹⁴⁶⁶ La mère d'Ambroise n'est présentée que comme ayant assisté à la scène (PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 3, p. 54 : *qui propter cum matre vel filia deambulabat* / « qui se promenait avec la mère et leur fille »), mais l'auteur ne lui prête aucune réaction ou aucun propos lors de ce même épisode. Dans le récit, la seule figure féminine qui s'inquiète pour le bébé est une servante, voire la nourrice : PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 3 : *ab ancilla, quae curam nutriendi infantis susceperat [...] sollicita enim erat ne infanti nocerent* / « par cette servante, qui avait assumé le soin de nourrir l'enfant [...], était en effet inquiète, qu'elles [les abeilles] ne fissent du mal à l'enfant ».

¹⁴⁶⁷ PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 4, p. 54 : *cum matre vidua* / « avec une mère veuve ».

¹⁴⁶⁸ PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 4, p. 54 : *cum videret sacerdotibus a domestica sororis vel matris manus osculari* / « alors qu'il voyait les mains des évêques embrassées par une domestique de sa mère ou de sa sœur ». Notons par ailleurs que dans cet épisode, c'est à nouveau un homme, ici Ambroise enfant, qui est actif, puisqu'il joue, parle et soumet autrui à son pouvoir : PAUL. MED., *Vita Ambrosii*, 4, p. 54-56 : *ipse ludens offerebat dexteram, dicens et sibi id ab ea fieri oportere, siquidem episcopum se futurum esse memorabat* / « lui-même, alors qu'il jouait, offrait sa main droite, disant qu'il convenait que cela soit fait pour lui par cette dernière, puisqu'il mentionnait qu'il deviendrait lui aussi évêque ». Certes le passage doit être nuancé par le fait qu'Ambroise est au cœur même du récit, ce qui fait de lui le principal acteur du récit, mais il n'en demeure pas moins vrai que la mère de l'évêque, et plus largement les femmes de la maisonnée, constituent des êtres anonymes, liées à la sphère privée.

« arts libéraux¹⁴⁶⁹ ». Aussi courts que soient ces épisodes, aussi ténues que soient les indications que Paulin nous laisse pour une interprétation, aussi spécifique que soit le contexte familial suite à la mort du père, le lecteur sent tout de même poindre, sous le calame du secrétaire de l'évêque de Milan, des schémas familiaux de la répartition des rôles en fonction des sexes¹⁴⁷⁰. Plus loin, le biographe réprouvera également le comportement d'une vierge arienne qu'Ambroise tancera vertement¹⁴⁷¹. Dans les propos du secrétaire de l'évêque de Milan, on comprend que cette jeune femme n'a pas su tenir son rang par bien des aspects. Il donne une fois de plus à voir les hiérarchies établies entre les sexes dans la société romaine, hiérarchies selon lesquelles les femmes se doivent de respecter la puissance masculine.

Dans le récit de Paulin, comme dans celui d'Augustin, les normes de genre sont très manifestes, entretenant dans l'esprit du public des IV^e et V^e siècles, comme des lecteurs du XXI^e siècle, l'image d'une société romaine très marquée par la binarité des rôles et la disparité des droits en fonction des sexes. Mathew Kuefler analyse cette conservation des normes comme

¹⁴⁶⁹ PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 5, p. 56 : *sed postquam edoctus liberalibus disciplinis* / « mais après avoir été instruit dans les arts libéraux ».

¹⁴⁷⁰ Dans ces quelques paragraphes, Paulin de Milan donne à voir à son public une famille dont les rôles sont très marqués par des normes de genre. La cellule familiale n'est pas sans rappeler celle présentée dans les textes de la République et de l'Empire. La lecture de ces passages donne le sentiment d'une certaine pérennité des normes et des hiérarchies dans la cellule familiale. Cependant cette image de pérennité des normes est-elle le fait de la famille d'Ambroise ou de la vision de Paulin, voire de Marcelline qui a transmis ces informations à l'auteur de la *Vita* (cf. PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 1, p. 50 : *et maxime ab sorore ipsius venerabili Marcellina didici* / « et j'ai appris beaucoup de la vénérable sœur de celui-ci, Marcelline ») ? Cet ordre familial, qui fait du père le seul personnage actif de la famille, révèle-t-elle une réalité ou une vision héritée et idéalisée de la famille romaine ? Dans quelle mesure cette vision idéalisée a-t-elle été influencée par les modèles classiques ? Et dans ce cas, quels seraient les modèles ? Le matériau textuel ne nous permet pas de trancher ces questions. Mais dans l'optique de notre étude, ces mêmes questions soulignent que le récit de Paulin fixe, *a minima*, un horizon d'attente de ce que devrait être la famille romaine idéale au IV^e siècle de notre ère, soit une famille centrée sur des figures masculines.

¹⁴⁷¹ PAUL. MED., 11, p. 64-67 : *Sirmium vero cum ad ordinandum episcopum Anemium perrexisset [...] una de virginibus Arrianorum impudentior ceteris tribunal conscendens, apprehenso vestimento sacerdotis [...] audivit, ut ipse solitus erat referre* : « [...] *te non convenit vel tuam professionem in qualemcumque sacerdotem manus inicere* » / « Mais alors qu'il était parvenu à Sirmium pour ordonner l'évêque Anemius, [...] une parmi ces vierges ariennes, plus impudente que les autres, s'avançant vers le chœur, le vêtement de l'évêque ayant été saisi [...], elle entendit, comme lui-même avait l'habitude de le rappeler : « [...] il ne convient pas aussi bien pour toi que pour ton état d'agripper un évêque, quel qu'il soit » ». La jeune femme est bien décrite comme *impudentior*, preuve qu'elle ne respecte pas le rang qui devrait être le sien pas plus que les comportements qui sont attachés à son sexe, ce que l'évêque de Milan ne manquera pas de lui faire remarquer. Par ailleurs, le fait que la scène se passe à Sirmium, ville importante sous la Tétrarchie, point de passage terrestre entre Rome, Milan et Constantinople, que cette scène mette en scène Ambroise lui-même, laisse moins de place à l'excuse d'une lenteur de diffusion des nouvelles mœurs. Le caractère déplacé du comportement de cette jeune femme se joue ici à plusieurs niveaux : d'abord par le fait que le geste exercé l'est par une femme qui ne respecte pas la bienséance en lien avec les hiérarchies de genre. Ce geste est également déplacé par le fait que cette jeune femme ne respecte pas les hiérarchies internes à l'Église et enfin parce qu'elle est disqualifiée par sa foi hérétique. Si les deux derniers éléments pèsent lourd dans le jugement de Paulin, il convient de ne pas négliger le poids des catégories de genre dans l'expression de l'auteur.

étant une réponse à un déclassement social des hommes¹⁴⁷². Ainsi les textes entretiennent-ils les représentations qui veulent que l'homme, unique détenteur de « l'autorité dans la famille », soit le seul à être « qualifié pour la représenter au dehors¹⁴⁷³ ». Les sources littéraires maintiendraient cette sorte de fiction de puissance en réponse à la perte de puissance vécue du point de vue du droit. Serait réaffirmé le fait que le masculin relèverait de ce qui a trait au monde public, à la domination des faibles, au pouvoir politique et juridique, à la défense de la patrie, soit des éléments relevant du courage, de la force et de la capacité d'action. Toujours selon l'auteur américain, le masculin s'incarnerait en particulier dans certaines fonctions : les fonctions politiques et les fonctions militaires¹⁴⁷⁴. Les hommes jouiraient ainsi de davantage de libertés dans leur développement que les femmes, assignées à la procréation, à l'éducation et au soin apporté à autrui (qu'il s'agisse de personnes relevant de la sphère privée ou de la sphère publique).

En tant que matrone, c'est-à-dire une femme mariée et mère de famille honorable¹⁴⁷⁵, la femme romaine libre aurait pour rôle, quant à elle, de diriger la maison, de veiller sur ses enfants et leur éducation¹⁴⁷⁶. Elle devra également veiller à se montrer vertueuse. Le double portrait des parents d'Agricola met en lumière des normes qui différencient hommes et femmes. Ainsi le père d'Agricola est-il décrit pour ses capacités oratoires, son goût pour la philosophie et son courage, puisqu'il s'opposa à l'empereur et affronta la mort pour avoir contrevenu aux ordres qui lui avaient été donnés. Cette présentation constitue une sorte de condensé des valeurs attachées à la virilité au Haut-Empire. Quant à la mère d'Agricola, elle nous est présentée par

¹⁴⁷² Voir M. KUEFLER, *The manly eunuch*, op. cit., p. 37-77. L'auteur soutient l'idée que les hommes romains de l'Empire tardif vivraient une sorte de déclassement social et symbolique du fait de la perte de prestance de la fonction sénatoriale et de l'augmentation du recours aux mercenaires. Ayant perdu les fonctions et les espaces par lesquels était justifiée la position masculine dans la société romaine, les hommes romains auraient cherché d'autres voies pour maintenir leur supériorité. Une de ces voies serait la perpétuation et l'affirmation d'un modèle pourtant en passe d'être dépassé. Mathew KUEFLER n'avance pas d'éléments concernant les modes de perpétuation et d'affirmation de ce modèle, mais il est loisible de penser que les productions littéraires et artistiques romaines constitueraient de bons vecteurs pour l'entretien de ce modèle. Notons cependant que le chercheur présente ce déclassement au travers d'arguments qui relèvent davantage de l'opinion que d'un étayage par des sources. Il est étonnant qu'il n'ait pas utilisé davantage le droit romain et les observations sur l'évolution du contenu de la *patria potestas* pour étayer son propos, alors que ces éléments paraissent faire consensus. Cependant, l'idée d'une volonté de compenser dans la sphère des mentalités et du symbolique des pertes subies du point de vue social nous paraît intéressant à conserver pour notre propos.

¹⁴⁷³ Voir P. OURLIAC et J. de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, op. cit., p. 42.

¹⁴⁷⁴ Voir M. KUEFLER, *The manly eunuch*, op. cit., p. 37-44 et 49-55, voir également J.-P. THUILLIER, « Virilités romaines : vir, virilitas, virtus », op. cit., p. 106-107.

¹⁴⁷⁵ Voir Y. THOMAS, « La division des sexes en droit romain », op. cit., p. 176. Voir également N. BOËLS-JANSSEN, « Matrona/meretrix : duel ou duo ? A propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain », dans D. Briquel, C. Février et C. Guittard (éd.), *Varietates fortunae : religion et mythologie à Rome*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010, p. 89.

¹⁴⁷⁶ Voir S. DIXON, *The Roman mother*, Routledge, London; New York, 2014, p. 129-135 et 168-209 ; R. FRANCHI, *Dalla Grande Madre alla Madre*, op. cit., p. 162-166.

des rappels concernant sa vertu, ses qualités de mère attentive à son enfant et à l'éducation de ce dernier¹⁴⁷⁷. Le portrait le plus complet et le plus marquant reste pourtant celui de Cornelia transmis par Plutarque dans les *Vies Parallèles* :

Celle-ci assumait la charge des enfants et de la maison, et montra tant de sagesse, de tendresse maternelle et de nobles sentiments qu'il parut que Tiberius avait eu raison de choisir de mourir à la place d'une pareille femme. Le roi Ptolémée offrit de partager son diadème avec Cornelia et la demanda en mariage ; elle refusa. Durant son veuvage elle perdit la plupart de ses enfants : il ne resta qu'une de ses filles qui épousa Scipion le Jeune, et deux fils, Tiberius et Caius, qui font le sujet de ce livre, et qu'elle éleva avec tant de soin que nés, de l'avis unanime, les mieux doués de tous les Romains l'excellence de leur éducation paraît avoir eu une part plus grande dans leur vertu que leur nature¹⁴⁷⁸.

Comme dans l'exemple de Julia Procilla, vertus personnelles, qualités maternelles et soins apportés à l'éducation des enfants traversent l'intégralité de ce passage. Cornelia est d'autant plus admirable qu'elle incarne l'*univira* parfaite, la veuve qui refuse de se remarier, malgré une demande en mariage particulièrement prestigieuse. Le soin apporté à cette éducation est, selon Plutarque, la source des qualités politiques des Gracques, la source de leur stature de bons citoyens. Paradoxe de la situation des femmes, ces dernières doivent veiller à la transmission des valeurs romaines comme la citoyenneté, le patriotisme, le culte des ancêtres et le respect du père, alors qu'elles n'ont aucun droit politique et n'accèdent à aucune pratique concrète des valeurs qu'elles doivent transmettre. Ainsi sont-elles dites *cives*, « citoyennes », à l'instar des hommes – le mot *cives* étant aussi bien masculin que féminin –, alors qu'elles ne

¹⁴⁷⁷ TAC., *Agr.*, 4, CUF, p. 3 : *pater illi Iulius Graecinus senatorii ordinis, studio eloquentiae sapientiaeque notus, iisque ipsis virtutibus iram Gai Caesaris meritis : namque M. Silanum accusare iussus et, quia abnuerat, interfectus est. Mater Iulia Procilla fuit, rarae castitatis. In huius sinu indulgentiaque educatus per omnem honestarum artium cultum pueritiam adolescentiamque transegit. [...] Memoria teneo solitum ipsum narrare se prima in iuventa studium philosophiae acrius, ultra quam concessum Romano ac senatori, hausisse, ni prudentia matris incensum ac flagrantem animum coequisset* / « son père, Julius Graecinus, de l'ordre sénatorial, connu pour sa passion pour l'éloquence et la sagesse, encourut la colère de César à cause de ces vertus mêmes : parce qu'il avait reçu l'ordre d'accuser Marcus Silanus et, parce qu'il avait refusé de le faire, il fut tué. Sa mère, Julia Procilla, fut d'une rare pureté de mœurs. Dans son sein, il a été éduqué avec bienveillance et il passa son enfance et son adolescence dans la pratique de tous les arts conformes à la morale. [...] Je garde en mémoire le fait qu'il racontait habituellement qu'auparavant il aurait épuisé tout son zèle dans la philosophie avec plus d'ardeur, au-delà de ce qui est permis à un Romain et à un sénateur, si la sagesse de sa mère n'avait contenu son esprit ardent et enflammé ».

¹⁴⁷⁸ PLU., *TG*, 1, 6-7, CUF, p. 96-97 : *Κορνηλία δ' ἀναλαβοῦσα τοὺς παῖδας καὶ τὸν οἶκον, οὕτω σώφρονα καὶ φιλότεκνον καὶ μεγαλόψυχον αὐτὴν παρέσχευεν ὥστε μὴ κακῶς δόξαι βεβουλευθῆναι τὸν Τιβέριον ἀντὶ τοιαύτης γυναικὸς ἀποθανεῖν ἐλόμενον· ἥ γε καὶ Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως κοινουμένου τὸ διάδημα καὶ μυωμένου τὸν γάμον αὐτῆς ἤρνησατο, καὶ χηρεύουσα τοὺς μὲν ἄλλους ἀπέβαλε παῖδας, μίαν δὲ τῶν θυγατέρων, ἣ Σκιπίωνι τῷ νεωτέρῳ συνώκησε, καὶ δύο υἱούς, περὶ ὧν τάδε γέγραπται, Τιβέριον καὶ Γάιον, διαγενομένους οὕτω φιλοτίμως ἐξέθρεψεν ὥστε πάντων εὐφρεστάτους Ῥόμολογουμένως γεγονότας πεπαιδευθῆναι δοκεῖν βέλτιον ἢ πεφέναι πρὸς ἀρετὴν.*

peuvent ni voter, ni prendre la parole lors d'une assemblée politique, ni servir dans l'armée, réduisant donc d'autant les réalités attachées à ce mot. Cette présentation, tirée des sources littéraires, laisse pourtant de côté les réalités du droit, le fait que les femmes accédaient, dès la République et le Haut-Empire, à des fonctions religieuses comme celle de vestale, ou animaient des fêtes religieuses particulières¹⁴⁷⁹, assumaient également des fonctions économiques¹⁴⁸⁰. C'est bien que les sources littéraires, même celles de l'Antiquité tardive, nous transmettent des répartitions symboliques attachées à chacun des sexes, qu'elles nous transmettent un univers mental, un ensemble de représentations qui irriguent toute la société romaine.

Pourtant, on aperçoit également de possibles évolutions de ces représentations. Dans le livre consacré à Caius Gracchus, Plutarque décrit cette fois Cornelia en pleine évolution de genre :

On raconte que Cornelia supporta son malheur avec noblesse et grandeur d'âme, et qu'en parlant des endroits consacrés où ses enfants avaient été tués, elle dit : « leurs corps ont des tombeaux dignes d'eux ». [...] Elle était très agréable pour ses visiteurs et leur retraçait dans la conversation l'existence et la façon de vivre de son père, l'Africain ; mais ce qui étonnait le plus c'est qu'elle évoquait sans tristesse et sans larmes le souvenir de ses enfants et, lorsqu'on le lui demandait, racontait leurs actions et leurs malheurs comme si elle parlait de héros des anciens temps. Aussi quelques-uns crurent-ils que la vieillesse ou la grandeur de ses maux lui avaient fait perdre la raison ou l'avaient rendue insensible à ses infortunes ; mais, à la vérité, ce sont eux au contraire qui étaient insensibles en ne comprenant pas combien une heureuse nature reçue à la naissance et une bonne éducation aident les êtres humains contre l'emprise du chagrin, et, en ignorant que, si la Vertu, bien qu'étant sur ses gardes contre les maux, est souvent vaincue par la Fortune, elle ne peut être empêchée par elle, une fois dans l'adversité, de supporter raisonnablement le malheur¹⁴⁸¹.

¹⁴⁷⁹ Voir J. SCHEID, « D'indispensables "étrangères". Les rôles religieux des femmes à Rome », dans G. Duby, M. Perrot et P. Schmitt Pantel (éd.), *Histoire des femmes en Occident. I. L'Antiquité*, Paris, Perrin, 2002, p. 495-536. Voir également la description précise du rôle des femmes lors de la seconde journée des jeux séculaires, notamment lors de la *supplicatio* des cent dix matrones à Junon : J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire*, op. cit., p. 108. Enfin pour l'ensemble des fêtes religieuses féminines durant la période républicaine et au Haut-Empire à Rome voir N. BOËLS-JANSSEN, « Matrona/meretrix : duel ou duo ? A propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain », op. cit..

¹⁴⁸⁰ Natalie Kampen a pu ainsi montrer qu'à Ostie, les sage-femmes, les nourrices, les couturières, entre autres, sont des métiers exercés exclusivement par des femmes (cf. N. B. KAMPEN, *Image and status : Roman working women in Ostia*, Berlin, Gebr. Mann, 1981). Voir également Y. THOMAS, « La division des sexes en droit romain », op. cit., p. 194-197.

¹⁴⁸¹ PLU., CG, 19, 1-4, CUF, p. 138 (traduction de Robert Flacelière légèrement modifiée) : *Καὶ μέντοι καὶ ἡ Κορνηλία λέγεται τὰ τ' ἄλλα τῆς συμφορᾶς εὐγενῶς καὶ μεγαλοψύχως ἐνεγκεῖν, καὶ περὶ τῶν ἱερῶν ἐν οἷς ἀνηρέθησαν εἰπεῖν ὡς ἀξίους οἱ νεκροὶ τάφους ἔχουσιν.[...] Ἡδίστη μὲν οὖν ἦν αὕτη τοῖς ἀφικνουμένοις καὶ συνοῦσι διηγουμένη τὸν τοῦ πατρὸς Ἀφρικανοῦ βίον καὶ δίαίταν, θαυμασιωτάτη δὲ τῶν παίδων ἀπενθῆς καὶ ἀδάκρυτος μνημονεύουσα καὶ πάθη καὶ πράξεις αὐτῶν, ὥσπερ ἀρχαίων τινῶν ἐξηγουμένη τοῖς πνυθανομένοις. Ὅθεν ἔδοξεν ἐνίοις ἔκτους ὑπο γήρως ἢ μεγέθους κακῶν γεγονέναι καὶ τῶν ἀτυχημάτων ἀναισθητοῦ, αὐτοῖς ὡς ἀληθῶς ἀναισθητοῖς οὖσιν, ὅσον ἐξ*

Cornelia est présentée ici comme entretenant la mémoire des hommes de sa famille (rôle traditionnel attaché aux femmes), mais surtout, son comportement face au deuil surprend ses interlocuteurs. Ses vertus et son éducation sont telles qu'elle est en mesure de s'élever, de faire preuve d'une parfaite maîtrise d'elle-même. Or le modèle sur lequel s'établit le portrait de Cornelia est le modèle masculin qui doit parvenir à cette pleine et entière maîtrise de soi. Cornelia semble à ce point parfaite qu'elle parvient à faire siennes les normes généralement requises pour les hommes. Cet exemple démontre combien tout ce qui est lié au masculin se trouve valorisé dans la société romaine et hiérarchiquement supérieur au féminin. On notera également que le discours ambrosien sur les vierges qui se virilisent s'inscrit dans la continuité de ce même portrait. Par ailleurs, dans la société romaine, tout ce qui ne correspond pas aux valeurs de virilité, est nécessairement déconsidéré et appartient donc par conséquent à des catégories dévalorisées. De la sorte, le féminin serait faible, sans force et sans courage, soumis, dominé et passif, relégué à la sphère privée, sans pouvoir politique ou juridique. Cela décline de fait et justifie le déclassement des femmes libres par rapport aux hommes libres. Cela contribue également au déclassement des hommes qui ne répondent pas aux normes de la virilité ainsi établies, pensons aux esclaves, aux eunuques ou à des hommes décrits comme moralement déçus. Ainsi en va-t-il de la description de Verrès par Cicéron :

Pendant toute la durée de sa préture, notre consciencieux préteur n'a vu la flotte que le temps qu'elle a mis à longer le lieu de son scandaleux banquet ; invisible lui-même depuis plusieurs jours, il se montra un moment pourtant, aux yeux des matelots. Chaussé de sandales, revêtu d'un manteau de pourpre et d'une tunique tombant jusqu'aux talons, le préteur du peuple romain, appuyé sur une petite femme, se tint debout sur le rivage. Le fait est que nombre de Siciliens et de citoyens romains l'ont vu souvent ainsi accoutré¹⁴⁸².

L'ensemble des *topoi* sur l'infériorité est présent dans ce texte de la fin de la République. Verrès est décrit comme un débauché, préférant les fêtes et l'exubérance (*convivium eius flagitissiosissimum ; muliercula nixus*) à la droiture qu'exige la charge de propréteur. Peu présent dans la sphère publique d'après les accusations de Cicéron (*ipse autem qui visus multis*

εὐφρίας καὶ τοῦ γεγονέναι καὶ τεθράφθαι καλῶς ὀφελός ἐστι πρὸς ἀλυπίαν ἀνθρώποις, καὶ ὅτι τῆς ἀρετῆς ἡ τύχη φυλαττομένης μὲν τὰ κακὰ πολλάκις περιέσθιν, ἐν δὲ τῷ παῖσαι τὸ φέρειν εὐλογίᾳ οὐ παραιρεῖται.

¹⁴⁸² Voir CIC., Verr., V, 33, 86, CUF, p. 46 : *tam diu in imperio suo classem iste praetor diligens vidit, quam diu convivium eius flagitissiosissimum pratervecta est : ipse autem qui visus multis diebus non esset, tum se tamen in conspectum nautis paulisper dedit. Stetit soleatus praetor populi Romani cum pallio purpureo tunicaque talari muliercula nixus in litore. Nam hoc istum vestitu Siculi civesque Romani permulti saepe viderunt.*

diebus non esset ; permulti saepe), son goût pour le luxe mais surtout pour des tenues extravagantes (*stetit soleatus praetor, cum pallio purpureo ; tunica talari ; nam hoc istum vestitu*) achève de le disqualifier en faisant de lui un homme efféminé, et en l'excluant donc des normes viriles acceptées socialement. La présence des *mulierculae*, des femmes de petite vertu, instille aussi le doute quant à sa vie sexuelle, loin de la tempérance et de la maîtrise attendue d'un homme, ainsi que sur la qualité de son entourage. Le trop grand nombre de femmes laisse supposer une certaine mollesse, alors même que l'idéal viril, nourri des réalités de la vie militaire, induit que la norme pour un homme est de vivre entouré d'autres hommes. Verrès n'est pas visible des marins, donc de soldats, n'est visible qu'un moment bien trop court au goût de Cicéron (*tum se tamen in consepctum nautis paulisper dedit*). Représenté comme un *semivir* – le préfixe *semi-* donnant au terme un sens extrêmement péjoratif –, Verrès, est donc une « moitié d'homme », voire « un débauché » ou même « un efféminé », pour ne pas dire une moitié de femme, en tout cas un citoyen masculin de second ordre, tant d'un point de vue politique et juridique – il est disqualifié par ses exactions –, que d'un point de vue social et moral, par conséquent, des données relevant des représentations et des normes sociales. Or, des citoyens qui n'ont ni droits politiques, ni droits juridiques et qui sont déclassés socialement existent dans le monde romain contemporain de Cicéron : ce sont les femmes. Notons d'ailleurs que *semivir* est utilisé chez Juvénal pour désigner les eunuques¹⁴⁸³, autre catégorie d'hommes déclassés¹⁴⁸⁴. Émasculés, on s'interroge sur leur sexualité ; proches du pouvoir, le caractère domestique de cette proximité au pouvoir et la proximité physique avec les femmes de la cour sont à la source de leur déclassement et de la méfiance qu'entretiennent certains hommes politiques à leur égard. L'ambiguïté qu'ils représentent est donc suspecte aux yeux des Romains et les disqualifie en tant qu'homme, dans leur virilité¹⁴⁸⁵, tout comme les hommes taxés d'homosexualité, voire de prostitution homosexuelle¹⁴⁸⁶. Se dessinent donc, dans la société romaine républicaine et du Haut-Empire, les contours d'un modèle qui définit les genres, leurs rôles et leurs rapports. Ce modèle sera encore valide dans ses grandes lignes à l'époque

¹⁴⁸³ Voir JUV., *Sat.*, VI, v. 510-515, CUF, p. 120-121 : *ecce furentis / Bellonae matrisque deum chorus intrat et ingens / semivir, obscaeno facies reverenda minori, / mollia qui rapta secuit genitalia testa/ iam pridem* / « voici le chœur en fureur de Bellone et de la Mère des dieux qui entre, ainsi qu'une moitié d'homme gigantesque, figure honorable pour un inférieur obscène. S'étant saisi d'un tesson, il coupa, il y a bien longtemps déjà, ses testicules amollis ».

¹⁴⁸⁴ Voir les remarques lexicales de Mathew KUEFLER autour du vocabulaire de la dévirilisation dans le monde romain : M. KUEFLER, *The manly eunuch*, op. cit., p. 25 et 35.

¹⁴⁸⁵ Voir M. KUEFLER, *The manly eunuch : masculinity, gender ambiguity, and Christian ideology in late antiquity*, Chicago, États-Unis d'Amérique, University of Chicago Press, 2001, p. 25 ; 62-65 ; 96-102.

¹⁴⁸⁶ Voir les analyses des invectives cicéroniennes portées contre Antoine dans les *Philippiques* dans F. DUPONT, « La matrone, la louve et le soldat : pourquoi des prostitué(e)s "ingénue" à Rome ? », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 17, 2003, p. 26.

d'Ambroise, ce dernier décrivant, non sans une certaine aversion, certains clercs milanais dont la démarche¹⁴⁸⁷ ne montrait pas assez de contrôle de soi, ce qui semble être le signe, pour notre auteur, d'une tare morale et d'une disqualification de la virilité. La proximité du modèle cicéronien de la virilité avec les propos ambrosiens démontre combien les mentalités se sont construites tout au long de l'existence de Rome autour des mêmes lignes directrices au sujet des normes entourant le genre.

Enfin relevons qu'à cette division stricte des genres, s'ajoute aussi la distinction des statuts de liberté ou d'esclavage, ainsi que l'origine romaine ou non des personnes. Ces divisions accroissent les inégalités déjà observées. En effet, l'esclave, qu'il soit homme ou femme, bien souvent d'origine étrangère, n'est pas libre et se trouve donc davantage soumis à ses maîtres. Cela implique, par exemple, qu'une femme esclave n'aura pas droit aux mêmes égards qu'une femme libre romaine, notamment en matière de sexualité. On trouverait dans cette différence de traitement l'origine de nombre de grossesses serviles. L'homosexualité n'étant condamnée que dans son caractère passif, le maître de maison peut également recourir aux esclaves masculins pour assouvir ses désirs homosexuels, sans déroger à son statut viril et à ses droits. Privés de droit, les esclaves, hommes ou femmes, sont donc encore plus déclassés socialement que les femmes libres ou les hommes libres efféminés¹⁴⁸⁸. De même, la sauvagerie prêtée aux barbares constitue un miroir à l'*humanitas* des Romains¹⁴⁸⁹. Le sexe de la personne n'est donc pas le facteur le plus clivant dans les sociétés antiques, ce facteur résidant plutôt dans la liberté ou de la servitude de la personne¹⁴⁹⁰.

C'est donc dans ce cadre de représentations que s'insère la pensée de l'évêque de Milan, lui-même éduqué et pétri de ces normes sociales au sujet du masculin et du féminin.

¹⁴⁸⁷ AMBR., *De Off.*, I, 18, 71-73, CC 15, p. 27-28.

¹⁴⁸⁸ Pour des observations à ce sujet, voir F. DUPONT, « La matrone, la louve et le soldat : pourquoi des prostitué(e)s “ingénue” à Rome ? », *op. cit.*, p. 25 et p. 31-32.

¹⁴⁸⁹ Sur les représentations romaines du monde en général, représentations d'époques républicaines et du Haut-Empire, voir P. VEYNE, « Humanitas : les Romains et les autres », *op. cit.*, article à compléter par les relectures de l'*humanitas* romaine proposées dans P. VESPERINI, « Le sens d'*humanitas* à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, n° 127-1, École française de Rome, 29 avril 2015 (DOI : 10.4000/mefra.2768 consulté le 21 juin 2024) et par l'article D. LAVALLE, « “Apud barbaros romana humanitas (Salv. gub. 5, 21)” : un nuovo paradigma di humanitas e di iustitia presso i barbari », *op. cit.* qui montre le retournement de sens des concepts de barbarie et d'*humanitas* au ve siècle chez Salvien de Marseille. Enfin, la dernière partie des analyses de Giuseppe VISONA sur les barbares dans la pensée ambrosienne (G. VISONA, « “Gog iste gogthus est”. L'ombra di Adrianopoli su Ambrogio di Milano », *op. cit.*, p. 161-167), analyses qui assimilent barbare et ennemi intérieur, ne sont pas sans rappeler les positions à propos de la femme, image du *corpus* et du *sensus*, éléments propres à faire faillir le fidèle : or la femme comme le barbare sont des images inversées de l'homme romain, capable d'*humanitas*, dans les représentations romaines depuis la République.

¹⁴⁹⁰ Voir J.-M. CARRIE et A. ROUSSELLE, *Nouvelle histoire de l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 334-335.

Significativement distingués dans leurs rôles et leurs fonctions, clairement hiérarchisés d'après les textes littéraires, les deux sexes paraissent pourtant cohabiter de manière plus pragmatique et plus équilibrée selon d'autres types de sources. Ces ambiguïtés rendent l'approche du propos ambrosien, dont nous cherchons à observer la réception au IV^e siècle, d'autant plus délicate. S'efforcer d'analyser cette réception, alors même que l'univers mental des fidèles paraît à la fois univoque, car héritier d'un modèle bien défini, et mouvant, dans la mesure où les pratiques sociales ne s'inscrivent pas toujours dans le modèle, relève de la gageure. Émergent alors des questions d'ordre méthodologique.

I.3. Difficultés méthodologiques en lien avec l'histoire des représentations

Au vu de ce qui précède, sources juridiques et sources littéraires donnent à voir deux situations sociales contradictoires en matière de genre pour la période tardo-antique. Dans l'une, la toute-puissance paternelle est atténuée, ce qui sous-entend qu'épouse et enfants obtiennent toujours davantage de droit et d'autonomie, que la place du masculin est redéfinie dans la société romaine. Dans l'autre, la figure du père n'a pas perdu de sa superbe, imprime son pouvoir au reste de sa famille. Dans ce second cas, les hiérarchies, qui font du masculin et de la virilité les valeurs dominantes dans la société, sont maintenues. Parmi ces deux voies, quelle est alors la description de la société romaine de l'Antiquité tardive la plus juste, celle dans laquelle devra s'inscrire la suite de notre propos ?

Si la question est d'importance pour notre enquête, il est bien délicat de trancher, délicat de souscrire de manière définitive à l'une de ces voies, tout en excluant l'autre. Nous touchons ici une première difficulté méthodologique concernant l'histoire des représentations¹⁴⁹¹. Il

¹⁴⁹¹ Nous préférons cette expression à celle d'histoire des mentalités puisque notre propos est de rendre compte des réalités vécues, de l'imaginaire de la société milanaise de la fin de l'Antiquité, au travers des manières dont ces réalités et cet imaginaire sont présentés dans les sources. À ce titre, nous rejoignons les vues de l'histoire des représentations qui s'efforce autant que possible de localiser dans le temps et l'espace les éléments qu'elle étudie, alors qu'il a été souvent reproché à l'histoire des mentalités d'observer des phénomènes en les arrachant à toute évolution chronologique, en les rendant anhistoriques. Pour comprendre l'objet de l'histoire des mentalités, voir G. DUBY, « Histoire des mentalités », dans C. Samaran (éd.), *L'histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1961, p. 937-966. Pour une réflexion sur l'histoire des mentalités, l'évolution épistémologique de cette forme historiographique, voir F. DOSSE, « Histoire des mentalités », dans C. Delacroix et al. (éd.), *Historiographies I Concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, p. 220-231. Pour des critiques formulées à l'encontre de l'histoire des mentalités, voir G. E. R. LLOYD, *Pour en finir avec les mentalités*, F. Regnot (trad.), Paris, La Découverte, 1996. Pour un exemple récent d'analyse des enjeux et des méthodes touchant aux représentations, voir la synthèse d'Hervé MAZUREL à propos de l'histoire des sensibilités : H. MAZUREL, « Introduction. L'exploration du sensible », dans *Histoire des sensibilités*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022, p. 5-25, en particulier p. 22-25. Cependant, si histoire des sensibilités et histoire des représentations ne peuvent être confondues, nombre

convient alors d'admettre l'existence du hiatus entre les types de sources pour pouvoir récréer l'horizon des représentations d'un groupe, ici le groupe des fidèles milanais et de leur pasteur à la fin du IV^e siècle. Ainsi il convient d'accepter que les sources juridiques, pas plus que les sources littéraires, ne donnent à voir les réalités d'une société dans leur ensemble. À l'inverse, les hiatus, que ces types de sources font apparaître, rapprochent le chercheur toujours un peu plus de la réalité des représentations qu'ils cherchent à percer à jour. Ainsi, lorsque les édits impériaux de la période constantinienne condamnent la vente des enfants par les pères de famille, il faut bien évidemment bien entendre l'action étatique contre cette pratique, l'encadrement légal de la toute-puissance paternelle, mais aussi accepter le fait que des familles, certainement pauvres, usaient de cet expédient pour faire face à leurs difficultés économiques. Ici droit et pratique doivent être mis en perspective pour observer la situation dans sa globalité¹⁴⁹², l'étude stricte du texte de loi ne permettant d'apercevoir qu'une partie des aspects d'une société. À l'inverse, le comportement de Monique qui diffère son explication avec son mari et ne l'affronte pas lorsqu'il est en colère, tout comme le fait que d'autres femmes témoignent de leurs querelles domestiques auprès de Monique, démontrent que l'exercice de la *patria potestas* au sein des familles était réelle, mais ne soumettait pas les femmes d'une manière absolue, univoque et despotique. Ces dernières se permettaient de remettre en cause leurs maris, preuve d'une certaine autonomie d'action au sein du couple. L'observation de la pratique vient ainsi tempérer le caractère apparemment strict des représentations sociales observables dans les sources qui nous ont été transmises. Chercher à établir à quoi pouvait ressembler la société dans laquelle évoluaient Ambroise et ses fidèles demande donc de chercher à faire affleurer cet espace de la pratique qui nous apparaît pourtant seulement en creux au travers de différentes formes de sources.

de problématiques et de difficultés méthodologiques exposées par Hervé MAZUREL au sujet de l'histoire des sensibilités rejoignent notre propos et viennent l'éclairer. Enfin, l'usage de l'expression « imaginaire collectif » dans l'article de N. BOËLS-JANSSEN, « Matrona/meretrix : duel ou duo ? A propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain », *op. cit.* ou de l'expression « inconscient collectif » dans l'article F. DOSSE, « Histoire et psychanalyse », dans C. Delacroix *et al.* (éd.), *Historiographies I Concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, viennent compléter, à notre sens, les manières d'exprimer l'objet de l'histoire des représentations, tout en soulignant les difficultés lexicales à rendre précisément compte de la nature conceptuelle de ce même objet.

¹⁴⁹² C'est ce que Dominique LHUILLIER-MARTINETTI rappelle clairement dans son introduction (D. LHUILLIER-MARTINETTI, *L'individu dans la famille à Rome au IV^e siècle d'après l'oeuvre d'Ambroise de Milan*, *op. cit.*, p. 20) : « autre méthode d'investigation : la méthode de l'historien du droit, qui compare en permanence le discours de l'écrivain et les textes de loi pour mesurer les écarts entre les deux. L'absence d'écart révèle un consensus et nous laisse espérer que les pratiques qui nous sont décrites ont une réalité, et que nous touchons là un quotidien réellement vécu par les gens ; la présence d'un écart, en revanche, fait rebondir la recherche et l'on doit alors s'interroger pour déterminer si la loi veut anticiper et modifier les mœurs, ou si elle ne fait qu'enregistrer une évolution de la société qui n'est pas encore exprimée par les textes ». Pour une observation des méthodes permettant d'approcher à la fois droit et société, voir M. HUMBERT, *Le remariage à Rome*, *op. cit.*, en particulier p. 59-75, p. 102-112.

Cette manière de pratiquer la recherche oblige alors à s'appropriier les silences des sources, l'implicite des témoignages pour en tirer avantage. Elle oblige également à s'accommoder de la généralisation, à accepter de décrire une sorte de voie moyenne de ce que pouvaient être les représentations des habitants de l'Empire romain de l'Antiquité tardive, à assumer le caractère imparfait de cette voie moyenne. De la sorte, il faut admettre que l'horizon des représentations de ces habitants, leur univers mental que nous cherchons à recréer, sont admis en tant que normes par tous, quels que soient le sexe, l'âge, la condition sociale et économique, le degré d'éducation, la religion, l'espace de l'Empire dans lequel vit la personne considérée. Premier ensemble de généralisations, auquel nous contraignent, et les limites de notre propre sujet, et l'ampleur du sujet des représentations, ainsi que les silences des sources. Notons, également, que lorsque nous évoquons le fait d'admettre une norme, nous créons une nouvelle généralisation. En effet, admettre la norme de la société est-ce y adhérer ? La nuance semble importante entre ces termes. Cependant, pour les besoins de la démonstration, et sans pour autant omettre la question de l'adhésion ou du refus de la norme par un individu, nous nous contenterons de postuler la simple admission des normes par tous les habitants. Ces quelques précautions énoncées, bien que sans exhaustivité, donnons à voir l'environnement culturel moyen dans lequel le plus grand nombre des fidèles d'Ambroise pouvaient se reconnaître.

Si les figures paternelles issues des sources juridiques et littéraires ne concordent pas entre elles, elles s'accordent cependant sur un point : celui de la prééminence du masculin sur le féminin, de l'homme sur la femme, de l'homme libre sur toutes les autres catégories d'hommes considérés comme des déclassés sociaux (esclaves, hommes déclassés par leur manque de virilité). Si, certes, la *patria potestas* est de plus en plus encadrée par le droit, si les droits des pères sur leur famille sont davantage surveillés par l'État, la place du masculin n'en reste pas moins prééminente dans le droit, les hommes conservant la reconnaissance de leur statut de chef de famille, ce qui implique un pouvoir sur la famille et à l'extérieur de la cellule familiale. Les restrictions de l'exercice de la *patria potestas*, si elles réduisent le pouvoir du chef de famille, ne remettent pas en cause la position dominante et de référent de ce dernier dans la société. Le droit ne vient pas discuter en profondeur les hiérarchies admises dans la société, il régule seulement des aspects de la vie en société. D'autre part, le cadre familial où s'exerce cette *patria potestas*, même adoucie par le droit, reste le premier cadre de l'apprentissage des normes sociales. Ainsi la cellule familiale constitue le lieu privilégié pour

apprendre, comprendre et plus tard reproduire la norme sociale selon laquelle le père, donc un homme, est celui à qui revient le pouvoir, celui qui établit les hiérarchies sociales et à partir duquel elles s'établissent¹⁴⁹³. Cette position dominante des pères, et plus largement des hommes, concorde avec les sources littéraires qui, elles aussi, font du masculin la norme à partir de laquelle s'établit l'ordre hiérarchique. Un exemple très parlant est celui de Perpétue qui, dans un de ses rêves, dit avoir « été faite mâle¹⁴⁹⁴ » avant de remporter la victoire contre un athlète immense et horrible. Dans cette vision, la martyre du début du III^e siècle, se défait du genre féminin, pourtant rappelé à de nombreuses reprises, notamment dans son souci de son jeune enfant encore au sein, pour endosser une nouvelle identité de genre, masculine celle-là. Cette modification de la perception de soi et le passage du genre féminin au genre masculin, accompagné par le soutien des anges et la victoire contre l'adversaire monstrueux, vient signifier pour le lecteur de la Passion, le dépassement et le perfectionnement de soi, que Perpétue ne conçoit qu'au travers du masculin. Elle donne à voir ici les échelles de valeurs du monde dans lequel elle se construit, celui d'un monde dans lequel le masculin est la valeur principale, un monde dans lequel l'autonomie féminine est pourtant une réalité – Perpétue est bien en train de combattre, d'agir par elle-même – mais où elle est très largement encadrée par le masculin (ce que dit bien aussi le changement de sexe de la vision). Le changement d'identité de genre dans le rêve révèle les représentations de la martyre (ou de l'auteur de la Passion), représentations partagées par le milieu auquel est destinée la diffusion de son témoignage. C'est bien au travers de cette forme de lapsus, donnée ténue mais précieuse pour l'historien¹⁴⁹⁵, que

¹⁴⁹³ Voir J. DOYON et S. ARMANI, « Introduction. Modèles de pouvoir et transmissions », dans J. Doyon et S. Armani (éd.), *L'empire paternel : familles, pouvoirs, transmission (Antiquité romaine, époque moderne)*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2021, p. 9-44, en particulier p. 28 : « la question de la transmission englobe un ensemble d'expériences qui se rapportent à la famille comme lieu de pouvoir et comme espace de socialisation ». Sur les liens qu'entretiennent groupe et individu dans l'apprentissage des normes sociales, voir également G. DUBY, « Histoire des mentalités », *op. cit.*, p. 961.

¹⁴⁹⁴ PASS. Perp., 10, 7, SC 417, p. 136-139 : *facta sum masculus*.

¹⁴⁹⁵ Le témoignage de Perpétue, aussi ténu soit-il, n'en est pas moins clair dans ce qu'il exprime directement et indirectement des normes de la société dans laquelle la martyre a vécu. Ce témoignage vient s'inscrire en faux face au propos d'Hervé MAZUREL au sujet de « l'historien des siècles reculés » qui « jamais [...] n'aura pouvoir d'écouter les associations libres de patients, ni n'atteindra à la puissance d'interroger du thérapeute en son cabinet », et qui n'aurait donc pas ainsi de voie d'accès « privilégiée pour l'étude des fantasmes, frustrations et anxiétés des hommes et des femmes du passé ». Si, certes, l'auteur parle ici spécifiquement de l'étude de l'inconscient, davantage que des représentations, si la documentation est évidemment moins conséquente pour l'Antiquité qu'elle ne peut l'être pour les périodes modernes ou contemporaines, si les méthodes d'examen des documents datés de l'Antiquité doivent être adaptées, l'accès aux représentations des sociétés antiques ne semble pas impossible, pas plus qu'elle ne demanderait, à notre sens, « de prudence redoublée », par rapport aux mêmes objets observés à des périodes plus récentes. Voir H. MAZUREL, *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire : profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective*, Paris, La Découverte, 2021, p. 538. L'image du changement de sexe, toujours dirigé vers le masculin, apparaît également dans les mouvements hérétiques : voir K. VOGT, « “Becoming male” : a Gnostic and early Christian metaphor », dans K. E. Børresen (éd.), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian tradition*, Oslo, Solum, 1991, p. 172-187.

nous apparaît l'expression de la norme de l'Antiquité tardive mais aussi des frustrations, voire des contestations, que cette norme peut susciter. En outre, l'expression de Perpétue fait écho aux valeurs romaines, faisant du masculin la valeur dominante, valeurs qui jalonnent les textes des orateurs de la République et du Haut-Empire, aussi bien que ceux de Paulin de Milan et d'Augustin. Cela fait naître le sentiment que le temps long n'a que peu modifié les représentations concernant le genre dans le monde romain antique, malgré des adaptations et des assouplissements en matière de droit. Si les représentations sociales n'ont rien d'éternel – les modifications apportées par le droit romain aux rapports qu'entretiennent les membres d'une même famille en sont la preuve –, force est de constater la vitalité et la résistance de certaines normes au sein de ces mêmes représentations¹⁴⁹⁶.

Ce point amène évidemment à s'interroger sur la question du temps long et du temps court, et des rapports qu'ils entretiennent avec la novation et la stabilité d'une norme ou des représentations sociales. En effet, s'il convient de prendre en compte les évolutions du droit romain en matière de genre autant que la stabilité des représentations en matière de genre dans cette même société romaine, il faut aussi nous interroger sur le rapport qu'entretient une prédication de près de vingt ans dans une capitale impériale avec l'ensemble de ces cadres sociaux, prédication qui s'inscrit elle aussi dans une histoire longue du christianisme. Si nous avons fait référence ici ou là¹⁴⁹⁷ à d'autres auteurs chrétiens pour démontrer que la pensée ambrosienne en matière de différence entre les sexes s'inscrit elle aussi dans un temps long, qu'Ambroise reprenne à son compte ou modifie le contenu de la pensée de ses illustres prédécesseurs, l'intérêt pour nous se trouve ailleurs. C'est bien plutôt la confrontation entre le temps court de la prédication ambrosienne¹⁴⁹⁸ et le temps long des représentations romaines des fidèles qui nous intéressera ici, car cette confrontation porte aussi en elle l'opposition entre les

¹⁴⁹⁶ Nous empruntons à Georges Duby l'idée de la résistance des cadres mentaux dans une société : G. DUBY, « Histoire des mentalités », *op. cit.*, p. 951 : « restent enfin les cadres plus résistants aux mouvements, ces « prisons de longue durée » dont parle Fernand Braudel, qui pendant des siècles déterminent, génération après génération les attitudes profondes et les conduites des individus ». Cependant, nous ne souscrivons pas, du fait des évolutions et des hiatus observés au travers des sources au sujet des places respectives des hommes et des femmes, à l'idée d'une absence de variation de ces mêmes cadres. La même idée apparaît également L. GOSSEREZ, « De Pandore à Marie : l'évolution de l'imaginaire du corps féminin dans la latinité tardive », *op. cit.*, voir en particulier p. 18-20.

¹⁴⁹⁷ Reconnaissons ici que cette piste de recherche reste trop lacunaire dans notre enquête. Elle mériterait à elle seule un travail d'investigation bien plus poussé et pourrait constituer le sujet d'une thèse à part entière.

¹⁴⁹⁸ Dans la mesure où ce qui nous est connu de la pensée arienne ne paraît pas traiter particulièrement de la question de la différence entre les sexes, nous ne parlerons pas à ce qu'Ambroise apporte de nouveau par rapport au propos de son prédécesseur arien à la tête de l'évêché. Cependant, au cœur d'une réflexion sur le temps long et le temps court, il convient de mentionner le passage d'une prédication arienne à une prédication catholique pour donner à voir l'ensemble des conditions dans lesquelles s'effectuent la réception des idées ambrosiennes.

représentations sociales inscrites dans la durée et faisant du masculin l'aune de toute compréhension du monde et le propos ambrosien (et plus largement chrétien) dont on a pu voir dans les précédentes parties de ce travail qu'il était porteur d'autres positions au sujet des rapports entre les sexes¹⁴⁹⁹. C'est donc du côté de la réception du propos ambrosien que nous devons observer notre sujet pour déterminer comment les représentations anciennes du monde romain et les représentations ambrosiennes entrent en résonance ou en tension, sont utilisées pour être remodelées et former peut-être de nouvelles propositions¹⁵⁰⁰. Cette observation ne peut se réaliser qu'au travers du temps court de la prédication de l'évêque et des potentiels effets de cette prédication.

Cette analyse se heurte alors à une première difficulté : celle des sources de la réception du discours ambrosien. En effet, mis à part les propos d'Augustin et de Paulin de Milan, propos sujets à caution car visant à l'apologie d'Ambroise¹⁵⁰¹, sujet à caution également car ne fournissant qu'un témoignage et non des analyses au sujet de cette prédication, aucun autre témoignage ne nous est resté des effets de la prédication ambrosienne sur son public. De même, le propos ambrosien sur les consécration virginales, dont le nombre irait croissant à Milan à cause des positions de l'évêque¹⁵⁰², reste une indication bien rare et bien mince : aucun autre texte de notre corpus ne traite véritablement d'effets concrets de la prédication, aucune mention chiffrée n'est donnée, le ton sarcastique du propos doit faire également douter de l'ampleur réelle du phénomène de consécration. L'enquête tournerait-elle court, faute de sources externes au corpus ambrosien et faute de documents suffisamment précis et exploitables dans le corpus de notre étude ? Cela reste à voir. Assurément, pour accéder à la réception du discours ambrosien, il faudra utiliser d'autres méthodes, interroger les textes ambrosiens sous un autre angle, à savoir celui des modalités d'écriture de la prédication. Les éléments de polémiques, les outrances discursives ou au contraire les prétérations, les précautions de langage, les constructions d'un propos pour exagérer ou prévenir une réaction chez les fidèles, seront autant

¹⁴⁹⁹ Nous renvoyons à l'introduction générale pour des références sur les liens entre christianisme et genre.

¹⁵⁰⁰ Nous retrouvons des questionnements similaires dans l'étude de l'historiographie tardo-antique dans P. BLAUDEAU, « Présentation du thème », dans *L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 5 et P. VAN NUFFELEN, « Introduction : Historiography as a cultural practice », dans *L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 12-13.

¹⁵⁰¹ Sur la question des relations entre Augustin et Ambroise vu au travers des liens entre les textes des deux auteurs, voir V. GROSSI, « Sant'Ambrogio e sant'Agostino : per una rilettura dei loro rapporti », *op. cit.*. Pour les liens entre Augustin et Paulin de Milan, notamment dans les enjeux de l'écriture de la *Vita Ambrosii*, voir E. ZOCCA, « La Vita Ambrosii alla luce dei rapporti fra Paolino, Agostino e Ambrogio », *op. cit.*.

¹⁵⁰² AMBR., *De Virgt.*, 5, 25, SAEMO 14/2, p. 28

d'éléments à observer avec attention pour comprendre comment l'évêque de Milan réalise sa prédication, comment il fait entendre concrètement ses propositions à ses fidèles.

Cette méthode qui use d'une lecture détournée du document amène de nouveaux questionnements, portant cette fois sur l'évaluation de l'innovation ou du conservatisme du propos ambrosien. Comment évaluer à sa juste mesure un discours en apparence très précautionneux mais qui pourrait, malgré tout, être porteur d'une posture radicalement novatrice ? Pour le dire autrement, est-ce que le caractère innovant d'un propos ou d'une idée s'observe nécessairement dans ce qui est immédiatement reçu et vécu comme étant disruptif, dans les réactions vives qu'entraînerait le propos ou bien alors existe-t-il des procédés plus sourds, empruntant *a priori* les chemins du respect de la norme, qui aboutirait à des changements dans les perceptions ? Nous revenons ici à une question que les historiens des sensibilités connaissent et définissent bien¹⁵⁰³, celle de la forme du changement qui ne s'opère pas que dans l'événement éclatant, souvent violent, mais qui peut s'opérer de manière plus sourde et plus latente. Ce questionnement vient également interroger notre propre rapport d'hommes et de femmes du XXI^e siècle à ce qu'est, pour nous, l'innovation et l'exceptionnalité¹⁵⁰⁴. Nous trouvant dans l'impossibilité d'observer la réception du discours ambrosien, c'est donc plutôt par l'observation de la rhétorique employée par Ambroise que nous pourrions estimer s'il tend à accompagner un changement en matière de représentations du genre ou si au contraire son propos n'œuvre absolument pas en ce sens.

L'ensemble de ces observations, celles concernant des représentations romaines à la fois mouvantes et stables, celles concernant le temps long et le temps court, celles concernant les formes éclatantes et les formes sourdes du changement, doivent nous obliger à progresser de manière prudente dans la suite de notre étude. Ces points de méthodologie à toujours garder en tête doivent nous servir de cadre pour observer dans quelle mesure Ambroise propose ou ne propose pas un discours de rupture avec la société dans laquelle il évolue.

¹⁵⁰³ Pour un exposé clair autour de la temporalité du changement, voir H. MAZUREL, « Introduction. L'exploration du sensible », *op. cit.*, p. 23

¹⁵⁰⁴ Sur l'observation par les historiens de ce qui est exceptionnel dans une société, voir G. DUBY, « Histoire des mentalités », *op. cit.*, p. 944-948.

II. La perfection chrétienne selon la pensée ambrosienne : une menace pour la société établie ?

Observons pour commencer les propos d'Ambroise au sujet des chrétiens en quête de perfection religieuse. En effet, nous devrions identifier dans le propos ambrosien nombre d'éléments polémiques et en tension avec le monde romain traditionnel, dans la mesure où pour vivre pleinement la foi chrétienne, il convient de se défaire de certaines normes du monde ambiant. Par ailleurs, dans les textes ambrosiens, apôtres, patriarches, exemples féminins bibliques, vierges, veuves, clercs et hommes abstinents, soit autant de figure de la perfection chrétienne, sont toujours présentés à l'ensemble des fidèles dans les passages évoquant la perfection chrétienne, mais aussi quand il est question de l'égalité entre les sexes et du dépassement des différences, notamment sexuées. Qu'apportent ces figures d'un point de vue pratique et social à la question de la différence entre les sexes dans l'anthropologie d'Ambroise ?

II.1. La perfection chrétienne : un objectif pour les deux sexes

Nous avons pu montrer précédemment que les figures de perfection chrétienne, vierges et clercs en particulier, endossaient chez Ambroise des caractéristiques propres au sexe opposé¹⁵⁰⁵. Ainsi Agnès, dans le premier livre du *De Virginibus*¹⁵⁰⁶, est-elle admirée pour sa constance, sa fermeté d'âme, son courage face à la mort, c'est-à-dire des valeurs que la société romaine associe au masculin, qui contrastent avec sa jeunesse et son sexe, image de faiblesse, valeur associée au féminin dans les représentations romaines. Elle est aussi victorieuse, comme le serait un soldat au combat. Cette image fréquente chez Ambroise et dans le milieu chrétien tend à viriliser symboliquement ceux qui sont décrits ainsi. Dans le second livre du *De Virginibus*, la question du changement de sexe est bien plus patent dans l'épisode dit de la vierge au lupanar, puisque la jeune fille échange ses vêtements avec ceux du soldat chrétien venu l'aider. Le thème de la *militia dei* est clairement utilisé dans cet extrait, tout comme l'idée d'un changement de sexe constaté par un client du lupanar¹⁵⁰⁷ n'ayant pas compris la

¹⁵⁰⁵ Voir l'annexe 8 sur ces éléments.

¹⁵⁰⁶ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 5 - 2, 9, SAEMO 14/1, p. 104-110.

¹⁵⁰⁷ AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 31, SAEMO 14/1, p. 192 : *at etiam audieram et non credideram, quod aquas Christus in vina convertit ; iam mutare coepit et sexus* / « mais pourtant j'avais entendu et je n'avais pas cru que le Christ avait fait passer les eaux en vin ; et il a déjà commencé à échanger les sexes ».

supercherie. Quant à Agricola, loin des *topoi* exprimant puissance, action et virilité, il est présenté dans le *De Virginitate* comme un homme très doux¹⁵⁰⁸ et comme dispensateur de la bonne parole¹⁵⁰⁹. Dans le premier livre du *De Officiis*, tandis que Laurent se laisse assaillir par les émotions, Sixte fait figure de père pour ce dernier et la communauté ecclésiale¹⁵¹⁰. Dans le cas de Laurent, ce ne sont pas tant les émotions qui posent problème, que la perte de contrôle de soi qu'elles pourraient entraîner si elles n'étaient pas un peu contrôlées, élément central des représentations de la virilité romaine. Ces modèles chrétiens, hommes comme femmes, sont décrits chez Ambroise comme vivant une dépossession des comportements associés généralement à leur sexe et donc admis par la société romaine. Dépossédés en quelque sorte de leur identité sexuée originelle, ils en viennent alors à assumer une nouvelle identité. Ambroise se plaît alors à noter le caractère surnaturel de ces saints : Agnès détient une « vertu au-delà de la nature¹⁵¹¹ », les noms donnés à Agricola et Vital les désignent explicitement pour le martyre¹⁵¹², Ambroise sous-entendant avec le verbe *viderentur* l'importance et la prévoyance de la providence dans cette dénomination. Quant à Laurent, son caractère surnaturel transparaît dans la toute dernière phrase relatant son martyr : « ainsi il était victorieux de la nature du feu par la vertu de l'âme¹⁵¹³ ». La perfection de la vertu humaine a su dompter même la nature, ce que seul Dieu est capable de réaliser¹⁵¹⁴. Le caractère surnaturel transparaît en particulier dans la comparaison fréquente des vierges avec les anges, êtres dont l'essence est différente de l'essence humaine. La vierge au lupanar s'enfuit comme on vole « avec des ailes spirituelles¹⁵¹⁵ » ; plus loin dans le *De Virginibus*, les vierges sont comparées « aux [êtres] célestes¹⁵¹⁶ ». Agnès représente « ce qui est au-delà de la nature », parce qu'elle est issue « de l'auteur de la nature¹⁵¹⁷ ». La virginité est une réalité difficile à expliquer tant elle dépasse « l'usage de la nature¹⁵¹⁸ ». L'ensemble de ces expressions démontre bien qu'elle n'est en

¹⁵⁰⁸ AMBR., *Exhor. virg.*, 1, 5, SAEMO 14/2, p. 202 : *sanctus Agricola mitior habebatur moribus* / « saint Agricola s'était montré si doux dans ses mœurs ».

¹⁵⁰⁹ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 6, SAEMO 14/2, p. 202 : *iste Agricola, qui bonos fructus spiritalis gratiae seminaret* / « cet Agricola, qui semait les bons fruits de la grâce spirituelle ».

¹⁵¹⁰ AMBR., *De Off.*, I, 141, 205-207, CC 15, p. 76-78.

¹⁵¹¹ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 5, SAEMO 14/1, p. 106 : *virtus supra naturam*.

¹⁵¹² AMBR., *Exhort. virg.*, 2, 6, SAEMO 14/2, p. 202 : *utriusque nomen aptum martyrio, ut designati ad martyrium ipsis vocabulis viderentur* / « l'un et l'autre nom [rendaient] aptes au martyre, de sorte qu'ils semblaient désignés [tous deux] au martyre par ces mots mêmes ».

¹⁵¹³ AMBR., *De Off.*, I, 141, 207, CC 15, p. 78 : *ita virtute animi vincebat ignis naturam*.

¹⁵¹⁴ Voir partie III, chapitre 1, I.

¹⁵¹⁵ AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 30, SAEMO 14/1, p. 190-192 : *non suis alis, utpote quae spiritalibus ferebatur*.

¹⁵¹⁶ AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 48, SAEMO 14/1, p. 148 : *et quoniam non humanis iam, sed caelestibus, quorum vitam vivis in terris, digna es comparari* / « et puisque tu es digne d'être comparée non pas aux [êtres] humains, mais aux [êtres] célestes, dont tu vis la vie sur terre ».

¹⁵¹⁷ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 8, SAEMO 14/1, p. 110 : *quia quod ultra naturam est de auctore naturae est*.

¹⁵¹⁸ AMBR., *De Virgb.*, I, 3, 11, SAEMO 14/1, p. 110 : *quis autem humano eam possit ingenio comprehendere, quam nec natura suis inclusit legibus, aut quis naturali voce complecti quod supra usum naturae sit ?* / « or qui

quelque sorte plus tout à fait humaine. Dans l'*Exhortatio virginis*, la comparaison avec le statut angélique va plus loin :

Vous avez entendu, ô mes enfants, combien est grande la récompense de l'intégrité. Le royaume s'acquiert, et le royaume céleste fait apparaître la vie des anges. Je vous conseille [cette vie] par laquelle rien n'est plus beau, de sorte que vous soyez des anges parmi les êtres humains, lesquels ne sont eux-mêmes liés par aucun lien nuptial. Puisque celles qui ne se marient pas et ceux qui ne prennent pas d'épouses, sont comme des anges sur terre, de sorte qu'ils ne ressentent pas les tourments de la chair, ignorent la servitude, sont soulagés de la contagion des préoccupations du monde, tendent leur esprit vers les choses divines, de sorte que, dépouillés de la faiblesse du corps, ils se représentent, non les choses qui appartiennent à l'être humain, mais celles qui appartiennent à Dieu¹⁵¹⁹.

Ici, le paragraphe adressé fictivement par Julienne à ses enfants (*fili*i), c'est-à-dire à ses filles et à son garçon, affirme clairement que les chrétiens en quête de perfection, peuvent être considérés comme « des anges sur terre » (*sicut angeli in terris sunt*) et ce, qu'il s'agisse de femmes (*quae non nubunt*) ou d'hommes (*qui uxores non ducunt*). La double adresse, aussi bien masculine que féminine, est d'autant plus forte pour un fidèle chrétien qu'elle reprend le modèle de Matthieu 22, 30 qui évoque aussi bien le sort des femmes que des hommes au royaume de Dieu, sort marqué par le célibat de chacun des sexes¹⁵²⁰. Dans le texte évangélique aussi bien que dans le texte ambrosien, l'acquisition du statut angélique n'est pas réservée aux seules vierges, comprenons aux seules femmes, comme le laissaient pourtant entendre les autres extraits. Les hommes menant une vie parfaite peuvent également prétendre à ce statut. Le sexe déterminé par la biologie ne constitue donc en rien un élément discriminant pour prétendre à l'accès à un nouveau statut. Or cette position correspond tout à fait aux représentations ambrosiennes en matière d'anthropologie et de différence entre les sexes, représentations qui trouvent leur principe dans le texte saint lui-même.

pourrait comprendre par la nature propre de l'humain ce que la nature a enchâssé par ses lois, ou qui [pourrait comprendre] saisir par la parole naturelle, ce qui se trouve au-delà de l'usage de la nature ? ».

¹⁵¹⁹ AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 19, SAEMO 14/2, p. 214 : *audistis, filii, quantum sit praemium integritatis. Regnum acquiritur, et regnum caeleste vitam angelorum exhibet. Hoc vobis suadeo, quo nihil pulchrius, ut inter homines angeli sitis, qui nulla sibi ligantur nuptiali copula. Quoniam quae non nubunt et qui uxores non ducunt, sicut angeli in terris sunt, ut tribulationem carnis non sentiant, servitutem ignorent, a mundanae cogitationis ableventur contagio, divinis rebus mentem intendunt, ut tamquam exuti corporis infirmitate, non quae hominis sunt, sed quae dei cogitent.*

¹⁵²⁰ Mt 22, 30 : « À la résurrection, en effet, on ne prend ni femme, ni mari : mais on est comme des anges dans le ciel »

II.2. Le discours ambrosien de la rupture avec le modèle social : un révélateur des enjeux en matière de genre

Or la réalisation de cet état, passant, chez les femmes comme chez les hommes, par une dépossession de soi, notamment – mais pas uniquement¹⁵²¹ – en matière de normes symboliques de genre, s'accompagne d'un discours qui peut être lu comme une remise en cause des normes sociales. Le précédent extrait du *De Virginitate* est particulièrement éloquent. Julienne, porte-parole d'Ambroise, oppose l'état marital et la continence sexuelle. Dans une société dans laquelle la transmission du nom et de l'héritage par le père constitue des normes très importantes, présenter à de jeunes hommes la possibilité de ne pas se marier (*qui uxores non ducunt*), entre en conflit avec les normes habituellement admises. La proposition ambrosienne, mais surtout chrétienne, faite à ces jeunes gens de rompre avec la nécessité de fonder une famille est soutenue par des représentations positives dans le discours de l'évêque. Le fait d'être « comme des anges sur terre » (*sicut angeli in terris*), de ne plus être soumis aux « tourments de la chair » (*tribulationem carnis*), à « la servitude » (*servitutem*) et, ainsi, pouvoir approcher plus facilement « les choses divines » (*divinis rebus, sed quae dei*) et le « royaume céleste » (*regnum caeleste*) deviennent autant d'objectifs positifs et attractifs, car conçus comme supérieurs, propres à faire accepter plus facilement la rupture avec les normes. À défaut d'adhérer aux normes sociales communes et aux représentations habituelles de la masculinité, les jeunes gens ayant fait un choix personnel différent pourront opposer à leurs détracteurs de nouvelles normes tout aussi valorisantes, normes selon lesquelles l'effort, la distinction de soi par la recherche de perfection conduisent à un état supérieur conçu comme particulièrement enviable¹⁵²². Par ailleurs, l'idéal du contrôle de soi qui permet de s'élever, de connaître le bonheur quelles que soient les circonstances, idéal notamment adressé à des hommes, n'est pas sans rappeler certaines propositions de la philosophie, et avec elles, l'importance de la figure du sage dans le monde gréco-latin¹⁵²³. Cette proximité du discours et du modèle ambrosien avec

¹⁵²¹ Cette dépossession passe également par les pratiques ascétiques. Ambroise évoque dans le *De Virginitate*, III, 3, 9 – 5, 21, dans l'*Exhortatio virginis*, 10, 70 – 12, 81, SAEMO 14/2, p. 254-262, ainsi que le premier livre du *De Officiis*, les pratiques de l'abstinence sexuelle, du contrôle de soi (ne pas rire, ne pas se mettre en colère ...), du jeûne, de la méditation, de la prière et du chant des psaumes même durant la nuit. Voir annexe 14.

¹⁵²² Mathew KUEFLER utilise l'expression de « virilité du renoncement sexuel » pour parler de ce changement de perspectives. Pour le titre, voir M. KUEFLER, *The manly eunuch*, op. cit., p. 170, pour les développements sur cette thématique, voir p. 170-178.

¹⁵²³ Voir ainsi PL., *Tht.*, 176 b-c, CUF, p. 208 : Φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. [...] τὸ δὲ ἀληθὲς ὧδε λέγωμεν. Θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἶόν τε δικαιοτάτος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὐτῷ γένηται ὅτι δικαιοτάτος. Περὶ τοῦτο καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς δεινότης ἀνδρὸς καὶ οὐδενία τε καὶ ἀνανδρία. Ἡ μὲν γὰρ τοῦτον γινώσκει σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή, ἡ δὲ ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής. / « L'évasion c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible : or on s'assimile en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit. [...] Mais la vérité la voici. Dieu n'est, sous aucun

le modèle philosophique a dû constituer un vecteur d'acceptation des idées de l'évêque auprès de certains jeunes gens, à l'instar d'Augustin.

Si le choix d'une vie parfaite pour les hommes¹⁵²⁴ ne paraît pas entraîner de véritable rupture, en partie parce que ce choix de vie s'inscrit dans la continuité du modèle du philosophe, les ruptures sont bien plus évidentes dans le cas des femmes. Ainsi, le thème de la liberté est fréquemment associé à la virginité, quand le mariage est mis en rapport avec le vocabulaire de la servitude. Ainsi, dès son premier texte sur la virginité, Ambroise note-t-il :

Pourquoi, moi, ferais-je apparaître les servitudes pesantes et les assujettissements des femmes approuvés par les hommes, ces femmes auxquelles Dieu a ordonné de servir avant même [de l'ordonner] aux esclaves¹⁵²⁵ ?

Plus loin, il remarque :

Mais combien cette condition est misérable, condition que celle qui est destinée à se marier soit à ce point objet d'enchères vénales lors de la mancipation, que celui qui l'achètera aura vaincu par le prix¹⁵²⁶ !

De même, à la fin de l'épiscopat, l'évêque écrira :

Que conviendrait-il que vous choisissiez à toute force, vous auxquelles la seule virginité peut donner la liberté, puisque celle qui se sera mariée sera vendue à la servitude par son propre argent ? Les mancipations sont

rapport et d'aucune façon injuste : il est, au contraire, suprêmement juste, et rien ne lui ressemble plus que celui qui, à son exemple, est devenu le plus juste possible. C'est à cela que se juge la véritable habileté d'un homme, ou bien sa nullité, son manque de valeur humaine. C'est cela dont la connaissance est sagesse et vertu véritable, dont l'ignorance est bêtise et vice manifeste ». Pour un exemple latin, voir par exemple HOR., *Carm.*, III, 3, 1-4, CUF, p. 98 : *iustum et tenacem propositi virum/non civium ardor prava iubentium,/ non voltus instantis tyranni/mente quatit solida neque Auster/* « Quant à l'homme juste et ferme dans ses desseins,/ ni l'ardeur mauvaise du peuple qui fait pression / ni le visage menaçant du tyran/ ne trouble son esprit inébranlable, pas plus que l'Auster ». Sur la figure du sage dans la philosophie, voir P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 334-350.

¹⁵²⁴ Dans notre corpus, nous ne pouvons faire mention que des quelques exemples cités ici. Une étude sur un corpus plus large, incorporant par exemple le *De Abraham*, le *De Joseph*, ou le *De Patriarchis*, pourrait peut-être apporter d'autres éléments. Sur le sujet, voir aussi M. L. COLISH, *Ambrose's patriarchs : ethics for the common man*, Notre Dame, University of Notre Dame press, 2005. Notons également que, d'un point de vue méthodologique, les exemples les plus frappants, car marquant une rupture plus nette avec la société romaine, ne peuvent être que des exemples féminins. Ainsi, ces derniers sont-ils certainement plus évidents à déceler que les modèles masculins, les normes féminines classiques paraissant plus nettes. Sur les difficultés pour observer les modèles de la virilité voir M. KUEFLER, *The manly eunuch*, op. cit., p. 1-5.

¹⁵²⁵ AMBR., *De Virgb.*, I, 6, 27, SAEMO 14/1, p. 128 : *quid ego famulatus graves et addicta viris servitia replicem feminarum, quas ante iussit deus servire quam servos ?*

¹⁵²⁶ AMBR., *De Virgb.*, I, 9, 56, SAEMO 14/1, p. 154 : *quam vero miserabilis illa condicio, quod tamquam mancipii forma venalis nuptura licitatur, ut qui pretio vicerit emat !*

assimilées à une meilleure condition que les mariages : dans celles-là, on achète la conduite de la servitude ; dans celles-ci, on adjoint le prix de la servitude¹⁵²⁷.

Malgré quinze ans de distance entre les deux textes, le point de vue et le vocabulaire n'ont pas changé. Le mariage est comparé à un vulgaire échange de propriétés (*quod tamquam Mancipii formam venalis nuptura licitatur ; Mancipia*), à une servitude (*famulatus, servitia, iussit servire, servitatem, Mancipia, servitutis*). La condition des femmes mariées est présentée comme plus difficile que celle des esclaves (*famulatus gravesvero miserabilius illa condicio, meliore condicione Mancipia quam coniugia comparantur*). Ambroise indique donc que les vierges sont seules à connaître véritablement la liberté, ce qu'il n'exprime explicitement dans nos extraits que dans l'*Exhortatio virginitatis* (*quibus sola virginitas potest libertatem dare*). Cette opposition, issue de la pensée paulinienne¹⁵²⁸, renforcée par la teneur juridique des passages (*condicio, Mancipii, libertatem dare, condicione Mancipia*), contribue à la diffusion et l'élaboration d'une nouvelle échelle de valeur chrétienne, dans laquelle la virginité est louée, le discours de l'évêque de Milan constituant un maillon supplémentaire dans cette chaîne de diffusion.

Bien plus, Ambroise cherche à démontrer que la virginité est un moyen de réalisation individuelle pour des jeunes filles, dont on a vu précédemment qu'elles étaient placées sous le contrôle des hommes de leur famille. Outre le fait que la virginité consacrée les met à l'écart des « peines du mariage » et des « outrages conjugaux » que Julienne dit avoir connu¹⁵²⁹, ce statut les met aussi à l'écart des dangers de la période de la grossesse et de l'accouchement¹⁵³⁰. La virginité peut même devenir un choix de vie revendiqué par les jeunes filles elles-mêmes : Ambroise rappelle ainsi dans le *De Virginibus*¹⁵³¹ cet épisode au cours duquel une jeune fille s'est réfugiée près de l'autel pour fuir un mariage dont elle ne voulait pas. Dans ce texte, elle est montrée transgressant nombre de normes sociales : elle fuit sa famille, elle refuse le mariage, elle se place sous la responsabilité d'un homme (l'évêque) et d'une autorité divine qui ne relève pas directement de sa famille, elle prend la parole en public pour défendre sa cause – rappelons

¹⁵²⁷ AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 23, SAEMO 14/2, p. 216 : *quid utique vos eligere oportet, quibus sola virginitas potest libertatem dare, quoniam quae nupserit ad servitatem pecunia sua venditur ? Meliori condicione Mancipia quam coniugia comparantur : in illis meritum emitur servitutis, in istis pretium ad servitatem additur.*

¹⁵²⁸ Voir par exemple Rm 6, 20-22 ; Gal 5, 1-13 ; Heb 2, 15.

¹⁵²⁹ AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 24, SAEMO 14/2, p. 216 : *experta sum, filii, labores copulae, coniugii indignitates* / « J'ai fait l'expérience, ô mes enfants, des peines du mariage, des hontes conjugales ». Nous reviendrons plus loin sur l'expression *coniugii indignitates*.

¹⁵³⁰ AMBR., *De Vid.*, 15, 86-88, SAEMO 14/1, p. 316-318.

¹⁵³¹ Voir AMBR., *De Virgb.*, I, 11, 65-66, SAEMO 14/1, p. 160-164 et l'annexe 15 qui propose une traduction de ce passage.

cependant, que, dans le droit romain à la différence du point de vue défendu dans les sources littéraires, les femmes étaient autorisées à défendre leur propre cause –, elle s'oppose ouvertement à ses tuteurs masculins qui cherchent à l'influencer en évoquant ce qu'aurait pu être l'avis de son père décédé, à savoir un accord au mariage et donc un respect du conformisme social. La jeune fille opposera justement à ces détracteurs le décès de son père qu'elle présente comme relevant de la volonté divine et dont elle use comme une menace pour obtenir la possibilité de suivre son choix. Ce récit est alors instrumentalisé par Ambroise pour servir d'avertissement abrupt adressé aux parents en toute fin du livre I pour que ceux-ci acceptent les droits personnels des enfants. Le statut virginal offre donc de nouvelles perspectives aux jeunes filles et devient aussi voie d'affirmation de soi, tant le courage dont cette jeune fille fait preuve, est dramatisé par Ambroise. Elle endosse des éléments de définition du masculin pour se réaliser, quittant alors sa nature originelle, plus exactement le sexe dans lequel elle est née et les représentations qui lui sont attachées, pour réaliser une forme de transcendance des sexes. Cet épisode démontre tout le potentiel socialement subversif du prêche de la virginité, et ce d'autant plus clairement quand il est soutenu par l'institution ecclésiale, en l'occurrence par l'évêque.

Un dernier passage mérite notre attention. Il s'agit d'un extrait du *De Virginitate*. Le passage s'inscrit dans une description de la Jérusalem céleste et une réflexion sur le salut. Ambroise note alors :

Dieu est en dehors, Dieu est à l'intérieur, Dieu est partout. En effet, est-il dit, la cité détient la majesté de Dieu. Donc, vous, ô saintes vierges, vous tous qui êtes justes, vous portez la chasteté immaculée de l'âme, vous êtes concitoyens des saints et familiers de Dieu¹⁵³².

Ce qui attire notre attention ici, c'est l'emploi du mot *cives*. Si, certes, le contexte fait explicitement référence à la cité (*civitas*) mais aussi au cadre de vie urbain – Ambroise évoque au début du paragraphe le mur (*murum, muro*), les portes (*in portis*), les fondations (*fundamenta*¹⁵³³) puis plus loin les places (*in foro et in plateis*¹⁵³⁴) ou encore la fontaine

¹⁵³² AMBR., *De Virgt.*, 11, 87, SAEMO 14/2, p. 70 : *Deus extra, Deus intus, Deus ubique est. Habet enim, inquit, civitas maiestatem dei. Ergo vos, sanctae virgines, et quicumque iusti estis et immaculatam animae geritis castitatem, cives sanctorum estis et domestici dei.*

¹⁵³³ AMBR., *De Virgt.*, 11, 87, SAEMO 14/2, p. 70.

¹⁵³⁴ AMBR., *De Virgt.*, 11, 88-89, SAEMO 14/2, p. 70-72.

(*fons*¹⁵³⁵), soit autant d'éléments architecturaux qui désignent la cité romaine –, l'extrait porte aussi mention du droit de citoyenneté, justement par le recours au mot *cives*. Comme nous l'avons déjà dit, *cives* est un mot aussi bien masculin que féminin en latin et malheureusement il n'est pas complété ici par un adjectif qualificatif qui aurait pu apporter des précisions sur le genre qu'Ambroise accordait à ce mot dans cette phrase. Le mot est utilisé ici dans une accumulation qui vient préciser deux sujets, le premier, féminin pluriel et aux contours sociaux et sexuels bien définis, « vous, ô saintes vierges » (*vos, sanctae virgines*), et le second, « et vous tous qui êtes justes » (*et quicumque justis estis*), groupe établi au masculin pluriel, aux contours moins nets, puisqu'il donne l'image d'un masculin pluriel à caractère général, pouvant regrouper aussi bien des hommes que des femmes, ou désignant un groupe constitué uniquement d'hommes. Le mot *cives* renvoie donc à ces nominatifs pluriels féminins et masculins, rendant nécessaire une traduction à sens général : « vous êtes concitoyens des saints », voire « vous êtes concitoyens et concitoyennes des saints » (ou même, « vous êtes concitoyens et concitoyennes des saints et saintes ») si l'on veut davantage souligner et appuyer sur la diversité des genres. Cependant, la construction de la phrase, qui accole un nominatif pluriel à un accusatif singulier (*castitatem* et *cives*), qui connaît une accumulation des verbes à la seconde personne du pluriel (*estis, geritis, estis*) dont on ne sait précisément qui il désigne (vous, les vierges ? ; vous, les justes ? ; vous, les vierges et les justes ?), les références à la chasteté (*castitatem*) et au caractère immaculé (*immaculatam*) qui évoquent davantage les vierges que les justes – éléments auxquels on pourrait ajouter le choix de l'éditeur italien du texte de rajouter des virgules¹⁵³⁶ –, renforce, dans cette phrase, la place des vierges par rapport aux autres justes ainsi que le caractère affirmatif et péremptoire de la dernière partie de cette phrase (*cives sanctorum estis et domestici dei*). De la sorte, bien plus qu'un groupe hétérogène formé de vierges et de justes, donc potentiellement composé de femmes et d'hommes, on a le sentiment que le groupe des vierges – auxquelles le traité est prioritairement destiné – ressort dans ce passage. Ce groupe est alors le principal destinataire de la qualification de *cives*. Une dernière lecture, plus complexe celle-là, peut-être aussi plus sujette à caution, reposant davantage sur l'observation de jeux de chiasmes symboliques et des parallélismes utilisés fréquemment dans l'écriture d'Ambroise, consisterait à rattacher l'expression *cives sanctorum* aux vierges tandis que les *iusti* seraient définis par leur capacité à être des *domestici dei*. Ici les

¹⁵³⁵ AMBR., *De Virgt.*, 11, 90, SAEMO 14/2, p. 72.

¹⁵³⁶ Rappelons ici que les textes latins ne comportent pas de signes de ponctuation et que les ajouts sont donc des choix interprétatifs des philologues. Voir la ponctuation du texte donnée par Franco GORI dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza*/2, *op. cit.*, p. 70.

inversions symboliques seraient à l'œuvre, faisant passer les vierges dans la sphère du monde public en tant que *cives* et les *iusti*, compris alors comme un groupe uniquement masculin, dans la sphère du monde privé en tant que *domestici dei*. Les inversions symboliques justifieraient une telle lecture et un complet renversement des valeurs sociales romaines communément admises, le monde public étant généralement le monde des hommes, quand la sphère privée est celle des femmes. Cependant, outre la lecture fondée exclusivement sur l'inversion symbolique, la possibilité que le groupe des *iusti* comptent aussi des femmes rend cette lecture délicate à suivre.

Pour autant, et dans la mesure où Ambroise se plaît, comme nous l'avons montré ailleurs, à équilibrer les rapports entre les sexes et à présenter des femmes viriles, il ne serait pas impossible de penser que le terme de *cives* prenne alors un sens masculin strict, et pas uniquement un sens de masculin général. Ainsi, les vierges seraient devenues des hommes et surtout des citoyens de plein droit – nous entendons donc ici des personnes pourvues de droits civiques et politiques, en capacité de faire usage de ces droits –, et non, comme dans l'usage classique, des citoyennes par le fait qu'elles soient épouses, filles ou sœurs de citoyens, soit un statut qui leur apporte reconnaissance mais peu de droits afférents à ce titre. Il est à noter que cette citoyenneté de plein droit serait constituée de droits politiques, avoir accès et participer à la vie de la Jérusalem céleste, tout autant que des droits religieux, avoir part au divin. Cette interprétation serait étayée par la référence à l'*Épître aux Éphésiens* 2, 19 « vous êtes des concitoyens des saints, vous êtes de la famille de Dieu » sur lequel le texte ambrosien est calqué. Dans sa lettre, Paul défend l'idée de l'égalité des juifs et des païens dans les communautés chrétiennes, de la perte d'identité religieuse ancienne au profit d'un nouveau statut en utilisant la métaphore de la citoyenneté. Ainsi chacun des chrétiens nouvellement convertis passerait du statut « d'étrangers » ou « d'émigrés » à celui de « concitoyens ». Notons que dans le texte paulinien, il existe une certaine ambiguïté de temps : la citoyenneté partagée étant immédiate (« vous n'êtes plus des étrangers [...] vous êtes des concitoyens ») dans le fait de participer à la communauté. Mais cette citoyenneté évoquée par Paul est également anticipée en ce qu'elle est gage de « l'accès auprès du Père » qui ne peut se comprendre qu'après la mort.

Dans son texte, Ambroise calquerait et transposerait en quelque sorte cette construction et cette image paulienne pour l'adapter à la situation des femmes. Cette intertextualité constituerait une autre justification venant étayer notre propos concernant la citoyenneté reconnue aux femmes, notamment aux vierges, par Ambroise. Le texte ambrosien révélerait alors bel et bien l'idée d'une égalité de statut politique entre les hommes et les femmes vivant selon la perfection chrétienne. Cette égalité se trouverait dans une citoyenneté dont le sens serait

pleinement renouvelé par le christianisme. Quoiqu'inscrite dans une tradition de pensée, cette phrase ambrosienne est donc subversive en ce qu'elle porte l'idée d'une égalité entre les deux sexes dans un domaine traditionnellement réservé aux hommes de manière stricte. De la sorte, la traduction utilisant le doublon masculin et féminin « vous êtes les concitoyens et les concitoyennes des saints » serait à préférer en ce qu'elle rend davantage cette portée, nouvelle, d'égalité.

Pour mesurer le caractère subversif de ce propos, il n'y a à se rappeler les remarques offusquées d'un Valère Maxime estimant qu'une femme n'a pas à prendre la parole au Sénat. Selon les analyses de Philippe Moreau¹⁵³⁷, l'inconvenance résiderait dans le fait que la femme n'a pas à prendre la parole sans y avoir été invitée par un homme. Dans le passage ambrosien, la pleine citoyenneté accordée aux vierges ne serait que la juste rétribution des efforts de ces femmes, efforts accomplis pour avoir vécu parfaitement leur religion (et réaliser la transcendance des sexes par le courage de leur abstinence ?). Or quoi de plus novateur que de

¹⁵³⁷ Voir VAL. MAX., VIII, 3, p. 510-512. Valère Maxime oppose le comportement de Carfania (selon la lecture retenue par de l'édition Teubner) à celui de Maesia et d'Hortensia. Là où Carfania est présentée négativement en train de plaider sa cause devant des hommes (*impudentia abundabat ; inusitatis foro latratibus adsidue*), Maesia et Hortensia bénéficient, dans des circonstances similaires, de portraits bien plus flatteurs (concernant Maesia : *egit motusque omnes ac numeros defensionis non solum diligenter, sed etiam fortiter executi* ; concernant Hortensia : *constanter et feliciter egit ; repraesentata enim patris facundia*). Les qualités oratoires de ces dernières sont mises en avant, mais surtout leur capacité à respecter les normes de la justice (*egit motusque omnes ; constanter et feliciter egit*). Devant de telles capacités, Valère Maxime leur reconnaît même des qualités viriles : Maesia est décrite comme étant à la fois *sub specie feminae* mais aussi *virilem animum*. Elle obtient même le surnom d'Androgyne (*Androgynen appellabant*). Quant à Hortensia, elle devient un exemple pour les hommes (*si virilis sexus posterius vim seui voluissent*). Ce qui doit retenir l'attention dans ces trois exemples, c'est bien, comme le note Philippe MOREAU, que les femmes doivent se soumettre à certaines conditions d'exercices de la parole publique, respecter certaines normes imposées et contrôlées par les hommes, mais c'est aussi le fait que, si des femmes parviennent à s'appropriier ces normes, elles changent en quelque sorte de sexe, accèdent à une reconnaissance et au respect de pairs, dont biologiquement et socialement elles devraient pourtant se démarquer. De la sorte, Valère Maxime souligne combien la norme masculine constitue la norme la plus positive dans la société romaine au I^{er} siècle de notre ère. Sur les conditions d'accès des femmes à la parole dans le cadre politique, voir P. MOREAU, « Parole des hommes, parole des femmes », *op. cit.*, en particulier p. 57-60 ; R. FRANCHI, *Dalla Grande Madre alla Madre*, *op. cit.*, p. 218-223 qui propose d'autres lectures et des réflexions sur les actions de foule féminine. Par ailleurs, le texte de Valère Maxime est à mettre en lien avec les commentaires de Paulin de Milan au sujet de la vierge arienne de Sirmium dans la *Vita Ambrosii* (PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 11, p. 64-66). Dans le récit de Paulin, cette dernière est reprise par Ambroise lui-même pour avoir touché un évêque (*apprehenso vestimento sacerdotis* / « le vêtement de l'évêque ayant été saisi » ; *te non convenit vel tuam professionem in qualemcumque sacerdotem manus inicere* / « il ne convient pas aussi bien pour toi que pour ton état d'agripper un évêque, quel qu'il soit »). Cette jeune femme, qui mourra peu de temps plus tard, ce que Paulin estime être un jugement divin, est décrite comme « très effrontée » (*impudentior*). Elle l'est surtout dans le récit de Paulin et la bouche d'Ambroise parce qu'elle ne respecte les vœux qui devraient être les siens (*tamen te non convenit vel tuam professionem*). Dans ce récit, cette jeune femme est disqualifiée en premier lieu par son appartenance à l'arianisme et donc à son statut d'hérétique. Mais cette première disqualification est renforcée par son comportement tout féminin. En ne respectant pas les normes sociales qui veulent qu'une jeune femme respecte la mesure dans ses paroles et ses actes, en refusant d'observer la sacralité épiscopale et les hiérarchies ecclésiastiques, elle se comporte en femme, comprenons comme un être faible, incapable de contrôle et de bienséance (faut-il alors considérer que pour Paulin l'hystérie est une voix vers l'hérésie ?), comme Carfania dans l'exemple de Valère Maxime. La mise en rapport de ces deux extraits, distants pourtant plusieurs siècles, démontrent la pérennité des normes sociales et la domination du masculin sur le féminin dans les représentations romaines.

donner, même symboliquement ou dans une situation à venir, une égalité politique et (dans un second temps¹⁵³⁸) religieuse à des personnes qui en sont dépourvues ? L'usage du mot *cives*, bien qu'induit par la construction lexicale du passage et l'intertextualité, tend à prendre, selon nous, un sens fort qui n'a pas dû manquer de marquer les esprits.

Cette dernière remarque en induit une autre : quelle était la diffusion de ce texte, et de fait, quelle force subversive pouvait-il avoir ? En effet, si le texte que nous possédons est le fruit d'un travail et d'un choix de mots précis, si ce texte n'était connu que de lectrices, vierges consacrées ou femmes chrétiennes engagées dans une vie de perfection, ces femmes devaient comprendre les implications de ce terme. Mais, dans ce cas, cet impact subversif devait rester limité à des cercles restreints. Dans le cas où le mot a été utilisé lors d'un prêche oral, devant un parterre mixte, tant du point de vue des sexes que des âges ou des conditions sociales, se pose alors la question de sa réception. Le caractère subversif du mot est-il passé inaperçu du fait de la fugacité de l'oral, de l'adjonction des *justi*, et du fait qu'il relève du champ lexical de la cité dont parle le passage ? L'usage du mot *cives* a-t-il plutôt suscité des réactions parce qu'il était porteur de subversion, et que cette subversion était perceptible, ne serait-ce que par une partie des fidèles ? Notre méconnaissance de l'état du texte ambrosien dont nous disposons aujourd'hui et sur les conditions de sa diffusion au IV^e siècle constituent des freins à notre bonne compréhension de la réception de la pensée d'Ambroise en matière de différence entre les sexes.

L'étude conjointe des propositions réalisées pour les hommes et les femmes recherchant la perfection chrétienne démontre que les idées d'Ambroise sont identiques quel que soit le sexe. Si l'on note des propositions quantitativement plus nombreuses pour les femmes parfaites, il faut peut-être voir ici un effet de sources dans la mesure où notre corpus est composé de cinq textes destinés prioritairement à des femmes (*De Virginibus*, *De Viduis*, *De Institutione virginis*, *Exhortatio virginitatis*, *De Virginitate*) contre un seul texte destiné prioritairement à un public masculin (*De Officiis*). Il faut également souligner un effet de rupture plus évident à observer dans le cas des femmes que dans le cas des hommes, les premières jouissant de moins de considération dans les représentations sociales que les seconds. Du point de vue du contenu,

¹⁵³⁸ Nous l'avons dit le droit de citoyenneté décrit ici par Ambroise serait constitué par un droit de participer aux décisions de la cité, soit une représentation politique, et de droits religieux, à savoir prendre part au divin, malgré l'identité féminine des vierges. On sent bien dans la proposition d'Ambroise, adossée au texte paulinien, que la métaphore fonctionne sur une progression qui va du politique vers le religieux. Ce constat explique la nuance temporelle que nous introduisons ici.

cependant, la recherche de perfection chrétienne, que l'on soit un homme ou une femme, autorise une même libération des normes sociales, notamment celles entourant la famille.

III. Quel(s) discours de rupture avec les normes sociales pour les chrétiens ordinaires ?

Ambroise rappelle aussi :

Mais le Seigneur qui savait que la chasteté qui doit être vantée par tous, imitée par un petit nombre, dit : *tous ne comprennent pas ce mot, mais [seulement] ceux à qui il a été donné* (Mt 19, 11), c'est-à-dire que la chasteté n'est pas commune à un très grand nombre et à la foule, et elle n'est pas confiée à cause de la faiblesse, mais elle est concédée à cause de la vertu¹⁵³⁹.

La voie de la perfection chrétienne – souvent associée à un jugement positif dans les textes de notre auteur¹⁵⁴⁰ – n'est donc le fait que d'un petit nombre, ce qui pose la question des rapports qu'entretient l'ensemble des chrétiens ordinaires¹⁵⁴¹ avec les positions ambrosiennes concernant les différences entre les sexes. L'équilibre, voire l'égalité entre les sexes, la transcendance des sexes proposés par Ambroise, sont-ils aussi des pistes envisagées pour les chrétiens à qui la vertu la plus parfaite n'aurait pas été concédée ? Ou alors serions-nous victimes d'un biais lié aux sources consultées qui font la part belle aux chrétiens en quête de perfection ? Il convient donc d'observer dans quelle mesure Ambroise parvient à présenter ses idées à un autre type de public, dans quelle mesure il adapte ou non son discours à des catégories

¹⁵³⁹ AMBR., *De Virgt.*, 6, 29, SAEMO 14/2, p. 32 : *sed dominus qui sciret praedicandam omnibus integritatem, imitandam paucis, non omnes, inquit, capiunt verbum istud, sed quibus datum est* (Mt 19, 11), *hoc est, non est communis plurimis et vulgaris integritas, nec pro infirmitate permittitur ; sed pro virtute conceditur.*

¹⁵⁴⁰ La valorisation de la virginité est particulièrement sensible dans cet extrait de AMBR., *Exhort. virg.*, 7, 46, SAEMO 14/2, p. 236 : *bonum est ergo virginitas. Denique qui iudicavit, inquit, in corde suo servare virginem suam bene facit. Igitur et qui matrimonio iungit virginem suam, bene facit, et qui non iungit, melius facit* (1 Cor 7, 37-38). *Ille bene facit propter laqueum, hic melius facit propter utilitatem. Illud pro remedio, istud pro praemio/* « la virginité est donc un bien. C'est pourquoi, celui qui a décidé, est-il dit, dans son cœur de préserver sa jeune fille fait bien. Et donc celui qui unit sa jeune fille par le mariage, fait bien aussi, et qui ne l'unit pas, fait mieux (1 Cor 7, 37-38). Celui-là fait bien à cause du piège [du corps], celui-ci fait mieux à cause de l'utilité [pour l'âme]. Le premier constitue un remède, le second constitue un prix ». Bien que les propos de l'évêque de Milan, dans la droite ligne de la citation paulinienne, ne déconsidèrent pas à proprement parler le mariage, l'utilisation du superlatif *melius*, l'évocation d'un « remède » (*pro remedio*) en comparaison d'un « prix à gagner » (*pro praemio*) établissent malgré tout un jeu de hiérarchie dans lequel le mariage semble être un pis-aller admis par l'autorité ecclésiastique pour répondre aux réalités imposées par la chair et au faible nombre des chrétiens vivant dans la perfection. On retrouve des positions identiques dans AMBR., *De Vid.*, 11, 69, SAEMO 14/1, p. 300-302.

¹⁵⁴¹ Nous renvoyons à la définition que nous avons donné des chrétiens ordinaires en introduction de cette partie.

de chrétiens cherchant à concilier leur foi à un mode de vie plus ancrée dans le siècle, et en quoi consistent ces éventuelles adaptations.

III.1. Réformer la vie conjugale

C'est à nouveau dans la sphère de la famille que s'observent des propositions faites aussi bien aux hommes qu'aux femmes au sujet de l'équilibre entre les sexes. Ambroise, comme d'autres chrétiens¹⁵⁴², dénonce ainsi les rapports de soumission dans le mariage. L'ensemble des discours destinés aux vierges comporte des passages sur les difficultés induites par la vie conjugale. Les images des « liens » (*vinculum, vincula, copula, copulae*), du « joug » (*iugum*), des « pesanteurs » (*onera*), du « fardeau » (*sarcina*), des « peines » (*labores*), de « l'obligation impérieuse » (*necessitas*) dans le mariage traversent l'œuvre ambrosienne¹⁵⁴³. L'évêque, sans chercher à déconsidérer ce lien dont il affirme le caractère sacramentel et institutionnel au sein de l'Église¹⁵⁴⁴ pour le valoriser, explique ce qu'il lui reproche, en notant :

¹⁵⁴² Sur les enjeux de la vie conjugale dans le christianisme des premiers siècles, voir les axes de réflexion proposés dans R. FRANCHI, « Alligatur viro nupta, et ei in subiunctionem astringitur (Ambr., Exh. virg., 4, 21). Potere maschile e servitù femminile ? Uno sguardo panoramico tra IV e V secolo », dans M. Ghilardi (éd.), « *Masculum et feminam creavit eos* », Gen. 1,27 : *paradigmi del maschile e femminile nel cristianesimo antico. XLVII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma 9-11 maggio 2019)*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2020, p. 23-40. Dans l'*Adversus Helvidium*, Jérôme décrit la vie d'une femme, épouse et mère de famille, non sans sel et réalisme. La comparaison des textes d'Ambroise et Jérôme amène à penser une certaine retenue ambrosienne. Pour des commentaires sur Jérôme, voir R. COURTRAY, « Défendre la virginité en rhéteur. La rhétorique polémique à l'œuvre dans le Contre Helvidius de Jérôme », *op. cit.*

¹⁵⁴³ Pour ne prendre que deux exemples, relevons les usages de ces mots dans le *De Viduis* et le *De Virginitate*. Dans le *De Viduis*, texte du début de l'épiscopat, le paragraphe 69 compte ainsi trois occurrences de *vinculum* (AMBR., *De Vid.*, 11, 69, SAEMO 14/1, p. 300 : *sunt enim vincula nuptiarum ; vultis scire quae vincula ; vinculum coniugium*), deux du mot *necessitas* (AMBR., *De Vid.*, 11, 69, SAEMO 14/1, p. 300 : *quanta igitur coniugii necessitas ; mutuis enim necessitatibus*), une du mot *iugum* (AMBR., *De Vid.*, 11, 69, SAEMO 14/1, p. 300 : *nec temperanti licet iugo subducere caput*). Plus loin, l'évêque utilisera ensemble les mots *sarcina* et *necessitas* (AMBR., *De Vid.*, 13, 81, SAEMO 14/1, p. 312 : *non ergo copula nuptialis quasi culpa vitanda, sed quasi necessitatis sarcina declinanda*) dans le même ordre d'idée. On trouve en revanche dans les paragraphes 29 et 33 du *De Virginitate*, texte considéré comme plus tardif, trois occurrences du mot *onus* (AMBR., *De Virgt.*, 6, 29, SAEMO 14/2, p. 32 : *graviora onera vinculi coniugalibus ; De Virgt.*, 6, 31, SAEMO 14/2, p. 34 : *coniugii onera ; De Virgt.*, 6, 32, SAEMO 14/2, p. 34 : *matrimonii onera*), quatre du mot *vinculum* (AMBR., *De Virgt.*, 6, 33, SAEMO 14/2, p. 34 : *bona igitur vincula nuptiarum, sed tamen vincula ; etsi vincula, tamen vincula caritatis*), deux du mot *iugum* (AMBR., *De Virgt.*, 6, 33, SAEMO 14/2, p. 34-36 : *bonum coniugium, sed tamen a iugo tractum, et iugo mundi*) et une occurrence du mot *copula* (AMBR., *De Virgt.*, 6, 34, SAEMO 14/2, p. 36 : *solvere copulam coniugalem*). L'imagerie de l'entrave que constitue le mariage est donc forte dans l'œuvre ambrosienne. Voir également L. F. PIZZOLATO, « La coppia umana in Sant' Ambrogio », *op. cit.*, p. 199.

¹⁵⁴⁴ Voir AMBR., *De Virgt.*, 6, 31, SAEMO 14/2, p. 34 : *ut doceret non damnandas esse nuptias, sed probandas / « de sorte qu'il enseignait que les noces ne devaient pas être condamnées, mais approuvées » ; De Virgt.*, 6, 34, SAEMO 14/2, p. 36 : *nemo ergo, vel qui coniugium elegit reprehendat integritatem, vel qui integritatem sequitur condemnet coniugium. Namque huius sententiae adversarios interpretes damnavit iam dudum ecclesia, eos scilicet qui audeant solvere copulam coniugalem / « aucune personne donc, soit qu'elle ait choisi le mariage, soit qu'elle ait suivi la chasteté, ne doit critiquer la chasteté ou condamner le mariage. Car l'Église condamne depuis longtemps les interprètes opposés à cette manière de voir, cela s'entend de ceux qui osent réfuter le lien conjugal ».*

Donc les liens des mariages sont bons, mais ce sont pourtant des liens ; et même si ce sont des liens, ce sont des liens d'amour. Le mariage est bon, mais pourtant il a été extrait du joug, et même du joug du monde, de sorte que [l'épouse] désire plaire davantage à son époux qu'à Dieu¹⁵⁴⁵.

Ce sont donc bien les relations internes au couple¹⁵⁴⁶ qui sont ici décriées par Ambroise. Pour l'évêque l'institution du mariage n'est en rien condamnable, c'est bien plutôt la soumission de l'épouse à l'époux, donc ce qui se joue à l'intérieur du couple, qui est l'objet de ses critiques. Cette soumission, rappelée par les mots *vincula* et *iugo*, est particulièrement condamnable, selon l'évêque, parce qu'elle force l'épouse à rester attachée au monde, à n'avoir que des préoccupations terrestres (*iugo mundi, ut viro potius cupiat placere*), alors qu'elle devrait chercher à faire son salut et trouver Dieu (*ut viro potius cupiat placere quam Deo*). On comprend dès lors que si le mariage, et donc les rapports entre conjoints, permettent à une femme de s'épanouir dans la religion, de se consacrer à Dieu de manière à faire son propre salut, alors les liens conjugaux sont tout à fait acceptables pour l'évêque. Or, il s'agit bien ici d'une proposition qui nécessite une négociation entre conjoints pour que l'épouse accède à davantage de temps pour se consacrer à sa foi. On sent bien tout le potentiel frondeur d'une telle affirmation, alors même qu'Ambroise ne fait qu'en suggérer les contours. Comme bien souvent chez l'évêque de Milan, l'interprétation et l'assimilation de ces propos sont laissés à la libre appréciation de chacun des fidèles et ce d'autant plus quand l'homme d'Église se montre sibyllin dans la phrase : « en effet les blessures de l'amour sont bonnes et doivent être préférées aux baisers¹⁵⁴⁷ ». Cette phrase précède une comparaison des liens conjugaux avec les liens qu'entretenaient Jésus avec Pierre et Judas. De cette négociation entre époux, Ambroise parle ailleurs en ces termes :

La grâce d'un amour mutuel est bonne, mais la servitude est plus fréquente. *En effet la femme ne détient pas le pouvoir sur son propre corps, mais son époux* (1 Cor 7, 4). Et afin, peut-être, qu'il ne te semble pas qu'il y ait une servitude non du mariage, mais du sexe : *et de même,*

¹⁵⁴⁵ AMBR., *De Virgt.*, 6, 33, SAEMO 14/ 2, p. 34-36 : *bona igitur vincula nuptiarum, sed tamen vincula ; etsi vincula, tamen vincula caritatis. Bonum coniugium, sed tamen a iugo tractum, et iugo mundi, ut viro potius cupiat placere quam deo.*

¹⁵⁴⁶ Pour une description du couple contemporain comme espace d'échanges, de flux complexes et difficilement quantifiables voir le chapitre 6 « Vivre à deux » dans J.-C. KAUFMANN, *Sociologie du couple*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, p. 102-123. S'il est vrai que les structures sociales et familiales ont évolué depuis le IV^e siècle et qu'il convient donc de ne pas tomber dans l'anachronisme, la description générale des échanges et des flux au sein d'un couple dressée par l'auteur p. 102-106 paraît malgré tout intéressante pour notre propos.

¹⁵⁴⁷ AMBR., *De Virgt.*, 6, 33, SAEMO 14/2, p. 36 : *bona etiam vulnera caritatis et osculis praeferenda.*

l'homme ne détient pas le pouvoir sur son propre corps, mais son épouse (1 Cor 7, 4). Donc combien est important le besoin impérieux, qui soumet même le plus fort à l'autre ! En effet on est esclave des besoins mutuels de l'autre. Il n'est pas possible à celui qui veut être tempérant de soustraire sa tête du joug, lorsqu'il doit être esclave de l'intempérance de l'autre¹⁵⁴⁸.

Le caractère de servitude mutuelle dans le mariage (*mutuis enim necessitatibus ab utroque servitur*) est particulièrement mis en avant dans ce passage. Ambroise met l'accent sur le fait que cette servitude touche autant les femmes que les hommes. Il insiste sur ce dernier point en citant séparément deux péricopes de la *Première Épître aux Corinthiens* dont chacune se réfère à un sexe en particulier, puis en soulignant que la difficulté soulevée par ces péricopes ne naît pas du sexe de la personne mais des relations dans le mariage lui-même (*et ne forte non coniugii tibi videatur ista servitus esse, sed sexus*). Ce « besoin impérieux » soumet aussi le sexe fort (*quanta igitur coniugii necessitas, quae subicit alteri etiam fortiolem !*). Aucun doute n'est possible : pour Ambroise, un homme marié est susceptible également de se retrouver dans une situation de servitude dans le mariage. Et bien que le mot *necessitas* autorise diverses interprétations, l'évocation à la fin du texte de « celui qui veut être tempérant » (*temperanti*) laisse peu de doute sur le fait que l'évêque évoque ici la sexualité intraconjugale. L'utilisation de formule impersonnelle (*licet*), de désignation générale (*temperanti, alterius*) dans la dernière phrase du paragraphe, démontre qu'il n'est pas possible de dénier aux hommes le fait qu'ils sont, à l'instar des femmes, soumis à « l'intempérance de l'autre » (*alterius intemperantiae*). Si Ambroise ne semble pas *a priori* évoquer ici de violences conjugales, il parle pourtant bien de la gestion des désirs, notamment mais pas uniquement sexuels, au sein du couple. Une fois engagé dans le mariage, il « n'est pas possible » (*nec licet*) de se soustraire à ses obligations conjugales, de « soustraire sa tête au joug » (*iugo subducere caput*) selon l'expression imagée de l'évêque : les deux époux ne peuvent revenir sur leur engagement et doivent affronter ensemble les aléas de la vie de couple dans tous les domaines qu'elle englobe. Mais là où nous, modernes, utiliserions les expressions neutres de négociations ou de dialogue au sein du couple, Ambroise se réfère plutôt à la notion de servitude¹⁵⁴⁹ (*servitus ; potestatem non habet ; servitur ;*

¹⁵⁴⁸ AMBR., *De Vid.*, 11, 69, SAEMO 14/1, p. 300 : *bona mutui amoris gratia, sed maior est servitus. Neque enim mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir (1 Cor 7, 4). Et ne forte non coniugii tibi videatur ista servitus esse, sed sexus* : similairement et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier (1 Cor 7, 4). *Quanta igitur coniugii necessitas, quae subicit alteri etiam fortiolem ! Mutuis enim necessitatibus ab utroque servitur. Nec temperanti licet iugo subducere caput, cum alterius intemperantiae serviendum sit.*

¹⁵⁴⁹ La référence à la servitude et à la liberté n'est pas sans évoquer Gal 5, 1, aussi bien pour les dimensions antithétiques du propos, pour les échelles de valeurs qu'il met en place que pour sa dimension spirituelle.

serviendum sit), attirant davantage l'attention sur l'entrave que représentent ces liens, l'annihilation et la soumission de soi qui sont associées à la notion d'esclavage.

Le témoignage de Julienne, potentiellement fictif¹⁵⁵⁰, développe les mêmes remarques du point de vue spécifiquement féminin : le mariage est un lien qui place en particulier la femme en position subalterne (*in subiunctionem astringitur*), l'épouse n'y a aucun jugement libre (*nec liberum sui habere arbitrium*¹⁵⁵¹), le mariage peut être le lieu de violences conjugales (*iniurias*) – mais de quel(s) type(s) ? s'agit-il de violences physiques, de violences psychologiques, de violences sexuelles, voire de toutes ces formes de violences¹⁵⁵² ? – et ce d'autant plus quand une jeune fille est orpheline de père¹⁵⁵³, et Julienne en est bien consciente puisqu'elle a connu, elle aussi et de son propre aveu (*experta sum*), des comportements outrageants (*indignitates*¹⁵⁵⁴)

¹⁵⁵⁰ Rappelons qu'Ambroise réalise ici une exhortation. Du paragraphe 3, 13 au paragraphe 52, l'évêque dit rapporter les propos de la veuve à ses enfants. Ainsi dans AMBR., *Exhort. virg.*, 3, 13, SAEMO 14/2, p. 210 : *tali filios alloquio convenit* / « elle convoqua ses enfants pour une telle exhortation ». L'expression *tali alloquio* amène à se demander si Julienne a bel et bien tenu ce discours sous la forme qui nous est parvenue et l'on peut clairement penser, que, comme dans le cas de l'exhortation de Libère à Marcelline dans le troisième livre du *De Virginibus*, il s'agit ici d'une fiction littéraire. Voir les remarques de Franco GORI dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, op. cit., p. 81. Voir également les remarques de Franca Ela CONSOLINO dans F. E. CONSOLINO, « Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano : il De exhortatione virginitatis di Ambrogio », *Rivista storica italiana*, n° 94, 1982, p. 461 au sujet de contradictions internes dans le discours de Julienne, notamment au sujet de la pauvreté de la famille, qui selon l'auteur doit plutôt apparaître comme un thème soutenant l'argumentaire qu'une réalité, preuve supplémentaire du caractère fictif des paroles de Julienne.

¹⁵⁵¹ AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 21, SAEMO 14/2, p. 214 : *bonum quidem caritatis vinculum est, sed tamen vinculum, de quo se cum velit exuere nupta non possit, nec liberum sui habere arbitrium* / « certes le lien d'amour est bon, mais il est pourtant un lien, dont la femme mariée ne peut se débarrasser alors qu'elle le voudrait, ni avoir pour elle un jugement libre ».

¹⁵⁵² En latin classique, le terme d'*injuria* renvoie à un outrage commis contre le corps ou la réputation d'une personne, contre des lois ou des dommages commis à des ressources. Il s'agit donc d'un terme juridique, d'une catégorie reconnue en droit romain. Le mot peut désigner des insultes verbales mais caractérise surtout un outrage. Voir Y. RIVIERE, *Histoire du droit pénal romain*, op. cit., p. 493-509. En matière de genre, on comprend que l'*injuria* doit désigner les outrages et les atteintes à l'honneur faits aux femmes : le mot est, par exemple, utilisé dans l'épisode de l'enlèvement des Sabines (voir LIV., I, 13, CUF, p. 23 : *tum Sabinae mulieres, quarum ex iniuria bellum ortum est* / « c'est alors que les Sabines, dont le rapt avait amené la guerre ») ou dans le récit du viol de Lucrece (LIV., I, 59, CUF, p. 94 : *per hunc, inquit, castissimum ante regiam iniuriam sanguinem iuro, vosque, di* / « par ce sang si pur avant le crime royal, dit-il je jure devant vous, ô dieux »). Voir l'entrée *iniuria*, TLL, VII, col. 1667-1681 dans BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1964 1934 (en ligne : <https://publikationen.baw.de/en/thesaurus/lemmata#51107> ; consulté le 10 août 2022).

¹⁵⁵³ AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 20, SAEMO 14/2, p. 214 : *nunc vero quis non despiciet destitutas patre ? Quo confugietis ? Unde auxilium postulabitis adversus virorum iniurias ?* / « mais maintenant qui ne méprisera pas celles à qui un père fait défaut ? Où vous réfugierez-vous ? D'où demanderez-vous l'aide contre les outrages des hommes ? ». De manière à ne pas surinterpréter le texte malgré le contexte de violences conjugales décrits dans le passage, nous traduisons ici par « outrages » de manière à garder un sens large à *iniurias* et donc faire entendre la diversité des outrages qui pourraient être perpétrés contre les filles de Julienne si elles faisaient le choix du mariage.

¹⁵⁵⁴ L'*indignitas* désigne en latin ce qui est privé de mérites, ce qui est laid moralement et peut toucher l'âme d'une personne. Voir l'entrée *indignitas*, TLL, VII, col. 1182-1183 dans BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1964 1934 (en ligne : <https://publikationen.baw.de/en/thesaurus/lemmata#49923> ; consulté le 10 août 2022). Une fois encore on peut se demander à quoi font concrètement référence les *coniugii indignitates* évoquées par Julienne. En latin classique, le terme ne paraît pas qualifier un outrage moral ou physique comme c'est le cas pour *injuria*, mais plutôt une offense ou une bassesse morale, terme d'ailleurs choisi par le traducteur italien (cf. AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, op. cit., p. 217). Que peuvent être des bassesses morales dans un couple, notamment un couple d'*honestiores* comme celui de Julienne ? S'agit-il de disputes conjugales où des propos dénigrants, des injures, des attaques personnelles peuvent fuser, au risque de blesser la victime ? S'agit-

dans un mariage qu'elle considère pourtant comme « bon » (*sub bono coniuge*¹⁵⁵⁵). Qu'Ambroise relate véritablement ou non les propos de Julienne, qu'elle ait été ou non victime de violences, il paraît illusoire de le déterminer avec certitude. Cependant, le fait qu'un personnage féminin évoque des violences au sein d'un couple, même par un vocabulaire qui reste flou pour le chercheur moderne, démontre qu'un évêque comme Ambroise avait connaissance de telles pratiques au sein des familles ou qu'il avait été témoin de telles scènes ou avait entendu des récits féminins de ce type. Cette connaissance était-elle liée à sa fonction pastorale ? Était-elle le fruit d'observations personnelles au sein de sa propre famille ? Aucun élément du texte ne permet de répondre à ces questions. Le seul élément qui affleure est la connaissance de tels problèmes par l'évêque. S'il ne propose pas à proprement parler de solutions face à ces violences, hormis une sorte d'évitement qu'autoriserait la virginité consacrée, il n'en demeure pas moins vrai que l'évêque porte un regard particulier sur l'intimité des couples. Notons d'ailleurs que l'effacement d'Ambroise derrière les propos de Julienne lui procure une (relative) liberté de parole et de ton facilitant la dénonciation de tels comportements.

En contrepoint, observons les positions ambrosiennes au sujet des hommes, appartenant à la catégorie des chrétiens ordinaires. Ainsi, alors qu'Ambroise cherche à déterminer qui d'Adam ou d'Ève est coupable du péché dans le *De Institutione virginis*¹⁵⁵⁶, les hommes sont

il de comportements jugés peu vertueux ? Dans ce cas faut-il penser à des comportements touchant au sexe (refus du respect de la continence entre époux, amours ancillaires, homosexualité ...) comme le suggère Franca Ela CONSOLINO dans F. E. CONSOLINO, « Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano : il De exhortatione virginitatis di Ambrogio », *op. cit.*, p. 465-466, mais aussi un passage très clair du *De Viduis* (AMBR., *De Vid.*, 11, 69, SAEMO 14/1, p. 300 que nous commentons plus haut) ? Faut-il plutôt penser à des comportements liés aux rapports de subordination dans le couple (remise en question de la gestion domestique, remise en question des rôles au sein du couple ...) ? On le voit l'expression *coniugii indignitates* reste bien énigmatique pour nos yeux de modernes. Sur le statut social de Julienne, rappelons qu'elle est en mesure d'offrir un autel pour Agricola et Vital (cf. AMBR., *Exhort. virg.*, 2, 10, SAEMO 14/2, p. 206) ce qui atteste de sa richesse et de son appartenance aux *honestiores*. Voir également les considérations sur le statut social de Julienne et sa famille dans F. E. CONSOLINO, « Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano : il De exhortatione virginitatis di Ambrogio », *op. cit.*.

¹⁵⁵⁵ AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 24, SAEMO 14/2, p. 216 : *experta sum, filii, labores copulae, coniugii indignitates et sub bono coniuge, nec tamen sub bono marito libera fui : serviebam viro et laborabam ut placerem* / « j'ai expérimenté, ô mes enfants, les peines des liens, les outrages du mariage, et j'ai vécu dans un bon mariage, et pourtant je n'ai pas été libre sous un bon mari ». Sur le même thème, voir CYPR., *Hab. virg.*, 22, CCSL 3F, p. 315 : *vos ab hac sententia liberae estis, vos mulierum tristitias et gemitus non timetis, nullus vobis de partu circa filios metus est nec maritus est dominus* / « vous êtes libérées de cette sentence, vous ne craignez pas les tristesses et les pleurs des femmes, vous n'avez aucune peur au sujet de l'accouchement et des enfants, et votre mari n'est pas votre seigneur ». Voir également Y.-M. DUVAL, « L'originalité du De Virginibus dans le mouvement ascétique occidental : Ambroise, Cyprien, Athanase », *op. cit.*.

¹⁵⁵⁶ AMBR., *De Inst. virg.*, 3, 16, SAEMO 14/2, p. 122 : *accusamus autem plerumque femineum sexum quod erroris causam invexerit, et non consideramus quanto iustius in nos obiurgatio retorqueatur. Nam, ut repetamus a*

sévèrement admonestés. Étudiant le dossier de la Création et du péché des origines, il cherche à établir la part de faiblesse masculine dans le péché, faiblesse que rien ne justifie à la différence du cas de la femme¹⁵⁵⁷. Bien plus, il conclut son enquête en cherchant à responsabiliser les hommes et à démontrer que la faute ne réside pas dans la femme. Il écrit :

30. Mais tu dis, ô homme, que la femme avait été une tentation pour l'homme. C'est vrai. Et si elle est belle, voilà une autre tentation. Pourtant la beauté de son épouse n'a pas nui à Abraham qui pénétrait en Égypte, bien au contraire elle lui fut particulièrement utile ; en effet, il a été honoré à cause de son épouse, il n'a pas été considéré comme [sujet] de moquerie par le biais de son épouse. Pourquoi cherches-tu la beauté du visage dans ton épouse davantage que dans ses mœurs ? Que l'épouse plaise davantage par sa beauté morale que par sa beauté ! On doit choisir celle qui renvoie à Sarah par ses mœurs. Ce n'est pas un vice de la femme d'être comme elle est née, mais c'est un vice de l'homme de chercher dans son épouse ce par quoi il est souvent tenté, dans lequel la femme elle-même tombe, si elle est plus faible, et l'homme est danger si elle est plus forte. Nous ne pouvons pas critiquer l'œuvre de l'ouvrier divin, mais celui que la beauté du corps charme, cette grâce, qui est au-dedans et à l'image de Dieu, lui plaira davantage, mais pas celle très séduisante de l'extérieur.

31. Si donc l'épouse est une tentation, sois plus prudent, cherche un remède contre le danger de la tentation : *veille*, est-il dit, *et prie, de manière à ne pas entrer en tentation* (Mt 26, 41). Le Seigneur a dit ceci, l'homme a entendu, la femme a accompli [la parole]. [...] Toi qui l'as suivie alors qu'elle se fourvoyait, suis[-la] quand elle se réforme. Vous avez mangé tous les deux, pourquoi jeûne-t-elle seule ? C'est-à-dire, vous avez failli tous les deux, pourquoi cherche-t-elle seule le remède à l'erreur¹⁵⁵⁸ ?

principio et rerum exordia interrogemus, quantum ei delatum sit investigabimus, et quam in misera conditionis humanae fragilitate femina tamen invenerit gratiam / « or nous accusons fréquemment le sexe féminin d'avoir amené la cause de l'erreur et nous ne considérons pas combien il est plus juste que le reproche se retourne contre nous. Ainsi, de sorte que nous recommencions au commencement et que nous interroguions les origines des choses, nous découvrirons combien lui avait été accordé et combien pourtant la femme avait trouvé de grâce dans la fragilité misérable de la condition humaine ».

¹⁵⁵⁷ Voir également la partie II, chapitre 2, III.

¹⁵⁵⁸ AMBR., *De Instit. virg.*, 4, 30-31, SAEMO 14/2, p. 130-132 : 30. *Sed dicis, o vir, quia mulier tentatio fuerit viri. Verum. Et iam si et decora, ecce alia tentatio. Tamen Abrahae descendentem in Aegyptum uxoris pulchritudo non nocuit, imo magis profuit ; honoratus est enim per uxorem, non ludibrio habitus in uxore. Cur autem tu vultus decorem in coniuge magis quam morum requiris ? Placeat uxor honestate magis quam pulchritudine. Illa eligatur quae Saram moribus referat. Non est vitium mulieris esse quod nascitur, sed vitium viri est quaerere in uxore quo saepe tentatur, in quo si infirmior fuerit, mulier ipsa labatur, si fortior vir periclitetur. Non possumus reprehendere divini artificis opus, sed quem delectat corporis pulchritudo, multo magis illa delectet venustas, quae ad imaginem dei est intus, non foris comptior. 31. Si ergo uxor tentatio est, esto cautior, quaere remedium adversus tentationis periculum : vigilate, inquit, et orate, ne intretis in tentationem* (Mt 26, 41). *Dominus hoc dixit, vir audivit, mulier implevit. [...] Qui secutus es errantem, sequere corrigentem. Ambo manducastis, cur sola ieiunat ? Hoc est, ambo deliquistis, cur sola remedium quaerit errori ?*

Ici, les objectifs de l'argumentation se construisent au fur et à mesure du texte. Reconnaissant tout d'abord que la beauté féminine est source de tentation pour l'homme, Ambroise s'ingénie à démonter cet argument en en révélant la facilité et la fausseté. Avec l'exemple d'Abraham, il indique que l'épouse est un honneur pour son époux (*honoratus est enim per uxorem*). Il responsabilise ensuite l'homme dans son choix d'une épouse en expliquant que ce choix ne doit pas résider dans la beauté physique (*vultus decorem*) mais dans la beauté morale (*morum*), en renvoyant les hommes à ce qui motive leurs choix en matière matrimoniale (*cur tu requiris ? ; sed vitium viri est quaerere in uxore quo saepe tentatur*). L'apostrophe initiale (*o vir*), les verbes à la deuxième personne du singulier et les impératifs (*dicis, requiris, esto cautior, quaere, secutus es, sequere*) dramatisent cette prise de parole et mettent clairement en accusation les hommes. En parallèle, Ambroise disculpe ici les femmes et insiste sur l'idée que la tentation est dans l'œil de celui qui regarde¹⁵⁵⁹ : la beauté des femmes n'est pas un vice et la femme n'est pour rien dans le fait d'être ce qu'elle est (*non est vitium mulieris esse quod nascitur*) puisqu'elle aussi est une œuvre de Dieu (*divini artifice opus*). Il revient donc aux hommes, et à eux seuls, de modifier leurs comportements (*sed vitium est quaerere in uxore quo saepe tentatur ; esto autior, quaere remedium adversus tentationis periculum*), et ce d'autant plus que les femmes cherchent, elles, à s'amender (*ambo manducastis, cur sola ieiunat ? ; ambo deliquistis cur sola remedium quaerit errori ?*). En renvoyant les hommes à leurs propres responsabilités dans le péché des origines, comme dans leurs fautes présentées dans une perspective d'une prédication actualisante, en leur déniaient toute excuse, en repoussant les accusations contre les femmes par une défense de leur qualité et de leurs efforts dans la foi, Ambroise prend le complet contrepied des arguments masculins cherchant à disculper le sexe fort. Le caractère polémique du passage accentue, qui plus est, le caractère innovant du propos dans ses dimensions sociales. L'évêque propose aussi dans ce passage une nouvelle vision du mariage : l'épouse ne doit pas être un ornement pour le mari, le choix de la conjointe ne doit plus être fondé sur des critères subjectifs, extérieurs (*foris*), en lien avec le monde, à savoir l'appréciation du physique d'une femme par le reste de la société et établie selon des canons terrestres, mais bien sur des critères objectifs, intérieurs (*intus*), guidés par la recherche de la

¹⁵⁵⁹ Dans le *De Viduis* 13, 76, SAEMO 14/1, p. 306-308, Ambroise commente Matthieu 5, 28 qui rappelle que convoiter la femme d'un autre est un péché. Il note également que les femmes convoitant un homme sont aussi dans le péché. Il défend ensuite la chasteté de tous pour éviter la faute et ne fait donc aucune distinction entre les sexes. Voir AMBR., *De Vid.*, 13, 76, SAEMO 14/2, p. 308 : *nam et qui viderit mulierem ad concupiscendum, iam maechatus est eam in corde suo* (Mt 5, 28). *Et quae similiter virum in concupiscentiam viderit, adulteratur. Castos ergo, non infirmos esse nos convenit, pudicos oculos habere, non debiles* / « car celui qui aura regardé une femme en la désirant, a déjà ourdi dans son cœur (Mt 5, 28). Et celle qui de la même manière aura vu un homme dans le désir, commet l'adultère. Donc il convient que nous soyons vertueux et non timorés, d'avoir des yeux pudiques, non faibles ».

grâce (*venustas*) qui permet de trouver Dieu (*quae ad imaginem dei est*), pour ainsi s'amender (*sequere corrigentem*) et donc faire son salut. Dans l'extrait, les femmes (*mulieres*), d'ailleurs réduites en une sorte d'archétype féminin (*mulier, sola*) ou à leur rôle d'épouse (*uxor*), deviennent des exemples à suivre pour leurs époux, elles qui sont en possession du remède pour obtenir le salut (*cur sola remedium quaerit errori ?*) et qui œuvrent régulièrement à leur salut par leur pratique religieuse¹⁵⁶⁰. On assiste là à une sorte de retournement des modèles et des rapports de force au sein du couple – et plus largement dans la société du IV^e siècle –, à la promotion d'une nouvelle forme de vie conjugale¹⁵⁶¹, soit un discours correspondant aux propositions théoriques ambrosiennes. Le passage s'inscrit certainement dans les propositions de la continuité des idées de la *Première Épître à Timothée* 2, 9-10 ainsi que de la *Première Épître de Pierre* 3, 1-5 qui mettent toutes deux en valeur la conduite des femmes plutôt que leur beauté physique et leur parure. Ambroise ne propose toutefois pas de solutions concrètes pour réaliser cet idéal de mariage équilibré ou pour mettre en œuvre cette nouvelle économie du couple, il en reste à des observations générales. Néanmoins, ces propositions faites aux hommes paraissent constituer une réponse, positive, en miroir, et cohérente avec les faits dénoncés par l'évêque au sujet des relations conjugales.

Enfin, bien que la formulation y soit bien moins explicite, cette idée d'équilibre dans le mariage, en rupture relative avec les représentations du monde romain (relative du fait des observations faites au sujet du droit romain de la fin de l'Antiquité), est attestée aussi dans des ouvrages d'exégèse et pas uniquement dans des ouvrages destinés à un public recherchant la perfection chrétienne. Ainsi, trouve-t-on des réflexions sur la vie de couple dans le *De Paradiso*, ouvrage du début de l'épiscopat. Ambroise y insiste sur la complémentarité des deux époux. Après avoir cherché à démontrer que la femme est une aide précieuse pour l'homme et tenter de donner une définition positive de cette aide¹⁵⁶², il commente ainsi *Genèse* 2, 22 :

¹⁵⁶⁰ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 31, SAEMO 14/2, p. 132 : *quotidie mulieres ieiunant et non indicta praestant ieiunia, peccatum agnoscunt, accersunt remedium. Semel de interdicto mulier manducavit, et quotidie ieiunio soluit* / « chaque jour les femmes jeûnent et réalisent des jeûnes non prescrits, admettent le péché, appellent le remède. Une seule fois, la femme a mangé, et tous les jours elle s'acquitte par le jeûne ». Sur les capacités rédemptrices de la femme, voir également L. F. PIZZOLATO, « La coppia umana in Sant'Ambrogio », *op. cit.*, p. 198.

¹⁵⁶¹ Sur la douceur des hommes dans le couple, voir *Ibid.*, p. 200-201.

¹⁵⁶² AMBR., *De Par.*, 10, 48, CSEL 32, 1, 1, p. 306 : *faciamus, inquit, ei adiutorium simile sibi (Gen 2, 18). Adiutorium ad generationem constitutionis humanae intellegimus, et vere bonum adiutorium* / « faisons-lui, dit-il, une aide qui lui soit semblable (Gen 2, 18). Comprendons une aide pour établir la descendance humaine, et vraiment une bonne aide ».

Et puis après, est-il dit, il laissa tomber un sommeil profond en Adam et [ce dernier] s'endormit, alors *le Seigneur Dieu édifia la femme [à partir de] la côte qu'il avait tiré d'Adam* (Gen 2, 22). Il est dit à juste titre « édifia », lorsqu'il est question de la création de la femme, parce que, dans l'homme et la femme, semble se trouver cette maison pleine de perfection. Celui qui se trouve sans épouse, paraît être comme s'il n'avait pas de maison ; en effet l'homme est jugé plus apte aux charges publiques, de la même manière la femme est jugée plus apte pour les fonctions domestiques¹⁵⁶³.

Évoquant la création de la femme, Ambroise utilise ce passage pour évoquer l'institution du mariage en passant de la notion de *mulier* à la notion d'*uxor*. C'est bien la dimension conjugale, bien plus que le statut individuel et sexuel de la personne, qui est évoquée ici. Ève est présentée comme une épouse (*uxor*) ce qui permet à Ambroise de valoriser l'état conjugal. Cette valorisation est développée dans l'image de la maison (*domus*), espace propre à la famille, espace de stabilité, espace de perfection (*domus videtur quaedam plena esse perfectio*), et qui ne se réalise que dans l'addition de l'homme et de la femme (*in viro et muliere*). La phrase suivante, à caractère généralisant (*qui sine uxore est quasi sine domo sit sic habetur*), sanctionne cette représentation positive du mariage au moyen d'une image négative : être sans épouse (*sine uxore*), c'est être sans domicile (*sine domo*), sans attache solide, autrement dit être à la marge. Ambroise évoque la complémentarité des sexes dans la dernière phrase en opposant les fonctions publiques (*publicis officiis*) et les fonctions domestiques (*domesticis ministeriis*) dévolues à l'un et l'autre sexe, reprenant des répartitions des rôles en fonction des sexes largement partagées par le monde romain antique et qu'Ambroise n'interroge pas¹⁵⁶⁴. La complémentarité des deux sexes se lit dans le recours à l'expression d'un jugement (*aestimatur*) mais surtout au recours au comparatif (*habiliior*) placé en facteur commun à la description de

¹⁵⁶³ AMBR., *De Par.*, 11, 50, CSEL 32, 1, 1, p. 307 : *denique posteaquam soporem, inquit, inmisit in Adam et dormivit, tunc aedificavit dominus deus costam, quam sumpsit de Adam, in mulierem* (Gen 2, 22). *Bene aedificavit dixit, ubi, de mulieris creatione loquebatur, quia in viro et muliere domus videtur quaedam plena esse perfectio. Qui sine uxore est quasi sine domo sit sic habetur ; sicut enim vir publicis officiis ita mulier domesticis ministeriis habiliior aestimatur.*

¹⁵⁶⁴ L'argumentaire ambrosien de ce passage vise à souligner la complémentarité des deux membres du couple et à montrer que le mariage peut-être un espace de réalisation de soi. L'image que cherche à faire naître Ambroise est celle de l'harmonie dans le mariage et née du mariage. Par conséquent, présenter des rôles assignés à chacun des sexes participe de la présentation de l'harmonie au sein du couple : les tâches et les espaces étant assignés, l'harmonie peut advenir. C'est bien plutôt le fait qu'un ordonnancement des choses soit respecté et que cet ordonnancement permette l'harmonie, plutôt que la question d'une répartition des rôles selon les sexes, qui constitue le cœur de la démonstration ambrosienne. Il est par ailleurs évident que dans le fil de sa démonstration et de sa réflexion Ambroise n'aurait aucun intérêt à discuter les répartitions des tâches dévolues aux hommes et aux femmes, le but n'étant pas de faire perdre le fil à son public, mais bien plutôt de le convaincre que la complémentarité des sexes est possible, que la création de la femme ne constitue en rien une difficulté. Enfin, il convient de relever que le naturel avec lequel Ambroise convoque cette image de sphères réservées à l'un ou l'autre sexe est un révélateur des représentations dans lesquelles l'évêque de Milan vit et a été éduqué, la question de son degré d'adhésion restant à démontrer.

l'homme et de la femme grâce à l'adverbe *ita*. L'égalité entre les sexes est ainsi clairement marquée dans la construction syntaxique. On peut d'ailleurs se demander si l'absence de répétition de *in* dans l'expression *in viro et muliere* n'est pas également un effet pour rendre dans la syntaxe l'idée que cherche à présenter Ambroise. On s'attendrait en effet à trouver écrit *in viro et in muliere*, expression qui soulignerait l'importance du *et*, donc l'effet cumulatif de la coordination. En ne répétant pas la préposition, élément qui n'est pas absolument nécessaire, ni absolument prescrit dans la grammaire latine, Ambroise ne met-il pas davantage en évidence l'idée qu'il cherche à affirmer ? Il irait ainsi de soi, sans que cela ne demande à être démontré ou souligné avec insistance, que l'homme et la femme sont égaux, qu'ils ont tous les deux parts à « cette maison pleine de perfection ». Cette ellipse du *in*, qui est, répétons-le, admise en latin, constituerait, dans le discours, une nouvelle trace de la volonté d'Ambroise de faire de l'homme et de la femme des égaux et des participants en une même nature. Au-delà de ces considérations linguistiques, le texte exprime bien l'idée de l'équilibre au sein du couple. On y retrouve l'idée d'une stabilité pour tous, d'une complémentarité des rôles qui est louée. Mais le mariage est aussi un espace de réalisation de perfection (*quaedam plena esse perfectio*) individuelle au sein d'une communauté, l'un et l'autre époux apportant et donnant le meilleur de lui-même à l'autre. Ce leitmotiv apparaîtra cependant dans une forme bien plus achevée dans des textes plus tardifs. Équilibre, équité et complémentarité dans le mariage sont donc bien des thèmes abordés de longue date par Ambroise et qui découlent de ses représentations théoriques sur l'anthropologie et la différence entre les sexes. Mais surtout, il convient de retenir que ces thématiques ont bien été exposées à des publics divers.

III.2. Abstinance, refus du remariage et « autorité parentale¹⁵⁶⁵ » reconnue aux mères : l'affirmation de la place des femmes

Toujours en lien avec la question de la famille, Ambroise offre des réflexions inattendues en comparaison des normes du IV^e siècle au sujet de la procréation et de l'éducation. Ces considérations apparaissent comme des prolongements de ses propositions théoriques. Ainsi dans les textes destinés aux vierges, Ambroise défend l'absence de maternité. Il note par exemple :

La charge connue de la grossesse n'existe pas, la douleur de l'enfantement non plus, et pourtant la descendance d'un esprit pieux est bien plus nombreuse, lui qui tient tout le monde comme ses enfants, féconde par ses héritiers, stérile en perte d'enfants, il ne connaît pas les deuils et apprend à connaître ses héritiers¹⁵⁶⁶.

Stérilité et fécondité sont rapprochées de figures féminines surprenantes. Ici l'esprit pieux représente les vierges apostrophées en début de paragraphe¹⁵⁶⁷, à qui Ambroise reconnaît une succession (*suboles, omnes pro liberis habet, successoribus, heredes*) très nombreuse (*numerosior, fecunda*), bien évidemment symbolique. Cette position induit que les femmes mariées soient porteuses d'une stérilité tout aussi symbolique. L'abondance de la fécondité des vierges transparaît dans l'expression *sterilis orbitatibus nescit funera*, « stériles en perte d'enfants, il ne connaît pas les deuils ». L'usage oxymorique du mot *sterilis* rejoint ici une autre thématique forte de la pensée ambrosienne et chrétienne¹⁵⁶⁸, celle de la fécondité éternelle et

¹⁵⁶⁵ L'expression est évidemment anachronique puisqu'elle renvoie à des réalités du droit français, à savoir l'article 371-1 du Code civil, créé en 1971 (voir « Article 371-1 - Code civil - Légifrance », 1^{er} janvier 1971 (en ligne : https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006426467/1971-01-01/ ; consulté le 10 mai 2024). La version de cet article de mars 2002 fait explicitement mention de l'autorité des mères : « elle [l'autorité parentale] appartient aux père et mère » (« Article 371-1 - Code civil - Légifrance », 5 mars 2002 (en ligne : https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006426468/2002-03-05/ ; consulté le 10 mai 2024)) avant que la formulation ne fasse plus mention que « des parents » à compter des textes de 2013 (« Article 371-1 - Code civil - Légifrance », 19 mai 2013 (en ligne : https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000027432064/2013-05-19/ ; consulté le 10 mai 2024) et ce jusqu'à 2024. L'usage de cet anachronisme relève donc d'une volonté de clarté immédiate du propos pour le lecteur, but recherché dans un titre. Il vise à faire comprendre, au risque d'une méprise, il est vrai, ce qu'Ambroise cherche à modifier par son propos.

¹⁵⁶⁶ AMBR., *De Virgb.*, I, 6, 30, SAEMO 14/1, p. 132 : *non uteri onus notum, non dolor partus, et tamen numerosior suboles pia mentis, quae omnes pro liberis habet, fecunda successoribus, sterilis orbitatibus nescit funera, novit heredes*.

¹⁵⁶⁷ AMBR., *De Virgb.*, I, 6, 30 SAEMO 14/1, p. 130 : *vos vero, beatae virgines* / « mais vous, bienheureuses vierges ».

¹⁵⁶⁸ Voir par exemple Es 54, 1 : « pousse des acclamations, toi stérile qui n'enfantaient plus, explose en acclamations et vibre, toi qui ne mettais plus au monde ; car les voici en foule, les fils de la désolée, plus nombreux que les fils de l'épousée, dit le Seigneur » ; Lc 23, 29 : « car voici venir des jours où l'on dira : « heureuse les femmes stériles et celles qui n'ont pas enfanté ni allaité » » ; Gal 4, 27 (qui reprend Es 54, 1) : « car il est écrit : Réjouis-toi, stérile,

donc de l'absence de mort associée à Dieu. Les inversions ou les détournements de valeurs, formes fréquentes dans l'écriture d'Ambroise et les textes chrétiens, fournissent donc à l'évêque autant d'occasion de surprendre son public, de marquer les esprits en prenant le contrepied des normes sociales courantes qui voient dans les femmes les pourvoyeuses de la descendance. En donnant au thème de la maternité une portée symbolique, en s'inscrivant dans les représentations chrétiennes sur ce point, Ambroise contribue à casser toujours un peu plus les codes sociaux traditionnels et à créer la possibilité d'un nouvel horizon des possibles sociaux pour les femmes. Il y a donc là un discours de rupture assez évident.

Pour autant, dans la mesure où cette rupture est énoncée dans des textes clairement adressés à des vierges, peut-on estimer qu'il s'agisse là d'une représentation véritablement susceptible de toucher la foule des chrétiens ordinaires, soit la catégorie que nous étudions ici ? Cette nuance est de taille, et force est de constater qu'ailleurs, même dans des textes destinés aux vierges, Ambroise défend la fécondité humaine comme accomplissement de l'histoire du salut¹⁵⁶⁹, faisant valoir ainsi à la fois le mariage, la famille et la procréation. La rupture avec les normes sociales n'est-elle donc pensable que dans le champ de la perfection chrétienne ? Question délicate.

Une première remarque consiste dans le rappel du fait que les traités ambrosiens sont à l'origine des textes prêchés devant l'ensemble des fidèles, c'est-à-dire l'assemblée des chrétiens ordinaires et des chrétiens en recherche de perfection. Il est alors légitime de penser que des propos prenant le contrepied des normes sociales habituellement acceptées ont pu être prononcés et énoncés devant un public large. Cependant, il reste bien difficile d'établir la teneur et la forme du propos lors de la prédication. Le degré polémique ou bien au contraire les préteritions entourant le propos nous restent malheureusement inconnus.

En considérant ensuite le thème de la procréation sous l'angle des présentations ambrosiennes (et chrétiennes) les plus subversives, c'est-à-dire le vocabulaire ou les représentations de la stérilité, du manque créé par la procréation, soit en quelque sorte à partir

/ toi qui n'enfantais pas ; / éclate en cris de joie, toi qui n'as pas connu les douleurs ; / car plus nombreux sont les enfants de la délaissée/ que les enfants de celle qui a un époux ».

¹⁵⁶⁹ AMBR., *De Virgb.*, I, 7, 34, SAEMO 14/1, p. 134-136 : *qui enim copulam damnat, damnat et filios et ductam per successionum seriem generis societatem damnat humani. Nam quemadmodum duratura in saecula aetas succedere posset aetati, nisi gratia nuptiarum procreandae studium subolis incitaret ?* / « en effet, qui condamne l'union, condamne à la fois les enfants et à la fois la société conduite grâce à la suite des successions du genre humain. Car comment l'état de ce qui est destiné à durer au fil des siècles peut se succéder dans le temps, si la grâce des noces ne stimulait le zèle de devoir procréer des descendants ? ». On retrouve cette même idée dans AMBR., *De Virgt.*, 7, 36, SAEMO 14/2, p. 38 : *ex ipsius igitur orbis terrarum usu non inutilis virginitas aestimatur, praesertim cum per virginem salus venerit orbem fecundatura Romanum* / « donc à partir de cet usage de l'ensemble de la terre, la virginité n'est pas jugée inutile, surtout lorsque le salut destiné à rendre fécond [le monde] romain sera venu au moyen d'une vierge ».

de l'aspect qualitatif de la rupture réalisée, il appert assez vite que ces représentations sont effectivement associées à des passages valorisant la virginité, les vierges, la chasteté des veuves ou la continence. Cependant, si l'on enquête à partir de l'idée de la rupture face aux normes sociales, en ne considérant plus seulement le caractère extrême de cette rupture, on observe qu'Ambroise offre également aux femmes ayant fait le choix du mariage un nouvel horizon de réalisation de soi. Ici, l'approche choisie par le prélat n'est plus aussi directe que dans le cas des vierges ce qui rend donc son repérage plus délicat. Pourtant, elle est déjà à l'œuvre dans le précédent extrait : il s'agit de l'évocation des difficultés liées à la grossesse et à la maternité. Comme nous l'avons vu précédemment, Ambroise évoque le deuil périnatal dans le *De Virgibinus*. Pourtant c'est dans les paroles de Julienne¹⁵⁷⁰ et surtout dans son texte pour les veuves qu'il développera sa pensée. Ainsi, dans le *De Viduis*, l'évêque écrit-il :

86. Du reste, quel conseil [donné] à celle-ci serait-ce que de vouloir éprouver à nouveau en vain la fécondité expérimentée ou subir la perte d'un enfant que tu auras supporté ? [...]

87. Donc celle qui a accueilli et a perdu des enfants (en effet un plus grand effort [est demandé] à celle qui a espéré engendrer), celle-là, dis-je, est-ce qu'elle ne semble pas, parmi ces mêmes alliances matrimoniales répétées, pourvue des deuils de ses enfants perdus ? Est-ce qu'elle n'est pas sur le point de souffrir à nouveau de ce qui se répète, et [absorbée par] les bruits mêmes des vœux, est-ce qu'elle n'abhorre pas les représentations des pertes d'enfants [déjà] accueillis, les bruits des lamentations ? Ou bien, lorsque la nuit, elle est conduite par les flambeaux funèbres allumés, est-ce qu'elle ne pense pas aux convois de la pompe funèbre, plus qu'à être prête pour la couche nuptiale ? Pourquoi donc, ma fille, recherches-tu davantage ces douleurs que tu crains, plutôt que les enfants que tu n'espères déjà plus ? Si la douleur est si profonde, sa cause doit être esquivée, non recherchée¹⁵⁷¹.

¹⁵⁷⁰ Julienne évoque sobrement les « peine[s] » en lien avec son mariage, sans qu'il soit possible de savoir à quoi renvoie exactement cette notion. L'accomplissement du *labor noster* dans la vie des femmes mariées permet de penser qu'il est en réalité bien question de la grossesse et de l'accouchement, ce dernier étant compensé par l'avenir même des enfants, qui peuvent devenir des chrétiens chastes ou des vierges consacrées, ces statuts rachetant en quelque sorte l'état conjugal des parents, ou du moins des mères. Voir AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 26, SAEMO 14/2, p. 218 : *hoc solo nos coniugii non paenitebit, si vobis labor noster profecerit. Proximum putabo matrem esse virginum ac si virginitatem tenerem* / « pour cela seulement nous ne regretterons pas le mariage, si notre peine vous aura été utile. Je considérerai qu'être mère de vierges c'est être aussi proche que de détenir l'état virginal ».

¹⁵⁷¹ AMBR., *De Vid.*, 15, 86-87, SAEMO 14/1, p. 316 : *quamquam cuiusce consilii sit iterum experiri velle frustra tentatam fecunditatem, aut subire, quam pertuleris, orbitatem ? [...] 87. Ergo illa quae liberos suscepit et perdidit (cum ipsa enim maior contentio, quae spem generandi habet), illa, inquam, nonne sibi videtur, inter ipsa repetitarum foedera nuptiarum, amissorum praetexere funera filiorum ? Nonne iterum passura quod repetit, et ad ipsos votorum tumultus, exceptarum orbitatum imagines, lamentorum strepitus perhorrescit ? Vel cum accensis funalibus nox ducitur, nonne pompae funebris exsequias magis putat, quam thalamum praeparari ? Cur igitur, filia, dolores magis quos times, repetis, quam filios quos iam non speras, requiris ? Si gravis est dolor, subterfugienda causa eius est, non petenda.*

L'extrait est saisissant tant l'angoisse et les souffrances de la maternité sont palpables et rendues avec réalisme et sensibilité. S'il convient de ne pas perdre de vue qu'Ambroise, dans ce passage situé à la fin de son ouvrage, dramatise son propos¹⁵⁷² pour mieux marteler son point de vue qui vise à déconseiller le remariage à une veuve de la communauté milanaise qui l'interrogeait, il est nécessaire aussi d'admettre l'émotion qui se dégage de cet extrait, d'admettre la justesse du sentiment décrit, d'admettre l'acuité du regard porté sur la situation vécue.

Or, bien plus qu'à la forme du propos, aussi instrumentalisé soit-il, attachons-nous à son contenu et à ce qu'il recèle de surprenant. En effet, dans une société où, comme nous l'avons dit, les femmes n'ont que peu de droits politiques et civiques, où la transmission d'un patrimoine s'effectue essentiellement de manière patrilinéaire, où cette transmission est un élément important pour la société¹⁵⁷³, où le veuvage des femmes place ces dernières dans une position économique souvent délicate¹⁵⁷⁴, conseiller l'absence de remariage et l'absence de procréation pourrait constituer une position audacieuse. Une fois de plus, il s'agit ici de proposer un autre parcours de vie aux femmes, en particulier à celles qui ont déjà eu des enfants. Or, cet autre parcours n'est pas complètement étranger aux représentations romaines : il se construit, en effet, aussi bien dans la perspective de l'*univira* du monde latin païen¹⁵⁷⁵ que dans

¹⁵⁷² Cette dramatisation transparaît dans le réalisme des situations décrites mais aussi dans la forme du texte. Ainsi les questions qui s'enchaînent ont pour effet de mettre en scène la douleur sourde des mères ayant connu un deuil périnatal. L'insistance de l'évêque (*illa, inquam ; nonne iterum passura quod repetit ; repetis*) renforce la tension de ce passage. De même, les nombreuses références au deuil (*perdidit, amissorum filiorum, lamentorum strepitus, pompae funebris, dolor*) placées en contraste avec la gaieté du mariage (*votorum tumultus, thalamum praeparari*) contribuent également à cette dramatisation.

¹⁵⁷³ En plusieurs passages, Ambroise paraît montrer sa faveur à des héritages anticipés, pensés de manière à être équitables pour l'ensemble des enfants. Voir AMBR., *De Vid.*, 15, 88, SAEMO 14/1, p. 316-318 ; AMBR., *De Ob. Theo.*, 5, CSEL 106, p. 224-225. On peut s'interroger sur l'effet et les répercussions sur la pastorale qu'ont produit sur Ambroise les disputes au sein de sa propre famille autour de question d'héritage, disputes qu'il évoque dans AMBR., *De Exc. fr.*, I, 24, CSEL 107, p. 141.

¹⁵⁷⁴ Julienne évoque ainsi la privation de soutien de la veuve dans AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 25, SAEMO 14/2, p. 216-218. Pour autant, Julienne est en capacité de payer à ses frais la construction d'un autel pour accueillir les reliques des martyrs, ce qui dénote avec ses affirmations au sujet de son manque de fortune. Voir F. E. CONSOLINO, « Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano : il De exhortatione virginitatis di Ambrogio », *op. cit.*, p. 458 et 461-462. Sur le veuvage, voir A. V. NAZZARO, « La vedovanza nel cristianesimo antico », *Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Napoli*, n° 26, 1984, p. 103-132. Cette distorsion entre la réalité des ressources financières dont devaient disposer Julienne et le discours qu'elle tient, constitue un argument intéressant pour penser qu'Ambroise développe ici des arguments d'ordre social, qu'il donne matière à réfléchir à son lectorat au sujet du statut des veuves, et plus généralement des femmes isolées, dans la société.

¹⁵⁷⁵ La pratique du remariage est attestée à Rome et ne semble pas être condamnée, pas plus qu'elle ne l'est par Ambroise. Cependant, les travaux de Michel HUMBERT démontrent que la matrone qui ne se remariait pas, jouissait d'une certaine reconnaissance dans les sources littéraires, sous l'inspiration de la philosophie stoïcienne. Cet idéal était par ailleurs repris dans les sources épigraphiques, preuve de sa diffusion dans toutes les couches de la société selon l'auteur. Sur la diffusion du modèle de l'*univira*, voir M. HUMBERT, *Le remariage à Rome*, *op. cit.*, p. 59-75. Sur « l'indulgence de la société » romaine, selon les mots de l'auteur, autour de la pratique du remariage, voir *Ibid.*, p. 102-112. Voir également N. BOËLS-JANSSEN, « Matrona/meretrix : duel ou duo ? A propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain », *op. cit.*, p. 102.

la droite ligne de la pensée paulinienne¹⁵⁷⁶. Dans les paragraphes 87 à 89 du *De Viduis*¹⁵⁷⁷, l'absence d'enfant n'est plus sublimée dans l'idée d'une fécondité éternelle comme dans le cas des vierges, elle est présentée comme un fait acceptable à l'aide d'arguments, fondés sur des situations tirées du quotidien¹⁵⁷⁸ : ne pas avoir à souffrir dans son corps, ne pas avoir à éprouver la douleur du deuil, favoriser l'harmonie dans la famille déjà existante, voire de manière sous-entendue, faciliter la transmission du patrimoine, et enfin respecter la loi divine qui unit une femme à un seul homme¹⁵⁷⁹. Même en considérant qu'Ambroise vise un but argumentatif spécifique – faire renoncer les veuves au remariage –, il n'en demeure pas moins que sa proposition, inscrite dans la pensée chrétienne, rappelons-le, constitue un ferment propre à faire évoluer les positions de certaines individualités féminines et à catalyser une prise de conscience quant à la procréation et à la construction d'une famille. La réinterprétation ambrosienne – et plus largement chrétienne – de l'*univira* du monde romain païen constitue une rupture en ce qu'elle oblige le public, notamment féminin, à s'interroger sur les motivations de ses choix, de son rapport aux normes sociales, de son acceptation ou de son refus de ces mêmes normes. Nous parlons ici de réinterprétation en cela que le modèle de la veuve qui ne se remarie pas était largement en faveur dans le monde romain depuis la République, tant du point de vue des sources littéraires, relevant d'un public de lettrés, que des sources épigraphiques, dont on peut penser qu'il émane d'auteurs d'origines sociales plus bigarrées¹⁵⁸⁰. Les positions de Paul, et au-delà, des Pères de l'Église, dont Ambroise, s'inscrivent donc dans un contexte de représentations plus large qui tend à valoriser la veuve restée seule. Cependant, les auteurs chrétiens modifient les positions du monde antique païen, puisqu'ils utilisent des arguments liés au salut de la personne et de son identité religieuse, arguments à même d'être entendus de tous les fidèles, sans distinction. En outre, on peut aussi imaginer que ses propos étaient reçus et mis en œuvre par des couples dont les deux partenaires sont encore vivants, qui ont pu avoir ou non des enfants, mais qui souhaitent désormais vivre leur conjugalité différemment¹⁵⁸¹. Cette

¹⁵⁷⁶ Voir 1 Cor 7, 39-40 qui, sans interdire le remariage, suggère plutôt la continence. Sur le veuvage dans le christianisme primitif, voir A. V. NAZZARO, « La vedovanza nel cristianesimo antico », *op. cit.*, en particulier p. 107-110 sur les propositions de Paul. L'auteur montre également les évolutions des lois et des mœurs romaines au IV^e siècle : l'influence du christianisme serait à l'origine de l'abrogation des lois augustéennes préconisant le remariage des veufs et des veuves sous peines de sanctions fiscales (p. 127-130).

¹⁵⁷⁷ Voir l'annexe 16 qui propose une traduction de ce texte.

¹⁵⁷⁸ Notons que l'argumentaire ambrosien ne recourt pas à un exposé d'ordre théologique, qui pourrait porter, par exemple, sur la question de la volonté divine.

¹⁵⁷⁹ AMBR., *De Vid.*, 15, 87-89, SAEMO 14/1, p. 316-318.

¹⁵⁸⁰ Le succès d'une telle présentation semble être attestée dans l'épigraphie selon Michel HUMBERT : M. HUMBERT, *Le remariage à Rome*, *op. cit.*, p. 349-359.

¹⁵⁸¹ Pensons aux exemples de Paulin de Nole et de sa femme Therasia (J. DESMULLIEZ, « Paulin de Nole : du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole », dans P.-G. Delage (éd.), *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Saintes, Association Caritaspatrum, 2012, p. 21) ou de Mélanie la Jeune et Pinien qui, unis par les liens du mariage,

dernière dimension du discours rend bien compte du potentiel de non-conformisme du message ambrosien, et plus largement chrétien. Ainsi, partant de réalités concrètes et ordinaires comme le deuil ou l'héritage, Ambroise s'en réapproprie les codes et les réponses convenues pour mieux les détourner, diffuser de nouveaux cadres proposés très tôt dans le christianisme. Plus d'affirmations symboliques ici, mais une réflexion inspirée des drames familiaux de l'époque ; plus de subversion sociétale obtenue au moyen d'une subversion sémantique assumée, mais un déploiement élusif et détourné d'arguments rationnels et de descriptions sensibles qui facilitent l'accès à d'autres propositions de rapports sociaux. Si les moyens sont différents, si le public visé est distinct – les veuves ne pouvant pas être considérées comme des femmes vivant dans la perfection chrétienne puisque leur vie chaste fait suite à un aléa dans la vie conjugale, et non d'un choix personnel effectué très tôt dans la vie –, le contenu du message et sa teneur sociale restent identiques. La contestation de l'ordre social dans la question de la procréation, qu'il transparaît dans des textes qui nous sont parvenus ou dans une prédication orale qui nous échappe, n'est donc pas seulement envisagée par Ambroise comme une réalité à proposer à certaines catégories de chrétiens en quête de perfection, mais bien comme une voie envisageable par un grand nombre.

La question de la place de la mère dans l'éducation des enfants est aussi l'occasion pour Ambroise d'affirmer de nouvelles positions qui vont, elles aussi, dans le sens d'une équité entre les époux et donc d'une équité de position sociale entre homme et femme. Dans l'*Exhortatio virginitatis*, Julienne, une matrone, explique :

Et toi aussi, mon fils, vraiment plus proche de ton père, reconnais tout ce que tu dois à ta mère, à qui tu donnes en retour le nom de la maison. L'âge t'excuse, mais l'héritage t'appelle. *Que ton père et ta mère, mon fils, se réjouissent en toi* (Prov 23, 25). Ne méprise pas ta mère comme un insensé ! *C'est l'avertissement d'un roi*, est-il dit, *que sa mère a instruit* (Prov 31, 1)¹⁵⁸².

Dans ce passage vigoureux, Julienne s'adresse spécifiquement à son fils. Elle rappelle le caractère patrilinéaire des liens familiaux (*aliquando propior patri ; hereditas vocat ; quod*

décideront de vivre dans la chasteté (voir *Vie de Sainte mélanie*, 6 dans GERONTIUS, *Vie de sainte Mélanie*, D. Gorce (éd.), D. Gorce (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1962, p. 136-139).

¹⁵⁸² AMBR., *Exhort. virg.*, 3, 14, SAEMO 14/2, p. 210 : *et tu quidem, fili aliquando propior patri, agnosce quae matri debeas, quod domui vocabulum reddas. Aetas te excusat, sed hereditas vocat. Iucundetur, fili, pater et mater in te* (Prov 23, 25). *Noli matrem contemnere quasi imprudens. Regis admonitio, inquit, quem erudit mater sua* (Prov 31, 1).

domui vocabulum reddas), tout en affirmant et en défendant l'importance de la figure maternelle dans les relations familiales. Elle rappelle que la piété filiale doit s'exercer aussi envers elle (*agnosce quae matri debeas*). Il s'agit d'un devoir (*debeas*) dont la finalité est de ne pas « mépriser [une] mère » (*noli matrem contemnere*). Julienne se fait même blessante en traitant son fils d'« insensé » (*imprudens*). Enfin, les deux citations bibliques sont autant d'arguments d'autorité qui justifient les positions de cette femme, ses ambitions à se faire respecter par son fils et à participer à la prise de décisions dans la vie de la famille, éléments dont on peut supposer qu'ils constituent les domaines dans lesquels le « mépris » du fils évoqué dans le discours pourrait s'exprimer, et donc s'avérer être le véritable enjeu du discours dans ce paragraphe. Cette position n'a rien d'innovant en soi, la piété filiale étant due aussi bien au père qu'à la mère dans le monde romain de la République et du Haut-Empire¹⁵⁸³. Julienne devait très certainement bénéficier du statut de *sui juris* : outre le décès de son mari, celui, probable, de son propre père qui lui offre alors le statut de *sui juris*, Julienne s'adresse à deux filles et un garçon, donc trois enfants, condition dont on a vu qu'elle libérait une femme libre de toute tutelle masculine depuis Auguste. On sait également que les femmes participaient aux décisions concernant leurs enfants¹⁵⁸⁴. Dès lors, pour quelle raison Ambroise prête-t-il ces mots à cette riche veuve ? Selon toute logique juridique, dégagée de la tutelle des hommes de sa famille, ayant les moyens financiers pour vivre en tant que femme veuve isolée, pour quelle raison Julienne s'en prend-elle à son fils ? Le discours ne serait-il pas un plaidoyer en faveur d'une révision de l'autorité des veuves au sein des familles et d'une meilleure prise en compte, en général, de la volonté des femmes dans la cellule familiale ? Il est en tout cas manifeste qu'Ambroise cherche à dénoncer en quelques lignes – d'ailleurs assez obscures puisque la suite de l'extrait consiste surtout en une admonestation faite au fils à refuser le mariage¹⁵⁸⁵ –, sous le

¹⁵⁸³ Voir la fin du discours de Favorinus dans les *Nuits Attiques*, GELL., XII, 1, 23, CUF, p. 34 : *ipsius quoque infantis adfectio animi, amoris, consuetudinis in ea sola, unde alitur, occupatur et proinde ut in expositis usu venit, matris quae genuit, neque sensum ullum neque desiderium capit. Ac propterea oblitteratis et abolitis nativae pietatis elementis, quicquid ita educati liberi amare patrem atque matrem videntur, magnam fere partem non naturalis ille amor est sed civilis et opinabilis* / « la disposition d'âme, d'amour, de sociabilité de cet enfant précisément, se préoccupe avant tout autre de celle-là seule, par laquelle il a été nourri, et par conséquent, comme cela advient dans le cas d'une exposition, il n'éprouve plus aucun sentiment, ni de désir pour la mère qui l'a mis au monde. Et de ce fait, les éléments de la piété innée ayant été effacés du souvenir et détruits, les enfants éduqués de la sorte paraissent aimer père et mère pour une grande part, non de cet amour naturel mais [d'un amour] issu du savoir-vivre et fondé sur l'opinion ». Sur la *pietas*, voir l'analyse de la menace que fit peser Coriolan sur Rome et sa relation aux femmes de sa famille dans cet épisode dans R. FRANCHI, *Dalla Grande Madre alla Madre*, op. cit., p. 140-143. Sur le respect des fils envers leur mère, voir *Ibid.*, p. 178-179 à compléter par les remarques de la chercheuse sur les différences dans la prise en compte des conseils du père et des conseils de la mère : *Ibid.*, p. 182-184.

¹⁵⁸⁴ Sur l'influence des mères romaines sur leurs fils à la fin de la République et au Haut-Empire dans les familles patriciennes, voir S. DIXON, *The Roman mother*, op. cit., p. 168-209 et plus récemment R. FRANCHI, *Dalla Grande Madre alla Madre*, op. cit., p. 166-178.

¹⁵⁸⁵ AMBR., *Exhort. virg.*, 3, 15-16, SAEMO 14/2, p. 210-212.

couvert de rapporter les propos d'une femme, les difficultés du veuvage et des enjeux socio-économiques et juridiques autour de ce statut, en particulier pour des femmes qui ne seraient pas aussi riches que Julienne. Aussi court que soit ce passage, la vivacité du ton et la portée du propos n'en laissent pas moins l'impression que son auteur est favorable à une meilleure prise en compte de la volonté des femmes dans la cellule familiale.

Dans cet extrait, comme dans celui du *De Viduis* évoqué plus haut, le fond du propos n'est pas directement exposé. Dans chacun de ces textes, Ambroise n'affirme rien de manière explicite, ce qui a pour effet de rendre les propositions en matière d'évolutions des normes sociales moins perceptibles à la différence des discours sur la virginité, dans lesquels la rupture avec la norme est bien plus directement sensible. Pourtant, le même soubassement théorique, à savoir celui de l'égalité entre homme et femme, de l'équilibre entre les deux sexes, ici dans la sphère privée, sous-tend ces réflexions. En suggérant de nouveaux schémas relationnels au sein des couples et des familles, dans des textes adressés à un public spécifique de chrétiens en quête de perfection ou lors d'une prédication destinée à l'ensemble des fidèles milanais, Ambroise crée la possibilité d'une rupture avec la tradition au profit de l'épanouissement de la femme, même mariée, dans la sphère du religieux, et ainsi la réalisation de son idéal théorique en matière d'égalité entre les sexes.

III.3. La possibilité de rompre avec les normes sociales pour les hommes ?

Un tel épanouissement est-il pensable aussi pour les hommes ? Les exemples développés ici traitent, en effet, essentiellement des femmes. Or, selon les critères retenus plus haut, le passage des idées de la théorie ambrosienne de la différence entre les sexes à sa diffusion pratique ne peut être validé qu'à la condition que les deux sexes bénéficient de remarques autorisant à penser l'égale dignité entre les sexes, leur équilibre, voire la solubilité des identités sexuées. Existe-t-il, dans notre corpus, des exemples, proprement masculins, ceux-là, qui concourraient à démontrer des voies de réalisation personnelle pour les hommes et qui permettraient ainsi de valider qu'Ambroise tenta de donner corps à ses prescriptions théoriques dans le quotidien de ses fidèles masculins ?

III.3.1. Approcher les discours de rupture proposés aux hommes : réflexions méthodologiques

À plusieurs reprises dans cette étude, il a été possible d'évoquer les difficultés à approcher les modèles proposés aux hommes. Les relatives oppositions entre les sources juridiques et littéraires de l'Antiquité tardive ont permis de souligner les difficultés à approcher la question de la virilité et de la place des hommes dans la société du IV^e siècle. Entre perte de pouvoir et d'autorité au sein de la cellule familiale signalées dans le droit depuis le Haut-Empire et figure toujours bien vivante du *paterfamilias*, il reste difficile de décrire correctement la place des hommes au IV^e siècle. Tout au plus, devons-nous avancer prudemment l'idée de modification de la place accordée aux hommes dans la société qui entraînerait des interrogations dans certaines couches de la société¹⁵⁸⁶. C'est qu'ici le poids des types des sources pèse lourd. Si les sources littéraires sont le fait d'hommes issus des couches supérieures de la société, dont les positions, politiques notamment, peuvent être remises en cause par certaines évolutions sociales, elles ne donnent à voir qu'un point de vue particulier de la société. Par ailleurs, la construction des discours sur le masculin adressés à des hommes est, elle aussi, difficile à analyser comme l'ont déjà montré quelques extraits ambrosiens. Développons justement cette réflexion.

¹⁵⁸⁶ Il semble que le tableau dressé par Mathew KUEFLER aux chapitres 2 et 3 de son ouvrage M. KUEFLER, *The manly eunuch*, op. cit., p. 37-102, soit bien sombre. L'auteur note ainsi, de manière quelque peu sentencieuse, p. 61 : « abandoning the political responsibilities that were part of the accepted nature of men and instead assuming control of private roles, men of the later Roman aristocracy in effect renounced an important part of their masculinity » puis p. 69 : « anxiety over manliness in public life, such as seen in discussions of the authority exercised by eunuchs, only reflected the exclusion of the male aristocracy from the positions they had traditionally held and felt themselves entitled to hold. In a symbolic sense, it was an exclusion from their public masculine identity ». Certains changements observés par le chercheur (par exemple l'entrée des mercenaires d'origines barbares dans l'armée, la présence des eunuques dans l'entourage des empereurs) ont certainement dû avoir des répercussions sur la société dans son ensemble, et en particulier sur la place des hommes d'origine romaine. Cependant, des expressions comme « renounced an important part of their masculinity » ou « anxiety over manliness in public life » paraissent, à notre avis, manquer de nuances. La crise autour de la virilité décrite par l'auteur relève peut-être davantage d'un biais induit par les sources (souligné par l'auteur, mais peu exploité comme piste de recherche), sources issues d'hommes de l'aristocratie, dont une partie de la position sociale se modifie. Il est légitime de se demander ce qu'en penserait des hommes de catégories sociales plus modestes. Se reconnaîtraient-ils dans cette image de leur masculinité ? L'image d'un Patricius, dont on peut considérer qu'il fait partie d'une catégorie socio-économique intermédiaire de province, qui participe à la vie de sa cité, demande des aides à des hommes plus fortunés que lui, impose sa figure à sa famille, vient plutôt écornée la position de Mathew KUEFLER. L'étude de KUEFLER constitue une des rares publications d'ampleur sur le sujet des hommes romains durant les derniers siècles de l'Antiquité mais mériterait, selon nous, d'être approfondie, notamment par de nouveaux questionnements des sources littéraires et l'adjonction d'études portant sur d'autres types de sources (juridiques, iconographiques, archéologiques, épigraphiques). On peut par ailleurs regretter que Marcia COLISH ne présente pas de réflexion sur les représentations de la virilité à l'époque des prédications ambrosiennes dans son ouvrage M. L. COLISH, *Ambrose's patriarchs*, op. cit., ce qui aurait permis d'affiner toujours davantage la contextualisation du propos ambrosien.

Ainsi, dans les discours ambrosiens, il est rare de trouver des propositions en rupture nette avec les normes sociales. Seule l’admonestation, clairement adressée aux hommes dans le *De Institutione virginitatis*¹⁵⁸⁷, apparaît comme un exemple frappant de cette rupture. Ève, capable de reconnaître sa faute, les femmes capables de jeûne, deviennent des exemples à suivre pour des hommes, eux aussi pécheurs, incapables d’un peu d’honnêteté à leur propre sujet. Ambroise dénonce bien ici des comportements masculins qui dépassent la seule question des catégories sociales, et peuvent donc concerner aussi bien ses fidèles masculins les plus fortunés et les plus éduqués que ses fidèles masculins les plus modestes. Présentée dans un texte destiné à valoriser la virginité féminine, cette admonestation ne relève-t-elle pas d’une sorte de flatterie de son public féminin ? La question se doit d’être posée. Cependant, on a pu mettre en évidence la volonté fréquente de l’évêque de Milan de proposer un discours équilibré à l’ensemble des fidèles, sans distinction de sexe, et il a été démontré que cette partie de l’ouvrage relève d’un prêche lié à la prise de voile d’Ambrosia, soit d’un texte très certainement énoncé devant un parterre mixte. Ces éléments tendent à faire penser que cette admonestation, ne relève pas tant de la flatterie d’une catégorie du public, que d’une vraie position pastorale visant une prise de conscience du public masculin. Bien évidemment les deux positions n’ont rien d’exclusif et les deux buts ont pu être recherchés de concert, mais il convient de ne pas minimiser la remontrance adressée aux hommes, sous couvert de réflexions autour des destinataires de l’ouvrage. Or ici, la tonalité et le propos constituent de véritables remises en question explicites des mœurs masculines et des hiérarchies sociales. En expliquant que les femmes – dont Ève, que son acte déconsidère pourtant selon Ambroise –, sont capables de davantage de progrès dans la foi que les hommes, l’évêque de Milan inverse les valeurs traditionnelles du monde romain, disqualifie le masculin. À ce titre, il y a donc bien rupture avec les représentations généralement admises au IV^e siècle par la société au sujet des hommes et des femmes. L’évêque devait donc bien proposer, en chaire, des discours allant à l’encontre des normes sociales, et ce même en direction et en présence d’hommes, sans distinction d’âge ou de catégories socio-économiques.

Mais ne nous laisserions-nous pas subjugué par un exemple éclatant de par sa verve et de par la teneur de son propos ? Reconnaissons que les exemples de ce type ne sont pas pléthore dans notre corpus et limitent donc *a priori* notre enquête. Pour autant, d’autres traits de l’écriture ambrosienne et du fonctionnement des valeurs romaines peuvent être exploités pour approfondir notre approche. En effet, nous l’avons déjà signalé, l’écriture d’Ambroise est très

¹⁵⁸⁷ AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 25-31, SAEMO 14/2, p. 128-132. On pourrait citer à nouveau le texte du *De Virginitate*, 5, 24-5, 26, SAEMO 14/2, p. 28-30, mais Ambroise n’y fustige pas explicitement les hommes, ce qui explique que nous ne prenions pas en considération cet exemple ici.

fortement marquée par l'implicite. Par ailleurs, cette écriture est aussi imprégnée des normes de périodes antérieures. De la sorte, comme le signalait l'évocation de la figure du sage dans la pensée philosophique du monde païen, nombre de caractéristiques qui pourraient être considérées comme des signes de faiblesse ou une absence de virilité, deviennent des traits positifs dans le discours philosophique, mais aussi politique, de la République et du Haut-Empire. De la sorte, là où nous pourrions penser une rupture par rapport à une norme appliquée strictement – ici la norme virile, qui impose courage, force, puissance, absence de sentiment pour ne pas dire absence de sentimentalité –, le monde romain ne voit qu'une continuité dans l'application de la norme, le dénominateur commun étant celui de la maîtrise de soi qui permet de sublimer une rupture dans l'application de la norme et qui définit également la virilité. Pensons ainsi à l'exemple de la *clementia* de l'empereur. Nombre de portraits impériaux du Haut-Empire¹⁵⁸⁸ font état de cette vertu du plus haut personnage de l'État. Incarnant les normes romaines de virilité par son *auctoritas*, sa *potestas*, son rôle militaire, l'empereur exerçant sa *clementia* envers des hommes l'ayant menacé directement, comme dans le cas d'Auguste, pourrait être considéré comme pusillanime et ainsi déroger aux valeurs associées à la virilité. Pourtant, sous la plume de Suétone, la bienveillance impériale, Auguste se limitant à des peines légères, vient plutôt renforcer la grandeur des empereurs ainsi présentés. L'apparente faiblesse qu'impliquerait la bienveillance est renversée pour devenir une qualité : la *clementia* devient alors un marqueur d'un très grand contrôle de soi, vertu attachée au masculin et à la virilité. Elle est aussi un élément du jeu politique, permettant de faciliter les relations entre le Sénat et

¹⁵⁸⁸ Voir en premier lieu l'ensemble du traité du *De Clementia* de Sénèque. Voir également SUET., *Aug.*, 51, CUF, p. 106-107 : *clementiae civilitatisque eius multa et magna documenta sunt* / « nombreux et grands sont les exemples de sa clémence et de son comportement de bon citoyen ». Suétone mentionne alors plusieurs jugements au cours desquels l'empereur a proposé des peines légères alors même que l'empereur était insulté ou menacé de mort. Sur la clémence chez d'autres empereurs, voir également SUET., *Vesp.*, 12-15, CUF, p. 59-61 ; *Tit.*, 8, CUF, p. 73-75. Voir T. BAIER, « Le princeps comme figure exemplaire dans le traité De Clementia de Sénèque », dans A. Molinier-Arbo, C. Notter et J.-L. Vix (éd.), *Figures exemplaires de pouvoir sous l'Empire dans la littérature gréco-latine*, Turnhout, Brepols, 2023, p. 119-121 qui cherche à définir la *clementia* et les infléchissements apportés par Sénèque à cette notion. Pour une tentative de définition, voir en particulier p. 120 : « la *clementia* tempère la *severitas*, elle s'en sert avec modération et s'avère être une vertu, qui décide jusqu'à quel point il faut suivre la *severitas* ». Voir également l'introduction de François-Régis CHAUMARTIN dans SENEQUE, *De la clémence*, F.-R. Chaumartin (éd.), F.-R. Chaumartin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. I-LXVI, en particulier p. XVI-XXXIV pour l'évolution du sens de la *clementia* jusqu'au règne de Néron. Pour des études au sujet de la *clementia* pour les périodes de la République et du Haut-Empire, voir P. GRIMAL, « La clémence et la douceur dans la vie politique romaine », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 128, 1984, p. 466-478 ; G. FLAMERIE DE LACHAPPELLE, *Clementia : recherches sur la notion de clémence à Rome, du début du Ier siècle a. C. à la mort d'Auguste*, Bordeaux, Ausonius, 2011. Pour les références à la *clementia* dans des portraits d'empereur de la littérature païenne au I^{er} siècle, voir V. PAGEAU, « L'élaboration d'une figure d'empereur idéal chez Ammien Marcellin (XVI, 1, 4) », dans A. Molinier-Arbo, C. Notter et J.-L. Vix (éd.), *Figures exemplaires de pouvoir sous l'Empire dans la littérature gréco-latine*, Turnhout, Brepols, 2023, p. 189-190, article à mettre en regard de F. THELAMON, « L'empereur idéal d'après l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée », *Studia patristica. Vol. X, Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967*, vol. 10, 1970, p. 310-314, en particulier p. 312.

l'empereur¹⁵⁸⁹. Dans cet exemple, il n'est pas question de rupture avec les normes de la virilité, mais bien plutôt d'une inscription de cette vertu, sans discontinuité, dans le discours viril. Cette inscription s'élabore par le truchement d'une autre vertu qui permet d'adapter le discours, de transformer une potentielle faiblesse en une force. Par ailleurs, le fait que la *clementia* soit reconnue à un empereur constitue un moyen de valorisation de cette qualité plus largement dans la société : tout homme faisant preuve de bienveillance, ne perdrait rien de son autorité et de son pouvoir, puisque le premier parmi les sénateurs, l'homme le plus important de l'Empire, la pratique lui-même. L'empereur consacre en quelque sorte la *clementia* comme valeur positive et virile, que tout homme de bien peut et même se doit de cultiver. De même, le fait que la *clementia* soit attachée à l'empereur confère à cette qualité une grande publicité, propre à la faire accepter par tous. L'ensemble de ces éléments (inscription dans la continuité des valeurs romaines, valorisation dans les discours, promotion par l'association à l'empereur) contribue à la faire accepter du grand public du Haut-Empire, aussi bien masculin que féminin.

Or cette forme d'adaptation des perspectives existe aussi dans le monde tardo-antique¹⁵⁹⁰ et dans les propos d'Ambroise, à l'instar des justifications au célibat masculin évoquées précédemment¹⁵⁹¹. L'évêque utilise aussi le truchement d'autres valeurs dans sa manière de penser et d'argumenter pour souligner l'intérêt de certaines positions qui pourraient proposer des modèles non conformes aux représentations viriles traditionnelles. Cette adaptation des perspectives rend de fait l'étude et l'analyse des conseils proposés aux hommes d'autant plus délicates à réaliser qu'elles nécessitent de scruter à la fois les propos en rupture stricte avec les modèles généralement admis par la société, et les discours implicites relevant de diverses adaptations des normes. Alors que les discours adressés aux femmes paraissent bien plus tranchés par rapport aux normes globalement admises, nous aurions bien ici affaire à une spécificité des discours adressés à un public masculin. Par conséquent, il conviendra, dans la

¹⁵⁸⁹ Sur la clémence comme vertu impériale, A. GANGLOFF, *Pouvoir impérial et vertus philosophiques : l'évolution de la figure du bon prince sous le Haut-Empire*, Leiden, Brill, 2019, p. 51-93 et en particulier p. 51-54 pour des analyses considérant la clémence comme lien politique entre le Sénat et l'empereur.

¹⁵⁹⁰ Au sujet des vertus impériales et de l'évolution de leur sens dans l'Empire romain tardif, voir par exemple F. BRASCHI, « La figura imperiale nel "De Obitu Theodosii" di Ambrogio di Milano : elaborazione concettuale e novità delle forme espressive », *La Scuola cattolica*, n° 125, 1997, p. 871-882 ; P. BLAUDEAU, « Demande de pardon et pénitence impériales, le moment tardo-antique (379-565) », dans F. Delle Donne et A. Peters-Custot (éd.), *Il sovrano e la Chiesa. Le souverain et l'Église*, Potenza, Basilicata University Press, 2022, p. 25-26. Pour le traitement des vertus impériales dans les textes d'Ambroise, voir F. E. CONSOLINO, « L'optimus princeps secondo S. Ambrogio. Virtù imperiale e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio », *Rivista storica italiana*, n° 96, 1984, p. 1025-1045, voir en particulier p. 1037 pour la question du renouvellement du sens des vertus impériales au travers de de l'*imitatio Christi* ; F. E. CONSOLINO, « Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal De obitu di Ambrogio alle storie ecclesiastiche », *Cristianesimo nella storia*, vol. 15, 1994, p. 260-261.

¹⁵⁹¹ Voir partie V, chapitre 1, III.

suite de nos analyses, de prêter attention aux propositions implicites et aux réadaptations des normes dans les ouvrages ambrosiens de notre corpus, les premières étant une conséquence des secondes.

III.3.2. Teneur du discours de rupture adressé aux hommes : la douceur

Forte de ce premier avertissement, quelles seraient les propositions les plus radicales faites aux fidèles masculins qui ne chercheraient pas la perfection chrétienne dans la pensée ambrosienne ? Pour répondre, appuyons-nous sur les remarques de Mathew Kuefler. Dans son étude, le chercheur américain distingue différents éléments proposés aux hommes dans la pensée chrétienne de l'Empire tardif. Dans la seconde partie de son ouvrage, il évoque successivement la position du soldat de Dieu¹⁵⁹², l'autorité épiscopale qui conduit à la nécessaire soumission des hommes au sein de l'Église ainsi que la nouvelle position des fidèles masculins dans cette nouvelle institution¹⁵⁹³, la question du renoncement à la sexualité¹⁵⁹⁴ et la mise en œuvre de nouvelles modalités de relations interpersonnelles, notamment au sein de la famille¹⁵⁹⁵. De la sorte, l'image du soldat de Dieu, nous paraît s'inscrire dans les images traditionnelles de la virilité développées par le monde romain, et relever davantage d'une réadaptation du discours plutôt que d'une rupture totale avec les normes sociales en vigueur dans le monde païen. Cette image relève également d'un renoncement tel, qu'il implique une vie de perfection. Ces arguments nous amènent donc à devoir traiter de cette image du soldat de Dieu dans un autre passage de l'étude. Par conséquent, les ruptures les plus déterminantes avec les normes sociales généralement acceptées s'inscrivent dans les notions de douceur qui régissent de nouvelles formes de relations interpersonnelles et dans celle de soumission, généralement représentées par la notion d'*humilitas*.

¹⁵⁹² M. KUEFLER, *The manly eunuch*, op. cit., p. 107-124

¹⁵⁹³ *Ibid.*, p. 125-160. Sur la question des hommes ayant une place de soumission dans l'Église, voir en particulier *Ibid.*, p. 139-141.

¹⁵⁹⁴ M. KUEFLER, *The manly eunuch*, op. cit., p. 161-194.

¹⁵⁹⁵ Voir *Ibid.*, p. 195-204. Pour des développements sur les nouvelles formes du rapport du père au reste de la famille, voir également E. SOUTHON, « Fatherhood in Late Antique Gaul », dans M. Harlow et L. Larsson Lovén (éd.), *Families in the Roman and Late Antique World*, London, Continuum International Publishing Group, 2012, p. 238-253. Il est à noter que l'article repose sur les témoignages des classes aisées de la Gaule, témoignages datés des V-VI^e siècles, donc que l'espace et la temporalité ne correspondent pas exactement aux réalités connues d'Ambroise. Pour des nuances à apporter à ces discours, voir l'article p. 248.

Ainsi, loin de valoriser une virilité fondée sur la puissance et la domination, Ambroise promeut des formes nouvelles de virilité, qui trouvent pourtant leur source dans des modèles traditionnels. Dans l’oraison funèbre de Valentinien, le chercheur voit poindre une image de la bienveillance à la fois construite sur des modèles anciens et sur de nouveaux critères. Ainsi Valentinien, doit-il, tout jeune, « assouplir la dureté de la sévérité publique, porter la douceur de la vieillesse à d’autres âges » (*severitatis publicae duritiam molliendam, lenitatem senectutis in alienis annis deferendam*¹⁵⁹⁶). Le jeune empereur apparaît comme capable de comprendre les réalités locales des provinces, d’en exempter certaines de l’impôt, voire de leur apporter de l’aide en cas de nécessité¹⁵⁹⁷. Nous retrouvons les images traditionnelles des empereurs, figures du sage, capables de bonne gestion. Valentinien, sensibilisé au christianisme mais non baptisé, est également présenté comme doux dans ses jugements, au point même d’en faire profiter Ambroise :

Combien en effet tous les doux jugements se sont-ils maintenus dans toutes les bouches ! [...] Tu as laissé ce témoignage d’un jugement glorieux à mon propos. Moi je n’ai pas pu te prouver ma loyauté, comme je m’y préparais ; pourtant, toi absent, je l’ai exprimée, et tout en l’exprimant, le Christ a entendu ma loyauté envers toi. Ma garantie au ciel est assurée, même si elle n’est pas assurée sur terre. Je suis engagé envers Dieu, même si je n’ai pas pu être lié envers les êtres humains¹⁵⁹⁸.

Les faits les plus marquants de ce passage restent la description des liens entre Valentinien et Ambroise et notamment la garantie de l’au-delà (*tenetur in caelo sponsio mea*) dont l’évêque devrait bénéficier grâce au jeune empereur. Mais, c’est bien la douceur des jugements de ce dernier (*dulcia enim omnia iudicia*), et notamment celui rendu en faveur d’Ambroise (*reliquisti ipse de me testimonium iudicii gloriosi, teneur in caelo sponsio mea*), qui est à la source des regrets de l’évêque. En contrepoint de la virilité traditionnelle que représenterait le fait de tenir parole et le fait de respecter ses engagements (*ego tibi fidem meam exhibere non potui, non potui hominibus obligari*), soit une forme de l’honneur, de la vertu, de la force et du courage, sont mis en exergue douceur et promesse de salut, cette dernière notion relevant strictement du champ chrétien et contribuant à modifier la notion de bienveillance qui

¹⁵⁹⁶ AMBR., *De Ob. Val.*, 15, CSEL 106, p. 133.

¹⁵⁹⁷ AMBR., *De Ob. Val.*, 21, CSEL 106, p. 134.

¹⁵⁹⁸ AMBR., *De Ob. Val.*, 63, CSEL 106, p. 147 : *quam dulcia enim omnia iudicia eius universorum faucibus adhaeserunt ! [...] Reliquisti ipse de me testimonium iudicii gloriosi. Ego tibi fidem meam exhibere non potui, quam parabam ; dixi tamen absens, et dicentem me fidem pro te Christus audivit. Tenetur in caelo sponsio mea, etsi non tenetur in terris. Obligatus sum deo, etsi non potui hominibus obligari.*

sous-tend le passage. Cette modification de sens est encore plus sensible dans la référence au *Cantique des cantiques*, qui précède notre extrait¹⁵⁹⁹. Là où le lecteur pourrait s'attendre à voir évoquer force, courage et vigueur pour parler de l'empereur, Ambroise développe des propos sur le jugement doux et miséricordieux du jeune empereur, image d'une nouvelle masculinité, plus pondérée, moins encline à la force et à l'exercice de la violence.

Pour autant, ces normes nouvelles n'apparaissent pas comme négatives ou représentant un danger dans les propos d'Ambroise. Bien au contraire, en servant de garantie devant Dieu pour autrui (*fidem pro te Christus audivit, tenetur in caelo sponsio mea*), les paroles de Valentinien n'abaissent pas l'empereur, pas plus qu'elles n'entachent sa virilité ou son pouvoir. Tout au contraire, elles lui assurent sa propre renommée dans le monde d'ici-bas auquel s'adresse Ambroise, comme auprès du Seigneur. De la sorte, l'évêque instille l'idée que faire preuve de douceur ne devrait pas être considérée comme une cause de déchéance au regard des normes sociales, puisque ce comportement élève aux yeux de Dieu, valeur supérieure, plutôt celui qui le pratiquera. S'inscrivant dans la continuité du modèle de la *clementia*, dans la mesure où l'empereur ne fait preuve d'aucune rancœur envers Ambroise et qu'il est vecteur des normes aux yeux de la communauté, le contenu de cette douceur s'éloigne du modèle du Haut-Empire en ce qu'il se teinte de notion eschatologique et s'appuie sur des textes bibliques et non philosophiques¹⁶⁰⁰. Il y a donc à la fois continuité des modèles, des valeurs viriles, mais aussi une sorte de redirection de ce même modèle¹⁶⁰¹.

Ce qui est par ailleurs frappant dans cet exemple diffusé à un large public, puisqu'il s'agit d'un discours officiel pour un empereur défunt, c'est que le retournement de valeur s'effectue de manière feutrée, à la différence des propositions réalisées pour les femmes. Le retournement paraît s'effectuer de manière plus discrète, plus indirecte. Plus exactement, la rupture sociale que représenterait la pratique d'un comportement doux entre en résonnance avec des modèles installés dans les représentations et rendues acceptables par ces représentations elles-mêmes : il n'y a pas de rupture mais plutôt continuité, réemploi de représentations et d'un matériau déjà existants. À cette continuité, s'ajoute l'image de gain à obtenir dans le monde à venir, l'image de la glorification de la réputation, éléments propres à compenser une éventuelle

¹⁵⁹⁹ AMBR., *De Ob. Val.*, 63, CSEL 106, p. 147 : *fauces eius dulcedines, et totus desiderium* (Cant 5, 16) / « *sa gorge est douce, et tout est désir* (Cant 5, 16) »

¹⁶⁰⁰ Sur l'évolution de la *clementia* des empereurs en lien avec le christianisme, voir la comparaison des textes de Pacatus Drepanius et d'Ambroise dans F. BRASCHI, « La figura imperiale nel "De Obitu Theodosii" di Ambrogio di Milano : elaborazione concettuale e novità delle forme espressive », *op. cit.*, p. 867-871.

¹⁶⁰¹ Sur la question de l'évolution du sens de la douceur dans les portraits d'empereurs, voir M. ACHET-HAUSHALTER, « La douceur de Constantin selon Eusèbe de Césarée. Permanences et mutations de l'éloge impérial lors du tournant constantinien », *Parlement[s], revue d'histoire politique*, vol. 35, 2022, p. 197-215. Sur la question du sage.

représentation de perte de virilité. La continuité observée ici rend l'observation de la rupture plus délicate, comme nous l'évoquions précédemment.

En outre, en utilisant la figure de l'empereur, Ambroise recourt à de vieilles pratiques de promotion d'un nouveau modèle. Si quand il est doux, l'empereur ne déroge pas à l'image virile qui lui est associée, mais gagne même en prestige aux yeux de Dieu par son attitude, comment peut-on considérer que cette attitude soit peu virile et impraticable par d'autres hommes moins en vue ? Enfin, le fait que Théodose soit lui aussi qualifié par Ambroise d'empereur « très clément » (*clementissimus*¹⁶⁰²), qu'il soit « humble » (*humilem*) et « au cœur doux » (*pectore mansueto*¹⁶⁰³), soient des qualificatifs qui le rapprochent du Christ (Mt 11, 29 : « prenez sur vous mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur »), permet d'écarter l'objection d'une association entre âge tendre et portrait centré sur la douceur. En effet, Théodose meurt à près de cinquante ans¹⁶⁰⁴ : il ne peut dès lors plus être suspecté d'être victime de la sensibilité, voire de la sensiblerie de la jeunesse. C'est donc bien que la douceur doit devenir une qualité recherchée par tous les fidèles masculins.

Cette place spécifique de la douceur dans le christianisme est mise en exergue dans la deuxième partie de l'ouvrage collectif *La douceur en littérature : de l'Antiquité au XVIIe siècle* portant sur la douceur dans la vie spirituelle¹⁶⁰⁵. Selon la perspective des éditrices des actes du colloque, la douceur se chargerait, dans ses liens avec le christianisme, de nouvelles significations. La figure du Christ décrite au travers de sa douceur (Mt 11, 29 ; 21, 5 ; 2 Co 10, 1), les fréquentes exhortations à la douceur des premiers Pères chrétiens¹⁶⁰⁶, contribuent à faire de cette qualité une spécificité du discours chrétien. Ambroise lui-même invite les fidèles à faire preuve de cette qualité, notamment au travers des exemples des martyrs. Agricola est ainsi présenté, dans un contexte de prédication ouverte à un large public¹⁶⁰⁷, comme un homme « très

¹⁶⁰² AMBR., *De Ob. Theo.*, 1, CSEL 106, p. 223 : *clementissimus imperator Theodosius recessurus esset e terris* / « le très clément empereur Théodose est sur le point de quitter la terre ».

¹⁶⁰³ AMBR., *De Ob. Theo.*, 33, CSEL 106, p. 234 : *et ego [...] dilexi virum misericordem, humilem in imperio, corde puro et pectore mansueto praeditum* / et moi [...] j'ai chéri cet homme miséricordieux, humble dans l'exercice du pouvoir suprême, muni d'un cœur pur et d'un tempérament doux ».

¹⁶⁰⁴ Voir P. MARAVAL, *Théodose le Grand, 379-395*, op. cit., p. 282 ; B. LANÇON, *Théodose*, op. cit., p. 23-24.

¹⁶⁰⁵ Voir H. BABY et J. RIEU, « Douceur et vie spirituelle. Introduction », dans *La douceur en littérature : de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, Garnier, 2012, p. 139-145.

¹⁶⁰⁶ Pour un appel à la douceur dans un texte patristique du IIe siècle, par exemple CLEM. de ROME, *Ep. Cor.*, 30, 8, SC 167 : *Θράσος καὶ αὐθάδεια καὶ τόλμα τοῖς κατηραμένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ· ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη καὶ πραΰτης παρὰ τοῖς ἡύλογημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ* / « impudence, présomption, témérité pour les maudits de Dieu, bienveillance, humilité, douceur chez les bénis de Dieu ».

¹⁶⁰⁷ En attestent, en AMBR., *Exhort. virg.*, 2, 9, SAEMO 14/2, p. 206, les pronoms *vobis* et *nos*, les verbes à la première personne du masculin (*legimus, colligeremus, collegimus*) qui paraissent renvoyer à l'ensemble de la

doux¹⁶⁰⁸ » (*mitior*). Le martyr, pourtant désigné comme *dominus* quelques paragraphes plus haut, représente une nouvelle forme de virilité, qui ne s'affirme plus par la force, le courage, l'action et une domination dure d'autrui. Agricola, bien que puissant, n'en reste pas moins un homme ordinaire, de ce monde, que sa seule foi va conduire à imiter le Christ aussi bien dans son comportement de tous les jours, et avec l'ensemble de ses contemporains, même ses ennemis (*ut ab ipsis etiam inimicis diligeretur*), que dans le martyre¹⁶⁰⁹. Dans le personnage d'Agricola, lui-même reflet du Christ, s'incarne l'image de ce qu'il convient de mettre en œuvre dans la vie d'ici-bas, en particulier pour un homme. En un seul mot, *mitior*¹⁶¹⁰, se concentrent de nouvelles aspirations éthiques destinées à tous les fidèles – le public devait être mixte lorsqu'Ambroise a prononcé son prêche pour la translation des reliques –, mais dont on peut penser qu'elles visaient en particulier le public masculin du fait du genre des deux martyrs, les jeux d'identification devant certainement jouer un rôle important. L'indication est ténue, fugace, mais devait pourtant bien être destinée à des chrétiens ordinaires, à l'instar des *cives* féminines évoquées précédemment – ce qui renforce par ailleurs l'idée d'une écriture qui recourt aux mêmes expédients, l'itération stylistique renforçant la validité des présentes analyses. La place de l'adjectif, troisième mot de la phrase dans le texte, devait également attirer l'attention (*a minima*) du lectorat – cette place était-elle la même dans la version prêchée du texte ? – et ainsi mettre en valeur cette nouvelle virilité des hommes libres, portée par Agricola. Le lexique, qui inscrit Agricola dans le rôle d'imitateur du Christ, met en relief le caractère chrétien de l'attitude du martyr et en détache la représentation de la *clementia* du monde païen. Cependant les ressorts qui évitent d'entamer la puissance virile sont identiques à ceux du monde païen : ce n'est plus l'empereur qui valide un comportement empreint de douceur, c'est le Christ dont la place déterminante dans le christianisme est évidente. En outre, étant lui-même doux, le Christ invite autrui, et notamment les hommes, à le suivre, rendant son comportement acceptable et même désirable pour ces mêmes hommes, au point d'évacuer toute critique faisant état d'une forme de faiblesse. La figure du Christ contribue également à la promotion de la douceur. Dégagée des représentations de la bienveillance issue du monde païen, le vocabulaire et le contenu chrétien de cette notion variant par rapport à la douceur proposé par le monde païen, cette notion intègre le portrait type du bon chrétien et devient une nouvelle norme

communauté chrétienne assemblée pour la translation des reliques, plutôt que le seul Ambroise qui s'exprimerait avec un nous de majesté.

¹⁶⁰⁸ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 5, SAEMO 14/2, p. 202 : *sanctus Agricola mitior habebatur moribus*.

¹⁶⁰⁹ D'après Ambroise, Agricola aurait été crucifié (*crucifixus est*).

¹⁶¹⁰ Notons également avec l'annexe 8.2 que l'idée de douceur n'apparaît qu'une seule fois sur l'ensemble des récits de martyres. Cette unique occurrence désigne donc Agricola.

proposée, en particulier aux fidèles masculins, tout en s'inscrivant néanmoins dans la continuité des représentations de la bienveillance et en profitant en particulier des connotations positives associées à la virilité impériale dans le Haut-Empire.

Le caractère fugace et l'extrême concentration des éléments de rupture que contient le mot *mitior* contribuent à le rendre à la fois riche de sens et voilé dans la prédication. Ces caractéristiques tendent à contrebalancer le caractère innovant du vocabulaire et les changements de perspectives qu'il induit. Ainsi, qui aura suffisamment progressé dans la foi pourra comprendre le sens profond de ce mot et adapter en conséquence ses propres pratiques et comportements. Qui plus est, si le fidèle est un homme, il pourra chercher à s'inscrire dans le chemin glorieux de différents saints, dont le courage, la constance, la puissance, soient autant de qualités viriles, ne sont plus à démontrer. En suivant cette voie, il pourra, à l'instar d'Agricola, user de davantage de bonté avec les membres de sa maisonnée, membre de sa famille et esclaves compris, déployer de nouvelles formes de relations interpersonnelles avec ces mêmes personnes, mais également en dehors de la sphère privée. Le fidèle pourra exercer son autorité sous de nouvelles formes, exercer différemment les droits afférents au statut de *paterfamilias*, mettre en pratique de nouvelles formes de la paternité. À l'inverse, si le fidèle ne prête pas attention au vocabulaire lui-même, l'exemple d'Agricola, mort pour sa foi, reconnu par tous pour son comportement agréable avec autrui, même par ses calomniateurs, n'en reste pas moins un modèle facilement accessible et à imiter. Dans ce schéma de perception, il manque très certainement une dimension spirituelle et éthique à la compréhension de l'exemple martyriel, mais même le niveau le plus basique de compréhension peut amener à la reproduction d'un comportement, dont le fidèle comprend qu'il doit être imité et qu'il n'est en rien dévalorisant en matière de virilité, si le fidèle en question est un homme. Cette compréhension que nous qualifions, faute de mieux, de basique, peut, elle aussi, mener à user du statut de *paterfamilias* sous d'autres formes. De la sorte, si le propos ne revêt pas d'éclat particulier, s'il peut même passer inaperçu, son contenu semble bien moins anodin qu'il n'y paraît, puisqu'il enjoint à tous de veiller à la manière d'exercer son autorité à tout moment et avec tout le monde. Ne sont plus seulement concernés les plus lettrés et les plus fortunés qui cherchaient à se comporter en sage, mais bien l'ensemble des chrétiens, en particulier masculins¹⁶¹¹.

¹⁶¹¹ Nous retrouvons ici l'affirmation de Peter BROWN selon laquelle « l'Église avait donné au monde romain une sagesse et un code moral qui, auparavant, étaient au mieux l'apanage fragile de quelques grands esprits » (voir P. BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, op. cit., p. 106).

III.3.3. Teneur du discours de rupture adressé aux hommes : les larmes

Le traitement des larmes constitue un autre exemple des transformations des représentations de la douceur et des relations interpersonnelles, réadaptant des modèles de comportement du monde romain issus de l'époque républicaine et les représentations de la virilité. Ainsi, plusieurs études se sont penchées sur les pleurs dans le monde antique¹⁶¹², bien qu'il faille relever une nette dissymétrie en faveur des études sur les larmes portant sur le monde grec. L'image du conquérant romain, soumis à une discipline stricte, de l'homme politique ou du philosophe austère, en permanence dans le contrôle de soi, autrement dit l'image d'une virilité exacerbée, a certainement beaucoup joué et joue encore dans cette disproportion¹⁶¹³. Pourtant, la société romaine de la République et du Haut-Empire a connu les larmes. Comme le montre Sarah Rey, le deuil, certaines situations oratoires et politiques, relevant donc principalement d'une action masculine, sont marquées par les larmes. Les pleurs ne sont donc pas l'apanage des femmes et ne sont pas strictement associés, à Rome, à un comportement efféminé. Les larmes ne sont pas déconsidérées parce que relevant d'une forme d'irrationalité¹⁶¹⁴.

Cependant, il existe des nuances de taille dans les représentations du monde romain de la République et du Haut-Empire qui peuvent rendre des pleurs acceptables ou coupables, en particulier dans le cas de pleurs masculins¹⁶¹⁵. Ainsi un homme en deuil est-il autorisé à pleurer et se lamenter, mais ses pleurs devront être mesurés tant dans le temps que dans leur abondance. Les manifestations de la tristesse masculine et féminine diffèrent donc bien à Rome selon les deux périodes évoquées¹⁶¹⁶. Les hommes doivent veiller au contrôle d'eux-mêmes dans

¹⁶¹² Pour quelques exemples concernant le monde antique, voir H. MONSACRE, *Les larmes d'Achille : héros, femme, souffrance chez Homère*, Paris, Éditions du Félin, 2010 ; T. FÖGEN (éd.), *Tears in the Graeco-Roman world*, Berlin ; New York, De Gruyter, 2009 ; S. REY, *Les larmes de Rome : le pouvoir de pleurer dans l'Antiquité*, Paris, Anamosa, 2017. Pour le monde antique chrétien, le livre de Sarah Rey apporte quelques éclairages succincts (*Ibid.*, p. 187-215), ainsi que les articles consacrés dans l'ouvrage dirigé par Thorsten FÖGEN, qui traitent cependant surtout de la partie orientale de l'Empire. Les développements les plus conséquents se trouvent dans les deux premiers chapitres de P. NAGY, *Le don des larmes au Moyen Âge : un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 41-168, ainsi que dans l'article M. DULAEY, « Les larmes dans les premiers siècles chrétiens. Ambroise et l'Occident latin », *op. cit.*

¹⁶¹³ Voir S. REY, *Les larmes de Rome*, *op. cit.*, p. 7-8. Voir également le traitement de la virilité dans l'article J.-P. THUILLIER, « Virilités romaines : vir, virilitas, virtus », *op. cit.*, qui mériterait, selon nous, un renouvellement des approches par l'histoire des sentiments et des sensibilités.

¹⁶¹⁴ Voir S. REY, *Les larmes de Rome*, *op. cit.*, p. 219.

¹⁶¹⁵ Sarah REY rappelle que l'état de la documentation ne permet de rendre compte de pleurs des Romains et Romaines ordinaires (*Ibid.*, p. 218).

¹⁶¹⁶ Le son qui accompagne les pleurs différerait à Rome selon les catégories sociales et le sexe. Les manifestations sonores seraient le propre des femmes, un marqueur « d'impuissance », que Sarah REY dans son article S. REY, « Cris et ululements : Les pleurs romains dans leur dimension sonore », dans *Des femmes qui comptent : Genre et*

l'épanchement de leurs pleurs, attitude encouragée, notamment parmi les classes sociales les plus aisées, par la diffusion du modèle du sage, détaché des affects. Il convient donc de se représenter les hommes romains de ces périodes comme des personnes sensibles¹⁶¹⁷, capables d'émotions, en particulier de tristesse, mais les manifestations de cette tristesse sont soumises à des codes sociaux précis : un riche patricien romain ne s'aurait s'affliger de tout et pour tout, en particulier en public en dehors de certaines situations.

Les perspectives ambrosiennes au sujet des pleurs et des larmes s'inscrivent pour partie dans ce schéma. En effet, comme le montre Martine Dulaey, l'évêque de Milan évoque très fréquemment les pleurs dans ses textes, bien plus que d'autres Pères de l'Église¹⁶¹⁸. Mais il fait aussi état d'une certaine méfiance vis-à-vis des larmes, dont il interroge la sincérité¹⁶¹⁹, maître mot de leur validité spirituelle aux yeux de l'évêque de Milan. Il n'y a donc pas de rupture dans la pratique sociale des pleurs avec le monde romain de la République et du Haut-Empire : pleurer est un fait social admis au I^{er} comme au IV^e siècle de notre ère. Cependant, l'importance du repentir et des liens entre pleurs et prière dans les textes d'Ambroise (et plus généralement chrétiens¹⁶²⁰) en modifie sensiblement le sens. Ainsi les larmes des vierges constituent-elles

participation sociale en Grèce et à Rome, Paris, Athènes, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2020, p. 197-220, rapproche des « lamentations de la plèbe, habituée au coup du sort » (p. 220). Autrement dit, nous serions en présence d'un marqueur de normes, de hiérarchies, de qualifications et de disqualifications sociales et politiques, soient des éléments qui rejoignent notre sujet d'étude. Il est par ailleurs à noter que l'absence de pleurs de Cornelia, donc une femme, lorsqu'elle évoque ses enfants disparus, passent, aux yeux de certains de ses contemporains, pour une étrangeté et une réaction incompréhensible (voir PLU., CG, 19, 2 ; pour le texte voir n. 1481).

¹⁶¹⁷ Voir par exemple TAC., *Agr.*, 29, 1, CUF, p. 23 : *initio aestatis Agricola domestico vulnere ictus, anno ante natum filium amisit; quem casum neque ut plerique fortium virorum ambitiose, neque per lamenta rursus ac maerorem muliebriter tulit ; in luctu bellum inter remedia erat* / « au début de l'été, Agricola fut frappé d'une blessure domestique : il perdit un fils né l'année précédente ; il supporta ce malheur sans l'ostentation de très nombreux hommes courageux, pas plus qu'avec les lamentations et l'affliction à la manière des femmes ; dans le deuil, la guerre constituait l'un des remèdes ». Si nous nous bornons ici à citer cet extrait de Tacite pour son exemplarité en matière de comportements masculins et que, par conséquent, la valeur du propos n'en reste pas moins valide, il convient également de signaler les réévaluations récentes de la portée de ce texte : A. MOLINIER-ARBO et O. SZERWINIACK, « La Vie d'Agricola. Exaltation d'une figure exemplaire ou plaidoyer pro domo ? », dans A. Molinier-Arbo, C. Notter et Vix (éd.), *Figures exemplaires de pouvoir sous l'Empire dans la littérature gréco-latine*, Turnhout, Brepols, 2023, p. 147-163.

¹⁶¹⁸ Voir M. DULAËY, « Les larmes dans les premiers siècles chrétiens. Ambroise et l'Occident latin », *op. cit.*, p. 328.

¹⁶¹⁹ Voir *Ibid.*, p. 336.

¹⁶²⁰ Rappelons que la Christ pleure la mort de Lazare en Jn 11, 35. Selon Luc 19, 41, il pleure également lorsqu'il entre dans Jérusalem. Enfin, le Christ est décrit dans *l'Épître aux Hébreux* 5, 7, pleurant et criant, pour obtenir le salut des humains. Notons par ailleurs que les larmes sont considérées comme une source de consolation (Mt 5, 5). D'autres personnages des Évangiles sont présentés pleurant : Marie, sœur de Lazare (Jn 11, 33) ou Marie de Magdala (Jn 20, 11). Paul pleure selon Actes 20, 29. Enfin n'oublions pas que les pleurs sont fréquents dans l'Ancien Testament comme l'évocation des larmes de repentir en Joël 2, 12 ou dans les Psaumes (par exemple PS 42, 4).

une forme de l'intercession pour l'ensemble de la communauté¹⁶²¹. De fait, les larmes s'apparentent à une sorte d'exercice spirituel permettant d'approcher Dieu¹⁶²². Or, c'est ici que réside l'enjeu des pleurs masculins. S'ils sont connus dans le monde romain païen, le rapide résumé qui précède a pu démontrer que les pleurs masculins étaient fortement encadrés socialement. La proposition ambrosienne induit davantage de larmes, qui ne sont pas nécessairement publiques, pour s'approcher de Dieu : par conséquent, les cadres et le sens des larmes se modifient avec le christianisme et les propositions ambrosiennes, en particulier dans la pastorale adressée à des hommes. Si les normes de genre du monde romain n'impliquent pas de rupture dans le cas des femmes – leurs pleurs peuvent être incontrôlés, abondants, bruyants, cela relève, à en croire les mentalités romaines, de la nature féminine et des normes admises –, on sent malgré tout poindre des réticences dans le cas des pleurs masculins. L'abondance des pleurs, aussi nécessaires soient-ils dans une perspective sotériologique, pouvait donc embarrasser les fidèles masculins, en particulier les plus fortunés et les plus lettrés d'entre eux. C'est ici que se situe la rupture avec les normes sociales en vigueur. C'est aussi un enjeu spécifique en matière de pastorale car c'est une catégorie spécifique d'hommes, à savoir des hommes issus des catégories sociales aisées mais ne s'étant pas engagés dans une voie de perfection chrétienne, qu'il convient de rassurer. Est-ce à dire que les hommes moins fortunés et moins nourris de philosophie n'avaient pas les mêmes représentations et se laissaient plus facilement aller aux propositions d'Ambroise et donc aux larmes ? Nous touchons là aux limites de notre documentation. Et si les remarques de Sarah Rey sur les pleurs de la plèbe durant la République laissent penser que les normes sociales pour les hommes plébéiens étaient moins strictes qu'elles ne le furent sous l'Empire par exemple¹⁶²³, affirmer que les fidèles *humiliores* masculins d'Ambroise pleuraient bien plus volontiers que les fidèles *honestiores* serait certainement manquer de prudence.

Cependant, l'étude des exemples évoquant les larmes masculines ne sont pas sans rappeler la construction des exemples concernant la douceur. Et nous ne pouvons réfléchir aux

¹⁶²¹ AMBR., *Exhort. virg.*, 11, 75, SAEMO 14/2, p. 258 : *quae si non habent quod fleant, fleant saeculum, fleant lapsus peccantium* / « si elles ne détiennent pas de raison de pleurer, qu'elles pleurent pour le monde, qu'elles pleurent pour les fautes de ceux qui pèchent ».

¹⁶²² Voir M. DULAËY, « Les larmes dans les premiers siècles chrétiens. Ambroise et l'Occident latin », *op. cit.*, p. 334.

¹⁶²³ Voir S. REY, *Les larmes de Rome*, *op. cit.*, p. 110-115.

larmes, sans commencer par évoquer les larmes de Théodose lors de sa pénitence¹⁶²⁴, ce dont Ambroise parle de cette manière :

J'ai chéri cet homme, qui agréait davantage ceux qui faisaient la démonstration de sa culpabilité que ceux qui le flattaient. Il jeta au sol tout insigne royal, dont il faisait usage, et il pleura abondamment en public dans l'Église sur son péché, qui s'était insinué furtivement par la faute des autres, il implora le pardon avec des gémissements et des larmes. Ce que de simples citoyens font en rougissant, réaliser une pénitence publique, l'empereur n'en rougit pas, et il n'y eut pas un seul jour ensuite, où il ne fut affligé par son erreur¹⁶²⁵.

Une fois encore la dignité impériale est préservée dans ce passage, Ambroise allant jusqu'à dire ici que le péché de Théodose serait la faute d'autrui (*quod ei aliorum fraude obrepserat*). Il montre à nouveau l'empereur actif dans sa contrition (*stravit, deflevit, oravit*). Cependant, ce qui frappe dans cet extrait c'est l'évocation des émotions de l'empereur qui « pleur[e] abondamment » (*deflevit*), qui réalise sa pénitence dans les « gémissements » et « les larmes » (*gemitu et lacrimis*), qui reste « affligé par son erreur » (*illum doleret errorem*) bien après sa réintégration dans l'Église. Alors que les larmes publiques d'un homme (*publice, publicam agere paenitentiam*) pourraient être infamantes, puisqu'elles s'exercent dans un cadre qui n'est pas exactement celui accepté dans les normes romaines de la République et du Haut-Empire, au point même que certains s'en offusquent (*quod privati erubescunt*), celles de Théodose durant sa pénitence l'honorent, lui qui s'est exécuté sans rougir (*non erubescit imperator*). Nous retrouvons ici l'importance de l'empereur – qui ne peut être accusé de ne pas correspondre aux codes virils de la société dans laquelle il a vécu du fait même de son rang –, comme vecteur de promotion de nouvelles valeurs et de nouvelles pratiques religieuses associées au christianisme. Puisque Théodose n'a pas dérogé à son sexe et à son rang lors de sa pénitence et en versant des larmes, ces comportements en deviennent acceptables pour tous et peuvent constituer de nouvelles normes sociales. En quelque sorte, sans insister sur cet événement de la vie de Théodose, Ambroise parvient malgré tout à en faire une vitrine éclatante et positive de nouvelles attitudes qui pourraient pourtant être extrêmement mal perçues par ses contemporains.

¹⁶²⁴ De manière à nous concentrer sur la question des larmes, nous reviendrons un peu plus loin sur le contexte de réalisation de la pénitence de Théodose.

¹⁶²⁵ AMBR., *De Ob. Theo.*, 34, CSEL 106, p. 234-235 : *dilexi virum, qui magis arguentem quam adulantem probaret. Stravit omne, quo utebatur, insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum, quod ei aliorum fraude obrepserat, gemitu et lacrimis oravit veniam. Quod privati erubescunt, non erubuit imperator, publicam agere paenitentiam, neque ullus postea dies fuit, quo non illum doleret errorem.*

Bien plus, dans un autre texte, l'évêque évoque ainsi ses propres larmes. Il y affirme ainsi au paragraphe 10 du livre I du *De Excessu fratris* :

Nous n'avons pas contracté de faute grave avec nos larmes, tous les pleurs ne sont pas de l'infidélité ou de la faiblesse. Une chose est la douleur naturelle, une autre l'affliction [liée à] un manque de foi. Et un grand nombre rapporte désirer ce que tu avais eu et pleurer ce que tu auras perdu. La douleur seule n'entraîne pas avec elle les larmes, la joie aussi occasionne ses propres larmes, la pitié suscite également les pleurs, l'oraison baigne aussi la couche, et la prière, suivant la parole prophétique, lave le petit lit. Les leurs versèrent aussi de nombreuses larmes, lorsque les patriarches furent ensevelis. Donc les larmes sont des indices de la pitié, non des appeaux de la douleur. Donc j'ai pleuré, moi aussi, je le déclare, mais le Seigneur aussi a pleuré, lui pour un étranger, moi pour mon frère, lui a pleuré pour tous au travers d'un seul, moi, en tous, je te pleurerai, ô mon frère¹⁶²⁶.

Le paragraphe dans son ensemble vise à neutraliser un discours négatif au sujet des larmes. L'énumération des formes de larmes, souvent évoquées dans une dimension religieuse comme le rappellent les références à la « pitié » (*pietas*), l'« oraison » (*oratio*) et la « prière » (*praecatio*), permet de faire prendre conscience que cette expression physique d'une émotion n'est donc en aucun cas un signe négatif. Les remarques concernant « la faiblesse » (*infirmittatis*) la très sarcastique expression d'« appeaux de la douleur » (*inlices doloris*) sont faites dans le but de contrer toute objection à la nécessité des larmes dans la vie du fidèle masculin, au titre d'une atteinte à la virilité. Il conteste tout au long du passage l'association entre faiblesse (morale ou physique) et pleurs (*non gravem contraximus culpam ; non omnis infidelittatis aut infirmittatis est fletus ; non solus dolor lacrimas habet ; non inlices sunt doloris*). L'évêque finit même par faire des larmes des « indices de la pitié » (*lacrimae ergo pietatis indices*). De manière à appuyer le renversement de valeur qu'il réalise autour des larmes, il propose alors des exemples d'hommes, ayant pleuré : les proches des patriarches (*sui, cum patriarchae*), le Christ (*sed lacrimavit et dominus*). Avec les cautions morales que sont les patriarches et leurs familles, puis le Christ lui-même, c'est tout un travail de prévention et de réduction des préjugés autour des larmes que s'ingénie ici à réaliser l'évêque. La place que

¹⁶²⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 10, CSEL 107, p. 136-137 : *non gravem lacrimis contraximus culpam, non omnis infidelittatis aut infirmittatis est fletus. Alius naturae dolor, alia est tristitia diffidentiae. Et plurimum refert desiderare, quod habueris, et lugere, quod amiseris. Non solus dolor lacrimas habet, habet et laetitia lacrimas suas et pietas fletum excitat et oratio stratum rigat et precatio iuxta propheticum dictum lectulum lavat. Fecerunt et fletum magnum sui, cum patriarchae sepelirentur. Lacrimae ergo pietatis indices, non illices sunt doloris. Lacrimavi ergo, fateor, etiam ego, sed lacrimavit et dominus; ille alienum, ego fratrem, ille in uno lacrimavit omnes, ego in omnibus lacrimabo te, frater.*

prend Ambroise lui-même dans ces exemples (*lacrimavi ergo, fateor, etiam ego*) lui permet de glisser insensiblement des exemples d'autorité à un exemple plus proche des fidèles, autant par la proximité temporelle que dans une proximité en tant que chrétien imparfait, Ambroise n'étant pas un moine. Ici, l'évêque assume le rôle de caution et de publicité du modèle que l'empereur avait assumé dans les démonstrations au sujet de la douceur. Les personnalités données en exemple diffèrent mais les expédients et les visées argumentatives restent identiques : un homme, issu d'un milieu aisé et lettré, en vue dans la communauté chrétienne de Milan, distingué par son autorité et son statut au sein de cette même communauté, témoigne, en public, du fait qu'il pleure. Il est aussitôt possible pour un fidèle de constater qu'il ne perd rien, ni de son aura, ni de son autorité, ni de sa virilité : il devient alors acceptable, pour ce fidèle, de se résoudre à pleurer, puisque cela ne semble pas entamer la réputation de l'évêque lui-même. Voilà de quoi apaiser certaines angoisses d'hommes issus de certains milieux supérieurs. Par ailleurs, la portée générale du discours qu'on perçoit au travers des formules récapitulatives (*non solus dolor lacrimas habet, habet et laetitia lacrimas suas*), de l'utilisation de la première personne du pluriel (*contraximus*) ou de la seconde personne du singulier (*habueris ; amiseris*), légitiment l'intégration de tous les fidèles à ce discours. Enfin, il est à noter que si le contexte de réalisation du texte est celui d'un deuil, soit une situation sociale dans laquelle les pleurs masculins sont acceptés et acceptables, le texte ambrosien élargit très vite la teneur du propos, évoquant davantage les pleurs masculins en général, que les pleurs masculins liés à un deuil. Les nuances apportées, notamment autour du « manque de foi » (*infidelitatis et infirmitatis ; tristitia diffidentiae*), des pleurs de joie (*laetitia lacrimas suas*) ou des pleurs liés à la foi (*pietas fletum excitat et oratio stratum rigat et precatio iuxta propheticum dictum lectulum lavit*), offrent un cadre de réflexion plus large sur les pleurs que la seule dimension funèbre. Or, hommes et femmes, issus de tous les milieux ont pu assister à cette prédication, comme en témoigne Ambroise lui-même¹⁶²⁷, ce qui constitue autant de possibilité de toucher des hommes, chrétiens ordinaires, issus de tous les milieux. Eux aussi ont pu, à cette occasion, réfléchir et être sensibilisés à la place que doivent prendre les larmes dans leur pratique religieuse et leur quotidien. Nous tenons donc bel et bien ici un exemple de prédication au sujet des larmes¹⁶²⁸,

¹⁶²⁷ AMBR., *De Exc fr.*, I, 5, CSEL 107, p. 134 : *cur solus prae ceteris fleam, quem fletis omnes ? Privatum dolorem communi dolore digessi, praesertim cum meae lacrimae nihil prosint, vestrae autem lacrimae fidem astruant, consolationem afferant* / « Pourquoi seul est-ce que je pleure eu égard aux autres, lui que vous tous pleurez ? J'ai réparti ma douleur privée dans la douleur commune, surtout lorsque mes larmes n'étaient pas utiles, or vos larmes prouvent la foi, apportent la consolation ».

¹⁶²⁸ Notons qu'Ambroise traite aussi de l'affliction comme voie de salut dans AMBR., *De Par.*, 15, 75, CSEL 32, 1, 1, p. 333-334, soit dans un texte exégétique donc proposé à tous les fidèles sans distinction. Le passage n'évoquant pas explicitement les larmes ou l'humilité, il ne nous a pas paru souhaitable de l'utiliser ici. Cependant,

réalisé de manière à être à la portée d'un fidèle masculin milanais, quels que soient son rang social, son âge ou son degré de formation au christianisme. Cet exemple, plus encore que ceux évoquant les empereurs, autorise donc à penser qu'Ambroise a su développer dans sa pastorale des propositions de réalisation de son anthropologie théorique en direction de tous les types de fidèles masculins, et ce dès les premières années de l'épiscopat.

III.3.4. Teneur du discours de rupture adressé aux hommes : l'humilité

Cependant, la rupture la plus forte avec les normes sociales généralement admises dans le monde romain, celle qui paraît la plus déterminante, la plus directement perceptible, est sans doute celle qui concerne l'humilité¹⁶²⁹. Cette thématique peut, certes, être adressée dans la pastorale à l'ensemble des fidèles, hommes et femmes, chrétiens ordinaires comme chrétiens en quête de perfection, mais elle devait bouleverser tout particulièrement les normes de la virilité puisque, comme nous l'avons observé, elle bouleverse les normes de force, de puissance et de domination. Rappelons ainsi qu'en matière de sexualité, la virilité est associée à la notion d'activité, quand le ou la partenaire est considéré(e) comme passif ou passive¹⁶³⁰. De même, le fait d'être citoyen libre et romain permet de justifier l'expansion contre les peuples barbares, l'esclavage et les liens de patronage avec les affranchis. Avec l'humilité, les lignes de partage entre les éléments valorisés (domination, puissance, activité sexuelle, activité politique, liberté, romanité, virilité) et les éléments déconsidérés (soumission, faiblesse, passivité sexuelle, absence de droits politiques, liberté réduite ou absence de liberté, origine allogène, féminité ou déclassement masculin) par la société romaine sont ébranlées. Face aux conceptions

son contenu, comme les formes de sa diffusion et le public qu'il a pu toucher, confortent toujours un peu plus notre propos.

¹⁶²⁹ Rappelons avec le *TLL* que l'*humilitas* désigne au sens premier quelque chose qui n'est pas en hauteur, peu élevé puis par extension une condition sociale marquée par l'absence de dignité, de pouvoir et de moyens financiers, au point d'être une désignation courante des pauvres durant l'Antiquité tardive en opposition aux *honestiores* (voir *TLL*, VI, col. 3115-3119, BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1942 1936 (en ligne : <https://publikationen.baw.de/en/thesaurus/lemmata#47124> ; consulté le 18 août 2022). Le mot peut devenir aussi un synonyme de faiblesse et permet de penser la soumission de la volonté. Dans la sphère religieuse, chrétienne ou non, le mot laisse entendre l'infériorité des êtres humains face au divin. Il est surtout utilisé pour désigner l'attitude vertueuse du chrétien qui se soumet à Dieu et accomplira différents actes de contrition, soit autant de preuves de sa foi. Cette rapide description des sens du mot démontre combien l'*humilitas* est, dans le monde païen, associée à des notions infamantes d'infériorité, de soumission à autrui, d'absence de pouvoir, de reconnaissance sociale et de déclassement. Dans le système de représentations traditionnel, l'*humilitas* est donc connotée négativement et à rapprocher du pôle féminin, qui est associé également à ce qui est bas, inférieur et déclassé.

¹⁶³⁰ Voir J.-P. THUILLIER, « Virilités romaines : vir, virilitas, virtus », *op. cit.*, p. 76-87.

traditionnelles, la position chrétienne ne peut que surprendre et constituer un renversement des normes¹⁶³¹.

Une première forme de cette soumission consiste en l'acceptation, par un fidèle masculin, de l'autorité d'un autre homme sur lui, l'évêque ou le prêtre¹⁶³². Cependant la place de l'empereur dans le système hiérarchique politique romain, les hiérarchies militaires, la place du père, rendent très certainement ce premier élément acceptable par tous, cet élément ne relevant pas tant d'une rupture que de l'émergence et de l'acceptation d'une nouvelle forme d'autorité. Les prescriptions du Christ ou celles de la *Première Épître de Pierre*¹⁶³³ ont pu également faciliter la révérence face à une autre autorité masculine¹⁶³⁴. Le fidèle masculin pouvait certainement être plus en peine d'accepter d'être considéré à égalité avec d'autres, notamment des déclassés comme les femmes, dans le corps de l'Église comme le suggère l'*Épître aux Galates* 3, 28. Selon cette perspective, le fidèle masculin ne bénéficie plus alors d'aucun privilège attaché au masculin : sa position dans la société n'est plus reconnue comme spécifique et dominante, elle n'ouvre pas à une reconnaissance sociale particulière. L'humilité dont il doit faire preuve le ramène à sa condition d'être humain, qui ne le distingue plus de la femme (pour n'évoquer que cette catégorie). C'est bien en cela que l'humilité constitue une rupture nette et brutale avec les représentations sociales romaines traditionnelles.

Or, ce qui appert dans le discours ambrosien, c'est bien une volonté de transmettre cette nouvelle valeur au public masculin tout en rendant cette valeur positive aux yeux de ce même public. Il y aurait, dans le discours de l'évêque, comme une sorte de virilisation d'un comportement qui *a priori* devrait être déconsidéré. L'admonestation du *De Institutione virginis* joue ainsi avec les normes de genre généralement admises pour créer un sentiment de

¹⁶³¹ Sur ce point, voir M. KUEFLER, *The manly eunuch*, op. cit., p. 130-134. Nous reviendrons au chapitre 4 de cette partie sur la question des fidèles masculins devenus partie intégrante de l'Église, épouse du Christ, et les enjeux d'une telle représentation.

¹⁶³² Sur la question de l'autorité épiscopale, voir *Ibid.*, p. 142-148, en particulier p. 148 sur les formes spécifiques de l'autorité épiscopale par rapport aux autres hommes selon Cyprien. Voir également, L. CICCOLINI, « Le grand prêtre et l'apôtre, figures de l'évêque chez Cyprien de Carthage », dans A. Molinier-Arbo, C. Notter et J.-L. Vix (éd.), *Figures exemplaires de pouvoir sous l'Empire dans la littérature gréco-latine*, Turnhout, Brepols, 2023, p. 261-273.

¹⁶³³ Nous pensons ici aux propos du Christ sur le tribut dû à César, à savoir : « rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Matthieu 22, 21, mais également Marc 12, 17 et Luc 20, 25). Quant à la citation de la lettre de Pierre, il s'agit de : « honorez tous les hommes, aimez vos frères, craignez Dieu, honorez le roi » (1 Pt, 2, 17).

¹⁶³⁴ Sur la construction de la légitimité de l'empereur durant l'Antiquité tardive, voir A. BECKER, *Dieu, le souverain et la cour. Stratégies et rituels de légitimation du pouvoir impérial et royal dans l'Antiquité tardive et au haut Moyen Âge*, Bordeaux, Ausonius, 2022. Si, certes, l'article de Giuseppe CREMASCOLI traite du rapport des fidèles à l'autorité pour la période médiévale, certaines de ses analyses n'en restent pas moins stimulantes pour notre propos, notamment dans l'étude des justifications des interactions entre êtres humains : voir G. CREMASCOLI, « « Temete Dio, onorate il re » (1 Pt 2, 17). Sudditi e re di fronte a Dio », dans F. E. Consolino et C. Staiti (éd.), *Biblia regum : Bibbia dei re, Bibbia per i re (sec. IV-XIII)*, Turnhout, Brepols, 2022, p. 27-37, en particulier p. 29-30.

honte et un sursaut d'orgueil chez les fidèles masculins dont certains ne pourraient pas accepter de se voir devancés par des femmes dans leurs pratiques spirituelles.

Les oraisons funèbres des empereurs constituent autant d'occasions de promouvoir ainsi cette valeur chrétienne. L'oraison funèbre de Théodose et les rappels sur la pénitence de cet empereur sont particulièrement intéressants pour nous. Ainsi cet acte de repentance fait suite à la répression sévère et sanglante de la foule intervenue à Thessalonique en 390 par les forces impériales¹⁶³⁵. Ambroise ordonne alors à Théodose une pénitence publique¹⁶³⁶. Si les textes de notre corpus ne permettent pas d'approcher le détail de cette affaire, ils nous offrent en revanche la possibilité d'observer le traitement qu'en fait l'évêque quelques années plus tard¹⁶³⁷. Le contexte de réalisation du discours, quarante jours après la mort de l'empereur en 395 et avant le départ de sa dépouille pour Constantinople, sa nature même, une oraison funèbre, ne peuvent qu'influencer fortement le fond et la forme du propos. Du fait du genre du texte, Ambroise doit chercher à consoler les proches, leur offrir des perspectives propres à adoucir leur deuil, tout en dressant le portrait de l'empereur défunt. L'évêque doit donc veiller à rappeler les faits marquants de la vie du disparu, autrement dit faire son éloge sans toutefois taire ses défauts – Ambroise relève en particulier la capacité à s'emporter de Théodose¹⁶³⁸. Dans cet exercice délicat, on sent combien la question de la pénitence publique est tout à la fois un passage nécessaire en tant que fait marquant de la vie du défunt, image en creux des défauts de l'empereur mais aussi élément digne d'éloges : son traitement, qui plus est pour un personnage public tel qu'un empereur, nécessite donc un certain doigté, notamment vis-à-vis de la famille. Et force est de constater qu'Ambroise est parvenu à relever le défi de l'ensemble de ses contraintes. Ne cédant pas à la facilité de taire cet épisode peu glorieux pour l'empereur, Ambroise le rappelle par touches, d'abord aux paragraphes 27 et 28, puis au paragraphe 34 de l'oraison funèbre. Dans la première occurrence du thème, Ambroise inscrit sa mention dans une réflexion plus générale sur l'humilité et l'intérêt de la pénitence :

¹⁶³⁵ Pour un éclairage sur les sources et les différentes propositions de datation de cette pénitence, voir G. VISONA (éd.), *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana.*, op. cit., p. 46-50. Pour différentes analyses de cet épisode, voir N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, op. cit., p. 315-330 ; H. SAVON, *Ambroise de Milan*, op. cit., p. 265-276 ; P. MARAVAL, *Théodose le Grand, 379-395*, op. cit., p. 227-234 ; B. LANÇON, *Théodose*, op. cit., p. 171-187.

¹⁶³⁶ Voir AMBR., *Ep. Extra coll.*, 11, CSEL 82, 3, p. 212-218 et dans sa version traduite AMBROISE, *Lettere (70-77 et lettre fuori collezione)*, G. Banterle (trad.), Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1988, p. 230-241.

¹⁶³⁷ La question de la chronologie des faits est débattue comme le montre Giuseppe VISONA dans sa *Cronologia ambrosiana*. Deux dates sont possibles pour « l'affaire de Thessalonique » : soit 389, soit 390, cette dernière étant généralement admise.

¹⁶³⁸ AMBR., *De Ob. Theo.*, 13, CSEL 106, p. 227.

27. Donc l'humilité est bonne, elle qui libère ceux qui sont en danger, elle relève ceux qui gisent. Celui-ci l'a connue, celui qui a dit : *voilà c'est moi ; j'ai péché et moi le pasteur j'ai fait le mal, et eux dans ce troupeau qu'ont-ils fait ? Que ta main se lève contre moi !* (2 Reg 24, 17). Il a bien parlé, celui qui a placé son royaume sous [la puissance de] Dieu, et a accompli une pénitence, et confessant son péché a souhaité le pardon. Celui-là à cause de son humilité est parvenu au salut. Le Christ s'est humilié, de sorte qu'il a élevé chacun : celui-là a rejoint le repos du Christ, lui qui suivant le Christ est devenu humilité.

28. Et c'est pour cela que l'empereur Théodose se montra humble et, lorsque le péché s'insinua furtivement, il souhaita le pardon, son âme est revenue au repos, comme l'Écriture [le] renferme, elle qui dit : *retourne ; mon âme, dans ton repos, parce que le Seigneur m'a rendu service* (Ps 114, 7)¹⁶³⁹.

Ici, la citation du *Livre des Rois* et l'exemple du Christ démontrent que Théodose ne s'est pas abaissé et n'a pas perdu sa dignité en tant qu'humain, en tant qu'homme viril et en tant qu'empereur, puisqu'il a seulement imité un exemple biblique (*bene hoc dicit, qui regnum suum deo subiecit*) et surtout l'exemple du Christ (*qui humilitatem fuerit Chrsiti secutus ; et ideo, quia humilem se praebuit Theodosius imperator*), tel qu'il est décrit en particulier dans Matthieu 11, 29. En cela, l'attitude de Théodose est digne d'éloges en répondant bien à la norme chrétienne (*et ideo*). L'empereur est également présenté comme étant victime du péché qui lui serait extérieur (*ubi peccatum obrepsit*), mais aussi actif et volontaire pour remédier à cette situation (*veniam postulavit*) et dans sa quête de salut (*conversa est anima eius in requiem suam*), soit autant de formulations linguistiques qui épargnent Théodose, sa virilité et la virilité impériale. Par ailleurs, les exemples bibliques, en l'occurrence celui de David et celui du Christ, viennent légitimer l'attitude humble, la soumission à Dieu, quand l'action de Théodose l'actualise, en assure la promotion et démontre qu'il n'y a rien à perdre à chercher à être humble. Bien plus, l'humilité constitue une voie de libération¹⁶⁴⁰ et de restauration (*quae liberat periclitantes, iacentes erigit*), comprenons la restauration de la dignité parfaite de l'être humain. Elle procure un bénéfice à nul autre pareil, puisqu'elle assure le salut (*ipse ad Christi pervenit*

¹⁶³⁹ AMBR., *De Ob. Theo.*, 27-28, CSEL 106, p. 232 : 27. *Bona igitur humilitas, quae liberat periclitantes, iacentes erigit. Novit eam ille, qui dixit : ecce sum ego ; ego peccavi et ego pastor male feci, et isti in hoc grege quid fecerunt ? Fiat manus tua in me* (2 Reg 24, 17). *Bene hoc dicit, qui regnum suum deo subiecit et paenitentiam gessit et peccatum suum confessus veniam postulavit. Ipse per humilitatem pervenit ad salutem. Humiliavit se Christus, ut omnes elevarer : ipse ad Christi pervenit requiem, qui humilitatem fuerit Christi secutus.* 28. *Et ideo, quia humilem se praebuit Theodosius imperator et, ubi peccatum obrepsit, veniam postulavit, conversa est anima eius in requiem suam, sicut habet scriptura, quae dicit : convertere, anima mea, in requiem tuam, quia dominus benefecit mihi* (Ps 114, 7).

¹⁶⁴⁰ Sur la question de la liberté, voir M. CUTINO, « Ambroise et la liberté du sage. Structure et signification de l'épist. 7 », dans C. Bernard-Valette, J. Delmulle et C. Gerzaguët (éd.), « *Nihil veritas erubescit* » : *mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 255-277.

requiem, qui humilitatem Chrsiti fuerit secutus). De la sorte, l'abaissement, ainsi que l'effort que constitue cet abaissement, sont en quelque sorte sublimés de manière à effacer toute représentation avilissante, notamment pour les fidèles masculins. L'inscription dans la perspective de l'effort et du contrôle de soi facilite alors la valorisation d'un discours qui pourrait embarrasser nombre d'hommes, attachés aux normes et aux représentations associées à la virilité. Tout concourt à ce que les connotations de soumission, d'abandon de soi, d'infériorité, connotations infamantes dans le système de représentations traditionnelles du monde romain, soient évacuées au profit de la création d'une nouvelle dignité à laquelle la puissance impériale a accepté de participer. Or cette participation impériale constitue le meilleur outil de promotion pour l'humilité : si l'empereur s'est montré humble, si sa dignité n'est pas amoindrie, alors aucun autre homme ne peut estimer perdre la sienne en pratiquant l'humilité. On sent bien ici la rupture que pouvait constituer l'*humilitas* chrétienne par rapport aux normes sociales païennes, et comment Ambroise a su déployer tout un argumentaire autour de la personne impériale¹⁶⁴¹ pour désamorcer les effets de cette rupture vis-à-vis des normes généralement admises.

Par ailleurs, il convient de remarquer que l'humilité est parfois connotée dans les récits de martyres au moyen d'autres images. On peut ainsi considérer que l'échange de vêtements entre Didyme et Théodora dans l'épisode de la vierge au lupanar du *De Virginibus* est une forme d'acceptation du renversement des normes : se faire femme pour un citoyen romain libre, donc accepter de prendre, ne serait-ce que dans l'apparence des vêtements, une situation sociale dont on a pu voir qu'elle représente une catégorie jugée moins digne, n'est-ce pas accepter d'être déclassé, ici, volontairement ? Cette forme de déclassement n'est-ce pas, à sa manière, une tentative de reproduire l'humilité du Christ qui, Dieu, s'est fait être humain et a ainsi accepté un statut qui n'était pas le sien ?

¹⁶⁴¹ Sur l'humilité de l'empereur dans les textes d'Ambroise, voir F. E. CONSOLINO, « L'optimus princeps secondo S. Ambrogio. Virtù imperiale e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio », *op. cit.*; F. BRASCHI, « La figura imperiale nel "De Obitu Theodosii" di Ambrogio di Milano : elaborazione concettuale e novità delle forme espressive », *op. cit.*, p. 872-880. Cependant, Ambroise n'est évidemment pas le seul évêque à développer de telle réflexion. L'œuvre d'Eusèbe de Césarée constitue les prémices. Sur ce thème, voir la n. 7 p. 198-199 de M. ACHET-HAUSHALTER, « La douceur de Constantin selon Eusèbe de Césarée. Permanences et mutations de l'éloge impérial lors du tournant constantinien », *op. cit.*. Par ailleurs, l'humilité de l'empereur deviendra un instrument de gouvernement : voir P. BLAUDEAU, « Demande de pardon et pénitence impériales, le moment tardo-antique (379-565) », *op. cit.*.

Ce premier exemple, dont on sent les limites, est cependant conforté par les thématiques fortes, dans le récit de martyre de Vital et Agricola, de l'esclavage et de la liberté¹⁶⁴². Agricola est présenté comme un *dominus*, autrement dit un archétype d'homme romain, de condition libre et dont on soupçonne également la puissance et la richesse. Vital est, quant à lui, un *servulus*, un esclave, dont on peut soupçonner la jeunesse. Il est présenté dans un rôle de service domestique et dans un rapport de soumission. La différence socio-économique et les statuts sociaux entre les deux hommes sont donc clairement connotés dans le texte. Hors Ambroise insiste sur le fait que le martyre établit une égalité entre les deux hommes, l'homme libre dans le monde post-lapsaire, Agricola, devenant ainsi l'égal aux yeux de Dieu et dans le royaume de Dieu, de celui qui lui est pourtant soumis dans le monde post-lapsaire, à savoir Vital. D'un strict point de vue social de la société terrestre, Agricola perd donc tous les avantages liés à sa situation personnelle et dominante. L'homme libre est déchu, ce qui, toujours du simple point de vue social et terrestre, constitue une abomination. Sur le modèle paulinien¹⁶⁴³, Ambroise présente à nouveau une situation d'inversion des valeurs sociales au profit de la diffusion de la valeur d'humilité. En acceptant de perdre son statut d'homme libre, Agricola s'est fait esclave de Dieu, situation jugée particulièrement avantageuse puisqu'elle offre la vraie et parfaite liberté dans les représentations ambrosiennes. Si on ne trouve pas de mots de la famille d'*humilitas* dans le texte, si rien n'est explicite et si Ambroise passe par d'autres valeurs, le schéma d'un déclassement volontaire de soi, qui caractérise l'humilité dans l'exemple christique, se retrouve également dans ce récit de martyre. Abordant explicitement, et uniquement dans le cas d'exemples masculins, de l'honneur et du déshonneur social, de la dignité ou de l'indignité du statut attaché à la personne, du renversement de ces valeurs selon une perspective eschatologique, c'est bien d'humilité aussi dont traite implicitement cet extrait. En usant d'images dont on sent l'importance en particulier dans la représentation de soi que pourraient avoir des hommes, Ambroise donne à voir les nouvelles valeurs chères au christianisme. Il s'agit peut-être ici de l'expression la plus tangible d'une rupture avec les normes sociales dans un cas touchant des hommes dans notre corpus. On note cependant tous les efforts déployés par Ambroise pour rappeler que l'égalité à venir ne contribue en aucun cas à affaiblir ou avilir Agricola dans le monde présent.

¹⁶⁴² Voir les annexes 8.2, 8.2.13, 8.2.14.

¹⁶⁴³ Gal 3, 28 : « il n'y a plus ni esclave, ni homme libre [...] car vous n'êtes qu'un en Jésus Christ ».

Plus qu'une rupture nette avec les normes sociales associées à la virilité traditionnelle romaine, l'étude amène à observer comment Ambroise inscrit plutôt son discours dans la continuité des discours anciens. Si le contenu associé à certains comportements pourrait relever de la faiblesse, comme la douceur ou les larmes, Ambroise cherche toujours à désamorcer les craintes masculines et à inscrire les pratiques dans la continuité des représentations traditionnelles. Le contrôle de soi, notion importante dans les représentations de la virilité romaine, joue alors le rôle de pivot entre les attitudes traditionnelles et les réinterprétations chrétiennes, pivot qui devait faciliter l'acceptation de ces nouvelles normes et d'un sens nouveau par les fidèles masculins. Pour autant, le contenu des notions de douceur, des larmes et d'humilité diffusées par Ambroise, comme par d'autres auteurs chrétiens, était à même de créer de sérieuses réticences masculines, puisque toutes s'attaquaient aux fondements des représentations de la virilité romaine.

IV. Une pastorale ambrosienne innovante en matière de différence entre les sexes ? Pour un premier bilan

Nous cherchions à savoir si les réflexions d'Ambroise au sujet de la différence entre les sexes restaient ou non à l'état de propositions théoriques et il appert que l'évêque de Milan intègre à son discours une dimension pratique. Ainsi, l'idée d'une forme d'égalité entre homme et femme, l'affirmation d'une complémentarité entre les sexes et l'existence d'une identité plus englobante que l'identité sexuée traversent la pastorale ambrosienne. Pour autant, ces trois axiomes de la pensée ambrosienne, et notamment le dernier, sont particulièrement perceptibles dans les discours adressés aux vierges et plus largement aux chrétiens en quête de perfection religieuse, du fait d'une expression très directe de ces mêmes axiomes. L'éloignement d'avec les représentations traditionnelles romaines de la différence entre les sexes et des normes genrées liées à cette dernière, les opportunités de réalisation de soi rendues possibles, notamment pour les femmes, par de nouveaux profils sociaux, sont particulièrement claires, ce qui explique certainement les réactions vives des fidèles évoquées plus haut.

À l'inverse, les propos visant les chrétiens ordinaires insistent surtout sur l'égalité, la complémentarité des sexes et la transformation de certains comportements conjugaux pour tendre vers la réalisation de ces objectifs. Les modalités d'expression de ces conseils pratiques sont moins directes, plus contournées, en particulier quand les conseils sont destinés aux

hommes. Ambroise présente des modèles, conseille des modes de vie vers lesquels il convient de s'efforcer de tendre, plutôt qu'il n'impose des pratiques religieuses spécifiques.

Par ailleurs, une autre distinction doit être soulignée. Si, dans les discours aux chrétiens en quête de perfection, les conseils épiscopaux tendent à estomper les différences entre les sexes, les pratiques étant identiques et la voie commune et indistincte étant celle de « se faire eunuque pour le royaume des cieux » (Mt 19, 12), les discours destinés aux chrétiens ordinaires font apparaître des nuances de taille. Outre l'existence de modalités différentes dans la manière d'adresser le discours selon des sexes, le contenu des propositions paraît fortement influencé par le sexe du destinataire du message. Les conseils et les remarques faites aux femmes proposent des ruptures nettes avec les normes traditionnelles. Ils ont trait, de manière très identifiable, à la vie conjugale, à la procréation et à l'éducation, soit à des réalités très quotidiennes et concrètes de la vie d'une femme, d'autant plus qu'ils s'inscrivent dans une société dans laquelle les assignations des positions sociales, des fonctions et des rôles des individus sont marquées par la question du genre. *A contrario*, les conseils et remarques présentés aux hommes ne relèvent pas d'aspects pratiques. L'évêque décline plutôt des attitudes et des comportements à adopter. De la sorte, la rupture avec les normes de la virilité généralement admises se laissent moins facilement saisir. Cette divergence donne alors le sentiment d'un discours ambrosien établi selon le genre et échouant à proposer, dans la pratique, la mise en œuvre des théories de l'évêque au sujet de l'égalité entre les sexes.

Chapitre 2 Heurs et malheurs de la pastorale concernant la différence entre les sexes chez Ambroise ou comment les positions traditionnelles au sujet du genre font de la résistance

Les divergences aperçues dans le discours ambrosien adressé aux fidèles au sujet de la différence entre les sexes, l'observation d'un discours pratique établi selon le genre, l'inscription des conseils faits aux hommes dans les normes sociales – au prix, certes, de réadaptation du discours – amènent à douter du caractère complètement novateur des prescriptions ambrosiennes et invitent à se demander dans quelle mesure les propositions de l'évêque, mêmes les plus audacieuses, ne ressortent pas plutôt des positions anciennes concernant la différence entre les sexes.

Par ailleurs, si dans les années 1960-1970¹⁶⁴⁴, les premières utilisations des réflexions féministes dans la recherche sur les Pères de l'Église – essentiellement issues du monde universitaire anglo-saxon – avaient présenté la perfection chrétienne comme étant une voie de libération individuelle, notamment des femmes, une seconde période de la recherche, dans les années 1980-2000¹⁶⁴⁵, réinterrogeait ces résultats pour les nuancer grandement. Cette dernière tendance estime que les rôles et les positions des femmes n'ont pas changé avec la christianisation mais qu'ils ont plutôt connu une évolution dans leur définition et le vocabulaire qui les entoure.

Eu égard à l'ensemble de ces éléments¹⁶⁴⁶, les applications pratiques des prémisses ambrosiennes au sujet de la différence entre les sexes relèveraient-elles en réalité d'une redéfinition des normes sociales davantage que d'un discours de rupture, d'ailleurs inscrit dans la continuité de la pensée chrétienne ? Réouvrons donc le dossier en adoptant ce nouveau point de vue, en commençant par nous pencher sur les chrétiens en quête de perfection avant d'examiner les propositions données au reste des fidèles.

¹⁶⁴⁴ Voir en ce sens J. A. MCNAMARA, « Sexual Equality and the Cult of Virginity in Early Christian Thought », *Feminist Studies*, n° 3, 1976, p. 145-158; R. RUETHER, « Mothers of the church : ascetic women in the late patristic age », dans R. Ruether et E. McLaughlin (éd.), *Women of spirit : female leadership in the jewish and christian traditions*, New York, Simon and Schuster, 1979, p. 71-98.

¹⁶⁴⁵ Voir les nuances apportées dans J. A. MCNAMARA, *A new song : celibate women in the first three Christian centuries*, New York, Harrington Park Press, 1983 ; A. CAMERON, « Virginity as Metaphor : women and the rhetoric of early Christianity », dans A. Cameron (éd.), *History as text : the writing of ancient history*, Londres, Duckworth, 1989, p. 181-205.

¹⁶⁴⁶ Pour un résumé de l'ensemble des positions des années 1960 à 2000, voir M. KUEFLER, *The manly eunuch*, *op. cit.*, p. 291-298.

I. La perfection chrétienne chez Ambroise : voie de développement individuel ou redéfinition des normes de genre ?

La perfection chrétienne pourrait-elle être, en réalité, un remodelage des anciennes normes sociales ? Plutôt que de réaliser la transcendance des sexes, d'acquérir une relative autonomie sociale, les chrétiens en quête de perfection ne seraient-ils pas plus précisément en train de vivre selon des normes sociales héritées mais transformées dans leur expression et sublimées quant à leur contenu ?

I.1. Éléments de tradition dans le discours ambrosien sur la virginité

Ces quelques questions permettent de réinterroger notre corpus selon de nouvelles perspectives. Et très vite apparaissent des interrogations quant au sujet des rapports qu'entretiennent les femmes avec l'autorité d'une nouvelle figure masculine, ici celle de l'évêque. En effet, dans le monde romain de la République et du Haut-Empire, les femmes, qu'elles soient épouses, mères, sœurs, libres ou esclaves, sont soumises à l'autorité du *paterfamilias*¹⁶⁴⁷. Les évolutions du droit vont permettre aux femmes de gagner en indépendance, en capacité juridique, bien que la société continue de reconnaître une autorité en priorité aux hommes.

Or, le fait qu'en cette fin de IV^e siècle une femme interroge un prêtre ou un évêque, en particulier sur des questions qui la concerne en premier chef, ne relèverait-il pas des mêmes schémas sociaux, des mêmes *habitus*¹⁶⁴⁸ ? Ainsi, Marcelline, la sœur d'Ambroise, est-elle la dédicataire du premier ouvrage de l'évêque et paraît avoir interrogé son frère sur un point de théologie particulier concernant la virginité¹⁶⁴⁹. De même, une veuve de la communauté milanaise s'adresse à son évêque au sujet d'un potentiel remariage et se verra offrir une réponse – qu'elle n'a que peu goûtée¹⁶⁵⁰ – dans le *De Viduis*. L'autonomie féminine reste possible comme le montre l'initiative de cette veuve anonyme, mais on sent tout de même dans l'attitude

¹⁶⁴⁷ Voir Y. THOMAS, « La division des sexes en droit romain », *op. cit.*, p. 189-199.

¹⁶⁴⁸ Mathew KUEFLER parle d'une sorte de transfert d'autorité masculine de la sphère privée, exercée par le *paterfamilias*, vers la sphère publique et religieuse et exercée par les clercs. Voir M. KUEFLER, *The manly eunuch*, *op. cit.*, p. 203 et 291.

¹⁶⁴⁹ La fin livre III du *De Virginibus* (AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 32-38, SAEMO 14/1, p. 234-240) se présente comme une réponse à une question posée par Marcelline.

¹⁶⁵⁰ AMBR., *De Virgt.*, 8, 46, SAEMO 14/2, p. 42-44.

de ces femmes une certaine frilosité à décider pour elles-mêmes et par elles-mêmes de ce qui pourrait convenir à leur vie, en un temps où les règles du christianisme sont encore en cours de création et de fixation¹⁶⁵¹. La question est donc celle du rapport de ces femmes à l'autorité, qui plus est à une autorité masculine qui s'affirme de plus en plus dans la construction de l'Église. Pour le dire autrement, dans quelle mesure les normes sociales romaines traditionnelles donnant la prééminence au masculin ont-elles joué dans l'acceptation par ces femmes de l'autorité des clercs et du fonctionnement de l'institution ecclésiale ? Les témoignages directs émanant des femmes nous faisant défaut, nous devons nous contenter de soulever la question.

Quant à Ambroise, il ne remet pas sa position en question : il délivre un enseignement à ces femmes, décrit des conduites à mettre en œuvre, présente des exemples à suivre de manière péremptoire. À la décharge de l'évêque de Milan, il convient tout de même de noter une réelle sensibilité aux réalités de la vie des femmes de son époque (soumission dans le mariage, risques lors de la grossesse et de l'accouchement, rôles assignés au sein de la famille et dans la société, absence de droits au sein de la famille, difficultés socio-économiques des veuves). Cette sensibilité et les connaissances qui en découlent seront pourtant utilisées comme élément repoussoir pour défendre la vie de perfection chrétienne comme nous l'avons vu précédemment ou serviront de nuances pour mieux rejeter certains arguments. Ainsi, en est-il de l'argument des difficultés socio-économiques des veuves. Il explique dans le *De Viduis* :

33. Ou alors cette veuve, Noémie, te semble-t-elle ordinaire, elle qui soutenait son veuvage par des manipules de moissons étrangères, elle que, si accablée par l'âge, sa belle-fille nourrissait ? Car cela aussi est utile au soutien et à la grâce des veuves, qu'elles enseignent à leurs belles-filles, comment elles peuvent obtenir de l'aide dans leur vieillesse venue dans leur plein développement ; et comme solde de leur enseignement, elles prennent aussi la récompense de leur discipline. Et de fait, celle qui aura bien enseigné, aura bien éduqué sa belle-fille, Ruth ne pourra pas lui faire défaut, Ruth qui avait préféré le veuvage de sa belle-mère à la maison de son père. Et même si son époux aussi fut décédé, elle ne [la] délaissa pas, elle nourrit cette femme pauvre, elle réconforta l'affligée, et, renvoyée, elle ne [la] quitta pas : en effet le meilleur enseignement ne connaît pas le besoin. Ainsi, cette Noémie, abandonnée par ses deux fils et son mari, elle qui avait perdu les fruits de sa fécondité, n'avait pas perdu les intérêts de la piété filiale ; car il se trouva le soulagement de l'affliction et le soutien de la pauvreté.

¹⁶⁵¹ Notons avec les études d'Alexandre FAIVRE et d'Enrico CATTANEO que la question de la place des femmes dans l'Église, des ministères, de l'autorité au sein de l'Église ont connu des avancées notables dès le III^e siècle, le IV^e siècle venant en quelque sorte parachever les travaux antérieurs. Voir A. FAIVRE, *Chrétiens et Églises : des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 243-361 ; voir également E. CATTANEO, *Les ministères dans l'Église ancienne*, op. cit., p. 151-166.

34. Vous voyez donc, ô saintes femmes, combien la veuve est féconde en enfants des vertus, en rejetons de ses mérites, qui ne peuvent pas mourir. Donc la bonne veuve n'a pas appris à connaître le manque. Et si elle avait été épuisée par l'âge, et dans la plus grande pauvreté, pourtant il est habituel qu'elle tire une récompense de son instruction. Et si ses proches manquaient, pourtant il se trouverait des étrangers [à la cellule familiale] qui l'honoreraient comme une mère, qui la respecteraient comme une parente, et qui, contre de petits frais alimentaires, désireraient recevoir un avantage de sa recommandation. En effet, les mérites d'une veuve compensent bien plus que ce qu'elle réclame en nourriture, impose en dépense¹⁶⁵².

Dans ce texte, qui, d'une manière grinçante, n'en dénonce pas moins les comportements pusillanimes des proches des veuves, Ambroise démontre combien la position sociale de ces dernières n'est pas aussi délicate qu'il n'y paraît. Suivant son argumentaire, c'est aux veuves d'éduquer leur famille (*instituant nurus suas ; stipendium magisterii ; optima disciplina ; eruditionis tamen suae solet habere mercedem*), et notamment leur belle-fille ou gendre (*mensis manipulis alienae ; nurus ; extraneos qui matrem colant*), en vue d'assurer leur propre fin de vie mais aussi de préparer leurs belles-filles à la leur (*instituant nurus suas, quo possint in his matura habere subsidium senectutis*). En quelques lignes, l'évêque effectue un retournement du point de vue : après avoir été présentées comme faibles et démunies, les veuves deviennent responsables de leur sort. De même, après avoir démontré qu'elles ne constituent pas une lourde charge pour les foyers des enfants (*plus enim viduae rependunt merita, quam cibus quaerit, sumptus impendit*), Ambroise finit par retourner l'argument pour faire des veuves des personnalités de choix dans le système d'intercession chrétien (*parvisque alimentorum sumptibus mercedem cupiant suae commendationis acquirere*). Noémie, dont l'évocation ouvre le passage, constitue un exemple d'autorité au sujet des responsabilités incombant aux veuves en quête de dignité dans leur fin de vie. L'ensemble du passage est particulièrement intéressant car il peut être lu à la fois comme un exemple à suivre et comme une manière de rejeter tout

¹⁶⁵² AMBR., *De Vid.*, 6, 33-34, SAEMO 14/1, p. 276 : 33. *An vero mediocris tibi vidua illa videtur Noemi, quae viduitatem suam mensis manipulis sustentabat alienae, quam aevo gravem alebat nurus ? Nam hoc quoque et ad subsidium et ad gratiam viduarum proficit, ut ita instituant nurus suas, quo possint in his matura habere subsidium senectutis ; et quasi stipendium magisterii, mercedem quoque suae capere disciplinae. Etenim quae bene instituerit, bene erudierit nurum suam, Ruth ei deesse non poterit, quae viduitatem socrus paternae domui praeferat. Etsi vir quoque eius mortuus fuerit, non relinquat tamen, alit inopem, soletur moerentem, nec dimissa discedat : nescit enim egere optima disciplina. Sic illa Noemi duobus destituta filiis et marito, quae fructus fecunditatis amiserat, pietatis emolumenta non perdidit ; nam et solatium moeroris et subsidium paupertatis invenit. 34. Videtis igitur, sanctae feminae, quam fecunda sit vidua prole virtutum, meritorumque suorum sobole, quae perire non possit. Bona igitur vidua egere non novit. Etsi fessae fuerit aetatis, et supremae paupertatis, eruditionis tamen suae solet habere mercedem. Etsi proximi defuerint, invenit tamen extraneos qui matrem colant, revereantur parentem, parvisque alimentorum sumptibus mercedem cupiant suae commendationis acquirere. Plus enim viduae rependunt merita, quam cibus quaerit, sumptus impendit.*

argument dénonçant des difficultés structurelles de cette même société. En effet, en cherchant des solutions pour faire face à leur situation délicate, Ambroise invite ces femmes à être indépendantes. En les mettant au cœur du système d'intercession chrétien, il perpétue les structures de la société. En cela, l'argumentation constituerait alors une défense, ou plus exactement une perpétuation des normes sociales romaines. Par ailleurs, même en considérant qu'il s'agirait ici d'un discours veillant à développer l'autonomie des femmes, cette autonomie ne se gagnerait qu'à la condition d'exercer un rôle d'éducation (*instituant nurus suas ; stipendium magisterii ; optima disciplina ; eruditionis tamen suae solet habere mercedem*), soit un rôle traditionnellement dévolu à cette catégorie. Cette autonomie serait d'ailleurs promise à son propre renouvellement dans la mesure où Ruth doit elle-même veiller à assurer son propre avenir en tant que veuve. L'ensemble de ces lectures démontre le degré extrême d'ambivalence du discours ambrosien.

Cette première observation amène à se demander dans quelle mesure les femmes recherchant la perfection chrétienne ne sont pas des réinterprétations de figures traditionnelles du monde romain¹⁶⁵³. Ainsi, sous le couvert de la protection de la pudeur, les jeunes filles sont invitées à ne pas sortir seules pour réaliser des visites, voir à les limiter¹⁶⁵⁴. Les jeunes martyres sont désignées en premier lieu¹⁶⁵⁵ par tout ce qui touche au corps, à la protection du corps, par la pudeur qui doit être la leur, par les interactions négatives avec le monde extérieur (cruauté, voire acharnement des persécuteurs contre elles, désir masculin) : ces thématiques s'inscrivent dans la continuité de celles des époques plus anciennes¹⁶⁵⁶.

¹⁶⁵³ Ainsi, peut-on considérer que la virilisation des vierges martyres comme Agnès ou Pélagie d'Antioche n'est rien d'autre qu'une réappropriation et une réinterprétation chrétienne du thème de la *mulier virilis*, femme forte présentant des traits de caractère généralement associés aux hommes ou au masculin comme le courage ou le don de soi pour sa patrie. On peut ainsi penser à Clélie (voir LIV., II, 13, CUF, p. 21-22), jeune fille « au courage sans précédent » (*novam in femina virtutem*), qui bénéficiera « des honneurs d'une statue équestre » (*novo genere honoris, statua equestri*) ou encore à Bouddica (TAC., *Ann.*, XIV, 35, p. 100) qui, bien que femme et barbare, fait preuve d'une très grande fermeté d'âme (*id mulieri destinatum*), exhorte les guerriers bretons à se battre et à refuser la servitude (*viverent viri et servirent*).

¹⁶⁵⁴ Voir AMBR., *De Virgb.*, III, 3, 9, SAEMO 14/1, p. 214 : *ispas visitationes in iunioribus esse parciore volo, si forte deferendum sit parentibus aut aequalibus* / « je veux que ces mêmes visites soient très peu nombreuses pour les plus jeunes, sauf si elles doivent mener chez des proches ou des égales » ; AMBR., *Exhort. virg.*, 10, 71, SAEMO 14/2, p. 256 : *nullus sit tuus sine matre processus, quae sit anxia custos pudoris. Ipsa quoque ad ecclesiam progressio rarior sit adulescentulis* / « qu'aucun de tes pas en avant ne soit réalisé sans ta mère, qui sera la gardienne vigilante de ta pudeur ».

¹⁶⁵⁵ Voir annexe 8.2, 8.2.1, 8.2.2.

¹⁶⁵⁶ Voir F. DUPONT, « La matrone, la louve et le soldat : pourquoi des prostitué(e)s “ingénue” à Rome ? », *op. cit.* ; N. BOËLS-JANSSEN, « Matrona/meretrix : duel ou duo ? A propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain », *op. cit.*.

Par ailleurs, la comparaison avec les textes classiques de portraits de femmes célèbres dans le monde romain et les prescriptions faites aux vierges ou aux veuves démontrent de nombreux parallèles. Cornelia, comme Julienne, répondent au modèle de l'*univira*, la femme qui n'a eu qu'un seul mari, dont elles honorent la mémoire¹⁶⁵⁷. L'une comme l'autre veillent à la bonne éducation de leurs enfants¹⁶⁵⁸, s'investissent dans la sphère privée. Quant aux vierges, si Ambroise dénonce les familles qui tiennent à les marier de force¹⁶⁵⁹, il sublime également leur capacité à devenir un soutien familial :

Avez-vous entendu, ô parents, avec quelles vertus vous devez instruire vos filles, avec quels enseignements vous devez les préparer, de manière à ce que vous puissiez voir vos fautes être remises par leurs mérites. La vierge est un don de Dieu, un présent pour un parent, un sacerdoce de chasteté. La vierge est une victime sacrificielle de la mère, par laquelle, par son sacrifice quotidien, la force divine est apaisée. La vierge est une garantie indivisible, qui ne demande pas de dot, ne déçoit pas lors de son départ, n'offense pas par une injure¹⁶⁶⁰.

On notera que le texte est marqué par le vocabulaire juridique (*delicta* ; *individuum* ; *note dote sollicitet* ; *non emigratione destituat* ; *non offendat iniuria*), manière habile pour Ambroise de désamorcer ce type d'argumentation. Cependant, il insiste surtout sur les garanties (*pignus*), les bénéfices, religieux et incommensurables ceux-là, offerts à la famille par la virginité consacrée¹⁶⁶¹. Par la virginité consacrée d'une jeune fille, une famille peut voir ses fautes rachetées (*quarum meritis vestra delicta redimantur*), peut espérer obtenir une intercession auprès de Dieu (*vis divina placatur*). D'un point de vue très pragmatique et sous-jacent au texte, si les familles ne gagnent pas en prestige social immédiat grâce à une alliance matrimoniale intéressante, elles n'ont rien à perdre dans une sorte de mariage avec Dieu¹⁶⁶², puisqu'elles ne

¹⁶⁵⁷ Par exemple, voir l'exemple de Cornelia, PLU., TG, 1, CUF, p. 96. Pour Julienne, voir AMBR., *Exhort. virg.*, 3, 13, SAEMO 14/2, p. 210 ; *Exhort. virg.*, 4, 26, SAEMO 14/2, p. 218.

¹⁶⁵⁸ Par exemple, voir Cornelia, PLU., TG, 1, CUF, p. 96. Voir également Procilla, TAC., Agr., 4. Pour Julienne, voir AMBR., *Exhort. virg.*, 2, 11, SAEMO 14/2, p. 208 ; *Exhort. virg.*, 14, 93, SAEMO 14/2, p. 268.

¹⁶⁵⁹ AMBR., *De Virgb.*, I, 11, 65-66, SAEMO 14/1, p. 160-164.

¹⁶⁶⁰ AMBR., *De Virgb.*, I, 7, 32, SAEMO 14/1, p. 134 : *audistis, parentes, quibus erudire virtutibus, quibus instituere disciplinis filias debeatis, ut habere possitis quarum meritis vestra delicta redimantur. Virgo dei donum est, munus parentis, sacerdotium castitatis. Virgo matris hostia est, cuius cotidiano sacrificio vis divina placatur. Virgo individuum pignus parentum, quae non dote sollicitet, non emigratione destituat, non offendat iniuria.*

¹⁶⁶¹ Ces arguments ne sont pas sans rappeler, toute proportion gardée, les stratégies des familles cherchant à s'élever politiquement en faisant de leurs filles des Vestales : voir N. MEKACHER et F. VAN HAEPEREN, « Le choix des vestales, miroir d'une société en évolution (III^e s. a. C. -I^{er} s. p. C.) », *Revue de l'histoire des religions*, n° 220, 2003, p. 80.

¹⁶⁶² L'expression n'est pas utilisée dans cet extrait mais elle est très fréquente chez Ambroise. Voir notamment les références au mariage dans les récits de martyr comme celui d'Agnès en AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 9, SAEMO 14/1, p. 110 ou dans l'évocation du martyr de Pélagie d'Antioche en *De Virgb.*, III, 7, 34, SAEMO 14/1, p. 236-238. Sur l'image et la question des liens conjugaux entre les vierges et Dieu dans les textes ambrosiens, voir également R. d'IZARNY, *La Virginité selon saint Ambroise, op. cit.*, p. 13-19.

perdront pas d'argent à très court terme et gagneront, sur le très long terme, la reconnaissance de Dieu. Raymond d'Izarny décrit la consécration virgine comme un sacrifice « à la fois théocentrique et anthropocentrique¹⁶⁶³ » puisqu'il doit agréer à Dieu tout en offrant le salut aux membres de la famille. L'évêque ne propose pas tant une libération et une défense des jeunes filles désirant devenir des vierges consacrées – bien que ce but ait pu être aussi recherché –, qu'une modification de l'objet sur lequel s'applique les anciennes normes sociales. On peut donc lire une modification de la dénomination du paradigme, essentiellement destinée à être acceptable dans les représentations des parents de ces jeunes filles. Pour autant, le contenu même de ces nouvelles considérations ne se modifie pas : les jeunes filles, qu'elles soient mariées ou non, représentent l'honneur de la famille en dehors du cercle familial (*dei donum ; munus parentis ; non destituat ; non offendat injurias*) et une garantie tout aussi symbolique d'un point de vue social et religieux (*pignus*). Par ailleurs, le vocabulaire désignant la virginité sublime cette condition (*virtutibus ; meritis ; donum ; munus ; sacerdotium castitatis ; hostia, cotidiano sacrificio ; vis divina placatur*), toujours dans l'intention d'en démontrer la dignité et le prestige qu'une famille peut en tirer. Ambroise joue donc bien avec les fonctionnements sociaux, les représentations d'une société, pour les réinterpréter selon les cadres chrétiens et ainsi les faire admettre plus facilement à cette même société. Cependant, jouer avec les cadres, se contenter en quelque sorte de les déplacer, ne peut être assimilé à une subversion même du cadre lui-même. En cela, le discours ambrosien serait donc bel et bien empreint de traditionalisme.

De même, le rôle d'intercession des vierges en faveur de leur famille, visible dans de nombreux textes ambrosiens¹⁶⁶⁴, rejoint les quelques mentions ambrosiennes au sujet du rôle des chrétiens en quête de perfection dans la communauté ecclésiale. Du fait de leur mode de vie, fait de prières perpétuelles, de privations, de recherche de vie contemplative, ces chrétiens, et en particulier les femmes, tiennent une place particulièrement importante dans l'économie du salut de la collectivité. Les veuves doivent ainsi veiller à aider autrui de différentes manières :

Pour autant, la force de la veuve ne réside pas seulement dans la chasteté de son corps mais dans la grande et la très abondante connaissance

¹⁶⁶³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶⁶⁴ Voir AMBR., *De Inst. virg.*, 1, 1, SAEMO 14/2, p. 110 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 26, SAEMO 14/2, p. 218 ; *Exhort. virg.* 14, 93, SAEMO 14/2, p. 268-270.

acquise de la vertu : *elle est celle qui possède une attestation dans les bonnes œuvres, si elle a éduqué ses enfants, si elle a accueilli avec hospitalité, si elle a lavé les pieds des saints, si elle a procuré [du soulagement] à ceux qui souffrent dans les tourments, si elle a imité ensuite toutes les bonnes œuvres* (1 Tim 5, 10). Vois combien de nombreux enseignements des vertus il a conçus : en premier, le devoir de piété ; en second, le zèle pour l'hospitalité et la soumission à l'humilité ; en troisième, le service de la miséricorde et l'aide à la générosité ; au sommet, il a réclamé l'accomplissement de toute bonne œuvre¹⁶⁶⁵.

Inspiré par les prescriptions bibliques, s'ébauche un ensemble de devoirs charitables prescrits aux veuves, mais également aux vierges¹⁶⁶⁶. Les femmes étant à la recherche de la perfection chrétienne doivent donc œuvrer au bien d'autrui et servir la communauté, soit une fonction très fréquemment assignée aux femmes¹⁶⁶⁷. Ambroise va même plus loin au sujet des vierges, en en faisant une source de richesse pour la communauté :

Et n'assemble pas pour toi seule, mais pour un grand nombre (sais-tu en effet quand ton âme te sera réclamée ?), de sorte que, abandonnant les réceptacles accumulés des greniers à blé et qui ne seront pas destinés pour l'usage ou pour les mérites de ta vie, tu n'emporteras pas ton trésor là où tu ne peux pas le porter. Sois donc riche, mais pour le pauvre, de sorte que ceux qui participent à ta nature soit aussi partie prenante de ton abondance¹⁶⁶⁸.

¹⁶⁶⁵ AMBR., *De Vid.*, 1, 11, SAEMO 14/1, p. 254 : *nec sola tamen castitas corporis viduae fortitudo est, sed magna et uberrima disciplina virtutis : quae in operibus bonis testimonium habeat, si filios educaverit, si hospitio receperit, si sanctorum pedes laverit, si tribulationem patientibus subministraverit, si postremo omne opus bonum fuerit subsecuta* (1 Tim, 5, 10). *Vides quam multas virtutum comprehenderit disciplinas : primum, pietatis officium, secundum, hospitalitatis studium et humilitatis obsequium ; tertium, misericordiae ministerium liberalitatisque subsidium ; ad summam, omnis executionem boni operis flagitavit.*

¹⁶⁶⁶ On note qu'Ambroise prescrit également aux vierges la réalisation de « bonne action » (*bona operatio*) en donnant le détail par le biais d'un assemblage de citations de Job dans AMBR., *Exhort. virg.*, 12, 80, SAEMO 14/2, p. 260-262 : *quid est enim patrimonium, nisi bona illud gubernet operatio ? Unde sanctus Iob dicit : benedictio morituri super me veniat et os viduae me benedicat* (Job 29, 13). *Oculus eram caecorum et pes claudorum, invalidorum pater* (Job 29, 15-16). *Si vidi nudum praetereuntem et non vestivi, si non me benedixerunt egentes et de velleribus ovium mearum humeros eorum non calefeci* (Job 31, 19-20), *si abscondi aliquando peccatum meum, quod vel imprudens non ex voluntate commiserim* (Job 31, 33), *si aliquando permisi vacuo sinu exire inopem ianuam meam* (Job 31, 34) ? *His enim nomen bonum paratur* / « qu'est-ce en effet que le patrimoine, si la bonne action ne le gouverne pas ? D'où le saint Job a dit : *que la bénédiction de celui qui meurt vienne sur moi et que la bouche de la veuve me bénisse* (Job 29, 13). *J'étais l'œil des aveugles et le pied de celui qui claudique, le père des faibles* (Job 29, 15-16). *Si j'ai vu un passant nu et si je ne l'ai pas vêtu, si les indigents ne m'ont pas béni et si je n'ai pas réchauffé leurs épaules avec les voiles de mes brebis* (Job 31, 19-20), *si j'ai parfois caché mon péché, que j'avais commis soit imprudemment, soit involontairement* (Job 31, 33), *si j'ai permis parfois que le pauvre franchisse ma porte l'intérieur vide* (Job 31, 34), en effet, un bon nom s'acquière par ces moyens.

¹⁶⁶⁷ Voir les remarques sur les liens entre femmes (aussi bien matrones que prostituées) et souci du bon développement de la cité dans les fêtes religieuses de la République et du Haut-Empire, dans N. BOËLS-JANSSEN, « Matrona/meretrix : duel ou duo ? A propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain », *op. cit.*, p. 121-123.

¹⁶⁶⁸ AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 42, SAEMO 14/1, p. 142 : *nec soli tibi, sed pluribus congreges (qui scis enim quando a te tua anima repositur ?), ne receptacula horreorum frumentis coacervata dimittens nec vitae tuae usui*

L'affirmation est ici sans ambages : la vierge doit mettre ses qualités, dont on comprend qu'elles sont liées à sa virginité, au service des autres (*sed pauperi*) et permettre aux autres membres de la communauté de « pren[dre] part » à ses qualités (*ut naturae participes tuae participes sint etiam facultatem*). Une vierge ne peut donc pas tirer profit pour elle seule de ses efforts, de sa quête de perfection, mais ces derniers doivent donc servir et être utiles à autrui. L'abnégation de la vierge est totale et valorisée dans le discours (*nec soli tibi, sed pluribus congreges ; dives igitur esto*). Cantonnées à un rôle de soin, à un rôle d'aide à autrui au risque de la perte de soi, à un rôle de soutien des plus faibles, les femmes ayant fait le choix de la perfection religieuse, ne retrouvent-elles pas des fonctions proches de celles que les sources littéraires valorisaient déjà à l'époque de la République ou du Haut-Empire ? En effet, quelle différence de fond existe-t-il entre le soin aux enfants et le soin apporté à autrui ? Peut-on considérer qu'un changement d'échelle des pratiques sociales, à savoir le passage de la sphère privée et domestique dans le cas du soin aux enfants à une sphère sociale plus vaste dans le cas du soin apporté à autrui, constitue une réelle modification de ces pratiques ? Par ailleurs, l'éducation des enfants, telle qu'elle est décrite dans le portrait de Cornelia¹⁶⁶⁹, visait essentiellement à en faire de bons citoyens, sphère privée et sphère publique s'entremêlant donc dans les perspectives républicaines, réduisant donc toujours un peu plus l'écart dans les différentes formes du soin à autrui. La proximité des modèles et des rôles assignés aux femmes entre l'exemple républicain et les vierges du IV^e siècle de notre ère laisse entrevoir les continuités, les réinterprétations, plutôt que des ruptures nettes ou une libération de la femme dans et par la virginité consacrée.

Cela est d'autant plus vrai, que le discours masculin sur le thème des devoirs charitables ne recourt pas au même vocabulaire et aux mêmes constructions du discours. C'est ce que montre l'étude du traitement de l'hospitalité dans le *De Officiis*. Si Ambroise évoque dans le troisième livre de son ouvrage la question de l'hospitalité au travers du récit du lévite et de sa femme du chapitre 19 du livre des *Juges*, c'est surtout au livre II qu'il développe une réflexion sur ce thème. Et la première remarque qui s'impose est que cette réflexion, à la différence de celle menée dans le *De Viduis*, se développe dans un texte bien plus long que dans le cas des

profutura nec meritis rapiaris eo quo thesaurum tuum ferre non possis. Dives igitur esto, sed pauperi, ut naturae participes tuae participes sint etiam facultatum.

¹⁶⁶⁹ Voir PLU., TG, 1, 6-7, CUF, p. 96-97.

veuves, dans un texte constitué de cinq paragraphes, les paragraphes 103 à 107. Mais ne nous arrêtons pas à un argument numérique : après tout, les deux traités ne sont pas de même taille et la comparaison chiffrée n'a que peu de sens, le développement dans le *De Officiis* constituant un véritable point de réflexion sur l'hospitalité, tandis que le texte du *De Viduis* est un excursus intervenant au sein d'une réflexion sur ce qui distingue virginité et veuvage.

Observons plutôt la structure de ces paragraphes¹⁶⁷⁰. Le paragraphe 103 constitue une justification de l'hospitalité : elle « recommande » (*commendat*) ceux qui la pratiquent aux yeux de Dieu, elle établit « grandement ce qui convient » (*valde id decorum est*), elle est une source d'honneurs (*honore*). Ambroise argumente également sur le fait qu'il s'agit d'une valeur « publique » (*publica*), reconnue par « le jugement de tout le monde » (*totius orbis existimationi*), qu'il s'agit d'un « devoir de libéralité » (*officiis liberalitatis*). Plus loin, au paragraphe 106, l'évêque évoquera le fait d'être « juste » (*iustum*), de « cherch[er] à obtenir la concorde » (*redimentem concordiam*) pour être un « homme bon » (*virum bonum*). On sent poindre dans l'ensemble de ces paragraphes les références, le vocabulaire généralement utilisé dans le monde romain de la République et du Haut-Empire pour décrire la morale du citoyen modèle, mais aussi toute la sphère politique et publique, dévolue aux hommes, où l'évergétisme, voire l'ostentation, sont de rigueur¹⁶⁷¹. À l'inverse, le texte du *De Viduis* 1, 11¹⁶⁷², évoquait les mêmes éléments mais dans une perspective privée et selon des modalités de réalisation faites de soumission et évitant toute ostentation (*pietatis officium*, « devoir de piété » ; *humilitatis obsequium*, « soumission à l'humilité » ; *misericordiae ministerium*, « le service de la miséricorde » ; *liberalitatisque subsidium*, « l'aide à la générosité » ; *omnis exsecutionem boni operis*, « l'exécution de toutes les bonnes œuvres »). On pourrait certes penser que les expressions utilisées dans le texte destiné aux veuves valorisent des tâches

¹⁶⁷⁰ Ambr., *De Off.*, II, 103-107, CC 15, p. 134-136. Pour la traduction, nous renvoyons à AMBROISE, *Les devoirs. Tome II, Livres II-III, op. cit.*, p. 56-58.

¹⁶⁷¹ Voir par exemple, SUET., *Aug.*, 41, CUF, p. 97-98 qui traite des largesses en argent faites au peuple et SUET., *Aug.*, 43, CUF, p. 99-100 qui traite des spectacles payés par l'empereur.

¹⁶⁷² AMBR., *De Vid.*, 1, 11, SAEMO 14/1, p. 254 : *nec sola tamen castitas corporis viduae fortitudo est, sed magna et uberrima disciplina virtutis : quae in operibus bonis testimonium habeat, si filios educaverit, si hospitio receperit, si sanctorum pedes laverit, si tribulationem patientibus subministraverit, si postremo omne opus bonum fuerit subsecuta* (1 Tim, 5, 10). *Vides quam multas virtutum comprehenderit disciplinas : primum, pietatis officium, secundum, hospitalitatis studium et humilitatis obsequium ; tertium, misericordiae ministerium liberalitatisque subsidium ; ad summam, omnis exsecutionem boni operis flagitavit/* « pour autant, la force de la veuve ne réside pas seulement dans la chasteté de son corps mais dans la grande et la très abondante connaissance acquise de la vertu : elle est celle qui possède une attestation dans les bonnes œuvres, si elle a éduqué ses enfants, si elle a accueilli avec hospitalité, si elle a lavé les pieds des saints, si elle a procuré [du soulagement] à ceux qui souffrent dans les tourments, si elle a imité ensuite toutes les bonnes œuvres (1 Tim 5, 10). Vois combien de nombreux enseignements des vertus il a conçus : en premier, le devoir de piété ; en second, le zèle pour l'hospitalité et la soumission à l'humilité ; en troisième, le service de la miséricorde et l'aide à la générosité ; au sommet, il a réclamé l'accomplissement de toute bonne œuvre ».

domestiques par le recours à un vocabulaire relevant des compétences masculines politiques et militaires (*officium, ministerium, subsidium*) mais l'examen des adjectifs des deux textes laisse peu de place à cette interprétation : en effet, dans le texte destiné prioritairement à un public féminin, chacun des mots est complété par des références à la soumission (*obsequium, ministerium, exsecutionem*), alors qu'on a le sentiment, à la lecture du texte du *De Officiis*, que tout homme pratiquant cette vertu en ressortirait grandi, notamment dans une dimension publique (*honore ; publica*).

Par ailleurs, le traitement des références bibliques dans l'un et l'autre texte suggère également une différence de traitement entre hommes et femmes dans l'argumentation ambrosienne. Dans le texte du *De Officiis*, Ambroise brosse à grands traits la capacité d'hospitalité d'Abraham et de Loth, tout en rappelant, pour chacune de ces figures d'autorité bibliques et masculines, ce que chacun en retire, à savoir, une descendance pour Abraham, la vie sauve loin de Sodome et Gomorrhe pour Loth¹⁶⁷³. Les exemples sont donnés de manière à rappeler l'essentiel de l'épisode biblique rapporté, de manière sommaire et descriptive, la conclusion amène toujours un enseignement à retenir, formulé de manière extrêmement valorisante. Dans le texte destiné aux veuves, Ambroise cite le texte biblique et la conclusion à en tirer est énoncée sous forme prescriptive du fait de l'adresse directe à l'interlocutrice (*vides*), de l'évocation des « enseignements des vertus » (*virtutum disciplinas*) et de leur conception (*comprenderit*) qu'il semble donc tout indiqué de suivre.

De plus, il faut également ajouter à ces premières modalités d'expression l'énumération (*primum, secundum, tertium, ad summam*) qui synthétise les idées ainsi que les analyses contenues dans la citation. La tonalité du traitement de ces exemples n'est donc pas identique quand il s'agit d'un public féminin ou masculin. En la matière, le paragraphe 106 fait appel à des arguments moraux propres à définir un homme bon et des arguments économiques – sur la possibilité d'éviter de payer un procès onéreux en étant généreux –, le paragraphe 107 constitue le véritable énoncé chrétien de la valeur d'hospitalité. L'hospitalité se justifie par le fait qu'il s'agit d'un principe d'humanité (*humanitas impertienda est*), que pratiquer l'hospitalité permet de gagner le Paradis (*a praemiis remunerationis*) et que « l'hôte » (*in hospite*), la personne qui est accueillie – qui devient vite « le pauvre » (*in paupere*) dans le texte d'Ambroise –, est une figure du Christ (*licet in hospite sit Christus quia Christus in paupere est*). Or, rien de tout cela

¹⁶⁷³ Au sujet d'Abraham : AMBR., *De Off.*, II, 21, 104, CC 15, p. 135 : *et ideo pro hospitalitatis mercede fructum posteritatis recepit* / « et c'est pourquoi, en vertu de la récompense de l'hospitalité, il reçut le fruit de la postérité ». Au sujet de Loth : AMBR., *De Off.*, II, 21, 105, CC 15, p. 135 : *propter hospitalitatis adfectum sodomitana a se suisque supplicia detorsit* / « à cause de la disposition à l'hospitalité, il détournait de lui et des siens les supplices de Sodome ».

dans le texte adressé aux veuves. Tout y est posé comme un état de fait en lien avec la viduité (*nec sola tamen castitas corporis viduae fortitudo est, sed mana et uberrima disciplina virtutis*, « pour autant la force de la veuve ne réside pas uniquement dans la chasteté du corps, mais dans la grande et la très abondante connaissance acquise de la vertu » ; *vides quam multas virtutum comprehenderit disciplinas*, « vois combien de nombreux enseignements des vertus il a conçus »). Seule la première partie de la citation, soit un propos qui n'est pas le fait d'Ambroise lui-même, énonce l'idée de la justification (*testimonium habeat*) acquise par les veuves si celles-ci veillent à s'investir dans les fonctions qui leur sont généralement dévolues. Pour le dire autrement, dans le cas du *De Officiis*, on cherche, à l'aide de nombreux arguments, à persuader le public d'accueillir autrui, quand, dans le *De Viduis*, Ambroise ne semble pas douter un seul instant du fait que cet acte d'hospitalité sera fait, s'il n'est pas déjà mis en œuvre. Si certes, les modalités du développement de l'argumentation sur l'hospitalité de ces deux textes ne suivent pas les mêmes axes, ne s'intègrent pas de la même manière dans leur traité respectif, l'approche retenue dans chacun des textes diffère cependant très nettement, donnant matière à penser l'existence d'une différenciation dans les manières de s'adresser à un interlocuteur selon son sexe, élément déjà entrevu précédemment¹⁶⁷⁴. L'existence d'une modalité de discours différencié en fonction du genre rend par ailleurs le traitement des rôles entre homme et femme d'autant plus sensibles, et témoigne ainsi de la profondeur de l'ancrage des positions traditionnelles concernant les deux sexes dans la pensée ambrosienne.

I.2. Normes viriles héritées dans les textes d'Ambroise adressés aux hommes en quête de perfection

L'observation d'un discours différencié en fonction du sexe dans les ouvrages ambrosiens invite à poursuivre l'enquête en s'intéressant, cette fois, à l'existence de normes viriles traditionnelles dans les textes adressés aux hommes en quête de perfection religieuse. Ainsi, dans les conseils qu'Ambroise distille aux clercs dans le *De Officiis*, l'évêque de Milan évoque la question du rachat des captifs, élément qui n'apparaît pas dans les textes destinés aux femmes. Ce thème s'inscrit dans un développement au sujet des différentes formes de la générosité :

69. Mais un très grand nombre de libéralités existe : non seulement, elles peuvent soutenir la vie de ceux qui sont dans le besoin au moyen

¹⁶⁷⁴ Voir dans la partie V, chapitre 1, IV.

d'une nourriture quotidienne, organiser et distribuer la nourriture, mais même prendre des mesures et subvenir aux besoins de ceux qui ont honte [de montrer] publiquement qu'ils sont dans le besoin, dans la mesure où la nourriture n'est pas épuisée pour le nombre ordinaire des pauvres. [...]

70. C'est même une plus grande libéralité que de racheter des captifs, de les arracher aux mains des ennemis, de soustraire des êtres humains à une mort violente, et surtout de soustraire des femmes au déshonneur, de racheter des enfants [pour les rendre] à leurs parents, des parents [pour les rendre] à leurs enfants, de restituer des citoyens à leur patrie. Ces faits sont bien trop connus avec la dévastation de l'Illyrie et de la Thrace : combien de captifs étaient à vendre partout et dans l'ensemble du monde¹⁶⁷⁵ !

Alors que la générosité envers autrui apparaît également dans les textes destinés aux femmes, notamment sous la forme de l'aide alimentaire ou de l'hospitalité, la question du rachat des captifs n'apparaît que dans les textes destinés aux hommes. On a donc le sentiment qu'Ambroise préconise des actes charitables selon le sexe. Mais peut-être faut-il nuancer cette remarque en rappelant quelques éléments de contexte social. En effet, il semble qu'il ne convienne pas ici de parler de préconisations établies selon le genre de la personne mais plutôt de pratiques sociales qui sont liées au genre et influencent les actes. Ainsi, la référence d'Ambroise aux difficultés qu'il a lui-même rencontrées dans son action de rachat de captifs dans le *De Officiis*¹⁶⁷⁶ pourrait démontrer que l'exercice de cette forme de générosité ne s'effectue pas dans les mêmes conditions que d'autres formes de générosité, notamment féminine. Ambroise explique que le rachat des captifs est organisé par l'institution ecclésiastique, ce qui peut s'expliquer par la nécessité d'établir des liens avec les vendeurs, l'éventuel encadrement juridique de la transaction, très certainement facilitée si elle est entreprise par des hommes, l'impératif d'avoir des structures qui puissent à la fois collecter les fonds, les gérer et les distribuer, ce qu'un particulier, et *a fortiori* une femme, étant donné les cadres juridiques qui entourent son statut, ne pourrait entreprendre aussi facilement. Or l'Église étant constituée de clercs masculins, on comprend pourquoi ce type de propositions puisse ne pas figurer dans des textes destinés à des femmes. L'hospitalité et la distribution de nourriture, pratiques associées à la sphère domestique et quotidienne, paraissent donc plus faciles à faire

¹⁶⁷⁵ AMBR., *De Off.*, II, 15, 69-70, CC 15, p. 121-122 : 69. *Plurima autem genera liberalitatis sunt : non solum cottidiano sumptu egentibus quo vitam sustinere suam possint, disponere ac dispensare alimoniam, verum etiam his qui publice egere verecundantur, consulere ac subvenire quatenus communis egenorum alimonia non exauriatur. [...]* 70. *Summa etiam liberalitas, captos redimere, eripere ex hostium manibus, subtrahere neci homines, et maxime feminas turpitudini, redimere parentibus liberos, parentes liberis, cives patriae restituere. Nota sunt haec nimis Illyrici vastitate et Thraciae : quanti ubique venales erant toto captivi orbe !*

¹⁶⁷⁶ AMBR., *De Off.*, II, 28, 136-143, CC 15, p. 146-149.

échoir aux femmes. Cette répartition du discours au sujet des actes charitables traduirait donc plutôt la réalité et le poids des traditions sociales dans les pratiques caritatives au IV^e siècle à Milan. Les propos d'Ambroise ne seraient que l'illustration et la conformation à cette répartition.

Par ailleurs, ne peut-on pas voir dans le martyr masculin des formes d'expression de la masculinité traditionnelle ? Agricola reste un maître possédant des esclaves¹⁶⁷⁷ – fait social qu'Ambroise ne remet pas en question dans son récit¹⁶⁷⁸ –, l'autorité de Sixte sur ses fidèles et ses clercs, dont Laurent, s'exerce selon le modèle de l'autorité paternelle¹⁶⁷⁹, l'homme qui sauve la vierge au lupanar est décrit comme un soldat¹⁶⁸⁰. Nous nous trouvons donc face à autant de figures d'autorité bien connues incarnant le masculin et la virilité dans le monde romain. Si, à chaque fois ces figures sont modérées par la douceur, des larmes ou une attitude de compassion, l'épreuve du martyr souligne cependant de nombreux traits définissant le pôle masculin. Hormis le cas d'Étienne¹⁶⁸¹, l'ensemble des textes évoquant des martyrs masculins du corpus recourent au vocabulaire militaire ou à celui de l'enseignement de la foi (au sein de l'institution ecclésiale ou hors de cette institution¹⁶⁸²), activités exercées exclusivement par des hommes dans le monde romain. Surtout, ces textes valorisent leur héros, et ce faisant, utilisent des catégories en lien avec la virilité. Quoique Laurent pleure au début du récit de son martyr, il se montre habile orateur par la suite :

Où t'avances-tu sans ton fils, ô père ? Vers quoi, saint prêtre, te hâtes-tu sans ton diacre ? Jamais tu n'avais l'habitude de d'offrir un sacrifice sans un serviteur. Qu'est-ce qui t'a donc déplu en moi, ô père ? Est-ce que par hasard tu as éprouvé celui qui est indigné ? Éprouve au moins le serviteur que tu as choisi comme étant approprié. À celui auquel tu as donné à réaliser la consécration du sang du Seigneur, celui auquel tu as donné le partage de la réalisation des sacrements, tu nies le partage de ton propre sang ? Veille à ce que ton jugement ne soit pas éprouvé alors que ta force est louée. Le découragement de l'élève constitue un préjudice du maître. Ce que des hommes illustres, remarquables vainquent dans les combats de leurs élèves, plus que par les leurs ? En

¹⁶⁷⁷ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 2, SAEMO 14/2, p. 200.

¹⁶⁷⁸ Notons les ambiguïtés du message chrétien sur ce point dans la mesure où le Christ prône l'amour du prochain, que Paul évoque l'égalité de statut des hommes libres et des esclaves (Gal 3, 28), mais que ce dernier rappelle également aux esclaves la nécessité d'obéir aux maîtres (Eph 6, 5-8).

¹⁶⁷⁹ AMBR., *De Off.*, I, 41, 205, CC 15, p. 76 : *quo progredieris sine filio, pater ?* / « où t'avances-tu sans ton fils, ô père ? ».

¹⁶⁸⁰ AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 28, SAEMO 14/1, p. 188 : *vir militis*.

¹⁶⁸¹ AMBR., *De Virgt.*, 18, 120, SAEMO 14/2, p. 96.

¹⁶⁸² Voir l'annexe 8.2 qui présente les thématiques abordées dans chacun des récits de martyrs.

fin de compte, Abraham offrit son fils, Pierre envoya auparavant Stéphane. Et toi, père, montre ta vertu dans ton fils, offre celui que tu as éduqué de sorte que tu parviennes à la couronne, sûr de ton jugement et avec un noble cortège¹⁶⁸³.

Tout en prenant Sixte à partie, Laurent veille, dans la première partie de son discours faite de questions rhétoriques, à ne pas mettre en cause son supérieur dans la hiérarchie ecclésiastique. Il marque plutôt sa surprise et sa déception de ne pas prendre part au martyre avec son père spirituel. Puis, son discours évolue en une mise en cause voilée : comment expliquer le choix de Laurent pour exécuter des fonctions importantes dans la liturgie (*commisisti domini sanguinis consecrationem, cui consummandorum consortium sacramentorum*) et l'abandon dont il est victime au moment de l'échange ? La question ne remet pas en cause, à proprement parler, le choix de Sixte mais souligne les interrogations personnelles et apparemment légitimes du diacre. Ce n'est qu'ensuite que viennent des menaces indirectes. Dans ce passage, Sixte n'est pas nommé ou évoqué : Laurent argumente avec des idées générales, des exemples bibliques pour démontrer les liens entre maîtres et disciples, ces derniers faisant la gloire des premiers. Laurent en appelle donc à la manière dont Sixte pourra défendre sa mémoire et à la défense de la gloire personnelle du pape, notamment en évoquant dans sa péroraison la « vertu » de Sixte (*virtutem tuam*), la nécessité pour lui de s'entourer de personnes (*comitatu nobili*) qui soutiendront sa réputation, sa capacité de jugement (*securus iudicii*) et lui assureront de gagner dignement le martyre (*ut [...] pervenias ad coronam*, la subordonnée introduite par *ut* portant ici une forte valeur de conséquence). Cet art oratoire, on le saisit aussi dans les maximes prêtées à Laurent qu'il s'agisse du bon mot, plein de courage, jeté au bourreau : « c'est rôti, tourne et mange¹⁶⁸⁴ », ou de la réponse faite aux autorités romaines : « ce sont eux les trésors de l'Église¹⁶⁸⁵ ». Cela vaudra d'ailleurs au saint d'être reconnu par Ambroise pour « sa vivacité d'esprit » (*pro singulari vivacitate*¹⁶⁸⁶), trait de

¹⁶⁸³ AMBR., *De Off.*, I, 41, 205, CC 15, p. 76-77 : *quo progredieris sine filio, pater ? Quo, sacerdos sancte, sine diacono properas tuo ? Numquam sacrificium sine ministro offerre consueveras. Quid in me ergo displicuit, pater ? Num degenerem probasti ? Experire certe utrum idoneum ministrum elegeris. Cui commisisti dominici sanguinis consecrationem, cui consummandorum consortium sacramentorum, huic sanguinis tui consortium negas ? Vide ne periclitetur iudicium tuum dum fortitudo laudatur. Abiectio discipuli detrimentum est magisterii. Quid quod illustres, praestantes viri discipulorum certaminibus quam suis vincunt ? Denique Abraham filium obtulit, Petrus Stephanum praemisit. Et tu, pater, ostende in filio virtutem tuam, offer quem erudisti ut securus iudicii tui comitatu nobili pervenias ad coronam.*

¹⁶⁸⁴ AMBR., *De Off.*, I, 41, 207, CC 15, p. 78 : *assum est [...] versa et manduca.*

¹⁶⁸⁵ AMBR., *De Off.*, II, 28, 140, CC 15, p. 148 : *hi sunt thesauri ecclesiae.*

¹⁶⁸⁶ AMBR., *De Off.*, II, 28, 141, CC 15, p. 148.

caractère présenté comme relevant du masculin¹⁶⁸⁷. Cette habileté rhétorique, cette verve oratoire sont bien différentes des monologues intimes des martyres féminines qui cherchent à se donner du courage ou à exposer ce qu'est la vraie foi¹⁶⁸⁸. La loquacité de Laurent n'est pas condamnable comme pourrait l'être ailleurs la parole féminine¹⁶⁸⁹.

Une fois encore, il est possible de dissocier des mises en œuvre du discours selon les sexes¹⁶⁹⁰. La parole masculine, qui reprend les *topoi* et les formes du discours des orateurs masculins de la Rome républicaine, a dès lors pour effet d'accompagner ce que nous pourrions appeler, au risque d'un néologisme, une revirilisation des martyrs masculins¹⁶⁹¹ : reconnus comme des hommes du point de vue de leur sexe biologique, ces martyrs, dans les récits de leur mort, sont présentés avec certaines attitudes relevant d'une virilité pondérée (larmes pour soi et autrui, douceur, soumission). En parallèle de ce processus, et avant leur mort, le courage de leurs actes et de leurs paroles, la construction de leur discours montrent qu'ils appartiennent toujours, ou plutôt, qu'ils ont réintégrés pleinement à la sphère du masculin. Ces deux attitudes antinomiques qui marquent le récit sont présentées pour démontrer la capacité des martyrs à transcender les sexes et réaliser ainsi, au moment de leur mort, la perfection chrétienne. Pour

¹⁶⁸⁷ Dans les références du monde païen, la *parrhesia* qui caractérise le sage, notamment dans ses rapports avec les puissants, pensons à Diogène, est le fait de philosophe, donc des hommes. De fait, l'association entre vivacité d'esprit et virilité nous parvient-elle biaisée par les représentations romaines et antiques.

¹⁶⁸⁸ Voir Agnès qui expose à son bourreau ce que doit être la vraie foi en AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 9, SAEMO 14/1, p. 110 ; ou la vierge au lupanar qui dialogue avec elle-même en AMBR., *De Virgb.*, II, 24, SAEMO 14/1, p. 184-186 pour se donner du courage et choisir comment vivre sa foi dans la situation difficile dans laquelle elle se trouve, puis prie en AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 27, SAEMO 14/1, p. 186-188. Il en va de même pour les monologues de Pélagie d'Antioche (AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 33, SAEMO 14/1, p. 236) ou de Domnine (AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 34, SAEMO 14/1, p. 238).

¹⁶⁸⁹ AMBR., *De Virgb.*, III, 3, 11-14, SAEMO 14/1, p. 216-220 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 10, 72-73, SAEMO 14/2, p. 256 ; AMBR., *De Sacra.*, VI, 3, 15, CSEL 73, p. 77.

¹⁶⁹⁰ Philippe MOREAU dans son article (P. MOREAU, « Parole des hommes, parole des femmes », *op. cit.*), compare les manières dont les discours masculins et féminins sont présentés dans les sources romaines et observe qu'il existe, notamment dans les jurons, des expressions différenciées selon les sexes (voir p. 55) mais surtout des manières différentes de prendre la parole quand on est femme ou quand on est homme (voir p. 57-64). On peut donc se demander si les manières de s'exprimer, de créer du discours, prêtées aux femmes ou aux hommes ne relèvent pas des mêmes logiques et des mêmes pratiques romaines du fait de parler.

¹⁶⁹¹ Voir l'ensemble de l'annexe 8.2.9 à 8.2.14. Selon Ambroise, Étienne a « un trésor dans la bouche » (*cuius in ore thesaurus erat*) dans AMBR., *De Virgt.*, 18, 120, SAEMO 14/2, p. 96, lui qui a confessé le Christ et ainsi démontré sa foi, ses capacités oratoires masculines et donc sa virilité chrétienne. Le martyr de Sixte ne nous est pas présenté mais Ambroise nous donne à lire un discours fictif plein de sagesse, marqué par les champs lexicaux de l'héritage, de la famille et du combat (AMBR., *De Off.*, I, 41, 206, CC 15, p. 77). Dans le cas du soldat de AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 22-33, SAEMO 14/1, p. 182-194, outre ses propos à la vierge qu'il cherche à sauver, sa dernière apparition en tant qu'agent d'une action se situe dans son affrontement avec la vierge au tribunal, où tous deux, dans une joute verbale, luttent pour l'obtention du martyr (AMBR., *De Virgb.*, II, 32, SAEMO 14/1, p. 192-194). Courage, parole et combat sont ici associés au martyr donnant aux deux personnages un caractère viril. Si les mots d'Agricola – et encore plus de Vital – nous sont inconnus, on sait cependant que ce sont des « flatteries » (*blanditias* dans AMBR., *Exhort. Virg.*, 1, 5, SAEMO 14/2, p. 202) qui seront à l'origine de sa mort. Dans ce cas précis, les persécuteurs qui n'utilisent pas la parole à bon escient sont disqualifiés, et par conséquent leur virilité également. Par effet miroir, l'attitude douce – qui doit inclure une parole posée et juste – en est valorisée, de sorte qu'Agricola apparaît d'autant plus comme le modèle de l'homme accompli.

autant, leur dernier acte sur terre ressort des valeurs et attitude viriles – tout comme dans la plupart des cas des femmes martyres du corpus¹⁶⁹² –, confirmant tout à la fois, l’existence chez Ambroise d’une modalité sexuée d’expression, de l’ancrage de ces hommes dans la sphère masculine, voire de l’ancrage du martyr dans cette même sphère. À nouveau, les textes ambrosiens laissent apparaître le poids et les legs des constructions sociales héritées en matière de construction des différences sexuées. Une fois encore, nous assistons à une sorte de redéfinition des anciens modèles au travers d’une nouvelle lecture chrétienne.

II. Au risque du statu quo en matière de différence entre les sexes : la parole prêchée aux chrétiens ordinaires

Si des hiatus entre les positions théoriques et les positions pratiques proposées aux chrétiens, femmes et hommes, en quête de perfection se sont fait jour, qu’en est-il de ces mêmes positions dans les discours adressés à un public plus large ?

II.1. Entre lieux communs et perpétuation du discours sur la différence entre les sexes : images conventionnelles de la femme dans les textes d’Ambroise

II.1.1. Résurgence de lieux communs au sujet des femmes

L’observation attentive des exemples féminins dans notre corpus permet de déceler des positions relevant du lieu commun sur les femmes. Ainsi la question du deuil est-elle l’occasion pour l’évêque de présenter les femmes des familles endeuillées dans toute leur tristesse. Lorsqu’Ambroise évoque la peine d’Honorius, fils de Théodose, à la mort de son père¹⁶⁹³, il n’y a là rien de comparable avec ce qu’il peut dire des sœurs de Valentinien dans leur deuil.

¹⁶⁹² Voir les annexes 8.2.3 à 8.2.8. La résignation et la constance d’âme d’Agnès (AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 9, SAEMO 14/1, p. 110), de Pélagie (AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 33-34, SAEMO 14/1, p. 236-238), de Sotère (AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 37-38, SAEMO 14/1 p. 240 et AMBR., *Exhort. virg.* 12, 82-83, SAEMO 14/2, p. 262-264) face à la mort, permettent à ces femmes d’endosser des caractères virils. Les discours de la vierge au lupanar (AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 32, SAEMO 14/1, p. 192-194) ou de Domnine (AMBR., *De Virgb.*, III, 7, 34-35, SAEMO 14/1, p. 236-238) démontrent leur détermination et leur courage, attitudes liées à la sphère du masculin dans le monde romain. Seul le récit du martyre de Thècle (AMBR., *De Virgb.* II, 3, 19-20, SAEMO 14/1, p. 180-182) échappe à cette qualification parce que celui-ci repose surtout sur la description de l’attitude des lions et du public et ne donne pas à voir autre chose de la vierge que ses capacités surnaturelles et d’action sur le monde qui l’entoure.

¹⁶⁹³ AMBR., *De Ob. Theo.*, 54-55, CSEL 106, p. 242-243.

Même lorsque l'évêque s'épanche quand il évoque la mort de son frère, les formulations¹⁶⁹⁴ laissent davantage de place à l'expression d'une réflexion sur le deuil plutôt qu'à l'expression de la douleur de la perte, lorsqu'il parle du deuil vécu par sa sœur. Il note ainsi :

Mais pourtant, la pratique de mon service me donne quelques trêves et l'application au service sacerdotal détourne mon âme. Mais qu'en est-il pour notre sainte sœur, elle qui, bien qu'elle tempérât sa piété familiale par la crainte de Dieu, pourtant enflamme à nouveau cette même douleur de la piété par le zèle religieux, étendue au sol et embrassant ta tombe de son sein, épuisée par sa laborieuse avancée, triste dans sa disposition d'âme, recrée nuit et jour sa tristesse ? Car, quoiqu'elle suspende ses nombreux pleurs par une conversation, elle les renouvelle dans la prière, et à quelque degré qu'elle devance les consolations de ceux qui l'enlacent par le rappel des Écritures, pourtant elle contrebalance le désir de pleurer par l'assiduité de la prière, renouvelant l'abondance de ses larmes surtout quand personne ne peut l'interrompre. Ainsi, tu possèdes ce dont tu peux avoir pitié, tu ne possèdes pas de quoi blâmer ; en effet, pleurer dans la prière est une vertu. Et quoique cela soit bien connu des vierges, dont le sexe est plus doux, la disposition d'âme plus tendre, abonde en larmes par l'observation de la fragilité commune, même sans la sensibilité de la douleur domestique, pourtant, alors que la cause de la tristesse est plus grande, la fin de la tristesse est repoussée¹⁶⁹⁵.

¹⁶⁹⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 1, CSEL 107, p. 133 : *memineram esse mortalem, nec fefellit opinio, sed superabundavit gratia* (Rom 5, 20). *Itaque nihil habeo, quod querar, et habeo, in quo deo gratias agam* / « je savais qu'il était mortel, et conjecture n'a pas manqué, mais la grâce a surabondé (Rom 5, 20). C'est pourquoi je ne possède rien, dont je me plaindrai, et je possède en cela de quoi rendre grâce à Dieu » ; *De Exc. fr.*, I, 4, CSEL 107, p. 134 : *unde ingrati de fratre esse non possumus, quia, quod naturae communis fuit, reddidit, quod gratiae singularis est meruit. Quis enim communem condicionem recuset ?* / « d'où il découle que nous ne pouvons être ingrats au sujet de notre frère, parce qu'il a rendu ce qui fut à la nature commune, et qu'il a mérité ce qui appartient à la grâce d'un seul. Qui en effet récuserait la condition commune ? » ; *De Exc. fr.*, I, 5, CSEL 107, p. 134 : *cur solus prae ceteris fleam, quem fletis omnes ? Privatum dolorem communi dolore digessi, praesertim cum meae lacrimae nihil prosint, vestrae autem lacrimae fidem astruant, consolationem afferant* / « Pourquoi seul est-ce que je pleure eu égard aux autres, lui que vous tous pleurez ? J'ai réparti ma douleur privée dans la douleur commune, surtout lorsque mes larmes n'étaient pas utiles, or vos larmes prouvent la foi, apportent la consolation ». Dans l'ensemble de ces citations, Ambroise s'exprime bien à la première personne (*memineram, habeo ; fleam ; digessi*), parle de sa douleur dans le deuil. Pourtant, l'ensemble de ces citations ne décrivent pas les sensations de cette tristesse, les sentiments éprouvés par Ambroise. Elles abordent plutôt à chaque fois la manière de surmonter le deuil en se souvenant que l'humain est mortel (*memineram esse mortalem ; quis enim communem condicionem recuset ?*), la nécessité de rendre grâce à Dieu pour le salut (*habeo, in quo deo gratias agam*), le soutien d'autrui dans le deuil (*vestrae autem lacrimae fidem astruant, consolationem afferant*). Nous ne saisissons rien d'absolument intime dans ce texte, même si la douleur d'Ambroise est extrêmement palpable et qu'un lecteur moderne peut se reconnaître dans cette sensibilité. Le texte apporte davantage de pistes, au travers des propos de l'évêque, pour surmonter son deuil.

¹⁶⁹⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 76, CSEL 107, p. 157 : *ac mihi tamen dat aliquas officii usus indutias et obsequii sacerdotalis intentio abducit animum. Sanctae vero sorori quid fiet, quae, licet divino metu pietatem temperet, rursus tamen ipsum pietatis dolorem studio religionis accendit, strata humi et totum gremio sui complexa tumulum, laborioso fessa incessu tristis affectu dies noctesque maerorem integrat ? Nam licet fletum plerumque sermone suspendat, in oratione renovat, et quamvis scripturarum memoria consolationes serentibus praecurrit, flendi tamen desiderium precandi assiduitate compensat, lacrimarum ubertatem tunc praecipue, quando nemo interrompere possit, instaurans. Ita quod miserearis habes, quod reprehendas non habes ; flere enim in oratione virtutis est. Et quamquam istud familiare virginibus, quibus mollior sexus, tenerior affectus, contuitu communis*

La représentation de Marcelline qui n'est que tristesse, douleur et pleurs (*dolorem ; tristis adfectu ; maerorem ; fletum plerumque ; flendi desiderium ; lacrimarum ubertatem ; in lacrimas exuberat ; domestici sensu doloris ; finis maeroris excluditur*), mêmes contrôlés (*lacrimarum ubertatem tunc praecipue, quando nemo interrumpere possit instaurans*), est saisissante. Cette représentation est accentuée par le contraste avec l'image donnée de son frère qui, du fait de ses obligations épiscopales (*officii usus ; obsequii sacerdotalis intentio*), peut être diverti de la douleur de son deuil. Se rejouent ici les divisions sociales déjà évoquées entre homme et femme dans le monde romain : les hommes ayant un rôle public à tenir, se devant à un minimum de contrôle d'eux-mêmes ce qui implique de limiter les pleurs et les marques de tristesse, quand les femmes doivent se consacrer à la sphère domestique jusque dans la mémoire de la famille, ce qui implique l'expression publique du deuil.

L'exemple des sœurs de Valentinien ne dit rien d'autre, elles qui pleurent et trouveront du réconfort dans les larmes mêmes¹⁶⁹⁶. Ambroise espère que son oraison funèbre pourrait apaiser leurs « gémissements » et leurs « lamentations¹⁶⁹⁷ ». De pareilles manifestations féminines de deuil sont observables dans des réflexions plus générales de l'évêque qui rappelle, dans un texte prêché devant un public bigarré :

12. Mais souvent cela se trouve chez les femmes, de sorte qu'elles font naître des clameurs publiques, comme si elles craignent, que leur peine ne soit ignorée, de sorte qu'elles affectent la saleté du vêtement, comme si la sensibilité de la souffrance se trouve en elle, de sorte qu'elles mouillent leur tête en désordre avec des saletés, et ensuite – chose qui est habituelle que le peuple fasse dans de nombreux lieux – déchirant leur vêtement, lacérant leur habit, elles exposent aux yeux de tous les secrets de leur pudeur mise à nu, comme si elles cherchaient à séduire par cette pudeur elle-même, parce qu'elles ont perdu la récompense de cette pudeur elle-même. Ainsi leurs yeux provoquants appellent, de sorte qu'ils désirent, qu'ils commencent à aimer les membres dénudés, qui ne seraient pas aimés, s'ils n'étaient pas vus. Et fasse le ciel que ces vêtements négligés voilent la forme du corps, mais pas l'esprit ! Bien souvent la débauche de l'esprit se cache sous le vêtement de deuil et

fragilitatis in lacrimas etiam sine domestici sensu doloris exuberat, tamen, cum maior causa maerendi est, finis maeroris excluditur.

¹⁶⁹⁶ AMBR., *De Ob. Val.*, 38, CSEL 106, p. 140 : *pascunt frequenter et lacrimae et mentem ablevant, fletus refrigerant pectus et maestum solantur affectum* / « Souvent les larmes alimentent et soulagent en même temps l'esprit, les pleurs refroidissent le cœur et réconfortent le sentiment d'affliction ».

¹⁶⁹⁷ AMBR., *De Ob. Val.*, 41, CSEL 106, p. 141 : *sed id postulo, ne vel infixum pectori vestro fratrem duris gemitibus revellatis vel avertatis plactibus vel requiescentem excitetis. Ille vobis maneat in corde, ille vivat in pectore, ille amplexibus piis haereat, ut solebat* / « mais j'aspire à cela, que, soit vous n'arrachiez pas votre frère fiché dans vos poitrines par des gémissements cruels, soit que vous ne détourniez pas vos lamentations, soit que vous ne réveilliez pas celui qui se repose. Qu'il reste dans vos cœurs, qu'il vive dans votre poitrine, qu'il soit fixé par vos pieux embrassements, comme il en avait l'habitude ».

l'horreur difforme tisse le vêtement, de sorte qu'ils cachent les secrets des âmes impudentes.

13. Elle pleure son époux avec suffisamment de révérence, celle qui conserve la pudeur et qui n'abandonne pas la fidélité. Ces devoirs sont très appréciés par les défunts, de sorte qu'ils vivent dans les esprits, qu'ils continuent [de vivre] dans les dispositions de l'esprit¹⁶⁹⁸.

Dans cet extrait, qui n'est pas sans rappeler Sénèque¹⁶⁹⁹, Ambroise dépeint deux manifestations du deuil : la première révèle les attitudes païennes face au deuil¹⁷⁰⁰, tandis que la seconde décrit les attitudes chrétiennes. Il est alors frappant de noter que, dans les deux cas, il n'est question que des femmes (*in mulieribus ; earum aerumna ; quae servat pudorem*). Les unes pleurent publiquement (*clamores publicos*), font connaître leur peine (*ne earum ignoretur aerumna*) au point de perdre toute pudeur (*quia pudoris sui praemia perdiderunt*), les autres sont évoquées plus sobrement dans leur deuil (*luget*). Il est possible de voir dans la question du paragraphe 11 (*an si immoderates gaudere non convenit, lugere convenit ?*, « s'il n'est pas convenable de se réjouir sans modération, est-il convenable de pleurer¹⁷⁰¹ ? ») une réflexion au sujet de ce que pourrait être l'expression du deuil masculin. Cependant, on sent combien cette phrase – et le reste du paragraphe qui évoque surtout le suicide – reste sans commune mesure avec les commentaires réalisés au sujet des expressions du deuil féminin. Ainsi, comme nous l'avions indiqué plus haut, dans la pensée d'Ambroise, les pleurs, comme ceux d'Honorius¹⁷⁰²,

¹⁶⁹⁸ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 12-13, CSEL 107, p. 162 : 12. *illud vero frequens in mulieribus, ut clamores publicos serant, quasi metuunt, ne earum ignoretur aerumna, ut illuviem vestis affectent, quasi in ea sit sensus dolendi, ut impexum sordibus inmadident caput, ut postremo – quod plerisque in locis vulgo fieri solet – discisso amictu, diloricata veste secreti pudoris nuda prostuant, quasi ipsum lenocinentur pudorem, quia pudoris sui praemia perdiderunt. Sic procaces oculi provocantur, ut concupiscant, ut amare incipiant membra nudata, quae si non aspicerent, non amarent. Atque utinam sordidata illa tegimenta corporis non speciem, sed mentem obnuberent ! Latet plerumque sub tristi amictu mentis lascivia et deformis horror vestis obtexitur, ut secreta petulantium tegantur animorum. 13. Satis pie virum luget, quae servat pudorem, non deserit fidem.*

¹⁶⁹⁹ Voir en particulier SEN., *Ad Marciam*, 6, 1-3, CUF, p. 20.

¹⁷⁰⁰ Pour différents aspects de la mort (appréhender la mort, traitement du corps du mort, description des cérémonies funéraires et du deuil...), voir l'ouvrage collectif F. HINARD et M.-F. LAMBERT (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain : actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993)*, Paris, De Boccard, 1995. Pour une description des rites du deuil romain d'époque républicaine et du début de l'Empire, voir N. BELAYCHE, « La neuvaine funéraire à Rome ou "la mort impossible" », *op. cit.* ; L. DESCHAMPS, « Rites funéraires de la Rome républicaine », dans F. Hinard et M.-F. Lambert (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain : actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993)*, Paris, De Boccard, 1995, p. 171-180. Pour une approche du deuil en fonction du sexe, voir, toujours dans le même ouvrage et toujours pour l'époque républicaine et le début de l'Empire, F. PRESCENDI, « Il lutto dei padri nella cultura romana », *op. cit.*. Pour des analyses en lien avec les émotions, voir F. PRESCENDI, « Le deuil à Rome », *op. cit.*. En complément, pour observer les évolutions des pratiques funéraires romaines païennes, voir N. LAUBRY, « Romanus mos ? La culture funéraire romaine et ses transformations (IIe siècle av. J.-C. – IIe siècle apr. J.-C.) », dans G. Cuchet et M. Lauwers (éd.), *Transitions funéraires en Occident : Une histoire des relations entre morts et vivants de l'Antiquité à nos jours*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2023, p. 125-160.

¹⁷⁰¹ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 11, CSEL 107, p. 162.

¹⁷⁰² AMBR., *De Ob. Theo.*, 54, CSEL 106, p. 242 : *fles, Honori, germen augustum, et lacrimis pium testificaris affectum, quod inhonorum adhuc honore tumuli patris corpus per spatia multa transmittis* / « tu pleures, Honorius,

peuvent être tolérés pour des hommes, à la condition d'être modérés. Ils sont acceptables également dans la mesure où la société est capable de les justifier : dans le cas d'Honorius, la justification tient dans la manifestation de la piété filiale (*lacrimis pium testificaris adfectum*). À l'inverse, le vécu du deuil pour les femmes ne peut être envisagé sans une expression publique de la tristesse, aussi contenue et maîtrisée soit-elle, comme le montrent les exemples de Marcelline ou de cette veuve qui conserve « suffisamment de révérence » (*satis pie*), de « pudeur » (*pudorem*) et de « fidélité » (*fidem*) à son mari, malgré un deuil peu démonstratif mais évident aux yeux de tous. On note donc bien ici que, si les manifestations du deuil chrétien sont amenées à transformer les expressions du deuil païen – bien que les sœurs de l'empereur Valentinien, toutes chrétiennes qu'elles soient, démontrent les lenteurs, voire les résistances à ces transformations –, pour autant ces manifestations sont marquées par des différences de genre que les pratiques chrétiennes ne remettent pas en question et qui trouvent même encore une certaine publicité dans les textes de l'évêque de Milan.

Ambroise exploite un autre lieu commun au sujet des femmes : leur attrait pour les vêtements, le maquillage ou encore les bijoux. Comme d'autres auteurs latins et d'autres auteurs chrétiens avant lui¹⁷⁰³, l'évêque de Milan cherche à promouvoir les normes de modestie et de pudeur¹⁷⁰⁴. C'est au travers de la mode que l'évêque attire l'attention de son public féminin sur

enfant auguste, et tu attestes de ta pieuse disposition d'esprit par tes larmes, puisque tu transmets, en traversant de nombreux espaces, le corps de ton père qui jusqu'ici n'a pas été honoré par la dignité d'une tombe ».

¹⁷⁰³ Voir A. DUBOURDIEU et E. LEMIRRE, « La maquillage à Rome », dans P. Moreau (éd.), *Corps romains*, Paris, Jérôme Millon, 2002, p. 111-113, qui relèvent que les auteurs latins classiques parlent de manière négative du maquillage féminin, avis donc proche de celui d'Ambroise. Ces avis mettent en avant l'idée que le maquillage relève de la tromperie, de la fausse identité. Voir par exemple, PROP., III, 24, v. 5-8, CUF ; p. 126 : *mixtam te varia laudavi saepe figura/ ut, quod non esses, esse putaret amor ; / et color est totiens roseo collatus Eoo./ cum tibi quaesitus candor in ore foret* / « je t'ai souvent louée comme un mélange de différentes figures, de façon que mon amour imaginait que tu étais ce que tu n'étais pas ; et tant de fois ton teint a été comparé au rose de l'aurore, / alors que l'éclat sur ton visage était affecté ». Voir également MART., *Epig.*, IX, 37, v. 1-2 et v. 5, CUF, p. 47-48 : *cum sis ipsa domi mediaque ornere Subura./ fiant absentes et tibi, Galla, comae/ [...] nec tecum facies tua dormiat* / « bien que, restant chez toi, tu te sois parée au milieu même de Subura, et que tes cheveux qui te manquent, Galla, soient fabriqués pour toi/ [...] et que ton visage ne dorme pas avec toi ». Pour un exemple, sur le même thème, mais issu de la littérature chrétienne, voir TERT., *De cult. fem.*, II, 5, 2, SC 173, p. 110-113 et CUF p. 1010 : *in illum enim delinquant, quae cutem medicaminibus urgent, genas rubore maculant, oculos fuligine porrigunt. Displicet nimirum illis plastica Dei ; in ipsis redarguunt et reprehendunt artificem omnium* / « car elles sont en faute contre lui, celles qui chargent leur peau avec des cosmétiques, maculent leurs joues de rouge, allongent leurs yeux avec du noir. Assurément l'œuvre modelée par Dieu leur déplaît ; elles se renient elles-mêmes et critiquent l'artisan de toutes choses ».

¹⁷⁰⁴ Cette position s'inscrit dans la droite ligne de la codification des normes chrétiennes : voir CONST. APOST., I, 8, 23-24, SC 320, p. 130-131 : *Μὴ οὖν μιμεῖσθε τὰς τοιαύτας γυναῖκας ὑμεῖς αἱ χριστιαναὶ ὑπάρχουσαι. [...] Μὴ καταζωγράφει σου τὸ ὑπὸ θεοῦ σοὶ πεποιημένον πρόσωπον· οὐδὲν γὰρ ἐν σοί, ὁ κοσμήσεως δέεται* / « vous qui êtes chrétiennes, gardez-vous d'imiter pareilles femmes. [...] Ne te maquille pas le visage ; il a été fait pour toi par Dieu ; aussi rien n'en toi n'a besoin de parure ».

ces nouvelles valeurs. Le prélat dénonce ainsi les « stimulants des vices¹⁷⁰⁵ » que représente le maquillage¹⁷⁰⁶, les bijoux ou encore la manière de se vêtir, autres thématiques fréquemment traitées dans le christianisme¹⁷⁰⁷. L'évocation du maquillage devient alors un moyen de dénoncer la volonté des femmes de ne pas « déplaire à leurs maris » (*dum viris displicere formidant*), leur manque d'indépendance face au jugement d'autrui (*dum verentur maritale iudicium, prodere suum*), jugement dont on peut penser qu'il est essentiellement masculin. L'évêque promeut au contraire « l'image naturelle » que devrait s'efforcer de conserver la femme (*quanta hic amentia effigiem mutare naturae*), comprenons l'aspect que Dieu lui a accordé à sa naissance, sans recours aux artifices pour l'enjoliver. Ailleurs¹⁷⁰⁸, les bijoux sont des objets de souffrance, au point d'en avoir « les oreilles lacérées » (*laceras aures*) et d'en supporter « les blessures » (*vulneribus*). Mais c'est avec Paul, et dans un texte adressé à un public de néophytes¹⁷⁰⁹, qu'Ambroise dénigre le plus clairement les habitudes d'embellissement des femmes :

Et de la même manière, les femmes, dit-il, je veux qu'elles prient sans se vanter de leurs parures, ou de leurs perles (1 Tim 2, 9), dit l'apôtre Paul. Mais aussi l'apôtre Pierre : « la grâce de la femme, dit-il, vaut beaucoup, de sorte que la disposition d'âme du mari est transformée par son époux en bons usages, et qu'incrédule, il se plie à la grâce du Christ ». La dignité de la femme, sa pudeur et ses bons usages lui valent qu'elle appelle son mari à la foi et à la dévotion, que la parole d'un homme sage s'opère fréquemment. Donc la femme, dit-il, détient son ornement non dans l'apprêt de ses cheveux, non dans ses cheveux bouclés (1 Tim 2, 9), mais par la prière issue d'un cœur pur, là où se

¹⁷⁰⁵ AMBR., *De Virgb.*, I, 6, 28, SAEMO 14/1, p. 130 : *hinc illa nascuntur incentiva vitiorum, ut quaesitis coloribus ora depingant, dum viris displicere formidant, et de adulterio vultus meditentur adulterium castitatis. Quanta hic amentia effigiem mutare naturae, picturam quaerere et, dum verentur maritale iudicium, prodere suum* / « de cela naissent ces stimulants des vices, de sorte qu'elles ornent leur bouche avec des couleurs affectées, lorsqu'elles s'effraient de déplaire à leur mari, et qu'elles réfléchissent un adultère de la chasteté à partir d'un adultère du visage. Quel égarement dans la transformation de l'image de la nature, dans la recherche pour le peindre et, alors qu'elles craignent le jugement conjugal, elles produisent le leur ».

¹⁷⁰⁶ Annie DUBOURDIEU et Elisabeth LEMIRRE interrogent ainsi dans leur article A. DUBOURDIEU et E. LEMIRRE, « La maquillage à Rome », *op. cit.*, les constructions sociales romaines de la République et du Haut-Empire autour du maquillage, hésitant entre admiration et réprobation. Les auteurs étudient en particulier les manières dont les femmes romaines cherchent à créer ou exagérer des contrastes (p. 95-98), ce qu'évoque certainement Ambroise par l'expression *quaesitis coloribus* (AMBR., *De Virgb.*, I, 6, 28, SAEMO 14/1, p. 130). Elles soulignent aussi combien le maquillage à Rome est un marqueur social qui différencie hommes et femmes, ville et campagne, romains et barbares (p. 105-108).

¹⁷⁰⁷ Voir 1 Tim 2, 9 ; 1 Pi 3, 3-4. Sur les produits de luxe, essentiellement présentés par le biais des bijoux, métaux précieux, pierres précieuses et autres étoffes exotiques, bien associés principalement à la consommation féminine, voir TERT., *De cul. fem.*, I, 5, 1 – 9, 3, SC 173, p. 63-87 et CUF, p. 1004-1006.

¹⁷⁰⁸ AMBR., *De Virgb.*, I, 9, 55, SAEMO 14/1, p. 154 : *cerne laceras vulneribus aures et depressae onera miserare cervicis* / « Reconnais ces oreilles lacérées par les blessures, et déplore les poids abaissant ta nuque ».

¹⁷⁰⁹ Voir G. LAZZATI, « L'autenticità del "De Sacramentis" e la valutazione letteraria delle opere di San Ambrogio », *op. cit.*, p. 21 ; C. MOHRMANN, « Le style oral du De Sacramentis de Saint Ambroise », *op. cit.* ; C. MOHRMANN, « Observations sur le "De Sacramentis" et le "De Mysteriis" de saint Ambroise », *op. cit.*.

trouve l'être humain, caché dans le cœur, qui, toujours, est riche auprès de Dieu (1 Pt, 3, 3). Donc tu possèdes de quoi être riche : ta pudeur et ta chasteté constituent tes richesses en Christ, ta foi, la dévotion, la miséricorde sont tes ornements sacrés. Ce sont des trésors de justice, comme le prophète l'a rappelé¹⁷¹⁰.

On voit comment s'opère ici le changement des normes : les arguments d'autorité que sont les citations de Paul et la référence à Pierre cherchent à démontrer la vacuité du recours aux bijoux (*in ornamentis neque in margaritis ; non in ornatu capillorum, non in tortis crinibus*). La démonstration soutient que la femme détient des « trésors » (*thesauri*) bien plus précieux dans les valeurs religieuses qu'elle a faites siennes (*pudicitia ; castitas ; fides ; devotio ; misericordia*). Ces arguments attestent aussi l'ancrage ancien des normes concernant la parure et le corps féminin dans le christianisme. Ici, comme dans les extraits précédents, Ambroise pointe un comportement qu'il associe à la norme païenne (port de bijoux, utilisation du maquillage), qu'il dénigre – alors même que nombre d'auteurs latins tiendraient un discours identique¹⁷¹¹ – à l'aide d'arguments d'autorité et à laquelle il oppose cette autorité comme justifiant l'instauration d'une norme nouvelle. Il existe bien ici un discours genré, dans le sens qu'il se réfère à une norme de genre qu'il dénonce. Pour autant, notons que, dans le cas du maquillage, Ambroise soulevait bien un point important, à savoir celui du choix de la femme à porter ou non du maquillage, de son autonomie par rapport à son mari ou à la société, tandis que dans le cas du bijou on observe plutôt un transfert du discours. En effet, lorsque les femmes délaissent perles et métaux précieux, elles n'en gagnent pas moins d'autres bijoux, d'autres ornements, sacrés ceux-ci (*infulae*). Les références aux positions de Pierre et Paul sont nettes. Les attitudes chrétiennes à désirer constituent autant de nouveaux bijoux qu'il convient de s'approprier. Le bijou chrétien, tout symbolique, abstrait et métaphorique qu'il soit, n'en reste pas moins un signe distinctif de ce que doit vouloir une femme, et seulement elle, dans la mesure où son époux parviendra, par la mise en acte de ses paroles et par sa « sagesse », à la même sainteté qu'elle (*quod prudentis viri sermo frequenter operatur*). Ne sommes-nous donc pas ici en présence d'éléments typiques d'un discours orienté en raison du genre et distinguant des

¹⁷¹⁰ AMBR., *De Sacra.*, VI, 5, 21, CSEL 73, p. 80-81 : *similiter et mulieres (1 Tim 2, 9), inquit, volo orare non iactantes se in ornamentis neque in margaritis, ait apostolus Paulus. Sed et apostolus Petrus : mulieris, inquit, gratia plurimum valet, ut viri eius convertatur adfectus per uxoris suae bonam conversationem et incredulus se flectat ad gratiam Christi. Hoc valet mulieris gravitas et pudicitia et eius bona conversatio, ut virum suum vocet ad fidem et devotionem, quod prudentis viri sermo frequenter operatur. Ergo mulier, inquit, non in ornatu capillorum, non in tortis crinibus (1 Tim 2, 9) ornamentum suum habeat, sed oratione ex corde puro, ubi est absconditus cordis homo, qui semper est apud deum locuples (1 Pt 3,3). Habes ergo, in quo sis dives : in Christo divitiae tuae pudicitia est et castitas, infulae fides, devotio, misericordia. Hi sunt thesauri iustitiae, sicut propheta memoravit.*

¹⁷¹¹ Pour quelques références, voir la n. 1703.

attitudes, des comportements selon le sexe ? Alors que le discours adressé à de nouveaux chrétiens pourrait constituer une opportunité de critique de la société, par exemple au sujet des normes de beauté imposées aux femmes par le reste de la société, des pressions masculines et conjugales, Ambroise ne propose rien de radical, rien qui ne remette profondément en question l'ordre social. Utilisant les *topoi* sur les femmes, inscrivant son discours dans les traditions païennes et chrétiennes sur le sujet, Ambroise contribue surtout à la perpétuation des normes, seulement renouvelées par les références chrétiennes.

Dernier *topos* largement utilisé par Ambroise, l'incapacité des femmes à se taire. Invoquée aussi bien dans des textes destinés aux néophytes que dans les avertissements aux vierges¹⁷¹², donc des textes adressés aussi bien à des chrétiens en quête de perfection que des chrétiens ordinaires, l'abondance de la parole féminine constitue, d'après Ambroise, un biais spécifiquement féminin à corriger de toute urgence, en particulier à l'église et dans un cadre liturgique. Ainsi tance-t-il les femmes :

Comprends ce que tu possèdes comme porte, ce que tu dois fermer quand tu pries – fasse le ciel que les femmes comprennent ! Tu as déjà compris ; le saint David te l'a enseigné en disant : *pose, Seigneur, une sentinelle sur ma bouche et une porte d'enceinte à mes lèvres* (Ps 140, 3)¹⁷¹³.

Et plus loin :

Voyons donc ! *Et je veux que les hommes prient en tout lieu* (1 Tim 2,8) : pour quelle raison dit-il « les hommes » ? La parole est de toute façon commune et aux femmes et aux hommes. Ce que je ne comprends pas, si ce n'est peut-être que le saint apôtre a parlé pour cette raison des hommes, c'est que les femmes ne se servaient pas et comprenaient mal « *dans tous les lieux* » et elles commençaient à crier, elles que nous ne pouvons plus supporter dans l'église¹⁷¹⁴.

¹⁷¹² AMBR., *De Virgb.*, III, 3, 11-14, SAEMO 14/1, p. 216-220.

¹⁷¹³ AMBR., *De Sacra.*, VI, 4, 15, CSEL 73, p. 77 : *audi, quod ostium habeas, quod debeas claudere, quando oras. – Utinam mulieres audirent ! – Audisti iam, sanctus David te docuit dicens : pone, domine, custodiam ori meo et ostium circuitus labiis meis* (Ps 140,3).

¹⁷¹⁴ AMBR., *De Sacra.*, VI, 4, 17, CSEL 73, p. 79 : *ergo videamus ! Volo autem viros orare in omni loco* (1 Tim 2, 8) : *qua ratione viros dixit ? Utique communis oratio est et mulieribus et viris. Quod non invenio, nisi forte sanctus apostolus ideo viros dixit, ne mulieres usurparent et male intellexerent in omni loco et inciperent ubique clamare, quas in ecclesia sustinere non possumus.*

L'imprécation du premier extrait (*utinam mulieres audirent !*), l'interprétation du passage paulinien dans le second passage, interprétation qui grossit le silence sur les femmes dans le texte de l'apôtre (*nisi forte sanctus apostolus ideo viros dixit*), les remarques de la fin du second extrait (*ne [...] inciperent ubique clamare, quas in ecclesia sustinere non possumus*), insistent sur les bavardages des femmes. Rien de nouveau dans le monde antique : les textes présentant des femmes insupportables du fait de leur flot de paroles ou de leurs cris sont pléthores¹⁷¹⁵. Les préconisations pauliniennes de la *Première Épître aux Corinthiens* 14, 34 (« que les femmes se taisent dans les assemblées ») vont dans le même sens.

Ambroise utilise à nouveau les ressorts traditionnels de description des femmes et met en avant la nécessité du silence, notamment à l'église. Une fois encore afin de diffuser une norme, il recourt à un schéma traditionnel dont il ne transforme que les objectifs en suivant les propos de Paul. Le lieu commun n'est pas remis en cause : au sexe féminin reste attachée la profusion des mots. Il est à ce titre intéressant de souligner la concessive réalisée par Ambroise au sujet des hommes, où pointe le sarcasme : en insistant sur le cas des hommes, en tordant le propos de Paul à leur sujet¹⁷¹⁶, Ambroise met en réalité les femmes (et leurs mauvaises habitudes prétendues) en lumière. C'est bien qu'ici la parole abondante – mais quid de la prière masculine pourtant seule à être évoquée dans la péricope paulinienne retenue ? –, le volume sonore excessif, ne sont pas le fait de l'homme, capable, lui, de maîtrise de soi, de silence, de concentration dans la prière. L'attitude masculine constitue un modèle pour les femmes¹⁷¹⁷. Se

¹⁷¹⁵ Le bruit semble être associé à la femme dans nombre de situation sociale. L'attitude et les *latratibus* de Carfania, décrits par Valère Maxime (VAL. MAX., VIII, 3, p. 510-512, Teubner, p. 510-512), ont déjà été évoqués. On pourrait leur ajouter la description des cris et des sons stridents, dressée par Tite-Live, au sujet de l'affaire des Bacchanales (LIV., XXXIX, 9-15, Teubner, p. 9-15) ou Horace qui jugent trop bruyantes les lamentations lors des funérailles (HOR., Ars., v. 431-433, Loeb, p. 484) dont on sait qu'elles sont menées par des pleureuses. Par ailleurs, Sarah REY démontre combien la portée sonore des pleurs romains de la période de la République et du Haut-Empire est genrée, dans la mesure où les manifestations sonores sont le fait des femmes. Ces manifestations sonores, proprement féminines, apparaissent comme un marqueur « d'impuissance », que l'auteur rapproche des « lamentations de la plèbe, habituée au coup du sort ». Autrement dit, nous serions en présence d'un marqueur de normes, de hiérarchies, de qualification et de disqualifications sociales et politiques, soient des éléments qui rejoignent notre sujet d'étude. Voir S. REY, « Cris et ululements », *op. cit.*

¹⁷¹⁶ Il semble difficile de croire qu'Ambroise ne connaisse pas assez bien le texte de la *Première Épître à Timothée* au point d'en oublier le passage qui parle directement du silence des femmes, soit 1 Tim 2, 11 : « Pendant l'instruction la femme doit garder le silence, en toute soumission ». Le texte paulinien propose d'ailleurs un discours différencié selon le sexe en s'adressant clairement aux hommes (ἀνδρας) en 1 Tim 2, 8 puis à la femme (γυνή) en 1 Tim 2, 11 (pour le texte grec voir : E. NESTLE et al. (éd.), *Novum testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2014, p. 636-637). On peut donc se demander pour quelle raison Ambroise ne fait pas plutôt référence directement à ce texte, d'autant plus dans le cadre d'une prédication à des néophytes dont on peut penser qu'ils sont encore peu familiers des textes fondamentaux du christianisme. La solution apparaît alors dans l'idée de souligner une référence aux hommes pour donner davantage de corps au propos adressé aux femmes, de créer un contraste pour attirer l'attention des destinataires réelles, les femmes donc, sur la nouvelle norme à mettre en place – au risque d'ailleurs de tordre le texte paulinien qui invite les hommes à prier.

¹⁷¹⁷ Des modèles de silence masculin sont d'ailleurs présentés aussi aux femmes comme par exemple Joseph, Daniel et David dans AMBR., *Exhortatio virginitatis*, 13, 88, SAEMO 14/2, p. 266.

rejouent donc ici des clichés liés au genre, alors même qu’Ambroise aurait pu faire le choix d’un autre argumentaire, d’autres exemples ou d’autres représentations pour faire comprendre l’importance du silence. L’évêque de Milan aurait très bien pu ici reprendre les exemples du jeune esclave païen d’Alexandre capable de souffrir en silence¹⁷¹⁸ ou des grenouilles qui cessent de coasser au début d’une messe¹⁷¹⁹ pour traiter de la nécessité de se taire. Ces exemples sont simples, clairs, tout à fait à la portée de catéchumènes en train de s’approprier les règles et les valeurs du christianisme, leur usage ne manque pas d’ironie, à ceci près qu’ils ne s’appuient plus sur des stéréotypes de genre, ces derniers constituant pourtant le cœur du propos de l’évêque dans les extraits *De Sacramentis*. Certes, l’évocation des *viros* dans la citation rend facile le recours au cliché sur le genre. Pour autant, au vu de la subtilité dont fait preuve Ambroise pour s’étonner qu’il ne soit question que des hommes dans cette même citation et tordre le texte, on peut aisément imaginer sa capacité à trouver tout aussi facilement un autre argumentaire reposant sur d’autres représentations. Il paraît donc légitime de penser que l’utilisation du préjugé sur la parole abondante des femmes est volontaire, cherche bien à diffuser la norme concernant l’attitude à avoir à l’église. La diffusion de cette norme est bien évidemment facilitée par l’inscription du propos dans un cliché inscrit dans le temps, cliché partagé par les fidèles et non démenti par l’auteur. En cela, Ambroise ne fait rien d’autre que de perpétuer un discours misogyne, bien loin d’une rupture avec les normes sociales ambiantes, le tout dans des textes prêchés à des chrétiens en formation, qui approfondissent les normes de la religion qu’ils viennent d’embrasser.

II.1.2. Un discours ambrosien propre à entretenir les inégalités de genre

L’examen de l’emploi de la répartition des exemples bibliques féminins ou masculins¹⁷²⁰ dans les textes de notre corpus apporte d’autres enseignements au sujet des représentations féminines que nous livre Ambroise. Le premier enseignement à tirer de cet examen a trait à la surreprésentation des exemples masculins. Patriarches, prophètes, apôtres, personnages rencontrés par Jésus de manière plus ou moins fugace, les mentions, même discrètes, des hommes dans les textes ambrosiens sont pléthores en comparaison des exemples liés à des femmes. On compte ainsi 507 mentions de personnages masculins contre 163

¹⁷¹⁸ Voir AMBR., *De Virgb.*, III, 3, 12, SAEMO 14/1, p. 218.

¹⁷¹⁹ Voir AMBR., *De Virgb.*, III, 3, 14, SAEMO 14/1, p. 220.

¹⁷²⁰ Voir l’ensemble de l’annexe 12.

mentions de personnages féminins dans l'ensemble de notre corpus. Par ailleurs, on note certaines sympathies d'Ambroise pour certains personnages, tant masculins que féminins. Abraham, Moïse, David ou encore Jean-Baptiste et Paul figurent en bonne place du côté masculin, tandis que Suzanne, Judith, la Vierge sont les exemples les plus fréquemment rencontrés dans notre corpus. L'ensemble de l'annexe 12 indique bien les inégalités en matière de nombre d'occurrences entre ces femmes, ainsi que l'importance des exemples vétéro-testamentaires en comparaison des exemples néo-testamentaires. S'il convient de remarquer que les exemples féminins sont moins nombreux dans la Bible, limitant, de fait, les exemples possibles à aborder pour Ambroise, l'évêque trouve dans les vierges martyres matière à enrichir son propos. Par ailleurs, puisque les Écritures ne présentent que quelques modèles féminins, les images féminines sont davantage stéréotypées, réduisent les femmes à certains rôles, et contraignent également Ambroise à se limiter à les présenter dans ces rôles¹⁷²¹. Là encore, on peut considérer – mais les précédents passages ont pu démontrer les limites de cette présentation – que l'évocation des vierges enrichit le catalogue des modèles féminins.

Pour autant, force est de constater qu'Ambroise se conforme aux modèles proposés par l'Écriture, modèles qui correspondent d'ailleurs à ceux de la société du IV^e siècle. Ainsi, Sarah, Rebecca et Rachel sont des figures d'épouses et de mères¹⁷²² ; Noémie est la figure de la veuve par excellence¹⁷²³ ; Marie, sœur de Moïse, est une préfiguration des vierges chrétiennes¹⁷²⁴, quand Marie, mère de Jésus, en est l'incarnation même¹⁷²⁵ ; Judith et Esther sont des images du courage¹⁷²⁶ ; Suzanne représente la nécessité du silence, de la pudeur chez la femme¹⁷²⁷ ; la fille de Jephté incarne de manière ambiguë le sacrifice de soi mais aussi la présomption humaine,

¹⁷²¹ Sur les exemples féminins dans la Bible, leur emploi dans la tradition juive et les renversements liés au christianisme, voir pour une première approche M. ALEXANDRE, « De l'annonce du royaume à l'Eglise. Rôle, ministères, pouvoirs de femmes », *op. cit.*, p. 548-551. Pour des analyses des exemples féminins chez un autre auteur chrétien, en l'occurrence Clément d'Alexandrie, voir G. ARAGIONE, « La ricezione della Scrittura nei discorsi sulle donne nei secoli I-II », *op. cit.*, p. 26-41.

¹⁷²² Au sujet de Sarah dans son rôle d'épouse et de mère, voir AMBR., *De Inst. virg.*, 4, 30-33, SAEMO 14/1, p. 130-134 ; au sujet de Rebecca, voir AMBR., *De Virgb.*, III, 3, 10, SAEMO 14/1, p. 216 et AMBR., *De Virgt.*, 14, 91, SAEMO 14/2, p. 72 ; au sujet de Rachel, voir AMBR., *De Vid.*, 15, 90, SAEMO 14/1, p. 318 et AMBR., *De Virgt.*, 14, 91, SAEMO 14/2, p. 72. Voir également AMBR., *De Virgb.*, I, 7, 34, SAEMO 14/1, p. 134-136 qui associent les trois femmes dans une réflexion sur le mariage. Pour ces exemples, ainsi que ceux des notes qui suivent, qu'elles concernent des exemples bibliques féminins ou masculins, nous renvoyons aux textes qui illustrent le mieux et de la manière la plus développée notre propos, et non à chacune des occurrences que compte le corpus.

¹⁷²³ AMBR., *De Vid.*, 6, 33, SAEMO 14/1, p. 276.

¹⁷²⁴ AMBR., *Exhort. virg.*, 5, 28, SAEMO 14/2, p. 218-220 ; *Exhort. virg.*, 14, 93, SAEMO 14/2, p. 268-270.

¹⁷²⁵ AMBR., *De Virgb.*, II, 2, 7-15, SAEMO 14/1, p. 168-176 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 35, SAEMO 14/2, p. 136-138 ; *De Inst. virg.*, 7, 48-50, SAEMO 14/2, p. 146-150.

¹⁷²⁶ À propos de Judith, voir AMBR., *De Vid.*, 7, 37-42, SAEMO 14/1, p. 278-282 ; AMBR., *De Off.*, III, 13, 82-85, CC 15, p. 185. À propos d'Esther, voir AMBR., *De Off.*, III, 21, 124, CC 15, p. 200.

¹⁷²⁷ AMBR., *De Virg.*, II, 4, 27-28, SAEMO 14/1, p. 186-188 ; AMBR., *De Off.*, I, 3, 9, CC 15, p. 4 ; *De Off.*, I, 18, 68, CC 15, p. 25.

ou même la nécessité de se relever d'un deuil¹⁷²⁸ et sert donc une argumentation multiple pour l'évêque. Mais Ambroise fait également référence à Dalila ou Salomé pour représenter duperie, luxure, impudicité¹⁷²⁹. Notons enfin l'absence surprenante dans notre corpus de références à Marthe et Marie, modèles de vie contemplative et de vie inscrite dans le siècle. L'ensemble de ces exemples dessinent plusieurs types de femmes : celles qui ont un comportement et une morale admirables, vivant dans la perfection spirituelle, et les autres. Parmi ces dernières on distingue, celles qui ont endossé les rôles d'épouse et de mère. Femmes respectant les normes morales ou sociales, enfin les femmes – dont le nombre est cependant très restreint – engagées dans des modèles subversifs, forment donc le triptyque sur lequel reposent les représentations féminines ambrosiennes et qui n'a rien à envier aux modèles de la tradition romaine diffusée depuis la République.

En comparaison, les modèles masculins, d'ailleurs souvent proposés aux fidèles des deux sexes, sont plus variés : Abraham est modèle de la foi¹⁷³⁰, Moïse est le sage et le législateur par excellence¹⁷³¹, Joseph incarne la pudeur¹⁷³², David l'image du pénitent¹⁷³³ ; Élie, Élisée et Jérémie représentent la force prophétique¹⁷³⁴ ; Judas le traître¹⁷³⁵ ; Lazare est image de l'être humain souffrant, puis ressuscité grâce à sa foi¹⁷³⁶. Ce rapide catalogue établit que les rôles dans la société, les fonctions religieuses, les normes morales sont bien plus diversifiées dans le cas des modèles masculins que dans le cas des exemples féminins. Répétons-le cette situation découle directement des représentations féminines et masculines bibliques qu'Ambroise reprend à son compte. Cependant, le discours de l'évêque tend bel et bien à reproduire les normes sociales alors à l'œuvre, normes sociales dans lesquelles les femmes ont beaucoup moins de visibilité que les hommes dans la société romaine et plus largement antique. Quand

¹⁷²⁸ AMBR., *De Off.*, III, 12, 78-81, CC 15, p. 183-184 ; AMBR., *De Ob. Val.*, 49-50, CSEL 106, p. 143-144 ; AMBR., *De Virgt.*, 2, 9 – 3, 10, SAEMO 14/2, p. 18-20 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 8, 51, SAEMO 14/2, p. 238-240.

¹⁷²⁹ Au sujet de Dalila, voir AMBR., *De Off.*, II, 26, 131, CC 15, p. 144. Au sujet de Salomé, voir AMBR., *De Virgb.*, III, 6, 26-30, SAEMO 14/1, p. 230-234. Pour d'autres exemples de séductrices dans l'ensemble de l'œuvre d'Ambroise, voir E. LAMIRANDE, « Quelques visages de séductrices. Pour une théologie de la condition féminine selon saint Ambroise », *Science et esprit : revue de philosophie et de théologie*, n° 31 fasc 2, 1979, p. 173-189.

¹⁷³⁰ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 96-97, CSEL 107, p. 189-190 ; AMBR., *De Off.*, I, 24, 107, CC 15, p. 39.

¹⁷³¹ AMBR., *De C. et A.*, I, 6, 24, CSEL 32, 1, 1, p. 361 ; AMBR., *De Myst.*, 8, 45, CSEL 73, p. 108 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 6, 37, SAEMO 14/2, p. 228.

¹⁷³² AMBR., *De Off.*, I, 17, 66, CC 15, p. 24.

¹⁷³³ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 28, CSEL 107, p. 166 ; AMBR., *De Ob. Theo.*, 27, CSEL 106, p. 232 (la référence étant ici moins explicite, Ambroise se contentant de parler d'un *ille* et de citer les Psaumes attribués à David).

¹⁷³⁴ Au sujet d'Élie, voir AMBR., *De Off.*, II, 4, 14, CC 15, p. 102 ; AMBR., *De Exc. fr.*, II, 94, CSEL 107, p. 188. Au sujet d'Élisée, voir AMBR., *De Off.*, I, 29, 139-140, CC 15, p. 49-51 ; *De Off.*, III, 20, 119-120, CC 15, p. 197-198. Au sujet de Jérémie, voir AMBR., *De Off.*, I, 17, 66, CC 15, p. 24 ; *De Off.*, III, 17, 102-103, CC 15, p. 192-193. Sur les liens entre Élie et Élisée, voir AMBR., *De Off.*, II, 20, 100, CC 15, p. 133 ; AMBR., *De Sacra.*, II, 4, 11, CSEL 73, p. 29-30.

¹⁷³⁵ AMBR., *De Par.*, 8, 38, CSEL 32, 1, 1, p. 294.

¹⁷³⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 77-80, CSEL 107, p. 183-184.

elles ne sont pas des exemples de perfection chrétienne, les femmes présentées en modèle aux fidèles sont assignées à des rôles domestiques et matrimoniaux, à des comportements relevant de la modestie et du retrait de la sphère publique. Hormis dans le cas des vierges, Ambroise participe, par son discours, à la reproduction et à la diffusion d'un discours admis sur les femmes et sur leur place dans la société.

Or, la correspondance entre les représentations bibliques du masculin et du féminin et ces mêmes valeurs dans le monde romain, la perpétuation à l'identique de ces représentations et de ces valeurs par Ambroise, ont pour effet de confirmer les modèles déjà existants et de restreindre les possibles pour les femmes. En cela, le texte sur l'opposition entre Plaisir et Vertu dans le *De Cain et Abel* paraît particulièrement révélateur¹⁷³⁷. Ambroise explique au paragraphe 13 qu'il va traiter des deux femmes présentes en chacun de nous (*duae enim mulieres unicuique nostrum cohabitant*/ « en effet deux femmes cohabitent en chacun de nous¹⁷³⁸ »). L'évocation des deux femmes n'est ici en rien péjorative mais reprend seulement la citation de Deutéronome 21, 15-17 effectuée juste avant. En ce sens, le *nostrum* renvoie donc bien à l'ensemble des fidèles, sans préjuger du sexe du fidèle. Par ailleurs, les mots utilisés en latin, *voluptas* et *virtus*, sont du genre féminin, facilitant d'autant plus l'assimilation avec ces deux femmes dans la compréhension du public. Pourtant, dès le paragraphe suivant, l'évêque décrit les effets de Plaisir, grâce à une allégorie féminine qualifiée de courtisane (*meretricis laqueus* ; *speciem fornicariae* ; *meretricium*) ou de femme adultère (*absentiam viri, hoc est incuriam legis obtexens*). Cette courtisane s'en prend même aux jeunes gens (*iuvenum animas* ; *iuvenum cordum* ; *ad sollicitandos animos iuvenum*), qu'il est difficile, malgré la présence de masculin à caractère général (*paetereuntem, quemcumque*), de ne pas se représenter sous l'aspect d'un seul jeune homme. L'image de Vertu se construit alors en contrepoint à celle de Plaisir : Vertu apparaît comme une femme douce et capable de compassion (*miserans*), prônant, non plus une fête orgiaque, mais un banquet festif, sans outrance (*veni ad convivium sapientiae* ; *sed haec ebrietas sobrios facit*) et promettant surtout des trésors éternels (*si quaeris thesauros, accipe invisibiles et occultos*). Bien que le discours d'Ambroise soit allégorique et qu'il faille surtout retenir les aspects moraux – en l'occurrence ce qu'apportent Plaisir et Vertu à l'être humain, quel que soit son sexe –, bien que le contexte exégétique explique la construction de ces

¹⁷³⁷ Voir la traduction du passage dans l'annexe 10. Soulignons que le passage n'est pas sans rappeler, en la réinterprétant, l'opposition Aphrodite Céleste/Aphrodite Populaire du Banquet : voir PL., *Smp.*, 180d-181c, CUF, p. 14-16, mais aussi Philon dans PHILON, *De Sacrificiis*, 19, 45, p. 108-111 ; Leg., III, 220-245, p. 298-313. Pour une comparaison des textes de Philon et d'Ambroise, voir H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, op. cit., p. 245-325.

¹⁷³⁸ AMBR., *De C. et A.*, I, 4, 13, CSEL 32, 1, 1, p. 348.

allégories autour de figures féminines, le public ne peut comprendre le sens moral de cette exégèse qu'au travers de représentations stéréotypées de la femme. Évacuant la question des droits de succession, pourtant centrale dans le texte cité du Deutéronome, Ambroise centre son exégèse sur la question des deux épouses au caractère dissimilaire, passant alors d'un cas de droit des familles à des représentations morales. Et c'est dans le cadre de cette réflexion morale qu'il utilise le stéréotype de genre, là où, ailleurs, il utiliserait plutôt les images d'Adam et Ève¹⁷³⁹ ou de la dette contractée auprès de Dieu¹⁷⁴⁰. Si l'on comprend bien comment il en vient à utiliser ce stéréotype au vu du contexte de l'extrait, si l'on comprend également que les représentations fondées sur des clichés ne sont pas le centre du propos de l'évêque, il n'en demeure pas moins que les images données ici des femmes sont à même de nourrir ces mêmes clichés. Ce passage polarise en particulier deux images de la femme¹⁷⁴¹, sans proposer une myriade d'autres profils : la première est celle de la femme vertueuse qui ne peut vouloir que le bien de son conjoint, se tourner vers la religion, tenir son rôle de femme mariée chaste et pudique ; la seconde, celle de la prostituée, lascive et impudique, cherchant à perdre le jeune homme. Cette présentation échoue, en partie au moins, à faire ressortir de prime abord le fait qu'il existe dans l'être humain, sans distinction de sexe, deux tendances contraires qui peuvent mener chacun au salut ou à la perdition. La force du cliché, sa fréquence d'emploi dans la littérature antique, les représentations sociales et leur poids au quotidien, forment une sorte de filtre immédiat, simple pour permettre de faire comprendre le sens moral qui sous-tend le propos de l'évêque, mais trop familier aux fidèles, au risque que la teneur du propos ne se résume qu'à ces deux images des femmes et qu'à la perpétuation du cliché. S'il est évident que les figures allégoriques devaient permettre d'accéder à la compréhension de ce qu'il convient de chercher ou non pour bien vivre le christianisme et accéder au salut, que les clichés permettent d'accéder facilement à ce niveau de l'explication, qu'ils peuvent donc être utiles à

¹⁷³⁹ AMBR., *De Par.*, 2, 11, CSEL 32, 1, 1, p. 271-272. Il convient de noter que l'image d'Adam et Ève dans cet extrait trouve son fondement dans la différence entre les sexes, la position de supériorité masculine et donc les mêmes stéréotypes que ceux de *De Cain et Abel*. Cependant, Ambroise, dans son traité sur le Paradis, insiste davantage dans son texte sur le fait qu'il s'agit d'une allégorie (*figuram accipiens, in figura, figuram accepit*). Dans le texte du *De Cain et Abel*, cette mention est réalisée avant la description de *Voluptas*. Cette dernière, très vivante, dans laquelle le rappel du caractère allégorique n'est pas rappelé, embarque le public au risque que le récit prenne l'avantage sur l'enseignement allégorique. Par ailleurs, dans le texte du *De Paradiso*, Ève est associée à la sensibilité humaine, élément qui ressort du pôle féminin. Ambroise décrit alors un état de fait sans dépréciation appuyée du pôle féminin. Les mots sont bien plus durs, la dépréciation bien plus forte dans le *De Cain et Abel*, ce qui accentue les effets du stéréotype.

¹⁷⁴⁰ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 34, CSEL 107, p. 168-169 ; AMBR., *De Sacra.*, I, 2, 5-8, CSEL 73, p. 17-19.

¹⁷⁴¹ Cette polarisation n'est pas propre à Ambroise et se repère même dans les mythes fondateurs de Rome. Nous renvoyons à F. DUPONT, « La matrone, la louve et le soldat : pourquoi des prostitué(e)s "ingénue" à Rome ? », *op. cit.* et N. BOËLS-JANSSEN, « Matrona/meretrix : duel ou duo ? A propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain », *op. cit.*

une prédication visant à toucher un maximum de personnes sans considération d'éducation, le cliché n'en est pas moins validé et renforcé par cette présentation elle-même. La polarisation des représentations des femmes entre, d'une part, une femme pudique, comprise comme modèle positif, et d'autre part, une femme impudique, présenté comme modèle négatif, limite toujours davantage l'horizon de réalisation de soi des fidèles féminines milanaises. Cette polarisation, sans nuance, pousse également ces fidèles féminines à admettre l'existence unique de ces deux possibilités et à devoir s'approprier toujours davantage les normes qui entourent ces modèles. On a donc là une sorte d'effet d'amplification : en validant certains modèles stéréotypés, en les utilisant dans ses textes pour accéder à un autre niveau de spiritualité, en ne cherchant pas à en développer d'autres, Ambroise concourt à restreindre les possibles pour les femmes, à valider les stéréotypes à leur sujet et à renforcer les inégalités entre les sexes déjà en place¹⁷⁴².

Enfin, l'exégèse d'Ambroise tend également à justifier les réalités sociales en matière de différences entre les sexes. Ainsi, l'implication d'Ève dans le péché des origines a pour conséquence qu'elle soit punie par les douleurs de l'accouchement et la domination de son conjoint selon *Genèse* 3, 16¹⁷⁴³. Ambroise reprend ces représentations à son compte, soit sous une forme courte en rappelant à propos de la punition d'Ève « que tournée vers son mari, elle le serv[e] »¹⁷⁴⁴, ou dans une formule plus longue :

Pourquoi moi ferais-je apparaître les servitudes pesantes et les assujettissements des femmes approuvés par les hommes, ces femmes auxquelles Dieu a ordonné de servir avant même [de l'ordonner] aux esclaves¹⁷⁴⁵ ?

Ici la référence au commandement divin de *Genèse* 3, 16 est très nette (*quas ante iussit deus servire quam servos*), voire « un peu forcée » selon Franco Gori¹⁷⁴⁶, notamment par le

¹⁷⁴² Ce phénomène est à rapprocher de ceux que décrit Mathew KUEFLER quand il explique la nécessité de définir des groupes comme non-virils pour pouvoir maintenir la domination masculine : M. KUEFLER, *The manly eunuch*, op. cit., p. 29-31. La validation des modèles virils et le dénigrement des modèles féminins ont pour effets concomitants de renforcer la valeur du modèle viril, tout en accentuant le phénomène de dénigrement des valeurs jugées moins valides. Le système en sort donc toujours renforcé et toujours plus validé.

¹⁷⁴³ Gen 3, 16 : « Il dit à la femme : « je ferai qu'enceinte, tu sois dans de grandes souffrances ; c'est péniblement que tu enfanteras des fils. Ton désir te poussera vers ton homme et lui te dominera » ».

¹⁷⁴⁴ AMBR., *De Par.*, 14, 72, CSEL 32, 1, 1, p. 329 : *ut ad virum suum conversa serviret*.

¹⁷⁴⁵ AMBR., *De Virgb.*, I, 6, 27, SAEMO 14/1, p. 128 : *quid ego famulatus graves et addicta viris servitia replicem feminarum, quas ante iussit deus servire quam servos* ?

¹⁷⁴⁶ Voir la n. 102 p. 129 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza*/1, op. cit..

recours à la notion de servitude (*servitia ; servire ; servos*). Ailleurs, c'est avec Pierre et Paul qu'Ambroise rappelle la nécessaire soumission des femmes :

En effet la femme fut trompée la première et elle-même trompa son conjoint. D'où l'apôtre Pierre a rappelé que les saintes femmes, soumises au vase le plus fort, obéissent à leurs époux comme au Seigneur. Et Paul dit *qu'Adam n'a pas été séduit, mais la femme, séduite, s'est trouvée dans la transgression* (1 Tim 2, 14)¹⁷⁴⁷.

La première phrase rappelle les faits relatés par la Genèse et les deux rappels des textes des apôtres exposent les réalités des sanctions divines dans le quotidien des femmes, justifiant ainsi la soumission sociale des femmes aux hommes (*mulieres sanctas viris suis [...] oboedire*). Ambroise va plus loin dans la suite du texte en reformulant avec ses propres mots cette fois :

Car, qui a été créé en tant qu'aide pour l'homme, a besoin du secours viril, parce que l'homme est la tête de la femme ; mais celui-ci qui croyait qu'il était destiné à détenir l'aide apportée par la femme, est tombé à cause de la femme¹⁷⁴⁸.

Ainsi, en quelques lignes, la soumission des femmes à leurs maris est-elle martelée trois fois dans un texte très certainement prêché à un parterre mixte et à des fidèles composés aussi bien de chrétiens en quête de perfection que de chrétiens cherchant à concilier au mieux quotidien et religion. Bien que la suite du paragraphe rappelle que les hommes aussi peuvent commettre des erreurs et doivent s'en remettre à leurs épouses le cas échéant¹⁷⁴⁹, élément qui apporte des nuances au propos et rappelle les positions les plus innovantes d'Ambroise, l'affirmation répétée de la position de soumission de la femme constitue l'élément qui ressort principalement dans ce paragraphe.

Comme dans l'exemple de Plaisir et Vertu, la répétition et le rappel des normes sociales en vigueur dans des textes présentés à tous ne font qu'accroître la solidité de cette norme pour

¹⁷⁴⁷ AMBR., *De Par.*, 4, 24, CSEL 32, 1, 1, p. 280 : *mulier enim prior decepta est et virum ipsa decepit. Unde apostolus Petrus subiectas fortiori vaso mulieres sanctas viris suis velut dominis oboedire memoravit. Et Paulus ait quia Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit* (1 Tim, 2, 14).

¹⁷⁴⁸ AMBR., *De Par.*, 4, 24, CSEL 32, 1, 1, p. 280-281 : *nam ecce illa quae in adiumentum facta est viro praesidio virili indiget, quia vir caput est mulieris, ille autem qui adiumentum uxoris habiturum se esse credebatur lapsus est per uxorem*.

¹⁷⁴⁹ AMBR., *De Par.*, 4, 24, CSEL 32, 1, 1, p. 281 : *unde nemo debet facile alteri se credere nisi cuius virtutem probavit nec adrogare sibi qui se pro auxilio putavit adscitum, sed magis si invenerit fortiolem, cui se putabat esse praesidio, ab ipso gratiam mutuetur, sicut et viros mulieribus honorem impertire apostolus praecipit Petrus / « d'où personne ne doit croire facilement en quelqu'un d'autre, si ce n'est en ayant éprouvé la vertu de ce dernier et s'arrogant à soi-même celui qu'il aura pensé s'attribuer en tant qu'aide pour lui-même, mais bien plutôt, s'il s'était trouvé que le plus fort, pour lequel il pensait lui-même être un secours, changeait la grâce pour celui-ci, comme l'apôtre Pierre recommande aux époux de rendre honneur à leurs épouses ».*

le public, même dans le cas où d'autres propositions, même innovantes, seraient réalisées. Les premiers propos d'Ambroise portant sur la position de la femme, propos garantis par les apôtres eux-mêmes et correspondant à la norme utilisée par le public qui les reçoit, gagnent ainsi d'autant plus de valeur et paraissent apporter une justification supplémentaire, chrétienne cette fois, à la soumission des femmes dans la société. La subordination fonctionnelle au sein des couples trouve sa justification dans la faute féminine originelle¹⁷⁵⁰. Comme le souligne par ailleurs Luigi Franco Pizzolato¹⁷⁵¹, cette soumission apparaît même dans le discours d'Ambroise comme une forme de pénitence, d'expiation pour la femme, suite au péché. Les liens établis (*unde*) dans la première citation du *De Paradiso* 4, 24, lient bien péché des origines et obéissance à l'époux. Le second passage rappelle la nécessité d'un encadrement des femmes (*vir caput mulieris est*), susceptibles de faiblesse (*praesidio virili indiget*). Semblent ici poindre à la fois des justifications au statut inférieur des femmes dans la société, mais également un rappel, dans la droite ligne de Philon, du fait que la femme est l'image de la sensibilité dans l'être humain, susceptible de mener à la faute, et par voie de conséquence, l'idée que la *mens*, représentée par l'homme dans l'allégorie toujours de source philonienne, constitue le meilleur soutien de l'être humain pour mener une vie morale parfaite. Ainsi, c'est toute une construction sociale et morale qui se trouve justifiée en quelques lignes, donnant ainsi de la cohérence à la pensée présentée, cohérence qui elle-même renforce les propositions émises. À nouveau, nous assistons à un effet d'amplification et de renforcement des propositions ambrosiennes quant à la soumission de la femme, du fait d'une sorte d'autojustification interne de ces propositions elles-mêmes et grâce à leur correspondance avec les réalités sociales de l'époque. De fait, les inégalités entre les femmes et les hommes sont justifiées et maintenues par et dans le discours de l'évêque, les réalités et les représentations sociales n'y sont pas remises en cause et on assiste alors à une perpétuation des modèles et des discours portant sur les différences entre les sexes.

II.2. 2. Le maintien des représentations viriles

L'étude des messages adressés aux fidèles féminines ne cherchant pas la perfection chrétienne a déjà démontré par bien des aspects le maintien des représentations traditionnelles romaines assignées à chacun des sexes. Pour autant, cette observation a été effectuée au travers du prisme des discours proposés aux femmes, les résultats obtenus au sujet des hommes

¹⁷⁵⁰ L. F. PIZZOLATO, « La coppia umana in Sant'Ambrogio », *op. cit.*, p. 187-188.

¹⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 197-198.

constituent des sortes de résultats indirects, obtenus en creux. Une étude portant sur le maintien d'un discours traditionnel à propos de la virilité effectuée au moyen d'une observation d'indices directs nous réserverait-elle des surprises ?

Un premier constat s'impose immédiatement : l'observation des discours de rupture adressés aux hommes avait été rendue délicate puisque nombre des ruptures sont bien souvent imperceptibles, apparaissent plutôt comme des réadaptations d'idées et de valeurs du monde païen. Ruptures imperceptibles et réadaptations du discours constituent les premiers indices d'un maintien des représentations sur la virilité dans le discours ambrosien. En effet, comme l'ont montré la question de la douceur et la question des larmes¹⁷⁵², la promotion de ces attitudes par Ambroise ne s'établit pas dans la rupture avec les normes sociales mais plutôt dans la continuité avec ces mêmes normes. De la sorte, les représentations de la virilité ainsi que les représentations associées à la virilité (hiérarchisation et rapport de domination entre les sexes, attribution de fonction selon les sexes, espaces dévolus à chacun des sexes ...) ne sont pas remises en cause dans le discours ambrosien, facilitant le maintien, la transmission et la reproduction des normes en vigueur. Les critères d'évaluation de l'innovation dans le discours adressé aux hommes avaient été difficiles à organiser et restent insatisfaisants pour partie¹⁷⁵³,

¹⁷⁵² Voir la partie V, chapitre 1, III, III, 3, 3.

¹⁷⁵³ L'étude des discours ambrosiens adressés aux hommes faisaient clairement apparaître l'absence d'une rupture nette avec les normes sociales. Il a donc fallu déterminer si les discours innovants du point de vue social ne pouvaient s'établir que dans une expression explicite et radicale ou si d'autres formes d'expressions pouvaient être utilisées. La question était alors de déterminer où placer le curseur qui délimiterait innovation et tradition, au risque de faire apparaître une sorte de zone grise, un entre-deux, qui rend, de fait, certains choix délicats et insatisfaisants, car pouvant pour un critère faire appartenir tel élément à telle catégorie et pour tel autre critère à une autre catégorie. Ces attermoissements sont partagés par d'autres chercheurs qui peinent également à déterminer certaines catégories de manière absolue. Pour notre étude, nous en sommes arrivée à considérer que la forme du discours, le caractère explicite ou non de la rupture n'était pas le critère fondamental à retenir, la forme du discours relevant davantage d'un enjeu rhétorique en liant avec la capacité à persuader tel ou tel fidèle. Auprès de fidèles qui peuvent être sensibles à certains arguments permettant de prendre en compte une situation particulière et d'infériorité, les arguments en rupture nette avec les normes sociales avaient certainement davantage de chance de faire mouche. À l'inverse, auprès d'un public en position de domination sociale, utiliser des propos directs risquerait d'être contre-productif. De fait, cela amène bien à entrevoir des stratégies discursives créées en fonction du genre dans les discours ambrosiens. Pour autant, il fallait trouver un autre (ou des autres) critère(s) de distinction. L'observation de l'humilité est apparue comme la meilleure base de réflexion. En effet, cette notion chrétienne porte en elle un profond renversement des valeurs (redéfinition des hiérarchies à l'aune des rapports être humain/Dieu, redéfinition des rapports entre êtres humains et des hiérarchies sociales). En cherchant à être humble, un fidèle chrétien masculin accepte également de repenser sa propre place dans le monde : c'est donc bien le contenu de cette notion qui est fondamental et non pas la manière de l'exposer. Pour autant, l'expression de ce changement démontrait qu'il n'y avait aucune perte de puissance ou de virilité dans le discours, ou plus exactement qu'elles étaient compensées par la quête d'un but plus noble, et en cela digne d'un homme. De la sorte, nous avons choisi de déterminer que les critères présidant au caractère innovant d'une notion était le renversement des normes, même si ce renversement n'était pas apparent de prime abord, même si la manière d'exprimer ce renversement était très indirecte. Ces critères ont permis d'observer leur existence dans les questions de la douceur et des larmes.

démontrant combien la position et le discours d'Ambroise sont ambigus. Cette ambiguïté illustre également que le discours adressé aux hommes dans les prêches et les textes ambrosiens véhiculent des représentations traditionnelles de la virilité.

Nous ne saurions donc nous étonner de voir dans les textes des propositions mettant en avant des hommes, mais aussi le respect des hiérarchies sociales, selon lesquelles les hommes ont une place supérieure. Patriarches, prophètes, grands prêtres, puissants ou misérables masculins de la Bible sont présentés par l'évêque tout autant comme incarnation des vertus religieuses¹⁷⁵⁴, que dans des fonctions publiques exercées traditionnellement par des hommes. Rappelons qu'Abraham est perçu par Ambroise comme le père des nations¹⁷⁵⁵, Moïse comme le grand législateur¹⁷⁵⁶ ; Melchisédech est à la fois préfiguration du Christ et du prêtre¹⁷⁵⁷ ; Josias devient l'image du roi défenseur de la foi¹⁷⁵⁸ ; les frères Maccabées sont présentés dans leur combat contre les troupes d'Antiochos et font figure de martyrs¹⁷⁵⁹ ; quant à Joseph, il est l'image du père de famille veillant à protéger sa femme et à se faire obéir de son fils¹⁷⁶⁰. L'évêque de Milan use donc, dans des textes prêchés à tous, des exemples bibliques pour présenter un ensemble de facultés généralement dévolues aux hommes dans la société romaine, à savoir pouvoirs politique, juridique, religieux, militaire et ascendant familial. Ce sont aussi ces éléments qui ressortent des figures masculines présentées dans les oraisons funèbres ambrosiennes. Valentinien sait ainsi imposer des décisions politiques, juridiques et religieuses

Toutefois, on sent bien ici que ces critères sont ténus et méritent qu'on garde ce fait en mémoire et qu'on rappelle leur fragilité.

¹⁷⁵⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 99-100, CSEL 107, p. 190-191 : 99. *Imitemur ergo Abrahae devotionem, imitemur Isaac bonitatem, imitemur castimoniam ! [...] 100. Imitemur etiam in Jacob typum Christi, sit eius in nobis aliqua similitudo factorum !* / « 99. Imitons donc la dévotion d'Abraham, imitons la bonté d'Isaac, imitons la chasteté ! [...] 100. Imitons donc en Jacob la figure du Christ, que quelque ressemblance à ses faits et gestes nous appartienne ! ».

¹⁷⁵⁵ AMBR., *De C. et A.*, I, 6, 23, CSEL 32, 1, 1, p. 359. Comme dans le cas des références aux exemples bibliques féminins, nous ne retiendrons que les passages qui correspondent le mieux à notre propos.

¹⁷⁵⁶ AMBR., *De C. et A.*, I, 6, 24, CSEL 32, 1, 1, p. 361 ; AMBR., *De Myst.*, 8, 45, CSEL 73, p. 108 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 6, 37, SAEMO 14/2, p. 228.

¹⁷⁵⁷ AMBR., *De Sacra.*, IV, 3, 10-12, CSEL 73, p. 50-51 ; AMBR., *De Myst.*, 8, 45, CSEL 73, p. 108 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 6, 35, SAEMO 14/2, p. 226.

¹⁷⁵⁸ AMBR., *De Off.*, II, 30, 154, CC 15, p. 152 ; AMBR., *De Ob. Theo.*, 38, CSEL 106, p. 237.

¹⁷⁵⁹ AMBR., *De Off.*, I, 40, 196 - 41, 203, CC 15, p. 73-76. Le lien avec la figure des martyrs est d'ailleurs renforcé, puisque le récit du combat des Maccabées précède l'évocation d'Agnès (AMBR., *De Off.*, I, 51, 204, CC 15, p. 76) puis le récit du martyr de Sixte et Laurent (AMBR., *De Off.*, I, 51, 205-207, CC 15, p. 76-78), autres combattants de la foi. Voir également G. NAUROY, « Des frères Maccabées aux saints Innocents : aspects et écriture du massacre dans le christianisme des premiers siècles », dans G. Nauroy (éd.), *L'écriture du massacre en littérature entre histoire et mythe. Des mondes antiques à l'aube du XXI^e siècle*, Bern, Peter Lang, 2004, p. 71-117, en particulier p. 81-91.

¹⁷⁶⁰ AMBR., *De Virgb.*, II, 2, 14, SAEMO 14/1, p. 176 ; AMBR., *Expl. ps. LXI*, 8, CSEL 106, p. 58 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 5, 40 - 6, 41, SAEMO 14/2, p. 142.

aux sénateurs romains¹⁷⁶¹ ; Théodose, soutenu par Dieu, remporte des batailles¹⁷⁶² ou légifère pour l'avenir de l'empire tout en faisant preuve de prévoyance pour sa famille et pour l'Empire¹⁷⁶³. Satyrus représente encore une autre forme du pouvoir masculin : le pouvoir économique. En effet, celui-ci est désigné par Ambroise comme une sorte d'administrateur des affaires de l'évêque¹⁷⁶⁴ et de sa famille, se rendant en Afrique, au risque de sa propre vie, pour s'assurer de la bonne gestion locale des biens familiaux¹⁷⁶⁵. Il est vrai que ces exemples, notamment ceux des empereurs, mettent en scène des hommes ayant un statut public, ce qui fausse quelque peu notre approche. Pour autant, Ambroise évoque aussi des hommes certes riches et puissants comme Agricola mais n'ayant pas la même envergure politique qu'un empereur. Dans le récit de son martyre, Ambroise ne dénonce pas ici les privilèges du maître et utilise des catégories sociales connues et admises de tous pour développer ses idées. Ce que sont liberté et esclavage dans le monde, et en particulier pour les hommes et la construction de leur domination sur le reste de la société, n'intéresse pas Ambroise dans ce texte, attitude qui tend à cautionner l'organisation sociale et les rapports de domination de la société qui lui est contemporaine. Ambroise donne également à voir d'autres catégories sociales comme par exemple les marchands anonymes qui vont par monts et par vaux pour accroître leurs richesses¹⁷⁶⁶ ou qui créent des associations entre eux¹⁷⁶⁷. De la sorte, l'évêque donne à voir un monde économique ouvert sur les échanges avec autrui, ouvert à des espaces étrangers, attaché par nature à la sphère publique. On ne peut certes pas exclure que les *negotatores* soient un pluriel à valeur générale, et par conséquent incluant aussi des femmes, pourtant, ces dernières ne devaient pas être majoritaires dans ces groupes et devaient être, pour certaines, accompagnées d'un tuteur¹⁷⁶⁸, ce qui limitait donc leur autonomie. Par ailleurs, l'évocation de la femme qui représente le Plaisir dans le *De Cain et Abel*, texte prêché aussi à l'ensemble des fidèles, compose le portrait de ce que doit éviter de faire une femme. S'en dégage l'idée qu'une femme convenable n'a pas à se trouver à l'extérieur de sa maison, dans les rues et l'espace public (*in plateam ; in publicas vias*), espace dans lequel, *a contrario*, il est normal, selon le texte ambrosien, de trouver de jeunes hommes se promenant (*praetereuntem*¹⁷⁶⁹). Une fois

¹⁷⁶¹ AMBR., *De Ob. Val.*, 52, CSEL 106, p. 144.

¹⁷⁶² AMBR., *De Ob. Theo.*, 7, CSEL 106, p. 225.

¹⁷⁶³ AMBR., *De Ob. Theo.*, 5, CSEL 106, p. 224-225.

¹⁷⁶⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 20, CSEL 107, p. 140.

¹⁷⁶⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 26-27, CSEL 107, p. 142. Sur les affaires de la famille, voir N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, *op. cit.*, p. 69-71.

¹⁷⁶⁶ AMBR., *De Off.*, I, 49, 243, CC 15, p. 89.

¹⁷⁶⁷ AMBR., *Expl. Symb.*, 2, CSEL 73, p. 3.

¹⁷⁶⁸ Voir Y. THOMAS, « La division des sexes en droit romain », *op. cit.*, p. 192-196.

¹⁷⁶⁹ AMBR., *De C. et A.*, I, 4, 14, CSEL 32, 1, 1, p. 348-351 et voir annexe 10.

encore, l'évêque de Milan donne à voir une société romaine dans laquelle les répartitions des fonctions et des espaces entre les deux sexes sont marquées. En donnant à voir ces répartitions telles qu'elles sont, en n'en proposant pas une analyse critique, Ambroise les justifie et les cautionne, en renforce toujours davantage la valeur et le poids en tant que norme sociale, et ce, aux yeux de l'ensemble de la communauté des fidèles milanais.

Outre ces exemples, le vocabulaire décrivant l'engagement chrétien relève également des modèles virils. Ainsi, les figures de l'athlète et du soldat sont-elles extrêmement fréquentes chez Ambroise, aussi bien dans des textes présentés aux chrétiens en quête de perfection religieuse qu'aux chrétiens ordinaires. Or, ces activités, exercées par des hommes, incarnent le courage, la force, la discipline physique mais aussi la discipline de soi face à la peur, soit autant de valeurs dont on a pu voir plus haut leur lien avec le pôle masculin dans les représentations romaines¹⁷⁷⁰. Ces images sont utilisées par notre auteur pour démontrer la nécessité d'une lutte contre soi-même de manière à obtenir le salut et une recherche de perfectionnement de soi dans le christianisme. Paul, qui a justement développé cette image (voir par exemple 2 Tim, 2, 5), est ainsi fréquemment qualifié d'« athlète¹⁷⁷¹ » (*athleta*) par l'évêque de Milan. Toutefois, l'évêque ne fait pas usage de ce lexique uniquement pour désigner des figures d'autorité du christianisme. Dans le *De Sacramentis*, ensemble de sermons adressés aux néophytes des deux sexes, il explique :

Nous sommes venus à la source, tu es entré, tu as été oint. Examine attentivement ce que tu as vu, ce qui a été dit, examine, rappelle-le-toi consciencieusement ! Un lévite s'est présenté à toi, un prêtre s'est présenté, tu as été oint comme un athlète du Christ, destiné à lutter dans un combat contre ce monde. Tu as déclaré officiellement les batailles de cette lutte. Qui combat, possède de quoi espérer ; là où il y a combat, là il y a la couronne. Tu combats dans le monde, mais tu seras couronné par le Christ. Et tu seras couronné pour tes combats contre le monde ; car, même si la récompense est dans le ciel, pourtant le mérite de cette récompense se trouve ici¹⁷⁷².

¹⁷⁷⁰ Voir J.-P. THUILLIER, « Virilités romaines : vir, virilitas, virtus », *op. cit.*, p. 90-97 ; 106-107. Voir également M. KUEFLER, *The manly eunuch*, *op. cit.*, p. 37-49.

¹⁷⁷¹ AMBR., *De Par.*, 12, 55, CSEL 32, 1, 1, p. 313 ; AMBR., *De Virgt.*, 16, 106, SAEMO 14/2, p. 82.

¹⁷⁷² AMBR., *De Sacra.*, I, 2, 4, CSEL 73, p. 17 : *venimus ad fontem, ingressus es, unctus es. Considera, quos videris, quid locutus sis, considera, repete diligenter ! Occurrit tibi levita, occurrit presbyter, unctus es quasi athleta Christi, quasi luctam huius saeculi luctaturus. Professus es luctaminis tui certamina. Qui luctatur, habet, quod speret ; ubi certamen, ibi corona. Luctaris in saeculo, sec coronaris a Christo. Et pro certaminibus saeculi coronaris ; nam etsi in caelo praemium, hic tamen meritum praemii conlocatur.*

L'image des efforts entrepris et des combats traverse l'ensemble de ce passage, qui s'adresse aussi bien à des femmes qu'à des hommes tout juste baptisés. Qualifié(e) d'« athlète du Christ » (*athleta Christi*), le ou la néophyte s'est engagé(e) ouvertement (*professus es*) à mener des combats (*luctam ; luctaminis ; certamina ; luctatur ; certamen ; luctaris ; pro certaminibus*) pour obtenir la « couronne » (ici *corona ; coronaris*), la « récompense » (*praemium*), autrement dit le salut. Or, combattre à Rome, c'est le propre des hommes. Comme d'autres auteurs chrétiens avant lui¹⁷⁷³, Ambroise utilise donc une norme masculine pour évoquer l'attitude attendue d'un chrétien (mais aussi d'une chrétienne). Exploitant une valeur dominante dans la société romaine, exploitant une figure masculine reconnue dans cette même société, il donne ainsi davantage de légitimité au message qu'il veut faire passer à ses fidèles, tout en confirmant le modèle social en vigueur et en garantissant la supériorité du masculin sur le féminin. C'est au vétéran, figure masculine bien connue du monde romain, qu'est aussi comparée la veuve « vétéran, ayant achevé [le service et mérité] les années de solde de la chasteté¹⁷⁷⁴ ». Usant d'un adjectif majoritairement utilisé au masculin, Ambroise frappe les esprits, donnant tout son sens à ce qu'est une veuve pour lui, permettant à ce statut de gagner en légitimité par la référence à l'activité militaire masculine, mais en contribuant aussi à ce que cette activité masculine garde son prestige social. Ce faisant, l'évêque légitime les hiérarchies et les constructions sociales romaines fondées sur la virilité. Avec les figures de l'athlète et du soldat, Ambroise récupère donc, sur le modèle paulinien, des emblèmes de la masculinité romaine pour y associer tout un langage chrétien. Pour autant, en utilisant ces archétypes, l'évêque en signale également la valeur dans la société qui les emploie, ce qui a pour effet de valider les systèmes de valeur associés à ces archétypes. Nous retrouvons une fois encore l'effet d'amplification et de renforcement des valeurs déjà signalé, qui conduit toujours davantage à l'affirmation des distinctions traditionnelles entre masculin et féminin. Les archétypes proposés

¹⁷⁷³ L'image de l'armée de Dieu et du chrétien présenté comme un soldat est particulièrement développée dans l'*Épître aux Éphésiens*, 6, 10-17. Ces images seront reprises par de nombreux Pères de l'Église à l'instar de Tertullien (TERT., *Apol.*, L, 2, CUF, p. 106 : *tamen et proeliatur omnibus viribus et vincens in proelio gaudet qui de proelio querebatur, quia et gloriam consequitur et praedam* / « et pourtant il combat avec toutes ses forces et, lorsqu'il est victorieux après un combat, celui qui se plaignait du combat, se réjouit, parce qu'il obtient à la fois la gloire et le butin ») ou Cyprien (CYPR., *Epist.*, X, 1, CUF, p. 23 : *nec retardati estis ab acie tormentorum metu, sed ipsis tormentis magis estis ad aciem provocati, fortes et stabiles ad maximi certaminis proelium prompta devotione prodistis* / « et dans votre bataille, vous n'avez pas été arrêtés par la peur des tourments, mais, vous avez été excités à la bataille, par les tourments eux-mêmes, forts et inébranlables, vous avez marché vers le combat du plus grand engagement, en vertu d'un prompt dévouement »).

¹⁷⁷⁴ AMBR., *De Vid.*, 14, 85, SAEMO 14/1, p. 314 : *similis huic vidua velut emeritis veterana stipendiis castitatis*. Nous préférons ici vétéran à vétéran, dans la mesure où la première forme, bien que moins correcte, renvoie aujourd'hui très clairement à une femme militaire ayant achevé son service quand vétéran, vieilli et rare, semble renvoyer surtout au sens de ce qui est ancien, de ce qui est vieux. Cette forme cherche aussi à rendre compte d'un usage rare en latin de l'adjectif *veteranus* au féminin.

ici confirment les hommes dans leur rôle de domination sociale, leur confirment également l'importance de la virilité dans la société qui est la leur. Dans le même temps, cela oblige les femmes à percevoir la norme virile comme étant celle qu'il convient de s'approprier, tout en permettant aux hommes de continuer à utiliser des références qui leur sont familières. Si l'objectif change, ici se faire soldat de Dieu et plus seulement soldat au service de l'État, la fonction et les représentations qui s'attachent à cette fonction ne diffèrent pas beaucoup : cette ambiguïté du discours permet alors aux hommes d'entrer plus facilement dans le propos de l'évêque, de contourner leurs réticences par la familiarité du vocabulaire et des modèles proposés. Ambroise mise alors sur une stratégie de long terme : la répétition du discours, la familiarisation avec les éléments innovants contenus dans le discours chrétien devraient ainsi infléchir petit à petit les perspectives des fidèles masculins. Comme nous l'avons déjà observé, l'évêque fait le pari d'une rupture insensible liée aux progrès dans la foi au risque d'une sorte d'immobilisme social. Les représentations viriles sont donc maintenues, valorisées dans le discours, bien que les perspectives proposées soient modifiées par rapport à la source initiale.

Un dernier thème mérite qu'on s'y attarde : la figure du père. À une époque où les droits du *paterfamilias* semblent s'éroder¹⁷⁷⁵, où, dans le christianisme, il est demandé, en particulier aux hommes, d'apprendre la douceur et à utiliser cette valeur dans les rapports sociaux, Ambroise présente-t-il une nouvelle figure de la paternité ? Pour répondre à cette question, il convient tout d'abord de rappeler que la douceur est présentée par Ambroise comme une attitude dont il est possible de faire usage dans l'ensemble des rapports interpersonnels, y compris ceux qui touchent à la famille. De la sorte, la douceur relèverait donc bien d'une remise en question des normes sociales. Néanmoins, le corpus étudié présente nombre de pères dont l'autorité, la puissance et le pouvoir ne paraissent pas relever de cette perspective, mais s'inscrire dans des représentations traditionnelles de la paternité et de l'image du *paterfamilias*.

Observons notre corpus pour y trouver les images du père, par ailleurs assez peu nombreuses¹⁷⁷⁶. Très vite, la nécessité d'exclure les passages traitant de patriarches se fait jour : en effet, Ambroise présente très souvent Abraham ou Jacob dans leur rôle de père, mais dresse aussi, du fait des exemples auxquels il recourt, une image archétypale de ce rôle. Par ailleurs,

¹⁷⁷⁵ Voir partie V, chapitre 1, I, I, 1.

¹⁷⁷⁶ Il convient de remarquer avec Luigi Franco PIZZOLATO que les figures paternelles sont éclipsées dans les textes d'Ambroise au profit des figures paternelles, le chercheur s'interrogeant sur les liens à faire entre cette situation et l'absence de figure paternelle dans la vie d'Ambroise, du fait d'un décès prématuré. Voir L. F. PIZZOLATO, « L'enigma del padre di sant'Ambrogio », *op. cit.*, p. 162-165.

le thème de la paternité d'Abraham est plutôt éclipsé au profit d'une réflexion sur la foi, sur l'obéissance inconditionnelle à Dieu dans ces mêmes passages. Il convient donc de mener l'enquête à partir d'autres textes. Alors que les oraisons funèbres de Satyrus, de Valentinien et l'*Explanatio psalmi LXI*, offrent plutôt des réflexions sur les relations fraternelles, alors que le *De Officiis* évoque les relations entre l'évêque et ses clercs en recourant au vocabulaire de la famille, les textes de l'oraison funèbre de Théodose et de l'*Exhortatio virginitatis* comportent quelques passages sur des figures paternelles réelles. Pourtant, à observer ces textes de plus près, les mentions sur la paternité restent peu nombreuses. Ainsi Théodose est-il évoqué en tant que père au travers de la piété filiale de ses fils et des honneurs funèbres qu'ils lui rendent¹⁷⁷⁷, et au travers des décisions mises en œuvre pour la transmission de l'Empire romain, décisions effectives en 395¹⁷⁷⁸. Le premier point ne correspondant pas à l'objet de notre recherche, intéressons-nous donc au second. L'évêque explique :

La mort d'un si grand prince ne possède rien de plus glorieux, lui qui a tout transmis à ses fils : l'empire, le pouvoir, le nom d'Auguste ; rien, dis-je, n'a été maintenu plus brillant dans la mort que – et combien est-ce prodigieux ! – l'interruption promise des annones qui doivent être exigées lorsqu'il est mort, sa succession a été faite, son héritage plein de douceurs, de sorte que celui qui a voulu l'empêcher, s'est attiré la haine, pourtant un surcroît de tant de grâce n'était pas enlevé à Théodose. Et ce n'est pas immérité ; si en effet les dernières volontés privées et les testaments de ceux qui nous quittent ont une solidité continuelle, comment un testament d'un si grand prince peut-il être invalide ? Théodose est très glorieux aussi en cela qu'il n'a pas testé selon le droit commun ; en effet il n'avait rien de neuf dans ce qu'il établissait pour ses fils, auxquels il avait tout donné, si ce n'est qu'il les recommandait à un parent présent : il a dû tester pour ceux qui lui sont soumis et ceux qui lui sont unis, de sorte qu'il dispersait les legs et désignait les fidéicommissaires. Il recommanda qu'une loi d'indulgence qu'il a laissée écrite, soit rendue. Qu'y a-t-il de plus digne, qu'un testament impérial devienne loi ?¹⁷⁷⁹

¹⁷⁷⁷ AMBR., *De Ob. Theo.*, 3-4, CSEL 106, p. 224 ; *De Ob. Theo.*, 54-56, CSEL 106, p. 242-243.

¹⁷⁷⁸ Dans AMBR., *De Obitu Theodosii* 5, CSEL 106, p. 224-225, Ambroise laisse entendre que la partition de l'empire était une chose décidée depuis longtemps. Cependant l'évêque n'en précise pas la date. Voir n. 11 p. 217 dans AMBROISE, *Le orazioni funebri*, op. cit. ; P. MARAVAL, *Théodose le Grand, 379-395*, op. cit., p. 282 ; B. LANÇON, *Théodose*, op. cit., p. 147. Sur Stilichon, voir A. CAMERON, « Theodosius the Great and the Regency of Stilico », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 73, 1969, p. 247-280, qui estime que les décisions touchant la gestion de l'empire dateraient de 394.

¹⁷⁷⁹ AMBR., *De Ob. Theo.*, 5, CSEL 106, p. 224-225 : *nihil gloriosius exitus tanti principis habuit, qui omnia iam filiis tradidisset : regnum, potestatem, nomen Augusti ; nihil, inquam, speciosius ei in morte servatum est quam quod – immane quantis –, promissa annonarum exigendarum relaxatio dum moratur, facta est successio eius indulgentiarum hereditas, ut ille, qui voluit impedire, sibi odium fecerit, Theodosio tamen tantae cumulus gratiae non ademptus sit. Nec immerito : si enim privatorum ultimae voluntates et deficientum testamenta habent perpetem firmitatem, quomodo potest tanti principis esse irritum testamentum ? Gloriosius quoque in eo Theodosius, qui non communi iure testatus sit : de filiis enim nihil habebat novum, quod conderet, quibus totum dederat, nisi ut eos praesenti commendaret parenti ; de subditis sibi et commissis testari debuit, ut legata dimitteret, fidei*

Le passage fait donc état de la succession de Théodose. Sont prévues une interruption du paiement de l'annone (*promissa annonarum exigendarum relaxatio*), une décision concernant les successions, valable pour l'ensemble de l'Empire (*de subditis sibi et commissis testari debuit, ut legata dimitteret, fidei commissa signaret*¹⁷⁸⁰), une loi de clémence (*legem indulgentiae*¹⁷⁸¹), mais surtout l'organisation de sa propre succession au trône. Ambroise mentionne la recommandation à « un parent » (*praesenti parenti*), en réalité Stilichon, et l'établissement de ses fils comme ses successeurs à qui Théodose « a déjà transmis l'Empire, le pouvoir, le titre d'Auguste » (*iam filiis tradidisset, regnum, potestatem, nomen Augusti*). Le *iam* marque ici une insistance, démontrant que cette décision est particulièrement importante. Les locutions *nihil gloriosus, nihil speciosus, gloriosus quoque in eo, quid dignius*, utilisant le comparatif, contribuent à renforcer le caractère particulier des décisions impériales, tout comme la dernière interrogative qui souligne la surprise que peut constituer le fait qu'un acte privé, le testament (*testamentum*), ait force de loi (*lex*). Tous ces éléments concourent donc à faire de Théodose un empereur prévoyant et modèle de bon empereur, qui plus est dans un texte présenté à l'oral lors d'un événement réunissant un public mixte non seulement du point de vue des sexes, mais surtout des statuts sociaux et de l'engagement dans le christianisme.

Or, la dimension strictement privée, paternelle, de ces décisions est en réalité peu mise en avant. Que Théodose ait prévu sa succession, qu'il sache ce qu'il remet à chacun de ses fils (*de filiis enim nihil habebat novum, quod conderet, quibus totum dederat*) relève d'une action classique du droit privé, renforcée par les obligations de la fonction impériale. Théodose réalise ce que tout père romain, chrétien ou non, se doit de prévoir. De la même manière, prévoir un tuteur pour ses enfants encore jeunes (Arcadius a tout juste dix-huit ans à la mort de son père, Honorius à peine onze) relève aussi de la prévoyance paternelle traditionnelle. Peut-on, dans ces conditions, vraiment considérer qu'il s'agisse là d'une expression nouvelle de la paternité ? Cela semble un peu difficile, d'autant plus dans le contexte d'une succession impériale, dans laquelle l'empereur n'est pas une simple personne privée. La description des lois prises à l'échelle de l'Empire dressée ici par Ambroise laisse donc entrevoir l'action ante et post-mortem d'un empereur, plutôt que de l'amour paternel. L'évêque indique d'ailleurs la

commissa signaret. Praecepit dari legem indulgentiae, quam scriptam reliquit. Quid dignius, quam ut testamentum imperatoris lex sit ?

¹⁷⁸⁰ Voir COD. THEO., 4, 4, 3, p. 170-171, en date de 389, qui prévoit que les codicilles et les lettres ne puissent pas être reconnus comme des éléments de testament, la loi s'appliquant également aux empereurs, en l'occurrence Valentinien, Théodose et Arcadius. Voir également n. 12 p. 217 dans AMBROISE, *Le orationi funebri*, op. cit..

¹⁷⁸¹ S'agit-il d'une amnistie pour les partisans de l'usurpateur Eugène ? Le texte n'est malheureusement pas assez précis pour que l'on puisse être sûr de ce sur quoi porte la clémence.

continuité impériale dans le fait que les propres enfants de l'empereur se montrent indulgents à l'image de leur père (*facta est successio eius indulgentiarum hereditas*). Rien ici de novateur : tout donne à voir un bon père de famille, qui correspond aux normes sociales en vigueur.

Penchons-nous alors sur le portrait du mari de Julienne afin d'espérer en apprendre davantage sur les pères romains chrétiens selon Ambroise. Malheureusement ces espoirs sont vite refroidis. Les propos de Julienne présentent, en effet, davantage un homme saint qu'un père, et ce, dès ses premiers mots :

Mes enfants, vous avez perdu votre père, vous avez votre mère. [...] Pourtant, quoique faible et ravagée, je vous montre, si vous voulez me suivre, comment vous jugerez que votre père n'est pas décédé ; en effet vous avez un père meilleur au ciel. Il s'agit de celui qui soutient les pères. En effet, quoi d'autre surabonde à cet espoir ? Votre père a été riche en grâce pour vous, non en argent ; influent par son service, non par son patrimoine : lui dont l'héritage est la foi, [elle qui est] riche en Dieu, mais dans le manque dans le monde. Il vous a laissés suffisamment riches, si vous suivez son dessein. Seule la foi ne discrimine aucun des deux sexes ; le cens est pour les hommes, la dot est pour les jeunes filles¹⁷⁸².

Dans cet extrait, c'est encore la question de ce que le père laisse en héritage à ses enfants, plus que ses rapports avec eux qui transparaît. Et l'héritage que met en valeur ici Julienne est un héritage spirituel (*dives gratia ; hereditas fides est*), non des biens matériels (*non pecunia ; non patrimonio*). Bien que la famille paraisse aisée et puissante (*opulentus ministerio*), c'est sa dimension religieuse qui est privilégiée dans ce portrait¹⁷⁸³, et en particulier la dimension religieuse du *paterfamilias* décédé. Outre la question de l'héritage, cet homme est aussi représenté dans sa capacité à prendre des décisions pour sa famille : si le « dessein » (*propositum*) tracé par le père reste religieux, il n'en demeure pas moins que ce dernier avait pris des décisions pour l'avenir de ses enfants, comme tout père romain traditionnel. Plus loin, Julienne fait mention du fait que son époux a attribué un prénom à son fils¹⁷⁸⁴, comme le veut

¹⁷⁸² AMBR., *Exhort. virg.*, 3, 13, SAEMO 14/2, p. 210 : *filii, amisistis patrem, matrem habetis. [...] Tamen infirma licet et desolata ostendo vobis, si vultis sequi, quo arbitremini patrem vobis non decessisse ; habetis enim meliorem de caelo parentem. Ille est qui et hos suffulcit patres. Quid enim aliud iam superest spei ? Pater vobis fuit dives gratia, non pecunia ; opulentus ministerio, non patrimonio : cuius hereditas fides est, locuples deo, sed egena saeculo. Satis vos divites reliquit, si propositum eius sequamini. Sola fides utrique indiscreta sexui, census virorum, dos virginum.*

¹⁷⁸³ Voir F. E. CONSOLINO, « Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano : il De exhortatione virginittatis di Ambrogio », *op. cit.* et le paragraphe 2, 10 de l'*Exhortatio virginittatis* (SAEMO 14/2, p. 206-208) qui rappelle que Julienne a pu payer l'installation d'un autel pour les reliques d'Agricola et Vital.

¹⁷⁸⁴ AMBR., *Exhort. virg.*, 3, 15, SAEMO 14/2, p. 210 : *considera cui te muneri pater tali nomine designaverit, qui vocavit Laurentium* / « examine attentivement à quelle obligation ton père t'as désigné avec un tel prénom, lui qui t'a prénommé Laurent ».

la coutume romaine¹⁷⁸⁵. Plus loin encore, c'est dans un potentiel rôle de défenseur de l'honneur de la famille qu'est représenté cet homme, lui qui aurait pu défendre ses filles si elles devaient être établies dans un mariage malheureux¹⁷⁸⁶. Il s'agit à nouveau d'une représentation traditionnelle du rôle des pères, mais pourtant fictive, eu égard à la situation familiale et au décès du père de famille. Serait-il question ici d'une nouvelle forme de paternité, d'une expression de douceur d'un père envers ses enfants ? Comme dans le cas de Théodose, nous ne pouvons l'affirmer. Bien au contraire, le passage donne plutôt à voir un père romain exerçant ses droits paternels sur ses enfants de manière traditionnelle, mais en y apportant un cadre chrétien¹⁷⁸⁷. Le discours tenu par Julienne, et donc par Ambroise, s'attache à décrire ce qu'est un père selon des schémas conventionnels, patinés par le christianisme, en particulier lorsque l'évêque rappelle que tous les pères terrestres sont soutenus par Dieu, par un père plus grand et plus puissant qu'eux¹⁷⁸⁸ (*habetis enim meliorem de caelo parentem. Ille est qui et hos suffulcit patres*). Si nous ne connaissons pas véritablement le public auquel a été diffusé ce texte, plutôt rédigé pour des chrétiens en quête de perfection, il est probable que lors du prêche effectué devant un parterre comprenant aussi des chrétiens plus ordinaires, des louanges concernant toute la famille aient été prononcées, y compris pour le mari décédé. Or, étant donné la portée spirituelle et théologique de cette dernière citation qui rappelle que les pères sont soutenus par un Père plus puissant qu'eux, il y a fort à parier qu'elle a pris place, sous cette forme ou sous une autre, dans le discours tenu en public, avant d'intégrer la version écrite du texte. Dès lors, le public, en particulier masculin, vivant dans l'état conjugal et relevant de ce fait de la catégorie des chrétiens ordinaires, a pu se reconnaître dans cet exemple et réfléchir à comment concilier l'autorité associée au statut de *paterfamilias*, les formes de l'exercice de cette autorité, mais aussi sa foi et les nouvelles perspectives proposées dans les relations intrafamiliales par les promoteurs de sa foi. Ainsi, dans l'exemple du mari de Julienne, les pratiques sociales ne paraissent pas avoir évolué. À l'inverse, les normes spirituelles dans lesquelles se développent ces pratiques sociales semblent, elles, s'être transformées. Peut-être manquons-nous d'informations sur les réalités sensibles de cette famille du fait même des formes choisies pour le discours de Julienne. Cependant les normes sociales s'appliquent à ce point dans ce portrait

¹⁷⁸⁵ Voir O. DE CAZANOVE, « Naissance et petite enfance dans le monde romain », *op. cit.*, p. 12 ; C. FAYER, *La vita familiare dei romani antichi*, *op. cit.*, p. 16-18, en particulier p. 18 sur la *nominis impositio*.

¹⁷⁸⁶ AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 20, SAEMO 14/2, p. 214.

¹⁷⁸⁷ Même les portraits de Joseph ou d'Eusèbe dans le *De Institutione virginis* n'apportent pas de modifications en profondeur à ces remarques. Pour l'étude de ces pères nous renvoyons à la partie III, chapitre 1, III, III, 3.

¹⁷⁸⁸ Faut-il voir ici une référence à Jean 14, 28 (« vous vous réjouirez de ce que je vais au Père, car le Père est plus grand que moi ? ») ? Si le vocabulaire n'est pas celui utilisé par Jean, le rapprochement avec le texte évangélique paraît pourtant fondé.

qu'elles ne permettent pas de laisser entrevoir d'autres attitudes paternelles, qu'elles ne permettent pas de renouveler le genre ou les *topoi* concernant les pères (affirmation de la puissance et de l'autorité sur la famille, image d'une certaine rigueur dans la mise en œuvre de cette autorité ...) même dans les formes du discours. Pourtant, certains textes d'époque républicaine et du Haut-Empire, tout en soulignant la virilité des pères, laissaient aussi entrevoir davantage de sensibilité à l'enfant ou d'investissement dans leur éducation¹⁷⁸⁹. On peut donc être surpris par le caractère très formel de cette description du mari de Julienne, qu'il faut certainement mettre en rapport avec les évolutions apportées par la pratique de la douceur. En effet, en ne proposant pas de modifications franches du cadre dans lequel s'exerce l'autorité du *paterfamilias*, Ambroise ne rompt pas avec la tradition, évite toutes protestations de la part des pères et des hommes en général, tout en facilitant l'acceptation de nouveaux modèles de relations. Plus que de rupture, ou même de maintien des traditions, il faudrait donc ici parler de réinterprétation des cadres en fonctions des propositions du christianisme.

Les propositions réalisées aux chrétiens ordinaires masculins s'inscrivent dans la continuité des représentations de la virilité romaine. La construction d'un discours qui reprenait les codes, les images et les représentations de modèles anciens, même lorsqu'Ambroise et le christianisme proposaient des renversements profonds des perspectives, laissait déjà entrevoir ces réalités. L'étude des références traditionnelles assumées dans les textes ambrosiens

¹⁷⁸⁹ Voir les éléments du droit romain qui tendent à considérer et à diffuser le modèle selon lequel les relations père/enfant ne doivent pas s'établir dans la violence : voir MARCIAN., *Dig.*, 48, 9, 5, p. 854 : *nam patria potestas in pietate debet, non atrocitate consistere* / « car la puissance paternelle doit consister dans la piété [envers les parents], non dans la cruauté ». Voir également HOR., *Sat.*, I, 6, v. 45-88, CUF, p. 80-82. Horace décrit dans ce passage un père, affranchi (v. 45 : *nunc ad me redeo libertino patre natum* / « maintenant, je reviens à ma personne, moi qui suis né d'un père affranchi »), soucieux de l'éducation de son fils (v. 72 : *noluit in Flavi ludum me mittere* / « il ne voulut pas m'envoyer à l'école de Flavius » ; v. 76-78 : *sed puerum est ausus Romam portare docendum/ artis quas doceat quivis eques atque senator/semet prognatos* / « mais alors que j'étais enfant, il a osé me transporter à Rome pour qu'on m'enseignât les arts que n'importe quel chevalier et sénateur font enseigner à leurs descendants »). Ce même père paraît emmener son fils lui-même à l'école (v. 81-82 : *ipse mihi custos incorruptissimus omnis/ circum doctores aderat* / « Ce gardien le plus incorruptible qui soit, m'accompagnait lui-même auprès des maîtres »). Il veille également à l'éducation morale de son fils (v. 82-84 : *pudicum/qui primus virtutis honos, servavit ab omni/non solum facto, verum obprobrio quoque turpi* / « il préserva le fait que je demeure pudique, qui est le premier honneur de la vertu, non seulement de tout acte déshonorant, mais aussi de toute vexation honteuse »). Ces extraits démontrent l'existence d'une autorité paternelle moins austère que celle présentée dans le texte de Cicéron au sujet d'Appius Claudius Caecus, bien qu'ils doivent aussi être nuancés par la forme même de la satire, et par des questionnements autour des formes de représentations de la virilité qui pourraient dépendre aussi du statut social. En effet, est-ce que l'investissement personnel du père d'Horace dans son éducation ne serait pas le fait d'une volonté d'ascension sociale de la famille ? L'investissement de ce père n'est-il pas davantage accepté et acceptable socialement parce que ce même père appartient à une classe sociale moyenne, peut-être plus libre de l'image qu'elle donne d'elle-même ? Ces analyses ne touchant pas directement notre travail, nous retiendrons seulement l'idée d'une évolution de l'expression de l'*auctoritas* du père.

démontre que l'évêque de Milan recourt à un vocabulaire martial et athlétique, utilisant donc un imaginaire construit sur des rôles assignés aux hommes et accordant une place primordiale au masculin. Par ailleurs, Ambroise ne vient pas interroger l'autorité que les hommes imposent au reste de la société. Ses textes sont plutôt vecteurs d'un maintien et d'une adhésion à ces normes. Seuls les cadres dans lesquels doivent s'établir ces normes évoluent : la perspective chrétienne décentre quelque peu le propos, suggère de nouvelles modalités de mise en œuvre de ces normes. Ce n'est donc pas tant la norme que son exercice qui évolue, laissant une image de persistance de cette norme.

III. Une pastorale ambrosienne innovante en matière d'égalité entre les sexes ? Pour un nouveau bilan

Une étude prenant en compte les traces des normes sociales des différences entre les sexes dans les discours d'Ambroise amène à tempérer l'image d'un discours audacieux. Les normes de genre héritées y apparaissent fréquemment : l'autonomie des vierges se réalise dans les limites de ce qu'il convient qu'une femme puisse faire ; les martyrs masculins chrétiens, bien que s'étant approprié des attitudes attachées au féminin et promues par le christianisme lui-même, développent des comportements virils dans le martyre ; les femmes sont bien souvent présentées par Ambroise à l'aide de stéréotypes de genre ; le discours destiné aux fidèles féminines n'ayant pas fait le choix d'une vie de perfection justifie, confirme et renforce les distinctions entre les sexes et leurs implications sociales, quand le message adressé aux fidèles masculins utilise des symboles de l'expression de la virilité romaine, affirmant toujours davantage la supériorité du masculin. Le conservatisme traverse donc l'œuvre d'Ambroise donnant le sentiment que les éléments innovants de sa pensée ne sont le fruit que d'une perspective interprétative du chercheur.

Par ailleurs, l'étude du discours conformiste a fait apparaître que, même dans le cas du discours aux chrétiens parfaits, la binarité des sexes et les répartitions de rôle en fonction des sexes existaient dans le discours ambrosien. Le poids des divisions sexuées dans les représentations traditionnelles est tel qu'il met à mal une des spécificités du discours de l'évêque milanais, à savoir la possibilité de la transcendance des sexes.

De fait, le chercheur a le sentiment d'un grand écart entre les représentations et les positions ambrosiennes lors de la pastorale, au point même d'avoir le sentiment de très

nombreuses incohérences dans le discours, voire de douter de certains fondements théoriques exposés préalablement.

Chapitre 3 Une voie pour parvenir à des conclusions fermes ? L'étude des cas limites dans la pensée ambrosienne

I. Difficultés méthodologiques

Pour autant, le chercheur ne peut se résoudre à l'impasse à laquelle mène l'étude successive des caractères innovants et conformistes des positions ambrosiennes¹⁷⁹⁰ au sujet de la différence entre les sexes. En effet, l'étude a démontré l'existence de propositions pratiques, entendons de pratiques sociales à mettre en œuvre, ou de remarques très novatrices en matière d'égalité entre les sexes. Ces propositions ne touchent d'ailleurs pas que les femmes, pas plus qu'elles ne s'adressent seulement aux chrétiens en quête de perfection religieuse. Ces propositions ne s'observent pas non plus uniquement dans des textes destinés à cette élite religieuse, mais ont pu toucher un public métissé tant par l'âge, que le sexe ou le degré d'adhésion au christianisme. Les réflexions ambrosiennes les plus novatrices ont donc été accessibles au plus grand nombre.

Or, les mêmes arguments et les mêmes éléments de démonstration valent aussi dans le cas des propositions conformistes que nous avons pu rencontrer dans les textes ambrosiens de notre corpus. Par ailleurs, l'étude des formes du discours, notamment ceux adressés aux hommes, ont pu montrer les stratégies d'adaptation utilisées par Ambroise pour inscrire ces mêmes discours dans des perspectives à la fois chrétienne mais intelligibles et recevables par des populations formées à d'autres normes.

De la sorte, nous sommes en présence de deux réalités antagonistes : celle d'un discours de rupture et celle d'un discours de continuité. Ces réalités sont à la fois facilement observables, établies selon les mêmes méthodes, mais il n'est pas possible non plus de faire apparaître une ligne de pensée plus manifeste que l'autre. À ce stade, il convient pourtant de tenter de réduire cette aporie et d'essayer d'évaluer quel est le type de proposition qui l'emporterait dans la présentation pastorale ambrosienne.

La difficulté semble naître de l'approche méthodologique employée. Jusqu'ici, pour tenter d'approcher la possible transcription des idées théoriques ambrosiennes à propos des différences entre les sexes dans les conseils pastoraux, nous avons fait le choix de relever et de

¹⁷⁹⁰ Cette tension est observable dans de nombreux textes chrétiens des premiers siècles comme le démontre en quelques lignes l'introduction de M. ALEXANDRE, « De l'annonce du royaume à l'Eglise. Rôle, ministères, pouvoirs de femmes », *op. cit.*, p. 537-538.

décrire les éléments du discours ambrosien relevant de l'innovation ou de la tradition. Cette méthode a bien permis de constater, à la fois, l'existence de deux voies de discours, de montrer la réalité de leur coexistence et leur fréquence dans la pensée ambrosienne mais elle a également conduit au paradoxe relevé ici et au sentiment de faire face à une pensée ambrosienne incohérente. Cette approche, si elle permet donc bien des résultats, n'apporte pourtant pas de réponse précise à la question initiale de cette partie de l'étude.

Se pose alors la question d'une autre approche, du recours à une autre méthodologie. Cette fois, nous nous tournerons vers l'étude des cas limites. Les cas limites ont pour eux d'évoquer des situations où la binarité de genre est dépassée, d'évaluer plus finement la part d'innovation et de conservatisme dans la pensée d'Ambroise. En effet, ces exemples particuliers sont remarquables en cela qu'ils s'intéressent et traitent de cas exceptionnels dans le rapport qu'ils entretiennent avec la norme, que celle-ci soit acceptée ou au contraire refusée par Ambroise. Par conséquent, les cas limites devraient être l'occasion de prises de position de la part de l'évêque, l'occasion pour lui d'exprimer des nuances, nuances qui sont autant d'opportunités pour le chercheur de déceler des inflexions dans la pensée de notre auteur. La question est donc de savoir si Ambroise, lorsqu'il utilise des cas limites, qui sont en quelque sorte des points de rupture dans les constructions théoriques, est prêt à défendre ses positions les plus audacieuses ou si, même dans ce cadre extrême, il préfère plutôt promouvoir des positions conformes à la norme ou proches de celle-ci. Les positions extrêmes auxquelles nous nous intéresserons ici, concernent l'égalité entre les sexes ainsi que la transcendance des sexes, soient les propositions théoriques qui nous paraissent être, chez notre auteur, les plus disruptives par rapport aux normes de son époque.

Par ailleurs, l'étude d'exemples présentant une inversion ou un dépassement de la binarité de genre, lieu les plus à même de présenter les cas limites, permet aussi d'éloigner le spectre d'un biais, tendant à valoriser un genre davantage qu'un autre. En comparant l'expression d'un phénomène unique, ici l'inversion de genre, en partant d'exemples féminins tout autant que d'exemples masculins, nous pouvons donc espérer observer soit des positionnements ambrosiens plus explicites au sujet des normes de genre que dans les cas étudiés précédemment, soit des traitements différenciés de la même question, traitements qui constitueraient alors un indice des positions ambrosiennes sur ces mêmes normes.

Le cadre méthodologique de la recherche qui va suivre ainsi explicité, passons donc à l'étude en elle-même.

II. Les détournements lexicaux ambrosiens : images des tensions entre innovation et tradition du discours de l'évêque

Une des premières formes de cas limite observable est relatif aux usages lexicaux. En effet, dans le *De Viduis* et le *De Virginitate*, donc des textes du début et de la seconde partie de l'épiscopat, on repère des usages surprenants de mots latins.

De manière déconcertante peut-être, eu égard à la chronologie, nous commencerons par l'étude d'un passage du *De Virginitate*, texte difficilement datable mais admis par la critique comme issu de la période 386-396¹⁷⁹¹. Ce choix se justifie à nos yeux par la très forte coloration eschatologique du passage à l'étude, coloration qui tend donc à devoir limiter la portée même du propos d'Ambroise.

Comme nous l'avons déjà noté plus haut, le paragraphe 87 fait mention des vierges en tant que *cives sanctorum*¹⁷⁹², « concitoyennes des saints ». Dans ce passage, l'évêque décrit la Jérusalem céleste dans son architecture physique tout autant que dans ses structures spirituelles, voire institutionnelles (*in portis patriarcharum nomina continentur ; in muro apostolorum ; fundamenta enim civitatis apostoli ; lapis angularis est Christus ; deus ubique est ; cives sanctorum*). Notons d'ailleurs que ces structures spirituelles font toutes état de personnages masculins ou genrés au masculin (patriarches, apôtres, saints, Christ, Dieu), l'usage du masculin pluriel renvoyant à un sens généralisant. Il sera question plus loin dans le texte des anges (*versantes inter angelos*), qui sont tenus par Ambroise pour des créatures d'une nature différente de celle de Dieu mais aussi des êtres humains, et qui, par leur proximité avec la nature divine, partagent avec lui une nature transcendant les sexes. C'est donc un vaste panorama de la diversité des genres et des natures qu'Ambroise nous donne à voir dans ce passage. Or, cet extrait établit également que les vierges sont tenues pour des femmes, comme le montre l'apostrophe *sanctae virgines* qui use d'un adjectif au féminin pluriel. Pour autant le reste du passage est construit au masculin :

¹⁷⁹¹ Voir G. VISONA (éd.), *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana.*, op. cit., p. 137-138. Pour différentes propositions de datation, voir M. ZELZER, « Gli scritti ambrosiani sulla verginità. Quam dulcis pudicitiae fructus », op. cit.; M. CUTINO, « Augustinianum », op. cit..

¹⁷⁹² Cette expression comme l'ensemble des citations auxquelles nous allons renvoyer dans la suite de ce passage se trouvent en AMBR., *De Virgt.*, 14, 87, SAEMO 14/2, p. 70.

Donc vous, saintes vierges, et vous tous qui êtes justes et qui portez la chasteté sans tache de l'âme, vous êtes concitoyens des saints et familiers de Dieu¹⁷⁹³.

Or comme nous l'avons déjà évoqué, le mot *cives* est source d'interrogation. En latin, ce mot peut-être aussi bien masculin que féminin. Dans la phrase présentée ici, l'usage du masculin pluriel – dont la valeur générique est renforcée par le *quicumque* – facilite les représentations des *cives* dans un sens générique¹⁷⁹⁴, donc dans un usage masculin, pourtant il n'en demeure pas moins vrai que le mot intègre également des femmes, plus exactement les vierges dans ce statut, et ce, à égalité de l'ensemble des autres hommes justes, des patriarches, des apôtres, ou des saints auxquels il a déjà été fait allusion dans le reste du paragraphe. La conjonction de coordination *ergo*, qui paraît reprendre le propos précédemment adressé aux vierges et poser une conclusion, ainsi que l'apostrophe *sanctae virgines* qui précise le *vos*, insistent davantage sur ce groupe que sur les groupes présentés par les masculins génériques plus vagues qui suivront. Ces masculins apparaissent comme une concession faite à d'autres catégories que les vierges, principales destinataires de cette phrase, de ce paragraphe et même du traité. Cette destination principale du texte se note d'ailleurs dans l'évocation de personnes qui cherchent le Christ (*si Christum [...] quaeratis*) et qui surtout « possèd[ent] désormais la noblesse de cette patrie » (*sed tunc nobilitatem istam patriae possidebitis*). Notons que le sens de possession est particulièrement important. Ces personnes en quête du Christ paraissent correspondre à la vierge prise à partie en début de paragraphe 87, elle qui « a appris la lumière, a appris le mur » (*didicisti lumen, didicisti murum*). De fait, le paragraphe s'adressant principalement aux femmes ayant fait vœu de virginité, Ambroise les considère donc tout particulièrement comme des citoyennes de la cité céleste.

¹⁷⁹³ AMBR., *De Virgt.*, 14, 87 SAEMO 14/2, p. 70 : *ergo vos, sanctae virgines, et quicumque iusti estis et immaculatam animae geritis castitatem, cives sanctorum estis et domestici dei*.

¹⁷⁹⁴ Rappelons également que cette valeur générique s'appuie sur les propos de Paul dans sa *Lettre aux Éphésiens* 2, 19 (« ainsi vous n'êtes plus des étrangers, ni des émigrés ; vous êtes concitoyens des saints ») qui valorise l'universalité de l'accès au royaume de Dieu pour tous les croyants, sans considération des origines et des anciennes croyances religieuses des fidèles. Par ailleurs, sur les liens établis entre citoyenneté et christianisme par des auteurs comme Philon et Origène, dont on connaît l'influence sur la pensée ambrosienne, voir G. DORIVAL, « Anciennes définitions chrétiennes de la citoyenneté », dans C. Bernard-Valette, J. Delmulle et C. Gerzaguët (éd.), *« Nihil veritas erubescit » : mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 681-692. Remarquons qu'Ambroise semble aller plus loin que Grégoire de Nazianze qui évoque, indistinctement les fidèles comme concitoyens du Christ, mais qui ne fait pas explicitement des femmes, et de sa sœur Gorgonie en particulier, une concitoyenne : voir GREG. DE NAZIANZE, *Or.*, 8, 6, SC 405, p. 256-257 : *Ei δὲ δεῖ φιλοσοφώτερον καὶ ὑψηλότερον περὶ αὐτῆς διελθεῖν, Γοργονία πατρὶς μὲν ἢ ἄνω Ἱερουσαλήμ (Gal 4, 26), ἢ μὴ βλέπομένη, νοουμένη δὲ πόλις, ἐν ᾗ πολιτευόμεθα (Eph 2, 19) καὶ πρὸς ἣν ἐπειρόμεθα ἥς πολίτης Χριστός, καὶ συμπολίται πανήγυρις* / « mais pour parler d'elle de façon plus philosophique et plus élevée, Gorgonie eut pour patrie la Jérusalem d'en-haut (Gal 4, 26), la ville que les yeux ne peuvent voir, mais que saisit l'esprit, celle dont nous sommes les citoyens et vers laquelle nous nous hâtons. Le Christ en est le citoyen et a pour concitoyens (Eph 2, 19) ceux qui participent à la réunion de fête ».

C'est alors que se joue une nouvelle perspective : ces femmes ne sont plus citoyennes au travers et grâce à un homme de leur famille, parce qu'elles sont femmes ou filles d'un homme jouissant du statut de citoyen comme le pense la tradition romaine, mais elles sont citoyennes de la cité céleste par elles-mêmes, elles « posséder[ont] » (*possidebitis*) pleinement ce droit pour elles-mêmes. À notre sens, l'usage de ce verbe ne fait que renforcer le fait qu'Ambroise, sur le modèle du texte paulinien *Épître aux Éphésiens* 2, 19, considère ces femmes comme jouissant pleinement d'un droit de citoyenneté. Il convient donc de considérer que ces femmes obtiennent un statut de plein droit, équivalent à celui des hommes de cette cité, non soumis à la condition d'être fille ou épouse de citoyen. Au risque d'un complet anachronisme qui ne trouvera sa justification que dans des vertus pédagogiques, il faut comprendre que si ce statut ne recouvre pas de réalités démocratiques, et ce, aussi bien pour les hommes que pour les femmes, il donne pourtant accès à ces dernières à une égalité juridique complète et entière dans la cité de Dieu. Il ne s'agit plus en quelque sorte d'un titre, vidé de tout contenu pratique et juridique comme cela était le cas dans la société romaine traditionnelle, mais bien d'un statut effectif et efficient pour ces femmes. Selon cette perspective, le lexique ambrosien, fortement teinté par le modèle paulinien, insistons sur ce point¹⁷⁹⁵, se charge donc d'un sens important et nouveau en ce qu'il est adressé spécifiquement aux femmes. Par ailleurs, il convient de noter que même en considérant grammaticalement et sémantiquement la concession faite aux hommes quand Ambroise évoque les *quicumque iusti*, le sens spécifique du mot *cives* n'en serait pas vraiment amoindri, les femmes étant toujours admises au rang de citoyennes de plein droit dans la cité. Cet exposé, en rupture avec les représentations de son époque, porteur d'une réelle proposition d'évolution du statut de citoyenneté de la femme, adressé spécifiquement à des femmes à la différence de la source paulinienne évoquant un public bien plus vaste, constituerait donc l'expression la plus saillante de l'idéal d'équité entre les sexes d'Ambroise. Ici l'idéal théorique ambrosien d'équité prendrait donc corps dans ses aspects pratiques.

¹⁷⁹⁵ La construction de l'argumentaire et de la phrase ambrosienne sont tellement proches du texte paulinien qu'il paraît difficile de ne pas en voir une sorte de calque. Ainsi, chez Paul, le propos vise à l'unité entre les Juifs et la païens convertis, en démontrant que chacun appartient à l'Église, se trouve proche de Dieu et peut espérer faire partie de la cité de Dieu. Paul utilise alors des catégories politiques (« étrangers », « émigrés », « concitoyens ») accessibles à la compréhension du plus grand nombre, car ces catégories sont vécues et bien connues des fidèles. Chez Ambroise, le propos se décentre et observe la place des femmes. Ambroise cherche bien à démontrer également l'appartenance de ces dernières à l'Église et à la cité de Dieu. Une fois encore, l'image de la citoyenneté et des exclusions de ce statut peuvent fonctionner, ce qui amène au détournement du sens du passage paulinien par Ambroise. L'observation du texte de la *Vetus latina* lié au texte de la famille I, généralement considéré comme le texte en usage dans l'Italie du Nord (voir introduction du recueil, p. 33*) donne *advenae et incolae sed sumus cives sanctorum et domesticci dei*, renvoyant bien à une division symbolique ancienne du monde romain en lien avec le statut civique. La forme la plus flexible est *incolae* qui peut devenir *accolae*, *hospites peregrini*, *inquilini*. Voir H. J. FREDE, *Vetus Latina : die Reste der altlateinischen Bibel. Epistula ad Ephesios*, Freiburg, Herder, 1962, vol. 24, 1, p. 97.

Pour autant, nous ne pouvons pas nier aussi que la forte portée eschatologique de ce même passage affaiblit la portée novatrice des propositions de ce discours. En effet, du fait de la portée eschatologique, cette équité reste toute théorique¹⁷⁹⁶. Par ailleurs, les conjonctions *sed tunc* et le recours au futur (*possidebitis*) décrivent cette réalisation comme à venir, lui donnant alors le statut d'une très forte éventualité, que le reste du texte, écrit au présent (*ergo vos [...] estis et [...] geritis, cives sanctorum estis ; si [...] quaeratis*), ne parvient pas à effacer totalement. Malgré les efforts d'Ambroise pour actualiser son discours, rendre la description quasi palpable, cet usage innovant du vocabulaire devait pourtant rester inefficace dans la réalité des faits sociaux. Il reste loisible de penser, qu'à défaut de constituer un vrai levier de changement social, cet usage lexical a dû être remarqué et demeurerait un bon moyen pour motiver les jeunes filles désireuses de se faire vierges (mais aussi toutes les personnes cherchant la perfection chrétienne) à poursuivre leurs efforts dans cette voie pour espérer accéder à ce statut. L'adjonction de sens au vocabulaire traditionnel effectué ici par Ambroise devait donc fonctionner comme un aiguillon pour les femmes espérant obtenir le statut plus favorable décrit par l'évêque. Si cet aiguillon ne permet pas une transformation sociale globale et en profondeur, il n'en demeure pas moins un catalyseur de transformation personnelle de fond.

Le cas du *De Viduis* offre un contexte différent et plus ancré dans la vie concrète des fidèles. Le texte dans son ensemble, et le paragraphe 85 en particulier, s'établissent davantage dans la réalité des contemporains et contemporaines d'Ambroise. L'évêque y parle de situations sociales très concrètes et le propos porte moins la trace d'une réflexion eschatologique¹⁷⁹⁷. Ce qui nous intéressera ici, c'est l'usage du mot *veterana*. Rappelons que l'adjectif n'a rien d'un néologisme¹⁷⁹⁸, même si l'adjectif substantivé est surtout utilisé au masculin. Chez Cicéron et César, il désigne, d'après les dictionnaires consultés, les vieux militaires, les vétérans. C'est d'ailleurs le sens utilisé par Ambroise au paragraphe 84, lorsqu'il évoque le changement de statut des soldats ayant réalisé l'intégralité du temps de leur service (*confectis et miles stipendiis*

¹⁷⁹⁶ Nous reviendrons plus loin sur les effets des temporalités imbriquées et de leur apport à la pensée d'Ambroise de Milan.

¹⁷⁹⁷ Sur le veuvage, voir A. V. NAZZARO, « La vedovanza nel cristianesimo antico », *op. cit.*.

¹⁷⁹⁸ Les publications du *TLL* n'étant parvenues qu'à la lettre R, il nous est difficile à ce jour de mesurer précisément le caractère innovant du mot chez Ambroise. Parmi les dictionnaires les plus fréquemment utilisés pour la traduction latine, le seul exemple au féminin est relevé dans César, preuve d'un usage ancienne du féminin. Cependant, l'emploi comme épithète chez César ne correspond pas exactement au sens substantivé présenté par Ambroise, et il paraît même plus cohérent de traduire *legionum quattuor veterenarum*, expression utilisant le féminin (« les quatre vieilles légions »), par une référence aux soldats vétérans, donc par un masculin. Voir CAES., *Gall.*, I, 24, CUF, p. 19 : *ipse interim in colle medio triplicem aciem instruxit legionum quattuor veteranarum* / « pendant ce temps, il rangea lui-même en ordre de bataille, sur trois rangs, au milieu de la colline, l'armée des quatre légions de vétérans ».

arma deponit) et obtenu le droit d'exploiter des terres (*ad propria veteranus rura dimittitur*¹⁷⁹⁹). Mais chez Ambroise, l'adjectif et la fonction s'adaptent à des réalités toutes féminines et se féminisent dans leur forme grammaticale. La veuve est donc « vétéran » (*veterana*), elle a « achevé [le service et mérité] les années de solde de la chasteté » (*emeritis stipendiis castitatis*). La comparaison avec le vétéran masculin est on ne peut plus claire, tant par les précisions sémantiques apportées dans la comparaison que dans la construction de la phrase (*similis huic vidua velut*) – *similis* et *velut* renforçant la valeur comparative, *huic* renvoyant soit à la situation précédemment décrite et évoquant les rapports entre jeunes et personnes d'âge mûr, soit aux exemples masculins décrits quelques lignes plus haut, cette dernière possibilité semblant emporter la faveur au vu des références à la solde. Le caractère audacieux de cette comparaison, son affirmation en tête de paragraphe renforce le sentiment d'être en présence d'un usage lexical spécifique et volontairement souligné comme spécifique. Il s'agit bien ici pour Ambroise de reconnaître une forme de combats (*etsi coniugii arma deponat*), de service spécial des femmes. La comparaison fait ainsi apparaître en creux ce en quoi consistait le service spécial des épouses et des mères avant le veuvage selon Ambroise : pouvant, en tant que veuves, être mis en parallèle avec la démobilisation militaire, pratiquer la chasteté (*castistas*), « dépos[er] les armes du mariage » (*etsi coniugii arma deponat*), autrement dit étant autorisées à vivre dans la continence conjugale du fait de la perte de leur mari, on comprend, par conséquent, que le service actif des veuves résiderait donc, pour notre auteur, dans la procréation et l'activité sexuelle. Par ailleurs, certaines activités se prolongent même après l'obtention de la solde : les veuves doivent « gouvern[er] la paix de la maison » (*domus tamen totius pacem gubernat*) et veiller aux alliances matrimoniales de la famille (*maritandis tamen iunioribus provida*), l'adverbe *tamen* montrant bien le maintien de ces activités. Outre le caractère descriptif des activités des matrones, ce passage légitime ces activités. En les élevant au rang d'activités militaires, en montrant la pénibilité et l'inscription dans le temps long, Ambroise rend justice à ces devoirs féminins, les magnifie. De là également, il consolide le statut de viduité au sein de la société et de l'Église. Rappelons enfin que la comparaison avec une activité très importante dans la construction de la virilité romaine, l'activité militaire, a pour effet de renforcer symboliquement la valeur accordée à l'élément comparé : de fait, le statut de veuve prend toute son importance par le fait même d'être comparé à l'activité militaire. Le jeu de langue auquel se prête ici l'évêque déborde largement l'usage lexical traditionnel nettement genré, contribuant ainsi à en souligner toujours davantage sa portée sémantique.

¹⁷⁹⁹ L'ensemble des citations qui seront utilisées dans ce passage se trouvent dans AMBR., *De Vid.*, 14, 84-85, SAEMO 14/1, p. 314-316.

Pourtant, il convient de reconnaître que cette portée sémantique, lourde de potentialité contestataire de l'ordre établi, ne peut se lire qu'au travers d'un exemple et d'une norme masculine, inscrite dans la tradition. C'est bien par le recours à une comparaison avec le monde militaire, pré carré de l'expression de la virilité romaine, qu'Ambroise fait apparaître des propositions sociales nouvelles. Comme dans le cas de ces femmes devenues *cives* de la cité céleste, l'évêque doit nécessairement utiliser des images renvoyant à une norme androcentrique, notion entendue ici comme norme envisageant le monde au travers d'un point de vue masculin. Dans le discours ambrosien, la légitimité des veuves, et au-delà la légitimité des épouses et des mères, ne peuvent s'envisager qu'au travers d'une comparaison avec le masculin. Par ailleurs, les nuances apportées au discours sont nombreuses. Ainsi, Ambroise prépare-t-il son public à son audace lexicale en développant tout au long du paragraphe 84 des réflexions sur le droit du vétéran à son repos après son service ou encore à la cessation d'activité d'un agriculteur vieillissant mais capable encore d'aider les plus jeunes. De la sorte, l'adjectif *veterana* trouve une place presque attendue dans le propos et ne constitue pas un choc pour le public, ce qui n'est pas sans rappeler les adaptations du discours entrevues dans les discours adressés au public masculin. Par ailleurs, le rappel de la continuité de diverses activités – maintien de l'harmonie dans la maison (*domus tamen totius pacem gubernat*), construction de bonnes alliances matrimoniales (*maritandis tamen iunioribus provida*) – par les veuves, ne les inscrit pas dans une image de complet rejet des normes sociales établies mais bien plutôt dans la continuité, légèrement retouchée, des rôles attachés aux femmes. La hardiesse du jeu lexical apparaît donc très contrainte par le rappel des normes sociales en vigueur et par le recours à ces normes pour construire le discours.

Dans ces deux exemples du *De Virginitate* et du *De Viduis*, on constate donc des sortes de détournements du vocabulaire traditionnel latin, détournements seulement repérables pour des situations impliquant des femmes et suggérant davantage de considération dans le statut de ces dernières. Pour autant, ces détournements porteurs d'évolution en matière de statut des femmes, sont bien souvent entachés par les limites qu'impose leur inscription dans des projections eschatologiques ou tout au contraire dans des normes androcentriques très concrètes et contemporaines d'Ambroise. Dans cette tension, tout élément innovant de discours perd son caractère téméraire, du fait même des trop nombreuses nuances et des conditions posées à son caractère novateur. La construction même du discours ambrosien rend donc l'évaluation du degré d'innovation de l'auteur bien délicate.

III. Nouvel examen des récits de martyrs

Les récits de martyres apparaissent comme d'autres exemples de cas limites. Exceptionnels par leur perfection religieuse, par leur attitude face à la mort, les martyrs et martyres font aussi figure de cas limites dans la mesure où Ambroise, dans ses écrits à leur sujet, joue sur des ambiguïtés liées au genre¹⁸⁰⁰.

III.1. Lectures des récits chrétiens de transformation des genres par la recherche contemporaine : la diversité des interprétations

Les transformations en lien avec le genre d'un personnage principal d'un récit sont fréquentes dans le monde antique. Pour nous limiter au cas chrétien, pensons au témoignage de Perpétue qui fait état d'un changement de sexe dans une vision¹⁸⁰¹. Le caractère onirique de cette vision tout comme la recherche de perfection de la martyre ne doivent pas disqualifier le fait observé : le christianisme primitif a bien utilisé l'image du changement de sexe pour dire les transformations de l'individu en lien avec la nouvelle religion¹⁸⁰².

Ces exemples d'évolution de genre ont été source d'interprétations diverses. Ainsi, le cas de femmes devenant homme a d'abord été interprété comme l'expression d'une revalorisation de la femme devenue égale de l'homme. Cependant, certaines études¹⁸⁰³ interrogent l'androcentrisme de cette représentation – comprenons, le fait que la norme dominante de compréhension et de représentation du monde soit une norme établie à partir des êtres humains de sexe masculin –, voyant dans la virilisation des femmes un passage obligé par la norme masculine pour obtenir cette égalité entre les sexes. Dans cette configuration, la valorisation des femmes et l'égalité obtenue ne le seraient qu'à la condition d'un passage par le masculin, par l'appropriation par les femmes de ce qui qualifie le masculin. Or, selon ces études, si l'on relève l'existence de conditions, si l'androcentrisme reste la norme à atteindre, il paraît difficile de parler de valorisation ou d'égalité pleine et entière. Par ailleurs, les études sur les évolutions du genre attribuant à un homme des éléments relevant du féminin, outre leur nombre réduit¹⁸⁰⁴, pointent également que la norme reste l'androcentrisme : les qualités féminines

¹⁸⁰⁰ Voir l'ensemble de l'annexe 8.

¹⁸⁰¹ PASS. Perp., 10, 7, SC 417, p. 136-139 : *et expoliata sum et facta sum masculus* / « et j'ai été dépouillée et j'ai été faite mâle ».

¹⁸⁰² Voir C. MAZZUCCO, *E fui fatta maschio*, op. cit..

¹⁸⁰³ Voir A. CAMERON, « Virginity as Metaphor : women and the rhetoric of early Christianity », op. cit..

¹⁸⁰⁴ Voir M. KUEFLER, *The manly eunuch*, op. cit..

obtenues ne contribuent pas à changer la nature profonde du personnage masculin, à le déviriliser en quelque sorte, mais bien plutôt à en faire un être toujours plus parfait, un homme qui ajoute des qualités nouvelles – celles-ci ne sont pas explicitement considérées comme féminines – à sa propre virilité, qui voit sa propre nature se bonifier pour ainsi dire. La perspective n'est donc pas exactement la même que celle décrite dans le cas des femmes. L'ensemble de ces considérations offre par ailleurs de nouvelles perspectives à nos interrogations concernant le caractère innovant ou non de la pensée d'Ambroise. Que pouvons-nous alors observer dans les récits ambrosiens de martyres ?

III.2. Les récits de martyres masculins ambrosiens : affirmation de normes androcentriques ou construction de nouveaux standards ?

Tout d'abord, force est de constater la part très réduite des attitudes féminines associées à des hommes dans les textes de notre corpus. Hormis les larmes de Laurent et la douceur d'Agricola, les quatre autres récits de martyres masculins ne font pas état d'attitude rappelant des normes généralement associées au féminin. À l'inverse, seul le récit du martyr de Thècle ne présente pas nettement la sainte selon des qualités masculines. Cette première observation marquerait une nette inclinaison de la pensée d'Ambroise : les normes masculines seraient les plus valorisées et les plus valorisantes. En d'autres termes, les normes de pensée d'Ambroise seraient fortement teintées par des normes traditionnelles romaines et l'androcentrisme.

Mais ne nous arrêtons pas à une simple approche quantitative. Notons que les pleurs de Laurent comme la douceur d'Agricola sont des éléments notés explicitement, par quelques mentions éparses et sans que le reste du récit ne porte de suggestion d'attitudes féminines. Les pleurs de Laurent sont évoqués au début du premier récit évoquant son martyr dans le *De Officiis*, sous une forme précise et condensée, *flere coepit*. La construction de la phrase, et la place de cette expression est particulièrement intéressante¹⁸⁰⁵. Après une transition (*non praeteramus etiam sanctum Laurentium*), Ambroise introduit une relative avec *qui*. Cette relative est aussitôt coupée par une subordonnée causale introduite par *cum* et teintée d'une valeur temporelle (*cum videret*). Cette même subordonnée commande une infinitive évoquant

¹⁸⁰⁵ AMBR., *De Off.*, I, 41, 205, CC 15, p. 76 : *non praetereamus sanctum Laurentium qui cum videret Xistum episcopum suum ad martyrium duci, flere coepit non passionem illius sed suam remansionem* / « n'omettons pas saint Laurent qui, alors qu'il voyait son évêque, Sixte, être conduit au martyre, commença à pleurer, non à cause de la passion de ce dernier, mais à cause de son séjour ».

le sort de Sixte (*Xistum episcopum suum ad martyrium duci*). L'ensemble formé par la subordonnée et par l'infinitive décrit donc la temporalité et la causalité des pleurs de Laurent, toutes deux expliquées dans la relative introduite par *qui* de manière à apporter des justifications fortes à ces pleurs. Par ailleurs, la fin de la phrase nuance encore le propos, puisque les pleurs ne peuvent se comprendre que par le désir de salut de Laurent et l'accès au royaume de Dieu qui lui est pour le moment refusé. Cette construction met alors en exergue les accusatifs *passionem* et *remansionem*, donc les idées de martyre et de salut, comme plus importantes à retenir que le fait de pleurer en lui-même, ou pour le dire autrement, les pleurs ne trouvent de valeur et de validité que parce qu'ils sont liés à la projection dans l'obtention du salut. Cette perspective n'est pas sans rappeler, de manière détournée, l'évocation du Christ dans l'*Épître aux Hébreux* demandant la résurrection pour lui-même¹⁸⁰⁶. Les pleurs du diacre romain ne sont pas non plus à mettre en relation avec les pleurs de la pénitente de l'*Évangile de Luc*¹⁸⁰⁷, la question des péchés ou des fautes de Laurent n'étant pas évoquée dans le passage, l'allusion aux manquements éventuels de Laurent étant balayés par Sixte – et d'ailleurs mis en cause par Laurent lui-même dans son discours lorsqu'il en incrimine Sixte, seul responsable de potentiels mauvais choix commis. Les pleurs du diacre ne seraient donc pas l'image d'une faiblesse toute féminine, l'expression physique d'une émotion forte liée à la perte d'un proche ou à l'angoisse de la mort vécue au travers de la mort violente d'un proche, mais l'imitation du Christ, attitude valorisante pour un chrétien et n'entamant en rien la virilité de Laurent. Tout est donc fait pour détourner le public de l'idée de pleurs de faiblesse ou d'émotivité et pour les associer plutôt au salut et au courage d'affronter la mort, soient des valeurs que l'on peut aisément associer au masculin.

D'autre part, avant de remettre en question le jugement de Sixte, Laurent l'interroge sur ses choix et surtout sur les dignités et la valeur qu'il a pu accorder au diacre. Il utilise alors un mot très fort, *degenerem*. Cet adjectif évoque « ce qui perd ses qualités », « ce qui s'altère », « ce qui est vil » ou « indigne ». Une des expressions de cette indignité pourrait se trouver d'ailleurs dans les larmes. Dans un monde romain où la reconnaissance de soi, en particulier pour les hommes, passe par le regard porté par autrui sur soi, la confiance, les honneurs et

¹⁸⁰⁶ Heb., 5, 7 : « c'est lui qui, au cours de sa vie terrestre, offrit prières et supplications avec grand cri et larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort, et il fut exaucé en raison de sa soumission ». La référence semble détournée dans la mesure où le texte de Paul évoque une supplique réalisée à Dieu pour vivre après la mort, alors que dans le cas de Laurent, la supplique consiste à demander la mort. Par ailleurs, les deux autres cas de pleurs du Christ ne semblent pas correspondre à la situation du récit de Laurent. Il s'agit des pleurs du Christ qui s'apitoie sur les péchés de Jérusalem selon le récit de Luc (Lc 19, 41 : « Quand il s'approcha de la ville et qu'il l'aperçut, il pleura sur elle ») ou de ses pleurs à l'annonce de la mort de Lazare dans le récit de Jean (Jn 11, 35 : « Alors Jésus pleura »).

¹⁸⁰⁷ Voir Lc 7, 36-50.

différents gestes ritualisés et réalisés par d'autres hommes, la question d'une dévalorisation morale, sociale et même de genre ne peut que sous-tendre le recours à cet adjectif. La réponse apportée par Sixte qui tend à rassurer son diacre, à prophétiser sa gloire prochaine et plus grande que la sienne propre, apaise la tension et apporte un contrepoids à cette altération possible des qualités viriles de Laurent. Enfin, cette réponse confère indirectement une valeur positive aux pleurs de Laurent, les justifie : loin d'être une attitude de femme, loin d'être une attitude de faiblesse, loin d'être une attitude d'absence de maîtrise de soi, les pleurs du diacre ont leur raison d'être puisqu'ils manifestent son désir de Dieu et son désir de salut. Ces deux types de désirs ne sont pas sans rappeler le traditionnel désir de sagesse de la philosophie païenne antique, désir présenté par les auteurs et perçu par la société antique païenne comme un désir rationnel et maîtrisé¹⁸⁰⁸, qualités masculines, désir pratiqué essentiellement par des hommes, dans des cadres de sociabilité essentiellement masculins. Par le biais de l'ensemble des connotations du texte, les pleurs de Laurent finissent par se rattacher au pôle des valeurs masculines, passent de l'émotivité, de l'absence de maîtrise de soi dont il convient de se défier à une expression d'une émotion, jugée positive. Si l'on ajoute à cela que le public censément visé par le *De Officiis* est un public masculin, on aurait donc dans ces pleurs, l'expression et la validation institutionnelle de la pratique d'une émotion pour les hommes chrétiens. Nous ne nous trouverions donc pas tant dans le cadre de l'acceptation chez les hommes d'une attitude traditionnellement jugée féminine mais plutôt dans une sorte de mise en adéquation de cette attitude avec les normes masculines du discours, cette mise en adéquation s'effectuant par un jeu de connotations et par une construction serrée du texte autour de ces connotations. Nous retrouvons ici des remarques déjà réalisées au sujet des pleurs¹⁸⁰⁹.

Ambroise joue donc bien ici avec et à partir d'une norme androcentrique pour transmettre son idée. Mais il semble surtout qu'il dépasse cette même norme pour en construire une nouvelle. Laurent ne pleure pas comme une femme, il n'est donc pas *degener*, il n'est pas en train de s'altérer moralement ou de changer d'identité de genre : il est en passe de devenir une meilleure version de lui-même, une meilleure version de chrétien, ce que sanctionnera la faveur du martyr qui lui sera accordée plus tard. La dernière phrase du récit, soit son point d'orgue, évoque surtout sa capacité à dépasser « la nature du feu¹⁸¹⁰ », à dépasser les réalités matérielles, multiples, multiformes, trompeuses et définissables du monde terrestre – comme peuvent l'être le corps et les différences entre les sexes –, pour acquérir une identité spirituelle,

¹⁸⁰⁸ Voir P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 334-350.

¹⁸⁰⁹ Voir la partie V, chapitre 1, III, III, 3.

¹⁸¹⁰ AMBR., *De Off.*, I, 41, 207, CC 15, p. 78 : *ita virtute animi vincebat ignis naturam*.

unique, véritable et ineffable, celle de la participation au divin¹⁸¹¹. C'est dans cette phrase de clôture du récit, dans l'affirmation ambrosienne de la capacité à transformer sa nature, que Laurent trouve et affirme sa véritable identité qui n'est pas liée à un sexe ou à un autre, mais qui semble bien transcendante à l'ensemble des réalités terrestres. S'il est vrai que, dans cet exemple, il n'est pas possible de parler d'une complète féminisation des attitudes du diacre romain, s'il est vrai que l'androcentrisme sous-tend le passage, *in fine* aucun des pôles de la binarité homme/femme ne paraît suffisant pour expliquer la véritable nature de l'être humain, nature transcendante aux sexes et promue dans la pensée ambrosienne. Ce faisant, Ambroise indique à son public deux nouveaux pôles : celui de l'essence divine et celui de l'essence humaine, nouvelle distinction appelée à devenir, pour le public chrétien de Milan, la norme à accepter et observer. La pratique pastorale rencontre donc ici les représentations anthropologiques de l'évêque. En établissant une nouvelle norme, Ambroise cherche donc bien à modifier les standards du public qui suit sa prédication.

Quant à Agricola, le paragraphe 5 de l'*Exhortatio virginitatis* nous le décrit comme « très doux » (*mitior*). Ambroise explique que le martyr est différé par ses ennemis qui lui manifestent faussement (*non sedulitatis fuisse, sed fraudis*) de la sympathie. L'évêque de Milan n'apporte aucune précision quant aux formes de la douceur d'Agricola. Cependant, l'évocation de l'éducation chrétienne proposée à Vital constitue très certainement une explication de cette mention. De même, le vocabulaire très cicéronien du paragraphe 5 (*ipsis inimicis, illas blanditias, sedulitatis*) pourrait suggérer le comportement conciliant d'un orateur ou d'un homme politique. Mais il ne s'agit là que d'hypothèses. Néanmoins, dans les deux cas, Agricola répond socialement aux représentations attachées aux hommes : en tant que maître de maison (*dominus*) et *paterfamilias*, il a tout pouvoir sur ses serviteurs, jusque dans le contrôle de leurs mœurs ou de leurs pratiques religieuses. De même, en tant que citoyen, sa participation à la vie politique de sa cité relève de ce qui est attendu de lui. En d'autres termes, aussi doux, affable et conciliant qu'il puisse être dans ses relations avec autrui, Agricola n'en correspond pas moins à ce qui est attendu de lui en tant qu'homme romain et en tant que membre (probable) de l'élite de cette société. La douceur apparaît ici comme une qualité complémentaire et non avilissante à la virilité d'Agricola, liée à ses choix religieux.

¹⁸¹¹ Voir partie III, chapitre 1, I.

D'autre part, et comme nous avons pu le démontrer plus haut, le récit du martyre de Vital et Agricola ne trouve pas son fondement dans une opposition sexuée mais dans une opposition sociale. Or nous avons pu montrer précédemment que les hiérarchies sociales romaines organisaient les hiérarchies entre hommes sur le même modèle que les hiérarchies homme-femme. Ainsi, les hommes jugés sans virilité, les hommes non-libres, les hommes dont la sexualité ne correspond pas à la norme hétéronormée ou à une position de domination dans les pratiques sexuelles, sont socialement disqualifiés. Une fois encore Agricola, en tant que maître, incarne bien l'homme viril et puissant et correspond bien à la norme androcentrique romaine héritée des modèles républicains et du Haut-Empire, quand Vital, avili, car esclave (*servus*) et serviteur dominé, se range davantage du côté des déclassés dans la société, à l'instar des femmes. Ambroise s'ingénie¹⁸¹² pourtant dans son texte à faire des deux hommes des *aequales*¹⁸¹³, des « égaux ». Il explique qu'il « n'existe pas de plus grande dignité que de servir le Christ » (*nulla maior est dignitas quam servire Christo*¹⁸¹⁴). Comme dans le cas de Laurent, bien que les éléments d'argumentation ne reposent pas sur les mêmes prémisses, Ambroise dépasse donc les catégories et fait prévaloir une identité unique et transcendante, qu'il justifie d'ailleurs par une référence (*omnes in Christo unum sumus*) à l'Épître aux Galates 3, 28. À la différence du texte sur Laurent, le passage est très explicite et l'égalité est clairement affirmée. Comme dans le texte sur Laurent, mais de manière peut-être moins frappante, la question du changement de nature vient également clôturer le récit du martyre à proprement parler. Le jeu de mots sur les noms des deux protagonistes, noms qui désigneraient quasi prophétiquement le martyre de ces deux hommes, permet la bascule vers l'idée d'une nouvelle nature des deux martyrs. Jouant sur le double sens de ce qu'est la vraie vie pour le monde chrétien dans le cas de Vital, Ambroise se laisse aller à une métaphore faisant du corps du martyr Agricola le terreau fertile de la grâce (*bonos fructus gratiae seminaret*) et de son sang, un liquide bénéfique aux « vertus de tous » (*omniumque virtutum rigaret plantaria*). Agricola n'est plus un être humain mais un champ fertile, voire une terre nourricière ou même une rose¹⁸¹⁵, images féminines s'il en est. La nature humaine – voire le sexe – est donc dépassée au profit d'une nature supérieure, qui ne se définit que par sa perfection et son caractère ineffable.

¹⁸¹² Et l'ajout du paragraphe 4 par un auteur qui ne serait pas Ambroise développe cette même idée. Sur ce passage jugé extrapolé, voir la n. 9, p. 201-203 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza*/2, *op. cit.*

¹⁸¹³ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 2, SAEMO 14/2, p. 200 : *postquam aequales esse meruerunt* / « après qu'ils méritèrent d'être égaux ».

¹⁸¹⁴ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 3, SAEMO 14/2, p. 200.

¹⁸¹⁵ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 7, SAEMO 14/2, p. 204 : *tamquam inter spinas rosam legentes* / « comme ceux qui cueillent la rose parmi les épines ».

Si la construction de la pensée est moins linéaire que dans le cas du récit du martyr de Laurent, les mêmes éléments s'y déploient : évocation, voire valorisation, de qualités jugées non viriles dans le monde romain traditionnel ; mise en adéquation de ces qualités aux normes viriles et androcentriques de l'époque grâce à un jeu de connotation ; dépassement des marqueurs d'identité humaine terrestre (ici, marqueur des hiérarchies sociales) et affirmation du dépassement de cette nature ; recours à de nouvelles métaphores pour dire cette nouvelle nature et en exprimer le caractère transcendant. Les normes androcentriques romaines issues des représentations des époques de la république et du Haut-Empire, sans être évacuées des deux récits, n'en paraissent pas moins dépassées au profit de nouvelles normes, dont le fondement est, lui, inspiré des Évangiles.

III.3. De nouveaux standards observables également dans les récits féminins ?

La construction des récits de martyres observée dans les récits masculins est-elle également présente dans les exemples de martyres féminins proposés par Ambroise dans notre corpus ? Nous pouvons répondre à cette question par l'affirmative.

Rappelons d'abord la grande propension d'Ambroise à décrire les martyres féminines à l'aide d'éléments masculins¹⁸¹⁶. Ainsi, du haut de ses « douze ans¹⁸¹⁷ », et bien qu'elle ne soit qu'une « jeune fille¹⁸¹⁸ », Agnès est « déjà prête pour la victoire, inflexible dans le combat » (*iam matura victoriae, certare difficilis*), ne pleure pas (*ipsa sine fletu*¹⁸¹⁹), ne cède pas aux « flatteries » du bourreau (*quantis blanditiis ut suaderet*¹⁸²⁰) et se permet même de lui répondre, prouvant ainsi sa détermination et sa force d'âme¹⁸²¹. Le champ lexical militaire, l'absence de larmes, les paroles bien senties – forme d'une parrhèsia chrétienne – comme la détermination

¹⁸¹⁶ Pour un relevé de ces expressions, nous renvoyons aux annexes 8.2., 8.2.1 et 8.2.2.

¹⁸¹⁷ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 7, SAEMO 14/1, p. 106 : *haec duodecim annorum martyrium fecisse traditur* / « on rapporte qu'elle a enduré le martyre à l'âge de douze ans ».

¹⁸¹⁸ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 9, SAEMO 14/1, p. 110 : *cerneres trepidare carnificem, [...] pallere ora alieno timentis periculo, cum puella non timeret suo* / « tu aurais observé le bourreau être agité par la crainte, [...] pâlir à ses extrémités en craignant à cause du danger vécu par un autre, alors que la jeune fille n'avait pas peur à cause du sien propre ».

¹⁸¹⁹ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 8, SAEMO 14/1, p. 108-110.

¹⁸²⁰ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 9, SAEMO 14/1, p. 110.

¹⁸²¹ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 9, SAEMO 14/1, p. 110 : *at illa : « et haec sponsi iniuria est expectare placitum. Qui me sibi prior elegit accipiet. Quid, percussor, moraris ? Pereat corpus, quod amari potest oculis quibus nolo »* / « Mais elle : « et ces paroles sont aussi un tort envers l'époux que d'attendre qu'elle soit disposée à lui plaire. Celui qui m'a choisi en premier me recevra pour lui. Pourquoi t'arrêtes-tu, assassin ? Que le corps périsse, lui qui peut être aimé par des yeux dont je ne veux pas ».

dont Agnès fait preuve sont autant d'éléments qui orientent le discours vers le monde masculin. On ne peut s'empêcher ainsi de penser aux grandes figures de Tite-Live ou Cicéron¹⁸²², hommes qui condensent les qualités d'orateur, de bons guerriers et de droiture morale. Ambroise recourt donc bien à ces modèles masculins pour décrire la sainte. Mais l'appropriation de ces normes par la jeune fille, la conduit également à dépasser sa nature :

En somme, elle obtient ce résultat parce qu'elle s'était fiée à Dieu, elle qui ne s'était pas fiée à l'être humain jusque-là, parce que ce qui se situe au-delà de la nature, provient de l'auteur de la nature¹⁸²³.

Nous retrouvons, très clairement exprimé ici, le motif du changement de nature, qu'Ambroise ne prend pas soin d'expliquer ou de définir mais qui est nettement mis en relation avec la nature divine¹⁸²⁴.

Les mêmes ressorts sont également utilisés pour décrire le martyre de Sotère. Ambroise décrit la sainte d'abord selon des *topoi* liés aux femmes : elle est louée pour sa beauté¹⁸²⁵, elle est jeune¹⁸²⁶, elle sait protéger sa vertu¹⁸²⁷. Puis il infléchit le vocabulaire avec des mentions de vocabulaire guerrier¹⁸²⁸ et des positions morales valorisant la beauté intérieure et la vertu au détriment de la beauté physique¹⁸²⁹. La comparaison avec le jeune étrusque, donc un jeune homme, accentue le courage de Sotère et valorise son sacrifice, par le fait même qu'elle est une femme, chrétienne de surcroît. Par le jeu des oppositions et des connotations, Sotère acquiert un nouveau statut. Ambroise ne parle pas explicitement ici de l'acquisition d'une nouvelle

¹⁸²² Le portrait de Quintus Fabius Maximus Verrucosus Cunctator dressé par Caton l'Ancien dans le *De Senectute* de Cicéron est particulièrement intéressant. Ce personnage, cinq fois consul entre 233 et 217, dictateur en 217, nous est présenté comme un chef militaire, habile orateur (les répliques que lui prête Cicéron au paragraphe 11 ne manquent pas de sel), lettré. La valeur de ce portrait d'homme romain illustre et idéal est par ailleurs renforcé par le fait que Caton soit celui qui parle, apportant une caution morale d'autant plus forte à cette description. Voir CIC., *Cato*, 10-12, CUF, p. 88-89.

¹⁸²³ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 8, SAEMO 14/1, p. 108-110 : *effecit denique ut ei de deo crederetur, cui de homine adhuc non crederetur, quia quod ultra naturam est de auctore naturae est.*

¹⁸²⁴ Nous renvoyons une fois encore à la partie III, chapitre 1, I.

¹⁸²⁵ AMBR., *Exhort. virg.*, 12, 82, SAEMO 14/2 p. 262 : *quae cum esset decora facie valde* / « elle alors qu'elle était très belle d'aspect ».

¹⁸²⁶ AMBR., *Exhort. virg.*, 12, 82, SAEMO 14/2, p. 262 : *nobilis virgo* / « jeune fille de noble naissance »

¹⁸²⁷ AMBR., *Exhort. virg.*, 12, 82, SAEMO 14/2, p. 262 : *at illa, ubi audivit hanc vocem, vultum aperuit soli invelata atque intacta martyrio* / « Mais elle, quand elle entendit ces paroles, elle, sans voile et sans protection, découvrit son visage seulement pour le martyre ». Nous comprenons ici que le voile était, avant le martyre, une forme de protection de la vertu de Sotère.

¹⁸²⁸ AMBR., *Exhort. virg.*, 12, 82, SAEMO 14/2, p. 262 : *et volens iniuriae occurrit* / « et voulant s'opposer à l'offense » ou « et voulant combattre l'offense ». *Occurrere* est un verbe très fréquemment utilisé chez César pour parler des combats.

¹⁸²⁹ AMBR., *Exhort. virg.*, 12, 82, SAEMO 14/2, p. 264 : *sed illi potuerunt quidem vultum eius vulnerum vicibus exarare, faciem tamen virtutis eius et gratiam decoris interni nequaquam exarare potuerunt* / mais ceux-ci ont pu certes déchirer son visage par les sillons des blessures, pourtant ils n'ont pu en aucune manière enlever l'aspect de sa vertu et la grâce de sa beauté intérieure ».

nature, de la capacité à préserver l'image de Dieu intacte¹⁸³⁰, mais joue avec cette idée et vient dire le caractère exceptionnel de cette martyre. Dans ce texte de la fin de l'épiscopat, quoique la présentation soit condensée, que les éléments de virilisation de Sotère soient moins nombreux que dans d'autres récits de martyres féminins du début de l'épiscopat ou qu'ils empruntent des constructions moins explicites, nous retrouvons, néanmoins les mêmes éléments, les mêmes codes d'écriture que dans le cas des exemples masculins.

III.4. Nouveaux standards ambrosiens et normes sociales traditionnelles : quel bilan ?

Dans ces quelques exemples, l'évêque de Milan fait toujours référence à des repères masculins et use principalement de normes attachées à l'expression de la virilité. Il ne conditionne à aucun moment dans ses textes l'acquisition d'une nouvelle nature de ces hommes ou de ces femmes à ces normes masculines et viriles – pas plus d'ailleurs qu'à l'acquisition de qualités féminines. Les martyres féminines sont présentées autant sous des traits féminins qu'à l'aide de références masculines ; les martyrs masculins sont présentés aussi bien par des qualités masculines que féminines, ces dernières étant cependant numériquement moins fréquentes. Dans chacun des récits, les références aux attributs du sexe opposé à celui du ou de la martyr(e) sont cependant toujours réalisées sous la forme d'évocation, d'éléments de description – incises, adjectifs désignant l'autre sexe, mises en opposition avec d'autres personnages, champs lexicaux d'activités genrées – et non d'une présentation causale avec, par exemple, l'emploi de conjonctions de subordination exprimant clairement cette nuance. Ces textes sont écrits en recourant à la suggestion des normes masculines dominantes et non à une assignation stricte à ces normes.

Comme d'autres études, nous pouvons relever la présence de marqueurs androcentriques dans la pensée ambrosienne, marqueurs dont il convient de relativiser l'usage chez cet auteur. En effet, si l'androcentrisme d'Ambroise ne peut être nié, la norme positive et valorisée dans ces textes restant la norme masculine, cette norme n'est pas une condition posée comme un absolu pour accéder au salut et être un parfait chrétien ou une parfaite chrétienne.

À l'inverse, des éléments de consécration, exprimés de manière explicite, apparaissent toujours dans ces quatre textes : Agnès « obti[e]nt le résultat » (*effecit denique ut*) d'être

¹⁸³⁰ AMBR., *Exhort. virg.*, 12, 83, SAEMO 14/2, p. 264 : *ut imaginem dei quam acceperat, reservaret* / « de sorte qu'elle préserva l'image de Dieu qu'elle avait reçue ».

martyre « parce ce qui est au-delà de la nature, provient de l’auteur de la nature » (*quia quod ultra naturam est de auctore naturae est*¹⁸³¹) ; Sotère endure les coups « de sorte qu’elle préserve l’image de Dieu qu’elle avait reçue » (*ut imaginem dei quam acceperat, reservaret*¹⁸³²) ; Laurent, grâce à la constance dont témoigne sa phrase au bourreau, peut « ainsi » changer de nature (*ita virtute animi vincebat ignis naturam*)¹⁸³³ ; Agricola, tout comme Vital, possède un nom qui le désigne comme martyr (*utrique nomen aptum martyrio, ut designati ad martyrium ipsis vocabulis viderentur*) et lui permet de devenir un terreau fertile pour tous les bons chrétiens¹⁸³⁴. *Ut, quia, ita*, soient autant d’expression latine de la conséquence, traversent ces textes au moment d’évoquer la transformation de nature. L’argumentation la plus serrée de ces passages ne s’exprime donc pas tant au moment de l’assimilation des normes masculines qu’au moment du changement de nature, au moment du dépassement de sexe, signe de la nature humaine terrestre. Le point le plus saillant pour Ambroise est bien celui-là : celui d’un changement complet d’identité, plus exactement celui d’une réappropriation d’une identité humaine pleine et entière, cette identité dépassant les catégories connues du monde terrestre, dont celles de sexe, cette identité se trouvant en l’être humain lors de la Création. Cette nature spécifique n’est pas définie comme étant l’apanage d’un sexe en particulier, elle n’est pas décrite comme image d’un sexe en particulier, ce que l’étude de la pensée théorique d’Ambroise en matière de différences entre les sexes nous avait déjà amenée à concevoir¹⁸³⁵. Cette nature ne définit pas non plus un sexe en particulier en tant qu’il serait meilleur que l’autre, elle ne définit pas non plus une sorte de troisième sexe : elle définit plutôt une identité particulière, celle de l’être humain. Cette identité transcendante se construit cependant à partir de la diversité de ses formes terrestres, ce qui explique que des hommes comme des femmes – voire le reste du créé¹⁸³⁶ – puissent y avoir accès. Les seules

¹⁸³¹ AMBR., *De Virgb.*, I, 2, 8, SAEMO 14/1, p. 108-110.

¹⁸³² AMBR., *Exhort. virg.*, 12, 83, SAEMO 14/2, p. 264.

¹⁸³³ AMBR., *De Off.*, I, 41, 207, CC 15, p. 78.

¹⁸³⁴ AMBR., *Exhort. virg.*, 2, 6, SAEMO 14/2, p. 202 : *utrique nomen aptum martyrio, ut designati ad martyrium ipsis vocabulis viderentur. Ille Vitalis dictus est, quasi qui contemptu istius vitae veram illam vitam aeternam sibi haberet acquirere, iste Agricola, qui bonos fructus spiritualis gratiae seminaret et sacri sanguinis effusione meritorum suorum omniumque virtutum rigaret plantaria* / « l’un et l’autre nom est approprié pour le martyr, de sorte qu’ils semblaient désignés par le vocabulaire même pour le martyr. Le premier a été appelé Vital, comme s’il avait acquis cette vraie vie éternelle par le mépris de cette vie [présente], le second a été dénommé Agricola, lui qui semait les bons fruits spirituels de la grâce et baignait par l’effusion de son sang sacré les boutures de ses mérites et des vertus de tous ».

¹⁸³⁵ Voir la partie I, chapitre 4, I, I, 2, et I, 3.

¹⁸³⁶ L’objet de notre étude ne porte pas sur le créé. Cependant, nombre de textes d’Ambroise évoquent la restauration des animaux ou des végétaux après l’Apocalypse et l’établissement du royaume de Dieu. On peut donc se demander si la limite qui définit l’identité décrite ici, n’est pas plutôt une limite entre le créé et l’incréé, plutôt qu’entre l’humain et le divin. Sur la question de la restauration des animaux voir : M. CUTINO, I. IRIBARREN et F. VINEL (éd.), *La restauration de la création, op. cit.*, en particulier les contributions de : P. LE MOIGNE, « Le bestiaire et l’expression de la réconciliation dans Esaïe (LXX) », dans M. Cutino, I. Iribarren et F. Vinel (éd.), *La*

limites qui permettent de poser un cadre à cette identité sont celles qui différencient Dieu de l'humanité – voire là encore, ce qui différencie Dieu du créé. Par conséquent, les textes ambrosiens invitent à penser l'existence d'une catégorie humaine, transcendante aux sexes et définie seulement en ce qu'elle est distincte du divin, *ad imaginem Dei*, dirait plutôt Ambroise, expression dont on a déjà pu voir l'importance chez notre auteur. La (*quasi*¹⁸³⁷) équité de traitement de cette évolution vers une nouvelle identité dans les exemples masculins et féminins, le recours aux mêmes ressorts malgré des formes de *variatio* observables dans les récits de martyrs ambrosiens, les liens de cause et de conséquence établis uniquement à propos de l'acquisition d'une nouvelle nature, amènent donc à penser que, chez Ambroise, le dépassement de la binarité sexuée au profit d'une binarité humain/divin est un point essentiel de ses positions. Pour Ambroise, l'élément irréductible de l'identité d'une personne – pour ne parler que du sujet qui nous intéresse ici – est son humanité, non son sexe, cette identité ne se réalisant pleinement que dans le royaume des cieux.

Posant de nouveaux standards de compréhension et de représentation du monde, standards qui ne reconnaissent pas les normes sociales – qu'elles soient ou non androcentriques – du monde dans lequel l'évêque s'exprime, Ambroise n'invite plus ses fidèles, ni même le chercheur contemporain, à réfléchir en fonction d'un caractère de rupture ou de continuité avec les normes usuelles. Ce changement complet de perspective constitue en lui seul une rupture considérable, si tant est que l'on veuille conserver ces repères d'analyse, dont on comprend qu'ils ne sont pourtant plus des repères efficaces. De fait, toute réflexion sur les normes sociales n'a plus de raison d'être puisque Ambroise, s'appuyant sur la pensée chrétienne, les renverse pour en proposer de nouvelles, reposant désormais sur le binôme Dieu-être humain. Face à la puissance que Dieu exerce sur les humains, toute norme sociale ne peut qu'être réduite à néant, perdre toute sa consistance et mettre tout un chacun à égalité avec autrui. Les normes sociales humaines, dont les rapports entre les deux sexes, n'ont donc plus de validité.

Seule nuance, de taille, à cette perspective : une fois encore, elle ne peut se réaliser qu'au prix de situations exceptionnelles, comprenons le martyr, et dans un cadre qui confine à l'eschatologie du fait de la mort des martyrs à la fin des récits, mort qui leur donne donc accès aux perspectives ambrosiennes, en même temps qu'elle les réalise. Dans un tel contexte, les

restauration de la création. Quelle place pour les animaux ?, Strasbourg, Brill, 2015, p. 3-35 ; M. CUTINO, « Les animaux dans le récit du déluge (Gen 6-9) et ses interprétations patristiques », *op. cit.* ; F. CALABI, « L'harmonie originaire entre hommes et animaux, sa coupure et sa restauration à la fin des temps chez Philon d'Alexandrie », *op. cit.* ; F. VINEL, « Pourquoi l'anthropocentrisme des Pères ? Réflexions sur le concept de création chez les Pères Cappadociens », *op. cit.*.

¹⁸³⁷ *Quasi* équité dans la mesure où les martyrs masculins sont moins souvent décrits à partir de normes féminines.

propositions ambrosiennes paraissent inaccessibles et irréalisables dans le monde présent. Tout ancrage de ces idées dans le quotidien ou les normes des fidèles est hors de propos, ne leur permettant alors de ne se développer que dans l'ordre de la théorie.

IV. Effémination et travestissement

Ambroise traite encore d'autres formes de cas limites : l'effémination de comportements masculins, c'est-à-dire le fait, pour des hommes, de développer les caractères moraux, voire physiques des femmes, ainsi que la situation de travestissement, entendu ici comme port volontaire de vêtements associés généralement par la société au genre opposé au sien¹⁸³⁸, situation considérée pour chacun des deux sexes.

IV.1. Le refus ambrosien de l'effémination

Dans le premier livre du *De Officiis*, Ambroise réalise différentes descriptions traitant de l'effémination de certains hommes, en particulier de clercs¹⁸³⁹. L'évêque s'y montre très incisif et y défend des positions très traditionnelles quant à ce qui définit, selon lui, un homme dans la société romaine du IV^e siècle. Il explique ainsi, non sans que sa position ne rappelle les

¹⁸³⁸ Nous reprenons ici la distinction établie entre travestissement et pratique du drag dans l'article de L. GRECO et S. KUNERT, « Drag et performance », dans J. Rennes (éd.), *Encyclopédie critique du genre : corps, sexualité, rapports sociaux*, Paris, La Découverte, 2021, p. 224 : « le travestissement peut renvoyer, tel qu'il émerge dans les pratiques des acteurs et des actrices et tel qu'il a pu être analysé par les chercheurs et chercheuses, à une « vérité » du sexe qui se cacherait sous les strates du vêtements et qui pourrait être révélée à tout moment, mais qui reste invariablement cachée. Les pratiques drag se situent, elles, dans une perspective performative et plus clairement politique. De ce fait, elles ne cachent pas une « vérité » du sexe, mais la rendent fictionnelle en révélant son caractère artificiel ». Si la définition donnée ici interroge des pratiques résolument contemporaines et se situe donc dans l'anachronisme pour étudier les mondes antiques, elle n'en demeure pas moins intéressante pour notre étude dans ce qu'elle révèle au sujet du rapport entre les vêtements et le sexe et de ce que les sociétés associent ou ont pu associer aux vêtements en matière de genre. C'est cet aspect que nous retiendrons pour la présente étude. De la même manière, les perspectives et les débats très contemporains autour de la transidentité présentés dans L. BERENI et al., *Introduction aux études sur le genre*, op. cit., p. 53-66, permettent, malgré l'anachronisme, d'approfondir les questions autour du genre et de la transidentité pour notre étude.

¹⁸³⁹ AMBR., *De Off.*, I, 18, 71-75, CC 15, p. 27-28 et *De Off.*, I, 19, 84, CC 15, p. 31-32. Pour la traduction, voir AMBROISE, *Les devoirs. Tome II, Livres II-III*, op. cit., p. 130-132 et p. 136-137.

idées de la physiognomonie¹⁸⁴⁰ ou les injures des textes de Plaute¹⁸⁴¹, que « la manière d’être de l’esprit se distingue en effet dans l’attitude du corps » (*habitus enim mentis in corporis statu cernitur*¹⁸⁴²). Il évoque ensuite différents exemples tirés de son expérience personnelle, notamment ses décisions d’évincer deux hommes du clergé milanais¹⁸⁴³. D’après le récit qu’en dresse l’évêque, ces évictions auraient été justifiées par ce que révélait d’eux leur « allure » (*ut qualis incessu prodebatur, talis perfidia animi demonstraretur*). Le vocabulaire est acerbe : l’évêque de Milan parle de « perfidie de l’âme » (*perfidia animi*), compare ces hommes à des « bouffons affairés » (*species quaedam scurrarum percursantium*), évoque le passage de l’un d’eux à l’hérésie (*namque alter arianae infestationis tempore fidem deseruit*), preuve s’il en est pour lui de la noirceur d’une âme. Ambroise développe ensuite, toujours avec la même verve sarcastique – pensons aux expressions *species quaedam scurrarum percursantium*¹⁸⁴⁴, « un certain aspect de bouffons affairés » et *tamquam excussorum ruinas*¹⁸⁴⁵, « ces sortes de culbutes d’acrobates » –, toute une réflexion sur la démarche qu’un homme, clerc de surcroît, doit savoir observer. Selon Ambroise, la bonne démarche serait faite d’« autorité » (*species auctoritatis*),

¹⁸⁴⁰ Pour une définition de la physiognomonie, voir l’introduction dans ANONYME, *Traité de physiognomonie*, J. André (éd.), J. André (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 1-24. Sur la question du mouvement du corps en ce qu’il serait révélateur d’une disposition de l’âme dans le traité de physiognomonie, voir PHYSIOGN., 74-76, CUF, p. 105-109. Le traité aborde la question des mouvements affectés, comme manière de masquer l’homosexualité et, partant, l’absence de virilité au paragraphe 74. Voir PHYSIOGN., 74, CUF, p. 106 : *sed et qui in pueros dementes sunt aut mulierum loco se ipsos constituunt, quo viros in se provocare possint, affectatum atque elaboratum corporis motum habent. Tertia species est eorum qui cinaedi quidem certa fide sunt, verum suspicionem a se remove conantes virilem sumere speciem sibimet laborant* / « mais ceux qui sont rendus fous par les jeunes garçons ou prennent eux-mêmes la résolution de se tenir en lieu et place des femmes, moyen par lequel ils peuvent exciter [le désir] des hommes pour eux-mêmes, ont un mouvement du corps affecté et recherché. La troisième sorte est celle de ceux qui sont à la vérité des homosexuels, mais qui s’efforçant de détourner d’eux tout soupçon, se donnent du mal pour assumer une apparence virile ». Sur ce que révèle la voix et la manière de parler du caractère d’une personne, voir PHYSIOGN., 78, CUF, p. 110-112, en particulier p. 111 : *qui acutam et mollem habent vocem, effeminati sunt. Qui vocem tamquam ex concavo depromunt gravem et inflexibilem, ingenio sunt virili et magnanimi* / « ceux qui ont une voix aiguë et molle, sont efféminés. Ceux qui tirent une voix grave et inflexible, comme d’une cavité, sont d’un tempérament viril et magnanime ».

¹⁸⁴¹ Voir PLAUT., *Poen.*, 1298, CUF, p. 989 : *quis hic homo est cum tunicis longis quasi puer cauponius ?* / « Qu’est-ce que ce type avec sa robe longue ? On dirait un garçon d’auberge » ; PLAUT., *Poen.*, 1303, CUF, p. 989 : *sane genus hoc mulierosumst tunicis demissiciis* / « C’est un genre d’homme à femmes / avec sa robe longue qui flotte sans ceinture » ; PLAUT., *Poen.*, 1310-1311 : *ligula, i in malam crucem/ tunc hic amator audes esse, hallex viri, aut contractare quod mares homines amant* / « Petite bite, va te faire pendre. Tu oses jouer les amoureux, espèce de résidu ? Tu prétends peloter celles à qui les vrais mâles font l’amour » ; PLAUT., *Poen.*, 1317-1318, p. 990 : *quor non adhibuisti, dum istae loquere, tympanum ? Nam te cinadeum esse arbitror magis quam virum* / « pourquoi n’as-tu pas pris une darbouka pour t’accompagner ? Car tu as plus l’air de venir faire la danse du ventre que de parler en homme ».

¹⁸⁴² AMBR., *De Off.*, I, 18, 71, CC 15, p. 27.

¹⁸⁴³ Le propos de l’évêque ne permet pas d’identifier les deux clercs, pas plus qu’il ne permet une datation certaine. Rappelons seulement que la critique retient la période 388-390 pour la publication de l’ouvrage : les deux évictions sont très certainement advenues avant cette période.

¹⁸⁴⁴ Pour tout le passage, voir AMBR., *De Off.*, I, 18, 72, CC 15, p. 27. Nous conservons ici la traduction par « bouffons affairés » proposée par Maurice Testard (AMBROISE, *Les devoirs. Tome I, Livre I, op. cit.*, p. 72) car elle est particulièrement efficace et rend bien compte du sel de l’expression *scurrarum percursantium*.

¹⁸⁴⁵ AMBR., *De Off.*, I, 18, 74, CC 15, p. 28. Nous conservons ici aussi la traduction proposée par Maurice Testard (*Ibid.*, p. 74, ainsi que la n. 28 p. 240-241 de ce même ouvrage) pour rendre *excussorum ruinas*.

de « gravité » (*gravitatisque pondus*), de « tranquillité » (*tranquillitatis vestigium*), d'absence d'artifice (*ita tamen si studium desit atque adfectatio*¹⁸⁴⁶). Outre la démarche, Ambroise aborde également la question de la parole. L'évêque en décrit d'abord le contenu : celle-ci doit être exempte de contenus honteux (*ne quid turpe ore exeat ; sed verborum obscenitas*¹⁸⁴⁷) et répondre à l'idéal de modestie (*nonne igitur ipsa natura est magistra verecundiae ? Cuius exemplo modestia hominum*¹⁸⁴⁸). La voix est abordée plus loin : l'évêque précise qu'elle ne doit avoir « aucun accent féminin » (*nihil femineum sonans*) mais plutôt « conserv[er] une constitution virile » (*ac sucum virilem reservans*¹⁸⁴⁹). Il examine également cette question au travers des formes de la vêtue de soi, propre à éviter toute impudeur¹⁸⁵⁰, non sans réaliser des digressions sur la nécessité, sur la beauté de l'anus¹⁸⁵¹ ou sur les caleçons¹⁸⁵². Alors qu'il analyse la manière de composer des sermons dans une description située plus loin dans son œuvre, Ambroise évoque diction et voix des célébrants. S'il reconnaît que la voix est un don de la « nature » et non « d'un savoir-faire » (*canoram esse naturae est, non industriae*), il estime nécessaire que « la manière de prononcer soit distincte et pleine d'un suc viril, de sorte que n'échappe pas un son grossier et quelque peu rustique » (*sit sane distincta pronuntiationis modo et plena suci virilis, ut agrestem ac subrusticum fugiat sonum*¹⁸⁵³).

Ce qui ressort de ces différents passages est l'idée que les officiants, quel que soit leur rang dans la hiérarchie, puisqu'Ambroise n'apporte aucune précision sur ce point, doivent renvoyer l'image de la virilité traditionnelle romaine, c'est-à-dire celle d'un homme sans préciosité dans le maintien, dans la démarche, la voix ou encore l'apparence. Le clerc viril chrétien doit par ailleurs répondre aux normes des classes sociales romaines urbaines dominantes. L'ensemble de ces prérequis de savoir-vivre exclut, de fait, des attitudes ou des gestes jugés lascifs, proches de ceux autorisés pour les femmes ou acceptables chez des hommes jugés déclassés comme les eunuques ou les homosexuels passifs. Ces normes de savoir-vivre excluent également le manque d'éducation et de civilisation, ce qui disqualifie les comportements attribués aux hommes libres issus du monde rural, les hommes non-libres et les barbares. Au travers de ce portrait du clerc parfait, se dessine l'image d'un homme qui correspond en tout point au portrait du citoyen romain dans des textes de la République ou du

¹⁸⁴⁶ AMBR., *De Off.*, I, 18, 75, CC 15, p. 28.

¹⁸⁴⁷ AMBR., *De Off.*, I, 18, 76, CC 15, p. 28.

¹⁸⁴⁸ AMBR., *De Off.*, I, 18, 78, CC 15, p. 29.

¹⁸⁴⁹ AMBR., *De Off.*, I, 19, 84, CC 15, p. 31.

¹⁸⁵⁰ AMBR., *De Off.*, I, 18, 78-80, CC 15, p. 29-30.

¹⁸⁵¹ AMBR., *De Off.*, I, 18, 78, CC 15, p. 29-30.

¹⁸⁵² AMBR., *De Off.*, I, 18, 80, CC 15, p. 30.

¹⁸⁵³ AMBR., *De Off.*, I, 23, 104, CC 15, p. 38.

Haut-Empire. Vêtement, apparence, couleur du teint, démarche, diction¹⁸⁵⁴ sont autant de marqueurs sociaux et de différences entre les sexes dans le monde romain païen, marqueurs dont Ambroise se fait encore l'écho au IV^e siècle. L'androcentrisme qui se fait jour ici s'inscrit donc dans la continuité des modèles romains traditionnels, rejette comme eux, de très nombreuses catégories qui n'entreraient pas en adéquation avec les normes masculines en usage et paraît une ligne infranchissable pour qui veut pouvoir être reconnu par autrui comme un homme.

IV.2. Travestissement masculin et travestissement féminin : un même fait, deux positions ambrosiennes

En comparaison, le récit de l'échange de vêtements entre la vierge au lupanar et le soldat dans le *De Virginibus* présente une tout autre perspective sur le sujet¹⁸⁵⁵. Ici, l'échange de vêtements apparaît moralement convenable (*vestimenta mutemus, conveniunt mihi tua et mea tibi, sed utraque Christo*¹⁸⁵⁶), ne modifie pas la morale et les valeurs des protagonistes (*vestem, non professionem mutavi*¹⁸⁵⁷) et vient même affirmer que des fonctions pourtant très genrées comme celles de soldat ou de vierge n'ont que peu à faire de l'accoutrement de la personne (*tua vestis me verum militem faciet, mea te virginem*¹⁸⁵⁸). Dans cet épisode, le non-respect des codes sociaux normalement acceptés est loué et valorisé en ceci qu'il donne davantage à voir une sorte d'identité personnelle, intérieure et véritable des protagonistes, identité dont le fondement est l'humanité dans ses représentations chrétiennes, et qui ne repose pas sur leur enveloppe extérieure et acceptable aux yeux des normes du monde¹⁸⁵⁹, pas plus qu'elle n'y renvoie.

Cependant, notons que ce qui est surtout présenté dans ce long récit, c'est l'effet produit sur la jeune fille par son appropriation de vêtements masculins, autrement dit la capacité de

¹⁸⁵⁴ Voir également, AMBR., *Ep.*, 15, 2, CSEL 82, 1, p. 112 : *suis unumquemque sexum induit natura indumentis. Denique diversus usus, diversus color, motus, incessus, diversae vires, diversa vox est in viro et femina* / « la nature a recouvert l'un et l'autre des deux sexes de vêtements qui leurs sont propres. En somme, l'expérience est différente, différents aussi la couleur [du teint], le mouvement ; l'allure, différentes sont les forces, différente est la voix entre homme et femme ». Pour des analyses portant sur les constructions sociales des distinctions de genre en lien avec le maquillage et leurs expressions dans la société romaine de la République et du Haut-Empire, constructions sociales toujours vivaces au IV^e siècle selon les témoignages d'Ambroise, voir A. DUBOURDIEU et E. LEMIRRE, « La maquillage à Rome », *op. cit.* ; P. MOREAU, « Positions du corps, gestes et hiérarchie sociale à Rome », *op. cit.* ; P. MOREAU, « Parole des hommes, parole des femmes », *op. cit.*

¹⁸⁵⁵ Voir l'annexe 17 pour la traduction de ce passage.

¹⁸⁵⁶ AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 29, SAEMO 14/1, p. 188.

¹⁸⁵⁷ AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 32, SAEMO 14/1, p. 194.

¹⁸⁵⁸ AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 29, SAEMO 14/1, p. 188-190.

¹⁸⁵⁹ Cette perspective n'est pas sans rappeler les approches du monde dans les perspectives militantes transgenres évoquées dans L. BERENI et al., *Introduction aux études sur le genre*, *op. cit.*, p. 59-60.

cette dernière à ajuster son comportement à des normes masculines. Comme corollaire de cette remarque, il convient de noter que si le soldat se sent davantage soldat (*tua vestis me verum militem faciet*¹⁸⁶⁰) – en d’autres termes, davantage viril –, aucune autre précision le concernant ou concernant l’effet du changement de vêtement n’est mentionné à son propos. Il y aurait ici une sorte de dissymétrie concernant les effets du changement de vêtements pour une femme et pour un homme. En passant sous silence les effets du changement de vêtements sur le soldat, en magnifiant son accès au statut de martyr, en axant son propos sur les effets de la transformation de la jeune fille qui change de nature (*mutato habitu evolat puella de laqueo, iam non suis alis, utpote quae spiritalibus ferebatur*¹⁸⁶¹), Ambroise oriente le regard du public sur les éléments valorisants de cette scène pour mieux en masquer d’autres. Or l’occultation des éléments qui pourraient être dévalorisants, comprenons les éléments associés au féminin et aux normes féminines, renforce toujours davantage l’attractivité des normes viriles, du masculin et donc de l’androcentrisme. Contrairement au *De Officiis*, la diffusion des normes traditionnelles masculines est davantage suggérée ici qu’elle n’est imposée.

Une constante apparaît donc au cœur de ces deux exemples : selon Ambroise, la transformation de soi, quand elle touche un homme, en particulier un clerc, n’est pas acceptable, et de fait, dans ce cas précis, les normes de la virilité de la société doivent être absolument respectées. L’évêque fait pourtant preuve de moins de rigueur quand la question touche une femme. Dans l’exemple qui nous a occupée, il s’agit d’un subterfuge visant à la protéger, voire d’un moyen d’émancipation et de perfectionnement de soi, et à cela, Ambroise ne trouve rien à redire. Apparaissent ici des démarcations strictes dans la pensée d’Ambroise. Les normes masculines, normes héritées des représentations de la culture païenne antique, constituent un noyau intangible et infranchissable pour qui désire être reconnu par autrui comme un homme. À l’inverse, dans le cas des femmes, parce qu’il s’agit de personnes appartenant, dans une certaine mesure aux marges de la société romaine traditionnelle, il est possible de penser et de proposer de nouveaux comportements, configurés à partir des normes d’excellence que sont les normes masculines. Dans la mesure où les normes destinées aux femmes, en dehors de ce qui touche au thème de la famille compris dans un sens large (mariage, sexualité, procréation, éducation ...), sont plus floues, Ambroise peut proposer un discours innovant et porteur de nouvelles perspectives pour elles. Ces perspectives sont cependant élaborées à l’aune des normes masculines estimées comme étant les meilleures. Apparaît alors ici un paradoxe qui fait de la femme, la destinataire d’un message innovant, lui permettant de dépasser les normes de

¹⁸⁶⁰ AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 29, SAEMO 14/1, p. 188-190.

¹⁸⁶¹ AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 30, SAEMO 14/1, p. 190-192.

la société dans lequel elle vit avec de très nombreuses contraintes, alors même que le message proposé est établi à partir des normes de cette même société lui imposant de nombreuses contraintes. Ce paradoxe se double d'un autre, à savoir que les normes masculines traditionnelles imposées aux hommes ne connaissent pas, quant à elles, d'évolution dans la pensée ambrosienne et s'imposent comme cadre d'une évolution possible seulement pour les femmes. Nous avons déjà pu observer cette dissymétrie du discours auparavant. Dans le discours ambrosien, le dynamisme et le potentiel d'innovation sociale, exprimés dans le discours ambrosien selon des modèles de normes masculines, s'incarnent donc bien du côté des femmes – ce qui n'est pas sans rappeler nos analyses associées au personnage d'Ève –, quand les hommes doivent se conformer à des normes masculines stables et reproduisant les valeurs conservatrices de la société antique.

IV.3. Effémination et travestissement chez Ambroise : entre fiction littéraire, distinction religieuse et moyen d'expression d'une nouvelle norme

Néanmoins, ces premières considérations sur l'effémination et le travestissement en appellent d'autres. En effet, les positions d'Ambroise sur ces deux thématiques sont-elles limitées aux seuls clercs et aux seules vierges ? Sont-elles limitées à un discours d'exaltation de ces deux statuts spécifiques dans le monde chrétien ?

Ces questions renvoient à celles de la destination et de la réception de ces écrits. Ainsi le *De Officiis* est explicitement adressé aux clercs de Milan¹⁸⁶², quand le *De Virginibus* est adressé à Marcelline et ses compagnes¹⁸⁶³. Les destinataires sont donc très spécifiques, les œuvres semblent répondre aux questions et aux besoins de ces groupes en particulier. Pourtant, la question de la diffusion des œuvres dans le monde romain antique¹⁸⁶⁴ autorise à penser que d'autres groupes pouvaient avoir accès à ces textes. Le recopiage et la diffusion de textes encore à l'état d'ébauche étaient monnaie courante ; les lectures devant des cercles d'amis pour travailler ces ébauches, des lectures réalisées en public chez un acquéreur du texte sous sa forme

¹⁸⁶² AMBR., *De Off.*, I, 1, 1, CC 15, p. 1 ; *De Off.*, I, 6, 23, CC 15, p. 8-9 ; *De Off.*, I, 18, 72, CC 15, p. 27.

¹⁸⁶³ AMBR., *De Virgb.*, III, 1, 1, SAEMO 14/1, p. 204 ; *De Virgb.*, III, 7, 32, SAEMO 14/1, p. 234-236.

¹⁸⁶⁴ Voir. G. CAVALLO, « Du volumen au codex. La lecture dans le monde romain », *op. cit.* ; E. VALETTE-CAGNAC, *La lecture à Rome : rites et pratiques*, Belin, 1997 ; G. CAVALLO, « Libri e comunicazione scritta nell'età di Ambrogio e Agostino », *op. cit.*, p. 195-199. Pour le cas spécifique d'Ambroise, voir les remarques de Giuseppe LAZZATI dans G. LAZZATI, « L'autenticità del "De Sacramentis" e la valutazione letteraria delle opere di San Ambrogio », *op. cit.*, p. 22-23.

ébauchée ou sous sa forme définitive, constituaient autant de possibilités d'accéder à la pensée d'Ambroise. Si l'on ajoute le fait que nombre de textes ambrosiens sont une version retravaillée d'un texte prononcé en chaire, on comprend que la mention explicite de destinataires dans les textes ambrosiens ne doive pas être considérée comme suffisante lorsqu'on s'intéresse aux questions de diffusion et de réception de ces textes. Par ailleurs, les éditeurs des textes d'Ambroise aux XIXe et XXe siècles signalent que différents passages de ces textes ne sauraient répondre aux questionnements des destinataires *a priori* ciblés¹⁸⁶⁵.

Il en découle que les idées et les propositions ambrosiennes en matière de normes de genre ont dû également toucher un public plus étendu et ainsi contribuer à forger et promouvoir les normes proposées par l'évêque de Milan plus largement.

De fait, les modèles proposés par Ambroise ne sont-ils valides que pour les clercs et les vierges ? Ne peuvent-ils avoir de portée plus générale ? Dans le cas du *De Officiis*, le modèle promu, on l'a vu, est celui d'un homme dont la virilité correspond au modèle de l'homme romain, urbain, libre et ayant une certaine éducation, voire une certaine aisance financière. Tout homme, correspondant à cette définition est susceptible de se reconnaître dans le modèle promu et ainsi vouloir respecter les interdits qui lui sont formulés. Cela est d'autant plus vrai que ces mêmes interdits correspondent à ceux de la société romaine¹⁸⁶⁶. Un homme qui aurait accès au texte ambrosien du *De Officiis* pourrait donc très facilement chercher à mettre en œuvre les conseils de l'évêque.

Concernant le travestissement féminin, la question est plus délicate. En effet, le récit du *De Virginibus* n'est pas repris dans un texte de la maturité de l'évêque de notre corpus. Pourtant, nous avons vu comment il peut être considéré comme représentatif de la pensée théorique ambrosienne, notamment en matière de transcendance des sexes. Ambroise aurait-il estimé être allé trop loin dans son propos ? La richesse de l'exemple, déjà attesté dans la tradition alexandrine¹⁸⁶⁷, risquait-elle de prêter à confusion ? Le potentiel de transformation sociale que

¹⁸⁶⁵ Voir les commentaires en ce sens de Maurice TESTARD (AMBROISE, *Les devoirs. Tome I, Livre I, op. cit.*, p. 26-28) et Franco GORI (AMBROISE, *Verginità e vedovanza/1, op. cit.*, p. 62-65) mais aussi les renvois de ce dernier aux propositions d'Otto FALLER (n. 408 p. 64). Voir également Y.-M. DUVAL, « L'originalité du *De Virginibus* dans le mouvement ascétique occidental : Ambroise, Cyprien, Athanase », *op. cit.*, p. 11-13.

¹⁸⁶⁶ Voir les remarques sur la sanction juridique des pratiques homosexuelles, y compris la loi de Théodose de 390, dans Y. RIVIERE, *Histoire du droit pénal romain, op. cit.*, p. 547-549. Pour la loi de 390, voir COD. THEO., 9, 7, 6, p. 448.

¹⁸⁶⁷ L'épisode dit de la vierge au lupanar est la réécriture ambrosienne du récit du martyre de Théodora et Didyme. Voir C. LANERY, « La vierge au lupanar : réflexions sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise (*De Virginibus* II, 4, 22-5, 35) », *op. cit.* et C. LANERY, *Ambroise de Milan hagiographe, op. cit.*, p. 96-104.

portait cet exemple risquait-il d'apporter d'aussi grands bouleversements qu'Ambroise a préféré ne plus y faire référence dans ses opus plus tardifs ? En l'état, ces questions restent en suspens dans la mesure où l'auteur ne nous a laissé aucun indice de ses choix de composition. Cependant, la lettre 15 de l'évêque contribue à nourrir notre réflexion.

Cette lettre, non datée, ce qui empêche d'établir une évolution de la pensée d'Ambroise, aborde à nouveau la question du travestissement. Ambroise répond à Irénée qui l'interroge sur le port de vêtement de l'autre sexe (*qui alieni sexus uterentur vestibus, vel viros scilicet vel mulieres*¹⁸⁶⁸). Ce texte aborde non seulement la question des vêtements, mais plus largement celle de l'attitude et de l'allure à avoir aussi bien pour les femmes que pour les hommes. Or, après avoir interrogé et refusé cette volonté de transformation de soi chez l'être humain au paragraphe 2, après avoir défendu la distinction des sexes grâce aux vêtements, après avoir reconnu et défendu la nécessité d'une différenciation visible entre homme et femme en créant un parallèle avec le dimorphisme sexuel chez les animaux, soient une position et une argumentation traditionnelles, Ambroise avance, au paragraphe 4, de nouvelles positions qui peuvent surprendre. Il reconnaît ainsi l'influence des évolutions des mœurs (*graeco more influxit*) pour expliquer les évolutions vestimentaires qui font que des « femmes portent des tuniques masculines, pour ainsi dire plus courtes » (*ut feminae virilibus quasi succintioribus tunicis utantur*¹⁸⁶⁹). L'évêque dresse un constat comme le démontre la transition de la phrase *et quidem* et il ne paraît pas ici formuler de jugements. La longueur de la tenue (*quasi succintioribus*) est d'ailleurs à peine interrogée, ce qui tend à démontrer qu'Ambroise ne voit pas dans cet habit masculin utilisé par des femmes une atteinte aux mœurs, un problème à mettre en lien avec le désir sexuel masculin. Bien plus, Ambroise note :

Pourtant soit ! Si bien qu'elles semblent imiter la nature du meilleur des sexes, pourquoi les hommes veulent-ils contrefaire l'aspect du sexe inférieur ? ¹⁸⁷⁰

Dans cette phrase et dans la suite du paragraphe, ce n'est pas tant l'usage par des femmes de vêtements masculins et plus courts qui pose problème, mais bien plutôt l'usage de vêtements féminins par des hommes. Selon l'évêque, il s'agit là d'un fait mensonger (*mendacium*) et honteux (*turpe est*) en particulier en matière religieuse (*ubi mendacium fidei, ibi mendacium naturae*), Ambroise dénonçant certainement les pratiques de travestissements dans les cultes

¹⁸⁶⁸ AMBR., *Ep.* 15, 1, CSEL 82, 1, p. 112.

¹⁸⁶⁹ AMBR., *Ep.*, 15, 4, CSEL 82, 1, p. 113.

¹⁸⁷⁰ AMBR., *Ep.* 15, 4, CSEL 82, 1, p. 113 : *esto tamen ut illae imitari videantur melioris sexus naturam, quid viri qui inferioris sexus mentiri speciem volunt ?*

orientaux¹⁸⁷¹. Or ce passage paraît être un point de transformation du discours dans la lettre. En effet, l'évêque paraît évoquer ici toutes les femmes sans distinction, donc sans qu'elles appartiennent spécifiquement aux rangs des vierges consacrées, alors que le propos semble se resserrer sur des interdits masculins (ne pas réaliser certains travaux féminins¹⁸⁷², ne pas prendre soin de sa chevelure ou de sa barbe, exception étant faite pour les barbares¹⁸⁷³). On peut d'ailleurs se demander si les expressions, *lex inmundos eos dixerit, qui alieni sexus uterentur vestibus*¹⁸⁷⁴, *usibus nostris adque actibus*¹⁸⁷⁵ et *in ministerio*¹⁸⁷⁶ ne restreignent pas encore davantage ces considérations aux seuls officiants chrétiens. En quelques paragraphes, dans un texte qui n'est, ni de même nature, ni adressé à un même destinataire que le *De Virginibus*, qui ne poursuit pas non plus les mêmes buts énonciatifs, nous retrouvons les positions ambrosiennes évoquées précédemment. Les évolutions sont présentées comme acceptables pour toutes les femmes, notamment parce qu'elles permettent un ajustement aux normes masculines, tandis qu'elles sont absolument impensables pour les hommes. Elles sont vues comme une dénaturation de la virilité (*mendacium naturae*¹⁸⁷⁷) que même l'excuse de non-romanité a du mal à faire accepter (*verum habeant excusationem qui patrios usus sequuntur, sed tamen barbaros [...] ; maior quidem est natura quam patria*¹⁸⁷⁸). Nous sommes donc en présence, dans le même texte, d'éléments dont la portée est contradictoire (ici discours innovant ou conservateur) mais qui s'intègrent pourtant dans un cadre global et cohérent (l'ajustement aux normes masculines) et qui ne se construit pas autour d'oppositions structurantes. Il est d'ailleurs loisible de supposer que l'élaboration de réponses au cas par cas dans le cadre de la pastorale a également contribué à cet effet de contradiction qui ne remettait pourtant pas en cause le cadre global et continu de la pensée d'Ambroise, à savoir le refus de la perte de virilité pour les hommes.

Pour autant, peut-on considérer que cette lettre évoque une situation concrète ? L'interprétation du passage et l'évaluation de son réalisme sont en effet difficile à déterminer. Dans le *De Officiis*, la description des interdits masculins est présentée au moyen d'éléments montrant une connivence entre l'auteur et son public, grâce à l'évocation de faits précis (l'éviction de certains clercs), du moins pour le public de l'époque, qui apportent un sentiment

¹⁸⁷¹ AMBR., *Ep.* 15, 4, CSEL 82, 1, p. 113. Sur la question des cultes à Cybèle, voir la n. 3 p. 157 dans AMBROISE, *Lettere* (1-35), G. Banterle (trad.), Milano, Bibliotheca Ambrosiana, 1988.

¹⁸⁷² AMBR., *Ep.* 15, 6, CSEL 82, 1, p. 113-114.

¹⁸⁷³ AMBR., *Ep.* 15, 6, CSEL 82, 1, p. 114.

¹⁸⁷⁴ AMBR., *Ep.* 15, 1, CSEL 82, 1, p. 112.

¹⁸⁷⁵ AMBR., *Ep.* 15, 5, CSEL 82, 1, p. 113.

¹⁸⁷⁶ AMBR., *Ep.* 15, 7, CSEL 82, 1, p. 114.

¹⁸⁷⁷ AMBR., *Ep.* 15, 4, CSEL 82, 1, p. 113.

¹⁸⁷⁸ AMBR., *Ep.* 15, 6, CSEL 82, 1, p. 114.

de véracité. La référence à une expérience personnelle renforce toujours un peu plus l'idée que le propos d'Ambroise s'inscrit dans la réalité et que son avis est donc d'autant plus sûr qu'il est lié à une situation réelle. Par ailleurs, les prescriptions données aux hommes dans le *De Officiis* renvoyant à des modèles admis par la société romaine, on trouve un argument supplémentaire pour pouvoir les considérer comme un noyau dur de ses représentations. Mais la question du changement de vêtement engage d'autres processus. Ainsi, la littérature antique a-t-elle souvent recours à des expédients de ce genre¹⁸⁷⁹ pour narrer les aventures et mésaventures des héros et héroïnes. Ambroise dans le *De Virginibus*, comme les premières versions du récit du martyre de Théodora et Didyme¹⁸⁸⁰, s'insère donc dans cette ligne de récit qui renvoie davantage à la fiction qu'à la réalité. Par ailleurs, l'inscription de cet épisode dans un récit de martyre, confère à ce passage une tonalité sublime qui s'accommode mal avec la précision du réel, le quotidien et le banal, et qui ne vise d'ailleurs pas à répondre à ces exigences¹⁸⁸¹. Nous retrouvons également la question d'une réalisation de soi dans un monde qui n'est pas exactement le monde présent mais bien celui à venir, cette temporalité floue, marquant une transition, rendant l'enracinement dans le réel fragile. Il paraît donc délicat de tenir le changement de vêtement, et donc d'identité de genre, pour une pratique courante dans la société romaine et les groupes chrétiens. Cependant l'expédient littéraire, dans la culture païenne ou dans la culture chrétienne du IV^e siècle, n'en invalide pas les analyses réalisées auparavant. Ainsi, le travestissement est-il davantage admis par Ambroise pour les femmes que pour les hommes : il est un révélateur aux yeux du monde de la nature réelle de la jeune fille et permet à notre auteur d'avancer de nouvelles représentations sociales sans pour autant affirmer cette remise en question.

Or, la lettre 15 offre un cadre encore différent dans la mesure où il s'agit d'une réponse à un autre évêque, réponse qui propose une exégèse du Deutéronome. La nature du texte paraît ambiguë, hésitant entre une prescription édictée à la manière des prescriptions juridiques et une réflexion sur le texte sacré. Ambroise mêle donc des réflexions d'ordre moral (la condamnation de la volonté de l'être humain de chercher à se transformer, la condamnation du mensonge ou encore de l'effémination des hommes), mais aussi des réflexions visant à la défense de l'Église (condamnation des célébrants des cultes orientaux) ainsi que le rappel aux prescriptions

¹⁸⁷⁹ Voir par exemple ACH. TAT., *Leuc.*, VI, 1, CUF, p. 165-166 extrait dans lequel Mélité habille Clitophon en femme pour que ce dernier s'échappe de sa maison. Voir également OV., *Mét.*, II, v. 417-450, CUF, p. 76-79 qui fait le récit du viol de Callisto par Jupiter, ce dernier ayant pris l'apparence et les vêtements de Diane.

¹⁸⁸⁰ Sur les sources du texte de Théodora et Didyme voir : C. LANERY, « La vierge au lupanar : réflexions sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise (*De Virginibus* II, 4, 22-5, 35) », *op. cit.*, p. 169-171.

¹⁸⁸¹ Cécile LANERY souligne d'ailleurs la plasticité de l'*exemplum* qui permet à Ambroise d'ajouter des éléments par rapport aux premières versions du récit tout en véhiculant des valeurs reconnues par le groupe : *Ibid.*, p. 174 et 181.

apostoliques (nombreuses références à Paul dans la seconde moitié du texte). À cette grande variété de genres, correspond également la grande variété dans le choix des exemples traités : observation de la nature, observation des évolutions de la mode, réflexions de type anthropologique à propos des populations barbares et arguments d'autorité fondés sur des extraits de la Bible. Le lecteur navigue entre éléments concrets et éléments théoriques, ce qui rend l'évaluation de la situation présentée par le texte, à savoir la fréquence du travestissement dans le monde romain, bien délicate à déterminer. Pourtant, ce texte, parce qu'il fait davantage référence que le *De Virginibus* à des situations ancrées dans la réalité contemporaine de notre auteur, parce qu'on y trouve exprimées des nuances (*et quidem graeco more influxit, esto tamen*), autorise à considérer que l'avis émis par Ambroise au sujet du port de vêtements par l'autre sexe rend davantage compte de la pensée de l'auteur sur ce point. Cet avis rejoint celui posé dans le *De Virginibus* au sujet du travestissement des femmes et celui du *De Officiis* au sujet de l'expression de la virilité masculine, donnant de fait davantage de corps à nos propres analyses. Si d'autres analyses de cas limite appelaient à de nombreuses nuances du fait du caractère sublime de l'exemple présenté, dans le cas de l'effémination et du travestissement, l'ancrage des propositions ambrosiennes dans un certain quotidien – le travestissement appartenant certainement davantage au monde de la fiction littéraire qu'à l'ordinaire du monde antique – paraît correspondre à un avis plus ferme de l'auteur.

Les cas limites de l'effémination et du travestissement donnent donc bien à voir les représentations d'Ambroise en matière de différences entre les sexes : l'évêque développe, sans grande surprise, sa pensée dans un cadre où la supériorité de la norme masculine et la virilité déterminent les rapports sociaux, cadre dans les limites duquel l'évêque de Milan déploie pourtant des postulats sociaux originaux pour les femmes uniquement.

V. Une expression concrète des positions anthropologiques ambrosiennes dans la pastorale : le cas de la famille impériale dans le discours ambrosien¹⁸⁸²

L'ensemble des cas limites précédemment étudiés souffrent tous de fragilités intrinsèques : usage peu fréquent d'un vocabulaire dont le sens peut être lu comme détourné, caractère implicite de ce lexique, passages dont la lecture peut être multiple et très dépendante du public qui la reçoit, traitement de cas très particuliers dont on peut se demander s'ils font réellement écho à des cas pratiques ou ne sont que des sortes d'exercices de pensée, projection eschatologique qui permet à Ambroise de penser des propositions sociales nouvelles sans transformer en profondeur le cadre qui lui est contemporain. Ces fragilités multiples et multiformes ne permettent toujours pas de trancher en faveur de l'innovation ou du conservatisme de la pensée d'Ambroise. Au mieux font-elles apparaître la grande virtuosité de l'évêque pour suggérer des innovations auxquelles il semble attachées, tout en veillant à la préservation d'un système social ancré.

Dès lors, l'observation des propos ambrosiens au sujet de la famille impériale pourrait être une autre piste à exploiter. Les oraisons funèbres de Valentinien et de Théodose sont autant d'occasions pour notre auteur de parler de cette famille, enracinant ainsi son propos dans la réalité concrète et historique. S'il est certain que le texte d'oraison funèbre obéit à certaines règles de composition, par exemple la description des qualités du défunt, le fait qu'il doit également offrir une consolation aux membres de la famille toujours vivants, notamment, dans la pensée chrétienne, par le passage par une projection eschatologique, le discours n'en reste pas moins attaché à des faits connus d'un grand nombre de personnes de l'assistance, s'ancre dans le réel de ce même public. Lié à un quotidien du défunt, que ce quotidien ait été réellement partagé par la foule assemblée ou seulement facilement représentable par elle du fait de pratiques sociales communes, le rapport à la réalité devrait donc davantage traverser cette catégorie d'écrits ambrosiens. Cette spécificité des éloges funèbres nous paraît donc intéressante à exploiter pour notre propos, de manière à tenter de nous défaire des fragilités évoquées précédemment dans l'étude des cas limites. Ces textes, dont les codes spécifiques d'écriture devront être toujours rappelés, pourront certainement nous aider à avancer dans l'observation de la pensée ambrosienne.

¹⁸⁸² Je tiens à remercier ici Madame Moretti et Monsieur Cutino pour leurs échanges stimulants lors de la tenue d'un comité de suivi de thèse : leurs propos et leurs suggestions m'ont confirmé la nécessité de traiter des relations entre figures impériales et traitement de la question de genre chez Ambroise.

Par ailleurs, le caractère distinctif de la famille impériale fait également de ses membres des cas limites à part entière. Ces personnages, situés au sommet de l'État, en font des personnes très particulières au sein de l'Empire, tant pour leur rôle politique, que pour le caractère symbolique qu'elles incarnent dans l'Empire ou bien encore pour leur position sociale ou leur rôle religieux. Les membres de la famille impériale constituent donc un cas spécial en eux-mêmes, en ce qu'ils incarnent l'Empire, ses structures, ses valeurs, ses représentations, sa stabilité et la propre justification du système impérial¹⁸⁸³. Or parmi ses structures et ses valeurs, la personne de l'empereur, soit un homme, reconnu pour sa place dans l'armée et sa place politique et hiérarchique, incarne pleinement les représentations attachées à la virilité. De ce fait, les images associées à la famille impériale sont celles de la famille dominée par le *paterfamilias*, soient des représentations qui véhiculent les valeurs d'un ordre social construit sur un modèle hérité et fondé sur le modèle masculin romain¹⁸⁸⁴.

Dans ce contexte d'un type d'écrit spécifique et d'un type de personnages particuliers, Ambroise propose-t-il un discours sur le masculin et le féminin qui s'inscrive dans la tradition ou bien alors déroge-t-il aux règles imposées par les normes sociales ? Pour le dire autrement, Ambroise, dans une forme d'écrit très codifié, où le respect du défunt constitue une norme forte, où la déférence pour le défunt impose aussi de respecter certaines normes de décence au risque d'un certain conservatisme auquel s'ajoutent des enjeux d'ordre politique, s'autorise-t-il à jouer avec ces normes, en particulier au sujet du masculin et du féminin ? Ose-t-il les dépasser, au risque d'un scandale ? S'il se contente de jouer avec ces normes, comment l'évêque parvient-il à ne pas outrepasser la bienséance ? Que nous apprennent donc ces jeux avec les normes littéraires au sujet du masculin et du féminin dans la pensée d'Ambroise ?

V.1. Le genre de l'empereur ou la figure impériale comme vitrine pour les positions d'Ambroise en matière de différence entre les sexes

Dans les textes païens ou chrétiens qui nous sont parvenus, la figure de l'empereur en dit long sur les représentations de leurs auteurs et de la société qui les entoure, notamment sur la question de la virilité. De la sorte, la figure de Marcus Aurelius Antonius, plus connu sous le

¹⁸⁸³ Cette construction est particulièrement sensible avec la famille de Constantin : voir C. SOTINEL et C. VIRLOUVET, *Rome, la fin d'un Empire*, op. cit., p. 278-283 et p. 288-291.

¹⁸⁸⁴ L'exemple le plus évident est celui d'Auguste impose ses mariages à sa fille Julie (SUET., *Aug.*, 58, CUF, p. 114) et la condamne, ainsi que la fille de cette dernière, à l'exil pour inconduite (SUET., *Aug.*, 65, CUF, p. 115-116).

surnom d'Héliogabale ou Élagabal, empereur de 218 à 222, est traitée de manière particulièrement négative : les sources au sujet de ce jeune empereur sont traversées par nombre de mentions qui remettent en cause sa virilité. Ainsi, les sources évoquent-elles pêle-mêle, la gestion de l'empire accordée aux femmes de la famille, une possible émascation, les penchants homosexuels de l'empereur, des scènes de travestissements, voire même l'évocation d'une opération de l'empereur, lui conférant les deux sexes¹⁸⁸⁵. Or le jeune homme n'est pas le seul empereur à voir sa mémoire noircie, les excès mais aussi les insinuations autour de la sexualité de la personne, de sa capacité à respecter ou non les distinctions entre homme et femme, sont des traits que l'on retrouve dans d'autres portraits d'empereurs décriés¹⁸⁸⁶. Dans tous les cas, l'absence de respect des normes liées au genre – que cette absence ait été réellement fondée ou non¹⁸⁸⁷ – constitue pour nous un élément important : pour les auteurs romains du Haut-Empire comme de l'Antiquité tardive, l'empereur se doit de faire preuve de virilité, que celle-ci s'exprime dans sa manière de s'habiller, de parler ou de marcher, dans ce qu'il laisse percevoir de sa sexualité, dans son commerce avec chacun des deux sexes, mais aussi dans ses activités (notamment la guerre et la prise de décision, plutôt que dans la pratique artistique) et dans son respect d'une certaine modération dans certaines situations sociales comme les banquets. En d'autres termes, la figure du bon empereur met en valeur l'image d'un homme hétérosexuel, sachant suivre les normes de comportement autorisées par la société envers

¹⁸⁸⁵ Sur le pouvoir laissé aux femmes de la famille, voir HIST. AUG., *Heliog.*, 4, CUF, p. 83. Sur sa possible émascation, mis en lien avec les cultes orientaux, voir HIST. AUG., *Heliog.*, 7, p. 86 ; DION. CASS., LXXIX, 9, CUF, p. 154-155. Sur la possible homosexualité de l'empereur, voir HIST. AUG., *Heliog.*, 10, CUF, p. 89-90 ; DION. CASS., LXXIX, 15, CUF, p. 160-162. Sur ses travestissements, voir HIST. AUG., *Heliog.*, 30, CUF, p. 108 ; DION. CASS., LXXIX, 14, CUF, p. 159-160. Concernant l'opération qu'aurait subi Elagabal, voir DION. CASS., LXXIX, 16, 7, CUF, p. 191-192 : 7.1. *Ἐς τοσαύτην δὲ συνηλάθη ἀσέλγειαν ὥς καὶ τοὺς ἰατροὺς ἀξιοῦν αἰδῶ γυναικεῖαν δι' ἀνατομῆς αὐτῷ μηχανήσασθαι, μεγάλους ὑπερ τοῦτον μισθοὺς αὐτοῖς προῖσχύμενος.* 7.2. *Ἀβίτος, ὥς φησι Δίων, τὸν ἰατρὸν ἠντιβόλει διφυῆ αὐτὸν δι' ἐντομῆς ἐμπροσθίου τῇ τέχνῃ ποιῆσαι* / « 7.1. Sardanapale fut conduit à un tel degré de dépravation qu'il demanda même à ses médecins de lui ménager, au moyen d'une incision, un sexe de femme, leur promettant des honoraires élevés pour ce service. 7.2. Avitus, à ce que dit Dion, supplia son médecin de le rendre bisexué, par le moyen de son art, en lui faisant une incision par devant ». Pour une étude plutôt ancienne, voir R. TURCAN, *Héliogabale et le sacre du soleil*, Paris, Albin Michel, 1985. Pour une étude apparemment renouvelée mais n'ayant pu être consultée, voir S. GUALERZI, *Né uomo, né donna, né dio, né dea : ruolo sessuale e ruolo religioso dell'imperatore Elagabalo*, Bologna, Pàtron, 2005. Voir également le chapitre consacré à Marcus Aurelius Antoninus dans P. FORNI, *Les Sévères : Septime Sévère, Caracalla, Geta, Elagabal, Alexandre*, Paris, Ellipses, 2022, p. 199-220.

¹⁸⁸⁶ Voir par exemple, Caligula, présenté comme ayant des rapports incestueux avec sa sœur, multipliant les mariages : SUET., *Cal.*, 24-25, CUF, p. 78-81. On songera également à Néron connu pour ses débauches, présenté comme ayant des relations homosexuelles : SUET., *Nero.*, 26-29, CUF, p. 171-174.

¹⁸⁸⁷ Pour une approche critique de l'historiographie de la dynastie des Sévères, voir : P. FORNI, *Les Sévères, op. cit.*, p. 353-419. Sur le traitement d'Elagabal dans l'historiographie ancienne, voir en particulier p. 364-367, p. 370-371, p. 376-385. Ces dernières pages se penchent sur les descriptions des sources qui attribuent à l'empereur une sexualité déviante par rapport aux mœurs généralement admises, avant d'interroger la sexualité supposée du jeune empereur et son traitement dans l'historiographie. Pour le traitement de la figure d'Elagabal par l'art du XVII^e au XX^e siècle, voir p. 385-412.

chacun des deux sexes et en particulier respectées les normes associées au genre masculin, normes marquées par le contrôle de soi et la mesure en toute chose.

De la sorte les portraits de Valentinien et Théodose dressés par Ambroise répondent à ces normes et s'inscrivent dans la continuité des représentations du monde romain. Valentinien, quoique très jeune – il n'a que vingt-et-un ans en 392 au moment de sa mort – est loué pour sa sagesse et son recul digne d'un homme mûr¹⁸⁸⁸, sa capacité à jeûner¹⁸⁸⁹ ou à ne pas se laisser emporter par des élans amoureux inopportuns¹⁸⁹⁰. Cependant sa plus grande vertu réside dans sa piété¹⁸⁹¹, aussi bien envers un Dieu auquel il n'a pas formellement adhéré n'étant pas encore baptisé¹⁸⁹², qu'envers son père ou son frère¹⁸⁹³, image de la piété filiale, valeur romaine bien connue depuis la République. Valentinien est présenté aussi comme se comportant en chef de famille dans ses rapports avec ses sœurs¹⁸⁹⁴. Quant à Théodose, sa bravoure au combat et sa piété sont rappelées dès les premiers paragraphes de son éloge funèbre¹⁸⁹⁵. L'empereur est présenté comme un bon gouvernant, qui a sagement sa succession¹⁸⁹⁶. Sa clémence, sa miséricorde et sa foi sont louées toutes ensembles aux paragraphes 12 et 13¹⁸⁹⁷ puis dans l'utilisation du psaume 114 des paragraphes 17 à 23¹⁸⁹⁸.

¹⁸⁸⁸ AMBR., *De Ob. Val.*, 9, CSEL 106, p. 130 ; *De Ob. Val.*, 15-16, CSEL 106, p. 133 ; *De Ob. Val.*, 18, CSEL 106, p. 133-134.

¹⁸⁸⁹ AMBR., *De Ob. Val.*, 16, CSEL 106, p. 133 : *coepit ita frequentare ieunium* / « il commença à être assidu dans le jeûne ».

¹⁸⁹⁰ AMBR., *De Ob. Val.*, 17, CSEL 106, p. 133 : *deductam tamen numquam aut spectavit aut vidit. [...] Et haec fecit, cum adhuc non haberet uxorem et tamen exhiberet sui tamquam vinctus coniugio castitatem. Quis tam dominus servi quam ille sui corporis fuit ?* / « pourtant, celle-ci amenée [à la cour] il ne la regarda pas du tout ni ne l'écoula. [...] Et il fit cela, alors qu'il n'avait pas d'épouse jusque-là et pourtant il fit preuve d'une chasteté personnelle telle que s'il avait été lié par les liens du mariage. Qui fut aussi maître d'un esclave qu'il fut maître de son propre corps ? »

¹⁸⁹¹ AMBR., *De Ob. Val.*, 18-19, CSEL 106, p. 133-134 : 18. *quid de pietate eius loquar ?* / « 18. que dire de sa piété ? » ; 19. *[frater] a quo se nollet pietate superari* / « [frère] par lequel il ne voulait pas être surpassé dans la piété » ;

¹⁸⁹² AMBR., *De Ob. Val.*, 51, CSEL 106, p. 144 : *sed audio vos dolere, quod non acceperit sacramenta baptismatis* / « mais j'entends que vous souffrez, qu'il n'ait pas reçu les sacrements du baptême ».

¹⁸⁹³ AMBR., *De Ob. Val.*, 20, CSEL 106, p. 134 : *par utrique debetur reverentia et par utriusque est circa rem publicam gratia. Utrumque imitabor, ut et non reddam quod et pater reddere non potuit, quia nullus abstulerat, et servem quod a fratre est constitutum* / « égale est la révérence due à l'un et l'autre, et égale est la grâce de l'un et de l'autre à l'égard de la chose publique. J'imiterai l'un et l'autre, de manière à ne pas rendre ce que mon père n'a pas pu rendre, parce que personne ne l'avait enlevé, et je conserverai ce qui a été institué par mon frère ».

¹⁸⁹⁴ AMBR., *De Ob. Val.*, 36-37, CSEL 106, p. 139.

¹⁸⁹⁵ AMBR., *De Ob. Theod.*, 7, CSEL 106, p. 225 : *cum locorum angustis et impedimentis calonum agmen exercitus paulo serius in aciem descenderet et inequitare hostis mora belli videretur, desiluit equo princeps et ante aciem solus progrediens, ait : « ubi est Theodosii deus ? »* / « alors que la progression de l'armée descendait un peu en retard en ligne de bataille à cause de l'étroitesse des lieux et des bagages des valets d'armes et que l'ennemi semblait chevaucher durant ce retard au combat, le prince sauta de son cheval et, seul devant la ligne de bataille, en avançant, il dit : « Où est le dieu de Théodose ? » »

¹⁸⁹⁶ AMBR., *De Ob. Theod.*, 5, CSEL 106, p. 224-225.

¹⁸⁹⁷ AMBR., *De Ob. Theod.*, 12-13, CSEL 106, p. 227.

¹⁸⁹⁸ AMBR., *De Ob. Theod.*, 17-23, CSEL 106, p. 229-231.

L'ensemble de ces portraits font apparaître les empereurs comme des hommes pondérés, conscients de leurs devoirs envers leur famille, envers l'Empire, mais aussi et surtout envers Dieu. Bien que la piété ne soit pas une nouveauté dans les panégyriques impériaux, les empereurs du Haut-Empire étant aussi loués pour leur respect des normes religieuses¹⁸⁹⁹, l'affirmation du respect du Dieu unique chrétien en transforme malgré tout le substrat¹⁹⁰⁰. Les normes du genre littéraire de l'oraison funèbre sont donc respectées, faisant des deux empereurs des hommes répondant aux normes sociales associées à la virilité. Malgré une inflexion chrétienne, le texte d'Ambroise s'inscrit donc dans la continuité des panégyriques païens.

V.1.1. Théodose sous la plume d'Ambroise : empereur et fidèle masculin très chrétien

Pourtant ce premier constat, appelle des nuances, les deux textes ambrosiens étant riches de surprises. Ainsi, l'oraison funèbre de Théodose, tout en glorifiant l'empereur et sa piété, en donne également une image d'homme acceptant une place moindre, acceptant un rapport de subordination, cette dernière lui permettant de respecter Dieu¹⁹⁰¹. L'évêque de Milan note ainsi :

27. Bonne est l'humilité qui libère ceux qui sont en danger, relève ceux qui sont à terre. Il l'a connu, lui qui a dit : *Me voici. J'ai péché et c'est moi, le pasteur, qui ai fait le mal, et eux dans ce troupeau qu'ont-ils fait ? Que ta main soit sur moi* (2 S 24, 17). Il a bien parlé, celui qui a soumis son royaume à Dieu, a fait pénitence, et, ayant confessé son péché, a demandé pardon. Lui-même parvint au salut grâce à son humilité. *Le Christ s'est abaissé* (Ph 2, 8) afin d'élever tous les êtres

¹⁸⁹⁹ Voir par exemple, la *pietas* de Claude dans SUET., *Claud.*, 22, p. 131: *Quaedam circa caerimonias civilemque et militarem morem, item circa omnium ordinum statum domi forisque aut correxerat aut exoleta revocavit aut etiam nova instituit. In cooptandis per collegia sacerdotibus neminem nisi iuratus nominavit* / « pour toutes les choses concernant les cérémonies, les usages civils et militaires, de même pour ce qui concerne la situation de tous les ordres, à l'intérieur et à l'extérieur, soit qu'il corrigea, soit qu'il révoqua ce qui était tombé en désuétude, soit même qu'il en institua de nouvelles. En choisissant les prêtres pour compléter les collèges, il ne nomma personne sans avoir prêté serment ».

¹⁹⁰⁰ Voir F. THELAMON, « L'empereur idéal d'après l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée », *op. cit.*, p. 312, où la chercheuse montre bien les parallèles avec l'œuvre d'Ammien Marcellin mais aussi les évolutions de sens proprement chrétiens des vertus impériales.

¹⁹⁰¹ Sur les apports ambrosiens à la construction de la figure impériale, voir F. E. CONSOLINO, « L'optimus princeps secondo S. Ambrogio. Virtù imperiale e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio », *op. cit.*, p. 1039-1045; F. E. CONSOLINO, « Il significato dell'inventio crucis nel De Obitu Theodosii », *Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Siena*, n° 5, 1984, p. 161-180 ; F. BRASCHI, « La figura imperiale nel "De Obitu Theodosii" di Ambrogio di Milano : elaborazione concettuale e novità delle forme espressive », *op. cit.*, p. 854-864.

humains. Celui-là même qui a suivi l'humilité du Christ, est parvenu au repos du Christ.

28. Et c'est pourquoi, parce que l'empereur Théodose se présenta [en étant] humble et, qu'il demanda le pardon, lorsque le péché se glissa [en lui], son âme s'est tournée vers son repos, comme l'Écriture le note, elle qui dit : *tourne-toi, mon âme, vers ton repos, parce que Dieu m'a comblé de bienfaits* (Ps 114, 7)¹⁹⁰².

Ce passage s'insère dans une construction complexe. En effet, dès le paragraphe 17, Ambroise utilise les premiers mots du *Psaume* 114, 1 (« j'ai aimé, puisque le Seigneur a entendu la voix de ma prière ») et les prête à Théodose¹⁹⁰³. L'évêque construit alors toute une image d'un Théodose pieux et respectueux des volontés de Dieu, cherchant à suivre au mieux les prescriptions divines, notamment dans l'humilité¹⁹⁰⁴. Or, au paragraphe 27, Ambroise décrit l'humilité au travers de l'exemple de David rappelé par la citation du *Second livre de la Sagesse*. Cependant l'usage de pronom rend l'identification des personnages mis en scène délicate. Si l'expression *qui dixit* renvoie nettement à David, on peut se demander si le *novit ille* renvoie bel et bien à Théodose comme le propose Yves-Marie Duval dans sa traduction¹⁹⁰⁵. En revanche, la référence du paragraphe 128 est très explicite, puisqu'Ambroise évoque « l'empereur Théodose » (*Theodosius imperator*). Ce qui importe alors, c'est bien l'attitude du personnage décrite au paragraphe 27, quel qu'il soit. L'attitude de ce dernier est celle qu'il convient d'avoir en tant que chrétien. Or, cette attitude humble, requise dans le christianisme,

¹⁹⁰² AMBR., *De Ob. Theo.*, 27-28, CSEL 106, p. 232 : 27. *Bona igitur humilitas, quae liberat periclitantes, iacentes erigit. Novit eam ille, qui dixit : ecce sum, ego peccavi et ego pastor male feci, et isti in hoc grege quid fecerunt ? Fiat manus tua in me* (2 S 24, 17). *Bene hoc dicit, qui regnum suum Deo subiecit et paenitentiam gessit et, peccatum suum confessus, veniam postulavit. Ipse per humilitatem pervenit ad salutem. Humiliavit se Christus (Ph 2,8) ut omnes elevarer : ipse ad Christi pervenit requiem, qui humilitatem Christi fuerit secutus. 28. Et ideo, quia humilem se praebeuit Theodosius imperator et, ubi peccatum obrepsit, veniam postulavit, conversa est anima eius in requiem suam, sicut habet scriptura, quae dicit : convertere, anima mea, in requiem tuam, quia dominus benefecit mihi* (Ps 114, 7).

¹⁹⁰³ AMBR., *De Ob. Theo.*, 17, CSEL 106, p. 229 : *unde pulchre psalmista dixit : dilexi, quoniam audiet dominus vocem orationis meae. In quo psalmo, dum legitur, velut ipsum Theodosium loquentem audivimus / « De là, le psalmiste dit de belle manière : j'ai aimé, puisque le Seigneur a entendu la voix de ma prière* (Ps 114, 1). Dans ce psaume, pendant la lecture, nous avons entendu comme Théodose lui-même [en train de] parler ».

¹⁹⁰⁴ Pour des réflexions sur l'humilité comme nouvelle vertu des empereurs chrétiens, voir F. BRASCHI, « La figura imperiale nel "De Obitu Theodosii" di Ambrogio di Milano : elaborazione concettuale e novità delle forme espressive », *op. cit.*, p. 872-880.

¹⁹⁰⁵ Voir la traduction proposée dans AMBROISE, *Sur la mort de Théodose*, *op. cit.*, p. 189. La référence à Théodose paraît plus logique, bien que peu explicite, dans l'utilisation des *ipse* de la fin du paragraphe, puisqu'il est question du salut et d'une comparaison au Christ, comparaison délicate s'il était question de David. Cependant de telles ambiguïtés liées à l'usage de pronom sont fréquentes chez Ambroise, rendant à la fois la compréhension fine complexe mais riche et autorisant l'idée d'une réception multiple par l'assistance milanaise. Par ailleurs, l'idée que certains patriarches ou personnages bibliques de l'Ancien Testament, par leur application de la Loi, aient pu accéder au salut n'est pas étrangère à la pensée d'Ambroise. De ce fait, on peut se demander si les pronoms ne renvoient pas plutôt ici à David, voire à un être humain générique défini par sa capacité à demander pardon à Dieu après avoir péché, ce que suggère la formulation plus vague de la traduction italienne (voir AMBROISE, *Le orazioni funebri*, *op. cit.*, p. 231). Notons enfin que ces difficultés de traduction n'entachent pas pour autant les analyses qui vont suivre, notamment par les précisions apportées par le paragraphe 28.

assumée par l'empereur lui-même, nécessite d'accepter une sujétion de soi, une soumission, chose qui n'est pas aisée à se représenter dans les représentations de la virilité romaine depuis la République. Nous avons vu précédemment combien, dans la pensée romaine, il était dégradant pour un homme de se trouver dans une position de soumission. La représentation proposée ici par Ambroise, quoique déjà exploitée dans le monde chrétien en cette fin de ive siècle¹⁹⁰⁶, aurait pu être considérée comme une offense faite à la personne de l'empereur, une remise en question de son statut, de sa dignité, de son autorité et de sa virilité¹⁹⁰⁷.

Pourtant, on sent donc bien ici qu'il n'en est rien et que l'évêque se permet une telle présentation parce qu'elle valorise l'empereur. L'acceptation de la soumission relève de la piété de l'empereur, du don de soi d'un chrétien à Dieu, et, à ce titre, les considérations négatives autour de la virilité impériale sont annihilées. Cette annulation des connotations négatives passe en partie par la volonté de décrire la piété de l'empereur, valeur dont on a vu qu'elle fait partie des qualités reconnues à l'empereur dès le Haut-Empire et des qualités connotées positivement dans la société romaine. Mais surtout, cette annulation passe par le truchement de l'exemplarité de David et du Christ : en rappelant que le premier, tout roi qu'il soit, a accepté de se soumettre à Dieu, rend donc pensable et socialement acceptable cette soumission. L'exemple de David démontre qu'en tant qu'être humain de sexe masculin, de surcroît homme au sommet de l'État, ce dernier n'a pas vu sa puissance être entamée par son attitude envers Dieu. Par ailleurs l'exemple du Christ, Dieu fait être humain, vient appuyer la démonstration : puisque Dieu peut s'abaisser à partager le sort de la créature, qu'est-ce qui empêcherait un être humain, en particulier de sexe masculin, de chercher à l'imiter ? En quoi serait-il ridicule dans cette quête ? C'est bien ce que souligne la fin du paragraphe 27 qui rappelle qu'il s'agit de suivre l'exemple christique (*qui humilitatem Christi fuerit secutus*). Ces exemples permettent en quelque sorte de retourner le stigmate, de proposer une nouvelle lecture de la virilité qui, lorsqu'elle accepte

¹⁹⁰⁶ Voir Eus., VC, III, 10, 4-5, SC 559, p. 364-365 : *Τὴν δὲ ψυχὴν θεοῦ φόβῳ καὶ εὐλαβείᾳ δῆλος ἦν κεκαλλωπισμένος· ὑπέφαινον δὲ καὶ ταῦτ' ὀφθαλμοὶ κάτω νεύοντες, ἐρύθημα προσώπου. [...] 5. Ἐπεὶ δὲ παρελθὼν ἐπὶ τὴν πρώτην τῶν ταγμάτων ἀρχὴν μέσος ἔσται, μικροῦ τινοῦ αὐτῷ καθίσματος ὕλης χρυσοῦ πεποιημένου προτεθέντος, οὐ πρότερον ἢ τοὺς ἐπισκόπους ἐπινεῦσαι ἐκάτιζε / « quant à son âme elle était manifestement embellie par la crainte de Dieu et la piété, également suggérées par ses yeux baissés, la rougeur de son visage. [...] 5. Arrivé au début du premier rang, il se tint d'abord debout au milieu de l'assemblée, et il ne s'assit sur le petit siège en or massif qu'on lui avait avancé que sur un signe d'assentiment des évêques ». Voir également les analyses M. ACHET-HAUSHALTER, « La douceur de Constantin selon Eusèbe de Césarée. Permanences et mutations de l'éloge impérial lors du tournant constantinien », *op. cit.*.*

¹⁹⁰⁷ Pour une position similaire, voir F. BRASCHI, « La figura imperiale nel "De Obitu Theodosii" di Ambrogio di Milano : elaborazione concettuale e novità delle forme espressive », *op. cit.*, p. 874 : « il ritratto dell'*humilitas* che il vescovo delinea non può essere considerato un aspetto secondario della sua orazione e della sua concezione della figura imperiale; la voluta inserzione – che si sarebbe purtuttavia potuta evitare con un dignitoso silenzio – di questo tema nel discorso, nonostante la sua inopportunità stilistica e l'imabbraccio che poteva creare nell'uditorio, mi spinge a considerare questo passaggio come uno dei più caratterizzanti la concezione ambrosiana ».

de se soumettre à Dieu, en ressort glorifiée et valorisée, ne serait-ce que parce qu'elle permet de gagner le salut (*pervenit ad salutem ; pervenit requiem ; in requiem suam*). La soumission d'un homme dans le cadre de pensée chrétien évacue tout soupçon d'amollissement de cet homme, tout soupçon de féminisation. Les références mises en œuvre ici, loin d'entamer la personne impériale ou la virilité de l'empereur, viennent plutôt les renforcer. Le modèle de virilité mis en œuvre dans cette présentation, qui pourrait apparaître négatif selon certaines normes sociales, est transformé au profit d'un nouveau modèle présenté comme positif pour les hommes.

Par ailleurs, la publicité donnée à ce nouveau modèle, puisque l'oraison funèbre a été prononcée devant un large public, tend aussi à le diffuser et à le faire accepter par d'autres hommes. Outre les exemples de David et du Christ qui justifiaient que l'empereur ait pu accepter de se soumettre, la référence à l'empereur lui-même – et pas seulement à Théodose, les textes ambrosiens et chrétiens faisant référence à l'humilité de l'empereur¹⁹⁰⁸ – permet de faire accepter ce modèle à la population. Dans la mesure où l'empereur, image de la virilité, clé de voûte du système impérial, de l'armée romaine, des valeurs et des institutions du monde romain, est en mesure d'accepter de se soumettre à Dieu, c'est bien que des hommes, n'ayant ni son statut, ni son prestige, peuvent faire de même¹⁹⁰⁹. Malgré sa mort, l'empereur, et en particulier ce qu'il incarne, reste un personnage concret pour les autres fidèles présents lors de l'oraison funèbre ou pour un public ayant accès plus tard au texte de cette oraison. Et pourtant, il n'est pas question dans ce texte d'un exemple d'un chrétien absolument parfait à l'instar d'un apôtre ou d'un martyr : Ambroise le rappelle bien, Théodose, homme fait de chair et de sang, dont l'existence a été palpable et concrète pour nombre de personnes de l'assistance, n'est en

¹⁹⁰⁸ Le texte ambrosien est bien sûr à mettre en relation avec la *Vie de Constantin* d'Eusèbe de Césarée (voir la n. 505 p. 171), premier panégyrique chrétien d'un empereur (voir l'introduction de Luce PIETRI dans EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin*, F. Winkelman (éd.), M.-J. Rondeau et L. Pietri (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, p. 59-65 et 103-112), mais également avec l'œuvre de Lactance (voir F. E. CONSOLINO, « L'optimus princeps secondo S. Ambrogio. Virtù imperiale e virtù cristiana nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio », *op. cit.*, p. 1025). À propos de l'image de Théodose, des qualités qui lui sont prêtées par les auteurs chrétiens à partir d'Ambroise, voir F. E. CONSOLINO, « Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal De obitu di Ambrogio alle storie ecclesiastiche », *op. cit.*.

¹⁹⁰⁹ Notons qu'Ambroise fait clairement référence à ce rapport entre personnage public de l'empereur et simple particulier dès le cinquième paragraphe de son texte, lorsqu'il évoque la question de l'héritage et du respect des dernières volontés de l'empereur. Voir AMBR., *De Ob. Theo.*, 5, CSEL 106, p. 225 : *si enim privatorum ultimae voluntates et deficientium testamenta habent perpetem firmitatem, quomodo potest tanti principis esse irritum testamentum ?* / « si en effet les dernières volontés des personnes privées et les testaments de ceux à qui les forces manquent détiennent une vigueur continuellement, comment le testament d'un si grand prince peut-il être annulé ? ». Ce parallèle est prolongé au paragraphe 34 à propos de la pénitence de l'empereur, donc cette fois dans un cadre religieux : AMBR., *De Ob. Theo.*, 34, CSEL 106, p. 235 : *quod privati erubescunt, non erubuit imperator publicam agere paenitentiam* / « l'empereur n'a pas rougi de réaliser une pénitence publique, ce que les personnes privées rougissent [de faire] ».

rien parfait au point même de s'être soumis à une pénitence publique¹⁹¹⁰. Ces derniers éléments le rapprochent donc des autres fidèles masculins, rendant alors son humilité accessible, réalisable par d'autres, montrant également que son attitude n'a pas entamé son identité masculine, ni sa position sociale. C'est bien une transition vers un autre modèle de masculinité qui se joue dans l'exemple de Théodose, modèle de masculinité dont on sent également qu'il ne s'oppose pas radicalement à des positions héritées mais bien plutôt qu'il s'articule avec ces positions.

V.1.2. Le *De Obitu Valentiniani* ou comment faire vaciller le genre de l'empereur

Pour autant, cette représentation d'un empereur chrétien soumis à Dieu prend un autre tour quand il est question de Valentinien¹⁹¹¹. Nous avons déjà pu entrevoir le texte que consacre Ambroise au jeune empereur. Pour autant, un long passage ne laisse pas de surprendre : les paragraphes 58 à 78 développent une comparaison entre Valentinien et la fiancée du *Cantique des Cantiques*, soit un propos qui intéresse tout particulièrement notre étude.

Ambroise introduit ouvertement cette comparaison au paragraphe lorsqu'il note : « mon Valentinien, *mon jeune homme blanc et vermeil* (Cant 5, 10), ayant en lui l'image du Christ – avec de telles paroles, en effet, l'Église suit le Christ dans le Cantique des cantiques¹⁹¹² ». L'évêque construit ensuite, des paragraphes 59 à 63, une déploration du corps de Valentinien fondée sur différentes citations du *Cantique des Cantiques* qui décrivent le corps du fiancé (Ct 5, 10-14). Le teint du fiancé, les yeux, le ventre, les joues, les lèvres, les mains, la gorge sont successivement évoqués en suivant le texte biblique. Dans ces paragraphes, le caractère érotique du texte biblique est utilisé et détourné afin de pouvoir dire la tristesse de la perte et du deuil, l'affliction causée par la mort d'un jeune empereur, qu'Ambroise semblait

¹⁹¹⁰ AMBR., *De Ob. Theo.*, 34, CSEL 106, p. 235 : *stravit omne quo utebatur insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum [...] ; gemitu et lacrimis oravit veniam. Quod privati erubescunt, non erubuit imperator publicam agere paenitentiam* / « il renversa tous les insignes impériaux dont il faisait usage, il pleura sur son péché publiquement dans l'église [...] ; il pria pour le pardon avec des gémissements et des larmes. L'empereur n'a pas rougi de réaliser une pénitence publique, ce que les personnes privées rougissent [de faire] ».

¹⁹¹¹ Sur le portrait de Valentinien II par Ambroise, voir en particulier F. E. CONSOLINO, « L'optimus princeps secondo S. Ambrogio. Virtù imperiale e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio », *op. cit.*, p. 1026-1039.

¹⁹¹² AMBR., *De Ob. Val.*, 58, CSEL 106, p. 146 : *Valentinianus meus, iuvenis meus candidus et rubeus* (Cant 5, 10) *habens in se imaginem Christi – talibus enim prosequitur ecclesia in Canticis Christum.*

considérer comme un fils¹⁹¹³. Là où le texte du *Cantique des Cantiques* chante le corps du bien aimé dans l'attente des retrouvailles et de l'union, le texte d'Ambroise glorifie le corps d'un disparu. Le vocabulaire de la peine (*flevimus, doleo*), d'ailleurs issu de citations bibliques, transforme les descriptions initialement joyeuses du poème amoureux qu'est le *Cantique des cantiques* : les verbes au passé (*influebat, justitia refulgeret, renideret gratia, regalis esset adloquium* ...) disent la mort quand le présent du poème biblique disait l'urgence de l'attente amoureuse et d'une relation à réaliser pleinement. Le sens du texte est donc bien ici modifié pour les besoins de l'oraison funèbre¹⁹¹⁴.

Or, dans ces quelques paragraphes, Valentinien est bien assimilé au fiancé du cantique, la description des versets 10 à 16, répondant en effet aux questions du chœur du verset 9 : « celui que tu chéris, qu'a-t-il de plus qu'un autre, ô la plus belle des femmes ? Celui que tu chéris, qu'a-t-il de plus qu'un autre pour qu'ainsi tu nous conjures ? ». Valentinien est donc bien assimilé au « jeune homme blanc et vermeil¹⁹¹⁵ » (*iuvenis meus candidus et rubeus*) du texte commenté. Les éléments qui le désignent sont notés au masculin : il est un « fils » (*filius meus*), même quand il était « tout petit¹⁹¹⁶ » (*parvulus*) ; il est considéré comme « un bon ouvrier de la main du Christ¹⁹¹⁷ » (*bonus operarius manus Christi est*). La démonstration ne peut pas s'appuyer de manière absolue sur les pronoms car Ambroise utilise *eius* et *te* pour parler de Valentinien ou s'adresser à lui. Or ces formes, comme elles sont les mêmes pour tous les genres en latin, ne permettent pas de signifier spécifiquement un masculin. Retenons qu'à ce stade de l'exposé, Valentinien est donc bien tenu et reconnu de manière explicite comme un être humain de sexe masculin.

¹⁹¹³ AMBR., *De Ob. Val.*, 59, CSEL 106, p. 146 : *electus est filius meus, cum post mortem patris parvulus ascisceretur imperio* / « il a été choisi comme mon fils, alors que tout petit, après la mort de son père, il était appelé à l'empire ». Cependant les commentateurs s'interrogent sur cette formulation, Ambroise n'ayant pas participé au choix de l'empereur et ses relations avec Justine étant délicates du fait de l'arianisme de cette dernière. À ce sujet, voir la n. 1 p. 148 dans AMBROISE, *Sur la mort de Valentinien II*, op. cit.. On peut cependant se demander si l'élection (*electus est*) dont il est question dans le texte n'est pas plutôt une formulation poétique pour dire les sentiments qui animent et ont animé l'évêque. Le contexte de deuil, le sentiment de culpabilité d'Ambroise exprimé au paragraphe 63 pour n'avoir pu être présent aux côtés du jeune homme dans ces derniers instants, le substrat lyrique du *Cantique des Cantiques*, pourraient expliquer l'utilisation de cette référence à une élection. Elle ne renverrait donc pas tant à une réalité historique mais bien plutôt à la sensibilité d'Ambroise. Nous en revenons à la question toujours délicate chez notre auteur de savoir s'il s'agit d'une phrase très construite et élaborée en toute conscience ou d'une formulation née dans le processus créatif, ce qui rend, une fois de plus, toute interprétation du passage délicate. Notons enfin que les deux interprétations ne sont pas exclusives l'une de l'autre et peuvent tout à la fois, dire la tristesse du deuil, tout en veillant à ménager la position politique d'Ambroise.

¹⁹¹⁴ Franca Ela CONSOLINO relevait déjà le caractère singulier du texte : voir F. E. CONSOLINO, « L'optimus princeps secondo S. Ambrogio. Virtù imperiale e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio », op. cit., p. 1037-1038 : « io rotengo che il De obitu Valentiniani offra a questa una domanda un'implicita, singolare risposta », « un'applicazione del Cantico per lo meno inconsueta ».

¹⁹¹⁵ AMBR., *De Ob. Val.*, 59, CSEL 106, p. 146.

¹⁹¹⁶ AMBR., *De Ob. Val.*, 59, CSEL 106, p. 146.

¹⁹¹⁷ AMBR., *De Ob. Val.*, 62, CSEL 106, p. 147.

Toutefois au paragraphe 64, Ambroise opère une évolution dans son discours. Il explique vouloir changer de sujet : « J'ai parlé de ton corps, maintenant je parlerai de ton âme digne des ornements des prophètes¹⁹¹⁸ ». Et l'évêque poursuit :

J'utiliserai donc les mêmes sources : *quelle est donc celle qui regarde comme le point du jour, brillante comme la lune, a été choisie comme le soleil ?* (Ct 6, 9) Il me semble à moi te voir luire, il me semble t'entendre dire : « l'aube c'est mon père : *la nuit* sur la terre *a précédé, le jour* céleste *s'est approché* (Rm 13, 12) ». Tu nous regardes donc, ô âme sainte, [te] tournant depuis ce lieu supérieur vers les choses inférieures. Tu es sortie des ténèbres de ce siècle, et *comme la lune*, tu resplendis, *comme le soleil* tu brilles¹⁹¹⁹.

Le texte note explicitement le passage de corps de Valentinien à l'examen de la description de son âme : la présence du *nunc* (maintenant), le passage du parfait (*locutus sum*) au futur (*adlorquar*) tout comme le changement de sujet (*de corpore tuo* puis *animam tuam*) est on ne peut plus clair. Pour autant l'usage de la seconde personne dans la suite du texte (*te videre, prospicis, existi, resplendes, refulges*), entretient une confusion avec la seconde personne évoquée dans le corps de la première phrase (*de corpore tuo*), se rapportant elle-même à celle du paragraphe 63 qui représente nettement Valentinien. Même l'apostrophe (*sancta anima*) qui vient pourtant préciser que la fin du paragraphe s'adresse à cette âme ne vient pas corriger complètement cette confusion savamment entretenue entre Valentinien et un discours spécifiquement adressé à son âme. Qui plus est, comme nous avons pu le montrer précédemment, pour Ambroise, l'âme est le lieu de la véritable identité de la personne, fondant à la fois son humanité et son individualité, notamment dans leur rapport à Dieu : en cela, l'âme en général, et celle de Valentinien en particulier dans le cas qui nous intéresse, représenterait bel et bien le défunt et ne pourrait pas être séparée de lui. De la sorte, grâce à une sorte de synecdoque, l'âme de Valentinien, féminine, devient Valentinien lui-même, empereur viril.

La suite du texte est écrite au féminin. Au paragraphe 65 cette âme devient la « Sulamite » (*Sunamitis*), et elle est « pacifique » (*pacifica*) au féminin. Elle doit retrouver ses sœurs (*sororibus tuis*). Elle est « pieuse » (*animam piam*¹⁹²⁰). Cette même Sulamite devient, au

¹⁹¹⁸ AMBR., *De Ob. Val.*, 64, CSEL 106, p. 147 : *locutus sum de corpore tuo, nunc alloquar animam tuam dignam propheticis ornamentis*.

¹⁹¹⁹ AMBR., *De Ob. Val.*, 64, CSEL 106, p. 147 : *isdem igitur utar exordiis : quoniam est haec prospiciens sicut diluculum, speciosa sicut luna, electa sicut sol* (Ct 6, 9) ? *Videor mihi te videre fulgentem, videor audire dicentem : « diluculum mihi est pater : nox terrena praecessit, dies caelestis appropinquavit* (Rm 13, 12) ». *Prospicis igitur nos, sancta anima, de loco superiore tamquam inferiora respiciens. Existi de tenebris istius saeculi, et ut luna resplendes, ut sol refulges*.

¹⁹²⁰ AMBR., *De Ob. Val.*, 65, CSEL 106, p. 147.

paragraphe 66, « celle qui a lutté dans le corps contre de très nombreux adversaires¹⁹²¹ ». Plus loin, Ambroise explique qu'elle « s'est retournée vers la paix¹⁹²² », avant de rappeler qu'elle est une « fille de prince¹⁹²³ ». C'est toujours cette fille d'Aminadab (*audi, filia*) qui est reconnue pour avoir fait reculer les ennemis de la Gaule et de l'Italie¹⁹²⁴, elle aussi, dont Ambroise décrira le ventre, le nombril et la nuque qui ont porté les vertus¹⁹²⁵. La fin du paragraphe 69 permet en évoquant la tête ceinte du diadème de préparer le rappel de la royauté au paragraphe 70 :

Avec raison, comme le roi victorieux du péché et ceint de la couronne céleste, il s'élève, lui auquel Dieu s'adresse ces paroles à son âme : que tu es devenue belle et suave, chérie, dans tes délices (Ct 7, 6), belle par la beauté de tes vertus, suave par la grâce, élancée comme une palme qui est le prix du vainqueur¹⁹²⁶.

Alors que l'emploi du féminin dans les paragraphes 64 à 68 se justifiait aussi bien du point de vue grammatical que du point de vue du sens par la référence à l'*anima*, l'âme, mot féminin aussi bien en latin qu'en français, les propos de la fin du paragraphe 68 et le paragraphe 70 sont bien plus délicats à saisir, notamment du point de vue de l'interprétation des genres. En effet, la progression initiée au paragraphe 64 qui permet de passer de Valentinien, genré dans le texte au masculin, à son âme, genrée au féminin permet d'accompagner cette ascension de l'âme vers le Christ au paragraphe 70. La confusion relative entre Valentinien et son âme au paragraphe 64 est acceptable du point de vue du sens et de la démonstration réalisée par l'évêque : les précautions du texte ambrosien, insistant sur l'âme, permettent de rendre acceptable le passage au féminin du texte, et dans une certaine mesure de féminiser l'empereur, disons à tout le moins, de ne considérer comme féminine qu'une partie de l'identité de l'empereur. Ces précautions permettent de garantir les normes de genre et de préserver la personne impériale, notamment la virilité qui lui est associée, alors même que le texte crée des associations qui pourraient nuire à l'image de l'empereur.

¹⁹²¹ AMBR., *De Ob. Val.*, 66, CSEL 106, p.148 : *quid videbitis, inquit, in Sunamitide, quae venit sicut chori castrorum* (Ct 7, 1), *hoc est in ea, quae multum et adversum plurimos in corpore proeliata est ?*

¹⁹²² AMBR., *De Ob. Val.*, 66, CSEL 106, p. 148 : *conversa est ad pacem*.

¹⁹²³ AMBR., *De Ob. Val.*, 67, CSEL 106, p. 148 : *hoc est « filia principis »*.

¹⁹²⁴ AMBR., *De Ob. Val.*, 68, CSEL 106, p. 149 : *denique moderatione tua et tranquillitate pacifica nec Gallia hostem sensit et Italia hostem reppulit* / « en fin de compte, par ta modération et ton calme pacifique, et la Gaule ne sentit pas l'ennemi et l'Italie repoussa l'ennemi ».

¹⁹²⁵ AMBR., *De Ob. Val.*, 69, CSEL 106, p. 149.

¹⁹²⁶ AMBR., *De Ob. Val.*, 70, CSEL 106, p. 149 : *merito tamquam rex peccati victor et caelesti corona redimitus ascendit, cuius animae dicit Deum verbum : quid pulchra et suavis facte es, caritas, in deliciis tuis* (Ct 7, 6), *pulchra per virtutis decorem, suavis per gratiam, procera sicut palma, quae vincentis est praemium*.

Pour autant, l'évocation de la Gaule et de l'Italie au paragraphe 68 marque à notre sens une rupture. De manière poétique, Ambroise évoque ici la défense de ces espaces par l'empereur, activité militaire et virile. Bien que le texte cherche à montrer les victoires de l'âme contre les péchés, c'est pourtant bien de l'activité militaire concrète dont il est question ici, activité à laquelle une femme ne saurait se livrer dans le système des représentations romaines. Ambroise se référerait donc davantage ici à Valentinien qu'à son âme, entretenant la confusion au sujet des personnes et de leur genre, puisque le sujet du paragraphe reste pourtant la fille d'Aminadab (*filia Amnadab*). Tout fonctionne, comme si le genre grammatical ne revêtait aucune importance, mais que le sens profond du message devait primer. En d'autres termes, qu'il s'agisse spécifiquement de Valentinien ou de son âme, cela n'a que peu d'importance, l'élément capital étant que le fait de livrer des combats sur soi-même ou sur les ennemis pour protéger l'empire constitue une preuve de vertu, vertu capable de mener au Paradis, qu'il soit question spécifiquement de l'empereur ou plus généralement de tout fidèle. On sent ici que le glissement grammatical, accompagne un glissement de sens important, mais également un glissement dans les considérations sexuées. Les normes de genre ne semblent plus aussi distinctes, faisant de l'âme un élément aussi bien masculin que féminin, pour ne pas dire dénué de toute sexuation et transcendant les sexes. En cela, nous retrouverions les représentations ambrosiennes décrites dans les quatre premières parties de notre travail. En outre, ce glissement¹⁹²⁷ paraît d'autant plus évident dans le paragraphe 70 puisqu'il y est question du « roi » (*rex*) et de son âme qui est « belle », « suave », « élancée ». En quelques lignes, Ambroise passe du genre masculin au genre féminin sans que cela ne soit choquant, notamment grâce à la préparation que constituent les précédents paragraphes et à la citation du *Cantique des Cantiques* 7, 6. Dans le paragraphe 70, la fonction royale affirmée par le mot *rex* et par le fait que ce roi soit « ceint de la couronne céleste » (*caelesta corona redimitus*) vient dire la

¹⁹²⁷ La construction des paragraphes 68 à 70 est quelque peu heurtée en comparaison de ce qui précède ou ce qui suit et on peut se demander si l'évocation de la Gaule et de l'Italie, puis l'évocation du diadème royal au paragraphe 69, ne constitueraient pas une trace d'une sorte de soudure entre deux textes, voire une trace d'un texte remanié par Ambroise (voir en ce sens l'introduction de Guy SABBAGH dans AMBROISE, *Sur la mort de Valentinien II*, op. cit., p. 37-39). De notre point de vue, et sans mésestimer les difficultés de ces trois paragraphes, les atermoiements entre l'évocation de la fiancée du Cantique des Cantiques et des éléments évoquant davantage le pouvoir de l'empereur et la virilité de ce dernier sont plutôt une manière de préparer le public à la juxtaposition abrupte du roi et de l'âme, du masculin au féminin, au paragraphe 70. Si on peut critiquer le manque d'inspiration d'Ambroise, parfois même le caractère laborieux et ampoulé de son propos, en particulier au paragraphe 69, il convient aussi de constater que cette progression permet au public d'être davantage dans l'acceptation de la confusion des genres sexués au paragraphe 70, point d'orgue de cette démonstration. Du point de vue des questions de genre, le caractère scandaleux de ce paragraphe 70 est en quelque sorte atténué par toute la progression précédente et cette atténuation permet également de focaliser l'attention, non plus sur le scandale en lien avec les questions de genre, mais bel et bien sur la question du salut, centre de l'attention pastoral d'Ambroise comme nous l'avons déjà noté.

virilité quand l'âme face à Dieu et la citation du texte biblique viennent dire la féminité¹⁹²⁸. Ici, masculin et féminin semblent à la fois entremêlés et distincts, permettant très subtilement de protéger les normes sociales tout en en promouvant d'autres, plus proches des représentations propres à l'évêque de Milan. Il n'est ainsi jamais explicitement dit du roi – dont le public sent pourtant bien qu'il s'agit de Valentinien – qu'il est devenu une femme, mais le caractère lyrique du passage laisse entendre que, par le biais de son âme, il est devenu comme la fiancée du *Cantique des Cantiques*, donc une femme. Aucune comparaison nette n'est réalisée, aucune transformation explicite n'est présentée dans le texte, la seule référence étant une relative (*rex [...] cujus animae dicit Deus verbum*). La structure poétique et le sous-texte biblique et poétique de ce passage permettent d'atténuer les réalités grammaticales et les questions de genre que représentent ces usages grammaticaux, pour faire valoir en premier lieu le sens théologique et anthropologique. Nous retrouvons ici des spécificités de l'écriture ambrosienne déjà évoquées¹⁹²⁹. Le genre littéraire utilisé ici sert le propos : tout fonctionne de manière à ce que les licences, fréquentes dans la poésie latine, les figures de style, permettent de faire accepter le dépassement des normes de genre, aussi bien dans leur dimension syntaxique que sociale.

Du point de vue du sens, c'est bien d'un Valentinien, mort, relevant du masculin et du féminin dont il est question ici, autrement dit d'un être dont on ne peut dire clairement à quel genre il appartient. Le paragraphe 71 ne dit rien d'autre, lorsque Ambroise rappelle que : « Gratien, son frère, court vers cette âme qui s'élève¹⁹³⁰ ». Valentinien est ici autant un frère, masculin, qu'une âme, féminine. Alors que les paragraphes 72 à 76 parlent de Gratien et du jeune empereur¹⁹³¹, attribuant un genre masculin aux deux frères, le paragraphe 77 revient, quant à lui, à une ambiguïté de genre :

Les voyant, soit les anges, soit d'autres âmes, demandent à celles qui escortaient ces frères comme un cortège et comme un devoir en disant : *quelle est celle qui brillante, est montée, en s'appuyant sur son frère ?* (Ct 8, 5). Et ne nous doutions pas des mérites de Valentinien, mais croyons déjà aux témoignages des anges que, la faute du péché ayant

¹⁹²⁸ Franca Ela CONSOLINO y voit plutôt un rappel à Salomon et une réflexion sur les liens qu'entretiennent royauté terrestre et céleste : voir F. E. CONSOLINO, « L'optimus princeps secondo S. Ambrogio. Virtù imperiale e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio », *op. cit.*, p. 1038-1039.

¹⁹²⁹ Voir la partie I, chapitre II.

¹⁹³⁰ AMBR., *De Ob. Val.*, 71, CSEL 106, p. 149 : *huic ascendenti animae Gratianus frater occurrit*.

¹⁹³¹ Ambroise utilise à plusieurs reprises (paragraphe 72, 74, 75) le texte du *Cantique des Cantiques* qui fait référence à un frère, en réalité le bien aimé du poème. Mais l'évêque caractérise également Gratien et Valentinien par leurs liens fraternels de son propre chef. Voir ainsi AMBR., *De Ob. Val.*, 74, CSEL 106, p. 150 : *promittit fratri augustae memoriae Gratianus praesto sibi fructus diversarum esse virtutum* / « Gratien, d'auguste mémoire, assure que le fruit de ses diverses vertus lui appartient » ; *De Ob. Val.*, 76, CSEL 106, p. 151 : *amplexatus igitur fratrem ducere coepit ad propriam mansionem* / « ayant embrassé son frère, il a commencé à le conduire vers sa propre demeure ».

été nettoyée, purifiée, il s'est élevé, lui que sa foi a lavé et sa demande a consacré. Croyons, comme d'autres le tiennent, *qu'il s'est élevé depuis le désert* (Ct 8, 5), c'est-à-dire depuis ce lieu aride et inculte jusqu'à ces plaisirs, riches de fleurs, où, uni à son frère, il jouit du plaisir de la vie éternelle¹⁹³².

Une fois encore, le passage de la représentation masculine (*fratres*) à la représentation féminine (*quae est haec quae ascendit candida*) s'enchaîne de manière rapprochée et abrupte, pour désigner Valentinien (*de meritis Valentiniani*), rendant l'indentification de genre complexe. Une fois encore c'est bien le sens global de la démonstration qui prime sur la grammaire : Valentinien, ou plus exactement son âme, montera au Paradis. C'est cette élévation sur laquelle la famille endeuillée, tout comme les fidèles venus rendre un dernier hommage à l'empereur, voire les lecteurs du texte dans une temporalité distante de la célébration funéraire, devront garder pour eux. C'est cette élévation que les fidèles devront chercher à se représenter et viser pour elle-même dans leur pratique religieuse¹⁹³³. Que le défunt soit un homme ou une femme ne change rien : l'important est que l'âme du défunt puisse s'élever et que la personne encore vivante puisse transformer sa vie de manière à s'assurer de faire son salut.

Mais outre cet objectif pastoral, le texte dénote, au travers de la confusion entourant la question du genre, un autre point important en matière d'anthropologie, point largement développé dans cette étude : le fait qu'au Paradis, la différence entre les sexes n'existe plus. Si on ne peut pas à proprement parler d'une féminisation de Valentinien, on sent tout de même une propension d'Ambroise à défendre l'idée que l'empereur, une fois au Paradis, deviendra autre. Cette nature autre, qui n'est envisageable que dans la projection eschatologique et qui autorise à penser de nouvelles représentations, relève du divin. Elle est à mettre en lien avec la manière dont Ambroise pense la Création, la ressemblance de l'être humain à Dieu et la personne du Christ¹⁹³⁴. Or, comme cela a pu être présenté tout au long de cette étude, ce qui

¹⁹³² AMBR., *De Ob. Val.*, 77, CSEL 106, p. 151 : *videntes eos vel angeli vel aliae animae quaerunt ab his, quae veluti comitatu suo fratres hos et officio deducebant, dicentes : quae est haec quae ascendit candida innitens super fratrem suum ?* (Ct 8, 5) *Nec nos quidem dubitabamus de meritis Valentiniani, sed iam credamus vel testimoniis angelorum quod deterisa labe peccati ablutus ascendit, quem sua fides lavit et petitio consecravit. Credamus et, sicut alii habent, quia ascendit a deserto* (Ct 8, 5), *hoc est ex hoc arido et inculto loco ad illas florulentas delectationes, ubi cum fratre coniunctus aeternae vitae fruitur voluptate.*

¹⁹³³ Audrey BECKER retient surtout l'image du triomphe (voir A. BECKER, *Dieu, le souverain et la cour*, op. cit., p. 287) dans ce paragraphe. Si nous souscrivons à cette lecture pour l'unique paragraphe 77, cette représentation nous paraît réduire considérablement la portée théologique, anthropologique et pastorale du passage ambrosien, développé sur une section bien plus vaste. Pour autant, l'image du triomphe retenue par la chercheuse démontre, selon nous, la grande plasticité du discours ambrosien où chacun et chacune (et en particulier les fidèles) pourra trouver une accroche, une thématique, une représentation qui entrera en résonnance avec lui ou avec elle et l'amènera insensiblement à comprendre, voire adhérer aux propos de l'évêque.

¹⁹³⁴ Voir respectivement les parties I, chapitre 4, II, II, 2, 3 et partie III, chapitre 3. Franca Ela CONSOLINO voit dans cette partie du texte un rapport entre Valentinien avec le Christ (F. E. CONSOLINO, « L'optimus princeps

relève du divin doit être considéré comme transcendant les sexes, considéré comme au-delà des genres. Ni pleinement masculine, ni pleinement féminine lorsqu'elle s'élève au Paradis, l'âme de l'empereur – pour suivre le texte, et éviter de dire l'empereur lui-même – en devient autre. Inscrite dans un parcours sotériologique et eschatologique et en cela située en dehors du temps humain, l'âme de l'empereur est devenue étrangère au genre humain mais proche de ce qui relève du divin, en cela transcendante aux sexes. C'est cette altérité au genre humain, et par conséquent cette proximité au divin, que reconnaissent d'ailleurs Dieu et les anges dans le texte au paragraphe 77¹⁹³⁵. Nous retrouvons alors ici des réflexions déjà entrevues ailleurs au sujet du Christ, dont la divinité était caractérisée par l'altérité vis-à-vis de l'humanité mais aussi vis-à-vis des deux sexes : à l'exemple du Christ, Valentinien se défait, à sa mort, de son humanité terrestre pour mieux participer au corps glorieux et divin du Christ. L'empereur se défait également de l'identité de genre qui l'accompagnait de son vivant, masculin et féminin étant transcendés en lui dans sa participation au divin. La prose poétique d'Ambroise permet de gommer les réalités grammaticales, de faire entendre tout un discours pastoral, et devient aussi le lieu de la diffusion de notions bien plus complexes et plus abstraites en matière d'anthropologie théologique. La forme littéraire du passage donne à sentir à un large public au vu des conditions de réalisation du discours, quel que ce soit son niveau d'éducation et d'éducation religieuse dans le christianisme, les représentations anthropologiques liées au genre de l'évêque de Milan de manière implicite – pour ne pas dire inconsciente.

L'ensemble de ce passage paraît à plus d'un titre extrêmement intéressant : glissant du masculin au féminin de manière explicite, puis de manière bien plus abrupte et sans explicitation, le texte fini par entretenir un arrière-fond confus autour de la question du genre, alors même qu'il s'agit de normes sociales claires dans le monde romain. Cette confusion est d'autant plus surprenante qu'il est question, dans un texte accessible à un large public, de l'empereur et de la personne de l'empereur, que les normes sociales associent clairement au masculin. Cet arrière-fond accompagne pourtant un message lié à la question du salut de la

secondo S. Ambrogio. *Virtù imperiale e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio* », *op. cit.*, p. 1037-1038). Ce rapprochement nous paraît intéressant, puisqu'il vient étayer notre propos par une approche davantage liée à l'intertextualité.

¹⁹³⁵ AMBR., *De Ob. Val.*, 77, CSEL 106, p. 151 : *videntes eos vel angeli vel aliae animae quaerunt ab his, quae veluti comitatu suo fratres hos et officio deducebant, dicentes : quae est haec quae ascendit candida innitens super fratrem suum ?* (Ct 8, 5) / « Les voyant, soit les anges, soit d'autres âmes, demandent à celles qui escortaient ces frères comme un cortège et comme un devoir en disant : *quelle est celle qui brillante, est montée, en s'appuyant sur son frère ?* (Ct 8, 5) ».

personne, qui porte en elle l'idée d'une indifférenciation des sexes lors de la réalisation du salut. Là où certains pourraient s'indigner d'une atteinte à la virilité de l'empereur, Ambroise préfère faire entendre que ce dernier est – ou qu'une partie de ce dernier est – à l'image de la fiancée du *Cantique des Cantiques*, dans l'attente de l'Époux et qu'il en ressortira glorifié et justifié, qu'il n'y a donc rien ici d'avilissant pour un homme à se trouver dans cette situation, mais, bien au contraire, que cette situation est à envier et à imiter. En quelque sorte, c'est comme si la part féminine de l'empereur ne l'amollissait pas, mais lui permettait de gagner une nouvelle identité, bien plus admirable que la précédente, comprenons son identité masculine terrestre. Plus exactement, l'endossement de qualités féminines par l'empereur dans son ascension vers Dieu ne constitue qu'un état temporaire et fugace dans le processus décrit, qui n'entache pas la dignité de l'empereur, mais contribue à cette ascension elle-même, et surtout à parachever le perfectionnement de la personne de Valentinien pour lui permettre de se présenter devant Dieu dans toute sa perfection. Cette perfection réside, pour la partie qui intéresse notre étude, dans un état transcendant les catégories de sexes. Le truchement entre la prose poétique ambrosienne, le poème érotique biblique, les questions de genres relevant de la sphère grammaticale et de la sphère spirituelle, permettraient, pour ainsi dire, de présenter, à un public dont on peut penser la diversité au vu du contexte d'oraison funèbre d'un personnage public tel qu'un empereur, un texte qui respecte à la fois les normes sociales sexuées en vigueur, tout en tendant à proposer un autre modèle. Dans ce long texte, déployé sur une vingtaine de paragraphes, nous trouvons donc, exposée sous un format lyrique, la formule du *De Virginitate* « l'âme n'a pas de sexe¹⁹³⁶ ». Loin du condensé théologique abrupt du traité destiné aux vierges, ces vingt paragraphes permettent de saisir cet exposé théologique délicat¹⁹³⁷, en recourant à des licences acceptables par toutes et tous¹⁹³⁸ du fait même de la forme littéraire. S'il ne peut être question

¹⁹³⁶ AMBR., *De Virgt.*, 15, 93, SAEMO 14/2, p. 74 : *anima enim sexum non habet*.

¹⁹³⁷ Étant donné les questionnements sur la chronologie des écrits ambrosiens, il serait plaisant de penser qu'il y aurait une contemporanéité (ou tout au moins une proximité chronologique) de rédaction entre les deux textes. La proximité des exposés, notamment sur l'élévation de l'âme, les références au *Cantique des Cantiques* dans les deux textes, l'évocation d'Aminadab aux paragraphes 67 et 68 dans le *De Obitu Valentinii* (AMBR., *De Ob. Val.*, 67-68, CSEL 106, p. 148-149) et à partir du paragraphe 94 du *De Virginitate* (AMBR., *De Virgt.*, 94, SAEMO 14/2, p. 74), pourraient constituer des preuves ténues de cette proposition, qu'il est malheureusement bien délicat d'étayer davantage.

¹⁹³⁸ La comparaison avec la formule du *De Virginitate* permet d'étayer l'hypothèse d'un discours construit en fonction du public. En effet, dans un texte destiné à un public de femmes, en quête de perfection, la formule « l'âme n'a pas de sexe » paraît tout indiquée par rapport à ce public. Cette formule très condensée devait tout à la fois soulager les angoisses des femmes au sujet de leur salut, conforter ces dernières dans leurs choix de vie, leur permettre de rejoindre les normes androcentriques tout en proposant de nouvelles perspectives sociales plus égalitaires. Quant à l'oraison funèbre de Valentinien, la progression graduelle du propos qui vise à rendre le contenu acceptable par tous, démontre l'attention toute particulière d'Ambroise à la composition variée de son public, qu'il convient de ne pas froisser mais plutôt d'accompagner vers de nouvelles positions, en rupture avec celles de la société romaine du IV^e siècle.

d'une compréhension fine, absolue, dont chacun pourrait comprendre immédiatement et complètement les tenants et les aboutissants, le saisissement intuitif que permet le lyrisme n'en est pas moins opérant selon nous¹⁹³⁹. Par le biais d'une communication quasi subliminale et d'images simples, quoique ne respectant pas les normes de genre, Ambroise parvient à faire entendre différents points de son exposé anthropologique théorique, parvient à faire entendre des éléments de pensée bien plus abstraits.

Enfin, le texte comporte une forte valeur eschatologique qu'il convient de ne pas minimiser. De la sorte, toutes les remarques concernant les évolutions sexuées relevées précédemment perdent de leur efficience dans la réalité post-lapsaire, dans ce que nous pourrions nommer le temps des vivants, le temps du public de l'oraison funèbre. L'exposé paraît seulement valide pour Valentinien et son âme, soit dans une temporalité qui n'est pas le temps des vivants. Cette spécificité permet de ménager toujours davantage la personne impériale et l'identité masculine de Valentinien, donc de préserver les normes sociales valides dans la condition humaine post-lapsaire. Nous retrouvons des questions de temporalité déjà évoquées et dont on sent bien qu'elles contribuent à la fois à rendre peu lisible la position d'Ambroise au sujet des sexes (a-t-il une pensée innovante ou non ?), mais la protègent également des critiques de ses contemporains dans la mesure où elles lui permettent de présenter une forme d'adhésion à l'ordre social et des évolutions seulement valables dans un monde à venir. Cette temporalité spécifique¹⁹⁴⁰ qui place les propositions sociales au sujet des sexes sur deux plans temporels distincts constitue également un moyen de mettre en cohérence ces deux plans, de mettre en cohérence deux conditions distinctes de l'être humain (condition post-lapsaire et condition eschatologique de l'être humain sauvé). Du point de vue de la question de la différence entre les sexes, cette mise en cohérence, rend pensable et acceptable l'idée d'une égalité de l'homme et de la femme dans la condition eschatologique, donc l'idée d'une transformation sociale en profondeur à venir. Or, cette position rend aussi pensables des questionnements sur des formes de transformations de la société dans la réalité de la condition post-lapsaire, dans le quotidien des fidèles, dans le temps des vivants. Selon cette perspective temporelle complexe, la référence à un être humain, certes décédé, mais connu de tous, dont la dépouille est encore tangible pour

¹⁹³⁹ Nous renvoyons à ce que nous notions sur l'écriture d'Ambroise dans la partie I, chapitre II.

¹⁹⁴⁰ Cette difficulté de la temporalité ambrosienne est également soulevée dans l'article de C. CERAMI, « Cottidie fuge (Exp. VIII, 39) : il futuro dal presente in Ambrogio di Milano », dans M. Ghilardi (éd.), *Tempo di Dio, tempo dell'uomo : XLVI Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2018)*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2019, p. 469-478.

les personnes présentes lors de l'oraison funèbre, tend à renforcer l'imbrication des temporalités et la représentation d'un monde nouveau à venir, fonctionnant sur de nouvelles normes sociales, notamment sur la question des différences observées entre les sexes. Proposer à des fidèles de tous âges et de tous sexes de se représenter un empereur, incarnation et garant d'un modèle fondé sur le masculin et la virilité, comme étant un être, si ce n'est féminin, du moins autre et transcendant les catégories de sexes dans le monde eschatologique, c'est ouvrir aussi les représentations de ces mêmes fidèles à de nouveaux modèles, rendre ces représentations égalitaires acceptables même pour le monde dans lequel vivent les fidèles, et ce d'autant plus qu'elles émanent d'une autorité ecclésiastique reconnue et respectée. Parce que le défunt est un empereur, parce que sa mort est (relativement) récente¹⁹⁴¹ et sa dépouille tangible pour le public de l'oraison funèbre, parce que cet empereur reste aux yeux de tous un être humain (presque) comme les autres, non auréolé de la gloire du martyr ou d'une vie particulièrement sainte, parce que le discours émane d'un évêque qui fait autorité, parce que les normes sociales au sujet du genre sont à la fois respectées et dépassées dans le discours, tout concourt à rendre le propos ambrosien sur le dépassement des différences entre les sexes recevable dans le monde à venir mais aussi pour le monde présent. Dans ce passage, le caractère subversif des propos de l'évêque trouve une légitimité, puisqu'ils ont pour objet une autorité (politique) reconnue de tous, parce qu'ils sont prononcés par une autorité (religieuse) d'une autre nature et que la manière dont ils sont amenés ne transforme pas radicalement les normes en vigueur. La contestation des normes proposées dans ce texte ne peut pas s'accompagner d'une rupture violente et d'un résultat négatif pour la personne qui les a éprouvées, ici l'empereur. Bien au contraire, les propositions innovantes s'articulent à l'existant, se construisent dans un système cohérent et harmonieux, donnant le sentiment d'une évolution progressive plutôt que d'une rupture brutale, technique déjà observée dans la rhétorique ambrosienne. De fait, la subversion devient recevable, acceptable, voire désirable par les fidèles, puisque la réalisation de la transcendance des sexes signifierait la réalisation du royaume de Dieu et l'accès à la béatitude éternelle. Ce désir du royaume de Dieu devient aussi une voie pour penser et vouloir une transformation immédiate de la société qui réaliserait, dès l'état post-lapsaire le royaume de Dieu. Comme on le note ici, Ambroise n'impose rien aux fidèles, ne pousse pas la réflexion

¹⁹⁴¹ Valentinien II meurt en mai 392 à Vienne en Gaule dans des circonstances obscures mais le discours d'Ambroise n'a été prononcé qu'entre juillet et septembre 392. Le temps écoulé entre le décès et les funérailles officielles explique notre nuance. Pour les circonstances entourant cette mort et la datation du discours, voir AMBROISE, *Le orazioni funebri*, op. cit., p. 15 ; AMBROISE, *Sur la mort de Valentinien II*, op. cit., p. 9-10 ; ou encore AMBROISE, *Orationes funebres I*, op. cit., p. 75-78. Pour une chronologie légèrement différente voir H. SAVON, *Ambroise de Milan*, op. cit., p. 279-285. Quant à Neil MCLYNN il s'intéresse peu à la chronologie des faits : voir N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, op. cit., p. 335-341.

explicitement jusqu'à ce point, ne systématise en rien sa pensée. Pourtant, cette dernière est bien en germe implicitement dans le texte et pourrait ouvrir de nouvelles représentations aux fidèles qui reçoivent ce texte.

Ainsi le fait que le propos soit rendu acceptable – élément qui relève pourtant de la sensibilité du destinataire du message – constitue également un ferment de transformation de cet individu et en cela sa capacité à désirer mettre en œuvre des transformations de lui-même et de la société. Cet individu pourra peut-être vouloir modifier, pour le propos qui nous occupe dans cette étude, sa propre attitude par rapport aux normes attendues eu égard à son sexe, ou vouloir modifier son rapport avec le sexe opposé, vouloir changer son propre regard sur le sexe opposé. Cela pourrait l'amener à transformer ses propres comportements pour tenter de se perfectionner et parvenir à la réalisation du royaume de Dieu sur Terre. Autrement dit, la situation d'énonciation, comprenons une oraison funèbre réalisée devant un public mixte, tout autant que la personne concernée, comprenons l'empereur, ainsi que l'autorité qui propose ce discours, à savoir l'évêque lui-même, sont autant d'occasions de donner du poids au discours ambrosien sur la différence entre les sexes, de légitimer les aspects subversifs du discours au sujet des normes de genre. Ces occasions peuvent ensuite être à l'origine de nouveaux comportements sociaux. La figure impériale, en ce qu'elle est tangible pour les fidèles, est utilisée par Ambroise comme un moyen de diffusion de ses idées et comme un moyen de faire entendre à chacun que d'autres voies sont possibles, ces autres voies se fondant sur l'exemple particulièrement important de la personne impériale. Ces possibles, ouverts au sujet des catégories de genre et de leur dépassement, ouverts qui plus est au travers de la personne de l'empereur, sont autant d'occasions de marquer les esprits des fidèles et de conduire ces derniers à modifier leurs représentations du monde, voire leur comportement. Certes, le lexique de la potentialité ou de l'occasion que nous utilisons ici démontre bien que les transformations éventuelles de la société ne pouvaient pas être massives – ce que l'absence de document atteste dans une certaine mesure¹⁹⁴² –, mais il semble tout de même intéressant de souligner la

¹⁹⁴² L'absence de sources démontrant une transformation sociale massive peut être interprétée de différentes manières. Soit les sources n'ont jamais existé, en l'occurrence parce que les transformations n'ont pas été massives, n'ont pas touché un grand nombre de personnes et de ce fait n'ont pas eu un effet spectaculaire, capable d'étonner les contemporains au point que ceux-ci les relatent : on pourrait par exemple penser que des bouleversements des normes sexuées, notamment la consécration massive de vierges, pourrait être un élément consigné dans la *Vita Ambrosii* rédigée par Paulin de Milan de manière à servir la cause de son héros. Soit ces sources n'ont jamais existé, parce que le phénomène a été plus sourd, peu spectaculaire et, de ce fait n'a pas marqué les esprits, tournés d'ailleurs vers d'autres préoccupations : on peut par exemple penser que des évolutions au sein des couples peuvent être mal documentées par les auteurs car relevant de l'intimité des familles, relevant de petites accommodations avec les normes, sans que cela n'entraîne des changements profonds des structures. Soit ces sources ont existé mais ont été détruites volontairement ou involontairement, perdues, jugées de peu d'intérêt à une époque ou une autre. Les deux premières hypothèses paraissent cependant le plus valides : il est difficile de croire que des sources

possibilité que la pensée ambrosienne ait pu avoir un impact sur les comportements de certains et certaines fidèles – bien qu’il ne soit pas exactement question de normes de genre, Augustin et Alypius ne seraient-ils pas un exemple des effets du discours ambrosiens sur le public ? Il semble aussi que la pensée ambrosienne a su utiliser la figure impériale pour jouer un rôle dans ces transformations. Ainsi, l’audace du propos ambrosien, qui assimile l’empereur au personnage féminin de la fiancée du *Cantique des cantiques*, n’est à considérer que dans sa dimension symbolique et dans le cadre des considérations anthropologiques ambrosiennes – au vu des éléments du texte et de sa progression interne, il semble difficile de penser qu’Ambroise considère Valentinien comme étant une femme. Or, cette assimilation est susceptible de conduire les fidèles à reconsidérer ce qui relève généralement du féminin et ainsi comprendre les potentialités de recherche du salut et de réalisation eschatologique dans ce qui relève du féminin.

Plus qu’un discours binaire autour de la différence entre les sexes, opposant innovation et conservatisme, c’est plutôt une articulation complexe et nuancée des catégories sexuées que nous propose Ambroise à partir de l’exemple de l’empereur. Cette articulation ne peut être pensée qu’au travers de la condition eschatologique, de sa réalisation à venir et, par une sorte d’effet rebond, dans les modalités de sa réalisation dès la condition post-lapsaire. Le caractère public de l’oraison funèbre démontre également que ces idées, porteuses en profondeur d’un renouvellement des perspectives sociales, ont été révélées, non seulement à des couches supérieures de la population, à des chrétiens en quête de perfection mais aussi à un public moins favorisé économiquement et vivant du mieux possible sa foi, sans pour autant faire le choix de la perfection chrétienne.

aient été massivement détruites sans qu’une trace, même succincte ou allusive, ne subsiste à ces destructions. On a par ailleurs du mal à croire à des pertes massives de documents. Rappelons également qu’Ambroise dans le *De Virginitate* fait état de fidèles mécontents du fait de la multiplication des consécration de vierges, ce qui laisse entendre, sans que l’on puisse recourir à des statistiques fiables, que son discours pouvait toucher certaines personnes sans que nous puissions considérer aujourd’hui le phénomène comme massif.

V.2. Une figure féminine complexe : Hélène dans le *De Obitu Theodosii*

Mais Ambroise ne se limite pas à proposer de nouveaux codes de genre au sujet des hommes au travers de l'exemple des empereurs : le cas des femmes de la famille impériale constitue une autre facette de ce discours.

Si Ambroise évoque les sœurs de Valentinien¹⁹⁴³, la première épouse de Théodose ou encore l'une de ses filles¹⁹⁴⁴ (toutes deux décédées), que toutes ces femmes sont présentées selon des rôles traditionnels dévolus aux femmes (soin, protection de la mémoire de la famille¹⁹⁴⁵, rôle d'épouse et de mère¹⁹⁴⁶, piété¹⁹⁴⁷), la fin du texte du *De Obitu Theodosii* marque les esprits en traitant de la mère de l'empereur Constantin, Hélène.

Ainsi, les paragraphes 40 à 51 de cette oraison funèbre développent un rapide portrait de la mère de l'empereur, de même que le récit de la découverte de la Croix par cette dernière. La présence de ce texte dans une oraison funèbre paraît très surprenante, alors que les liens chronologiques sont inexistant – Hélène serait morte vers 330 et les funérailles de Théodose ont lieu en 395 – et que les liens généalogiques entre Hélène et Théodose sont indirects¹⁹⁴⁸. Le

¹⁹⁴³ AMBR., *De Ob. Val.*, 38-41, CSEL 106, p. 140-141.

¹⁹⁴⁴ AMBR., *De Ob. Theo.*, 40, CSEL 106, p. 237.

¹⁹⁴⁵ AMBR., *De Ob. Val.*, 41, CSEL 106, p. 141 : *ille vobis maneat in corde, ille vivat in pectore. [...] In vobis est, filiae, ut fratrem vobis iam nemo possit auferre* / « qu'il reste dans votre cœur, qu'il vive dans vos pensées. [...] En vous, ô mes filles, se trouve le fait que personne ne puisse vous enlever votre frère ».

¹⁹⁴⁶ AMBR., *De Ob. Theo.*, 40, CSEL 106, p. 237.

¹⁹⁴⁷ La piété de sœurs de Valentinien peut se lire dans le souci que leur cause l'absence de baptême de leur frère : AMBR., *De Ob. Val.*, 51, CSEL 106, p. 144 : *sed audio vos dolere, quod non acceperit sacramenta baptismatis* / « mais j'entends que vous souffrez qu'il n'ait pas reçu les sacrements du baptême ». Par ailleurs, dans l'oraison funèbre de Théodose, Flacilla est désignée par sa piété : AMBR., *De Ob. Theo.*, 40, CSEL 106, p. 237 : *quando ei Flacilla adhaeret, fidelis anima deo* / « puisqu'il est aux côtés de Flacilla, âme fidèle à Dieu ».

¹⁹⁴⁸ Voir en premier lieu les remarques additionnelles de Charles FAVEZ à son article, remarque portant sur une publication allemande de ROZYNSKI en 1910. Charles FAVEZ relève déjà l'absence de relations généalogiques directes entre Théodose et Constantin : voir C. FAVEZ, « L'épisode de l'Invention de la Croix dans l'Oraison funèbre de Théodose par saint Ambroise », *op. cit.*, p. 428-429. Voir également F. E. CONSOLINO, « Il significato dell'inventio crucis nel De Obitu Theodosii », *op. cit.*, p. 161. Pour des études contemporaines, voir P. MARAVAL, *Théodose le Grand, 379-395*, *op. cit.*, p. 72. Pour une démonstration approfondie, voir F. CHAUSSON, *Stemmata Aurea : Constantin, Justine, Théodose*, L'Erma di Bretschneider, 2007, p. 189. Pour cet auteur, les liens généalogiques s'établissent au travers de Justine, tenue pour être une petite-nièce de Constantin, et surtout comme la mère de la seconde épouse de Théodose, Galla. L'alliance matrimoniale de Théodose à Galla était intéressante pour Théodose qui pouvait ainsi « accroître sa légitimité impériale et [...] renforcer ses liens avec Valentinien II et Justine dans le difficile contexte de l'usurpation de Maxime [...] ». Le rattachement à la dynastie valentinienne et, à travers elle, à la dynastie constantinienne venait consolider le pouvoir impérial et pouvait par son prestige continuer à servir les intérêts de la nouvelle dynastie » (F. CHAUSSON, *Stemmata Aurea : Constantin, Justine, Théodose*, L'Erma di Bretschneider, 2007, p. 189). Pour la généalogie de Justine, voir le chapitre II, p. 97-188. Notons par ailleurs avec le même auteur que les règles de succession à la tête de l'empire romain, valables aussi bien aux périodes hautes et basses, ne sont pas marquées par une stricte patrilinéarité et que le rôle de la parentèle, même féminine, donne davantage de souplesse au système romain. Cette conception romaine de la succession et des liens de parenté à la tête de l'État offre également à Ambroise la possibilité de lier Hélène à Théodose et sa famille. Voir F. CHAUSSON, « Etre parent du prince. Le prestige de la parenté impériale selon les mentions

contenu de ce passage qui dresse le récit d'une découverte d'une relique interroge également, dans la mesure où son lien logique avec l'oraison funèbre ne semble pas, lui non plus, évident à établir. L'impression qui se dégage à première vue de cette dizaine de paragraphes est qu'il s'agit d'un excursus ajouté par l'auteur pour la publication écrite de son texte. Pourtant, les recherches de la fin du ¹⁹⁴⁹xxe siècle estiment qu'il s'agit bien d'un texte présenté dès sa version orale et qu'il faisait donc ainsi partie intégrante du propos de l'évêque de Milan. Les liens entre cet excursus et le reste de l'oraison funèbre reposeraient sur les conceptions politiques d'Ambroise, l'excursus servant en quelque sorte de miroir des princes pour les fils de Théodose¹⁹⁵⁰.

Afin de contextualiser notre propos, rappelons qu'Ambroise introduit Hélène au paragraphe 40 en la mettant en lien avec Constantin, lui-même évoqué parce que Théodose, par sa mort, lui est uni. Au paragraphe 41, l'évêque débute véritablement le portrait d'Hélène en louant ses qualités de mère et de femme pieuse. Le paragraphe 42 insiste davantage sur l'ascension sociale de la mère de l'empereur, tout en marquant cette ascension du sceau de la volonté de Dieu¹⁹⁵¹. Vient ensuite la description du voyage à Jérusalem, mais surtout la

épigraphiques », dans J. Doyon et S. Armani (éd.), *L'empire paternel : familles, pouvoirs, transmission (Antiquité romaine, époque moderne)*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2021, p. 48-50.

¹⁹⁴⁹ Voir les démonstrations de W. STEIDLE, « Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende », *op. cit.* qui s'opposent aux positions défendues par Charles FAVEZ qui soutient l'idée d'un ajout à l'oraison funèbre initiale : C. FAVEZ, « L'épisode de l'Invention de la Croix dans l'Oraison funèbre de Théodose par saint Ambroise », *op. cit.*. Pour un résumé et une mise au point sur les différentes positions retenues depuis les propositions de L. LAURAND en 1921, voir F. E. CONSOLINO, « Il significato dell'inventio crucis nel De Obitu Theodosii », *op. cit.*, p. 172-175 et plus récemment F. BRASCHI, « La figura imperiale nel "De Obitu Theodosii" di Ambrogio di Milano : elaborazione concettuale e novità delle forme espressive », *op. cit.*, p. 825-837. Les remarques complémentaires de Francesco BRASCHI p. 837-854 permettent d'appuyer les démonstrations de Wolf STEIDLE en faveur d'un excursus de l'*inventio crucis* appartenant à l'oraison funèbre dans sa forme originelle. Ajoutons que les recherches de ce début de ²¹xxe siècle cherchent surtout à connaître la ou les source(s) ambrosienne(s) du récit de l'*inventio crucis* et, de fait, mettent en lumière les échanges entre les deux parties de l'empire. Voir J. W. DRIJVERS, « Helena Augusta, the Cross and the Myth : some new reflections », *Millennium*, n° 8, 2011, p. 125-174. Voir également P. F. MORETTI, « Elena e Constantino fra Milano e i luoghi santi », dans *Milano e la Terra Santa. Atti del convegno in apertura delle celebrazioni per i cento anni della rivista Terrasanta*, Milan, Edizioni Terra Santa, 2019, p. 33-46.

¹⁹⁵⁰ L'idée est formulée dans C. FAVEZ, « L'épisode de l'Invention de la Croix dans l'Oraison funèbre de Théodose par saint Ambroise », *op. cit.*, p. 426-428, qui considère que les jeunes empereurs sont les réels destinataires de cet excursus. Voir également les nuances apportées à cette position dans W. STEIDLE, « Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende », *op. cit.*, p. 103-104. Voir également en ce sens les quelques éléments dans AMBROISE, *Sur la mort de Théodose*, *op. cit.*, p. 44-46.

¹⁹⁵¹ AMBR., *De Ob. Theo.*, 42, CSEL 106, p. 238 : *stabulariam hanc primo fuisse asserunt sic cognitam Constantio seniori, qui postea regnum adeptus est. Bona stabularia, quae tam diligenter praesepe domini requisivit. [...] Bona stabularia, quae maluit aestimari stercora ut Christum lucrificaret* (Ph 3, 8). *Ideo illam Christus de stercore levavit ad regnum, secundum quod scriptum est, quia suscitavit de terra inopem et de stercore erigit pauperem* (Ps 112, 7) / « [Certains] assurent que cette dernière fut d'abord servante d'auberge et c'est ainsi qu'elle fut connue de Constance l'Ancien, qui, ensuite, a obtenu la royauté. Bonne servante, qui, si diligemment, rechercha l'étable du Seigneur. [...] Bonne servante qui préféra être tenue pour du fumier de manière à gagner le Christ (Ph 3, 8). C'est pourquoy, le Christ l'a élevée du fumier à la royauté, selon ce qui est écrit, puisqu'il élève l'indigent de la terre et redresse le pauvre depuis le fumier (Ps 112, 7) ».

transcription d'un dialogue intérieur d'Hélène au sujet de sa volonté de retrouver la Croix, dialogue intérieur qui évoque aussi la figure mariale. Le paragraphe 45 décrit la recherche concrète de la Croix, les hésitations d'Hélène et l'aide de l'Esprit dans cette entreprise. Le paragraphe 46 nous montre Hélène dans sa dévotion pour la Croix. Les paragraphes 47 et 48 évoquent la découverte des clous et la manière dont ils seront utilisés. Enfin les paragraphes 49 à 51 proposent des réflexions sur le pouvoir de la Croix, notamment vis-à-vis d'autres religions mais surtout dans le cas de l'exercice du pouvoir impérial. Les paragraphes qui suivent constituent un retour à l'oraison funèbre en elle-même puisqu'Ambroise revient à Théodose et réalise une péroration sous forme de consolation pour Honorius.

Observons maintenant en quoi cet excursus peut intéresser notre propos sur l'anthropologie et la différence entre les sexes.

V.2.1. Des lieux communs sur les femmes dans le portrait d'Hélène

Lorsque nous nous attachons à observer le portrait qu'Ambroise dresse d'Hélène, force est de constater que ce qui en ressort c'est l'impression d'une vision assez traditionnelle de la femme¹⁹⁵². Hélène est introduite dans le texte au travers de son fils Constantin¹⁹⁵³, et donc de son rôle de mère :

40. Maintenant il est vraiment roi [...] puisqu'il est aux côtés de Constantin. Bien que la grâce du baptême dispersât toutes les fautes [commises] par ce dernier dans ces derniers moments, cependant il crut

¹⁹⁵² Le texte d'Eusèbe de Césarée (EUS., VC, III, 42-47, SC 559, p. 402-411) est construit autour des valeurs de piété filiale et familiale ainsi que de piété privée chrétienne. Le premier aspect de cette présentation, n'est pas sans rappeler l'idée que les femmes ont un rôle dans la mémoire et la préservation de la famille, soit une position traditionnelle. Voir EUS., VC, III, 42, SC 559, p. 402-403 : *ἐπειδὴ γὰρ αὕτη [...] ἔργον ἐποίησατο, ἐφ' οὗ νύ τ' ἐβασίλει τοσοῦτον παῖς τε αὐτοῦ καίσαρσι θεοφιλεστάτοις, ἐαυτῆς ἐκγόνοις* / « lorsqu'elle [...] eut jugé qu'il fallait rendre grâces par des prières pour son fils ; un si grand empereur, et pour les fils de celui-ci, les Césars très chers à Dieu, qui étaient aussi ses petits-enfants ».

¹⁹⁵³ Rappelons qu'il s'agit d'un trait fréquent dans la documentation au sujet des femmes. Ambroise pourrait très bien suivre cette tendance ainsi que le texte d'Eusèbe de Césarée, ce dernier débutant son portrait d'Hélène à partir de l'évocation du fils honorant la mémoire de sa mère. Voir EUS., VC, III, 41, SC 559, p. 402-403 : *καὶ ταῦτα δὲ φιλοχάλως ἐτίμα, τῆς αὐτοῦ μητρός, ἢ τοσοῦτον ἀγαθὸν τῷ τῶν ἀνθρώπων διηκονήσατο βίῳ διαιωνίζων τὴν μνήμην* / « et il prodigua les marques d'honneurs à ces deux lieux, perpétuant la mémoire de sa mère, qui par son office avait procuré un si grand bien à la condition humaine ». Sur le caractère indirect de notre connaissance des femmes, même celles de la famille impériale, voir F. CHAUSSON, « La souveraine en titres et en actes. Une résille de mots et de pouvoirs ; un éventail de périodes et de lieux. », dans F. Chausson et S. Destephen (éd.), *Augusta, Regina, Basilissa : la souveraine de l'Empire romain au Moyen Âge*, Paris, Éditions de Boccard, 2018, p. 8 : « la souveraine apparaît à travers une documentation réfractée. L'image officielle du pouvoir d'un homme (fils, père, mari) l'inclut pour autant que l'homme en question souhaite qu'elle ait une visibilité (souvent pour renforcer la légitimité de l'homme, mari ou fils) ou que les circonstances l'autorisent par la disparition inopinée d'hommes (père, frère, mari) ».

en tant que premier des empereurs et il a laissé aux princes après lui l'héritage de sa foi, il a trouvé une place de grand honneur. De son temps, ce qui a été prophétisé a été achevé : *en ce jour, il adviendra que ce qui est sur le mors du cheval, sera saint pour le Seigneur tout puissant* (Za 14, 20). Cela, Hélène, sa mère, cette [femme] de sainte mémoire, le découvrit pour lui par le ruissellement de l'esprit de Dieu. 41. Bienheureux Constantin [d'avoir] un tel parent, qui chercha l'aide de la faveur divine pour son fils gouvernant pour que, protégé, il se tînt debout au milieu des combats et qu'il ne craignît aucun danger. Grande femme, qui trouva bien plus à apporter à l'empereur que ce qu'elle reçut de l'empereur. Mère inquiète pour son fils ; auquel était échue la royauté sur tout le monde romain, elle se hâta vers Jérusalem et explora le lieu de la Passion du Seigneur¹⁹⁵⁴.

Ainsi, la dernière phrase du paragraphe 40 est révélatrice de cette manière de penser les relations des femmes avec leurs proches masculins : si Hélène est bien le sujet du verbe (*revelavit*), si Ambroise insiste par différents moyens sur la féminité de ce personnage – pronom *illa* à valeur méliorative, rappel de son rôle de mère (*mater eius*), de son décès et de sa piété (*sanctae memoriae*) – c'est surtout ce qui est révélé, à savoir la nécessité pour le pouvoir d'être tempéré par le religieux (ici *quod* qui reprend la citation de Zacharie), et la personne à laquelle ce message est révélé, à savoir Constantin qui apparaît dans le pronom *sibi*, qui est le cœur de cette phrase. L'usage réitéré des datifs (*sibi, imperatori*) et des ablatifs (*imperanti filio, ab imperatori, pro filio*) sur ces quelques lignes marque bien le rapport entre la mère et son fils et évoque plus généralement la sujétion des femmes à un homme de leur famille¹⁹⁵⁵. Dans une

¹⁹⁵⁴ AMBR., *De Ob. Theo.*, 40-41, CSEL 106, p. 237-238 : 40. *Nunc sibi rex est, [...] quando Constantino adhaeret. Cui licet baptismatis gratia in ultimis constituto omnia peccata dimiserit, tamen quod primus imperatorum credidit et post se hereditatem fidei principibus dereliquit, magni meriti locum repperit. Cuius temporibus completum est propheticum illud : in illo die erit, quod super frenum equi sanctum domino omnipotenti* (Za 14, 20). *Quod illa sanctae memoriae Helena, mater eius, infuso sibi dei spiritu revelavit. 41. Beatus Constantinus tali parente, quae imperanti filio divini muneris quaesivit auxilium, quo inter proelia quoque tutus assisteret et periculum non timeret. Magna femina, quae multo amplius invenit, quod imperatori conferret quam quod ab imperatore acciperet. Anxia mater pro filio, cui regnum orbis Romani cesserat, festinavit Hierosolymam et scrutata est locum dominicae passionis.*

¹⁹⁵⁵ Notons cependant que nous manquons d'informations concernant la vie d'Hélène entre 289, date du mariage de Constance Chlore avec Théodora, la fille de Maximien, mariage qui met fin au concubinage dans lequel devaient vivre Constance Chlore et Hélène. Sa proclamation en tant qu'*Augusta* en 324 nécessite de nous interroger sur son autonomie et de la nature de sa sujétion à son fils : Constance Chlore étant mort en 306, et comme les textes ne font pas mention d'une autre relation de type conjugal, Hélène se trouverait en quelque sorte dans le statut de la veuve, dont on a pu voir qu'elle jouit de certains droits selon le droit romain. Le titre d'*Augusta* marque quant à lui un honneur, davantage qu'un réel statut juridique, mais il devait aussi conforter l'autonomie d'Hélène. Sur le statut de la relation avec Constance, voir J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta : the mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the True Cross*, 1992, p. 16-19 ; J. W. DRIJVERS, « Helena Augusta, the Cross and the Myth : some new reflections », *op. cit.*, p. 130, qui qualifie plus ouvertement la relation entre Constance Chlore et Hélène de concubinage. Sur les statuts successifs d'Hélène, interrogés notamment au travers des monnaies des d'inscriptions épigraphiques pour la période allant de 324 à sa mort en 328 ou 329, voir J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta : the mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the True Cross*, 1992, p. 21-34 et 39-54. Sur la réalité du statut d'*Augusta* : S. DESTEPHEN, « En représentation et par délégation : la souveraine chrétienne sur les routes au Bas-Empire », dans F. Chausson et S. Destephen (éd.), *Augusta, Regina, Basilissa : la*

certaine mesure, Hélène ne s'appartiendrait pas elle-même, n'aurait pas de personnalité propre puisque cette personnalité renverrait nécessairement à son fils. Au regard de la pensée sociale et juridique romaine, cette sujétion d'Hélène est somme toute commune.

Par ailleurs, c'est dans sa position maternelle qu'elle nous est aussi présentée. L'évêque insiste sur cette fonction pour la désigner (*tali parente, anxia mater pro filio*). C'est ce rôle aussi qui la pousserait, toujours selon l'évêque¹⁹⁵⁶, à tenter par tous les moyens de protéger son fils, notamment en lui attirant « la faveur divine » (*divini muneris*). L'idée de la protection est particulièrement marquée au paragraphe 41 : Constantin doit être « protégé » (*tutus*), pouvoir « t[enir] debout dans les combats » (*inter proelia adsisteret*) et ne « crai[ndre] aucun danger » (*periculum non timeret*). Ambroise insiste aussi sur le dévouement maternel d'Hélène, capable de faire passer son propre intérêt après celui de son fils (*quae multo amplius invenit quod imperatori conferret quam quod ab imperatore acciperet*). Tous ces éléments concourent à la présenter comme une mère modèle, répondant pleinement aux qualités qu'on attend de ce statut depuis la République¹⁹⁵⁷.

Autre trait d'une image traditionnelle des femmes : les développements sur sa religiosité. La fin du paragraphe 41 l'évoque déjà par le fait qu'Hélène « se hâta » (*festinavit*) d'aller à Jérusalem. Le discours qu'elle s'adresse ensuite à elle-même met en balance « les ors » de sa vie de cour (*ego in aureis*) et « la poussière » (*in pulvere*) et « la ruine » (*in ruinis*) dans laquelle se trouverait « la Croix du Seigneur¹⁹⁵⁸ » (*crux domini*), soit une image de sa révérence devant la Croix et donc une image de sa piété. Le monologue intérieur¹⁹⁵⁹ est une célébration de Marie (associée dans l'esprit d'Ambroise à la femme du chapitre 12 de l'Apocalypse¹⁹⁶⁰ ?),

souveraine de l'Empire romain au Moyen Âge, Paris, Éditions de Boccard, 2018, p. 37-40. Sur les effets du veuvage sur l'autonomie accordée aux femmes, voir *Ibid.*, p. 43.

¹⁹⁵⁶ D'après les historiens, les circonstances historiques de ce voyage à Jérusalem sont peut-être moins glorieuses et l'événement lié à une possible disgrâce, suite aux intrigues de cour ayant conduit aux assassinats de Crispus et Fausta en 326, voire à un pèlerinage d'expiation pour ces mêmes assassinats. Il se peut également qu'Hélène ait été utilisée comme agent de la politique de Constantin en Orient. Voir pour cela J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta : the mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the True Cross*, 1992, p. 60-72, ainsi que les mises à jour de ces positions dans J. W. DRIJVERS, « Helena Augusta, the Cross and the Myth : some new reflections », *op. cit.*, p. 138-142. Voir également, P. MARAVAL, *Constantin le Grand : empereur romain, empereur chrétien (306-337)*, Paris, Tallandier, 2014, p. 287 ; S. DESTEPHEN, « En représentation et par délégation : la souveraine chrétienne sur les routes au Bas-Empire », *op. cit.*, p. 43.

¹⁹⁵⁷ Rappelons une fois encore la figure de Cornelia, mère des Gracques qui paraît être la parfaite incarnation de cette description : PLU., *TG*, 1 et *CG*, 19. Voir également S. DIXON, *The Roman mother*, *op. cit.* et R. FRANCHI, *Dalla Grande Madre alla Madre*, *op. cit.* Par ailleurs, le portrait d'Hélène, veuve, mère pieuse et dévouée à ses enfants, utilise, somme toute, les mêmes ressorts que ceux utilisés dans le portrait de Julienne dans l'*Exhortatio virginitatis* (AMBR., *Exhort. virg.*, 2, 10-12, SAEMO 14/2, p. 206-208 ; *Exhort. virg.*, 14, 93, SAEMO 14/2, p. 268-270).

¹⁹⁵⁸ AMBR., *De Ob. Theo.*, 43, CSEL 106, p. 238.

¹⁹⁵⁹ AMBR., *De Ob. Theo.*, 44, CSEL 106, p. 238-239.

¹⁹⁶⁰ Dans le paragraphe 44, Marie est présentée, en premier lieu, en tant que mère du triomphateur du diable, perspective qui rejoint celle proposée au sujet de la femme du chapitre 12 de l'Apocalypse. Quant à Yves-Marie

à laquelle Hélène reconnaît ce qu'elle a apporté au monde. Il va également de soi que la piété et la foi d'Hélène la conduisent à entreprendre les recherches de la Croix. Notons que dans cette recherche, émaillée de doutes, Hélène est soutenue par le Saint Esprit à plusieurs reprises¹⁹⁶¹. Bien qu'Ambroise ne le dise pas explicitement, le texte laisse sous-entendre que ce soutien est une sorte de récompense de la piété d'Hélène, ne serait-ce que dans l'évocation de son retour à la lecture de la Bible. Les éléments apportés par l'évêque convergent tous dans le même sens : documenter la piété de la mère de l'empereur.

Relevons, de manière à être exhaustive, que les remarques sur les hésitations d'Hélène et surtout leur itération sous la plume de l'auteur accompagnent l'idée que cette dernière est une femme, comprenons que sa pusillanimité est à mettre sur le compte de son sexe. Hélène « s'arrête comme une femme¹⁹⁶² » (*haeret ut mulier*), n'ose toucher le bois de la Croix malgré sa révérence pour les reliques, ce qu'Ambroise relie nettement à son appartenance au sexe féminin (*avida mulier*¹⁹⁶³). Le *topos* de la femme faible et sensible transparaît dans cette description de la mère de l'empereur. Pour autant, il est assez surprenant de voir qu'Hélène n'est pas décrite comme victorieuse de cette faiblesse par sa capacité à se faire homme, à endosser des qualités et des vertus masculines, motif régulier sous la plume de l'évêque de Milan. Ici, on ne note qu'une seule référence au masculin, au demeurant très rapide, non répété et très implicite, à savoir le fait qu'Hélène veut porter « l'étendard divin¹⁹⁶⁴ », le *vexillum* renvoyant bien évidemment au vocabulaire militaire. Ici, c'est principalement l'Esprit qui pousse Hélène à agir : il lui « inspire une investigation sûre¹⁹⁶⁵ », la « visit[e]¹⁹⁶⁶ », « l'enseign[e] » et la guide dans sa quête¹⁹⁶⁷. Cette évolution des représentations ambrosiennes

DUVAL, il propose de voir dans ce passage, non la mère du Christ mais « la Marie de la Résurrection, à laquelle le Christ ressuscité apparaît » (AMBROISE, *Sur la mort de Théodose*, op. cit., p. 98-99).

¹⁹⁶¹ AMBR., *De Ob. Theo.*, 45-46, CSEL 106, p. 239-240 : 45. *Incerto haeret, haeret ut mulier, sed certam indaginem spiritus sanctus inspirat. [...] Sed poterat fieri, ut patibula inter se ruina confunderet, casus inverteret. Redit ad evangelii lectionem. [...] 46. Docuit eam quod mulier ignorabat et deduxit in viam, quam mortalis scire non poterat* / « 45. Dans le doute elle s'arrête, elle s'arrête comme une femme, mais le Saint Esprit inspire une investigation sûre. [...] Mais il aurait pu arriver que l'effondrement ait mélangé les potences entre elles, que le hasard les ait interverties. Elle revint à la lecture des Évangiles. [...] 46. [L'Esprit] l'a enseigné, ce que cette femme ignorait, et il la conduisit sur un chemin qu'un mortel ne pouvait pas connaître ».

¹⁹⁶² AMBR., *De Ob. Theo.*, 45, CSEL 106, p. 239.

¹⁹⁶³ AMBR., *De Ob. Theo.*, 46, CSEL 106, p. 239 : *avida mulier festinabat tangere remedium immortalitatis, metuebat calcare sacramentum salutis. Laeto corde et trepidante vestigio, quid faceret nesciebat* / « Cette femme empressée se hâtait de toucher le remède d'immortalité, elle craignait de fouler au pied le sacrement du salut. Avec un cœur joyeux et un pied tremblant, elle ne savait pas quoi faire ». Par ailleurs, ne faudrait-il d'ailleurs pas voir dans ce passage une réécriture du passage du chapitre 20 de l'Évangile de Jean ou peut-être de la femme de Mathieu 9, 20-22 souhaitant toucher le Christ ? Ces suggestions sont aussi formulées par Yves-Marie DUVAL dans AMBROISE, *Sur la mort de Théodose*, op. cit., p. 62.

¹⁹⁶⁴ AMBR., *De Ob. Theo.*, 44, CSEL 106, p. 239 : *divinum elevabo vexillum*.

¹⁹⁶⁵ AMBR., *De Ob. Theo.*, 45, CSEL 106, p. 239 : *sed certam indaginem spiritus sanctus inspirat*.

¹⁹⁶⁶ AMBR., *De Ob. Theo.*, 46, CSEL 106, p. 240 : *spiritus in Helena visitaret*

¹⁹⁶⁷ AMBR., *De Ob. Theo.*, 46, CSEL 106, p. 240 : *docuit eam [...] et deduxit*.

dans un texte de la fin de l'épiscopat est intéressante à souligner pour notre travail : pouvons-nous voir dans l'abandon du motif de l'endossement des vertus masculines, une reconnaissance d'une pleine et entière égalité homme-femme aux yeux de Dieu ? Le caractère isolé de cette proposition dans notre corpus ne permet pas de nous avancer aussi loin, aussi séduisante qu'elle soit. Gardons pour le moment en mémoire qu'Ambroise insiste sur les faiblesses toutes féminines d'Hélène.

Dernier point et non des moindres, le caractère maternel et la religiosité d'Hélène trouvent un aboutissement presque naturel dans le cadeau qu'elle fait à son fils et plus largement à l'Empire. Anxieuse pour son fils (*anxia mater pro filio*), Hélène n'a eu de cesse de chercher à le protéger¹⁹⁶⁸. Reconnaisante à Marie d'avoir mis au monde le Christ, respectueuse de son exemple, elle souhaite, comme la Vierge, pourvoir au salut de l'humanité. Ambroise fait dire à Hélène qui s'adresse au diable :

Marie t'a vaincu, elle qui a engendré ton triomphateur, elle, qui, sans diminution de sa virginité, a mis au monde celui qui, crucifié, te vaincrait et mort te soumettrait. Tu es vaincu et aujourd'hui, de sorte qu'une femme découvre tes pièges. Elle, comme une sainte, a porté le Seigneur ; moi je chercherai Sa Croix. Elle a enseigné le fait qu'il soit né ; moi [j'enseignerai] le fait qu'il est ressuscité. Elle fit que le Seigneur paraisse parmi les êtres humains ; moi, j'élèverai des ruines son étendard divin comme remède à nos péchés¹⁹⁶⁹.

Dans cette partie du monologue, c'est bien la résurrection qui intéresse Hélène (*ego resuscitatum*), le « remède à nos péchés » (*ad nostrorum remedium peccatorum*). Le balancement entre *illa*, renvoyant à la Vierge Marie, et *ego*, renvoyant à Hélène, les pronoms étant toujours suivis d'une action, construit bien l'idée d'un prolongement de l'action mariale qu'Hélène souhaite entreprendre. Or cette action se concrétise dans l'envoi du diadème dont une pièce¹⁹⁷⁰ est constituée à partir des clous de la Passion. Ce cadeau est une bénédiction pour

¹⁹⁶⁸ Voir EUS., VC, III, 42, SC 559, p.402-403 : ἐπειδὴ γὰρ αὕτη [...] ἔργον ἐποιήσατο, ἐφ' ᾧ τε βασιλεῖ τοσούτῳ παισὶ τε αὐτοῦ καίσαρσι θεοφιλεστάτοις, ἐαυτῆς ἐκγόνοις / « lorsqu'elle [...] eut jugé qu'il fallait rendre grâces par des prières pour son fils ; un si grand empereur, et pour les fils de celui-ci, les Césars très chers à Dieu, qui étaient aussi ses petits-enfants ». Sur le vœu prononcé par Hélène lors de son séjour en terre Sainte, voir S. DESTEPHEN, « En représentation et par délégation : la souveraine chrétienne sur les routes au Bas-Empire », *op. cit.*, p. 47-48.

¹⁹⁶⁹ AMBR., *De Ob. Theo.*, 44, CSEL 106, p. 239 : vicit te Maria, quae genuit triumphatorem, quae sine imminutione virginitatis edidit eum, qui crucifixus vinceret te et mortuus subiugaret. Vinceris et hodie, ut mulier tuas insidias deprehendat. Illa quasi sancta dominum gestavit, ego crucem eius investigabo. Illa generatum docuit, ego resuscitatum. Illa fecit, ut deus inter homines videretur, ego ad nostrorum remedium peccatorum divinum de ruinis elevabo vexillum.

¹⁹⁷⁰ Pour des propositions au sujet de la manière dont pouvait être composé le diadème, voir M. A. БОЖКОВ, « Der Heilige Kranz und der Heilige Pferdezaum des Kaisers Konstantin und des Bischofs Ambrosius », *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 52, 2008, p. 1-69.

l'Empire¹⁹⁷¹, dont Ambroise développera les effets dans les paragraphes suivants : développement de la foi catholique dans le monde entier – les Juifs s'interrogeant sur la puissance du Sauveur et les hérétiques, disqualifiés par leur arrogance, alors que les empereurs, eux, ont été capables de s'incliner devant la relique¹⁹⁷² –, vertu et piété dans l'exercice du pouvoir impérial¹⁹⁷³. Ambroise symbolise l'importance de ce cadeau dans cette formule : « Marie a été visitée pour qu'elle libérât Ève ; Hélène a été visitée pour que les empereurs fussent rachetés¹⁹⁷⁴ ». Le rôle sotériologique est ici clairement affirmé, notamment par l'analogie avec Marie. Le parallélisme de la formule, parallélisme apparemment imparfait¹⁹⁷⁵, évoque bien l'idée du salut (*ut liberararet, ut imperatores redimerentur*) et renvoie inévitablement à l'idée de l'anxiété maternelle et de la volonté de protéger Constantin par tous les moyens, idée qui apparaissait en début d'exkursus. On voit par ailleurs que la mission rédemptrice d'Hélène ne se limite pas à son fils, mais bien à tous les empereurs chrétiens¹⁹⁷⁶ à la tête de l'État (au moins) depuis Constantin, voire aux habitants de l'Empire si l'on considère

¹⁹⁷¹ AMBR., *De Ob. Theo.*, 48, CSEL 106, p. 240 : *bonus itaque clavus Romani imperii, qui totum regit orbem ac vestit principum frontem, ut sint praedicatores qui persecutores esse consuerant* / « Beau bandeau de pourpre des empereurs romains [réhaussé de ce clou qui gouverne le monde entier et ceint le front du prince, de sorte que soient les hérauts [de la foi], ceux qui avaient l'habitude d'être ses persécuteurs ».

¹⁹⁷² AMBR., *De Ob. Theo.*, 49, CSEL 106, p. 241.

¹⁹⁷³ AMBR., *De Ob. Theo.*, 50-51, CSEL 106, p. 241.

¹⁹⁷⁴ AMBR., *De Ob. Theo.*, 47, CSEL 106, p. 240 : *visitata est Maria, ut Evam liberaret, visitata est Helena, ut imperatores redimerentur*.

¹⁹⁷⁵ Si nous parlons d'un parallélisme imparfait, c'est que tout d'abord les membres ne sont pas tout à fait égaux : Marie ne libère qu'Ève, quand Hélène libère l'ensemble des empereurs. Si l'on veut bien concéder une synecdoque dans le personnage d'Ève, et ainsi penser que Marie libère en réalité l'ensemble des femmes, il n'en demeure pas moins que Marie libère les femmes et Hélène des hommes, et qu'une nouvelle inégalité se fait jour. Ajoutons que Marie réalise par elle-même l'action libérant Ève (*liberaret* est un subjonctif imparfait actif à la troisième personne du singulier qui représente Marie), alors qu'Hélène n'est pas l'agent du rachat des empereurs (*redimerentur* est un subjonctif imparfait passif de la troisième personne du pluriel, c'est-à-dire les empereurs). Hélène n'a en quelque sorte pas la même force d'action que Marie : Hélène doit être considérée comme un agent d'une force qui lui est supérieure, ce qui renvoie à l'action du Saint Esprit sur elle au paragraphe 46. Par ailleurs, il est question de libération d'Ève (et des femmes) mais non d'un rachat : la proposition décrivant Hélène va bien plus loin puisqu'il est bien question d'un rachat, donc du salut, et pas uniquement la libération du péché des origines. Là, encore le parallélisme n'est pas parfait. Sachant qu'au paragraphe 44, Ambroise évoquait Marie ayant donné naissance au Christ et suggérant alors l'idée que ce dernier apporte le salut au monde, on peut être surpris par cette formulation ambrosienne imparfaite. Cependant, à y regarder de plus près on s'aperçoit que le parallélisme formel de la syntaxe ne doit pas empêcher de penser une structure logique plus complexe. En l'occurrence, c'est bien parce que Marie a libéré Ève et les femmes de la faute, qu'Hélène, en tant que femme, peut apporter une voie supplémentaire de rédemption aux empereurs. C'est parce qu'elle peut se réaliser en tant que femme hors du péché et en tant que fidèle chrétienne, qu'Hélène peut participer activement et efficacement à l'œuvre de salut. Bien que l'on soit tenté de penser que Hélène est une nouvelle Marie et Constantin un nouveau Christ, connotation qui sous-tend malgré tout le texte, ne serait-ce que parce que l'action d'Hélène inscrit un événement de taille supplémentaire dans l'économie du salut, Ambroise s'abstient de noter une telle équivalence.

¹⁹⁷⁶ Au paragraphe 51, Julien est mentionné comme une exception, puisqu'il a abandonné le christianisme : AMBR., *De Ob. Theo.*, 51, CSEL 106, p. 241 : *inde reliqui principes Christiani praeter unum Iulianum, qui salutis suae reliquit auctorem, dum philosophiae se dedit errori* / « ainsi [en est-il] des autres princes chrétiens – excepté le seul Julien, qui délaissa l'auteur de son propre salut, tandis qu'il se donna à l'erreur de la philosophie ».

qu'un bon empereur développe des actions profitables à toute la population¹⁹⁷⁷. L'anxiété maternelle, le soin porté au fils ou à autrui (autre qualité féminine) et la piété se muent en action profitable non seulement à son fils, mais même à une échelle universelle. On pourrait ainsi considérer que des qualités généralement associées au caractère féminin deviennent des leviers pour le bien de la personne impériale et même du monde entier. Ambroise utilise donc des représentations traditionnelles des femmes, en les teintant de perspectives proprement chrétiennes. Mère d'un empereur pieux, active en tant que mère pour le bien de son fils et de l'Empire, pieuse elle-même, Hélène devient alors une sorte de figure féminine tutélaire de l'Empire¹⁹⁷⁸. Si la nouveauté de cet exposé réside dans la christianisation du propos, on sent bien que les schémas traditionnels attachés à la femme romaine sont conservés et qu'il n'y a pas ici de profonde remise en question des normes sociales en vigueur depuis la République.

L'ensemble de ce portrait contribue à faire d'Hélène une femme chrétienne idéale, propre à inspirer d'autres femmes, notamment les souveraines chrétiennes¹⁹⁷⁹. Présentée comme une matrone tenant son rôle et son statut, veillant à préserver sa famille et à entretenir la mémoire de cette famille, notamment par ses actes de piété, le portrait d'Hélène n'est pas sans rappeler, sous une forme christianisée, le rôle des femmes et les qualités qu'elles peuvent apporter aux empereurs dans les portraits impériaux du Haut-Empire¹⁹⁸⁰. Or l'historicité d'Hélène, la relative proximité chronologique de son existence avec le public ambrosien de l'oraison funèbre, sa stature politique et sociale, devaient aussi rendre cet exemple plus proche des fidèles – on retrouve ici un schéma déjà aperçu avec Valentinien et Théodose. Femme dont

¹⁹⁷⁷ Bien que la nature des relations entre Constantin et Hélène (relation mère/fils) ne soit pas identique à ceux existants entre Tarquin l'Ancien et Tanaquil (liens conjugaux) ou même entre Servius Tullis et Tanaquil (gendre/belle-mère), il est intéressant de montrer la résurgence dans le monde romain d'une dyade homme/femme en lien avec le pouvoir et des questions religieuses. Sur l'association pouvoir politique, religion et association entre masculin et féminin, voir N. BOËLS-JANSSEN, « Matrona/meretrix : duel ou duo ? A propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain », *op. cit.*, p. 108-109. De même, le cadeau d'Hélène à son fils et plus largement à l'Empire n'est pas sans rappeler les buts visés par les cultes païens des premiers siècles de notre ère à *Fortuna Virilis* et *Venus verticordia*, visant à assurer l'avenir de la cité de Rome : voir également *Ibid.*, p. 121.

¹⁹⁷⁸ Ce caractère tutélaire et protecteur apparaît déjà dans les dénominations de *mater castrorum* (« Mère des camps »), voire Mère de la Patrie, décernées aux épouses d'empereur au III^e siècle. Sur le rôle « d'allégorie maternelle » et « de figure protectrice » des épouses des empereurs depuis les dynasties des Antonins et des Sévères, voir F. CHAUSSON, « La souveraine en titres et en actes. Une résille de mots et de pouvoirs ; un éventail de périodes et de lieux. », *op. cit.*, p. 13. Voir également S. DESTEPHEN, « En représentation et par délégation : la souveraine chrétienne sur les routes au Bas-Empire », *op. cit.*, p. 38.

¹⁹⁷⁹ Hélène est présentée comme la souveraine chrétienne par excellence selon Françoise THELAMON dans F. THELAMON, « Un modèle féminin chez les historiens de l'Église du IV^e et du V^e siècle : la souveraine chrétienne », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et les femmes*, La Rochelle et Rochefort, France, Histoire et culture, 2003, p. 312-325.

¹⁹⁸⁰ Voir à ce sujet S. ARMANI et N. MATHIEU, « Mauvais fils, mauvais parent, mauvais empereur. Le paradigme de la parenté dans les portraits impériaux chez Suétone et Tacite », dans S. Armani et J. Doyon (éd.), *L'empire paternel : familles, pouvoirs, transmission (Antiquité romaine, époque moderne)*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2021, p. 212-215, en particulier p. 213.

les fidèles connaissaient l'existence, elle a été compagne et mère d'hommes, tout empereurs qu'ils soient. Bien que sa vie soit marquée par la foi et de hauts actes en considération de la religion chrétienne, sa sainteté n'est pas liée à la virginité et au martyre, rendant son exemplarité d'autant plus proche des simples fidèles, même de basse extraction sociale et sans prétention à vivre leur foi dans la perfection.

V.2.2. Hélène et le pouvoir impérial selon Ambroise : une position incongrue

Cependant, quelque chose dénote dans ce portrait d'une souveraine chrétienne idéale : la position qu'Ambroise accorde à Hélène dans le système politique de l'Empire romain. En effet, dans l'univers romain dans lequel les femmes et tout ce qui a trait au féminin sont des éléments considérés comme secondaires ou inférieurs, le fait de présenter Hélène comme une figure tutélaire pour les empereurs, la fonction impériale et l'Empire lui-même a de quoi surprendre. Pour le dire autrement, comment justifier le recours à un discours sur Hélène, une femme, pour rédiger un miroir des princes destinés à de jeunes hommes¹⁹⁸¹ ?

¹⁹⁸¹ Le paradoxe de ce portrait d'Hélène transparaît bien selon nous dans l'article de F. BRASCHI, « Costantino e Ambrogio : appunti di contenuto e di metodo dalla lettura dei testi », dans R. Macchioro (éd.), *Costantino a Milano : l'editto e la sua storia (313-2013)*, Milan, Bulzoni, 2017, p. 223-237. Dans son article, l'auteur traite de la manière dont Ambroise présente Constantin d'après le texte du *De Obitu Theodosii*. Cependant la figure d'Hélène, qui est pourtant bien plus développée dans le texte d'Ambroise que celle de son fils n'est quasiment pas évoquée (p. 231-233), l'auteur se concentrant sur la portée politique (déjà affirmée comme grille de lecture dans F. BRASCHI, « La figura imperiale nel "De Obitu Theodosii" di Ambrogio di Milano : elaborazione concettuale e novità delle forme espressive », *op. cit.*, p. 854) de l'évocation de Constantin dans cette oraison funèbre. On assiste ici à une sorte de retournement du texte ambrosien, Constantin faisant plutôt figure de personnage secondaire dans le passage. Dans son texte, Ambroise promeut une femme et non les empereurs, faisant apparemment fi des normes sociales de genre et des réalités politiques. L'article de Francesco BRASCHI est donc intéressant selon nous, en ce qu'il rétablit l'ordre des normes de genre, met en lumière un sous-entendu du texte ambrosien, se focalise sur des questions politiques, faisant alors abstraction du propos initial et explicite de l'évêque milanais. En rétablissant ainsi un ordre et des positions implicites du texte – positions indéniables au demeurant –, en présentant des positions bien plus classiques mais peu présentes dans le texte, c'est bien le caractère paradoxal de l'écriture d'Ambroise que l'auteur de l'article souligne. Ce paradoxe souligne la virtuosité de l'écriture et des formes de l'écriture d'Ambroise auxquelles nous avons déjà fait référence. Cette mise en lumière du propos implicite au détriment du sens explicite nous invite aussi à nous interroger sur nos focales de chercheurs contemporains (les rapports qu'entretiennent l'Église et l'État, la place du politique dans des textes de pastorale) et nos angles morts de recherche (les formes de la pastorale, les enjeux sociaux et secondaire de cette pastorale). Ces questionnements au sujet des focales de recherches sont d'ailleurs corroborés par le contrepoint qu'offre le texte d'Eusèbe de Césarée sur Hélène. Ainsi la *Vie de Constantin*, III, 41, ouvre le propos au sujet d'Hélène : Eusèbe de Césarée met en scène Constantin faisant œuvre de piété filiale pour sa mère. C'est donc bien par l'empereur que l'on a accès à Hélène. L'auteur évoque ensuite la mère de l'empereur s'inquiétant du salut de son fils et de ses petits-fils, priant pour eux et s'engageant alors dans un voyage aussi bien officiel que privé et religieux en Palestine. Au paragraphe 43, Hélène est présentée comme faisant bâtir des espaces sacrés sur des lieux saints du christianisme, espaces eux-mêmes rehaussés d'offrandes par Constantin lui-même. La mère de l'empereur est ensuite dépeinte comme distribuant argent, vêtements et autres libéralités aux plus démunis. Au paragraphe 45, c'est dans son action religieuse et privée qu'elle apparaît : elle est décrite comme une simple fidèle, participant aux offices. Les derniers

Ainsi, des paragraphes 47 à 51¹⁹⁸², Hélène est-elle nommée trois fois, d'abord au paragraphe 47 dans un parallélisme avec Marie et pour œuvrer au rachat des empereurs. Ambroise explique ensuite les cadeaux qu'elle envoie à son fils, ces cadeaux étant des preuves matérielles que « ce qui dirige les empereurs qui croient est ce *qui est sacré et qui se trouve sur le mors* (Za 14, 20) : de cela vint la foi, de sorte que la persécution cessât et que succédât la dévotion¹⁹⁸³ ». Hélène est considérée comme « sage » (*sapiens Helena*), puisqu'elle a su imposer la Croix sur la tête des empereurs¹⁹⁸⁴, « action¹⁹⁸⁵ » (*Helenae operatio*) qui a permis aux empereurs de devenir de bons gouvernants, dégagés par la Croix de « la chute de l'impiété » (*crux domini [...] revocavit a lapsu impietatis*), du « mors de l'erreur » (*camo perfidiae*) et capables d'accepter « le mors de la dévotion et de la foi¹⁹⁸⁶ » (*susceperunt frena devotionis et fidei*). La transformation des empereurs, et au-delà de l'Empire, est présentée comme la conséquence de l'action d'une femme comme l'indique la construction *quid ... nisi*, interrogative purement rhétorique. Hélène est même celle qui prend le pouvoir lorsque l'évêque

moments de sa vie sont exposés aux paragraphes 46 et 47, dans lesquels la présence de son fils est plusieurs fois rappelée. Dans ces mêmes paragraphes, Eusèbe se plaît à rappeler que sa position d'Augusta et son accès aux trésors impériaux n'ont été rendus possibles que par l'acceptation de son fils. Dans la présentation de l'évêque de Césarée, on sent combien le personnage d'Hélène est indissociable de son auguste fils et des fonctions de ce dernier. Hélène apparaît comme une extension de Constantin, à l'exception, peut-être du paragraphe 45, qui la décrit, seule, dans l'exercice de sa piété chrétienne. Mais même ici, on peut se demander si cette piété n'est pas une manière de renforcer celle de Constantin, cette dernière ayant été poussée à la conversion par son fils selon Eusèbe (voir EUS., VC, III, 47, SC 559, p. 410-411 : *οὕτω μὲν αὐτὴν θεοσεβῆ καταστήσαντα οὐκ οὔσαν πρότερον, ὥς αὐτῇ δοκεῖν ἐκ πρώτης τῇ κοινῇ σωτηρί μεμαθητεῦσθαι* / « il fit d'elle, qui ne l'était pas auparavant, une croyante telle qu'elle semblait avoir été instruite depuis le début par notre commun sauveur lui-même »). La construction du texte qui fait de Constantin le personnage central de ce passage répond certainement davantage à la visée apologétique de l'évêque de Césarée (sur ce point, voir S. DESTEPHEN, « En représentation et par délégation : la souveraine chrétienne sur les routes au Bas-Empire », *op. cit.*, p. 50). De fait, la perspective du texte ambrosien paraît donc complètement différente, Hélène étant décrite le plus souvent comme agissant pour son propre compte, vivant elle-même sa piété, inscrivant son action au profit de l'Empire par son propre fait – éléments auxquels il faudrait bien évidemment ajouter le fait qu'Hélène est présentée comme celle qui pousse Constantin à se convertir. Il y aurait donc bien, à notre sens, dans le texte ambrosien des spécificités à prendre en compte et à mettre davantage en lumière, touchant davantage à l'anthropologie et à la pastorale – éléments déjà soulevés dans les points de contact et les divergences de vue entre les remarques de Franca Ela CONSOLINO (pour les points de contacts, voir F. E. CONSOLINO, « Il significato dell'inventio crucis nel De Obitu Theodosii », *op. cit.*, p. 166-168 et p. 180; pour des points de divergences *Ibid.*, p. 164-165 et p. 180) et notre étude au sujet du *De Obitu Theodosii*. En faveur d'une approche nouvelle et sortant d'une lecture uniquement politique du *De Obitu Theodosii*, voir également F. DURNER, *Die Trostschriften des Ambrosius von Mailand*, *op. cit.*, p. 295-309 et en particulier p.307-309 à propos d'Hélène ; P. F. MORETTI, « Dilexi (Ps 114, 1). Ambrose's David and Emperor Theodosius », dans F. E. Consolino et C. Staiti (éd.), *Biblia regum : Bibbia dei re, Bibbia per i re (sec. IV-XIII)*, Turnhout, Brepols, 2022, p. 41-55. Sur la réception de la conversion de Constantin, voir G. BONAMENTE, « Sull'ortodossia di Costantino. Gli Actus Sylvestri dall'invenzione all'autenticazione », *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, n° 6, 2004, p. 1-46.

¹⁹⁸² Voir la traduction proposée par Yves-Marie DUVAL dans Ambr., *Sur la mort de Théodose*, 47-51, SC 629, p. 228-237.

¹⁹⁸³ AMBR., *De Ob. Theo.*, 47, CSEL 106, p. 240 : *principium itaque credentium imperatorum sanctum est, quod super frenum (Za 14, 20): ex illo fides, ut persecutio cessaret, devotio succederet.*

¹⁹⁸⁴ AMBR., *De Ob. Theo.*, 48, CSEL 106, p. 240.

¹⁹⁸⁵ AMBR., *De Ob. Theo.*, 51, CSEL 106, p. 241.

¹⁹⁸⁶ AMBR., *De Ob. Theo.*, 51, CSEL 106, p. 241.

écrit : « pourquoi donc cette action d'Hélène, à savoir qu'elle avait conduit de manière droite ce mors, a-t-elle été réalisée¹⁹⁸⁷ ». La construction de la phrase donne une valeur explicative, voire même consécutive, à la subordonnée *ut frena dirigeret*, la subordonnée venant préciser l'action effectuée par Hélène. Or, cette action consiste à imprimer une direction, à diriger. Même si le sujet de *dirigeret*, à la troisième personne du singulier, est *operatio*, il n'en demeure pas moins vrai que l'agent qui réalise cette *operatio* est Hélène. L'absence d'un pronom et le fait qu'*operatio* soit un nominatif et *Helenae* un datif plaident pour faire d'*operatio* le sujet de *dirigeret*, mais on sent bien combien l'interprétation est ténue et que le pas entre l'œuvre et la personne qui est à l'origine de cette œuvre est mince¹⁹⁸⁸. Ce pas est d'autant plus facile à franchir dans la compréhension du texte quand les paragraphes précédents ont fait d'Hélène la principale actrice du récit, l'ont magnifiée. Comprendre qu'Hélène serait celle qui conduit le mors et non son action serait d'autant plus facile à saisir et à retenir dans les conditions d'un discours diffusé en premier lieu à l'oral, la mémorisation ayant tendance à occulter les nuances. Par ailleurs, conduire le mors, guider le cheval, ou tout autre élément qui puisse être guidé, qu'est-ce d'autre que le diriger¹⁹⁸⁹ ? Bien que le texte ne fasse pas formellement et grammaticalement d'Hélène celle qui dirige¹⁹⁹⁰, la compréhension globale de l'exkursus, soit un ensemble d'une dizaine de paragraphes, ainsi que les conditions d'énonciation de l'oraison funèbre, sa mise en mémoire par les auditeurs, devaient très probablement amener à ce raccourci. C'est alors qu'apparaît l'incongruité du propos ambrosien : comment, dans un système où le pouvoir revient aux hommes, et est exercé par eux, Hélène pourrait être celle qui avait dirigé l'Empire, voire celle qui dirige encore l'Empire, celle-ci, on le rappelle, ayant avant

¹⁹⁸⁷ AMBR., *De Ob. Theo.*, 51, CSEL 106, p. 241 : *quid ergo aliud egit Helenae operatio, ut frena dirigeret*.

¹⁹⁸⁸ Notons que la traduction française de DUVAL s'éloigne à plus d'un titre du texte, montrant bien les difficultés de ce passage. Voir AMBROISE, *Sur la mort de Théodose*, *op. cit.*, p. 235 : « qu'a donc voulu faire Hélène en envoyant ce frein ». Le traducteur utilise ici un sens perçu comme très affaibli du verbe *dirigere*, attesté dans le *TLL*, V, col. 1246-1250 dans BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1934 1909 (en ligne : <https://publikationen.baw.de/en/thesaurus/lemmata#34722> ; consulté le 29 octobre 2023) qui ne paraît pas correspondre à la teneur très politique des paragraphes 47 à 51. De même, sa traduction ne fait pas d'Hélène un complément du nom mais bien un sujet, raccourci qui démontre les liens forts et délicat à démêler entre les deux substantifs du groupe nominal. Quant à la traduction italienne, elle semble plus proche du texte, bien que la formulation autour d'Hélène reste vague : voir AMBROISE, *Le orazioni funebri*, *op. cit.*, p. 247 : « quale altro risultato ottiene l'intervento di Elena per guidare il morso ». Ce passage est délicat à rendre à plus d'un titre, le génitif présentant Hélène étant à la fois trop peu ou trop lourd de sens. Nous reviendrons plus loin sur d'autres aspects, cette fois théologique, de cette formulation qui paraît bien prendre la forme d'un sous-entendu.

¹⁹⁸⁹ Le sens premier de *dirigere* marque bien l'idée de la rectitude et de mener quelque chose à bien, de mener cette chose tout droit. Le sens de diriger un empire constitue un sens dérivé du premier. Voir *TLL*, V, col. 1232-1257 dans BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Dirigo », *op. cit.*

¹⁹⁹⁰ Ambroise respecte en cela les réalités du monde romain dans lequel l'épouse et les femmes de la famille de l'empereur n'ont que des titres honorifiques, dénués de pouvoir associé. Voir en ce sens les rappels liminaires dans S. DESTEPHEN, « En représentation et par délégation : la souveraine chrétienne sur les routes au Bas-Empire », *op. cit.*, p. 37-40.

tout pour mission de racheter les empereurs ? Comment cette proposition politique pourrait-elle être acceptable¹⁹⁹¹ pour le public ?

Certes, Hélène est présentée dans le texte d'Eusèbe de Césarée comme assumant des fonctions impériales par délégation¹⁹⁹². Pourtant le propos d'Ambroise va plus loin¹⁹⁹³ car il est bien question ici d'un pouvoir actif et personnel d'Hélène, une capacité qui lui est inhérente à guider dans le droit chemin l'empereur et par voie de conséquence l'Empire. La fin de l'interrogative marque bien l'idée qu'Hélène, ou tout au moins son action, permettrait de rendre les empereurs capables de gouverner, rendrait pleinement son lustre à cette fonction et à ceux qui l'assument. Ambroise note :

pourquoi donc cette action d'Hélène, à savoir qu'elle avait conduit de manière droite ce mors, a-t-elle été réalisée, si ce n'est [...] pour contraindre leurs mâchoires, à ceux qui ne se reconnaissaient pas eux-mêmes comme des rois, de sorte qu'ils régnassent sur ceux qui leur était soumis¹⁹⁹⁴ ?

C'est bien d'une reconstitution de la fonction impériale dont il est question ici. Le passage n'est pas sans rappeler, dans les textes du Haut-Empire, des femmes rappelant leurs

¹⁹⁹¹ Notons que si aucun mot ne désigne l'épouse de l'empereur en latin, l'adjectif *imperatrix*, fort rare au demeurant, désignent, avant le Ve siècle des forces en mesures de commander ou de diriger. Voir le *TLL*, VII, col. 560 (BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1979 1956 (en ligne : <https://publikationen.baw.de/en/thesaurus/lemmata#48343> ; consulté le 12 novembre 2023)).

¹⁹⁹² Eusèbe de Césarée évoque une inspection réalisée par Hélène en Palestine et de nombreux actes d'évergétisme, soit autant d'activités fréquemment exercées par l'empereur dans un cadre profane. Le voyage d'Hélène paraît donc relever autant de motivations religieuses que de motivations politiques, et ce d'autant plus que la Palestine était une province autrefois soumise à Licinius. Voir EUS., VC, III, 42, SC 559, p. 402-403 : ἡκε [...] ὑπερβαλλούση φρονήσει τὴν ἀζιάσαστον ἀνιστορήσουσα γῆν ἔθνη τε τὰ ἐξῶ καὶ δήμους ὁμοῦ καὶ λαοὺς βασιλικῇ προμηθείᾳ ἐποιομένη / « elle vint [...] inspecter avec une impériale sollicitude les provinces orientales, leurs nations et leurs populations ». Pour des analyses du voyage d'Hélène en Palestine vers 326-328, voir J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta*, op. cit., p. 65-68 ; J. W. DRIJVERS, « Helena Augusta, the Cross and the Myth : some new reflections », op. cit., p. 139-142 ; S. DESTEPHEN, « En représentation et par délégation : la souveraine chrétienne sur les routes au Bas-Empire », op. cit., p. 51-52. Sur la position de déléguée de l'empereur assumée par certaines femmes de la famille impériale voir *Ibid.*, p. 53-54.

¹⁹⁹³ Sylvain DESTEPHEN souligne d'ailleurs que cette ambiguïté de la position d'Hélène apparaissait aussi, sous une autre forme, chez Eusèbe de Césarée : « cette ambivalence de l'*Augusta* en déplacement, apparaît dans le récit d'Eusèbe de Césarée, qui christianise le voyage au Proche-Orient de la mère de Constantin, non par volonté de dissimuler sa portée politique, mais sans doute par souci de rendre acceptable cette autorité exercée par une femme de la famille régnante. [...] Sous le calame d'Eusèbe de Césarée, Hélène devance et annonce l'action de son fils. Tout à la fois revêtue et dépourvue de liberté, elle accomplit ou reproduit en public des actes emblématiques de la dignité impériale qu'elle représente sans vraiment l'assumer en raison de ses démonstrations d'humilité qui contredisent la majesté du pouvoir » (voir S. DESTEPHEN, « En représentation et par délégation : la souveraine chrétienne sur les routes au Bas-Empire », op. cit., p. 50). Or, comme nous l'avons déjà souligné, à cette image, s'oppose celle proposée par Ambroise qui fait d'Hélène, si ce n'est une femme agissant par elle-même, du moins une femme agie par l'Esprit Saint, au point de rendre au pouvoir tout son lustre. Dans le texte ambrosien, l'humilité et la foi d'Hélène deviennent les éléments de justifications du pouvoir impérial.

¹⁹⁹⁴ AMBR., *De Ob. Theo.*, 51, CSEL 106, p. 241 : *quid ergo aliud egit Helenae operatio, ut frena dirigeret, nisi ut [...] sed in freno et camo maxillas eorum constringeret, qui se non agnoscerent reges, ut regerent sibi subditos ?*

proches masculins à leur rôle, leur rang et leur virilité¹⁹⁹⁵. Hélène, plus vertueuse que les empereurs, a su permettre à ces derniers de réinvestir dignement leur fonction. De manière imperceptible, on retrouverait ici l'idée de la femme virile, sans pour autant que cette image soit explicitement notifiée dans le texte ambrosien. Pourtant, cette image n'atténue en rien le fait qu'une femme s'approprie les rênes du pouvoir. En effet, Ambroise aurait pu, à l'instar d'Eusèbe de Césarée, se référer à Constantin comme nouvelle norme impériale pour la rédaction d'un miroir des princes, sans venir rompre en quel que point que ce soit les normes de genre. Il aurait pu également développer des réflexions d'ordre général ou user d'une formule impersonnelle et vague pour argumenter son point de vue sur le rétablissement du lustre impérial dans et par le christianisme. Pourtant, il n'en est rien et l'évêque fait bien plutôt le choix d'un traitement audacieux¹⁹⁹⁶ de cette question en affirmant que la splendeur retrouvée de la fonction impériale est le fait d'une femme. En cela, le texte ambrosien constitue une surprise et une source de remise en question des normes de genre. Le caractère tutélaire de la figure d'Hélène, qui doit beaucoup à la comparaison mariale, ne doit pas occulter ce que cette figure a de subversif¹⁹⁹⁷. N'oublions pas que c'est à Hélène que revient la mission de racheter les empereurs selon l'évêque de Milan, que le pouvoir et le salut de ces derniers passent par une femme, soit, là encore, une transgression des normes sociales romaines.

¹⁹⁹⁵ Par exemple Bouddica qui exhorte les combattants masculins à se battre pour retrouver leur liberté (voir TAC., *Ann.*, XIV, 35, CUF, p. 100). Voir également le ressentiment de Tibère au sujet du comportement d'Agrippine soutenant les troupes (voir TAC., *Ann.*, I, 69, CUF, p. 62-63) : le ressentiment serait, d'après Tacite, la preuve que l'action d'Agrippine constitue une menace au pouvoir de l'empereur, mais également qu'elle serait davantage en capacité que lui, de stimuler les troupes au combat, en leur adressant « des éloges et des remerciements » (*laudes et grates reversis legionibus habentem*), en leur procurant des « vêtements et des pansements » (*militibusque, ut quis inops aut saucius, vestem et fomenta dilargita est*).

¹⁹⁹⁶ Si les études de François CHAUSSON, de Sabine ARMANI et Nicolas MATHIEU démontrent que les femmes de la famille impériale avaient une place dans la légitimité d'un empereur et les qualités que ce dernier pouvait déployer dans ses activités de gouvernant, Ambroise semble ici s'inspirer de ces éléments de construction des portraits impériaux mais les dépasse en donnant un rôle bien plus actif à Hélène. Certains éléments traditionnels de la place des femmes dans la famille impériale dans la littérature semblent donc avoir été appropriés et remodelés par l'évêque de Milan. Voir F. CHAUSSON, « Etre parent du prince. Le prestige de la parenté impériale selon les mentions épigraphiques », *op. cit.* ; S. ARMANI et N. MATHIEU, « Mauvais fils, mauvais parent, mauvais empereur. Le paradigme de la parenté dans les portraits impériaux chez Suétone et Tacite », *op. cit.*

¹⁹⁹⁷ À la suite de Manfred CLAUS (M. CLAUS, « Die Frauen der diokletianisch-konstantinischen Zeit », dans H. Temporini (éd.), *Die Kaiserinnen Roms von Livia bis Theodora*, Munich, Beck, 2002, p. 340-369, en particulier p. 355), Sylvain DESTEPHEN remarque, que, chez Eusèbe de Césarée, Hélène, « personnage jugé doublement mineur ou secondaire en raison de son origine sociale modeste et de son sexe [...] ne peut se voir reconnaître aucun rôle particulier dans l'évangélisation de l'Empire et risque de ternir l'image enjolivée de son fils en évoquant une ascendance féminine sans prestige ». Voir également les remarques complémentaires dans S. DESTEPHEN, « En représentation et par délégation : la souveraine chrétienne sur les routes au Bas-Empire », *op. cit.*, p. 50, n. 50. Dans l'oraison funèbre de Théodose, Ambroise, pour sa part, paraît prendre le contrepied de la position de l'évêque de Césarée en magnifiant la mère de l'empereur.

V.2.3. Sortir de la binarité innovation/tradition du discours : les propositions subtiles du discours ambrosien

Les précédents éléments nous ramènent, une fois encore, à l'opposition binaire entre discours innovant ou traditionnel. On sent bien dans cet excursus ambrosien au sujet d'Hélène que le discours est mis en tension entre ces deux pôles quand il est observé au travers du questionnement du genre. La question qu'il convient alors de se poser est de savoir comment Ambroise parvient à proposer ce qui apparaît comme une remise en question profonde du système romain sans que cela ne paraisse un scandale aux yeux de ses contemporains. Pour le formuler autrement, il convient de se demander comment Ambroise parvient à dépasser les éléments les plus surprenants de son discours dans ses dimensions sociales, à le rendre acceptable et audible par la famille impériale, la cour et les fidèles, sans susciter l'indignation.

Pour répondre à cette question, une première piste consiste à réfléchir aux liens qui peuvent unir Hélène à Théodose, et en particulier ses fils – puisque cette fin d'oraison funèbre est comprise comme un miroir des princes. Or ce lien, nous l'avons dit, est indirect : Théodose a été marié à une fille de Justine dont on estime qu'elle est une descendante de la famille de Constantin. Le lien entre Théodose, Constantin et Hélène n'est donc pas facilement apparent¹⁹⁹⁸. Quant à Arcadius et Honorius, ils sont les fils de Flacilla et non de Galla, fille de Justine¹⁹⁹⁹ et morte en 394²⁰⁰⁰. Ils n'appartiennent donc pas à cette descendance constantinienne. En l'espèce, et bien que les questions de succession et d'appartenance à la famille impériale soient conçues comme bien plus souples que les modèles des cours européennes de l'époque moderne²⁰⁰¹, justifier la référence à Hélène en ce qu'elle serait une aïeule des empereurs constituerait, si ce n'est une faute politique, à tout le moins une faute de tact vis-à-vis du jeune héritier, présent lors de l'éloge. On a donc du mal à croire à cette perspective, Ambroise ayant justement évité de mentionner Galla parmi les êtres chers que retrouverait Théodose au royaume des cieux²⁰⁰². Du point de vue de la question dynastique, on en vient même à

¹⁹⁹⁸ Pour rappel, voir C. FAVEZ, « L'épisode de l'Invention de la Croix dans l'Oraison funèbre de Théodose par saint Ambroise », *op. cit.*, p. 428-429. Voir également F. E. CONSOLINO, « Il significato dell'inventio crucis nel De Obitu Theodosii », *op. cit.*, p. 161.

¹⁹⁹⁹ Pour comprendre cette généalogie, voir l'arbre généalogique proposé dans F. CHAUSSON, *Stemmata Aurea*, *op. cit.*, p. 166.

²⁰⁰⁰ Voir B. LANÇON, *Théodose*, *op. cit.*, p. 139.

²⁰⁰¹ Voir F. CHAUSSON, « Etre parent du prince. Le prestige de la parenté impériale selon les mentions épigraphiques », *op. cit.*, p. 47-50.

²⁰⁰² Sur l'absence de mention de Galla voir le commentaire de Yves-Marie DUVAL et Benoît GAIN dans AMBROISE, *Sur la mort de Théodose*, *op. cit.*, p. 258. Ce commentaire s'appuie sur la mention très lapidaire de Marcellinus comes pour l'année 390 : MARCELL., *Chr.*, p. 62 : *Galla Theodosii uxor ab Arcadio privigno suo eiecta est* / « Galla, épouse de Théodose, a été chassée par son beau-fils Arcadius ». Il est intéressant de compléter ces mentions

considérer que l'évêque de Milan se livre à un terrible numéro d'équilibriste, qui rend encore moins compréhensible la place de cet excursus.

De même, les réalités chronologiques ne permettent pas non plus d'effectuer des rapprochements logiques entre Théodose (ou ses fils) et Hélène. L'écart entre la date de la mort d'Hélène (330) et la naissance de Théodose (probablement en 347²⁰⁰³) ou la naissance de ses fils (probablement 377 pour Arcadius, 384 pour Honorius²⁰⁰⁴) n'autorise aucun rapprochement logique. On le sent bien, dans le discours ambrosien, les rapprochements entre Hélène et les membres de la dynastie théodosienne ne peuvent s'établir qu'autour de la question de l'empire et de son gouvernement. Aucune autre forme de lien ne permet de justifier la place et la valorisation d'Hélène dans cet excursus. Ce sont donc bien les transformations qu'Hélène a apportées au mode de gouvernement de l'Empire, entendons le fait que les empereurs gouvernent sous l'inspiration du Dieu chrétien, qui est ici l'élément qui permet de combiner les unes avec les autres les références à Hélène, à Théodose et aux fils de ce dernier. La formule *visitata est Helena ut imperatores redimenrentur* du paragraphe 47 est donc bien à comprendre comme le centre de l'argumentation ambrosienne. C'est donc que le texte est construit de manière à pouvoir occulter certains aspects du réel de manière à être acceptable aux yeux de tous. Et dans cette perspective, la question du genre, plus précisément celle du jeu d'Ambroise avec les normes de genre, constitue une grille d'approche intéressante. On le voit, l'enjeu est de taille : faire accepter à un auditoire – dont, au moins, une partie a une connaissance fine des intrigues de cour et la mémoire de ces intrigues, connaît les rouages des institutions impériales et la place symbolique de l'empereur – qu'Hélène doit être considérée comme ayant rétabli le pouvoir impérial, autrement dit qu'une femme, sans lien direct avec l'empereur décédé et ses héritiers, aurait rétabli ce pouvoir.

Pour ce faire, Ambroise déploie diverses modalités d'expression. La première a trait à la place des femmes (mères, sœurs, épouses) dans les portraits impériaux du Haut-Empire. Traiter d'Hélène dans ce texte, c'est donc pour Ambroise s'inscrire et inscrire son texte dans une tradition littéraire, connue d'une partie de l'auditoire de l'oraison funèbre. Ainsi dans les textes de Tacite ou Suétone, les qualités ou les défauts de l'empereur sont le reflet aussi bien

par celles portant sur l'évocation de Flaccilla au paragraphe 40 dans F. BRASCHI, « Costantino e Ambrogio : appunti di contenuto e di metodo dalla lettura dei testi », *op. cit.*, p. 227-229.

²⁰⁰³ Voir P. MARAVAL, *Théodose le Grand*, 379-395, *op. cit.*, p. 29 ; B. LANÇON, *Théodose*, *op. cit.*, p. 23-24.

²⁰⁰⁴ Voir B. LANÇON, *Théodose*, *op. cit.*, p. 135-136.

des qualités ou des défauts de la branche paternelle que de la branche maternelle²⁰⁰⁵. De manière quelque peu surprenante eu égard à l'affirmation des divisions sexuées et à l'affirmation du primat masculin dans le monde romain, la place accordée aux ascendances féminines des empereurs n'est pas négligée dans leur portrait. De la sorte, l'exkursus concernant Hélène n'est pas complètement incongru dans le texte ambrosien. Pour autant, l'évocation des femmes restait, dans les textes du Haut-Empire, un outil de légitimation ou de délégitimation morale de l'empereur dépeint. Présentées, sans entre deux, en bonnes matrones ou bien alors en femmes adultères et débauchées, ce sont bien leurs tendances morales qui participent à expliquer les tendances morales de l'empereur que l'on cherche à décrire. Si elles agissent d'un point de vue politique, c'est pour assurer le pouvoir à leurs proches masculins ou en être des conseillères. De la sorte, l'exercice du pouvoir ne leur revient pas directement, et quoiqu'outrepasant la place qui est généralement assignée aux femmes, elles n'en restent pas moins éloignées d'un exercice direct du pouvoir. Or, dans le texte ambrosien, le personnage d'Hélène n'est pas seulement utilisé comme caution morale. Comme nous l'avons souligné, elle est décrite comme prenant une part active et perpétuelle au pouvoir de son fils et des hommes qui lui succéderont à la tête de l'Empire. La trame littéraire traditionnelle semble donc employée pour être mieux dépassée par l'évêque de Milan, motif littéraire déjà observé pour d'autres questions²⁰⁰⁶. Ce qui reste intéressant ici, c'est que cette trame littéraire se construit à partir d'un habitus de l'auditoire : recourir à une figure féminine, pour évoquer un pouvoir essentiellement masculin, n'a rien de saugrenu puisqu'il s'agit d'un motif littéraire connu, celui des femmes de la famille impériale. En usant de ce motif, Ambroise invite son auditeur et son lecteur dans un univers familier de représentations, plus propre à rendre acceptables certaines positions peut-être plus délicates à lui faire entendre. Ce motif littéraire est utilisé ici comme élément facilitateur pour créer une connivence entre Ambroise et son public, mais aussi comme porte d'entrée pour promouvoir un discours d'une autre portée auprès de ce même public. La question du genre, le fait qu'Hélène prenne une part active au pouvoir des empereurs, est atténuée, voire même reléguée à une position secondaire par la simple inscription du texte dans des références intertextuelles.

²⁰⁰⁵ Pour les remarques qui vont suivre concernant la place des femmes dans les portraits des empereurs du Haut-Empire, voir S. ARMANI et N. MATHIEU, « Mauvais fils, mauvais parent, mauvais empereur. Le paradigme de la parenté dans les portraits impériaux chez Suétone et Tacite », *op. cit.*.

²⁰⁰⁶ Voir nos remarques sur la continuité des représentations de la douceur et des larmes entre le monde romain païen et les propositions d'Ambroise, partie V, chapitre 1, III, III, 3, et III, 4.

En outre, l'évêque recourt au sous-entendu et à l'implicite, formes particulières de son écriture²⁰⁰⁷. Il adopte dans son discours une approche progressive, observable également dans l'oraison funèbre de Valentinien, ce qui lui permet de jouer imperceptiblement avec les normes sociales au travers de paroles ambiguës et sujettes à interprétations, à raccourci, au travers de jeu sur des projections que pourrait effectuer le public. Ce faisant, ce jeu constitue dans le même temps une protection pour l'auteur lui-même. En effet, dans la mesure où rien n'est absolument affirmé au sujet d'Hélène – après tout, celle-ci est mue par son amour maternel qui n'est pas répréhensible, pas plus que ne le seraient les actions impulsées par le Saint Esprit –, si un auditeur ou un lecteur du discours détourne un propos qui n'est pas celui de l'auteur, quelle est la responsabilité de ce dernier ? L'art du sous-entendu et de l'implicite deviennent des alliés précieux d'Ambroise, soit pour faire entendre des positions audacieuses que certains pourraient pourtant considérées comme malvenues, soit pour s'en défendre en plaçant une mauvaise interprétation. La progression même de cet extrait, ses sens multiples, son caractère étrange au sein de l'oraison funèbre, jettent les bases d'un jeu sur les normes – dont on a pu voir le caractère labile lorsqu'il est question de la famille impériale –, qu'Ambroise construit et déconstruit sur plusieurs paragraphes.

En outre la progression du propos apporte d'autres avantages à l'auteur, notamment celui de pouvoir préparer le public à être confronté à un propos choquant, en l'occurrence les liens établis entre Hélène et l'exercice du pouvoir. Tout en s'appuyant sur les utilisations des personnages féminins dans les portraits littéraires des empereurs du Haut-Empire, Ambroise fait progresser son excursus de manière à désamorcer, en quelque sorte, certains aspects scandaleux du propos. Il détourne ainsi l'attention de son public sur des éléments jugés plus centraux, en l'espèce, l'acceptation du joug chrétien sur le pouvoir comme l'indique la citation de Matthieu 11, 29-30 au paragraphe 51, acceptation dont Hélène n'aurait été que l'agent. Notons d'ailleurs ici que, même dans cette perspective, Ambroise tord à la fois les réalités de la mise en œuvre des lois dans le monde romain, une femme pouvant au mieux inspirer des lois à un empereur, ainsi que les réalités historiques, Constantin n'ayant pas imposé le christianisme dans l'empire²⁰⁰⁸.

²⁰⁰⁷ Nous renvoyons ici à la partie I, chapitre 2.

²⁰⁰⁸ Nous renvoyons ici aux recherches contemporaines qui remettent en perspective la portée du texte de 314 : N. LENSKI, « Il valore dell'editto di Milano », *op. cit.* ; D. MOREAU, « Quel sens donner au prétendu « Édit de Milan » ? », *op. cit.*. Sur l'activité législative de Constantin en lien avec le christianisme et sur la place de cette activité d'après l'historiographie antique, voir O. HUCK, « Constantin, "législateur chrétien". Aux origines d'un topos de l'histoire ecclésiastique », dans *L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 283-318.

Pour en revenir à la progression du texte, celle-ci donne d'abord à voir Hélène comme une mère, puis la place dans une position de perpétuation de l'œuvre mariale, rapproche ses hésitations de celles de figures bibliques féminines, avant d'en faire une figure tutélaire des empereurs et de l'Empire devenu chrétien. La tension du texte, notamment autour de l'*inventio crucis* et des enjeux politiques liés au salut de l'Empire, renforce le tour de prestidigitation réalisé sous nos yeux par Ambroise : ces points saillants du discours détournant l'attention consciente du public des éléments imperceptiblement égrainé par l'auteur autour de la question du genre et transformant peu à peu la stature politique d'Hélène. Cette dernière perd, en effet, petit à petit de sa consistance féminine, pourtant régulièrement rappelée par des références à son sexe (*mulier*, *femina*) ou aux fonctions liées à son sexe (*mater*), pour devenir autre. Plus tout à fait femme, mais sans qu'elle endosse ouvertement des qualités masculines – on notera malgré tout la référence au *vexillum*, l'étendard militaire, et la capacité à surmonter ses appréhensions comme des renvois furtifs à la virilité –, Hélène est dépossédée imperceptiblement au cours des dix paragraphes de ce qui pourrait la ramener à sa condition de femme. De la sorte, son intervention en faveur des empereurs et de l'Empire devient acceptable du point de vue des normes sociales. En tant qu'être bénéficiant d'une autre nature, figure tutélaire dont l'image n'est plus intimement corrélée à un sexe, elle peut agir sans déroger aux normes et sans que son action n'entame la personne de l'empereur et la fonction impériale.

Or comme nous l'avons noté, cette dépossession de soi ne suit pas le schéma souvent entrevu d'un passage pas l'endossement de qualités liées au sexe opposé. Dans le *De Obitu Theodosii*, Ambroise recourt à un autre moyen, en l'occurrence l'action du Saint Esprit²⁰⁰⁹. Dans les paragraphes 45 et 46, c'est le Saint Esprit qui « inspire une investigation sûre²⁰¹⁰ », c'est très certainement lui aussi qui permet à Hélène de revenir aux Évangiles²⁰¹¹, c'est lui qui la « visit[e] » (*spiritus in Helena visitaret*), « l'enseign[e] » (*docuit eam*) mais surtout la « conduisit sur un chemin qu'un mortel ne pouvait pas connaître²⁰¹² » (*deduxit in viam, quam mortalis scire non poterat*). On peut également penser que « l'œuvre d'Hélène²⁰¹³ » (*Helena operatio*) du paragraphe 51 est aussi le fruit de cette inspiration, le terme *operatio* renvoyant souvent à Dieu dans la langue d'Ambroise.

²⁰⁰⁹ À la différence des textes de Rufin ou de Socrate le Scholastique, Hélène n'est pas supplantée dans son action par l'évêque Makarios : elle agit seule ou du moins sous l'impulsion du Saint Esprit, mais non d'un homme représentant l'ordre social établi. Voir la présentation des textes dans J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta*, op. cit., p. 100-104. Voir RUFIN, *Hist.*, X, 7-8, p. 969-971 ; SOCRATE, *H. eccl.*, I, 17, SC 477, p. 174-181.

²⁰¹⁰ AMBR., *De Ob. Theo.*, 45, CSEL 106, p. 239 : *certam indaginem spiritus sanctus inspirat*.

²⁰¹¹ AMBR., *De Ob. Theo.*, 45, CSEL 106, p. 239 : *redit ad evangelii lectionem* / « elle revint à la lecture des Évangiles »

²⁰¹² AMBR., *De Ob. Theo.*, 46, CSEL 106, p. 240.

²⁰¹³ AMBR., *De Ob. Theo.*, 51, CSEL 106, p. 241.

Mais revenons à la citation précédente, à savoir « conduisit sur un chemin qu'un mortel ne pouvait pas connaître » (*deduxit in viam, quam mortalis scire non poterat*). Ce qui ressort du propos d'Ambroise c'est que l'Esprit Saint transmet des informations qui aident Hélène dans sa quête, mais surtout la transforment faisant d'elle une autre, un individu qui n'est plus un simple « mortel » (*mortalis*). En cela, Hélène n'est donc plus une femme lambda, elle n'est pas non plus un homme, Ambroise se plaisant à rappeler quelques mots plus haut dans la phrase qu'elle est bien une *mulier*. Ici la négation du statut de mortel, mot identique au masculin et au féminin, fait d'Hélène un être qui devient un agent neutre du point de vue du sexe, qui appartient à une autre catégorie, dont on comprend bien qu'elle est située au-delà des sexes. Relevant de la sphère du divin – voire élue par le divin²⁰¹⁴ ? –, catégorie dont on a pu démontrer qu'elle était transcendante aux sexes, en dehors des catégories sexuées, Hélène est, elle aussi, transcendante aux sexes, tout comme Valentinien l'était devenu à en croire certains passages de son oraison funèbre. De la sorte, l'œuvre qui guide le frein de l'Empire décrite au paragraphe 51 n'est plus exactement l'œuvre d'une Hélène tangible et réelle, reconnue dans une identité de genre féminin, mais bien celle d'une Hélène transcendée, relevant du divin et donc comprise comme ne relevant plus d'aucune catégorie de genre. La formule prend alors une nouvelle dimension teintée par l'anthropologie théologique.

Ainsi, la progression du texte, les petits éléments, comme de simples adjectifs ou substantifs aussi bien masculins que féminins, sont autant d'éléments disséminés tout au long du texte pour amener une nouvelle représentation d'Hélène, propre à faire accepter qu'une femme, considérée du point de vue social et de la condition post-lapsaire, contribue au gouvernement de l'Empire. D'autre part, en recourant à la figure d'un être transcendant, Ambroise préserve les normes sociales tout en les contournant puisque tout se réalise sur un autre plan. Ici, il n'est plus question d'un artifice portant sur des temporalités différentes : la portée eschatologique est faible, bien qu'il soit question d'une oraison funèbre, mais les effets de l'action d'Hélène se font sentir dans le présent, dans le réel et le concret de la condition post-lapsaire. En revanche, il convient de distinguer gouvernement réel et portée symbolique de l'action de la mère de Constantin, le but de ce texte étant de faire l'éducation des jeunes empereurs et de leur permettre de perpétuer l'action d'Hélène dans le monde post-lapsaire. On remarque ici l'absence de recours à une projection eschatologique pour l'exposé des idées ambrosiennes et le caractère immédiat, l'ancrage concret des propos de l'évêque dans la vie des

²⁰¹⁴ Rappelons ici que « le Christ l'éleva du fumier à la royauté » (*illam Christus de stercore levavit ad regnum*) en AMBR., *De Ob. Theo.*, 42, CSEL 106, p. 238. L'élection divine est à rapprocher du traitement de l'élection divine de Marie dans le *De Institutione virginis*.

fidèles. En cela, il semble que l'excursus sur Hélène apparaisse comme un point de jonction entre les théories anthropologiques d'Ambroise et ses applications dans la réalité des fidèles.

Notons enfin que la composition du texte (utilisation de mot valable aussi bien au masculin qu'au féminin, rappel dans la même phrase de la condition féminine) suit la construction du *De Virginitate* 14, 87 qui montrait des vierges devenues en tant que *cives sanctorum*, « concitoyennes des saints²⁰¹⁵ ». La récurrence de schémas de composition tend à démontrer qu'il s'agit bien d'un point saillant de la pensée ambrosienne que l'évêque de Milan cherche à diffuser par bien des moyens, ainsi que d'un modèle d'expression propre à l'évêque. Cet aspect de la pensée spéculative d'Ambroise est, en outre, intéressant à observer dans la mesure où il nous est transmis au travers d'un texte officiel, une oraison funèbre d'un empereur, délivré devant un public bigarré dans sa composition, dont certains membres avaient certaines attentes. Oser, en cette fin de discours officiel, évoquer le fait qu'une femme ait pu contribuer au salut de l'Empire tout en évitant les écueils des normes sociales paraissait une gageure : le passage, entre autre, par des considérations d'anthropologie théologiques mettant en œuvre la transcendance des sexes constitue alors une ressource brillamment et savamment instrumentalisée par Ambroise pour dépasser les travers d'un tel choix, tout en faisant entrevoir à son public ce qu'une réflexion sur la transcendance des genres pouvait avoir de porteur. L'écriture d'Ambroise et le schéma anthropologique sortant de la dualité concourent à faciliter l'assimilation de la nouveauté par l'inscription de cette nouveauté dans l'ordre établi. La finesse du propos, qui touche pourtant à certaines structures et valeurs fondamentales du monde romain, ce qui pourrait donc se révéler hautement subversif, les diverses modalités stylistiques d'atténuation de ce propos, les propositions spéculatives de l'évêque de Milan, permettent de faire accepter de manière douce et quasi naturelle ces éléments subversifs. Plus qu'un numéro d'équilibriste réussi, c'est tout un art de la maîtrise des normes et de leur subversion que réalise ici Ambroise.

²⁰¹⁵ AMBR., *De Virgt.*, 14, 87, SAEMO 14/2, p. 70 : *cives sanctorum*.

V.3. La famille impériale comme lieu d'expression publique de l'anthropologie ambrosienne au sujet de la différence entre les sexes

En tant que personnages publics situés à la tête de l'État, les membres de la famille impériale se trouvent à la jonction du monde réel et du monde symbolique, ancrés dans une réalité plus ou moins lointaine et pourtant palpable des fidèles, mais ils sont nimbés d'une aura particulière. En ce sens, ils occupent une place de cas limites que nous cherchons ici à observer. Dans ces textes, Ambroise les présente comme des exemples à suivre pour tous les fidèles et ses développements, aussi bien sur des personnages masculins que féminins, rendent leur étude intéressante pour notre propos.

Or, force est de constater que l'évêque de Milan propose une version très inattendue de ces personnages. Si le discours d'Ambroise utilise des poncifs et des représentations traditionnelles, certains passages dénotent. Ainsi Valentinien est associé à la fiancée du *Cantique des Cantiques*, Hélène est présentée comme figure tutélaire de l'Empire capable d'impulser par elle-même, et sans délégation, des décisions politiques, sortant alors des rôles généralement assignés aux femmes. Dépeints de la sorte, l'un et l'autre semblent outrepasser les normes sociales liées à leur genre, au risque d'un bouleversement du modèle impérial.

Cependant, Ambroise, par son style, ses compétences rhétoriques, son sens de l'implicite, construit en réalité des modèles bien plus complexes, dans lesquels ses propositions d'anthropologie théorique prennent tout leur sens et peuvent se déployer dans une dimension qui n'est plus uniquement spéculative ou sotériologique. Sa maîtrise de l'écriture lui permet d'atténuer toutes les propositions subversives de son propos pour mieux les rendre acceptables à son public et devenir ainsi un vecteur de diffusion de ses représentations sur la transcendance des sexes. Visant la compréhension du sublime, Ambroise exploite les parcours de Valentinien et d'Hélène pour faire entendre qu'une des formes du sublime se situe dans la transcendance des sexes. Là où on aurait pu craindre que le caractère subversif du propos en fasse oublier la portée, ce caractère subversif semble, bien au contraire, avoir été désamorcé par la mise en forme du propos. La subversion des normes sociales de genre ainsi mise à distance, la profondeur du propos anthropologique peut alors apparaître. Ce jeu avec les normes permet à notre auteur d'inclure des perspectives anthropologiques et sociales nouvelles tout en les combinant à des perspectives plus habituelles.

Enfin, en adossant ce propos à des personnes connues de tous, qui ne sont ni des martyrs ni des saints ou des saintes voué(e)s à Dieu dès leur plus jeune âge, Ambroise rend ce discours

d'anthropologie théorique – pourtant très abstrait – plus facilement accessible à tous. Le modèle donné alors, bien que nimbé d'une aura particulière, paraît peut-être plus facile à imiter pour le simple fidèle, construisant alors de nouvelles dynamiques au sein de la communauté ecclésiale.

L'étude des membres de la famille impériale considérés en tant que cas limites pour observer les questions de genre dans le traitement qu'en donne Ambroise, amène donc à dépasser les catégories de tradition et de modernité appliquées jusqu'alors et permet d'appréhender davantage les positions ambrosiennes comme un continuum organisé autour de l'idée que la véritable identité humaine réside dans un dépassement des catégories sexuées, propre à rapprocher l'individu de Dieu. L'opposition la plus radicale est celle qui divise essence divine et essence humaine, le sens de cette division pouvant pourtant être à la portée de la compréhension de chacun au travers de la construction d'un discours mettant en scène le dépassement des catégories de genre.

VI. Pour une synthèse au sujet des cas limites

Au terme de cette étude, les cas limites ont-ils pu nous aider à déterminer si Ambroise proposait des positions sociales nouvelles ou non au sujet de la différence entre les sexes ? Force est de constater que la réponse obtenue appelle de nombreuses nuances, mais elle a le mérite de nous faire sortir d'une binarité apparemment irréductible.

Le premier résultat à relever est l'existence chez Ambroise d'un discours proposant des bouleversements des normes sociales liées au genre. On note ainsi qu'Ambroise détourne du vocabulaire, donne à des femmes des rôles et des fonctions qu'elles ne sont pas censées occuper dans la société romaine, et ce même dans des textes aussi politiques que le sont des oraisons funèbres d'empereur.

Pour autant, ce premier constat est à nuancer d'emblée. En effet, les propositions, même les plus subversives, s'inscrivent toujours dans un modèle androcentrique, où le masculin doit primer sur le féminin. L'exemple du travestissement masculin démontre assez nettement que pour Ambroise, les normes sociales doivent être respectées, en particulier quand il est question du sexe masculin. À l'inverse, l'endossement par les femmes de qualités viriles est davantage envisagé et encouragé dans le discours du Milanais, ceci l'amenant à réaliser des propositions en rupture avec les normes sociales pour ce groupe particulier. On relève donc une sorte de différentiel entre les propositions adressées aux hommes qui paraissent bien plus inscrites dans les normes de genre que les propositions adressées aux femmes qui paraissent offrir davantage

de possibilités nouvelles par rapport aux normes sociales héritées. Notons également que les propositions faites aux hommes sont rendues acceptables aux yeux de ces derniers par le truchement d'une nouvelle forme d'héroïsation, à savoir l'imitation du Christ.

Par ailleurs, les textes ambrosiens dans lesquels apparaissent des propositions d'évolution des normes de genre sont bien souvent marqués d'une forte perspective eschatologique. Proposant une réflexion inscrite dans un monde encore à venir, Ambroise peut développer, plus aisément et sans que cela ne choque son public, des positions remettant en cause les normes sociales établies. La situation intermédiaire du récit de martyr²⁰¹⁶, la projection eschatologique, renforcées par une culture antique pétri par le merveilleux²⁰¹⁷, permettent une sorte de dissociation des temporalités et des réalités comme des normes vécues, le monde de la condition post-lapsaire et le monde de la condition eschatologique n'obéissant pas aux mêmes règles : le premier est soumis à la hiérarchisation des sexes, l'autre autorise à penser une égalité entre les sexes et même un dépassement des catégories de sexes. Cette dissociation des temporalités et des réalités offre donc à Ambroise – qui ne décrit jamais, pas plus qu'il ne caractérise ou analyse cette dissociation des temporalités – une complète liberté d'action et de parole puisque le discours est détaché des normes sociales du siècle. Dans le même temps, cette dissociation constitue une voie d'énonciation de nouveaux possibles sociaux pour le monde de l'état post-lapsaire. Cet énoncé ambrosien se réalise sans heurts, prend la forme d'un continuum naturel qui lie une société dans laquelle les hiérarchies entre les sexes existent bel et bien et une société dans laquelle ces hiérarchies n'ont plus cours. Cette forme d'énoncé est d'autant plus remarquable quand elle apparaît, de manière répétée, dans des oraisons funèbres d'empereurs, où se télescopent temporalité immédiate de la prédication et perspectives eschatologiques, historicité, consistance matérielle du défunt et projection de ce même défunt dans la vie éternelle, discours de consolation pour les vivants et espoir d'une autre vie pour les disparus, réalités sociales de la condition post-lapsaire et description de la société

²⁰¹⁶ Chez Ambroise, le récit de martyr se situe dans une situation d'entre eux puisque les héros et les héroïnes de ce type de récit ne sont pas encore morts et appartiennent toujours au monde de la condition post-lapsaire, mais révèlent, durant la torture qu'ils ou elles subissent des capacités qui ne sont plus exactement celles du monde d'ici-bas. De la sorte, ces personnages n'appartiennent plus exactement à ce monde non plus. Le récit des tortures subies est donc bien à situer dans un entre-deux, une sorte de sas, d'espace et de temps intermédiaire entre deux conditions et deux mondes différents.

²⁰¹⁷ Voir R. LANE FOX, *Païens et chrétiens : la religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, R. Alimi, M. Montabrut et E. Pailler (trad.), Toulouse, France, Presses universitaires du Mirail, 1997, en particulier les descriptions des épiphanies (p. 109-177) et l'étude du langage des dieux (p. 179-275) dans le monde païen. Voir également la question des miracles dans le processus de la conversion dans R. LIM, « “By word or by deed?” : two modes of religious persuasion in Late Antiquity », dans M. Dillon (éd.), *Religion in the ancient world : new themes and approaches*, Amsterdam, Pays-Bas, Adolf M. Hakkert publisher, 1996, p. 257-270.

eschatologique escomptée, enjeux politiques du présent et formation des fidèles pour leur assurer leur propre salut. Ces textes, parce qu'ils font intervenir des personnages connus du plus grand nombre, tangibles pour le public à bien des égards, constituent une sorte de lieu de jonction dans lesquels l'évêque peut à la fois faire passer des représentations théoriques nouvelles et leur donner corps dans la réalité sociale, du fait même des thématiques examinées et par le caractère singulier des personnages abordés. Aussi ténu et fragile soit-il, la complexité du propos ambrosien dans ces circonstances étant extrême, ce point de jonction n'en reste pas moins important pour notre questionnement sur le passage du discours théorique de la différence entre les sexes à ses réalités pratiques : les oraisons funèbres impériales constituent en effet des exemples de tentatives ambrosiennes dans lesquels l'évêque donne à voir ses représentations anthropologiques dans un contexte résolument ancré dans le quotidien des fidèles, ces derniers étant variés dans leur condition sociale, leur page, leur sexe.

En outre, les formes du discours ambrosien permettent à l'évêque de ménager les représentations de son public et les normes. En effet, les détournements lexicaux, l'usage de l'implicite, la progressivité des textes et des évolutions des images se rapportant aux catégories de sexes, progressivité particulièrement visible dans les oraisons funèbres pour les empereurs, éléments auxquels on peut ajouter les effets du recours au sublime, de la *delectatio* et de la *variatio* dans la composition latine²⁰¹⁸, deviennent autant de manières d'écrire qui tendent à rendre acceptables par le public les propos bouleversant les normes sociales. Tout est mis en œuvre par l'évêque dans son écriture pour ménager les susceptibilités, maintenir le respect des normes sociales en apparence tout en en proposant de nouvelles. Imperceptiblement, Ambroise fait accepter à son public l'idée d'une égalité des sexes et de la transcendance des catégories de sexes dans le royaume de Dieu.

Plus qu'une opposition entre innovation et conservatisme, entre théorie et pratique, la pastorale ambrosienne doit être vue et lue comme un continuum de pensée et de situations dont les cadres fluctuent entre les réalités sociales androcentriques du monde post-lapsaire, avec lesquelles il convient de composer, et les réalités sociales égalitaires du monde à venir, plus exactement la réalisation, dans le monde à venir, de la seule dissimilitude véritable, celle qui distingue Dieu de l'humanité. Dans cette perspective de pensée, la binarité homme-femme est donc tout à fait légitime dans la condition post-lapsaire, sa visibilité et son empreinte sociale

²⁰¹⁸ Voir les remarques sur l'*exemplum* dans C. LANERY, « La vierge au lupanar : réflexions sur l'*exemplum* hagiographique chez Ambroise (De Virginibus II, 4, 22-5, 35) », *op. cit.*, p. 171-176, en particulier p. 173 à propos de l'effet du sublime sur le public. Voir également l'usage des effets de la *delectatio* et de la *variatio* recherchés par Ambroise dans ses textes dans L. F. PIZZOLATO, « Ambrogio e la retorica : la finalità del discorso », *op. cit.*.

sont tout à fait fondées dans le siècle, tout autant que cette même binarité perd sa légitimité, cette visibilité et son empreinte sociale quand s'effectue un changement de perspective temporelle. Cette construction du discours permet alors de penser et de dire, dans le champ du social, aussi bien la binarité antagoniste des sexes, son affirmation dans la société que la transcendance de ces mêmes sexes, preuve de la réalisation pleine et entière de la nature humaine. Plutôt qu'un discours sur la différence entre les sexes, c'est bien un discours sur l'identité humaine (voire sur l'identité humaine et chrétienne) que propose Ambroise.

Au-delà, c'est aussi une étude sur la manière de s'approprier des contraintes et des normes sociales, de les contourner, de jouer avec, de les remodeler par et dans l'écriture, à laquelle nous invitent les textes d'Ambroise. L'évêque semble trouver une manière propre à réduire les tensions entre les deux pôles que sont l'innovation de certains de ces propos et la volonté de préserver certaines normes. Plus qu'une pensée binaire opposant strictement deux positions, l'évêque offre la possibilité d'articuler et de mettre en cohérence des positions apparemment irréductibles : rien n'est bouleversé en profondeur, et pourtant l'évêque fait apparaître des éléments nouveaux. Ambroise ne propose donc pas, à proprement parler, des transformations radicales de la société mais invite plutôt à penser et accepter d'autres normes pour un autre monde, soit une sorte de continuum de situations au sujet des normes de genre. Cette invitation est particulièrement sensible lors des récits de martyres et lors des oraisons funèbres des empereurs qui constituent des textes où temporalité eschatologique et temporalité de la condition post-lapsaire s'entremêlent sans qu'il soit toujours possible, en particulier pour un texte saisi à l'oral, de savoir si ces deux temporalités se différencient. Or cette réflexion sur l'existence d'autres normes, réflexion qui n'est pas imposée mais seulement suggérée par l'écriture de l'évêque, constitue un point d'entrée pour le fidèle vers de possibles modifications de son comportement et des transformations, à son échelle, de ses représentations des catégories de sexes, des représentations de son rapport à ces catégories. Nous touchons alors ici à un point auquel aucune réponse ferme ne peut être apportée puisqu'elle dépend de la réception par les fidèles du discours ambrosien, réception sur laquelle nous manquons de documentation. Le discours ambrosien, s'il est construit de manière à ne comporter que des propositions nouvelles au sujet des rapports sociaux pour un monde à venir, peut être entendu par certains membres du public comme une invitation à des modifications immédiates et radicales. Il s'agirait là d'une conséquence indirecte du discours ambrosien sur les fidèles mais il ne s'agirait en aucun cas d'un propos tenu explicitement par l'évêque. Cette conséquence indirecte du discours ambrosien ne doit par ailleurs être sous-estimée dans la mesure où, dans le christianisme, parvenir à modifier la condition post-lapsaire doit permettre de faire advenir le royaume de

Dieu sur Terre : l'importance de cette représentation parmi les chrétiens du IV^e siècle devait très certainement en conduire certains à vouloir se réformer eux-mêmes et entraîner le reste de la société à se réformer de manière à réaliser le royaume de Dieu sur Terre. On peut donc raisonnablement penser que l'ensemble du discours ambrosien a dû amener certains fidèles, si ce n'est à modifier leurs comportements au sujet des normes de genre, du moins à réfléchir à la mise en œuvre de nouveaux modèles.

Les hiatus que l'on peut observer entre théorie et pratique s'expliquent donc selon nous par le caractère non-explicite de la pensée de l'auteur et par les effets de cette pensée non-explicite, élément dont nous avons déjà entrevus les possibles effets dès la première partie de la présente étude. Or, sans éclaircissement du propos, ni systématisation, on comprend assez bien l'apparition de réfutations plus ou moins violentes des propositions d'Ambroise, comme celles dont le *De Virginitate* se font écho, le propos initial de l'évêque étant porteur d'éléments subversifs par rapport aux considérations de l'époque, de leurs ancrages dans le siècle.

Chapitre 4 La hiérarchie des statuts au sein du christianisme : un modèle pour comprendre la question de la différence entre les sexes dans la pensée ambrosienne ?

Les parties précédentes ont permis de mettre au jour les logiques et les formes du discours qui sous-tendent les exposés pratiques de la différence entre les sexes dans la pastorale d'Ambroise. Ces analyses ont aussi mis en avant un autre hiatus dans cette pensée pratique : l'existence de hiérarchies entre différents statuts parmi les chrétiens. Les textes décrivant les avantages de la virginité féminine, en particulier, soulignent que le mariage est un lien, un joug qui rattache au monde et ne permet pas de se tourner vers Dieu²⁰¹⁹. Comme nous l'avons montré plus haut, de tels propos, conjugués à une description sombre des réalités matrimoniales en particulier pour les femmes, ne peuvent avoir pour autre effet sur le public que de lui donner le sentiment de l'existence de hiérarchie entre les différents statuts au sein de l'Église, statuts plus ou moins enviables et désirables. Les affirmations ambrosiennes fréquentes faisant des vierges des « anges sur terre²⁰²⁰ » contribuent à renforcer le caractère désirable de ce statut, notamment du point de vue de la capacité individuelle à faire son salut. Ainsi voit-on apparaître dans le discours ambrosien l'idée que le statut virginal et le célibat, et ce, sans qu'il soit question d'une distinction de sexe²⁰²¹, sont supérieurs à toute autre condition, en particulier au travers des liens que ces statuts entretiennent avec l'accès au salut. Étant donné les implications sociales que pourrait avoir une telle hiérarchie au sein de l'Église, s'impose alors une nouvelle question : la condition matrimoniale est-elle un facteur plus discriminant que le sexe de la personne dans la pensée de l'évêque de Milan ?

²⁰¹⁹ AMBR., *De Virgt.*, 6, 33, SAEMO 14/2, p. 34-36 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 21, SAEMO 14/2, p. 214-216.

²⁰²⁰ AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 51-53, SAEMO 14/1, p. 150-154 ; AMBR., *De Virgt.*, 6, 27-35, SAEMO 14/2, p. 30-38 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 19, SAEMO 14/2, p. 214.

²⁰²¹ Il n'est qu'à voir les remarques laudatives faites par Ambroise au sujet de la chasteté de son frère (AMBR., *De Exc. fr.*, I, 53-54, CSEL 107, p. 150-151) ou au sujet de la pureté de corps et de la moralité nécessaire aux prêtres dans AMBR., *De Off.*, I, 49, 248-249, CC 15, p. 91-92 pour s'en convaincre.

I. Comprendre la notion d'*integritas* dans la pensée ambrosienne pour mieux appréhender les hiérarchies au sein de l'Église

I.1. L'*integritas* : un contenu différencié de la notion selon les sexes ?

L'expression des hiérarchies au sein du christianisme est un thème courant des textes ambrosiens destinés aux femmes²⁰²². Pourtant, c'est bien un passage du *De Officiis*, donc un texte destiné à un public plutôt masculin, que nous citerons ici :

248. Et que dirai-je au sujet de la chasteté, quand une union unique seulement et qui n'est pas répétée est permise ? Et par conséquent, dans le mariage lui-même, la loi prescrit de ne pas répéter un mariage ni obtenir une liaison avec une seconde épouse. [...] Mais nous devons comprendre que la faute peut être dissoute par le baptême, la loi ne peut être effacée : dans le mariage il n'y a pas de faute, mais la loi ; ce qui appartient à la faute est desserré dans le baptême, ce qui appartient à la loi n'est pas dissout dans le mariage. Or, comment celui qui exhorte à vivre dans le veuvage [le] peut-il, celui-là même qui aura été assidu dans le mariage ?

249. D'autre part, vous savez que le ministère doit être présenté sans heurt et sans tâche, ni être violé par aucune relation conjugale, vous qui êtes avec un corps intact, avec un sentiment moral non altéré, étrangers aussi à l'union conjugale elle-même²⁰²³.

Ambroise, s'adressant à des prêtres, évoque la question de leur chasteté. Or, il parle également de la situation selon laquelle certains membres du clergé ont pu être mariés avant d'embrasser la carrière ecclésiastique. Le cas du mari de Julienne devenu clerc d'après l'*Exhortatio virginitatis*²⁰²⁴ confirme d'ailleurs que cette situation était courante et tout à fait

²⁰²² AMBR., *De Virgt.*, 6, 27-35, SAEMO 14/2, p. 30-38 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 19-27, SAEMO 14/2, p. 214-218.

²⁰²³ AMBR., *De Off.*, I, 50, 248-249, CC 15, p. 91 : 248. *De castimonia autem quid loquar, quando una tantum nec repetita permittitur copula ? Et in ipso ergo coniugio lex est non iterare coniugium nec secundae coniugis sortiri coniunctionem. [...] Sed intellegere debemus quia baptismo culpa dimitti potest, lex aboleri non potest : in coniugio non culpa sed lex est ; quod culpa est igitur in baptismo relaxatur, quod legis est in coniugio non soluitur. Quomodo autem potest hortator esse viduitatis qui ipse coniugia frequentaverit ?* 249. *Inoffensum autem exhibendum et immaculatum ministerium nec ullo coniugali coitu violandum cognoscitis qui integri corpore, incorrupto pudore, alieni etiam ab ipso consortio coniugali sacri ministerii gratiam recepistis.*

²⁰²⁴ AMBR., *Exhort. virg.*, 2, 12, SAEMO 14/2, p. 208 ; *Exhort. virg.*, 4, 24, SAEMO 14/2, p. 216. Comme le souligne Franco GORI dans la n. 27 p. 209 dans AMBROISE, *Virginità e vedovanza/2*, *op. cit.*, Ambroise utilise le terme de *minister* qui reste vague et qui rend l'identification du rôle de cet homme dans l'Église difficile à déterminer : était-il diacre ? prêtre ? Était-il même évêque comme le propose Franca Ela CONSOLINO dans F. E. CONSOLINO, « Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano : il De exhortatione virginitatis di Ambrogio », *op. cit.*, notamment la n. 3 p. 456 ? Les arguments de Franco Gori en faveur du statut de diacre ou de

acceptée par l'Église, pensons notamment au statut de diacre. Dans l'extrait précédent, Ambroise n'oppose pas radicalement conjugalité et chasteté et valorise même le mariage qui ne doit pas être tenu pour « une faute » (*culpa*) selon l'auteur. Cette idée se retrouve aussi dans *le De Viduis*²⁰²⁵. Dans le propos de l'évêque n'apparaît aucune hiérarchie des statuts, aucune opposition entre les catégories. En détachant le mariage de la faute, faute que seul le baptême peut « desserr[er] » ce qui renvoie alors au péché des origines, Ambroise place salut et statut marital sur des plans différents : de manière implicite, il énonce ainsi le fait que le mariage ne constitue en rien un empêchement au salut. Le reste du texte s'attache davantage à démontrer qu'il convient, pour un membre du clergé, de n'avoir pas multiplié les mariages avant son ordination, d'être chaste pour pouvoir être digne de son office, et que son rôle est d'exhorter au mariage unique.

Cet extrait pose pourtant la question de ce qu'est l'*integritas*, vocabulaire très présent dans les textes ambrosiens destinés aux vierges, là où le monde romain païen semblait préférer les mots issus de la racine *pudere*²⁰²⁶. En effet, le paragraphe 249 évoque le caractère « intact » du corps de l'officiant (*integri corpore*) ainsi que sa pureté morale (*incorrupto pudore*). Or, quel sens accorder à cette expression, alors même qu'elle semble s'opposer à « l'union conjugale » (*ap ispo consortio coniugali*) et de fait réinstaurer des hiérarchies entre différents statuts au sein de l'Église ? Le *Thesaurus Linguae Latinae*²⁰²⁷ note que le premier sens du mot *integer* relève de ce qui n'a pas été touché. Le dictionnaire indique aussi que ce qui est *integer* est resté éloigné des effets produits par le contact, on entend donc alors le sens de ce qui est resté pur. Un autre sens évoque également ce qui est sain et sauf, ce qui n'a pas connu de changement structurel. On retrouve ces mêmes idées et ces mêmes sens pour le nom

prêtre paraissent plus convaincants. Voir R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique : du premier au septième siècle*, Gembloux, J. Duculot, 1970, en particulier p. 127-128.

²⁰²⁵ AMBR., *De Vid.*, 13, 79, SAEMO 14/1, p. 310 : *et ideo neque in tantum adhortationem integritatis intendit, ut aboleret gratiam nuptiarum, neque ita coniugium praetulit, ut studia integritatis extingueret. Sed a continentiae persuasionem incipiens, ad incontinentiae remedia descendit, et cum bravium supernae vocationis fortioribus demonstrasset, deficere tamen in via neminem passus est, ita plaudens prioribus, ut non despiceret et sequentes* / « et c'est pourquoi, il n'a pas soutenu l'exhortation à la virginité, au point de supprimer la grâce du mariage, et il n'a pas préféré le mariage au point de détruire l'ardeur pour la virginité. Mais débutant avec la persuasion à la maîtrise de soi, il en arriva aux remèdes contre l'absence de retenue, et comme il avait démontré aux plus forts le prix de la victoire de la vocation supérieure, pourtant il n'a pas supporté que quelqu'un soit abandonné dans cette voie, de sorte qu'applaudissant les premiers, il ne méprisait pas les suivants ». Voir également AMBR., *De Vid.*, 1, 1, SAEMO 14/1, p. 244 dans lequel Ambroise estime que « s'abstenir du mariage n'est presque pas inférieur en vertu » (*et propemodum non inferioris virtutis est eo abstinere coniugio*) à la virginité.

²⁰²⁶ Sur l'importance de la *pudicitia* dans la définition de la matrone romaine sous la République et le Haut-Empire, voir F. DUPONT, « La matrone, la louve et le soldat : pourquoi des prostitué(e)s “ingénue” à Rome ? », *op. cit.*, p. 23 ; N. BOËLS-JANSSEN, « Matrona/meretrix : duel ou duo ? A propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain », *op. cit.*, p. 100-105, en particulier la n. 51 p. 100 touchant au lexique de la *pudicitia*.

²⁰²⁷ Voir *TLL*, VII, col. 2071-2081, BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1964 1934 (en ligne : <https://publikationen.badw.de/en/thesaurus/lemmata#52091> ; consulté le 25 novembre 2022)

*integritas*²⁰²⁸. Or Ambroise est particulièrement explicite au sujet de l'*integritas* des femmes. Il note ainsi :

La vierge en effet, bien qu'en elle se trouve un plus grand gage des mœurs que du corps, nie pourtant par serment la calomnie par l'intégrité de sa chair ; la veuve, qui a perdu la ressource de prouver sa virginité, détient l'examen de sa chasteté, non dans la parole de la sage-femme mais dans ses mœurs²⁰²⁹.

Le sens du mot *integritas* paraît extrêmement clair ici : puisqu'Ambroise évoque « l'intégrité de la chair » (*integritate carnis*) et la « parole de la sage-femme », il paraît évident que l'évêque pense à l'hymen féminin. Ici *integritas* et dimension sexuelle s'entremêlent : si l'hymen est rompu, signe visible d'une supposée activité sexuelle, alors la jeune fille ne peut être admise au rang des vierges consacrées²⁰³⁰. De même, il va de soi pour Ambroise, qu'une veuve, soit une femme mariée qui a perdu son époux, n'a pas pu être chaste durant son mariage et porterait les signes des relations sexuelles avec son mari dans son corps. Ainsi expliquée, l'*integritas* féminine désigne la virginité sexuelle. Par ailleurs, dans le discours ambrosien, l'*integritas* est un élément qui caractérise aussi les vierges en cela qu'elles acquièrent une nature différente, angélique, et qu'elles seraient alors en possession de leur salut et vivraient dans la condition salvifique dès ici-bas²⁰³¹ : nous retrouverions ici les liens entre salut et virginité, liens qu'Ambroise se refuse pourtant à faire explicitement dans le texte du *De Officiis*.

Partant de ce premier constat, le cas de l'*integritas* masculine pose des difficultés. En effet, si le prêtre peut avoir été marié, il ne peut plus être considéré comme *integer*, du moins dans la majorité des cas, puisque rares devaient être les mariages non consommés dans une société où les questions de transmission patrimoniale, d'héritage et donc de la procréation sont importantes. Par ailleurs, la juxtaposition des expressions *integri corpore* et *incorrupto pudore* paraissent bien renvoyer à deux dimensions différentes de la pureté chez Ambroise – la

²⁰²⁸ Voir *TLL*, VII, col. 2084-2087, BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1964 1934 (en ligne : <https://publikationen.badw.de/en/thesaurus/lemmata#52100> ; consulté le 25 novembre 2022).

²⁰²⁹ AMBR., *De Vid.*, 4, 26, SAEMO 14/1, p. 268 : *virgo enim, licet in ea quoque maior sit morum praerogativa quam corporis, calumniam tamen integritate carnis abiurat ; vidua, quae probandae subsidium virginitatis amiserit, non in voce obstetricis, sed in suis moribus habet castitatis examen.*

²⁰³⁰ Voir également AMBR., *Ep.* 56, CSEL 82, 2, p. 84-97. Retenons de cet exemple qu'il a fallu faire appel à une sage-femme (*obstetricem*, paragraphe 5, CSEL 82, 2, p. 86) pour déterminer la virginité de cette jeune fille, comme dans le texte du *De Viduis* 4, 26.

²⁰³¹ AMBR., *De Virgb.*, I, 8, 51-53, SAEMO 14/1, p. 150-154 ; AMBR., *De Virgt.*, 6, 27-35, SAEMO 14/2, p. 30-38 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 19, SAEMO 14/2, p. 214.

première touchant au corps, la seconde ayant trait à la morale –, ce qui limite donc les possibilités d'interprétation du terme *integritas*. L'*integritas* concernerait donc, chez les hommes aussi, uniquement le corps. Mais si l'*integritas* désigne strictement, dans le vocabulaire ambrosien, la virginité sexuelle, féminine comme masculine, alors le passage du *De Officiis* devient extrêmement difficile. En effet, pourquoi avoir évoqué au paragraphe précédent le cas des ordinations et élections d'hommes précédemment mariés ? Pourquoi n'avoir pas condamné cette situation et considéré que la seule chasteté (*de castimonia*) rendait licite l'accession au clergé ?

Certes, il est tout à fait possible qu'Ambroise ne s'adresse qu'à des hommes ayant fait le choix, dès leur plus jeune âge de s'engager dans une voie de perfection, de chasteté et une carrière dans l'Église. Le cas de Laurent, fils de Julienne, encouragé par sa mère à l'abstinence, voire à l'entrée dans le clergé²⁰³², celui de Satyrus resté chaste²⁰³³ – bien que ce dernier ne soit pas à proprement parler entré dans le clergé –, attesteraient de telles pratiques. Dans ces conditions, les références répétées à l'absence de relations conjugales (*nec ullo coniugali coitu violandum, alieni etiam ab ispo consortio conjugali*) de ces hommes appuieraient cette idée d'un corps intact. L'*integritas* revêtirait alors le sens de virginité comme dans le cas féminin.

Pour autant, on sait que nombre de clercs du IV^e siècle n'étaient pas vierges de relations conjugales, voire de relations sexuelles, lors de leur entrée dans la hiérarchie de l'Église, que l'on pense ainsi à Paulin de Nole ou même à Augustin²⁰³⁴. Ces hommes ne pourraient donc être tenus pour vierges, au sens ambrosien évoqué plus haut pour les femmes, à moins de considérer que l'ordination et la pratique stricte de la chasteté suite à cette ordination permettraient de redonner à chacun leur *integritas*. Observons donc l'attitude d'Ambroise quand il évoque le mari de Julienne, ce dernier ayant été marié puis étant devenu clerc par la suite²⁰³⁵. Ambroise exprime-t-il des critiques ou des réticences au sujet de l'intégration dans la hiérarchie ecclésiale d'hommes précédemment mariés ? Nous ne trouvons rien de tel dans le passage qui lui est consacré²⁰³⁶. Or, sachant que l'évêque de Milan est capable de s'opposer farouchement à

²⁰³² Voir les propositions en ce sens dans F. E. CONSOLINO, « Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano : il De exhortatione virginitatis di Ambrogio », *op. cit.*, p. 468.

²⁰³³ AMBR., *De Exc. fr.*, I, 53-54, CSEL 107, p. 150-151.

²⁰³⁴ À propos du mariage de Paulin de Nole, Ambroise évoque Therasia lorsqu'il note dans sa lettre 27 : *matrona quoque virtuti et studio eius proxime accedit neque a proposito viri discrepat* / « son épouse aussi s'approche très près de ce dernier par sa vertu et son zèle et n'a pas de désaccord avec les desseins de son époux » (cf. AMBR., *Ep.* 27, 2, CSEL 82, 1, p. 180). Concernant le concubinage et les projets de mariage d'Augustin voir AUG., *Conf.*, VI, 6, 9, BA 13, p. 534-535 ; VI, 13, 23, BA 13, p. 566-567 ; VI, 15, 25, BA 13, p. 570-571.

²⁰³⁵ AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 24, SAEMO 14/2, p. 216.

²⁰³⁶ Dans AMBR., *Exhort. virg.*, 2, 12, SAEMO 14/2, p. 208, Ambroise parle directement dans ce paragraphe et évoque la piété de Julienne pleurant la mort de l'homme d'Église davantage que son mari. Rien ici n'évoque de doutes face à l'entrée de cet homme dans le clergé. Dans AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 24, SAEMO 14/2, p. 216,

l'empereur, qu'il est un subtil rhéteur, comment expliquer que le texte concernant le mari de Julienne ne comporte aucune mention de doute ou de nuance au sujet de cette situation si elle lui apparaissait inacceptable ? Certes la protection que Julienne a dû offrir à Ambroise lors de son exil, le fait qu'il ne parle pas directement dans les passages évoquant le mari de cette riche veuve mais qu'il fasse parler cette dernière, le fait que l'*Exhortatio virginis* valorise et sanctifie la famille de cette femme, tout cela peut expliquer ce silence et cette absence de nuance. Pour autant, dans les propos qu'il prête à Julienne, Ambroise ne cache pas les tensions dans l'union de cette dernière, ce qui démontre que l'évêque de Milan ne s'est pas (complètement) censuré. Il aurait donc pu évoquer, même de manière détournée, son sentiment quant à la question de l'ordination d'un homme marié si cette ordination lui posait un problème. Ce texte tend donc à démontrer qu'Ambroise ne voit aucune difficulté, ni d'un mauvais œil, l'intégration d'hommes mariés au clergé. Il manifeste apparemment acceptation et adhésion aux règles en vigueur dans l'Église²⁰³⁷.

Faut-il même entendre un assentiment dans l'expression *de castimonia quid loquar, quando una [...] permittitur* du paragraphe 248 du livre I du *De Officiis* ? La question mérite d'être posée, mais le reste du paragraphe semble insister davantage sur l'empêchement que constituent des mariages successifs que sur le mariage en lui-même. Par conséquent, la définition de l'*integritas* masculine ne correspondrait pas exactement à celle de l'*integritas* féminine : il serait possible pour les hommes d'avoir connu une sexualité, de ne pas avoir un corps absolument *integer* en entrant dans le clergé alors que cette limite est stricte pour désigner les vierges consacrées. L'*integritas* masculine relèverait davantage de la chasteté que de la virginité. Se dessinent ici des limites différentes concernant le corps et des interdits touchant à la sexualité pour les hommes et les femmes, qui ne sont pas sans rappeler les normes de la société romaine : les jeunes hommes pouvaient avoir recours aux corps des esclaves ou à ceux des prostituées avant le mariage (et plus généralement pouvaient avoir recours à la prostitution

Julienne, et par sa bouche, Ambroise, ne s'offusque pas de voir son mari entrer dans le clergé. Pourtant, de qui Dieu a-t-il eu pitié dans la phrase : *miseratus est dominus et fecit altaris ministrum, continuoque et mihi et vobis raptus est, et fortasse, miserante domino, ne diceretur maritus* / « Le Seigneur eut pitié et [le] fit ministre de l'autel, et par la suite, il l'arracha et à moi et à vous, et peut-être bien, le Seigneur ayant pitié, pour qu'il ne se soit dénommé mari » ? Si cette tournure évoque d'abord des formules d'évocation des morts, Dieu ayant eu pitié de telle ou telle personne et l'ayant appelée à lui en abrégant sa vie sur Terre, si la fin de la phrase cherche à célébrer le rôle de cet époux dans l'Église, on peut tout de même se demander si la remarque ne vient pas plutôt renforcer les critiques de Julienne envers son mari au sein du mariage. Si tel devait être le cas – ce qui reste tout de même très incertain au vu de la coloration du texte qui célèbre la piété de l'ensemble de la famille –, on note que le caractère grinçant et ironique de la remarque ne touche pourtant pas la question de l'intégration d'un homme marié et en charge d'une famille dans l'Église mais bien plutôt celle du comportement de cet homme au sein de la cellule familiale. Ici la règle d'entrée des hommes mariés dans l'Église n'est pas remise en question.

²⁰³⁷ Voir R. GRYSO, *Les origines du célibat ecclésiastique*, op. cit., en particulier p. 127-128.

dans le cadre des plaisirs associés au banquet), quand les jeunes filles devaient absolument préserver leur virginité²⁰³⁸. Dans le cas du *De Officiis*, ce qui primerait ne serait donc pas l'*integritas* absolue du corps du prêtre, sa virginité de tout commerce sexuel, mais bien plutôt l'*integritas* de son corps (et de sa morale) une fois son entrée dans le clergé effectuée. L'ordination créerait en quelque sorte un renouveau du corps du prêtre. La réalité et la profondeur de la conversion et du changement de ces hommes, leur engagement dans la chasteté, compteraient davantage que leur absolue virginité au cours de leur vie²⁰³⁹. Par ailleurs, les différences au sujet de l'*integritas* masculine et de l'*integritas* féminine indiquent peut-être aussi les distinctions en train de se créer et d'être mises en place au sein de l'Église entre ce que nous appellerions aujourd'hui clergé séculier et clergé régulier, ce dernier cristallisant davantage d'attentes au sujet de la pureté de ses membres. Cependant l'absence, dans le corpus retenu pour notre étude, de textes comportant de longs développements au sujet des moines, des conditions d'accès à ce statut, des formes de la vie de ces hommes, ne permet pas de valider cette hypothèse.

Néanmoins, cette différence de définition, en lien avec la question de la différence entre les sexes, transparaîtrait également dans un autre texte ambrosien. Cet extrait pourrait alors éclairer le sens du *De Officiis*. Les paragraphes 75 à 78 du *De Viduis*²⁰⁴⁰ évoquent comme nous

²⁰³⁸ Pour une première approche A. ROUSSELLE, « La politique des corps. Entre procréation et continence à Rome », dans G. Duby, M. Perrot et P. Schmitt Pantel (éd.), *Histoire des femmes en Occident. I. L'Antiquité*, Paris, Perrin, 2002, p. 416-417. Voir également F. DUPONT, « La matrone, la louve et le soldat : pourquoi des prostitué(e)s "ingénue" à Rome ? », *op. cit.*, p. 23-24, qui évoque d'abord la question de l'*impudicitia* et le déshonneur des femmes avant de décrire les cadres sociaux du recours à la prostitution à l'époque de la République et du Haut-Empire. La chercheuse insiste également sur la place de la soumission des corps serviles dans la question de la prostitution.

²⁰³⁹ Notons que dans AMBR., *De Off.*, I, 50, 249, CC 15, p. 91-92 révèle un Ambroise qui n'est pas dupe des pratiques conjugales des prêtres ruraux : *quod eo non praeterii quia in plerisque abditioribus locis cum ministerium ingererent vel etiam sacerdotium, filios susceperunt. [...] Disce, sacerdos atque levita, quid sit lavare vestimenta tua, ut mundum corpus celebrandis exhibeas sacramentis. Si populus sine ablutione vestimentorum suorum prohibebatur accedere ad hostiam suam, tu illotus mente pariter et corpore audes pro aliis supplicare, audes aliis ministrare ?* / « Et je n'ai pas négligé cela parce que dans de très nombreux lieux secrets, alors qu'ils accomplissaient le ministère ou même le sacerdoce, ils ont reconnu des enfants. [...] Apprends, ô prêtre ou toi lévite, ce qu'est vraiment laver ses vêtements, de sorte que tu présentes un corps pur lors des célébrations du sacrement. Si le peuple, sans purification de ses vêtements, était tenu écarté de l'accès à son offrande, tu, sale aussi bien par l'esprit que par le corps, tu oses prier pour les autres, tu oses te mettre au service des autres ? ». Ce qui est en jeu ici pour Ambroise n'est pas tant le fait d'avoir des enfants, d'avoir des relations sexuelles avec une épouse ou une concubine, mais bien d'être souillé moralement et physiquement lors de la réalisation du sacrement et d'en entacher le sens profond, la puissance salvatrice et salvifique. Si l'évêque souhaite que les officiants soient purs lors du sacrement, il n'en condamne pas pour autant explicitement et strictement les causes de cette impureté. La nuance entre ces deux positions nous paraît ici de taille et permettent également de démontrer, à notre sens, le réalisme ambrosien dans sa pratique pastorale.

²⁰⁴⁰ AMBR., *De Vid.*, 13, 75-78, SAEMO 14/1, p. 306-308.

l'avons vu la question de la virginité pour les hommes comme pour les femmes, le statut de ceux qui se sont fait « eunuques pour le royaume des cieux » selon Matthieu 19, 11-12. Dans ces paragraphes, Ambroise utilise deux fois des mots de la famille d'*integritas* : ces deux occurrences sont situées dans le paragraphe 75. Il explique ainsi que « le précepte en effet est [celui de] la chasteté, le conseil [celui de] l'intégrité²⁰⁴¹ » puis il note : « car il convient de préserver intact le don de l'œuvre divine²⁰⁴² ». Nous avons fait ici le choix de ne pas traduire *integritas* par virginité et de ne pas donner un sens lié à la vertu à *integrum* pour les besoins de la démonstration. Nous reprendrons donc cette traduction plus loin pour l'améliorer. La première occurrence apparaît dans la deuxième phrase du paragraphe et commente essentiellement les termes de *praeceptum* et *consilium* présentés en toute fin de paragraphe et surtout dans les paragraphes 72 à 74. Au paragraphe 72, Ambroise lie précepte et conseil au mariage à l'*integritas*, cette dernière renvoyant nettement à la virginité au vu de la gradation du propos et de celle existant entre précepte et conseil²⁰⁴³. Ambroise s'efforce ensuite de définir ces deux notions au paragraphe 73. Il démontre le caractère prescriptif et obligatoire du précepte, tandis que le conseil n'a aucun caractère obligatoire et relève davantage de l'engagement personnel²⁰⁴⁴. Au vu de la construction du texte, l'*integritas* de la première phrase du paragraphe 75 s'inscrit donc dans cette perspective et le terme peut donc se traduire par virginité. Cependant, la deuxième occurrence de ce terme revêt un sens moins restrictif : Ambroise parle du « cadeau de l'œuvre de Dieu », autrement dit du corps, sans que celui-ci ne soit réduit à ses caractères sexuels ou qu'il ne soit question d'activité sexuelle. Ce corps doit alors rester intact, comprenons plutôt dans son état originel, exempt de mutilation volontaire,

²⁰⁴¹ AMBR., *De Vid.*, 13, 75, SAEMO 14/1, p. 306 : *praeceptum enim castitatis est, consilium integritatis*.

²⁰⁴² AMBR., *De Vid.*, 13, 75, SAEMO 14/1, p. 306 : *nam decet integrum divini operis servare munus*.

²⁰⁴³ AMBR., *De Vid.*, 12, 72, SAEMO 14/1, p. 302-304 : *honorabile itaque coniugium, sed honorabilior integritas. Nam et qui matrimonio iungit virginem suam bene facit, et qui non iungit melius facit (1 Cor 7, 38). [...] Praeceptum, ut ad naturam revocet ; consilium, ut ad gratiam provocet / « par conséquent le mariage est digne d'être honoré, mais la virginité est plus digne d'honneur encore. Car celui qui donnera sa fille vierge en mariage, fait bien, et celui qui ne [la] donne pas en mariage, fait mieux (1 Cor 7, 38). [...] Le précepte [existe] pour qu'il ramène à la nature ; le conseil [existe] pour exciter à la grâce ». La distinction et la gradation entre précepte et conseil est d'inspiration paulinienne et reprend la distinction de 1 Cor 7, 25 (« je n'ai pas d'ordre du Seigneur : c'est un avis que je donne ») qu'Ambroise cite dans le même paragraphe sous la forme : *autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do*.*

²⁰⁴⁴ AMBR., *De Vid.*, 12, 73, SAEMO 14/1, p. 304 : *haec enim non praecepto imperantur, sed pro consilio deferuntur. Duplex namque forma mandati est : una praeceptiva, altera voluntaria. Unde et dominus in alia dicit : non occides (Lc 18, 20 ; Mc 10, 19) ubi praecepit ; in alia : si vis perfectus esse, vende omnia tua (Mt 19, 21). Ergo hic liber est a praecepto, cui deferitur arbitrium / « ces choses en effet ne se commandent par un précepte, mais sont accordées par un conseil. Et de fait, la forme du commandement est double : l'une est prescriptive, l'autre volontaire. D'où, le Seigneur a dit dans l'une : ne tue pas (Lc 18, 20 ; Mc 10, 19), lorsqu'il a prescrit ; dans l'autre : si tu veux être parfait, vends tout (Mt 29, 21). Donc celui-ci, à qui l'arbitrage a été révélé, est libre de tout précepte ».*

donc un sens qui ne renvoie pas nécessairement à des considérations touchant spécifiquement à la sexualité. Le caractère labile du vocabulaire ambrosien apparaît ici de manière éclatante²⁰⁴⁵.

Ces éléments précisés, nous pourrions alors traduire le premier passage par « le précepte en effet est [celui de] la chasteté, le conseil [celui de] la virginité » et le second sous la forme « car il convient de préserver dans son état originel le don de l'œuvre divine ». Avec ces nouvelles traductions, on constate qu'un glissement de sens s'effectue dans la notion d'*integritas*, et que ce glissement de sens profite essentiellement aux hommes. L'*integritas* se manifesterait chez eux dans le maintien absolu du corps jusque dans la préservation de l'appareil génital, l'expression de « don de l'œuvre divin » (*divini operis munus*) recouvrant bien plus que cet appareil génital et les fonctions qui lui sont associées. L'homme est alors conçu comme intact dans son intégralité corporelle, non dans sa sexualité, tandis que la femme l'est par l'intégrité de son sexe, et est donc objectivée par et dans sa sexualité. La distinction trouverait alors son origine dans les réalités différentes des corps des hommes et des femmes et de ce que ces réalités différentes mettent en jeu en matière de virginité²⁰⁴⁶. L'*integritas* ambrosienne prolongerait et reproduirait donc bien des considérations sur la différence entre les sexes issues du monde romain païen.

Ces considérations différenciées permettraient aussi d'envisager une nouvelle lecture de l'expression *integri corpore* du *De Officiis*. Il ne s'agirait peut-être pas d'une référence à la virginité des prêtres, donc à l'absence totale de sexualité des prêtres, mais plutôt un rappel dû au respect de leur corps. Cette proposition de lecture ne mettrait d'ailleurs plus en opposition les paragraphes 248 et 249 du premier livre du *De Officiis* : l'*integri corpore* des prêtres ne renvoyant pas à leur virginité mais à l'absence de mutilation de leur corps – qui peuvent cependant toucher les parties du corps liées à la sexualité. Selon cette lecture, l'acceptation dans le clergé d'hommes précédemment mariés en est très largement simplifiée et la fin du paragraphe 249 évoquant les clercs ayant des enfants ne dissone plus avec le reste du propos. Selon cette perspective, les paragraphes 248 et 249 du *De Officiis* prendraient davantage l'aspect d'un exposé sur les règles en vigueur dans l'Église et pour l'accès au clergé, qu'un texte sur la question de la virginité pour les hommes. Ambroise donnerait publicité à des

²⁰⁴⁵ Pour d'autres remarques sur les sens mouvants d'un même mot chez Ambroise, voir C. MOHRMANN, « Rationabilis - logikos », *op. cit.*, p. 185-186.

²⁰⁴⁶ En effet, si l'hymen féminin doit se rompre lors du premier rapport sexuel, aucun stigmate physique ne vient marquer le corps masculin lors du premier rapport sexuel, l'éjaculation s'effectuant par définition hors du corps. Ces réalités biologiques ont aussi pour effet d'appréhender différemment le rapport à la virginité et l'expression de ce rapport. L'*integritas* ambrosienne constitue donc aussi une expression et une réponse à ces réalités.

décisions conciliaires au sujet du clergé. Notons que les commentateurs considèrent les paragraphes 75 à 78 du *De Viduis* comme une manière de rappeler également ces règles²⁰⁴⁷.

Ces éléments renforceraient donc l'idée que la notion d'*integritas* chez Ambroise est fluctuante selon les contextes de prédication. Très liée à la question de l'activité sexuelle, du contrôle des corps quand il est question des femmes, déterminant même le degré de perfection de ces dernières, l'*integritas* ne paraît pas se limiter à ce seul facteur de définition quand il est question des hommes. Ici discours théorique sur la différence entre les sexes et mise en œuvre pratique seraient disjoints. Nous serions en présence de discours orientés en fonction du genre du public, comme nous avons pu l'observer aussi au sujet des mises en forme des discours en matière de rupture avec les normes sociales établies.

I.2. *Integritas* et hiérarchies chrétiennes dans la pensée d'Ambroise

Observons maintenant plus avant la question des hiérarchies au sein du groupe des femmes. L'*integritas* constitue un critère de délimitation stricte pour établir ces hiérarchies. Le discours sur la virginité et l'intégrité du corps des femmes accompagne une valorisation du statut de vierge et un positionnement subalterne du statut conjugal. Ainsi peut-on lire :

En quelque sorte en effet le magistère de la virginité est rendu plus vigoureux par l'exemple des veuves. Celles qui ont conservé avec leur époux un lit chaste, sont un exemple pour les vierges que la virginité doit être conservée pour Dieu. Et s'abstenir d'un mariage, auquel elle aura parfois pris plaisir, n'est pas moins inférieur en vertu que de ne pas connaître les divertissements du mariage²⁰⁴⁸.

Ambroise reconnaît ici la validité de la chasteté et les efforts entrepris par les couples mariés ou les veufs et veuves pour rester chastes. Pour autant, l'adverbe *propemodum* ne peut masquer les différences entre virginité et vie conjugale, même passée. L'intégrité du corps féminin, notion qu'Ambroise ne comprend que dans une dimension sexuelle, est bien ici au fondement de divisions, voire des fonctions (*magisterium*), au sein de l'Église.

²⁰⁴⁷ Voir les n. 147 et 151 p. 307-309 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/1*, op. cit. ; voir également les n. 9 à 11 p 277 dans AMBROISE, *Les devoirs. Tome I, Livre I*, op. cit.. Voir également la première partie du commentaire de l'article de G. NAUROY, « Ambroise de Milan », op. cit..

²⁰⁴⁸ AMBR., *De Vid.*, 1, 1, SAEMO 14/1, p. 244 : *quodammodo enim magisterium virginitatis viduarum valescit exemplis. Quae cum viro castum cubile custodiunt, documento virginibus sunt integritatem deo esse servandam. Et propemodum non inferioris virtutis est eo abstinere coniugio, quod aliquando delectaverit, quam coniugii oblectamenta nescire.*

Pourtant, certains textes ambrosiens nous surprennent en démontrant que cette délimitation n'est pas aussi stricte qu'il n'y paraît. Ainsi, l'*integritas* délimite plutôt deux groupes plutôt que trois, à savoir celui des vierges et celui des femmes ayant perdu leur virginité, même si elles vivent désormais dans la chasteté comme le laisse entendre le présent (*custodiunt*) dans notre extrait. Pensée selon cette nouvelle classification binaire – malgré une expression ternaire –, l'organisation de l'Église offre de nouvelles perspectives à Ambroise autour de la question de la perfection personnelle. Cette classification, permet en effet de diffuser plus facilement auprès des couples mariés et des veufs et veuves les pratiques d'une union unique et de la chasteté (même relative) au sein des couples. C'est donc toute une nouvelle éthique matrimoniale qu'il est possible de promouvoir. Si Ambroise n'évoque pas la possibilité de rétablir l'intégrité physique et la virginité des femmes vivant ou ayant vécu une union matrimoniale, il fait tout de même des veuves des modèles de chasteté et donc de perfectionnement de soi. S'il est vrai qu'un tel discours donne l'impression que le mariage est dévalorisé, il offre surtout la possibilité de penser un perfectionnement personnel, mais aussi commun avec le conjoint, au sein du mariage. Bien que le discours ambrosien soit marqué, nous l'avons vu, par les nuances qui catégorisent, délimitent et hiérarchisent les statuts, il est aussi porteur de potentialités d'évolutions : la pratique de la chasteté en est une, et Ambroise ne manque pas d'y faire référence.

Or, si un couple marié décide de pratiquer la chasteté, si un veuf ou une veuve décide de ne pas se remarier et donc de se contraindre à une chasteté de fait, on comprend que les catégories et les délimitations entre veuvage et mariage n'ont plus exactement de sens. Plus que les statuts de vierges consacrées, veufs et veuves et personnes mariées, soit des délimitations fondées sur des statuts institutionnels dans et hors de l'Église, c'est plutôt la question du degré de continence sexuelle qui structure la pensée ambrosienne. Cette structuration qui repose sur l'effort personnel et la recherche de la maîtrise de la chair correspond d'ailleurs davantage aux représentations que nous avons pu dégager tout au long de notre étude. On sent donc ici poindre un hiatus entre le vocabulaire utilisé par Ambroise et les réalités auxquelles il renvoie du point de vue de ses représentations.

Bien plus surprenants encore, sont les propos de Julienne. Ambroise lui fait dire :

Je penserai qu'être mère de vierges est très proche [du fait d'être vierge] et comme si je détenais moi-même la virginité. Examinez avec attention, ô mes filles, quelle mère le Seigneur Jésus avait choisie lorsqu'il vint lui-même sur terre. Sur le point d'apporter le salut au monde il vint au moyen d'une vierge et il a délié les fautes d'une femme

par l'accouchement d'une vierge : que votre virginité aussi délie mes propres fautes²⁰⁴⁹.

Le lecteur ne peut être que surpris à la lecture de cette sorte de revirginisation de la mère par ses filles, qui repose aussi sur une analogie inversée entre le Christ et Julienne, la Vierge Marie et les filles vierges de la riche veuve florentine. Si le texte note bien des nuances (proximité des statuts marquée par le *proximum*, comparaison introduite par *si* ou par *quoque*) qui ne créent pourtant pas une adéquation entre veuvage et virginité, on sent ici à nouveau que les délimitations initialement repérées au sujet de l'*integritas* ne sont peut-être pas aussi strictes qu'il n'y paraît et que des évolutions personnelles sont possibles. Comme dans le modèle masculin du *De Officiis* – bien que des nuances soient plus sensibles et plus nettement exprimées –, la stricte dimension sexuelle de l'*integritas* paraît pouvoir être remise en question.

Bien souvent en effet, Ambroise propose une lecture plus flexible de l'*integritas* féminine, dont la définition ne se limiterait pas à sa dimension sexuelle. Rapportons une nouvelle fois ici cet extrait du *De Viduis* :

La vierge en effet, bien qu'en elle se trouve un plus grand gage des mœurs que du corps, nie pourtant par serment la calomnie par l'intégrité de sa chair ; la veuve, qui a perdu la ressource pour prouver sa virginité, détient l'examen de sa chasteté, non dans la parole de la sage-femme mais dans ses mœurs²⁰⁵⁰.

L'extrait associe très nettement intégrité de la chair et virginité. Pour autant, Ambroise rappelle aussi que ce qui témoigne le plus de la virginité, « le plus grand gage » (*maior sit praerogativa*) de ce statut, se trouve davantage dans « les mœurs » (*morum*) de ces jeunes femmes que dans leur « corps » (*quam corporis*). Le dilemme vécu par Théodora, la vierge condamnée au lupanar dans le livre II du *De Virginibus*, ne dit rien d'autre. Dans un monologue intérieur, elle explique :

Comment agissons-nous ? Aujourd'hui, [je ne peux être que] soit martyre, soit vierge. L'une des deux couronnes nous est refusée. Mais le nom de vierge n'est pas reconnu, là où l'auteur de la virginité est nié. [...] Il est préférable de détenir un esprit vierge plutôt qu'une chair [vierge]. L'un et l'autre sont bons si cela est permis. Si ce n'est pas permis, que nous restions chastes si ce n'est pour les hommes, du moins

²⁰⁴⁹ AMBR., *Exhort. virg.*, 4, 26, SAEMO 14/2, p. 218 : *proximum putabo matrem esse virginum ac si virginitatem tenerem. Considerate, filiae, quam sibi veniens in has terras dominus Iesus matrem elegerit. Salutem mundo daturus per virginem venit et mulieris lapsus partu virginis soluit : vestra quoque integritas meos solvat errores.*

²⁰⁵⁰ AMBR., *De Vid.*, 4, 26, SAEMO 14/1, p. 268 : *virgo enim, licet in ea quoque maior sit morum praerogativa quam corporis, calumniam tamen integritate carnis abiurat ; vidua, quae probandae subsidium virginitatis amiserit, non in voce obstetricis, sed in suis moribus habet castitatis examen.*

pour Dieu. Et Rahab fut une prostituée, mais après qu'elle a cru en Dieu, elle trouva le salut. Et Judith se para, pour plaire à l'adultère. Pourtant parce qu'elle [le] faisait par crainte pieuse, non par amour, personne ne la jugeait adultère. Cet exemple est arrivé à point nommé. Car si celle-ci qui s'exécuta par crainte pieuse et conserva à la fois sa pudeur et la patrie, peut-être qu'en préservant la foi nous préserverons même notre chasteté²⁰⁵¹.

Si la jeune femme se lamente sur le fait qu'elle ne puisse obtenir les deux couronnes (*aut martyr aut virgo, altera nobis invidetur corona*), elle interroge surtout la nature réelle de la virginité. Elle finit par admettre que la virginité de l'esprit (*mentem virginem*) est préférable (*tolerabilius est*) à la seule virginité du corps (*quam carnem*), qu'à défaut de pouvoir détenir les deux, il vaut mieux être chaste moralement aux yeux de Dieu (*si non liceat, saltem non homini castae, sed deo simus*). Pour se convaincre de ce choix, elle fait référence aux exemples de Rahab et Judith, chacune ayant trouvé le salut malgré la prostitution de leur corps. Certes, le discours s'oriente vers la question de l'obtention du salut davantage que sur la question de la virginité et de l'*integritas* du corps, mais on note une fois de plus ici que la virginité ne se limite pas à la seule dimension sexuelle. Dans ce monologue, Théodora démontre bien que la virginité se mesure surtout dans la profondeur et la réalité du lien à Dieu, dans ce qui se trouve dans l'esprit, dans les valeurs morales de la personne plutôt que sans son corps²⁰⁵². C'est bien de la capacité à rétablir le lien direct avec Dieu, de conserver l'image de Dieu en soi dont il est question alors ici. Or, rétablir ce lien pur, tout un chacun en porte la capacité, et pas uniquement les vierges consacrées qui se distingueraient par la pureté de leur corps. Le texte rejoint bien les propos du *De Viduis* (la virginité ne se mesure pas uniquement à l'aune de la pureté et de l'intégrité du corps), texte qui par ailleurs évoque aussi les hommes désireux de perfection chrétienne.

Cette dimension morale qui entre en concurrence avec la dimension physique et sexuelle de la première définition de l'*integritas* permet alors de comprendre les propos de Julienne, et même de montrer que ce terme n'a pas d'application spécifiquement masculine ou féminine, première hypothèse que nous avons formulée dans une comparaison du *De Officiis* avec les textes consacrés aux vierges. Cette nouvelle perspective de l'*integritas* a également pour effet

²⁰⁵¹ AMBR., *De Virgb.*, II, 4, 24, SAEMO 14/1, p. 184-186 : *quid agimus ? Hodie aut martyr aut virgo. Altera nobis invidetur corona. Sed nec virginis nomen agnoscitur, ubi virginitatis auctor negatur. [...] Tolerabilius est mentem virginem quam carnem habere. Utrumque bonum, si liceat. Si non liceat, saltem non homini castae, sed deo simus. Et Rahab meretrix fuit, sed postquam deo credidit, salutem invenit. Et Iudith se, ut adultero placeret, ornavit. Quae tamen quia hoc religione, non amore faciebat, nemo eam adulteram iudicabat. Bene successit exemplum. Nam si illa quae se commisit religioni et pudorem servavit et patriam, fortassis et nos servando religionem servabimus etiam castitatem.*

²⁰⁵² Voir R. d'IZARNY, *La Virginité selon saint Ambroise*, op. cit., p. 63-64.

de ne plus créer d'oppositions entre les différents statuts – particulièrement chez les femmes –, mais de penser plutôt une sorte de continuum dans les attitudes de chasteté que seul Dieu est capable de connaître. Tout être humain étant capable de restaurer un lien avec Dieu, toute catégorisation et toute hiérarchisation semblent superfétatoires. Ainsi, dans la mesure où chaque femme (mais certainement aussi chaque homme, à l'image des prêtres précédemment mariés) peut préserver sa foi, préserver l'image de Dieu en elle, chercher à vivre sa religion du mieux possible malgré les contingences matérielles de la vie, dont le mariage, la procréation, voire la soumission à la prostitution sont des exemples, on comprend que la catégorisation selon le degré de continence n'a que peu de sens dans la pensée ambrosienne. Or, on le sait, dans la pensée d'Ambroise, si une personne est capable de préserver l'image de Dieu en elle, alors elle est en mesure de retrouver sa véritable nature, autrement dit la nature humaine, nature qui transcende les sexes tout comme les autres types de catégories, qu'elles soient sociales ou liées à des degrés de perfection personnelle. Par ailleurs, et toujours en suivant les représentations anthropologiques ambrosiennes, la vraie virginité ne pouvant être reconnue que par Dieu, les classifications généralement utilisées dans le monde terrestre post-lapsaire n'ont donc de la valeur que dans ce monde. Elles revêtent alors un caractère artificiel et contingent, directement lié à l'état post-lapsaire. Là encore, l'*integritas* devient une catégorie poreuse, aux délimitations fluctuantes, qui ne concerne pas tant le corps que la foi, vertu que seul Dieu est capable d'évaluer véritablement. S'opposent ici définition terrestre et définition divine d'une même notion. Approchés sous l'angle des hiérarchies au sein de la communauté chrétienne, nous retrouvons des éléments forts de la pensée ambrosienne : la diversité des identités, des aptitudes de chacun, voilà qui ne résiste pas au caractère fondamental et irréductible de l'identité humaine dans son approche anthropologique, pas plus que leurs caractères passager et terrestre ne résistent à l'identité éternelle et spirituelle qui s'exprimera à la mort de la personne et surtout après le Jugement dernier.

Ce qui appert alors ici c'est donc une sorte d'inadéquation entre les catégories institutionnelles et sociales des vierges²⁰⁵³, prêtres, veufs, veuves²⁰⁵⁴ ou personnes mariées et

²⁰⁵³ Sur l'institutionnalisation de cette catégorie voir R. METZ, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine : étude d'histoire de la liturgie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p. 77-93.

²⁰⁵⁴ Cette catégorie semble être reconnue dans l'institution ecclésiale dès le II^e siècle de notre ère comme tendent à le prouver les textes du *Pasteur d'Hermas* (HERMAS, *Le Pasteur*, II, 4, SC 53 bis, p. 96-97 : *Γραπτή δὲ νοθετήσῃ τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς* / « Graptè, elle, avertira les veuves et les orphelins ») et Polycarpe (POLYC., *Ep. Phil.*, 4, 3, SC 10 bis, p. 208-209 : *τὰς χήρας σωφρονούσας περὶ τὴν τοῦ κυρίου πίστιν, ἐντυγχανούσας ἀδιαλείπτως περὶ πάντων, μακρὰν οὖσας πάσης διαβολῆς, καταλαλιᾶς, ψευδομαρτυρίας, φιλαργυρίας, καὶ παντὸς κακοῦ* / « que les veuves soient sages dans la foi qu'elles doivent au Seigneur, qu'elles intercèdent sans cesse pour tous, qu'elles soient éloignées de toute calomnie, médisance, faux témoignage, amour de l'argent, et de tout mal, sachant qu'elles sont l'autel de Dieu »). L'*ordo* apparaît clairement organisé au IV^e siècle comme le démontre l'ensemble du livre III des *Constitutions apostoliques* qui traite du statut des veuves, de ce qui les définit mais aussi de ce qui leur est

les représentations profondes que s'en fait Ambroise et qu'il donne à voir²⁰⁵⁵. Il semble en effet préférer une division binaire entre des personnes restées vierges de toute relation sexuelle et les autres, tout en reconnaissant que cette catégorisation n'est pas un absolu, notamment aux yeux de Dieu, et que des évolutions personnelles sont possibles et souhaitables. Ambroise inscrit donc son discours, non sans créer de difficultés et de ruptures, dans un vocabulaire connu de tous, aux caractères établis, mais dont il s'affranchit si l'on observe minutieusement son discours. Cette technique, qui, répétons-le, n'est pas sans écueil dans la pastorale et dans la compréhension de la pensée de notre auteur – c'est un fait pour le chercheur contemporain, mais était-ce aussi le cas pour le public du IV^e siècle ? –, a cependant pour elle de faciliter le dépassement de ces catégories et de déplacer la question de la virginité vers la question de l'effort que chacun peut fournir pour Dieu.

I.3. *Integritas* et sacré dans la pensée d'Ambroise

Un dernier élément est à interroger : est-ce que la binarité observée dans le discours ambrosien serait une forme de délimitation du sacré et du profane ? Dans la mesure où la virginité dans le monde terrestre fait les vierges, mais aussi les membres masculins du clergé, des êtres d'exception, la question paraît légitime. On notera que dans le cas des vierges cette association au sacré est suggérée par Ambroise lui-même, notamment quand il compare ces jeunes filles à des « temples de Dieu²⁰⁵⁶ ». Catégorie à part dans la société et dans la catégorisation ambrosienne – rappelons qu'elles sont assimilées à des anges sur terre – du fait de la manière de vivre leur foi au quotidien, dans leur chair, du fait de leur relation privilégiée

interdit (notamment l'interdiction concernant la prédication CONST. APOST., III, 6, SC 329, p. 132-135 et celle sur le fait de conférer le baptême CONST. APOST., III, 9, SC 329, p. 142-145). Voir également R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, J. Duculot, 1972, en particulier p. 31-33, p. 52-58, p. 65-75.

²⁰⁵⁵ Notons que Jérôme Alexandre suggère lui-aussi des contradictions, des inadéquations de vocabulaire et la nécessité d'observer les statuts chrétiens selon une autre approche chez Tertullien. Voir J. ALEXANDRE, « Tertullien et la différence sexuelle », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et les femmes*, La Rochelle et Rochefort, France, Histoire et culture, 2003, p. 79-99, et particulièrement p. 98 : « le niveau moral, pourtant directement lisible dans tant de textes sur le mariage, le remariage et la chasteté, n'est jamais le niveau adéquat pour accéder au sens véritable du propos, parce qu'il n'est tout simplement pas réellement identifiable en dehors de ses soubassements anthropologiques et théologiques. [...] Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas lieu de considérer ce niveau moral. Mais le considérer par la mauvaise entrée ne peut permettre de surmonter la permanente contradiction apparente des propos. Au mauvais jugement moral s'ajoutera en plus l'impression d'un écrivain incohérent, ce qui devient une faute d'appréciation la plus énorme et la plus injuste ». Nous ne pouvons que souscrire que souscrire à ces remarques qui paraissent valables également pour Ambroise.

²⁰⁵⁶ AMBR., *De Virgb.*, II, 2, 18, SAEMO 14/1, p. 180 ; *De Virgb.*, II, 4, 26, SAEMO 14/1, p. 186 ; AMBR., *De Virgt.*, 17, 111, SAEMO 14/2, p. 88 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 17, 105, SAEMO 14/2, p. 186. Voir également R. d'IZARNY, *La Virginité selon saint Ambroise*, op. cit., p. 33.

avec le divin, mais aussi à cause de la cérémonie de la *velatio*, les vierges paraissent donc correspondre à la définition du sacré, à savoir une catégorie spécifique de la société, inviolable et intangible. On voit bien ici que virginité, intégrité du corps et sacré se confondent sans difficulté. Pour autant, le cas des hommes entrant dans le clergé alors qu'ils ont pu être mariés et avoir une vie sexuelle rend cette superposition à nouveau délicate. Faut-il alors penser que les cérémonies d'ordination rendraient leur *integritas* aux prêtres ? L'hypothèse semble peu probable puisqu'Ambroise dans le *De Officiis* fait référence au pouvoir régénérateur du baptême pour laver de la faute, mais n'évoque pas un tel pouvoir pour l'ordination :

Et que dirai-je au sujet de la chasteté, quand une union unique seulement et qui n'est pas répétée est permise ? [...] Cela semble étonnant pour un grand nombre que des mariages réitérés avant le baptême génèrent des empêchements en vue de l'élection à une charge et du choix de l'ordination, alors que les fautes ne portent habituellement pas préjudice, si elles ont été remises par le sacrement du baptême. Mais nous devons comprendre que la faute peut être dissoute par le baptême, la loi ne peut être effacée : dans le mariage il n'y a pas de faute, mais la loi ; ce qui appartient à la faute est desserré dans le baptême, ce qui appartient à la loi n'est pas dissout dans le mariage²⁰⁵⁷.

Dans cet extrait, alors qu'Ambroise pourrait avancer des arguments autour de la cérémonie de l'ordination pour l'*integritas* des prêtres, il n'en fait rien. La seule cérémonie qui, à ses yeux, est porteuse de changements en l'homme (et plus largement en l'être humain) est le baptême. Pourtant l'évêque considère bien que les charges ecclésiastiques sont sacrées²⁰⁵⁸. Mais le cas des prêtres mariés puis intégrés à l'Église ne permet pas de considérer une complète superposition et une équivalence entre sacré et virginité. Plusieurs interprétations sont alors possibles : soit Ambroise distingue les situations selon les sexes – et dans ce cas la virginité féminine revêt à la fois un caractère plus difficile à acquérir mais plus valorisant –, soit la distinction entre sacré et profane ne recouvre pas la distinction entre virginité et non-virginité, soit les lois internes à l'Église et leur application permettent à elles seules d'établir les

²⁰⁵⁷ AMBR., *De Off.*, I, 50, 248, CC 15, p. 91 : *De castimonia autem quid loquar, quando una tantum nec repetita permittitur copula ? [...] Quod plerisque mirum videtur cur etiam ante baptismum iterati coniugii ad electionem muneris et ordinationis praerogativam impedimenta generentur, cum etiam delicta obesse non soleant si lavacri remissa fuerint sacramento. Sed intelligere debemus quia baptismo culpa dimitti potest, lex aboleri non potest : in coniugio non culpa sed lex est; quod culpae est igitur in baptismo relaxatur, quod legis est in coniugio non soluitur.*

²⁰⁵⁸ AMBR., *De Off.*, I, 50, 249, CC 15, p. 91 : *sacri ministerii gratiam recepistis* / « tu as reçu la grâce du ministère sacré ».

délimitations entre sacré et profane, au risque d'incohérences dans le schéma ambrosien. Dans tous les cas, le système présenté par l'évêque de Milan fait apparaître des insuffisances.

On sent combien l'étude de la notion d'*integritas* démontre le caractère non-systématique de la pensée ambrosienne. À la fois respectueux de l'organisation et des pratiques ecclésiales qui s'élaborent alors que le christianisme se diffuse dans la société romaine, respectueux du vocabulaire lié à cette organisation et ces pratiques, l'évêque de Milan paraît avoir bien du mal à adapter son discours anthropologique et le contenu de ce discours à ces réalités. Là, apparaissent des impensés propres à créer des difficultés d'interprétations auprès du public, renforcés par des expressions hiérarchisantes sous la plume de l'auteur. Si les grandes thématiques de la pensée ambrosienne sont toujours présentes et respectées – identité humaine seule valide aux yeux de Dieu, identité humaine comme fondement d'une égalité entre les êtres humains quelles que soient les catégories auxquelles ils appartiennent dans le monde terrestre, réalisation pleine et entière de cette identité humaine dans le royaume de Dieu, artificialité des catégories terrestres –, elles entrent bien souvent en dissonance avec des positions exogènes à cette même pensée, obligeant le public à faire son chemin au milieu de la diversité du discours. Mais faut-il croire que cette difficulté de réception soit amplifiée par notre distance à la langue et à la prédication de l'évêque ? Ce qui nous paraît incohérent à nous lecteurs du XXI^e siècle, l'était-il vraiment pour un fidèle milanais ? Ces questions restent entières.

II. La réduction des hiérarchies des statuts au sein du christianisme : une voie détournée pour comprendre les vues pratiques de la différence entre les sexes dans la pensée ambrosienne ?

L'enquête sur la notion d'*integritas* dans la pensée d'Ambroise nous a amenée à reconsidérer la question des hiérarchies chez notre auteur. Comment Ambroise amène-t-il ses fidèles à comprendre que l'identité humaine prime sur toute autre forme de caractérisation de soi ?

II.1. Distinguer conseil et précepte

Un des premiers points importants abordés par Ambroise au sujet des hiérarchies internes à l'Église consiste à insister sur les différences entre conseil et précepte, et les publics auxquels chacune de ces formes d'injonctions s'adresse. L'évêque développe ainsi des propos similaires dans le *De Virginibus*, I, 5, 22-23, le *De Viduis* 12, 72-74, le *De Virginitate* 6, 28-30 et l'*Exhortatio virginitatis* 3, 17-18²⁰⁵⁹. À l'image des distinctions pauliniennes²⁰⁶⁰, il associe dans chacun de ces textes l'idée que le conseil, et surtout la mise en œuvre de ce conseil, appartient aux chrétiens les plus parfaits. Le choix de la virginité, et plus largement de la chasteté, relève d'un choix libre de la personne qu'on aura donc pu conseiller sur ce point mais à qui rien ne devra avoir été imposé²⁰⁶¹. Le conseil est présenté comme une forme positive de la loi divine, parce que suivie par le désir et par la volonté de la personne, quand le précepte relève, lui, de l'observation et de l'apprentissage de l'interdit²⁰⁶². Ambroise joue ainsi volontiers sur la proximité des verbes *revocare* et *provocare* dans le *De Viduis* pour mieux souligner le contraste entre une action subie, sous-entendue dans le premier verbe, et une action consentie librement dans le second verbe. De même, le conseil relève de la grâce et y mène quand le précepte relève de la loi et permet seulement de retrouver sa vraie nature²⁰⁶³. De là découle le fait que le précepte constitue une norme nécessaire pour guider le plus grand nombre. Cette posture, qui tient de la posture paulinienne²⁰⁶⁴, permet à Ambroise de reconnaître tout à la fois des niveaux de perfection différents dans le monde chrétien, tout en cherchant à concilier ces

²⁰⁵⁹ Voir l'ensemble de l'annexe 18.

²⁰⁶⁰ Par exemple dans 1 Cor 7, 25 « au sujet des vierges, je n'ai pas d'ordre du Seigneur : c'est un avis que je donne ».

²⁰⁶¹ AMBR., *Exhort. virg.*, 3, 17, SAEMO 14/2, p. 212 : *sola est enim virginitas quae suaderi potest, imperari non potest* / « en effet, la virginité est la seule qui peut être conseillée, mais elle ne peut pas être ordonnée ». La question de la contrainte est certainement aussi inspirée par Paul dans 1 Cor 7, 37 : « mais celui qui a pris dans son cœur une ferme résolution, hors de toute contrainte et qui, en pleine possession de sa volonté, a pris en son for intérieur la décision de respecter sa fiancée, celui-là fera bien ».

²⁰⁶² AMBR., *De Vid.*, 12, 73, SAEMO 14/1, p. 304 : *duplex namque forma mandati est : una praeceptiva, altera voluntaria* / « et de fait, la forme du commandement est double : l'une est didactique, l'autre [incite à] agir volontairement ».

²⁰⁶³ AMBR., *De Vid.*, 12, 72, SAEMO 14/1, p. 304 : *ubi praeceptum est, lex est ; ubi consilium, gratia est. Praeceptum, ut ad naturam revocet ; consilium, ut ad gratiam provocet. Et ideo lex Iudaeis lata est, gratia autem electioribus reservata est. Lex, ut a naturae finibus culpae studio demeantes ad naturae observantiam poenae terrore revocaret ; gratia autem, ut electos cum studio bonorum tum propositis etiam praemiis provocaret* / « Là où se trouve le précepte, là se trouve la loi ; là où il y a un conseil, là se trouve la grâce. Le précepte, pour ramener à la nature ; le conseil, pour exciter à la grâce. Et c'est pourquoi la loi a été produite pour les Juifs, mais la grâce a été réservée pour les plus choisis. La loi [a été produite], de sorte qu'elle ramènerait ceux qui se sont éloignés des limites de la nature par ardeur pour la faute vers l'observance de la nature à cause de la peur de la peine ; mais la grâce [a été réservée], de manière à exciter les élus aussi bien par l'ardeur des bonnes choses que par les récompenses proposées ».

²⁰⁶⁴ Voir les développements autour de la loi et de la foi dans l'*Épître aux Galates*, 3, 6-26.

différents niveaux²⁰⁶⁵ : comme l'un et l'autre sont admis dans le monde chrétien, il n'y pas à voir d'opposition entre les statuts, mais plutôt des potentialités de réalisation de soi différentes. La diversité n'est pas observée par Ambroise comme relevant de l'antagonisme ou de la hiérarchisation, mais bien comme relevant de la complémentarité et d'une certaine expression de l'égalité²⁰⁶⁶.

Cette perspective est d'autant plus évidente pour Ambroise qu'elle est justifiée par l'Écriture elle-même. Ambroise rappelle les mots de Paul dans la *Première Épître aux Corinthiens* 7, 25²⁰⁶⁷ qui distingue précepte et conseil, texte qui évoque également le statut des vierges. Mais surtout il rappelle et commente, en ce sens, Matthieu 19, 10-12²⁰⁶⁸. L'évêque de Milan note en effet aussi bien dans le *De Viduis* que dans le *De Virginitate* que la virginité, qui fait de certains « des eunuques [...] en vue du royaume des cieux », demeure une condition réservée à un très petit nombre. Il explique ainsi dans le *De Viduis* que :

77. En effet, il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes châtrés à cause du royaume des cieux (Mt 19, 12).

78. Mais ceci n'est pas imposé à tous, mais demandé avec insistance à tous. Et vraiment, celui qui a donné les commandements, doit toujours détenir la mesure de ces décrets : et qui distribue les devoirs, doit préserver l'équité de l'examen. [...] Donc il existe un poids plus grand et un autre plus petit, mais l'Église ne les reçoit pas l'un et l'autre. *En effet, un poids plus grand, comme un tout petit, et comme des mesures fourbes, toutes ces choses sont impures au regard de Dieu* (Prov 20, 10). Il y a des poids que la sagesse divise, et elle [les] divise au point même d'estimer les forces et la vertu de chaque individu. Et c'est pourquoi il est dit : *comprend, qui peut comprendre* (Mt 19, 12).

79. En effet, le Créateur de toutes choses sait que les dispositions de l'âme de chaque individu sont variées ; et c'est pourquoi il a excité la vertu avec des récompenses, et n'a pas lié la faiblesse par des chaînes²⁰⁶⁹.

²⁰⁶⁵ En ce sens, nous souscrivons aux positions d'Ernst DASSMANN et à ses questions quant à l'attrait personnel d'Ambroise pour la vie de perfection chrétienne : voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 259-260. Cette position s'oppose à la présentation d'un Ambroise très rigoriste et promoteur de la virginité contre le mariage, proposée dans D. G. HUNTER, « Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome », op. cit., p. 55.

²⁰⁶⁶ L'intertextualité paulienne avec 1 Cor 12, 12-27 et Gal 3, 27-28 inspire très certainement cette représentation ambrosienne.

²⁰⁶⁷ 1 Cor 7, 25 : « au sujet des vierges, je n'ai pas d'ordre du Seigneur : c'est un avis que je donne, celui d'un homme qui, par la miséricorde du Seigneur, est digne de confiance »

²⁰⁶⁸ Mt 19, 10-12 : les disciples lui dirent : « si telle est la condition de l'homme envers sa femme, il n'y a pas d'intérêt à se marier ». Il leur répondit : « Tous ne comprennent pas ce langage, mais seulement ceux à qui c'est donné. En effet, il y a des eunuques qui sont nés ainsi du sein maternel ; il y a des eunuques qui ont été rendus tels par les hommes ; et il y en a qui se sont eux-mêmes rendus eunuques à cause du Royaume des cieux. Comprenez qui peut comprendre ! »

²⁰⁶⁹ AMBR., *De Vid.*, 13, 77-79, SAEMO 14/1, p. 308 : 77. *Sunt enim spadones qui se ipsos castraverunt propter regnum caelorum* (Mt 19, 12). 78. *Sed et hoc non omnibus imperatur, sed ab omnibus flagitur. Etenim qui mandata est, decretorum semper debet tenere mensuram : et qui pensa distribuit, aequitatem debet examinis*

Le même exposé apparaît de manière plus linéaire et plus précis dans cet extrait du *De Virginitate* :

De là les apôtres discernant qu'elle [la chasteté] dépasse toutes les autres conditions, dirent : *si tel est le procès de l'homme il ne convient pas qu'il se marie avec une femme* (Mt 19, 10). Par ces mots, ils jugèrent le poids des liens conjugaux trop lourds et préférèrent la grâce de la vraie virginité. Mais le Seigneur qui savait que la virginité ne doit pas être prônée pour tous, mais imitée par quelques-uns, a dit : *tous ne comprennent pas cette parole, mais ceux à qui elle a été donnée* (Mt 19, 11), c'est-à-dire, la virginité n'est pas confiée au plus grand nombre, ni à la foule, ni à cause de la faiblesse, mais elle est concédée à cause de la vertu. Et alors il avait dit : *et il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes châtrés à cause du royaume des cieux* (Mt 19, 12), de sorte qu'il montrait que cela n'est pas d'une vertu médiocre, et il dit : *comprenez, qui peut comprendre* (Mt 19, 12) ²⁰⁷⁰.

Dans ces deux passages, le texte de Matthieu est convoqué à la fois pour mettre en valeur le choix de la virginité, tout en démontrant, aussi, combien ce choix n'est pas attendu de tous, n'est pas obligatoire pour tous. Ambroise affirme dans ces extraits que Dieu prend en compte les capacités de chacun, notamment lorsqu'il rappelle la réaction des apôtres au sujet de la virginité. Les propos de Paul, comme ceux du Christ rapportés par Matthieu, viennent donc confirmer les représentations hiérarchiques ambrosiennes et y apportent la caution de leur autorité. Tout comme la virginité ne peut être qu'un conseil, elle ne peut concerner qu'un petit nombre de personnes. Et cette position, comme le rappelle Ambroise, est une concession (*conceditur*) faite à certains. Étant une reconnaissance particulière, elle doit certes être désirée mais ne doit pas pour autant permettre de dévaluer d'autres situations, notamment le mariage. Ambroise ajoute ainsi au sujet de Paul, dans le *De Viduis* :

Et c'est pourquoi, il n'a pas soutenu l'exhortation à la virginité, au point de supprimer la grâce du mariage, et il n'a pas préféré le mariage au

reservare. [...] Est ergo minus pondus et maius, sed utrumque non recipit ecclesia. Pondus enim maius et minimum et mensurae duplices, immunda in conspectu domini utraque (Prov 20, 10). Sunt pensa quae dividit sapientia, et ita dividit ut virtutem viresque aestimet singulorum. Et ideo dicit : qui potest capere, capiat (Mt 19, 12). 79. Scit enim creator omnium affectus esse varios singulorum ; et ideo virtutem praemiis provocavit, non infirmitatem vinculis alligavit.

²⁰⁷⁰ AMBR., *De Virgt.*, 6, 29, SAEMO 14/2, p. 32 : unde et apostoli eam ceteris praeeminere cernentes, si ita est, aiunt, causa viri cum uxore non expedit nubere (Mt 19, 10). Quo dicto et graviora iudicaverunt onera vinculi coniugalis et verae integritatis gratiam praetulerunt. Sed dominus qui sciret praedicandam omnibus integritatem, imitandam paucis, non omnes, inquit, capiunt verbum istud, sed quibus datum est (Mt 19, 11), hoc est, non est communis plurimis et vulgaris integritas, nec pro infirmitate permittitur, sed pro virtute conceditur. Denique cum dixisset et sunt spadones qui se ipsos castraverunt propter regnum caelorum (Mt 19, 12), ut ostenderet hoc non mediocris esse virtutis, qui potest, inquit, capere, capiat (Mt 19, 12).

point de détruire l'ardeur pour la virginité. Mais débutant avec la persuasion à la maîtrise de soi, il en arriva aux remèdes contre l'absence de retenue, et comme il avait démontré aux plus forts le prix de la victoire de la vocation supérieure, pourtant il n'a pas supporté que quelqu'un soit abandonné dans cette voie, de sorte qu'applaudissant les premiers, il ne méprisait pas les suivants²⁰⁷¹.

Ici, mariage et virginité ne sont pas mis en opposition, mais bien présentés comme deux statuts différents et tout aussi remarquables l'un que l'autre. Une telle argumentation reposant sur des arguments d'autorité, des nuances concernant le caractère licite ou non de certaines situations, permet de démontrer toujours un peu plus que l'existence de différence de statuts au sein de l'Église ne constitue en aucun cas une difficulté selon Ambroise. On peut également penser que cet argumentaire constitue, de la part de l'évêque, une tentative d'apaisement des peurs de ses fidèles concernant leurs propres statuts dans le rapport qu'entretiennent ces statuts avec le salut, comprenons une tentative d'apaisement des fidèles qui ne désiraient pas ou n'étaient pas en mesure de vivre dans la perfection chrétienne. En refusant de présenter des statuts sous la forme d'une opposition radicale, en justifiant, de manière répétée, cette présentation comme issue de l'Église elle-même, Ambroise cherche certainement à prendre en compte l'ensemble de ses publics, qu'ils soient jeunes ou âgés, hommes ou femmes, fraîchement convertis ou au contraire chrétiens de longue date, dans une recherche de perfection ou non. Ménageant chacun d'entre eux, au risque de la contradiction interne de son exposé, notamment sous la forme d'un discours en chaire, il propose un discours qui en réalité construit toujours un peu plus l'identité de cette Église dans le même temps unique et multiple.

II.2. Faire Église ou comment réduire les hiérarchies au sein de la communauté chrétienne

Cette construction repose donc moins sur les différences, les oppositions entre les personnes que sur la création d'une unité transcendant les différences²⁰⁷². Or, cette unité, Ambroise s'efforce de la démontrer à maintes reprises.

²⁰⁷¹ AMBR., *De Vid.*, 13, 79, SAEMO 14/1, p. 310 : *et ideo neque in tantum adhortationem integritatis intendit, ut aboleret gratiam nuptiarum, neque ita coniugium praetulit, ut studia integritatis exstingeret. Sed a continentiae persuasionem incipiens, ad incontinentiae remedia descendit, et cum bravium supernae vocationis fortioribus demonstrasset, deficere tamen in via neminem passus est, ita plaudens prioribus, ut non despiceret et sequentes.*

²⁰⁷² Cette position semble partagée par d'autres auteurs chrétiens du IV^e siècle, même des auteurs jugés hétérodoxes : voir D. G. HUNTER, « Helvidius, Jovinian, and the Virginité of Mary in Late Fourth-Century Rome », *op. cit.*, p. 50-51.

Nous avons déjà pu voir comment dans le *De Excessu fratris* II, 60, Ambroise développe une écriture que nous avons qualifiée d'englobante²⁰⁷³ dans la mesure où l'auteur recourt à l'expression « vous êtes des hommes, vous êtes des femmes²⁰⁷⁴ » aussi bien qu'au « nous²⁰⁷⁵ » ou au « tu²⁰⁷⁶ ». La forme de l'écriture permet, selon nous, d'interpeller à la fois collectivement et individuellement les fidèles, au-delà de leurs différences, en particulier ici leur différence sexuée. C'est bien l'identité humaine qui est interrogée dans ce passage grâce à la diversité et à l'évolution des sujets. En prenant à partie chaque fidèle à la fois individuellement et collectivement, puisqu'un même questionnement est adressé aussi bien à un fidèle en particulier qu'à l'ensemble de la communauté, Ambroise amorce cette prise de conscience et instille cette identité commune dans l'esprit de son public. Dans ce passage du *De Excessu fratris*, il souligne ainsi davantage les points communs entre les fidèles, ici la corporéité humaine et la capacité de résurrection de ce corps, que leurs différences. L'apostrophe adressée aux hommes et aux femmes crée à la fois une connivence entre l'auteur et son public, sans distinction de sexe, gomme ces distinctions, puisqu'elle vise à rappeler les épisodes de la création des deux proto-parents et au-delà la création de l'être humain originel, seul valide à ses yeux car réceptacle de l'*imago Dei*. Tout en distinguant les deux sexes, Ambroise les rapproche, les pose sur un pied d'égalité. L'apostrophe permet également de créer une culture commune au sein de la communauté chrétienne, justement autour de ces mêmes épisodes bibliques. Ne peuvent comprendre la référence que ceux qui ont connaissance de ce texte, qui partagent donc cette culture biblique, même de fraîche date. L'apostrophe renforce donc le processus de création d'une identité commune. Enfin, l'usage du « nous » collectif, intégrant évêque et fidèles, conforte toujours un peu plus le sentiment d'appartenance à une communauté où les rangs comptent peu. Certaines différences (ici la différence sexuée) entre les membres de la communauté sont rappelées pour mieux être effacées par l'usage de ce pronom, les individualités étant réduites à un noyau commun et fondamental, qui renvoie de manière implicite dans ce passage à l'identité humaine.

Une autre forme d'écriture ambrosienne consiste, non pas à passer sous silence les différences au sein du groupe par la valorisation d'une identité commune, mais bien plutôt de

²⁰⁷³ Voir nos développements dans la partie IV, chapitre 3, III.

²⁰⁷⁴ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 60, CSEL 107, p. 177 : *viri estis, feminae estis*.

²⁰⁷⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 60, CSEL 107, p. 177 : *mens nostra ; opus videmus*.

²⁰⁷⁶ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 60, CSEL 107, p. 177 : *et tu ergo seminaris ut cetera*.

rappeler ces différences pour les transcender, pour montrer que leur complémentarité est à la base de la construction d'un élément unique, à savoir l'Église. Analysons ce passage du *De Virginitate* :

Donc, que personne qui a choisi le mariage ne critique la virginité, ni que celui qui suit la virginité, ne condamne le mariage. [...] Écoutez en effet ce que dit la sainte Église : *viens, mon frère, sortons dans le champ, reposons-nous dans les hameaux, au point du jour, levons-nous [et allons] vers les vignobles, voyons si la vigne a fleuri* (Cant 7, 11-12). Le champ porte de nombreux fruits, mais il est meilleur celui qui déborde, et de fruits, et de fleurs. Donc le champ de l'Église est riche en diverses ressources. Ici tu distingues les bourgeons se parant à nouveau de la fleur de la virginité, là dans les plaines sylvestres, pour ainsi dire, le veuvage rendu robuste par la dignité, ailleurs encore, remplissant des moissons de l'Église les greniers du monde grâce au fruit du mariage fécond, mais, pour ainsi dire, les pressoirs de [notre] Seigneur Jésus ruissellent de la production de la vigne greffée, dans lesquels regorgent les fruits du mariage des fidèles²⁰⁷⁷.

La première phrase de ce texte situe immédiatement le propos d'Ambroise dans une réflexion touchant aux hiérarchies féminines au sein de l'Église. Pourtant, toujours dans cette même phrase, l'auteur y affirme tout aussi nettement sa position, à savoir considérer que virginité et mariage ne doivent pas être placés dans un rapport d'opposition ou de hiérarchisation.

Bien plus, prolongeant le lyrisme et le sentiment d'apaisement procuré par la citation du *Cantique des cantiques*, l'évêque de Milan construit dans la suite de l'extrait une représentation où la diversité des statuts fonde l'unité et l'abondance de l'Église. Ambroise insiste sur la diversité des statuts, présentés sous le vocable de la grande variété des végétaux (*multos fructus, et fructibus redundat et floribus, diversiis fecundus copiis, germina vernatia, flore, in campis silvae, uberi fruge, torcularia redundantia, fructus exuberat*). Chaque statut est par ailleurs désigné par un attribut spécifique : la floraison, et par extension, la vitalité, pour la virginité ; la dignité pour le veuvage ; l'abondance de produits agricoles, comprenons d'enfants, pour le cas du mariage. De la sorte, chaque statut féminin, interne à l'Église, est reconnu comme ayant une identité propre mais aussi comme apportant un élément spécifique au « champ de l'Église »

²⁰⁷⁷ AMBR., *De Virgt.*, 6, 34, SAEMO 14/2, p. 36 : *Nemo ergo, vel qui coniugium elegit repehendam integritatem, vel qui integritatem sequitur condemnet coniugium. [...] Audite enim quid dicat sacrosancta ecclesia : veni, frater meus, exeamus in agrum, requiescamus in castellis, diluculo surgamus in vineas, videamus si floruit vitis* (Cant 7, 11-12). *Multos ager fructus habet, sed ille melior est qui et fructibus redundat et floribus. Est ergo ecclesiae ager diversis fecundus copiis. Hic cernas germina virginitatis flore vernantia, illic tamquam in campis silvae viduitatem gravitate pollentem, alibi tamquam uberi fruge coniugii ecclesiae segetem replentem mundi horrea, ac veluti maritatae vineae fetibus torcularia Iesu domini redundantia, in quibus fidelis coniugii fructus exuberat.*

(*ecclesiae ager*). L'identité de chaque groupe, ainsi que la diversité même de ces groupes, sont donc confortées par Ambroise dans cette belle page. Mais l'auteur ne s'arrête pas là. En affirmant que cette diversité est créatrice de richesses (*est ergo ecclesiae ager diversis fecundus copiis*), Ambroise la valorise donc, laissant entendre qu'elle fait également partie de l'identité de l'Église. Cette dernière ne peut se concevoir dans sa plénitude sans sa nécessaire diversité intrinsèque. La construction du tableau appuie toujours davantage sur cette idée, lui donnant corps et sens par la métaphore que l'auteur déploie devant nous. Il est ainsi facile de se représenter un paysage varié par sa végétation mais que le regard contribue à embrasser dans un unique mouvement. Ce double mouvement de plan large et de travelling, pour utiliser une métaphore cinématographique anachronique mais parlante, permet d'appréhender en même temps les deux échelles de la présentation du propos. Le public est bien en capacité de distinguer chacun des champs, leurs apports respectifs, la nécessité individuelle de chacun de ces champs du fait de leurs apports particuliers. Il l'est tout autant par le constat qu'il doit faire que l'harmonie qui se dégage de ce paysage tient à la complémentarité de ces espaces particuliers et que cette harmonie est source d'unité. L'appel à la diversité, la description embrassant les différentes parties, le lyrisme et le sublime de l'extrait, constituent aussi des arguments pour penser que ce passage a été prêché devant un large public, ces modalités du discours n'ayant que peu de sens et que peu d'effet si elles servaient uniquement à tancer les vierges et les veuves. Dans l'extrait, les différences ne sont pas sources de dissensions mais plutôt sources de nuances, de consolidation, d'embellissement et d'unification de l'ensemble. Or, cette unité, Ambroise la nomme très explicitement, c'est « le champ de l'Église », autrement dit la communauté chrétienne²⁰⁷⁸. La métaphore filée et implicite de cette fin de paragraphe explique, donne du sens et donne à voir comment s'organise la communauté, malgré ses partitions internes. La différence individuelle peut donc être incorporée à l'ensemble, sans que cela ne crée une rupture avec cet ensemble. Chez Ambroise, la différence – ici comprise sous toutes les formes et toutes les dimensions possibles, la différence entre les sexes n'étant donc qu'un aspect – ne porte pas en elle de caractère discriminant, à la condition d'intégrer la communauté.

Cette idée de l'intégration ou de l'incorporation des individualités dans la communauté amène à une image particulièrement chère à Ambroise, celle de l'Église présentée comme corps

²⁰⁷⁸ Sur l'Église conçue comme corps social, comme une communauté par Ambroise, voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 153-158.

du Christ. Chez Ambroise, l'Église, présentée comme épouse ou fiancée²⁰⁷⁹ du Christ, comme une jeune femme vierge et pure²⁰⁸⁰, l'est aussi grâce au vocable de l'organisme humain. L'Église est souvent présentée comme un corps, voire une personne, qui souffre, pleure, qui est blessée²⁰⁸¹. La corporéité, comme l'anthropomorphisation de l'Église, constituent un moyen pour faire entendre l'unicité de la communauté : l'image, déjà présente chez Paul²⁰⁸², renvoie à un tout unique facilement représentable, une personne, aussi floue soit-il.

Mais l'évêque utilise surtout l'image du corps pour exposer les rapports que peuvent entretenir tout et parties. Des phrases comme : « et il se pourrait même que l'Église soit vierge, épouse, veuve, puisqu'elles sont un corps unique en Christ²⁰⁸³ » sont on ne peut plus explicites : quel que soit le statut des femmes au sein de l'Église et malgré cette diversité, l'unité prévaut. Une fois encore sous la plume d'Ambroise, les distinctions entre les personnes n'ont que peu de valeur en comparaison de l'unité ecclésiale.

Dans le *De Officiis*, III, 3, 16-19, texte qui n'est plus destiné à des femmes et qui ne décrit plus uniquement des situations féminines, le développement autour de cette idée est plus travaillé²⁰⁸⁴. Au paragraphe 16, Ambroise propose une réflexion étymologique au sujet du mot

²⁰⁷⁹ L'Église est l'épouse unique du Christ dans AMBR., *De Vid.*, 15, 89, SAEMO 14/1, p. 318 : *neque sancta ecclesia secundum agnovit virum* / « la sainte Église n'a pas connu un second époux ». Elle est comparée à la fiancée du *Cantique des cantiques* comme dans AMBR., *De Sacra.*, V, 3, 14, CSEL 73, p. 63-64 : *gaudet ecclesia redemptione multorum et ad stare sibi familiam candidatam spiritali exultatione laetatur. Habes hoc in Canticis canticorum. Laetata invocat Christum, paratum habens convivium, quod dignum caelesti epulatione videatur* / « l'Église se réjouit intérieurement de la rédemption du plus grand nombre et elle éprouve de la joie de se tenir au côté la famille vêtue de blanc pour l'exultation spirituelle. Tu connais cela par le *Cantique des cantiques*. Joyeuse, elle invoque le Christ, se tenant prêt pour le banquet, qui semble digne pour le festin céleste ». Voir également AMBR., *De Exc. fr.*, II, 117-120, CSEL 107, p. 198 ; *Exhort. virg.*, 5, 28, SAEMO 14/2, p. 220. Voir également G. TOSCANI, *Teologia della chiesa in sant'Ambrogio*, op. cit., p. 299-309.

²⁰⁸⁰ Voir par exemple, l'image de l'Église dans AMBR., *De Myst.* 7, 37, CSEL 73, p. 104 : *Christus autem videns ecclesiam suam in vestimentis candidis [...] vel animam regenerationis lavacro mundam atque ablutam* / « Or le Christ, voyant son Église en vêtement d'un blanc éclatant, ou plutôt l'âme propre et sans souillure grâce au bain de la régénération ».

²⁰⁸¹ Ambroise développe l'image de l'Église qui pleure dans AMBR., *De Ob. Val.*, 5-7, CSEL 106, p. 128-129 : 5. *Mystice ecclesiae gratia deflentis accipitur. [...] 6. Flet igitur ecclesia pignus suum [...]. Ploras igitur, ecclesia, et fletu genae tuae velut fluentibus quibusdam stillicidiis pietatis exundant. [...] 7. Plorat ecclesia in sapientibus suis, qui sunt velut caput ecclesiae [...]. Plorat in oculis, hoc est in suis fidelibus* / « 5. La grâce de l'Église pleurant est comprise de manière mystique. [...] Donc l'Église pleure son enfant chéri [...]. Tu te lamentes, donc, ô Église, et par tes pleurs, tes joues arrachent des pleurs à ceux qui sont comme des goutte-à-goutte de piété [...] 7. L'Église se lamente dans ses sages qui sont comme la tête de l'Église. [...] Elle se lamente dans ses yeux, c'est-à-dire dans ses fidèles ». L'image de la blessure apparaît plutôt dans *De Virginitate* : AMBR., *De Virgt.*, 8, 48, SAEMO 14/2, p. 44 : *non in se, filiae ; non, inquam, in se, filiae, sed in nobis ecclesia vulneratur. Caveamus igitur ne lapsus noster vulnus ecclesiae fiat* / « [ce n'est] pas en elle-même, ô mes filles, [ce n'est] pas en elle-même, dis, ô mes filles, mais en nous que l'Église est blessée. Prenons donc garde afin que notre faux pas ne devienne pas une blessure pour l'Église ».

²⁰⁸² L'inscription dans la référence à 1 Cor 12, 12-27 paraît évidente.

²⁰⁸³ AMBR., *De Vid.*, 3, 16, SAEMO 14/1, p. 260 : *et fortasse ideo ecclesia virgo, nupta, vidua, quia unum corpus in Christo sunt*.

²⁰⁸⁴ Pour la traduction, voir Ambr., *Les devoirs*, III, 3, 16, 19, CUF, p. 87-89.

homo, « être humain ». Il relie alors *homo* à *ab humo*, soit « à partir de la terre²⁰⁸⁵ ». Cette étymologie, qui s'appuie aussi sur le texte de *Genèse* 2, 7, lui permet alors d'avancer une explication qui joue sur la diversité et l'unité puisque la terre « accorde généreusement toutes choses à tous et fournit les différents fruits pour l'usage de tous les êtres vivants » (*omnia largitur omnibus, et diversos in usum omnium animantium ministrat*). Ces attributs de la terre, tout comme l'origine terrestre de l'être humain, expliquent ce en quoi consiste l'humanité (« de là, la vertu propre et personnelle de l'être humain a été dénommée humanité » / *inde appellata humanitas specialis et domestica virtus hominis*) et justifient pourquoi les humains doivent « aid[er] leur semblable » (*consortem adiuvet*). En un seul paragraphe se trouvent donc rappelés l'épisode de la création de l'être humain selon la *Genèse*, le dépassement de la diversité dans un élément unique et enfin l'évocation des préceptes évangéliques d'amour du prochain et de charité. Ambroise poursuit sa réflexion aux paragraphes 17 et 18 en observant les rapports qu'entretiennent le corps et les membres ou les sens avec le corps, pour démontrer qu'un changement dans cette relation est néfaste à l'ensemble. Ambroise parle même d'une situation « contre nature » (*adversum naturam*), d'une situation qui risque de « détrui[re] tout l'équilibre de la nature » (*nonne omnem statum dissolvit naturae* ?). En affirmant : « donc tous, nous sommes un seul corps et des membres différents mais tous sont nécessaires au corps » (*omnes ergo unum corpus sumus et diversa memebra sed omnia corpori necessaria*), l'évêque de Milan défend alors dans le paragraphe 18 l'idée de la diversité dans l'unité avancée par Paul dans la *Première Épître aux Corinthiens* 12, 20²⁰⁸⁶. Dans le paragraphe 19, Ambroise prolonge cette réflexion en évoquant en particulier l'assassinat (« et combien est-il plus grave qu'un être humain soit retranché plutôt qu'un seul membre ! » / *et quanto gravius est totum hominem quam unum membrum detrahi*). Il évoque alors la dissolution de « la communauté de l'humanité entière » (*communio totius humanitatis soluitur*), les atteintes contre « la nature du genre humain et la réunion de la sainte Église » (*violatur natura generis humani et sanctae Ecclesiae congregatio*) si un seul homme (*utique in uno homine*) était tué (*detrahi*). Dans ce dernier paragraphe, Ambroise éclaire la métaphore dont il a usé précédemment : le corps représente bien l'Église, les membres marqués par leurs différences et leurs spécificités, par « leur fonction réciproque » (*mutuo ministerio*) dirait Ambroise, représentent les fidèles dans leur diversité. Il

²⁰⁸⁵ L'étymologie latine lie effectivement les deux mots comme QUINT., *Inst.*, I, 6, 34, CUF, p. 114 : *etiamne hominem appellari, quia sit humo natus* ? / « et l'être humain n'est-il pas nommé ainsi parce qu'il est né de la terre ? ». Voir également l'entrée *homo* dans le *TLL*, VI, col. 2871-2889, BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, « Thesaurus linguae latinae », 1942 1936 (en ligne : <https://publikationen.baw.de/en/thesaurus/lemmata#46826> ; consulté le 6 décembre 2022), en particulier col. 2871-2872 pour l'étymologie du mot *homo*.

²⁰⁸⁶ 1 Cor, 12, 20 : « il y a donc plusieurs membres, mais un seul corps ».

y réaffirme l'unicité de l'Église et les liens qui traversent et renforcent cette structure lorsqu'il note : « la réunion de la sainte Église qui se dressa en un corps unique, lié et uni par un pacte, grâce à l'unité de la foi et de la charité » (*santae Ecclesiae congregatio quae in unum conexum corpus atque compactum unitate fidei et caritatis adsurgit*). Au moyen d'une fable bien connue du monde antique²⁰⁸⁷, remaniée dans sa présentation, dont l'usage est légitimé par Paul, Ambroise parvient donc à faire comprendre comment passer de la diversité des individualités à l'unicité de l'institution ecclésiale. L'image est éclairante et très parlante, elle permet de faire comprendre le sens de la transcendance de l'institution, de faire admettre cette logique délicate, qui plus est, dans un texte adressé à des hommes et, qui plus est, à de futurs clercs.

Il est intéressant de souligner ici l'avantage du recours à la fable dans la construction du discours. On sent en effet combien la logique présentée est délicate à faire comprendre et combien une explication recourant au rationnel ou à l'argumentaire philosophique rendrait ce commentaire ardu, délicat à faire assimiler et à assimiler. Bien que dans ce passage Ambroise n'explique pas *stricto sensu* en quoi consiste la transcendance, il en simplifie la compréhension par une image simple et connue de tous, tant par le biais de la culture classique païenne que de la culture biblique, il la rend intelligible à un autre niveau que celui qu'aurait pu atteindre une argumentation rationnelle et aride, usant d'un vocabulaire technique de nature philosophique. La métaphore du corps et des membres sert la construction d'un parallèle que l'évêque explicite seulement en fin de mouvement, quand l'idée est déjà en cours d'élaboration et d'assimilation chez son public. Or cette modalité d'écriture est également porteuse de liant au sein de la communauté : se référant à une culture commune, pas uniquement chrétienne, elle permet à n'importe quel fidèle, chrétien de longue ou de fraîche date, de se familiariser avec la culture biblique – rappelons les références à la *Genèse* ainsi qu'au texte paulinien –, de comprendre le sens de la communauté chrétienne, mais aussi ses fonctionnements propres, les règles qui l'animent et qui ne correspondent pas absolument au modèle de la cité antique. L'apologue réemployé et réécrit sert alors aussi à la cohésion interne de l'Église en créant une culture et des pratiques communes, ferments d'une identité à la fois unique et collective. L'écriture même d'Ambroise, dont on a pu remarquer à de nombreuses reprises les spécificités, devient alors creuset de cohésion de la communauté, moyen d'intégration et d'assimilation à cette

²⁰⁸⁷ Le passage n'est pas sans rappeler l'apologue d'Ésope (AESOP., 159, *Κοιλία καὶ πόδες*, CUF, p. 70), repris et transformé à diverses occasions durant l'Antiquité, notamment par le consul Menenius Agrippa Lanatus selon LIV., II, 32, CUF, p. 48-49 qui s'adresse à la plèbe et évoque les rapports de l'estomac et des membres. Ambroise paraît plutôt reprendre la *Première Épître aux Corinthiens* 12, 12-31, dans laquelle Paul évoque davantage une représentation spirituelle du corps de l'Église.

communauté²⁰⁸⁸. Dans l'écriture aussi, la diversité est utilisée pour créer de l'unité et mise au service de cette unité.

En outre, ces remarques amènent à d'autres considérations. En effet, si l'Église absorbe en quelque sorte les individualités de manière à créer le corps du Christ, elle paraît aussi assumer un rôle de passage des réalités terrestres vers les réalités divines²⁰⁸⁹. De fait, la communauté ecclésiale est une réalité terrestre et tangible : elle se réunit, entre autres, pour les prêches, quotidiens ou dominicaux²⁰⁹⁰, pour les fêtes liturgiques, pour les moments de deuil²⁰⁹¹, les combats menés pour la défense du groupe et de la foi, notamment face au groupe arien²⁰⁹², par

²⁰⁸⁸ Une première forme d'usage de ce type d'écriture et visant les mêmes buts se trouve déjà dans le *De Virginibus*, bien que la tentative montre le manque d'expérience d'Ambroise. Ainsi dans AMBR., *De Virgb.*, III, 3, 11-14, SAEMO 14 /1, p. 216-220, Ambroise cherche-t-il à faire comprendre la nécessité du silence aux vierges. Après un exposé expliquant pour quelles raisons les vierges doivent se taire lors du prêche, Ambroise développe plusieurs exemples pour reprendre cette idée. Le paragraphe 12 présente un épisode historique concernant un esclave d'Alexandre qui s'est tu malgré la douleur d'une brûlure lors d'un sacrifice. Le paragraphe 13 rappelle des règles de savoir-vivre et le silence qu'impose certaines normes sociales. Enfin, le paragraphe 14 rapporte le fait que des grenouilles arrêtent de coasser alors qu'un prêtre entame une messe. La progression de ces récits, le degré de culture et de formation (chrétienne ou non) nécessaire à leur compréhension, permettent également à chacun de comprendre l'importance du silence lors du prêche. Chaque fidèle pouvant trouver un exemple adapté à son niveau de compréhension, il lui est alors possible d'accéder au sens et à l'importance de la requête de l'évêque. Chacun peut donc se familiariser et faire siennes les pratiques attendues dans le christianisme. Dans cet exemple aussi, la manière d'écrire d'Ambroise – moins subtile que dans l'exemple du *De Officiis*, puisque le texte est organisé autour d'une progression très visible – constitue un espace d'assimilation et de cohésion des fidèles. Sur les buts et les méthodes de compositions d'Ambroise, voir L. F. PIZZOLATO, « Ambrogio e la retorica : la finalità del discorso », *op. cit.*.

²⁰⁸⁹ Franca Ela CONSOLINO notait, au sujet de l'utilisation par Ambroise du *Cantique des Cantiques* dans les ouvrages destinés aux vierges, un mouvement inverse, à savoir que l'image de la *sponsa Christi* permettait un mouvement du spirituel au pragmatique (« il passaggio della sfera strettamente spirituale a quella dell'agir pratico ») : voir F. E. CONSOLINO, « Veni huc a libano : la sponsa del cantico dei cantici come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio », *op. cit.*, p. 415. Il faut très certainement penser les deux mouvements comme alternatifs en fonction des circonstances dans la vie du fidèle.

²⁰⁹⁰ Le *De Sacramentis* donne à voir une série de prêches réalisés pour des néophytes tout justes baptisés. Les textes conservent la trace d'une prédication quotidienne et suivie : AMBR., *De Sacra.*, II, 1, 1, CSEL 73, p. 25 : *in diluvio quoque figuram baptismatis praecessisse hesterno coepimus disputare* / « Hier nous avons commencé à examiner que dans le déluge aussi avait précédé la figure du baptême » ; *De Sacra.*, III, 1, 1, CSEL 73, p. 37 : *hesterno de fonte disputavimus* / « hier, nous avons traité des fonts baptismaux » ; *De Sacra.*, IV, 6, 29, CSEL 73, p. 58 : *interim et hodie, quantum potuimus, explanavimus. Sed crastina die sabbato et dominica de orationis ordine dicemus, quemadmodum possumus* / « dans l'intervalle et aujourd'hui, nous avons expliqué, autant que nous le pouvions. Mais pour demain, samedi et dimanche, nous parlerons, comme nous pouvons, au sujet de l'ordre de la prière ».

²⁰⁹¹ Ambroise évoque par exemple le soutien de la communauté lorsqu'il doit affronter la perte de son frère (cf. AMBR., *De Exc. fr.*, I, 28-29, CSEL 107, p. 142-143). Il évoque également la présence de cette même communauté dans les oraisons funèbres pour les empereurs comme dans AMBR., *De Ob. Val.*, 7, CSEL 106, p. 129-130 ou dans AMBR., *De Ob. Theo.*, 3, CSEL 106, p. 223-224.

²⁰⁹² Ambroise donne des précisions sur la temporalité de la prédication et l'accès ou non de certains types de fidèles à cette prédication dans sa lettre 76 : voir AMBR., *Ep.* 76, CSEL 82, 3, p. 108-125. Pour des analyses de la crise des basiliques, voir N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, *op. cit.*, p. 158-219 ; H. SAVON, *Ambroise de Milan*, *op. cit.*, p. 193-234, et en particulier sur les hymnes p. 220-222.

les activités collectives comme le chant²⁰⁹³. En toutes ces occasions, l'individu peut prendre conscience du caractère collectif de l'Église, de sa dimension d'unicité construite à partir de la diversité.

Or, si ces diverses formes de prise de conscience s'inscrivent dans une temporalité immédiate, vécue par le fidèle, Ambroise place aussi son discours dans d'autres temporalités. Ses prêches évoquent par exemple la Création et le temps précédent le péché dans le *De Paradiso* ou le *De Institutione virginis*. Il donne à voir par anticipation la Jérusalem céleste dans le *De Virginitate* ou les oraisons funèbres. Bien plus, Ambroise entrelace les époques au travers du principe de l'intercession. Ainsi, le texte du *De Virginibus* rappelle qu'une vierge consacrée est une « victime [...] laquelle, par son sacrifice quotidien, s'est rendue bienveillante la puissance divine²⁰⁹⁴ » utile à sa famille, comprenons utile pour l'obtention du salut. Julienne évoque « l'assistance » que ses filles lui offriront en restant vierges, et dans la mesure où elle évoque la « couronne de la virginité²⁰⁹⁵ », puis le fait qu'elle pense qu'on la « dira heureuse » et qu'on « honorera la mère d'autant de vierges²⁰⁹⁶ », il y a fort à parier que l'assistance évoquée n'est pas seulement de nature matérielle et terrestre. Dans ces exemples, il faut comprendre que l'utilité et l'assistance font référence à la quête du salut, les vierges plaidant la cause de leurs proches auprès de Dieu et pouvant les aider du fait de la pureté de leur statut. Considérées comme n'appartenant plus à ce monde par Ambroise, tout en participant à la vie de la communauté et en étant visibles de cette dernière, porteuses des aspirations futures de leurs proches, voire de leur communauté, les vierges sont considérées comme des intercesseurs entre le monde terrestre et le monde divin. Elles incarnent donc, en les contractant en elles, plusieurs localisations et plusieurs temporalités *a priori* distinctes. Les justes, dénomination délicate chez Ambroise car il est difficile de savoir si elle ne recouvre que des hommes ou non, ont aussi ce rôle d'intercesseur pour la communauté²⁰⁹⁷.

²⁰⁹³ Voir AUG., *Conf.*, IX, 7, 15, BA, 14, p. 98-99.

²⁰⁹⁴ AMBR., *De Virgb.*, I, 7, 32, SAEMO 14/1, p. 134 : *virgo matris hostia est, cuius cotidiano sacrificio vis divina placatur.*

²⁰⁹⁵ AMBR., *Exhort. virg.*, 5, 27, SAEMO 14/2, p. 218 : *sed si volueritis sic manere, nullius opem requiram, abundabit mihi ad omnem opitulantiam vestrae integritatis corona* / « mais si vous vouliez rester ainsi, je ne demanderai l'aide de personne, la couronne de votre virginité me fera riche de toute assistance ».

²⁰⁹⁶ AMBR., *Exhort. virg.*, 5, 27, SAEMO 14/2, p. 218 : *quis non me dicet beatam, quam nunc miseram putant ? Quis non honorabit tot virginum matrem ?* / « qui ne dira pas heureuse, celle qu'ils jugent maintenant misérable ? Qui n'honorera pas la mère de tant de vierges » ?

²⁰⁹⁷ AMBR., *De C. et A.*, II, 3, 12, CSEL 32, 1, 1, p. 388-389 : *ipse etiam, si se aliis profuturum sciat, studiis augetur eaque gratia conectit populos, adcumulat caritatem civium, urbium gloriam. Quam beata civitas, quae plurimos iustos habet, quam celebrabilis ore omnium, quomodo benedicatur tota de parte et beatus atque perpetuus status eius existimatur !* / « de plus, lui-même, s'il se sait être utile aux autres, sera réhaussé par le zèle et s'attache les peuples par la grâce, augmente l'affection des citoyens, la gloire des villes. Combien la ville est heureuse, elle qui détient un très grand nombre de justes, au point d'être célébrée par la bouche de tous, comme elle est louée de toute la terre et [combien] son état comblé et éternel est apprécié ! ».

Cette position, rendue possible par la nature spécifique qu'Ambroise reconnaît aux vierges et aux justes, position qui les place à la fois dans la communauté qui les accueille et en dehors d'elle, leur donne un statut d'intermédiaire entre ce qui se passe ici-bas et ce qui adviendra à l'avènement du royaume des cieux, qu'Ambroise estime être la réalité dans laquelle ces chrétiens parfaits vivent déjà. Mais la présence de ces intermédiaires – notons que les femmes sont souvent associées ou comparées à l'Église dans les textes ambrosiens²⁰⁹⁸ –, permettent aussi d'envisager une continuité entre ici-bas et le royaume des cieux, entre le présent et le futur²⁰⁹⁹. Dans les vierges, images vivantes de l'Église dans les présentations ambrosiennes, s'incarne la possibilité d'un passage vers le divin. Dans l'Église, s'incarne la possibilité de réalisation de ce même passage pour les autres fidèles.

De même, la prière jette également les bases d'un passage vers une nouvelle identité pour la personne. Ainsi dans le *De Cain et Abel*, l'évêque de Milan rappelle :

Or, tu es instruit qu'il faut prier particulièrement pour le peuple, c'est-à-dire pour l'ensemble du corps, pour tous les membres de ta mère, en cela se trouve [le signe] d'une mutuelle charité. Si en effet tu pries pour toi, tu demanderas seulement pour toi, et si tous les individus prient seulement pour eux, la grâce est plus petite pour ceux qui implorent que pour ceux qui intercèdent ; or maintenant, puisque tous les individus prient pour tous, alors tous prient pour chacun. Donc, de sorte que nous concluons, si tu pries seulement pour toi, tu prieras pour toi seul, comme nous l'avons dit, mais si tu pries pour tous, tous prieront pour toi, si vraiment tu es parmi tous. Ainsi il y a une grande récompense, de même que les suffrages de tout le peuple pris individuellement sont acquis grâce aux prières individuelles. En cela il n'y a aucune arrogance, mais il y a la plus grande humilité et le fruit le plus abondant²¹⁰⁰.

Le passage de l'individuel au collectif est au cœur de l'argumentation ambrosienne dans ce passage. Ambroise cherche à faire comprendre que l'individu, qu'il soit clairement pris à parti individuellement (*te*) ou présenté de manière plus abstraite (*singuli, singulis*), obtiendra moins que s'il s'inscrit dans le collectif (*omnes, omnibus*), à condition de chercher à vouloir

²⁰⁹⁸ Voir AMBR., *De Virgb.*, I, 6, 31, SAEMO 14/1, p. 132 ; AMBR., *De Inst. virg.*, 15, 93, SAEMO 14/2, p. 174-176 ; AMBR., *Exhort. virg.*, 5, 28, SAEMO 14/2, p. 218-220 ; *Exhort. virg.*, 10, 67, SAEMO 14/2, p. 252.

²⁰⁹⁹ Les liens entre présent et futur sont aussi relevés dans C. CERAMI, « Cottidie fuge (Exp. VIII, 39) : il futuro dal presente in Ambrogio di Milano », *op. cit.*

²¹⁰⁰ AMBR., *De C. et A.*, I, 9, 39, CSEL 32, 1, 1, p. 372 : *orandum autem praecipue et pro populo doceris, hoc est pro toto corpore pro membris omnibus matris tuae, in quo mutuae caritatis insigne est. Si enim pro te roges, tantummodo pro te rogabis, et si pro se tantum singuli orent, minor precatoris quam intercedentis est gratia ; nunc autem quia singuli orant pro omnibus, etiam omnes orant pro singulis. Ergo ut concludamus, si pro te roges tantum, solus, ut diximus, pro te rogabis, si autem pro omnibus roges, omnes pro te rogabunt, siquidem et tu in omnibus es. Ita magna remuneratio est, ut orationibus singulorum adquirantur singulis totius plebis suffragia. In quo adrogantia nulla, sed humilitas maior est et fructus uberior.*

appartenir à ce collectif (*siquidem et tu in omnibus es*), comprenons l'Église. L'évêque de Milan insiste sur l'idée que le bienfait individuel sera bien moins intéressant avec une prière individuelle que dans le cas d'une prière effectuée en pensant au collectif, les effets de la prière rejaillissant pour tous (*minor precatoris quam intercedentis est gratia, magna remuneratio, adquirantur suffragia, fructus uberius*), parfois même jusqu'à ce que le collectif pallie les faiblesses individuelles²¹⁰¹. Il rappelle également qu'il s'agit, en priant, en pensant à la communauté, de réaliser les vertus de charité (*in quo mutuae caritatis insigne est*) et d'humilité (*humilitas maior*), cette vertu venant modifier l'idée du collectif civique antique²¹⁰². Dans ce paragraphe, l'identité individuelle est peu efficace à la différence de l'identité collective. L'acceptation par l'individu (*siquidem et tu in omnibus es*) d'une sorte d'incorporation à l'Église, au corps qu'est l'Église (*pro toto corpore, pro membris omnibus matris tuae*), la réalisation d'une sorte de fusion de l'individu dans ce collectif institué (*populo, in omnibus, totius plebis*), constitue une autre forme de réduction des hiérarchies au sein de l'Église et une contribution à l'élaboration d'un groupe uni selon de nouvelles valeurs. La dissolution des identités singulières doit permettre une dilatation de soi dans l'identité collective, et produire ainsi une rupture avec des délimitations qui paraissent éminemment évidentes. Cette dilatation et le vécu de cette dilatation de soi par le fidèle sont à même de réduire nombre de difficultés de nature sociale. Dans le texte ambrosien, la prière en tant qu'elle est un exercice singulier et collectif, vécue dans l'instant de la demande et comme projection eschatologique de cette demande, rend sensible cette dilatation de soi et la fin des délimitations de l'identité individuelle. Cet exercice spirituel et moral permettrait d'atteindre des buts mystiques²¹⁰³. Cette expérience mystique²¹⁰⁴ paraît tout indiquée pour pouvoir aider les fidèles à dépasser certaines normes sociales. Nous avons ainsi pu montrer que les hommes libres jouissaient d'une position particulière dans la société romaine. Leur mise à égalité avec les femmes (voire avec les esclaves comme dans le récit de martyre d'Agricola et Vital) dans le discours ambrosien pourrait constituer une source de tension, de conflit au sein de l'Église, voire avec l'évêque, du

²¹⁰¹ AMBR., *De Off.*, I, 30, 153, CC 15, p. 56 : *id est ut populi abundantia sit bonae operationis ad illorum sublevandam alendi inopiam et illorum abundantia spiritalis adiuvet in plebe inopiam meriti spiritalis et conferat ei gratiam* / « c'est-à-dire que l'abondance du bon ouvrage du peuple existe pour soulager la disette de leur nourriture et que leur abondance spirituelle aide la disette des mérites spirituels dans le peuple, et leur confère la grâce ».

²¹⁰² Nous renvoyons ici à nos remarques sur l'humilité et ce que cette vertu pouvait changer, en particulier pour les hommes, partie V, chapitre 1, III, III, 3, 4.

²¹⁰³ Cette position n'est pas sans rappeler les propos de Luigi PIZZOLATO au sujet de l'utilisation du style moral dans l'écriture d'Ambroise, propre à faciliter l'accès à la dimension mystique (voir L. F. PIZZOLATO, « Ambrogio e la retorica : la finalità del discorso », *op. cit.*, p. 254).

²¹⁰⁴ Sur l'existence d'un mysticisme ambrosien et la description des formes d'expériences mystiques chez Ambroise, voir E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, *op. cit.*, p. 180-199.

fait du renversement des valeurs qu'elle sous-entendrait. L'expérience mystique proposée par Ambroise, et construite dans nombre de ses textes (pensons au vol de l'âme dans le *De Virginitate*, à la recherche du fiancé dans le *De Obitu Valentiniani*, ou encore à l'élévation de l'âme de Théodose, vécue aussi par le public, dans l'explication du psaume 114 dans le *De Obitu Theodosii*) constituerait alors une méthode pour dépasser ces potentielles tensions. La perte d'identité individuelle, notamment la perte d'identité sexuée, proposée dans ces textes et dans l'expérience mystique vécue en commun lors de la prédication devient un moyen à part entière de désamorcer le sentiment d'une dévalorisation sociale – pourtant en germe dans les positions anthropologiques et ecclésiales d'Ambroise – et de proposer de toutes nouvelles normes sociales fondées sur l'égalité des sexes. La construction mystique du discours ainsi que la portée mystique du discours, doivent être considérées comme des instruments de la pastorale ambrosienne, propres à porter ses positions anthropologiques, notamment par le vécu auxquelles elles amènent le fidèle. Avec l'abolition de la binarité soi/autrui, Ambroise donne à comprendre ce qu'est l'Église et du même coup, réalise l'abolition des normes et des hiérarchies sociales terrestres, dont l'une d'elles, comme nous avons pu le voir, se construit autour de la binarité homme-femme. De la sorte, c'est tout un pan des représentations sociales romaines qui tend à se modifier grâce aux formes mêmes du discours.

La question de la dissolution des identités apparaît également quand Ambroise évoque les liens qui continuent à unir les morts et les vivants de la communauté. L'évêque rappelle par exemple les « intercessions » (*intercessionibus*²¹⁰⁵) de son frère en sa faveur – ici, d'ailleurs pour abréger la vie d'Ambroise et le faire accéder plus vite au royaume des cieux –, celle de Valentinien pour ses sœurs²¹⁰⁶ ou de Théodose pour ses fils²¹⁰⁷. Il est une fois encore question d'aide au sein de la communauté, qu'elle concerne le salut ou d'autres aspects de la vie des fidèles. Mais ici, mêlant morts et vivants, présent et futur, en abolissant des frontières *a priori* nettes, Ambroise construit une communauté chrétienne qui s'inscrit là aussi dans des espaces et des temporalités multiples. Abolissant, là encore, les règles séparant vivants et mort, abolissant le temps, la communauté chrétienne peut alors se déployer selon des normes et des logiques propres. De là, des passages nouveaux, des continuités peuvent donc être imaginées entre des éléments *a priori* distincts, renforçant la cohésion de la communauté. Dans l'Église,

²¹⁰⁵ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 135, CSEL 107, p. 203.

²¹⁰⁶ AMBR., *De Ob. Val.*, 41, CSEL 106, p. 141 : *ille vobis auxiliaturus speretur, ille noctibus praesul assistat* / « il espérait être une pour vous, durant les nuits, que ce président se tienne près ».

²¹⁰⁷ AMBR., *De Ob. Theo.*, 16, CSEL 106, p. 228 : *Theodosius vero plenus timoris dei, plenus misericordiae ; speramus, quod liberis suis apud Christum praesul assistat, si dominus propitius sit rebus humanis* / « Théodose [était] véritablement plein de la crainte de Dieu, plein de miséricorde, nous espérons que lui, qui préside, se tienne près de ses enfants près du Christ, avec l'idée que le Seigneur soit propice aux affaires humaines ».

dans la communauté des fidèles, l'universel, atteint grâce au mysticisme du discours, permet d'abolir, non seulement les identités, mais aussi le temps et l'espace, permet, par exemple, de faire de l'instant vécu lors d'une célébration liturgique un moyen d'accéder à l'éternité et s'établit comme l'un de ces passages.

Dès lors, ce moyen, l'expérience mystique, rend possible une sorte de contraction des identités et leur réduction à une identité unique. Il permet également de faire comprendre et ressentir à tous, sans distinction, ce phénomène – notamment par le biais de l'anéantissement des temporalités – tout autant qu'il le rend possible. L'ecclésiologie ambrosienne²¹⁰⁸, valorisée dans et par les formes du discours de l'évêque de Milan, participe donc pleinement, selon nous, de la pensée anthropologique de cet auteur. Au sein de l'Église, physique et spirituelle, l'ensemble des mystères, dont celui de la différenciation sexuée, prennent sens et apportent une justification aux réalités sociales temporelles tangibles. En son sein, se réduisent les contradictions apparentes (notamment les catégorisations sociales, ainsi que les applications pratiques de l'anthropologie ambrosienne), puisque l'Église devient le creuset de leur réduction par l'accès à la compréhension de réalités et de vérités supérieures. Le parallèle avec la christologie, qui elle aussi permet d'accéder aux réalités de la transcendance comme nous l'avons démontré plus haut, vient appuyer toujours davantage la présentation que nous cherchons à dresser de l'Église selon Ambroise. Tout à la fois réalité présente et future, réalité sociale ancrée dans le réel et le présent et réalité eschatologique, réalité qui n'est accessible qu'au travers de l'expérience mystique, elle-même conduite par les formes du discours ambrosien, l'Église nous apparaît comme étant l'articulation nécessaire au passage entre la pensée anthropologique théorique d'Ambroise et sa pratique pastorale, notamment dans ses dimensions d'explication des différences sexuées.

II.3. Quelle(s) délimitation(s) pour la communauté ecclésiale chez Ambroise ?

La construction ecclésiologique décrite précédemment entraîne cependant une autre observation : la communauté ecclésiale telle que la pense Ambroise, connaît-elle des éléments de délimitations et de définition²¹⁰⁹, ou bien alors a-t-elle vocation à l'universel, d'autant plus

²¹⁰⁸ Voir G. TOSCANI, *Teologia della chiesa in sant'Ambrogio*, op. cit..

²¹⁰⁹ Notons que la question des limites de l'Église ne se pose pas uniquement dans les textes d'Ambroise : voir J.-M. SALAMITO, « Ambivalence de la christianisation, frontière de l'Eglise, identité chrétienne », op. cit..

dans un monde où l'Église connaît une nette expansion et où les querelles dogmatiques internes sur sa propre définition sont pléthore ? Comment respecter le message universel chrétien tout en distinguant ce qui est chrétien du reste du monde ? Pour le dire encore autrement, faut-il, selon Ambroise, avoir reçu le sacrement du baptême, sacrement compris ici comme permettant d'être incorporé au corps du Christ et à l'Église²¹¹⁰, pour pouvoir appartenir à l'Église ?

Comme nous l'avions déjà pressenti lorsque nous évoquions le sort des morts, la réponse ambrosienne paraît bien délicate²¹¹¹ à établir et très dépendante des textes produits, effet prévisible d'une pensée non-systématique. Les textes d'exégèse du début de l'épiscopat proposent une vision très ouverte de l'Église. Ambroise explique ainsi dans le *De Cain et Abel* que :

10. Ce qui paraît être exprimé [c'est que], si nous lavons les souillures de nos fautes avant le sacrifice de purification et le mystère du baptême, nous rachetons aussi nos crimes par les bonnes œuvres, le prix de la foi et la compassion.

11. Le prix de notre sang est le sang du Christ. [...] D'où, non sans souci, ils s'étonnent dans l'Évangile que le seigneur Jésus se soit assis sur le petit d'une ânesse, parce que le peuple des Gentils, qui était tenu pour impur selon la Loi, commença à être comme une victime expiatoire du Christ. [...] Donc Lui qui, attendu pour le salut de tous, mis au monde de l'utérus d'une vierge, est venu pour moi, offert pour moi, a goûté la mort pour moi, a ressuscité pour moi. En lui, la rédemption de tous les êtres humains a été supportée, la résurrection a été assumée. [...] Il voyait en effet que ceux qui sont tombés ne peuvent être sauvés sans remède et c'est pourquoi il distribue l'antidote aux malades, c'est pourquoi il porta le moyen de la santé à tous, de sorte que n'importe qui qui mourrait, ajoutait les causes de sa propre mort pour lui-même, lui qui n'a pas voulu être soigné, alors qu'il avait reçu le remède par lequel il pouvait se sauver ; or, la miséricorde manifeste du Christ est proclamée en tous, Christ par lequel ceux qui périssent, périssent par leur propre négligence, ceux qui sont sauvés, ont été libérés selon la sentence du Christ, lui qui veut que tous les êtres humains soient sauvés et viennent dans la connaissance de la vérité. Enfin, si Sodome avait eu cinquante justes, elle n'aurait pas été détruite, et si elle en avait eu dix, elle aurait été rachetée, cela parce que la parole de la rémission tire l'âme des pécheurs de la servitude et la plénitude de

²¹¹⁰ Bien qu'il s'agisse d'un document contemporain, le Catéchisme de l'Église catholique constitue un point de repère intéressant pour notre réflexion sur le baptême et la définition de l'Église. Les articles 1267 à 1271 affirment l'incorporation des baptisés à l'Église et au corps du Christ, ainsi que l'union entre les chrétiens, soient les thématiques que nous cherchons à traiter. Voir SAINT-SIEGE, « Catéchisme de l'Église Catholique », sur *Le Saint-Siège*, 2003 (en ligne : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM ; consulté le 21 décembre 2022).

²¹¹¹ Le constat est identique dans E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, op. cit., p. 161-166.

la discipline parfaite ne permet pas que l'esprit soit consumé par la vapeur vorace des désirs²¹¹².

Si la fin du paragraphe 10 évoque bien le baptême, en donne une valeur positive, puisqu'il est le seul sacrement offrant la « purification » (*purificationis*), la suite du texte donne davantage à voir des situations où l'ensemble des humains, baptisés ou non, parfaits d'un point de vue religieux ou non, hommes ou femmes, peuvent être sauvés. L'évêque note ensuite que le Christ est venu pour le rachat de « notre sang » (*pretium nostrum sanguis*), « pour le salut de tous » (*pro salute universorum*), que la « miséricorde manifeste du Christ est proclamée en tous » (*Christi manifesta in omnes praedicatur misericordia*). Dans le discours d'Ambroise, ce « tous » regroupe aussi bien le « peuple des Gentils, qui était tenu pour impur par la Loi » (*populus gentilis [...] qui secundum legem habebatur immundus*) que la ville de « Sodome » (*Sodoma*), donc des populations non baptisées, qu'elles aient pu avoir accès ou non à la révélation du Christ, voire qu'elles soient le symbole même du péché. Les « bonnes œuvres » (*bonis operibus*) et la « foi » (*fidei*) évoquées à la fin du paragraphe 10, paraissent donner tout son sens à ce que sont les « justes » (*iustos*), eux qui auraient pu sauver Sodome s'ils avaient été présents dans la ville – auxquels pourraient s'ajouter les patriarches selon d'autres textes²¹¹³.

²¹¹² AMBR., *De C. et A.*, II, 3, 10-11, CSEL 32, 1, 1, p. 387-388 : 10. *Quod videtur exprimi, si prius sacrificio purificationis et mysterio baptismatis delictorum nostrorum inquinamenta lavemus, crimina quoque nostra bonis operibus fideique pretio et miseratione redimamus. 11. Pretium nostrum sanguis est Christi. [...] Unde non otiose mirantur in evangelio quod pullum asinae sederit dominus Iesus, quia populus gentilis coepit esse Christi hostia, qui secundum legem habebatur immundus. [...] Ipse ergo qui pro salute universorum expectatus advenit pro me utero editus virginali, pro me oblatus, pro me gustavit mortem, pro me resurrexit. In quo omnium hominum suscepta redemptio, adsumpta est resurrectio. [...] Videbat enim laborantes non posse sine remedio salvari et ideo medicinam tribuebat aegris, ideo omnibus opem sanitatis detulit, ut quicumque perierit mortis suae causas sibi adscribat, qui curari noluit, cum remedium haberet quo posset evadere, Christi autem manifesta in omnes praedicatur misericordia, eo quod ii qui pereunt sua pereant negligentia, qui autem salvantur secundum Christi sententiam liberentur, qui omnes homines vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. Denique et Sodoma si habuisset quiquaginta iustos, non esset eversa et si decem habuisset, esset redempta, eo quod sermo remissionis peccatorum animam servitute exuat et disciplinae plenitudo perfectae mentem non sinat edaci libidinum vapore consumi.*

²¹¹³ Comme les habitants de Sodome, les patriarches n'ont pas eu accès à la révélation du Christ puisqu'ils ont vécu avant lui (pour des positions similaires chez Jérôme d'après R. COURTRAY, « La destruction de Sodome chez Ambroise, Jérôme et Augustin », dans R. Gounelle et J.-M. Vercruysse (éd.), *La destruction de Sodome et de Gomorre (Gn 18-19) dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, Turnhout, Brepols, 2019, p. 95). Pour autant, Ambroise – comme d'autres Pères de l'Église (voir par exemple BASILE de CESAREE, *De Bapt.*, I, 1533b, p. 118-119 – présente les patriarches comme étant intégré à l'Église chrétienne. L'évêque de Milan note dans le *De Sacramentis*, I, 1, 1, CSEL 73, p. 15 : AMBR., *De Sacra.*, I, 1, 1 : *ideo et Romae fideles dicuntur, qui baptizati sunt, et pater noster Abraham ex fide iustificatus est, non ex operibus* / « c'est pourquoi à Rome, ceux qui ont été baptisés sont dénommés fidèles, et notre père Abraham, a été justifié par la foi, non par les œuvres ». L'expression *pater noster Abraham* crée une difficulté : est-il question d'une paternité spirituelle, charnelle, ou les deux ? Ces considérations modifient sensiblement la compréhension du *noster* qui peut alors désigner une identité chrétienne ou une identité humaine. Pour autant la notion de justification (*iustificatus est*), en particulier par la foi, permet de dépasser au moins en partie, cette difficulté. Abraham, par sa foi, doit être considéré comme un membre de l'Église chrétienne, alors même qu'il n'a pas été baptisé. Cette correspondance entre foi et baptême (effectif ou non) est par ailleurs renforcée par l'évocation des pratiques romaines – dont le sens paraît forcé ici par Ambroise – qui font correspondre dans le vocabulaire baptême et fidèles. La morale d'Abraham, sa capacité à respecter le

On a le sentiment ici que la valeur morale – entendue ici comme capacité de pratiquer la vertu qui permet de trouver et de retourner au principe de l’image de Dieu en soi – d’une personne, ou même d’une minorité de personnes au sein d’un groupe, équivaut à la réception du baptême. Ambroise précise d’ailleurs que le salut dépend bien plus de la « compassion » (*miseratione*) – mais faut-il comprendre celle que la personne peut éprouver pour son prochain ou celle de Dieu envers les humains ? –, de la « sentence » de Dieu (*secundum Christi sententiam*) et de la volonté de ce dernier (*qui omnes homines vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire*), que du baptême en lui-même. Dans ce passage, le sacrement paraît être un élément de « l’antidote » (*medicinam*), du « remède » (*remedium*) apporté par le Christ à « ceux qui sont tombés » (*laborantes*), mais ce remède ne saurait se réduire au sacrement. Ici c’est bien la volonté de la personne, sa capacité à lutter contre sa propre « négligence » (*sua negligentia*) qui la mènera au salut : la solution paraît davantage morale que sacramentelle. Ne limitant pas l’obtention de la rédemption à la seule réception du baptême, Ambroise tient donc un discours à portée universaliste : toute personne cherchant à faire le bien et cherchant Dieu pourrait ainsi appartenir à la communauté ecclésiale, et ce d’autant plus que Dieu est seul capable de déterminer qui sera justifié. Si on peut supposer que pour Ambroise, vivre en cherchant Dieu devrait amener la personne, selon toute logique, à recevoir le baptême, puisque cette dernière aurait compris le sens de ce sacrement et la nécessité de la purification, rien n’est explicitement noté en ce sens par l’évêque dans ce passage²¹¹⁴. Ambroise n’établit donc pas strictement, ni explicitement ici d’équivalence entre salut de la personne, réception du sacrement du baptême, communauté ecclésiale et identité chrétienne. Cette absence d’équivalence est d’ailleurs renforcée par la possibilité laissée à Dieu d’intégrer des non-baptisés au royaume des cieux²¹¹⁵, à la Jérusalem céleste, autrement dit à l’Église réalisée dans sa dimension eschatologique²¹¹⁶.

commandement divin, l’autorité qu’il représente rétroactivement dans l’Église explique et légitime son intégration à la communauté ecclésiale chrétienne, bien qu’il n’en ait pas obtenu le sacrement. Ambroise suit une même perspective dans AMBR., *De Exc. fr.*, II, 95-101, CSEL 107, p. 188-191 ; AMBR., *De Ob. Theo.*, 9, CSEL 106, p. 226.

²¹¹⁴ Ce lien logique entre réception du baptême et accès à la foi est souligné plus explicitement en AMBR., *De Sacra.*, I, 1, 1, CSEL 73, p. 15 : *ergo accepistis baptismum, credidistis. Nefas est namque me aliud aestimare ; neque enim vocatus esses ad gratiam, nisi dignum te Christus sua gratia iudicasset* / « donc vous avez reçu le baptême, vous avez cru. Car il est sacrilège que j’en juge autrement ; en effet tu n’aurais pas été appelé à la grâce, si le Christ n’avait pas jugé que tu étais digne de sa grâce ».

²¹¹⁵ Nous reviendrons un peu plus loin sur le cas de Valentinien, empereur non baptisé mais que l’évêque de Milan recommande malgré tout à Dieu (voir AMBR., *De Ob. Val.*, 52-57, p. 144-145).

²¹¹⁶ L’équivalence entre l’Église et la Jérusalem céleste est explicite dans AMBR., *De Ob. Val.*, 5, CSEL 106, p. 128 : *et quia de Hierusalem dictum est, ploravit, et nostra Hierusalem, id est ecclesia, et ploravit in nocte* (Lm 1, 2), *quoniam, qui eam splendidiorem fide sua et devotione faciebat, occubuit* / « et parce qu’il a été dit au sujet de Jérusalem, elle se lamenta, et notre Jérusalem, c’est-à-dire l’Église, se lamenta dans la nuit (Lm 1, 2), puisque succomba celui qui la rendait plus resplendissante par sa foi et sa dévotion » et dans AMBR., *Exhort. virg.*, 5, 28, SAEMO 14/2, p. 220 : *virgo est ecclesia, quam studuit apostolus virginem castam assignare Christo* (2 Cor 11, 2). *Virgo est filia Sion. Virgo est civitas illa Ierusalem quae in caelo est, in quam nihil intrat commune atque*

Cette position ressort d'un point étudié plus haut : l'Église selon Ambroise est à la fois communauté présente, passée et à venir, regroupant morts et vivants, obéissant à des logiques internes propres qui dépassent les normes et les cadres admis dans l'état post-lapsaire. Sans l'affirmer ouvertement, Ambroise laisse donc le soin à Dieu de décider qui appartient et qui n'appartient pas à l'Église²¹¹⁷, cette position étant concomitante à l'affirmation de l'importance du baptême. La communauté ainsi créée, quoiqu'hétéroclite, forme un tout uni et vivant, et à ce titre, en mesure de fonder une identité chrétienne, elle aussi, unique, transcendant les différences. De ce fait, si une personne est décédée sans avoir été baptisée mais qu'elle est reconnue par Dieu comme ayant droit au salut, elle participe donc à l'Église eschatologique et par voie de conséquence, selon le système ambrosien, à l'Église tout court, qui est le lieu du salut²¹¹⁸. Le caractère universel du rachat des êtres humains par le sacrifice christique transcende alors toutes formes de distinctions (sexuée, socio-économique, temporelle, religieuse ...). Dans cette perspective, on comprend aussi que, dans ce texte, Ambroise appréhende le baptême comme un rite de purification du péché des origines, et qu'à ce titre, il considère le baptême comme un rite à caractère strictement individuel. Pour autant, l'évêque n'associe pas absolument baptême et participation à la communauté ecclésiale : de la sorte, les contours de cette communauté s'avèrent variables.

immundum / « Vierge est l'Église que l'apôtre s'attacha à la confier chaste et vierge au Christ (2 Cor 11, 2). Vierge est la fille de Sion. Vierge est cette cité de Jérusalem qui se trouve dans le ciel, dans laquelle rien de commun ou d'impure ne rentre ».

²¹¹⁷ Cette position n'est pas sans rappeler l'idée que seul Dieu est en mesure d'aller contre les lois de la physique, de réaliser des miracles, qu'il détient seul la véritable puissance sur le monde.

²¹¹⁸ AMBR., *De Exc. fr.*, II, 116, CSEL 107, p. 197-198 : *omnes enim, qui sacrosanctae ecclesiae copulati divini nominis appellatione censentur, praerogativam resurrectionis et delectationis aeternae gratiam consequuntur, quoniam* venient ab oriente et occidente et ab aquilone et austro et recumbent in regno dei (Lc 13, 29) / « en effet, ceux qui sont liés à l'Église sacrée, tous sont recensés à l'appel du nom de Dieu, atteindront la prérogative de la résurrection et la grâce du plaisir éternel, puisqu'ils viendront de l'Orient et de l'Occident, du Septentrion et du Midi, et ils s'attableront dans le royaume de Dieu (Lc 13, 29) ». Les formulations de ce passage et du paragraphe précédent sont assez vagues (paragraphe 116 : *secundi autem, qui ritum gentium relinquentes ab errore sacrilego transierunt in ecclesiae disciplinam* / « mais les seconds, délaissant l'usage des Gentils, passèrent de l'erreur sacrilège à la discipline de l'Église » ; paragraphe 117 : *omnes enim qui sacrosanctae ecclesiae copulati*) pour ne pas évoquer clairement et immédiatement le baptême et mettre davantage en valeur l'idée que l'Église est lieu de salut pour tous ceux qui, au moins en pensée, se seront rapprochés de l'Église. Le caractère relativement vague du discours d'Ambroise pourrait ainsi servir un propos propre à attirer à l'Église des païens curieux. Un passage du *De Sacramentis* laisse aussi apparaître cette idée d'une Église comme lieu de salut : AMBR., *De Sacra.*, II, 2, 5, CSEL 73, p. 27 : *quanto maior est gratia ecclesiae, in qua omnes salvantur, quicumque descendunt* / « combien plus grande est la grâce de l'Église, dans laquelle tous ceux qui descendent, sont sauvés ». Cependant, l'expression *quicumque descendunt* fait référence au sacrement du baptême, au fait d'être amené, par humilité, à descendre, au sens propre, dans le bain rituel, ce qui limite la portée de l'idée que l'Église est lieu de salut. Dans un texte adressé à des néophytes, ayant tout juste reçu ce sacrement, il paraît difficile de s'en tenir à la même position vague que celle donnée dans *le De Excessu fratris*, adressée à un public certainement plus composite en matière de foi. Pour autant, nous retiendrons la position commune de ces deux extraits, à savoir que l'Église est le lieu de réalisation du salut.

Pourtant, le *De Sacramentis* et le *De Mysteriis*, textes dogmatiques portant à proprement parler sur le baptême, textes généralement datés de la dernière phase de l'épiscopat (soit la période 388-397), proposent un autre discours sur le baptême. Les liens entre baptême et communauté ecclésiale y sont plus apparents. Ainsi dès le premier sermon du *De Sacramentis*, Ambroise paraît établir des liens entre le baptême, la foi chrétienne et la communauté ecclésiale dans cette formule : « donc si le baptême [a été établi] à cause de nous, sa forme a été établie pour nous, sa forme a été proposée pour notre foi²¹¹⁹ ». Le baptême est relié à « notre foi » (*fidei nostrae*), ce qui établit bien le sacrement comme un rite spécifiquement chrétien, un rite attaché à l'identité de ce groupe. Cependant, l'usage de *nos*, *nobis* et *nostrae* constitue une difficulté, redoublée par une difficulté liée à l'établissement du texte²¹²⁰ : ces pronoms représentent-ils les chrétiens spécifiquement ou les humains en général ? Le passage s'adresse-t-il donc seulement aux chrétiens ou a-t-il une portée universelle ? Le fait qu'Ambroise note que « la forme » de ce sacrement « a été établie pour nous » et la référence à la *fidei nostrae*, le contexte de la prédication adressée à des néophytes fraîchement intégrés à l'Église, laissent plutôt penser que l'évêque parle bien du seul groupe chrétien²¹²¹, sans pour autant rendre complètement invalide l'autre hypothèse d'interprétation. On voit donc ici s'élaborer une équivalence entre baptême, communauté ecclésiale et identité chrétienne.

Le propos et les liens entre sacrement, communauté ecclésiale et identité chrétienne sont encore plus assumés dans le *De Mysteriis*, soit la forme revue des textes du *De Sacramentis* en vue d'une publication. Ambroise commente, en ces termes, le second verset du *Cantique des Cantiques* qui évoque des troupeaux de chèvres :

En effet nous savons que les chèvres paissent sans danger dans les hauteurs et, en sécurité, s'attribuent la nourriture dans les espaces escarpés, ensuite, lorsqu'elles ont été tondues, elles sont déchargées du superflu. L'Église est comparée au troupeau de ces dernières, ayant en elle de nombreuses vertus des âmes, qui déposent grâce au baptême les péchés superflus, qui offrent la foi mystique et la grâce morale au Christ, qui parlent de la croix du seigneur Jésus²¹²².

²¹¹⁹ AMBR., *De Sacra.*, I, 5, 16, CSEL 73, p. 22 : *ergo si propter nos baptismum, nobis forma est constituta, fidei nostrae forma proposita est.*

²¹²⁰ Sur l'établissement du « *fidei nostrae* », voir la n. 4 p. 53 dans AMBROISE, *Spiegazione del credo. I sacramenti. I misteri.*, op. cit..

²¹²¹ Gabriele BANTERLE appuiera ce sens dans sa traduction en allant jusqu'à traduire par rite quand il note dans *Ibid.*, p. 53 : « dunque, se il battesimo è per noi, per noi ne è stato stabilito il rito, alla nostra fede tale rito è stato proposto ».

²¹²² AMBR., *De Myst.*, 7, 38, CSEL 73, p. 104-105 : *capras enim et in altis pasci sine periculo novimus et in praeruptis securas cibum sumere, deinde, cum tondentur, deonerari superfluis. Harum gregi comparatur ecclesia,*

Ici, l'Église est clairement nommée (*ecclesia*) et n'est plus désignée par un groupe défini de manière floue à partir du locuteur. Elle est comparée à un troupeau (*gregi*), donc une communauté. Le caractère bigarré de la population qui compose cette communauté est rappelé (*multas in se habens animarum virtutes*). Cette communauté est liée au Christ parce qu'elle diffuse – le sens de *loquor* décrivant une parole à la fois quotidienne comme une parole solennelle invite à penser ce sens de diffusion – le sens de son sacrifice (*quae crucem domini Iesu loquantur*) et parce qu'elle le reconnaît comme figure centrale de sa foi (*quae mysticam fidem et moralem gratiam deferant Christo*), soit un exposé de la foi chrétienne. Enfin, Ambroise établit également que cette communauté est constituée par des personnes ayant reçu le baptême (*lavacrum*). Même si Ambroise évoque les « vertus » (*virtutes*) et la « grâce morale » (*moralem gratiam*), l'évêque définit avant tout les chrétiens comme relevant d'une communauté distinguée par ce sacrement. Une relation entre Église, baptême et identité chrétienne est donc affirmée très nettement ici. Les vertus personnelles et les efforts de perfection de soi, sans réception du baptême, ne permettent plus de penser la communauté chrétienne comme universelle, selon des contours flous, dans ces textes plus tardifs. À l'universalisme optimiste des premiers textes, qui permettait de penser que toute personne, même non baptisée, faisant effort sur elle-même, méritait d'être incluse dans l'Église dans sa dimension eschatologique, succèderait apparemment une position plus stricte, selon laquelle les contours de l'Église suivent ceux de la réception du sacrement et sont définis par l'obtention de ce sacrement. Le baptême ne serait plus seulement un sacrement de purification des péchés, mais deviendrait aussi un sacrement, qui lorsqu'il est reçu, désigne spécifiquement le christianisme et l'identité chrétienne. Dans ces textes, le baptême détermine donc une identité et permet l'agrégation de nouveaux chrétiens à la communauté ecclésiale. De manière corollaire, l'évêque de Milan doit repenser la mission universelle de l'Église et proposer de nouvelles formes de discours sur ce sujet : il devient ainsi nécessaire que les chrétiens « parlent de la croix du seigneur Jésus » (*quae crucem domini Iesu loquantur*), que l'Église « exhorte les proches à ce qu'ils accourent vers les sacrements²¹²³ » (en l'occurrence la communion sous les deux espèces, qu'il n'est possible d'obtenir qu'à la condition d'être baptisé) selon une expression employée plus loin dans le *De Mysteriorum*, c'est-à-dire que l'institution encadre le

multas in se habens animarum virtutes, quae per lavacrum superflua peccata deponant, quae mysticam fidem et moralem gratiam deferant Christo, quae crucem domini Iesu loquantur.

²¹²³ AMBR., *De Myst.*, 9, 58, CSEL 73, p. 114-115 : *unde et ecclesia videns tantam gratiam hortatur filios suos, hortatur proximos, ut ad sacramenta concurrant* / « et d'où l'Église voyant une si grande grâce, exhorte ses fils, exhorte les proches, à ce qu'ils accourent vers les sacrements ».

rapport à Dieu. Ces deux ouvrages montrent donc des évolutions dans la pensée ambrosienne concernant les fondements de l'identité chrétienne et les rapports qu'elle entretient avec l'Église et le sacrement du baptême, tout comme au sujet de la réalisation de l'universalisme chrétien.

Pourtant, ces observations chronologiques sont vite bousculées par l'analyse d'autres textes, mettant à mal l'idée d'une évolution personnelle d'Ambroise au sujet de la composition de l'Église. En effet, d'autres textes non dogmatiques contemporains de ces deux ouvrages ou de la fin de l'épiscopat, laissent entrevoir une position plus ouverte et plus proche de celle des premiers textes ambrosiens. L'exemple le plus spectaculaire est celui du *De Obitu Valentiniani* où Ambroise estime que l'empereur, bien que non baptisé, sera accueilli dans le royaume des cieux. Dans le texte, l'intérêt de Valentinien pour la foi chrétienne, ses positions concernant l'Église, ses vertus personnelles et surtout sa volonté expresse de recevoir le baptême sont autant d'éléments expliquant qu'Ambroise puisse penser qu'il sera intégré à l'Église. Le propos de ce texte affirme donc une position ductile : le baptême doit permettre de définir l'Église, mais cette dernière ne saurait se limiter à ceux qui ont obtenu ce sacrement.

Pour autant, cet exemple n'est-il pas trop parfait et donne-t-il bien à voir la position ambrosienne sur le sujet ? En effet, la construction du texte a pour but principal de consoler une famille endeuillée, qui plus est celle d'un empereur, personnage dont il convient aussi de préserver l'aura. Ambroise n'adopte-t-il pas une position plus souple au vu de ces éléments de contexte pour satisfaire, et la famille, et la mémoire de Valentinien ? Ne construit-il pas un discours adouci pour gagner à lui l'attention de populations non encore converties ? Ces questionnements sèment le doute quant aux motivations réelles et à la profondeur de la position universaliste ambrosienne à la fin de son épiscopat. Par ailleurs, il convient de noter, que le discours d'Ambroise se garde bien d'établir explicitement dans son texte que Valentinien puisse être considéré comme baptisé et intégré à l'Église. S'il élabore un argumentaire pour plaider la cause de Valentinien²¹²⁴, il n'en demeure pas moins qu'Ambroise implore Dieu²¹²⁵ pour que

²¹²⁴ AMBR., *De Ob. Val.*, 52-57, CSEL 106, p. 144-145. Ambroise rappelle que Valentinien souhaitait être baptisé (paragraphe 52 : *solve, inquam, servo tuo Valentiniani munus quod concupivit*), que certains martyrs et certains prophètes n'étaient pas baptisés et qu'il n'y a pourtant aucun doute sur le fait qu'ils ont obtenu la grâce de Dieu (paragraphe 53 et 57). L'évêque de Milan invoque aussi le principe de charité qui doit permettre de regrouper des familles qui partagent des vertus communes (paragraphe 54 et 55), instrumentalise la communauté et les prières de la communauté dans l'espoir d'infléchir Dieu (paragraphe 56). Ambroise rappelle en dernier lieu qu'il est coupable (paragraphe 57 : *nostri offensione*) de la situation de Valentinien, cherchant à détourner la justice de Dieu sur lui plutôt que sur le défunt.

²¹²⁵ Les paragraphes 52 à 57 du *De Obitu Valentiniani* (AMBR., *De Ob. Val.*, 52-57, CSEL 106 p. 144-145) recourent fréquemment à des verbes d'imprécation : *solve* (« concède ») repris en anaphore trois fois dans le paragraphe 52, *quaeso domine* (« je te prie Seigneur ») au paragraphe 54. L'implication personnelle d'Ambroise

celui-ci accorde sa « grâce » (*gratiam*) à Valentinien. Cette grâce dans le paragraphe 52 semble correspondre au salut, autrement dit à l'intégration dans l'Église eschatologique, donc la communauté chrétienne dans sa dimension eschatologique. Pourtant, cette correspondance reste implicite, Ambroise ne notant jamais dans ce texte qu'il soit possible d'obtenir le salut sans avoir été baptisé. En s'en remettant à Dieu, Ambroise paraît donc bien plus prudent que dans ces premiers textes au sujet de l'universalisme de l'Église et bien plus réservé sur l'intégration des non baptisés à la communauté et à l'identité chrétienne, tout en veillant à ménager son public. Autant d'équivoques touchant à la méthodologie d'analyse ne permettent donc pas de prendre appui sur ce texte, pourtant riche de promesses, pour tirer des conclusions fermes au sujet de la position ambrosienne à propos des liens qu'entretiennent baptême, identité chrétienne et délimitations de l'Église.

Tournons-nous alors vers l'*Exhortatio virginitatis*, texte de la toute fin de l'épiscopat. Ce texte ne se rattache pas clairement au domaine dogmatique, ne porte pas spécifiquement sur le baptême et n'est pas entaché par les mêmes questionnements méthodologiques que l'analyse du *De Obitu Valentiniani*. Ambroise y aborde la question de l'identité de l'Église en deux passages distincts. Il lie nettement baptême et Église lorsqu'il explique :

42. Or la terre n'enfanta pas en un jour, mais la grâce enfante [en un jour]. Le jour de Pâques vient, les sacrements du baptême sont célébrés tout autour du monde, les saintes vierges prennent le voile. Donc en un seul jour l'Église a l'habitude de mettre au monde de très nombreux fils et filles sans aucune douleur. C'est pourquoi il est dit, à merveille, au sujet du peuple consacré : *et un peuple est né en même temps* (Is 66, 8).
 43. Voyez les mystères, voyez la grâce du Christ, la grâce du Saint Esprit, grâce qui est révélé à une certaine partie du partage, puisque chacun est justifié par le Seigneur non par ses œuvres mais par la foi. En effet, comme l'issue du partage n'est pas en notre pouvoir, mais apporté par le cas, ainsi la grâce de Dieu est révélée non selon le mérite de la récompense, mais selon la volonté²¹²⁶.

est également notable avec des verbes à la première personne du singulier : *quaeso domine* (« je te prie Seigneur » paragraphe 54), *et huic intercessionem ascisco* (« et j'approuve les intercessions de ce dernier » paragraphe 55), *non ego floribus tumulum eius aspergam, sed spiritum eius Christi odore perfundam* (« moi je ne répandrai pas des fleurs sur sa tombe, mais je verserai sur son esprit l'odeur du Christ » paragraphe 56), *metuo* (« je crains » paragraphe 57).

²¹²⁶ AMBR., *Exhort. virg.*, 7, 42-43, SAEMO 14/2, p. 232 : 42. *Uno die autem terra non parturit, sed parit gratia. Venit Paschae dies, in toto orbe baptismi sacramenta celebrantur, velantur sacrae virgines. Uno ergo die sine aliquo dolore multos filios et filias solet ecclesia parturire. Ideoque pulchre dicitur : et gens nata est simul* (Is 66, 8) *de populo consecrato*. 43. *Videtis mysteria, videtis gratiam Christi, gratiam spiritus sancti, quae velut quadam sorte defertur ; quoniam non ex operibus, sed ex fide unusquisque iustificatur a domino. Sicut enim sortis eventus non in nostra est potestate, sed quem casus attulerit, sic gratia domini non quasi ex mercedis merito, sed quasi ex voluntate defertur.*

L'Église est présentée comme la mère des fidèles, hommes et femmes (*filios et filias*), les verbes *parere* et *parturire* qui évoquent l'accouchement étant fréquemment utilisés dans ce passage. On retrouve donc ici l'idée d'une Église comprise comme une communauté. Cette dernière se construit par les célébrations du baptême (*baptismi sacramenta celebrantur*) et de la prise de voile des vierges (*velantur sacrae virgines*). Le baptême établit donc le lien à la communauté ecclésiale. Enfin, la dernière phrase du paragraphe 42 conclut que le peuple des baptisés qui constitue l'Église, comprenons les chrétiens, est le « peuple consacré ». Les délimitations proposées ici par Ambroise sont nettes : la communauté chrétienne se distingue par le baptême et forme l'Église. Le sacrement revêt ici un caractère discriminatoire fort que nous ne trouvons pas dans les premiers textes ambrosiens. Pourtant, le paragraphe 43 rappelle que la grâce et le salut ne sont pas seulement liés aux actions humaines mais dépendent bien plutôt de la volonté divine (*unusquisque iustificatur a domino, gratia domini [...] quasi ex voluntate defertur*), éléments dont nous avons pu voir qu'ils permettaient, dans les textes du début de l'épiscopat et dans le *De Obitu Valentiniani*, de justifier l'ouverture de la communauté chrétienne à des personnes non baptisées. Les premières positions ambrosiennes ne semblent donc pas avoir été complètement abandonnées : elles paraissent seulement avoir été recentrées autour du rite du baptême dans lequel Ambroise finit par reconnaître davantage qu'un simple rite de purification.

Cette position paraît confirmer les affirmations observées au début du texte à propos du récit de translation des reliques de Vital et Agricola. Ambroise rappelle en effet que la translation a lieu alors que les chrétiens sont « entourés par les Juifs, alors que les saintes reliques étaient déplacées²¹²⁷ ». Ambroise développe une opposition nette entre chrétiens et juifs dans la suite du paragraphe. L'opposition trace alors les contours entre les deux religions, les deux communautés, et le motif fréquemment utilisé par Ambroise de l'Église et de la Synagogue, cette dernière n'ayant pas accès à la justification divine²¹²⁸. Pour autant, comme le souligne Franco Gori, le passage n'a pas « l'amertume polémique²¹²⁹ » habituelle dans ce type d'opposition dans les textes de l'évêque. Ambroise décrit plutôt une population de confession juive, certes dans l'erreur, incapable de comprendre « la connaissance du Verbe²¹³⁰ », mais

²¹²⁷ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 8, SAEMO 14/2, p. 204 : *circumfundebamur a Iudaeis, cum sacrae reliquiae eveherentur*.

²¹²⁸ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 8, SAEMO 14/2, p. 206 : *ignorantes enim dei iustitiam* (Rm 10, 3), *et volentes se iustificare, iustitiam dei non receperunt* / « en effet, ignorant la justice de Dieu (Rm 10,3) et voulant se justifier eux-mêmes, ils n'ont pas reçu la justice de Dieu ».

²¹²⁹ Voir la n. 17 p. 205-207 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, op. cit..

²¹³⁰ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 8, SAEMO 14/2, p. 206 : *indicabant ergo Iudaei quod haberent scientiam martyrum, sed non scientiam verbi* / « les Juifs révélaient donc qu'ils détenaient la science des martyrs mais pas la connaissance du Verbe ».

pourtant sensible à la puissance des martyrs puisqu'ils pouvaient dire « *des fleurs ont été vues sur terre* (Cant 2, 12), lorsqu'ils voyaient des martyrs²¹³¹ » ou reconnaître « la connaissance des martyrs²¹³² ». Il nous semble que cette concession faite à un groupe distinct et distingué du groupe chrétien constitue une référence à l'universalisme : la sensibilité de la population juive à la puissance des martyrs constituerait ainsi un ferment pour l'ouverture à Dieu et au progrès du christianisme dans le monde²¹³³. La position ambrosienne concernant le baptême a donc évolué tout au long de l'épiscopat vers une recherche de délimitations plus strictes de la communauté ecclésiale et la volonté de faire coïncider ces délimitations avec l'obtention du sacrement et la définition du christianisme. Pour autant, Ambroise ne renonce pas, même dans ses derniers textes, à penser l'universalisme, laissant toujours ouverte la possibilité de l'intégration de l'Église sans baptême. Notons que ces deux positions viennent d'ailleurs souligner que les textes dogmatiques, par leur nature même, sont porteurs des positions les plus strictes au sujet de l'identité chrétienne et de ses liens avec le sacrement du baptême, mais qu'ailleurs, dans des textes de nature non dogmatique, Ambroise est davantage partisan d'une position universaliste, dont la forme la plus extrême se trouverait dans le *De Obitu Valentiniani*. Les buts argumentatifs ainsi que le public visé par les textes constituent donc des orientations fortes au discours ambrosien²¹³⁴, capables de modifier la teneur d'un propos, voire donner le sentiment d'une variation de la position de l'évêque.

Or, pour en revenir à notre sujet principal, si l'Église est une institution aux contours flous dans le discours ambrosien, car aucun élément ne vient en délimiter strictement l'identité, si l'Église est capable de s'ouvrir à toute personne vertueuse et en quête de perfection personnelle, ce qui, pour Ambroise, devait la ramener à Dieu et à rétablir le lien entre créature

²¹³¹ AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 8, SAEMO 14/2, p. 204 : *dicebant Iudaei : flores visi sunt in terra* (Cant 2, 2), *cum viderent martyres* / « les Juifs, lorsqu'ils voyaient des martyres, disaient : *des fleurs ont été vues sur terre* (Cant 2,2) ».

²¹³² AMBR., *Exhort. virg.*, 1, 8, SAEMO 14/2, p. 206 : *indicabant ergo Iudaei quod haberent scientiam martyrum, sed non scientiam verbi* / « les Juifs révélaient donc qu'ils détenaient la science des martyrs mais pas la connaissance du Verbe ».

²¹³³ Franco GORI insiste également sur ce point dans sa n. 17 p. 205-207 dans AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, *op. cit.*

²¹³⁴ Il est somme toute assez logique qu'Ambroise propose une vision plus stricte du baptême aux néophytes de *De Sacramentis* et aux lecteurs du *De Mysteriorum*. Le but de ces textes étant de démontrer l'intérêt du baptême, d'en expliciter le sens, il convient aussi de décrire ce que le sacrement apporte de spécifique au baptisé. Or, selon les perspectives ambrosiennes, marquées par le mysticisme et l'importance de l'Église, la promesse du salut ne constitue qu'un argument, réalisable par ailleurs au sein de l'Église, et par conséquent grâce au baptême. Tout l'argumentaire des deux textes, renforcé par la discipline de l'arcane, contribue alors à distinguer le baptisé et à faire du baptême un sacrement éminent.

et Créateur, on comprend également qu'établir les fondements de l'unité d'un tel ensemble ne peut être chose aisée. Si les ferments de l'identité chrétienne ne sont pas strictement établis, ne serait-ce que parce que Dieu seul est capable de décider qui a part au salut et à l'Église, si ces ferments d'identité ne sont pas strictement rattachés au sacrement du baptême, alors les critères de distinctions ne peuvent être stricts, eux non plus. Dans la pensée ambrosienne, l'identité du chrétien ne reposant donc pas uniquement sur l'obtention du baptême, même quand l'évêque insiste sur le caractère intégrateur de ce sacrement à la fin de son épiscopat, il convient donc de chercher ailleurs, ou selon d'autres méthodes, les fondements de cette identité.

La recherche d'un dénominateur commun à toutes les personnes composant l'Église, dont on a souligné par ailleurs la diversité, paraît donc plus appropriée et prendre davantage en compte le versant universaliste de la pensée d'Ambroise. Or, les textes mettant en valeur cette forme de pensée, reposent tous sur des éléments similaires, à savoir la recherche et la pratique des vertus, le respect de normes morales, mais surtout le désir de Dieu, le désir du rétablissement d'une relation directe avec lui, la recherche du sens de l'*ad imaginem Dei* au plus profond de soi. Est définie alors, à en croire les éléments théoriques étudiés plus haut, l'identité humaine, c'est-à-dire une essence qui se distingue et ne se comprend que dans son rapport à l'essence divine. L'identité humaine ne se construit que dans ce rapport à Dieu et ne peut être considérée comme réelle et acquise que chez une personne qui en aura découvert l'existence et le sens. Sans cette découverte et sans l'appropriation de ce sens, une personne n'atteindra pas l'identité humaine : nous serions alors en présence de la première délimitation de cette identité.

Outre ce premier élément, notons que toutes les catégorisations humaines terrestres, soient les catégories de sexe, d'âge, les catégories socio-économiques ou l'appartenance à des groupes au sein de l'Église définis par leur degré de perfection, perdent donc toute valeur et sont transcendées par cette identité humaine. L'Église, comprise comme institution à la fois terrestre et eschatologique, peut donc être présentée par Ambroise comme la communauté de toutes les personnes désirant Dieu et ayant compris leur identité humaine. Ecclésiologie et anthropologie théorique ambrosiennes se rejoignent donc : si des distinctions existent entre les êtres humains, notamment dans l'état post-lapsaire, si des distinctions ont été créées au sein même de l'Église, les critères qui les mettent en œuvre dans le siècle n'ont en réalité aucune validité aux yeux de Dieu à en croire le fil de la pensée ambrosienne. Ces critères paraissent s'effacer et comme faire place à un critère unique, une sorte de noyau dur incompressible, l'identité humaine, qu'Ambroise définit toujours comme la distinction instaurée entre l'humain et le divin. Construites sur la base d'une même certitude, à savoir que cette identité humaine, qui transcende toutes les catégories, s'oppose uniquement à l'essence divine, ecclésiologie et

anthropologie se renforcent mutuellement, permettent de lier une fois de plus pastorale, aspects théoriques et aspects pratiques de cette pensée tout en démontrant combien l'identité humaine, comprise dans son rapport à Dieu, est un point nodal pour réfléchir à une sorte de pensée systématique ambrosienne.

III. La mise en lumière de structures de pensée d'Ambroise grâce à l'étude de la hiérarchie des statuts dans l'Église

La volonté d'observer les dimensions pratiques des théories ambrosiennes sur la différence entre les sexes nous a amenée à vouloir observer les hiérarchies au sein de l'Église et comprendre comment Ambroise se représentait et exposait ces hiérarchies. Or, cette étude démontre que ces statuts connaissent une définition à la fois très stricte et très inconstante, au point même que les délimitations entre les groupes sont dépassées au profit d'un groupe unique, supérieur et englobant : l'Église. Cette dernière est comprise par Ambroise comme l'agrégat de l'ensemble des individus, définis quant à eux, par une identité elle aussi irréductible, l'identité humaine.

Ce passage d'une affirmation des différences entre les humains, différences permettant l'individualisation, à une identité essentielle, fondamentale et commune à tous n'est pas sans rappeler nos observations précédentes au sujet des distinctions de sexes : nous retrouvons dans les deux cas une « structure » similaire pour reprendre le mot de Jérôme Alexandre au sujet de Tertullien²¹³⁵. Nous préférons utiliser l'expression de môle de pensée dans la mesure où Ambroise n'a pas une pensée systématique, de manière à donner à voir combien la pensée ambrosienne repose sur des points d'appuis fréquemment observables, utilisant et décrivant les mêmes logiques de compréhension du monde, même lorsque les thématiques proposées par l'évêque sont apparemment indépendantes les unes des autres. Ainsi nous avons pu observer que dans le cas de la différence entre les sexes, comme dans celui de la hiérarchisation au sein de l'Église, comme des différences socio-économiques, Ambroise, à la manière de Paul, reconnaît des différences, peut les qualifier, les décrire et les séparer selon des critères précis, mais qu'il tend surtout à les effacer, plus exactement à les dépasser, au profit d'une identité irréductible, centrale, toujours la même, à savoir l'essence humaine telle qu'elle lui paraît avoir été définie dans les premiers chapitres de la *Genèse* et qui ne se réalisera pleinement que dans

²¹³⁵ Voir J. ALEXANDRE, « Tertullien et la différence sexuelle », *op. cit.*, p. 85.

le monde eschatologique. La diversité des identités, des définitions de soi, est donc transcendée pour être ramenée à une identité irréductible et définie par son caractère proprement humain, caractère établi lors de la Création. Cette identité humaine irréductible est observable alors même que l'étude porte sur des thématiques différentes, liées directement ou non au genre, ce qui permet d'en démontrer le caractère fondamental dans la pensée de notre auteur et de pouvoir affirmer qu'il s'agit d'un noyau, d'un môle dans la pensée de l'évêque de Milan.

Bien que n'étant qu'un questionnement connexe et *a priori* uniquement ancré dans des considérations sociales, l'étude des hiérarchies au sein de l'Église dans la pensée d'Ambroise, en particulier les hiérarchies féminines, permet de faire émerger une manière de penser, une manière récurrente d'envisager le monde chez l'évêque de Milan. Cette étude, au-delà d'aspects proprement descriptifs, éclaire surtout les représentations anthropologiques ambrosiennes profondes, et permet de démontrer qu'aux yeux d'Ambroise, aucun critère de distinction entre les êtres humains n'a de réalité et qu'aucun critère de distinction ne pourrait prendre le pas sur l'identité humaine originelle. Si, chez Ambroise, la différence entre les sexes existe, c'est qu'elle donne du sens aux différences et à l'unité²¹³⁶. Ces dernières, incluant donc la différence entre les sexes, sont nécessaires, selon Ambroise à la perfection de l'être humain et à l'accomplissement eschatologique.

Par ailleurs, cette étude permet aussi de rendre compte des modalités d'expression utilisées par Ambroise pour faire comprendre à son public ses vues en matière d'anthropologie et lui faire atteindre des concepts mystiques très abstraits. De la sorte, mettre en image l'effacement de l'individualité permet un passage à une dimension collective puis à la distinction entre l'identité humaine et l'identité divine. Cette dimension collective est accessible aussi bien dans la caractère concret, physique, de la communauté, image d'un universel terrestre distinct de Dieu, ou par une méthode de nature plus spirituelle, relevant de la communion du groupe et du sentiment de ce qui unit ce groupe et l'oppose ontologiquement à Dieu, la combinaison de ces deux modalités d'accès à la dimension mystique n'est pas exclue d'ailleurs. Les formes du discours et le discours lui-même contribuent à l'appropriation du discours par les fidèles. Dans tous les cas, si l'objet ne change pas, les manières de l'approcher et de l'appréhender sont diverses, Ambroise cherchant à mobiliser des démarches variées pour

²¹³⁶ Jérôme ALEXANDRE relève lui-aussi cette tendance chez Tertullien : *Ibid.*, p. 98-99 : « dans cette condition où sont indémêlables, et pourtant strictement délimitées, l'unité et la différence, il [Tertullien] voit le mystère des mystères de Dieu, ce qui fait croire en lui et ce qui sauve par la foi agissante que suscite ce mystère. [...] Pour Tertullien, le Dieu des chrétiens est d'abord un Dieu qui s'incarne. Un Dieu qui s'incarne parce qu'il a créé l'homme. La « folie » de ce Dieu qui naît n'a donc d'égale que la folie d'une créature sexuée, appelée à faire de la dualité une unité, de l'altérité une similitude, de la contradiction une raison de croire et d'aimer ».

toucher un public le plus large possible. Plutôt que de s'évertuer à décrire la relation à Dieu avec un vocabulaire minutieux mais abstrait et très technique, Ambroise use de méthodes (parfois) déconcertantes, jouant des précisions et des flous, de contradictions internes dans le discours, pour mieux appréhender, en une sorte de niveau subliminal, l'ineffable, la transcendance, en un mot le divin²¹³⁷. Il s'agit ici aussi, selon nous, d'un but recherché par Ambroise dans sa pastorale, d'une méthode qui lui est propre, qui transparaît dans son écriture et qu'il convient de ne pas négliger dans notre approche des textes de l'évêque milanais.

²¹³⁷ Luigi Franco PIZZOLATO évoque cette sorte de parcours vers Dieu qui passerait par les émotions et s'opposerait à la nécessité du *docere* dans la composition des textes latins dans L. F. PIZZOLATO, « Ambrogio e la retorica : la finalità del discorso », *op. cit.*, p. 246-248.

Conclusions de la partie

L'étude des implications pratiques des postures théoriques de l'anthropologie d'Ambroise s'est avérée complexe et porteuse de résultats surprenants.

Il est ainsi indéniable que le discours ambrosien portant sur l'égalité entre homme et femme et portant sur la transcendance des genres se retrouve également dans la pastorale de notre auteur. Ce qui frappe le plus, c'est l'existence d'un discours de rupture avec les normes sociales bien plus marqué dans les textes adressés aux femmes que ceux adressés aux hommes. Les propositions adressées aux hommes s'inscrivent dans un discours de continuité avec les normes en place, l'évêque de Milan semblant vouloir ménager cette catégorie de fidèles pour mieux s'en faire entendre. Il met ainsi en pratique ses réflexions sur la distinction entre conseil et précepte, dont il explique que l'un et l'autre ne s'appliquent pas au même type de destinataire. Ambroise propose également un discours en tension entre positions réalistes et réalisables pour tout un chacun et positions que seule une minorité de fidèles en quête de perfection sera en mesure de réaliser. Il réfléchit aussi à produire un discours en lien avec les réalités vécues différemment selon les sexes. Ces tensions ont pour effet la multiplication de contradictions internes au discours qui ne s'expliquent que par la nécessité de donner à chacun sa part pour sa propre réalisation, tout en cherchant à éviter les effets de concurrence au sein de la communauté. Ces tensions expliquent aussi la juxtaposition de réflexions novatrices et de réflexions visant au respect de la tradition en matière de représentation sociale.

Cette juxtaposition est très déconcertante pour le lecteur moderne, et peut-être aussi pour le fidèle contemporain d'Ambroise, dans la mesure où elle crée à la fois des catégories bien identifiables, tout en les brouillant lorsque l'évêque déploie sa pensée. La variation des catégories dans les textes ambrosiens procède par petites touches et contribue à établir un sens nouveau, ou plus exactement une portée nouvelle du discours, visant à faire comprendre la transcendance, le dépassement des catégories. Ambroise commence toujours par reconnaître des états différents et les affirmer comme des réalités passagères et des identités temporaires, avant d'aborder l'idée que ces réalités et ces identités, aussi tangibles soient-elles dans l'état post-lapsaire, renvoient à une essence unique, commune à tous et intangible dans la dimension eschatologique. De la binarité homme-femme, des oppositions socio-économiques, de la diversité des individus, de leur altérité, Ambroise amène à penser et ressentir une identité unique, irréductible et transcendante : l'identité humaine. Partout dans l'œuvre de l'évêque de Milan se lit la nécessité d'un retour à cette identité essentielle, la nécessité d'une réduction des différences pour trouver ce caractère unique et transcendant, seule voie possible pour trouver

Dieu. Or, pour parvenir à comprendre cette catégorie, il convient d'accepter de décloisonner les catégorisations mises en œuvre, notamment dans le monde terrestre, et d'accepter de penser un continuum de situations qui aboutit à l'égalité entre tous les êtres humains, notamment en matière de différence sexuée. De la sorte les contradictions apparentes et les tensions observables dans la pensée ambrosienne se muent en une réflexion cohérente, tendue vers la réalisation du monde qui suivra le Jugement dernier. Selon cette perspective, positions traditionnelles, terre à terre, quotidiennes, divisions instituées, ne sont plus en opposition avec des perspectives mystiques, novatrices, spéculatives et relevant de la transcendance : chacune de ces positions constitue plutôt une sorte de niveau premier proposé aux fidèles en fonction de leurs capacités initiales, niveau inscrit dans une progressivité et une temporalité bien établies, niveau premier pensé selon l'idée d'un perfectionnement personnel en vue du salut, ce qui rejoint l'idée de l'adaptation du discours ambrosien à son public, tout en empruntant des modalités différentes.

Par ailleurs, tensions et continuités des positions ambrosiennes ne prennent de sens que dans une perspective eschatologique. Ainsi, la réalisation des positions les plus novatrices de la pensée ambrosienne, notamment en matière d'égalité homme-femme, est entendue en fonction des publics comme une réalisation immédiate, quand il s'agit des chrétiens en quête de perfection car ceux-ci vivent déjà dans cet état eschatologique, ou dans une réalisation à venir, quand le texte doit toucher plutôt des chrétiens ordinaires. Cette double temporalité, qui se superpose et qui n'est jamais explicitée, est à la fois source supplémentaire de tensions dans le discours. Préservant dans la même temporalité les cadres constitués, notamment en matière de relations homme-femme, ce discours propose en même temps des pistes renversant ces mêmes cadres pour en établir de nouveaux. Sous cette forme, Ambroise protège à la fois l'existant, lui donne un sens et le justifie, tout en diffusant de nouvelles normes (dont certaines peuvent être expérimentées dès ici-bas) qu'il protège également dans la mesure où il est question d'un monde à venir. Une fois encore, l'évêque construit avec moult précautions un discours permettant un jeu de continuité entre des positions en apparence diamétralement opposées.

L'observation du discours ambrosien hésitant entre contradiction et continuité de pensée, invite à observer la place des éléments intermédiaires permettant le passage du terrestre au céleste, du pratique au théorique. De fait, les martyrs, héros appartenant à la fois au monde terrestre et à la Jérusalem céleste, à la fois vivants et morts, appartenant à l'ici et au maintenant et au là-haut et à l'après, les vierges qu'habitent les mêmes contradictions, la communauté ecclésiale, elle aussi marquée par une existence transcendant les temporalités mais aussi les individualités, sont autant de vecteurs qu'Ambroise utilise pour permettre à son public de

ressentir, comprendre et assimiler cette dimension supérieure qui parcourt sa pensée théorique. Ces personnages et ces situations intermédiaires permettent le passage et la réalisation, même si elle doit être comprise comme à venir, des réalités terrestres vers les réalités anthropologiques, tout en ancrant ces réalités anthropologiques dans les réalités terrestres.

Alors que l'étude initiale devait observer le déploiement de la pensée anthropologique ambrosienne dans le champ pratique, les résultats démontrent la volonté d'Ambroise à faire évoluer, même à petit pas, les normes de la société. Cette position ambrosienne n'est possible qu'au prix de formes particulières du discours, de modalités d'écriture spécifiques, faisant apparaître toujours davantage la virtuosité et la capacité de l'évêque à faire comprendre à ses fidèles l'abstraction et leur faire ressentir la dimension mystique de la relation à Dieu, à leur faire entendre combien son anthropologie réside dans une binarité spécifique opposant identité humaine et identité divine.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Division fondamentale, la différence entre homme et femme est saisie et représentée dès les premiers chapitres de la Bible. L'existence de deux sexes, les rapports qu'ils entretiennent l'un avec l'autre, les liens qu'ils entretiennent avec Dieu, individuellement ou en tant que couple, voire avec le reste de la Création, deviennent alors autant de questions relevant de l'anthropologie théologique qui se font jour dès les premiers chapitres du texte sacré et qui peuvent intéresser tout pasteur d'âmes et tout fidèle. Confronté au texte biblique qu'il devait expliquer aux fidèles milanais, Ambroise a produit un discours anthropologique ; confronté au texte, l'évêque l'a été également à la question de la différence entre les sexes et des représentations symboliques du masculin et du féminin. De fait, proposer des analyses de l'anthropologie ambrosienne, questionnement déjà abordé par la recherche, au prisme de la différence entre les sexes apporte-t-il des analyses inédites ?

Très vite, il appert que la question posée sous cette forme manque cruellement de nuances. En effet, l'étude de l'anthropologie ambrosienne selon le prisme du genre ne fait pas apparaître de propositions spécifiquement pensées pour les femmes. Nous rejoignons en cela les travaux de Wolfgang Seibel, d'André Loiselle ou d'Eduardo Toraño Lopez. Cependant, le prisme du genre met en évidence la nécessité de distinguer différentes catégories, celle de l'être humain, celle de l'homme et celle de la femme dans les traductions, en particulier en français. De la sorte, l'impératif fait aux fidèles milanais de retisser un lien contemplatif avec Dieu pour renouer avec sa vraie *natura*, dirait Ambroise – sa vraie essence, dirions-nous – est adressé à l'ensemble des fidèles, sans distinction de sexes notamment. Par conséquent, et à la suite des chercheurs ambrosiens des années 1950 à 2000, la question centrale dans la pensée ambrosienne en matière d'anthropologie est bien alors le rapport qu'entretient l'humanité en général et chaque personne singulière avec Dieu. Cette question permettait à l'évêque de faire comprendre à son public les différences entre humain et divin, la puissance et la majesté divine, autant que la réalité du statut de créature, l'amour de Dieu pour cette créature, le don de la grâce divine mais également l'importance du sacrifice du Christ. Le prisme du genre ne vient donc pas bouleverser en profondeur les grandes lignes de la démonstration des chercheurs précédents, mais les affine et les consolide toujours davantage.

Pour autant, notre questionnement initial met au jour l'importance de la maîtrise de l'anthropologie pour l'établissement des traductions. Ainsi, si homme et femme sont présentés par l'évêque de manière à penser que leur genre ne constitue pas un obstacle à leur salut, que le genre ne constitue pas non plus une donnée cruciale pour l'accès au salut, si au contraire l'essence humaine est l'élément capital de l'anthropologie ambrosienne, cela nécessite que les traductions tiennent compte de ces réflexions et de leur sens pour notre auteur. S'il est vrai que

le langage ambrosien est variable, qu'un même mot peut revêtir plusieurs sens, parfois à l'intérieur d'un même paragraphe, si cette écriture rend donc la traduction délicate, il n'en demeure pas moins vrai qu'il convient d'accorder une attention particulière au sens des mots et à leur contexte d'utilisation spécifique. Ainsi, notre étude a pu démontrer que, chez Ambroise, les termes *homo* et *vir* en particulier ne sauraient être traduits aujourd'hui en français par « homme ». Si le français ne connaît pas, par exemple, les distinctions inscrites en allemand entre *Mensch* et *Mann*, si des expressions comme « être humain » ou « être humain de sexe masculin » sont effectivement lourdes dans une traduction française, elles révèlent pourtant bien mieux les intentions de l'auteur, précisent le sens des passages à traduire, et surtout rendent justice à la richesse et à la finesse de l'anthropologie ambrosienne. D'autres solutions comme des avertissements dans les introductions des traductions ou des notes de bas de page pourraient aussi être envisagées, cette dernière solution posant d'autres difficultés en matière d'édition et d'accès au texte pour un public moins averti. Toujours est-il qu'il s'agit là d'un point à réfléchir, de normes à mettre en place dans la communauté francophone des études ambrosiennes, pour veiller à produire (ou reprendre) un texte constamment traduit au plus près de la proposition ambrosienne initiale.

Toutefois, outre la nuance apportée au sujet de la traduction française, le présent travail apporterait-il d'autres réflexions en matière d'anthropologie ? L'évêque de Milan n'a-t-il penser que la binarité humain/divin dans ses ouvrages ? Quelle place ont occupé les binarités homme/femme et masculin/féminin dans sa pensée ? Les ouvrages de notre corpus rendent manifestes les tentatives d'Ambroise de prendre en considération la binarité des sexes et la binarité symbolique attachée à chacun des sexes. Comprise selon cette perspective, traitant d'une question liée à une épistémologie et à une méthodologie spécifiques, l'étude de l'anthropologie ambrosienne se pare alors de nouveaux enjeux, de nouveaux questionnements, amène de nouveaux résultats, propres à pénétrer toujours un peu plus la pensée d'un célèbre pasteur du IV^e siècle de notre ère, d'un homme reconnu comme Père et Docteur de l'Église.

Ce qui transparaît alors en premier lieu, c'est que, dans la pensée d'Ambroise, la femme est reconnue comme appartenant bien à l'espèce humaine, tout en occupant une place spécifique qu'il convient de reconnaître. La femme, et plus généralement le féminin, est un élément créé à part entière par Dieu, n'est pas un faire-valoir de l'être humain de sexe masculin et du masculin. C'est par la création de la femme, création réalisée à partir du premier être humain – non défini par un sexe mais bien par son essence spécifique, ni divine, ni animale – que peut et

doit advenir la perpétuation de l'espèce humaine. C'est par la création de la femme également qu'existe l'être humain masculin : si l'influence des textes philoniens, des textes pauliniens et des représentations classiques au sujet de la binarité masculin/féminin et de la domination du masculin dans la société, sous-tendent les représentations ambrosiennes du premier être humain – c'est ce que révèle l'usage du nom masculin Adam pour désigner un être non encore sexué – l'évêque de Milan paraît le plus souvent penser une création d'un être humain neutre du point de vue sexué, avant la création de deux êtres sexués apparus comme conséquence de la création de la femme.

Notons, de surcroît, qu'Ambroise appuie l'idée de la création de la femme en lui conférant un rôle et des valeurs spécifiques, présentées comme complémentaires de celles de l'homme. Créée dans le but précis de la procréation, Ève souffre donc d'une assignation de genre et de rôle qui ne touche pas l'Adam sexué après l'acte divin de création des sexes. Ambroise n'attribue en effet aucun rôle spécifique à cet Adam sexué. Cette assignation d'Ève à un rôle de procréation peut alors être lue comme une sujétion de la femme, le caractère utilitariste étant associé à l'idée de l'instrumentalisation, la fonction assignée étant associée aux questions de domination sexuées, sexuelles mais aussi à des questions de pouvoir. Pourtant, malgré ce qui prend la forme d'assignations de genres et de rôles, Ambroise présente aussi la première femme comme complémentaire à l'homme, même et malgré son implication dans le péché. Sans femme, pas de progéniture, certes, mais surtout pas de complémentarité à certaines valeurs attachées au masculin, à savoir la force, la puissance ou la stabilité que cette catégorie symbolique incarnerait. Sans élément féminin, pas d'équilibre dans le monde, cette catégorie apportant sensibilité et dynamisme. On comprend que chez Ambroise la catégorie du féminin, au Paradis et avant le péché, est considérée comme une réalité nécessaire, comme une valeur neutre, participant de l'équilibre et de l'harmonie du monde. Femme et féminin ne sont donc ni niés, ni dénigrés par l'évêque de Milan, mais affirmés comme des principes fondamentaux dans le monde au même titre que l'homme et le masculin.

Il est intéressant de remarquer que, chez Ambroise, ce sont bien les réflexions sur la création de la femme qui permettent de faire comprendre en creux ce qu'est ou ce que devrait être un homme. Paradoxalement, en parlant d'un être jugé inférieur, en portant essentiellement son regard sur cet être et non sur celui qui lui est supérieur, l'évêque contribue à affirmer l'existence de la femme, son rôle, sa position dans la Création, à défendre sa place dans la religion et à défendre ainsi son appartenance à l'humanité. La femme devient alors un sujet d'anthropologie théologique, obligeant à penser les articulations entre les deux êtres humains sexués, mais aussi entre l'humanité et le divin. En apposant des caractéristiques à Ève comme

à Adam, Ambroise reconnaît à ces deux êtres le rôle de proto-parents de l'humanité, mais les élève également au rang de paradigme du féminin et du masculin.

Devenue sous la plume d'Ambroise des catégories spécifiques de l'essence humaine et symbole de la binarité masculin/féminin, la dualité Adam/Ève permet d'établir deux champs de valeurs antithétiques fondés dès le récit de la Création et amplifiés par l'épisode du péché des origines. Inspiré par les propositions de Philon et des représentations héritées du monde païen, cet ensemble duel instaure une binarité stricte et simple. Au masculin sont associées stabilité, force, puissance, mais aussi image de la partie supérieure et spirituelle de l'âme, la *mens*, voire l'âme (*anima*) elle-même – le vocabulaire ambrosien n'étant pas systématiquement précis et évoluant avec le temps. Au féminin, sont associés, dynamisme, douceur, faiblesse, et image de la partie inférieure de l'âme (*sensus*), voire du corps (*corpus*). La formulation antithétique ainsi que les effets de la répétition du discours pastoral ont dû contribuer à faire du couple masculin/féminin un repère explicite pour le public de l'évêque, notamment dans la compréhension des normes morales chrétiennes.

Pour autant, l'étude diachronique des textes du corpus – bien que la chronologie des textes ambrosiens soit bien délicate à établir – montre une autonomisation de la pensée de l'évêque qui préfère, à la fin de son épiscopat, opposer âme ou esprit à chair ou corps (la variabilité lexicale démontrant l'absence de systématisation de la pensée ambrosienne), ces dernières dénominations se trouvant plus proches du vocabulaire utilisé par Paul. Cependant les valeurs et les éléments associés à ces nouvelles formulations restent absolument identiques à ceux proposés en début d'épiscopat et liés aux catégories du masculin et du féminin. À défaut de pouvoir parler de concepts chez Ambroise, à défaut de toujours considérer que le discours ambrosien se construirait dans le seul pragmatisme et en dehors de toute systématisation, des rôles de pensée, des ancrages de pensée forts jalonnent le discours ambrosien. Le premier rôle s'articule autour de la question de la stabilité, de la maîtrise de soi et de la force, éléments initialement associés à Adam et au masculin. Le second rôle s'articulerait quant à lui autour des images de dynamisme, d'absence de maîtrise de soi et de faiblesse, images associées à Ève et au féminin. De la sorte, si le vocabulaire pour dire ces normes évolue au cours de l'épiscopat, les valeurs qui fondent la pensée ambrosienne demeurent.

Toutefois, à la fin de l'épiscopat, si âme ou esprit, corps ou chair, incarnent force et faiblesse ou stabilité et dynamisme, se dissociant ainsi des dénominations recourant aux catégories du masculin et du féminin, Ambroise conserve dans sa pastorale des couples

composés d'un principe fort et masculin et d'un principe plus faible et féminin. Incarnés par le Christ et Marie ou le Christ et l'Église, masculin et féminin en viennent alors à symboliser de nouvelles valeurs, celle d'un couple renouvelé par le sacrifice du Christ, renouvelé par le baptême. Ces nouvelles expressions du masculin et du féminin représentent également des figures exprimant une image du salut ou encore la relation à construire entre les humains et Dieu. Ce n'est plus le rapport antithétique qui sert le discours de l'évêque mais bien l'image du couple, de la relation amoureuse, de la complémentarité, voire de la fusion, qui intéresse le pasteur pour son propos. Déplaçant l'image binaire sur d'autres objets théologiques, Ambroise porte et apporte un nouveau regard et un nouveau sens à la binarité masculin/féminin.

Masculin et féminin, homme et femme, supportent donc, chez Ambroise, une charge symbolique particulièrement riche et variée, adaptable à de nombreux points de discours, mais à chaque fois extrêmement facile à appréhender pour le public. L'utilisation du couple masculin/féminin revêt donc un intérêt particulier pour approcher toujours un peu plus les symboliques ambrosiennes attachées à l'anthropologie, les formes de l'écriture de l'évêque, la chronologie (relative) de ses écrits, l'autonomisation, elle aussi relative, de sa pensée, l'élaboration d'une pastorale qui tienne compte de la diversité des publics. Cette étude constitue cependant, à notre sens, un point particulièrement intéressant car complètement passé sous silence par Wolfgang Seibel, André Loiselle ou Eduardo Toraño Lopez. Par ailleurs, cette étude a pour elle de faire le lien entre ces auteurs, leurs centres d'intérêts, et les nouvelles formes de la recherche ambrosienne promue, entre autres, par Liugi Franco Pizzolato, et visant à comprendre la construction du discours pour mieux appréhender le nœud même du discours ambrosien.

En faisant du couple masculin/féminin une construction importante dans sa pensée, Ambroise contribue également à lui donner une place spécifique dans sa construction anthropologique. Les images évocatrices transmises par ce couple constituent à la fois un point d'ancrage de l'anthropologie théorique ambrosienne, un outil pédagogique pour expliquer différents aspects de cette anthropologie et enfin décrire la relation mystique à Dieu, point de réalisation suprême de l'anthropologie ambrosienne. La dualité masculin/féminin est alors exploitée par l'évêque de Milan pour faire comprendre les emboîtements d'identité d'une personne, emboîtements qui se résolvent dans une opposition unique et radicale, celle de l'essence humaine rapportée à l'essence divine. L'altérité sexuée est, à l'instar de l'altérité socio-économique, dépassée, dans la pensée ambrosienne, au profit de l'identité humaine.

L'altérité sert un discours visant à fondre l'individualité dans le collectif au travers de la recherche d'une identité commune, irréductible, et seulement opposable à l'identité divine. En d'autres termes, la différence existant entre les sexes ne saurait prévaloir par rapport à l'essence humaine, qui ne s'appréhende, quant à elle, que dans sa relation avec Dieu : la véritable altérité, la seule valide aux yeux d'Ambroise, serait celle qui met en relation l'être humain et Dieu.

La différence entre les sexes, ou plus exactement le dépassement de ces catégorisations, est aussi un élément important dans la transmission de la christologie, ce point rejoignant le point précédent. Le Christ fait être humain, plutôt que personne de sexe masculin, contribue à démontrer que la transcendance des catégories de sexes est possible et souhaitable en tant qu'état de perfection de la personne. La différence entre les sexes doit en effet céder le pas à la véritable altérité, celle de l'essence humaine face à l'essence divine. Le Christ incarné, présenté comme une sorte de catégorie spécifique du point de vue du sexe, car situé en dehors des sexes, et pour cette raison, appropriable par tous, constitue pour Ambroise une voie spécifique qu'il convient de suivre. Selon cette perspective, la transcendance de son sexe par une personne, la perte d'une identité sexuée spécifique, contribuent pour cette personne à lui donner l'accès à la véritable identité humaine et à la compréhension de cette véritable identité. Le parcours du Christ devient parcours d'inspiration pour un fidèle, de manière à ce que ce dernier puisse mieux l'imiter. La transcendance de l'identité sexuée devient alors une voie de compréhension et d'accès à cette imitation du Christ et à la réalisation de la contemplation divine. Il y a, par conséquent, dans la recherche de transcendance du sexe et des catégories sexuées, une quête de progression vers Dieu, d'épuration de soi pour trouver la plénitude de l'essence humaine, indépendante de toute identité sexuée. Ici, on sent encore une fois, combien l'image de la différence entre les sexes, image simple dans le discours, permet la transmission aux fidèles d'un message bien plus complexe, d'un contenu anthropologique et spirituel bien plus abstrait. Ce type d'image devait constituer, si ce n'est une aide, du moins une piste, un point d'accroche, propre à susciter chez les fidèles d'Ambroise le désir de réaliser un tel parcours anthropologique et mystique.

Malgré les formes variées des exemples (couples homme/femme, Christ/Église, expression du masculin et du féminin), la répétition d'un même schéma visant à faire comprendre la dissolution des identités individuelles, notamment sexuées, au profit de la valorisation de l'identité humaine partagée par tous, doit être soulignée comme relevant, une fois encore, d'une sorte de point d'ancrage, de môle de la pensée anthropologique ambrosienne. Si l'on ne peut toujours pas considérer qu'il s'agisse là d'un système de pensée, de concept ou de notion fixes, force est de constater qu'il existe bel et bien, chez Ambroise, des propositions

constantes visant invariablement les mêmes représentations anthropologiques, les mêmes buts pastoraux. L'observation du traitement de la différence entre les sexes chez Ambroise permet donc de confirmer les propositions déjà relevées par les chercheurs précédents, tout en leur apportant des compléments intéressants.

En outre, la présence de ces môles de pensée permet de relever un point particulier de la pensée d'Ambroise. En effet, l'évêque, dans l'ensemble des œuvres du corpus, et pas uniquement dans celles destinées prioritairement à un public féminin, cherche, parfois de manière acrobatique, à placer homme et femme dans une sorte d'équilibre. Rappelant ici la nécessité de la création de la femme, légitimant cette création par le projet divin, tonnant là contre les fidèles masculins incapables de réprimer leurs désirs ou s'indignant de la responsabilité d'Adam dans le péché des origines, défendant ailleurs encore la création de la femme issue directement du premier être humain et partageant donc avec lui – et avec l'être humain de sexe masculin créé lors de la différenciation sexuée – l'ensemble des éléments qui fondent l'humanité, reconnaissant la glorification du corps dans la résurrection (et pas uniquement du corps du Christ), alors qu'il s'agit d'un élément rattaché au féminin dans sa pensée, Ambroise construit un discours singulier au sujet des deux sexes. La logique qui sous-tend cette recherche d'équilibrage entre les deux sexes s'intègre pleinement à l'argumentaire précédent, veillant à démontrer que l'identité sexuée n'a rien à voir avec la véritable altérité opposant Dieu à l'être humain. La répartition égale des dignités entre les sexes, la tentative de répartition égale des responsabilités des deux sexes face au péché des origines ou aux fautes des fidèles, constituent une dialectique propre à faire entendre, à notre sens, que l'identité de sexe est secondaire par rapport à la recherche de l'essence humaine mais aussi que l'identité de sexe d'une personne ne justifie en rien une exclusion du salut. Ce sont bien plutôt les agissements de la personne, quels que soient son sexe, sa capacité à contrôler ses affects et son corps, ses efforts pour respecter les éléments moraux, son engagement dans une vie chrétienne, notamment par le baptême, qui influenceront sur l'obtention ou non du salut. L'insistance d'Ambroise à présenter la femme et l'homme, mais aussi les principes féminin et masculin, dans un rapport d'équilibre, contribue à souligner l'idée que l'identité sexuée d'une personne doit être tenue pour accessoire au regard de l'importance de l'identité humaine. De ce fait, l'épisode de différenciation des sexes selon les premiers chapitres de la *Genèse* revêtirait, dans la pensée de l'évêque de Milan, une portée bien relative.

Cette volonté de rééquilibrage entre les deux sexes sert, certes, le discours anthropologique, mais il contribue aussi, en matière pastorale, à responsabiliser chaque fidèle, à lui faire comprendre que son salut ne dépend que de lui et non de facteurs contingents. Sans faire d'Ambroise un féministe, ce qui serait à plus d'un titre anachronique, il paraît tout de même important de souligner sa sensibilité à la question de la place de la femme dans l'Église et dans son anthropologie. La femme n'est pas réduite à une assignation spécifique qui justifierait sa création, elle n'est pas non plus méprisée pour ce qu'elle est et pour sa responsabilité dans le péché. Elle est tenue, par Ambroise, pour un être humain à part entière, et qui doit être considérée dans toute sa dignité par le fait même qu'elle est un être humain.

Enfin, l'introduction du prisme du sexe à l'étude de l'anthropologie a eu pour effet d'ouvrir le champ de l'étude. En effet, la variable du sexe, et plus généralement du genre, amène à se poser de nouvelles questions et à observer l'anthropologie ambrosienne selon d'autres angles. La question de la différence entre les sexes, l'observation des catégories du masculin et du féminin, parce qu'elles impliquent des réalités très concrètes, n'invitent pas à nous limiter à la seule description de l'organisation de la pensée au travers de ces catégories. Questionner la différence entre les sexes, c'est aussi la reconnaître en tant que réalité sociale, comme donnée pour la pastorale, comme enjeu pour les fidèles. Le prisme du genre implique donc que l'on s'intéresse aux propositions ambrosiennes concrètes en matière d'anthropologie, aux rapports sociaux que ces positions impliquent ou pourraient impliquer, à l'évaluation du réalisme de ces axiomes ou de leur caractère utopique, aux moyens par lesquels Ambroise cherche à accommoder les aspects les plus abstraits de sa réflexion anthropologique avec les réalités pastorales et avec les réalités des fidèles, quels que soient leur sexe, leur niveau d'appropriation des normes chrétiennes, leur désir de perfection chrétienne, leurs capacités matérielles et intellectuelles – pour ne prendre que quelques exemples – leur permettant de réaliser cette vie chrétienne. C'est bien parce que la question de la différence entre les sexes trouve un ancrage dans le réel qu'il convient d'élargir le propos de notre étude à ces pistes.

Or, ce qui ressort de ces questionnements, c'est que l'anthropologie d'Ambroise, dans sa dimension sexuée, oscille entre positions innovantes et respect des traditions et des normes sociales en vigueur, notamment en direction des femmes, les développements en direction des hommes étant bien moins explicites et audacieux. Dans notre corpus d'étude, les propositions anthropologiques apparaissent comme potentiellement libératrices des cadres sociaux. Si Ambroise ne remet jamais en cause le principe de la domination masculine et la place de

l'homme dans la société, s'il justifie même cette domination masculine comme étant une conséquence du péché des origines, l'évêque défend, malgré tout, des modèles de vie permettant aux femmes de gagner en autonomie – celle-ci n'étant cependant jamais complète. Cette autonomie doit devenir un moyen pour espérer retrouver la pleine liberté et la pleine identité de soi, qui doit advenir dans le royaume des cieux. Au travers des martyres, l'évêque de Milan propose aussi des modèles de femmes ayant pu transcender le genre, endosser des qualités généralement associées au masculin, démontrant toujours davantage que le sexe ne constitue pas un bon critère d'observation. En outre, si les préceptes adressés ou les modèles présentés aux hommes, sont moins spectaculaires (martyr pleurant, homme se montrant empathique avec autrui, appel à être un mari doux et aimant ou un père attentionné, atténuation du pouvoir de l'empereur), il n'en demeure pas moins que ces propositions existent bel et bien et ont été formulées à l'attention d'un public masculin.

Le caractère genré des discours adressés à chaque type de fidèles permet de nous interroger sur le degré d'innovation d'un discours et à revoir nos propres représentations de l'innovation. Ces interrogations ont fait apparaître l'importance que revêt un discours qui n'est pas dans la rupture explicite mais qui se construit plutôt autour d'éléments ne heurtant pas l'auditoire. Les mouvements insensibles, les transitions implicites, rendues acceptables par des images reprises et filées, dont le contenu initial en matière d'identité de sexes est pourtant progressivement modifié, constitue une trame fréquemment mise à contribution dans le discours ambrosien. Insensiblement, le public finit par adhérer à des positions pourtant contraires à certains fondements sociaux. Ce tour de force, qu'appuie le mysticisme ambrosien, est particulièrement sensible dans les oraisons funèbres des empereurs. Ces textes, marqués au sceau du politique, recèle pourtant des propositions paradoxales en matière d'identité de genre, les binarités du masculin et du féminin, ainsi que de l'homme et de la femme, étant pourtant nettement marquées dans la société romaine. C'est donc dans le creuset d'un texte, ô combien officiel et au centre d'attentes et d'attentions publiques, qu'Ambroise tient les propos les plus audacieux en matière de catégories de genre.

Pourtant, en parallèle de ces propositions paradoxales, les femmes sont souvent présentées comme ne pouvant être qu'épouse, mère et veuve. Ambroise ne pense et ne propose aucun autre statut pour les femmes, en dehors de celui de vierge, statut très encadré par le monde ecclésiastique du IV^e siècle. L'évêque contribue alors à valider les normes sociales, ne les interroge pas, ou ne propose de les bouleverser que dans une mesure restreinte. De même, les indications données au public masculin ne comportent pas de transformations en profondeur de

la société romaine, même lorsque la figure de l'empereur et la virilité de ce dernier peuvent paraître remises en question.

Ces positions antinomiques et contradictoires ne peuvent s'articuler qu'en considérant un continuum de pensée. En effet, Ambroise admet la réalisation de soi – que nous définissons comme étant la découverte de son essence humaine, ainsi que la recherche d'un lien direct et contemplatif avec Dieu – dans la transcendance des sexes, position en rupture avec les représentations sociales qui se construisent dans une binarité nette dans le monde humain. Outre le mysticisme, la différence des temporalités menant à la transcendance des sexes et à la réalisation pleine et entière de soi constitue un autre élément permettant l'appropriation de l'idée de la transcendance des sexes. Immédiate pour les hommes et les femmes cherchant à vivre dans la perfection chrétienne, réalisée selon un temps eschatologique pour celles et ceux qui ne peuvent vivre dans cette voie de perfection – rien n'empêchant d'ailleurs un passage de la seconde situation à la première du fait d'une volonté de transformation personnelle –, la transcendance des sexes constitue un idéal à atteindre. Le flou qui entoure cette réalisation de soi, aussi bien dans son contenu que dans la temporalité à mettre en œuvre pour l'atteindre, permet de justifier aussi bien le maintien des normes sociales que leur dépassement dans une temporalité à la fois unique ou selon des temporalités successives, selon des temporalités pensées à l'échelle d'une vie humaine ou à l'échelle du temps divin. Selon une perspective anthropologique, ce qui pourrait être considéré comme une pirouette, devient en fait, une sorte de tenon de la construction anthropologique ambrosienne, permettant de passer d'un discours théorique à des transpositions pastorales, sans que les propositions pratiques et ancrées dans la réalité sociale et quotidienne des fidèles ne s'en trouvent heurtées. Le temps de l'économie du salut individuel devient ainsi une sorte de variable d'ajustement entre la théorie anthropologique et ses applications quotidiennes. Elle offre alors à l'évêque une certaine souplesse pastorale, propre à pouvoir accompagner chacun dans sa quête du salut et de la réalisation de soi, quel que soit son sexe, quelles que soient ses différences, en tenant compte aussi de différents aspects de sa situation personnelle.

Outre la question de la temporalité de la réalisation de soi et du lien à Dieu, la place accordée à la figure de l'Église et à la construction ecclésiale dans la pensée d'Ambroise en général et dans sa pensée anthropologique en particulier, constitue un autre vecteur de l'appropriation du schéma anthropologique ambrosien par les fidèles. L'Église est présentée comme indispensable à la personne, quel que soit son sexe. Espace et communauté (qui constitue le corps du Christ), l'Église favorise donc l'accès à la contemplation divine individuelle, cette communauté étant pourtant elle-même marquée par la diversité des fidèles

qui la composent. L'Église permet, tout à la fois, de comprendre et d'accepter le passage des altérités à l'unité, mais aussi un moyen pour réaliser ce passage des altérités à l'unité. Ambroise insiste, notamment au travers de la question du mariage ou de la virginité consacrée, sur l'idée que chaque statut est aussi bon qu'un autre et qu'il contribue à l'harmonie de l'ensemble. Nous retrouvons ici des lignes directrices de pensée qui animaient déjà la question de la distinction masculin/féminin dans l'étude théorique. Le discours sur l'Église, institution incluant aussi bien des hommes que des femmes, devient vecteur supplémentaire des fondements de l'anthropologie ambrosienne, tout en permettant, par le biais de la communauté que ce discours établit, de mettre en œuvre cette anthropologie. De la sorte, dans le discours ambrosien, le discours sur l'Église ainsi que l'institution ecclésiale elle-même, doivent être considérés comme des pivots entre anthropologie théorique et transmission pastorale de cette anthropologie théorique.

Ces résultats de recherche appellent cependant diverses remarques. Et tout d'abord, le fait qu'il y a lieu de s'interroger toujours davantage sur certains serpents de mer de la recherche ambrosienne, à savoir la chronologie des œuvres et le public visé. Si l'une comme l'autre de ces questions risquent de ne jamais trouver de réponse définitive, il convient de continuer à vouloir affiner la question de la chronologie ambrosienne, ne serait-ce que pour comprendre toujours mieux la manière de penser de l'évêque de Milan mais également de chercher à comprendre les inflexions de sa pensée. Reconnaissons que la présente étude n'apporte malheureusement pas d'éléments de connaissances supplémentaires.

D'autre part, l'approche de la pensée anthropologique d'Ambroise par une thématique paraît intéressante pour mettre au jour la cohérence du discours ambrosien en matière d'anthropologie. Le caractère non-systématique de la pensée ambrosienne a souvent été dénoncé par les auteurs s'étant penchés sur Ambroise et constitue une difficulté spécifique de la recherche au sujet de cet auteur. Plusieurs techniques (description de manière scindée dans divers articles de points particuliers de l'anthropologie ; étude de l'anthropologie pour elle-même, au risque de ne pas rendre compte du caractère éclaté des propositions ambrosiennes ; étude de passages disjoints avant une tentative de réélaboration systématique) ont été mises en œuvre pour pallier cette difficulté : peut-être que le recours à une thématique transversale, à l'instar du travail d'Ernest Dassmann au sujet de la piété ou notre étude portant sur la différence entre les sexes, tendrait à mieux mettre l'accent sur la cohérence de la pensée ambrosienne, tout en rendant compte également du caractère épars des propositions de l'évêque milanais en

matière d'anthropologie. L'intérêt et les potentialités d'une telle méthodologie dans la recherche anthropologique ambrosienne seraient éventuellement à examiner plus avant.

En outre, si chaque étude ambrosienne aborde la question du public et des destinataires des textes de l'évêque, force est de constater que peu de réflexions ont été menées au sujet de la réception possible de ces mêmes textes. Le travail de publication et de réécriture des textes prêchés, comme dans le cas de la chronologie des textes ambrosiens, rend toute affirmation extrêmement délicate et sujette à caution. Cependant, le travail d'observation d'une thématique, de son traitement parmi des œuvres diverses, a permis, nous semble-t-il, d'aborder la question du public sous un angle neuf. La diversité des œuvres étudiées oblige à une prise de recul, une observation plus vaste et un repérage de techniques discursives usuelles chez l'auteur, ce qu'une étude sur une œuvre ciblée rend certainement moins opérant. En outre, la thématique étudiée est particulièrement propice au repérage de ces techniques discursives. Les contradictions apparentes du discours ambrosien (les louanges adressées, ici aux vierges, là aux femmes mariées par exemple), les prises à partie directes d'une catégorie du public selon le sexe, la présence d'exemples féminins dans des textes pourtant destinés à un public masculin, la volonté de présenter homme et femme selon un relatif équilibre, les discours sur la construction de la communauté ecclésiale, sont autant d'indices, selon nous, de la très grande sensibilité d'Ambroise à la diversité de son public. Chacun de ces éléments constitue, toujours de notre point de vue, une tentative de réponse à apporter à cette diversité. Or, ces éléments relèvent, on le voit bien, d'un rapport au texte qui s'établit dans le temps long, dans la fréquentation longue d'un prêche, de la présence d'un clerc, de ses idées, de ses modalités de pensée. Ces réponses apportées par l'écriture ambrosienne mettent donc particulièrement en relief la question de l'imprégnation de chaque membre du public par les idées de l'évêque : voir et étudier le texte ambrosien comme un texte fixe, figé par le temps long de la transmission des manuscrits médiévaux, lui attribuant des catégories vagues de destinataires, c'est peut-être passer trop vite sur la question de la transmission du texte ambrosien lui-même dans le temps de l'épiscopat. Le texte ambrosien, même figé par la publication écrite de son auteur, doit être compris comme destiné à tous, chacun pouvant s'approprier une prise à partie directe liée à l'instantané de la prédication, ou comprendre, au moment d'une lecture ou d'une discussion faisant suite à la lecture d'un texte publié, donc à un moment différé de la prédication initiale, un point important soulevé par l'évêque. Le texte ambrosien échappe, happe, repousse par ses contradictions internes, attire à cause de ces mêmes contradictions, par nombre de caractéristiques non linéaires et énigmatiques. Or il convient d'accepter que ce caractère non-linéaire et énigmatique de l'écriture ambrosienne, soit une véritable clé d'entrée pour chacun dans la pensée de

l'évêque, et qu'il faille, pour approcher la réflexion théorique, tout autant que la pastorale ambrosienne, accepter que l'écriture d'Ambroise soit conçue pour être la plus intégrative possible, au risque d'un discours parfois confus – du moins pour le chercheur contemporain. Chacun des fidèles devant être touché là où il doit l'être, au moment où il doit l'être, ce qui, dans la vision ambrosienne, ne relève donc pas tant du génie du pasteur d'âme que de la volonté divine, il est donc nécessaire de viser un maximum de personnes dans le discours, de prendre en compte au mieux toutes les singularités pour les amener à se reconnaître dans le collectif, et ce le plus souvent possible. De la sorte, il ne s'agit plus seulement de se contenter d'affirmer la variété des publics ambrosiens, mais bien plutôt d'insister sur les tentatives de l'évêque pour écrire à ce public divers, de donner corps à cette diversité des publics en approchant toujours un peu plus les modalités d'un discours multiple dans des ouvrages conçus trop souvent comme monolithiques par la recherche, de rendre, espérons-le, davantage justice aux qualités pastorales d'Ambroise. Si notre étude ne peut se prévaloir d'apporter de réponses définitives, nous pensons tout de même que les méthodes et les questionnements proposés ici auront contribué à donner davantage de consistance à cette diversité des publics ambrosiens, à son traitement dans l'œuvre ambrosienne, et au besoin, pour la recherche, de réfléchir à une méthodologie capable de réverbérer la réception de la pensée ambrosienne dans le temps de l'épiscopat, de manière à ce que la question de la diversité des publics apparaisse comme une donnée importante de l'écriture de l'évêque.

Un autre ensemble de remarques touche cette fois aux limites du travail effectué. Réalisé autour d'un corpus réduit, dans lequel les textes adressés prioritairement à des femmes tiennent une grande place, au risque d'un biais lié aux sources, dans lequel certains genres littéraires n'ont pu être envisagés, où la question du traitement de l'hérésie arienne prend peu de place, le présent travail ne saurait être tenu pour définitif. Il est ainsi légitime de penser qu'Ambroise pourrait apporter d'autres nuances, d'autres réponses, d'autres points de vue au sujet de l'homme et de la femme, du masculin et du féminin, dans ses textes d'exégèse ou bien dans ses ouvrages dogmatiques rédigés dans le contexte de l'affrontement avec l'arianisme. Enfin d'autres questions pratiques pourraient être traitées dans les lettres. De même, les remarques sur la pastorale adressée à chacun des sexes pourraient être nuancées ou confirmées par ces mêmes textes, le traitement des cas limites trouveraient peut-être des exemples nouveaux permettant de proposer des conclusions plus fermes. L'effet de sources ne doit pas être négligé.

Notons également que notre corpus compte moins d'œuvres associées à la période centrale de l'épiscopat, soit entre 385 et 390. Les évolutions lexicales permettant un passage de la personnification du corps en Ève et de l'esprit en Adam, vers le vocabulaire épuré de l'âme et de la chair (ou de l'esprit et de la chair) pourraient être davantage documentées et étudiées plus attentivement avec des références plus nombreuses à cette période de production textuelle.

D'autre part, les questions des sources utilisées par Ambroise, de son autonomie et de sa dépendance à ces sources, demanderaient à être précisées pour comprendre comment l'évêque de Milan s'inscrit ou non dans une représentation anthropologique héritée, dans quelle mesure la catégorie du féminin, et au-delà, de la place de la femme, constituent également un héritage ou un traitement particulier mis en œuvre par notre auteur. Attirée par d'autres questionnements de recherche, nous avons effectué un choix, dont nous avons conscience qu'il affecte bien évidemment la qualité de la recherche présentée ici.

Nous espérons avoir pris également suffisamment de distance avec notre proximité au sujet en nous efforçant, autant que possible, de ne privilégier aucun des deux sexes dans l'étude, à étudier autant le masculin que le féminin. De manière corollaire, nous espérons que les questions sociales du *XXI*^e siècle, étrangères à Ambroise dans leur traitement et les représentations qu'elles véhiculent, n'aurons pas biaisé notre perception des textes de l'évêque milanais. Si l'émergence de questionnements, de concepts, d'un lexique ou d'outils d'analyses nouveaux, tels que ceux des *gender* ou des *queer studies*, est, du point de vue épistémologique, toujours bienvenu dans l'élaboration de la recherche, l'écueil que constitue le fait de simplement plaquer ces questionnements, concepts, lexique, outils d'analyse est toujours à craindre. Cet écueil est d'autant plus à craindre qu'il est question d'une période très différente de la nôtre, avec des questionnements, des approches, un lexique qui lui sont propres et bien évidemment très différents du nôtre, et de découvertes de textes qui paraissent pourtant proposer des solutions, si ce n'est propres à répondre à nos questions de modernes, du moins intéressantes à prendre en considération pour répondre aux questions qui traversent notre société contemporaine.

Or c'est bien cette capacité à offrir des solutions intéressantes pour notre société contemporaine – tout en gardant à l'esprit la nécessité de certaines adaptations, voire de certaines modifications de ces solutions au vu du contexte contemporain –, solutions qui intéressent l'Église contemporaine également, qu'il s'agisse du traitement de l'égalité entre homme et femme dans leur rapport respectif à Dieu, dans leur accès au salut, qu'il s'agisse des

formes du discours pour veiller à l'hétérogénéité du public, de la prise en compte des individualités et des différences, en particulier de sexe, du passage de la question de l'identité individuelle à l'identité collective humaine et chrétienne présentée comme véritable identité aux yeux de Dieu, qui font d'Ambroise un auteur remarquable, auquel il conviendrait d'accorder une plus grande attention, en particulier en milieu francophone.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

I. AMBROISE

I.1. Éditions

I.1.1. Textes composant le corpus d'étude central

AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars prima 1*, Karl Schenkl (éd.), Vienne et Prague, Tempsky-Freytag, coll. « CSEL », n° 32, 1, 1, 1896.

AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars septima*, Otto Faller (éd.), Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, coll. « CSEL », n° 73, 1955.

AMBROISE, *Orationes funebres I*, Victoria Zimmerl-Panagl (éd.), Berlin ; Boston, De Gruyter, coll. « CSEL », n° 106, 2021.

AMBROISE, *Orationes Funebres II*, Victoria Zimmerl-Panagl (éd.), Berlin ; Boston, De Gruyter, coll. « CSEL », n° 107, 2022.

AMBROISE, *Sancti Ambrosii Mediolanensis De officiis*, Maurice Testard (éd.), Turnhout, Brepols, coll. « Corpus Christianorum. Series Latina », n° 15, 2000.

AMBROISE, *Verginità e vedovanza/1*, Ignazio Cazzaniga et Franco Gori (éd.), Franco Gori (trad.), Milan, Biblioteca Ambrosiana, coll. « SAEMO », 14,1, 1989.

AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, Ignazio Cazzaniga et Franco Gori (éd.), Franco Gori (trad.), Milan, Biblioteca Ambrosiana, coll. « SAEMO », 14,2, 1989.

I.1.2. Textes ne composant pas le corpus d'étude central

AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars prima 2*, Karl Schenkl (éd.), Vienne et Prague, Tempsky-Freytag, coll. « CSEL », n° 32, 1, 2, 1897.

AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars altera*, Karl Schenkl (éd.), Vienne et Prague, Tempsky-Freytag, coll. « CSEL », n° 32, 3, 1897.

AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars quarta*, Karl Schenkl et Heinrich Schenkl (éd.), Vienne et Prague, Tempsky-Freytag, coll. « CSEL », n° 32, 4, 1902.

AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars quinta*, Michael Petschenig et Michaela Zelzer (éd.), Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, coll. « CSEL », n° 62, 1999.

AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars sexta A*, Michael Petschenig et Michaela Zelzer (éd.), Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, coll. « CSEL », n° 64A, 1999.

AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars decima*, Otto Faller (éd.), Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, coll. « CSEL », n° 82, 1, 1968.

AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars decima*, Otto Faller et Michaela Zelzer (éd.), Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, coll. « CSEL », n° 82, 2, 1990.

AMBROISE, *Sancti Ambrosii opera. Pars decima*, Michaela Zelzer (éd.), Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, coll. « CSEL », n° 82, 3, 1982.

I.2. Traductions

I.2.1. Textes composant le corpus central

AMBROISE, *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*, John Joseph Savage (trad.), New York, Fathers of the Church, 1961.

AMBROISE, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, Paolo Siniscalco (trad.), Milano, Biblioteca ambrosiana, coll. « SAEMO », 2,1, 1984.

AMBROISE, *El Paraíso. Caín y Abel. Noé*, Agustín López Kindler (trad.), Madrid, Ciudad Nueva, coll. « Biblioteca de Patristica », 2013.

AMBROISE, *Il paradiso : il giardino piantato a Oriente*, Gabriele Pelizzari et Umberto Mattioli (éd.), Carlo Mazza (trad.), Milano, Paoline, 2018.

AMBROISE, *Spiegazione del credo. I sacramenti. I misteri.*, Gabriele Banterle (trad.), Milan, Bibliotheca ambrosiana, coll. « SAEMO », n° 17, 1982.

AMBROISE, *Des sacrements, Des Mystères, Explication du symbole*, Bernard Botte (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 25 bis, 2007.

AMBROISE, *Commento a dodici salmi/2*, Luigi Franco Pizzolato (trad.), Milano, Bibliotheca ambrosiana, coll. « SAEMO », 7,2, 1980.

AMBROISE, *Le orazioni funebri*, Gabriele Banterle (trad.), Milano, Biblioteca ambrosiana, coll. « SAEMO », n° 18, 1985.

AMBROISE, *Sur la mort de son frère*, Denis Marianelli (éd.), Michèle Bonnot (trad.), Paris, Migne, 2002.

AMBROISE, *Sur la mort de Théodose*, Yves-Marie Duval et Benoît Gain (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 629, 2022.

- AMBROISE, *Sur la mort de Valentinien II*, Guy Sabbah et Jean-François Berthet (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 630, 2022.
- AMBROISE, *I doveri*, Gabriele Banterle (trad.), Milano, Biblioteca Ambrosiana, coll. « SAEMO », n° 13, 1977.
- AMBROISE, *Les devoirs. Tome I, Livre I*, Maurice Testard (trad.), 3e éd., Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- AMBROISE, *Les devoirs. Tome II, Livres II-III*, Maurice Testard (trad.), 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- AMBROISE, *Verginità e vedovanza/1*, Ignazio Cazzaniga et Franco Gori (éd.), Franco Gori (trad.), Milan, Biblioteca Ambrosiana, coll. « SAEMO », 14,1, 1989.
- AMBROISE, *Verginità e vedovanza/2*, Ignazio Cazzaniga et Franco Gori (éd.), Franco Gori (trad.), Milan, Biblioteca Ambrosiana, coll. « SAEMO », 14,2, 1989.

I.2.2. Textes ne composant pas le corpus central

- AMBROISE, *I sei giorni della creazione*, Gabriele Banterle (trad.), Milano, Città Nuova, coll. « SAEMO », n° 1, 1979.
- AMBROISE, *Isacco o l'anima. Il bene della morte. Giacobbe e la vita beata. Giuseppe*, Roberto Palla (éd.), Claudio Moreschini (trad.), Milano, Biblioteca Ambrosiana, coll. « SAEMO », n° 3, 1982.
- AMBROISE, *Jacob et la vie heureuse*, Gérard Nauroy (éd.), Gérard Nauroy (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 534, 2010.
- AMBROISE, *La fuite du siècle*, Camille Gerzaguët (éd.), Camille Gerzaguët (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 576, 2015.
- AMBROISE, *Elia e il digiuno. Naboth. Tobia*, Franco Gori (trad.), Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1985.
- AMBROISE, *Commento a dodici salmi/1*, Luigi Franco Pizzolato (trad.), Milano, Bibliotheca ambrosiana, coll. « SAEMO », 7,1, 1980.
- AMBROISE, *Commento al Salmo 118/1*, Michael Petschenig (éd.), Luigi Franco Pizzolato (trad.), Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1987.
- AMBROISE, *Commento al Salmo 118/2*, Michael Petschenig (éd.), Luigi Franco Pizzolato (trad.), Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1987.
- AMBROISE, *Traité sur l'Évangile de s. Luc. II, Livres VII-X*, Gabriel Tissot (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 52 bis, 1976.

- AMBROISE, *Traité sur l'Évangile de S. Luc. I, Livres I-VI*, Gabriel Tissot (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 45 bis, 1971.
- AMBROISE, *De fide : [ad Gratianum] = Über den Glauben : [an Gratian]*, Christoph Marksches (trad.), Turnhout, Brepols, coll. « Fontes christiani », n° 47/1, 2005.
- AMBROISE, *Lettere (1-35)*, Gabriele Banterle (trad.), Milano, Bibliotheca Ambrosiana, coll. « SAEMO », n° 19, 1988.
- AMBROISE, *Lettere (36-69)*, Gabriele Banterle (trad.), Milano, Italie, Biblioteca ambrosiana, coll. « SAEMO », n° 20, 1988.

II. AUTRES AUTEURS ANTIQUES (textes et traduction)

II.1. Sources grecques

II.1.1. Non chrétiennes

- ACHILLE TATIUS, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, Jean-Philippe Garnaud (éd.), Jean-Philippe Garnaud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- ARISTOTE, *De l'Ame*, A Jannone (éd.), E Barbotin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- ARISTOTE, *Politique. Tome III. Première partie, Livre VII*, Jean Aubonnet (éd.), Jean Aubonnet (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- ARISTOTE, *De la génération des animaux*, Pierre Louis (éd.), Pierre Louis (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine. Livres 78, 79 & 80*, Eric Foulon (éd.), Eric Foulon (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2020.
- ÉPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, Jean-François Balaudé (trad.), Paris, Le Livre de Poche, 1994.
- ÉSOPE, *Fables*, Emile Chambry (éd.), Emile Chambry (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- HOMERE, *L'Odyssée. Tome II, Chants VIII-XV*, Victor Bérard (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1939.
- PLATON, *Oeuvres complètes. Tome IV. Ire partie : Phédon*, Paul Vicaire (éd.), Paul Vicaire (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- PLATON, *Oeuvres complètes. Tome IV. 2e partie : Le Banquet*, Paul Vicaire (éd.), Paul Vicaire et Jean Laborderie (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1989.

PLATON, *Oeuvres complètes. Tome VIII. 2e partie, Théétète*, Auguste Diès (éd.), Auguste Diès (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1967.

PLATON, *Oeuvres complètes. Tome X, Timée, Critias*, Albert Rivaud (éd.), Albert Rivaud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1963.

PLUTARQUE, *Vies. Tome X, Phocion-Caton le jeune*, Robert Flacelière et Emile Chambry (éd.), Robert Flacelière et Emile Chambry (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1976.

PLUTARQUE, *Vies. Tome XI, Agis-Cléomène, Les Gracques*, Robert Flacelière et Emile Chambry (éd.), Robert Flacelière et Emile Chambry (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1976.

II.1.2. Chrétiennes

BASILE DE CESAREE, *Sur le baptême*, U Neri (éd.), Jeanne Ducatillon (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1989.

EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin*, F Winkelmann (éd.), Marie-Joseph Rondeau et Luce Pietri (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 559, 2013.

EUSEBE DE CESAREE, *Eusebius Werke. Zweiter Band: die Kirchengeschichte*, Theodor Mommsen, Eduard Schwartz et Friedhelm Winkelmann (éd.), Berlin, Akademie Verlag, 1999.

EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique. [Tome III], Livres VIII-X et les martyrs en Palestine*, Gustave Bardy (éd.), Gustave Bardy (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 55, 1958.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine II*, Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 171 + 172, 1971.

GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours. 6-12*, Marie-Ange Calvet-Sebasti (éd.), Marie-Ange Calvet-Sebasti (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 405, 1995.

GREGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, Jean Laplace (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 6, 2011.

HERMAS, *Le Pasteur*, Robert Joly (éd.), Robert Joly (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 53 bis, 1986.

IGNACE et POLYCARPE, *Lettres ; Martyre de Polycarpe*, Thomas Camelot (éd.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 10 bis, 1958.

- ORIGENE, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, Jean Scherer (éd.), Scherer (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 67, 1960.
- ORIGENE, *Homélies sur la Genèse*, W-A Baehrens (éd.), Louis Doutreleau (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 7 bis, 2003.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, Roger Arnaldez (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 1, 1961.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De sacrificiis Abelis et Caini*, Anita Méasson (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 4, 1966.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Legum allegoriae. I-III*, Claire Mondésert (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 2, 1962.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaestiones et solutiones in genesim : I et II*, Charles Mercier (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 34A, 1979.
- SOCRATE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique. [Tome 1], Livre I*, Pierre Maraval et Pierre Périchon (éd.), Pierre Maraval (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 477, 2004.

II.2. Sources latines

II.2.1. Non chrétiennes

- ANONYME, *Traité de physiognomonie*, Jacques André (éd.), Jacques André (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- Histoire auguste. Tome III. 1ère partie. Vies de Macrin, Diaduménien, Héliogabale*, Robert Turcan (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- AULU-GELLE, *Les nuits attiques. Tome IV, Livres XVI-XX*, Yvette Julien (éd.), Yvette Julien (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- AULU-GELLE, *Les nuits attiques. Tome III, Livres XI-XV*, René Marache (éd.), René Marache (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- CESAR, *Guerre des Gaules. Tome I, Livres I-IV*, L-A Constans (éd.), L-A Constans et A Balland (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- CICERON, *Catilinaires*, Henri Bornecque (éd.), Edouard Bailly (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- CICERON, *Caton l'Ancien*, Pierre Willeumier (éd.), Pierre Willeumier (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1969.

- CICERON, *De la divination. Tome I, livre I*, François Guillaumont (éd.), François Guillaumont (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2022.
- CICERON, *Discours. Seconde action contre Verrès. Livre second : la préture de Sicile (Tome III)*, H de la Ville de Mirmont (éd.), H de la Ville de Mirmont (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- CICERON, *Discours. Seconde action contre Verrès. Livre V : les supplices (Tome VI)*, Henri Bornecque (éd.), Gaston Rabaud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- CICERON, *L'amitié*, Robert Combès (éd.), Robert Combès (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- CICERON, *La république. Livres II-VI*, Esther Bréguet (éd.), Esther Bréguet (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- CICERON, *Tusculanes. Tome I (I-II)*, Georges Fohlen (éd.), Jules Humbert (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- CICERON, *Tusculanes. Tome II (III-V)*, Georges Fohlen (éd.), Jules Humbert (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- HORACE, *Odes et épodes*, François Villeneuve (éd.), François Villeneuve (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1970.
- HORACE, *Satires, epistles and ars poetica*, Henry Rushton Fairclough (trad.), Cambridge MA, Harvard university press, coll. « Loeb Classical Library 194 », 1926.
- HORACE, *Satires*, François Villeneuve (éd.), François Villeneuve (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- JUVENAL, *Satires*, Pierre de Labriolle et François Villeneuve (éd.), Olivier Sers (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- MARCELLINUS COMES, MOMMSEN Theodor, *MGH. AA. Chronica minora. 2*, Berolini, Weidmann, coll. « Monumenta Germaniae Historica [Scriptores]. [1], Auctores antiquissimi », n° 11, 1894.
- MARCELLINUS COMES, *Chronique 379-518. Avec les continuations jusqu'à l'année 534 et les additions jusqu'à l'année 566*, Nathalie Desgrugillers-Billard (trad.), Clermont-Ferrand, Editions Paléo, 2014.
- MARTIAL, *Epigrammes. Tome II. 1ère partie, Livres VIII-XII*, H J Izaac (éd.), H J Izaac (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- OVIDE, *Les Métamorphoses*, Olivier Sers (trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 2009.
- PLAUTE, *Théâtre complet*, Florence Dupont (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2019.

- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre VII*, Robert Schilling (éd.), Robert Schilling (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre IX*, E de Saint-Denis (éd.), E de Saint-Denis (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XI*, Alfred Ernout (éd.), Alfred Ernout (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1947.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XX*, Jacques André (éd.), Jacques André (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- PROPERCE, *Elégies*, Simone Viarre (éd.), Simone Viarre (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- QUINTILIEN, *Institution oratoire. Tome I, Livre I*, Jean Cousin (éd.), Jean Cousin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- QUINTILIEN, *Institution oratoire. Tome II, Livres II et III*, Jean Cousin (éd.), Jean Cousin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- QUINTILIEN, *Institution oratoire. Tome IV, Livres VI et VII*, Jean Cousin (éd.), Jean Cousin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- QUINTILIEN, *Institution oratoire. Tome VI, Livres X et XI*, Jean Cousin (éd.), Jean Cousin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- SENEQUE, *De la clémence*, François-Régis Chaumartin (éd.), François-Régis Chaumartin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- SENEQUE, *Dialogues. Tome troisième, Consolations*, René Waltz (éd.), René Waltz (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- SENEQUE, *Lettres à Lucilius, Tome V, Livres XIX-XX*, François Préchac (éd.), Henri Noblot (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- SUETONE, *Vies des douze Césars. Tome I*, Henri Ailloud (éd.), Henri Ailloud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- SUETONE, *Vies des douze Césars. Tome II*, Henri Ailloud (éd.), Henri Ailloud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- SUETONE, *Vies des douze Césars. Tome III*, Henri Ailloud (éd.), Henri Ailloud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- TACITE, *Annales. Livres I-III*, Pierre Willeumier (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- TACITE, *Annales. Livres XIII-XVI*, Pierre Willeumier (éd.), Pierre Willeumier (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- TACITE, *Vie d'Agricola*, E de Saint-Denis (éd.), E de Saint-Denis (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2003.

TITE-LIVE, *Histoire romaine. Tome I, Livre I*, Jean Bayet (éd.), Gaston Baillet (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1965.

TITE-LIVE, *Histoire romaine. Tome II, Livre II*, Jean Bayet (éd.), Gaston Baillet (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1967.

TITE-LIVE, *Ab urbe condita. Libri XXXI-XL*, W Weissenborn et M Müller (éd.), Stuttgart, Teubner, 1966.

II.2.2. Chrétiennes

ANONYME, *Les constitutions apostoliques. Tome I, Livres I et II*, Marcel Metzger (éd.), Marcel Metzger (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 320, 1985.

ANONYME, *Les constitutions apostoliques. Tome 2 : Livres III - VI*, Marcel Metzger (éd.), Metzger (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 329, 2008.

ANONYME, *Passion de Perpétue et de Félicité ; suivi des Actes*, Jacqueline Amat (éd.), Jacqueline Amat (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 417, 1996.

AUGUSTIN, *Oeuvres de saint Augustin. Les Confessions. Livres I-VII*, Martin Skutella (éd.), E Tréhorel et G Bouissou (trad.), Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque Augustinienne », n° 13, 1962.

AUGUSTIN, *Oeuvres de saint Augustin. Les Confessions. Livres VIII-XIII*, Martin Skutella, E Tréhorel et G Bouissou (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque Augustinienne », n° 14, 1962.

CLEMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, Annie Jaubert (éd.), Annie Jaubert (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1971.

CYPRIEN, *Correspondance. Tome I*, Bayard (éd.), Bayard (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1962.

CYPRIEN, *Sancti Cypriani episcopi : De habitu virginum. Opera pseudo-Cyprianea : De laude martyrii, Ad vigiliam episcopum, De iudaica incredulitate, De rebaptismate.*, Laetitia Ciccolini (éd.), Turnhout, Brepols Publishers, coll. « Corpus Christianorum. Series Latina », n° 3F, 2016.

PAULIN DE MILAN, *Vita di s. Ambrogio. Introduzione, testo critico e note a cura di Michele Pellegrino*, Roma, Ed. Studium, 1961.

TERTULLIEN, *Apologétique*, Jean-Pierre Waltzing (éd.), Jean-Pierre Waltzing (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1971.

TERTULLIEN, *La toilette des femmes*, Marie Turcan (éd.), Marie Turcan (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 173, 1971.

TERTULLIEN, *Oeuvres complètes*, Antoine de Genoude (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2017.

VALÈRE MAXIME, *Detti e fatti memorabili*, Rino Faranda (trad.), Turin, Unione Tipografico-editrice torinese, 1971.

VALÈRE MAXIME, *Facta et dicta memorabilia vol II*, John Briscoe (éd.), Stuttgart, Teubner, 1998.

III. DROIT ROMAIN

III.1. Éditions

GAIUS, *Institutes*, Julien Reinach (éd.), Julien Reinach (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1979.

JUSTINIEN, *Corpus iuris civilis. Volumen Primum, Institutiones/Digesta*, Paul Krüger et Theodor Mommsen (éd.), Berlin, Weidmann, 1993.

JUSTINIEN, *Corpus iuris civilis. Volumen Secundum, Codex Justinianus*, Paul Krueger (éd.), Berlin, Weidman, 1989.

THEODOSE, *Codex Theodosianus I*, Paul Krüger et Theodor Mommsen (éd.), Hildesheim, Weidmann, 1990.

III.2. Traductions

GAIUS, *Institutes*, Julien Reinach (éd.), Julien Reinach (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1979.

JUSTINIEN, *Les 50 Livres du Digeste de l'Empereur Justinien*, Dominique Gaurier (trad.), Paris, Editions de la Mémoire du Droit, 2017.

THEODOSE II, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II. Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes vol II*, Theodor Mommsen, Paul M. Meyer et Paul Krueger (éd.), Jean Rougé et Roland Delmaire (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 531, 2009.

THEODOSE II, *Les lois religieuses des empereurs Romains de Constantin à Théodose II. Code théodosien XVI vol I*, Theodor Mommsen (éd.), Jean Rougé (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 497, 2005.

THÉODOSE II, *The Theodosian Code and novels and the Sirmondian constitutions*, Clyde Pharr (trad.), Princeton, Princeton University Press, 1952.

Outils

BALTY Jean-Charles (éd.), *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, VI, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2011.

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, *Thesaurus Linguae Latinae*, Munich, 1900.

CENTRE DE TRAITEMENT ELECTRONIQUE DES DOCUMENTS (éd.), *Thesaurus sancti Ambrosii*, Turnhout, Brepols, 1994.

SOURCES CHRETIENNES, 2024, *BiblIndex* [en ligne], disponible sur l'url : <https://www.biblindex.org/fr> [consulté de novembre 2021 à août 2024]

Bible et outils bibliques

FISCHER Bonifatius, *Vetus Latina : die Reste der altlateinischen Bibel. Genesis*, Freiburg, Herder, 1951, vol. 2.

FISCHER Bonifatius, *Vetus Latina : die Reste der altlateinischen Bibel. Verzeichnis der Sigel*, Freiburg, Herder, 1949, vol. 1.

FREDE Hermann Josef, *Vetus Latina : die Reste der altlateinischen Bibel. Epistula ad Ephesios*, Freiburg, Herder, 1962, vol. 24, 1.

NESTLE Eberhard, Erwin NESTLE, Barbara ALAND, Kurt ALAND, Iōan D. KARAVIDOPOULOS, Carlo Maria MARTINI, Bruce Manning METZGER et WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT (éd.), *Novum testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

La Bible : traduction oecuménique, Villiers-le-Bel, Bibli'O-Société biblique française, 2015.

Littérature secondaire

ACHET-HAUSHALTER Marie, « La douceur de Constantin selon Eusèbe de Césarée. Permanences et mutations de l'éloge impérial lors du tournant constantinien », *Parlement[s], revue d'histoire politique*, vol. 35, 2022, p. 197-215.

- AGUSTA-BOULAROT Sandrine, « Autour d'une grammatica. La question des femmes et de l'éducation dans le monde romain depuis le livre de H-I Marrou », dans Jean-Marie Pailler et Pascal Payen (éd.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire le « Marrou »*, « Histoire de l'éducation dans l'Antiquité », Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2004, p. 319-333.
- ALEXANDRE Jérôme, « Tertullien et la différence sexuelle », dans Pascal-Grégoire Delage (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les femmes*, La Rochelle, Histoire et culture, 2003, p. 79-99.
- ALEXANDRE Monique, « La place des femmes dans le christianisme ancien. Bilan des études récentes », dans Pascal-Grégoire Delage (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les femmes*, La Rochelle et Rochefort, Histoire et culture, 2003, p. 24-78.
- ALEXANDRE Monique, « De l'annonce du royaume à l'Eglise. Rôle, ministères, pouvoirs de femmes », dans Pauline Schmitt Pantel, Georges Duby et Michelle Perrot (éd.), *Histoire des femmes en Occident. I. L'Antiquité*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2002, p. 537-579.
- ALTHAUS-REID Marcella, *The queer God*, London, Routledge, 2003.
- ALTHAUS-REID Marcella, *Indecent theology : theological perversions in sex, gender and politics*, Londres, Routledge, 2000.
- AMAT Jacqueline, *Les animaux familiers dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- AMAT Jacqueline, *Songes et visions : l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1985.
- ARAGIONE Gabriella, « La ricezione della Scrittura nei discorsi sulle donne nei secoli I-II », dans Kari Elisabeth Børresen et Emanuela Prinzivalli (éd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani : l'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2013, p. 13-60.
- ARMANI Sabine et Nicolas MATHIEU, « Mauvais fils, mauvais parent, mauvais empereur. Le paradigme de la parenté dans les portraits impériaux chez Suétone et Tacite », dans Sabine Armani et Julie Doyon (éd.), *L'empire paternel : familles, pouvoirs, transmission (Antiquité romaine, époque moderne)*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2021, p. 207-242.
- AUVRAY-ASSAYAS Clara, « La main du philosophe », dans Philippe Moreau (éd.), *Corps romains*, Paris, Jérôme Millon, 2002, p. 15-25.
- BABY Hélène et Josiane RIEU, « Douceur et vie spirituelle. Introduction », dans *La douceur en littérature : de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, Garnier, 2012, p. 139-145.
- BAER Richard Arthur, *Philo's use of the categories male and female*, Leiden, E. J. Brill, 1970.
- BAIER Thomas, « Le princeps comme figure exemplaire dans le traité De Clementia de Sénèque », dans Agnès Molinier-Arbo, Catherine Notter et Jean-Luc Vix (éd.), *Figures exemplaires de pouvoir sous l'Empire dans la littérature gréco-latine*, Turnhout, Brepols, 2023, p. 117-127.

- BANDURA Albert, « La théorie sociale cognitive : une perspective agentique », dans Philippe Carré et Fabien Fenouillet (éd.), *Traité de psychologie de la motivation : théories et pratiques*, Paris, Dunod, 2019, p. 17-45.
- BANNIARD Michel, « Niveaux de langue et communication latinophone d'après et chez Ambroise », dans Luigi Franco Pizzolato et Marco Rizzi (éd.), *Nec timeo mori : atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 513-536.
- BARTELINK Marinus, « “Fragilitas humana” chez saint Ambroise », dans Giuseppe Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus : Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974*, Milan, Vita e Pensiero, 1976, p. 130-142.
- BASTERO DE ELEIZALDE Juan-Luis, *Naturaleza del pecado en San Ambrosio de Milán*, Pamplona, Facultad de teologia de la universidad de Navarra, 1985.
- BEARD Mary, « Did Romans have elbows ? or : Arms and the Romans », dans Philippe Moreau (éd.), *Corps romains*, Paris, Jérôme Millon, 2002, p. 47-60.
- BEATRICE Pier Franco, « Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3,21 », dans Bianchi, Ugo (éd.), *La tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche : atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, p. 433-482.
- BEATRICE Pier Franco, « *Tradux peccati* » : *alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milan, Vita e Pensiero, 1978.
- BECKER Audrey, *Dieu, le souverain et la cour. Stratégies et rituels de légitimation du pouvoir impérial et royal dans l'Antiquité tardive et au haut Moyen Âge*, Bordeaux, Ausonius, 2022.
- BEHR John et Jérôme DE GRAMONT, « Anthropologie », dans Olivier Riaudel et Jean-Yves Lacoste (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 73-80.
- BELAYCHE Nicolas, « La neuvaine funéraire à Rome ou “la mort impossible” », dans François Hinard et Marie-Françoise Lambert (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain : actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993)*, Paris, De Boccard, 1995, p. 155-170.
- BERENI Laure, Sébastien CHAUVIN, Alexandre JAUNAIT et Anne REVILLARD, *Introduction aux études sur le genre*, Louvain-la-Neuve, De Boeck supérieur, 2020.
- BERNARDINI Paolo, « Bibliografia ambrosiana », *Annali di Scienze Religiose*, vol. 1, Brepols Publishers, janvier 2008, p. 293-365.
- BIERMANN Martin, *Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand : Rhetorik, Predigt, Politik*, Stuttgart, Steiner, 1995.
- BIVILLE Frédérique, « Voix des dieux, voix des hommes, voix des animaux », dans Clémentine Bernard-Valette, Jérémy Delmulle et Camille Gerzaguët (éd.), « *Nihil veritas*

- erubescit* » : mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis, Turnhout, Brepols, 2017, p. 745-762.
- BLANCHARD Serge et Dominique GELPE, « Motivation et orientation scolaire et professionnelle », dans Philippe Carré et Fabien Fenouillet (éd.), *Traité de psychologie de la motivation : théories et pratiques*, Paris, Dunod, 2019, p. 159-186.
- BLAUDEAU Philippe, « Demande de pardon et pénitence impériales, le moment tardo-antique (379-565) », dans Fulvio Delle Donne et Annick Peters-Custot (éd.), *Il sovrano e la Chiesa. Le sovrain et l'Église*, Potenza, Basilicata University Press, 2022, p. 25-38.
- BLAUDEAU Philippe, « Présentation du thème », dans *L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 1-10.
- BOEHRINGER Sandra et Violaine SEBILLOTTE CUCHET (éd.), *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine : le genre : méthode et documents*, 2e éd., Malakoff, Armand Colin, 2017.
- BOËLS-JANSSEN Nicole, « Matrona/meretrix : duel ou duo ? A propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain », dans Dominique Briquel, Caroline Février et Charles Guittard (éd.), *Varietates fortunae : religion et mythologie à Rome*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010, p. 89-130.
- BOJCOV Michail A., « Der Heilige Kranz und der Heilige Pferdezaum des Kaisers Konstantin und des Bischofs Ambrosius », *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 52, 2008, p. 1-69.
- BONAMENTE Giorgio, « Sull'ortodossia di Costantino. Gli Actus Sylvestri dall'invenzione all'autenticazione », *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, n° 6, 2004, p. 1-46.
- BONATO Antonio, « Teologia e spiritualità dell'Eucaristia negli scritti di sant'Ambrogio », dans Salvatore Panimolle (éd.), *L' eucaristia nei Padri della Chiesa*, Rome, Borla, 1998, p. 207-260.
- BONFIL Robert, Guglielmo CAVALLO et Roger CHARTIER, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Jean-Pierre Bardos et Marie-Claude Auger (trad.), Paris, Editions du Seuil, 1997.
- BØRRESEN Kari Elisabeth (éd.), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian tradition*, Oslo, Solum, 1991.
- BØRRESEN Kari Elisabeth, « Imago Dei, privilège masculin ? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1, 27 et 1 Cor 11, 7 », *Augustinianum : periodicum quadrimestre Collegii internationalis Augustiniani*, XXV, XXV, fasc. 1-2, 1985, p. 213-234.
- BØRRESEN Kari Elisabeth, *Subordination et équivalence : Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo, Universitets-forlaget, 1968.
- BØRRESEN Kari Elisabeth et Emanuela PRINZIVALLI (éd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani : l'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2013.

- BRASCHI Francesco, « Costantino e Ambrogio : appunti di contenuto e di metodo dalla lettura dei testi », dans Riccardo Macchioro (éd.), *Costantino a Milano : l'editto e la sua storia (313-2013)*, Milan, Bulzoni, 2017, p. 223-237.
- BRASCHI Francesco, « La figura imperiale nel “De Obitu Theodosii” di Ambrogio di Milano : elaborazione concettuale e novità delle forme espressive », *La Scuola cattolica*, n° 125, 1997, p. 823-920.
- BRISSON Luc, *Le sexe incertain : androgynie et hermaphrodisme dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- BROWN Peter, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive : vers un Empire chrétien*, Pierre Chuvin et Huguette Meunier-Chuvin (trad.), Paris, Editions du Seuil, 2003.
- BROWN Peter, « L'élitisme païen », dans Philippe Ariès, Georges Duby et Paul Veyne (éd.), *Histoire de la vie privée. I. De l'empire romain à l'an mil*, Paris, Éditions Points, 1999, p. 219-232.
- BROWN Peter, « La nouvelle anthropologie », dans Paul Veyne, Georges Duby et Philippe Ariès (éd.), *Histoire de la vie privée. I. De l'empire romain à l'an mil*, Paris, Éditions Points, 1999, p. 233-248.
- BROWN Peter, *Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Pierre-Emmanuel Dauzat et Christian Jacob (trad.), Paris, Gallimard, 1995.
- BROWN Peter, *The body and society : men, women and sexual renunciation in early Christianity*, New York, Columbia University press, 1988.
- BROWN Peter, *Religion and society in the age of saint Augustine*, London, Faber and Faber, 1972.
- BURRUS Virginia, « Reading Agnes : the rhetoric of gender in Ambrose and Prudentius », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 3, 1995, p. 25-46.
- BUTLER Judith Pamela, *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, Cynthia Kraus et Éric Préfacier Fassin (trad.), Paris, La Découverte, 2006.
- CABOURET Bernadette, *La société de l'Empire romain d'Orient : IV^e-VI^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.
- CALABI Francesca, « L'harmonie originaire entre hommes et animaux, sa coupure et sa restauration à la fin des temps chez Philon d'Alexandrie », dans Michele Cutino, Isabel Iribarren et Françoise Vinel (éd.), *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux ?*, Strasbourg, Brill, 2015, p. 81-101.
- CALZOLARI Valentina, *Apocrypha Armeniaca. Acta Pauli et Theclae. Prodigia Theclae. Martyrium Pauli*, Turnhout, Brepols Publishers, coll. « Corpus Christianorum. Series Apocryphorum », n° 20, 2017.
- CAMERON Alan, « Theodosius the Great and the Regency of Stilico », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 73, 1969, p. 247-280.

- CAMERON Averil, « Virginité as Metaphor : women and the rhetoric of early Christianity », dans Averil Cameron (éd.), *History as text : the writing of ancient history*, Londres, Duckworth, 1989, p. 181-205.
- CANELIS Aline, « Le De Helia et ieiunio d'Ambroise de Milan : entre oralité et écriture littéraire », *Revue des sciences religieuses*, 94/2-4, *Revue des sciences religieuses*, 31 décembre 2020, p. 181-194.
- CANELIS Aline, « Ambroise de Milan dans la collection des Sources Chrétiennes, hier, aujourd'hui et demain », dans Emanuele Ghelfi (éd.), *Progetti e prospettive di ricerca su Sant'Ambrogio a livello internazionale*, Milan, Biblioteca Ambrosiana, 2019, p. 21-36.
- CANTALAMESSA Raniero, « Sant'Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo », dans Giuseppe Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus : Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974*, Milan, Vita e Pensiero, 1976, p. 483-539.
- CARRIE Jean-Michel et Aline ROUSSELLE, *Nouvelle histoire de l'Antiquité : des Sévères à Constantin, 192-337*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- CASSIN Barbara, Jean-Louis LABARRIERE et Gilbert ROMÉYER-DHERBEY (éd.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie Nouvelle série », 1997.
- CATTANEO Enrico, *Les ministères dans l'Église ancienne : textes patristiques du Ier au IIIe siècle*, Agnès Bastit et Christophe Guignard (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2017.
- CAVALLO Guglielmo, « Libri e comunicazione scritta nell'età di Ambrogio e Agostino », dans Paolo Pasini et Museo diocesano (éd.), *387 d. c dell'Ambrogio e Agostino: le sorgenti dell'Europa*, Milano, Olivares, 2003, p. 195-199.
- CAVALLO Guglielmo, « Du volumen au codex. La lecture dans le monde romain », dans Roger Chartier et Guglielmo Cavallo (éd.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Editions du Seuil, 1997.
- DE CAZANOVE Olivier, « Naissance et petite enfance dans le monde romain », dans Jean-Charles Balty (éd.), *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, VI, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2011, p. 11-16.
- CERAMI Calogero, « Cottidie fuge (Exp. VIII, 39) : il futuro dal presente in Ambrogio di Milano », dans Massimiliano Ghilardi (éd.), *Tempo di Dio, tempo dell'uomo : XLVI Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2018)*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2019, p. 469-478.
- CHAPERON Sylvie, Adeline GRAND-CLEMENT et Sylvie MOUYSET (éd.), *Histoire des femmes et du genre : historiographie, sources et méthodes*, Malakoff, Armand Colin, 2022.
- CHARLESWORTH James Hamilton, *The good and evil serpent : how a universal symbol became Christianized*, New Haven, Yale university Press, 2010.

- CHAUSSON François, « Etre parent du prince. Le prestige de la parenté impériale selon les mentions épigraphiques », dans Julie Doyon et Sabine Armani (éd.), *L'empire paternel : familles, pouvoirs, transmission (Antiquité romaine, époque moderne)*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2021, p. 47-56.
- CHAUSSON François, « La souveraine en titres et en actes. Une résille de mots et de pouvoirs ; un éventail de périodes et de lieux. », dans François Chausson et Sylvain Destephen (éd.), *Augusta, Regina, Basilissa : la souveraine de l'Empire romain au Moyen Âge*, Paris, Éditions de Boccard, 2018, p. 7-19.
- CHAUSSON François, *Stemmata Aurea : Constantin, Justine, Théodose*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2007.
- CICCARESE Maria Pia, « In natura, in figura. Ambrogio e l'interpretazione del mondo animale », dans Raffaele Passarella (éd.), *Ambrogio e la natura*, Milan, Italie, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni, 2016, p. 95-122.
- CICCOLINI Laetitia, « Le grand prêtre et l'apôtre, figures de l'évêque chez Cyprien de Carthage », dans Agnès Molinier-Arbo, Catherine Notter et Jean-Luc Vix (éd.), *Figures exemplaires de pouvoir sous l'Empire dans la littérature gréco-latine*, Turnhout, Brepols, 2023, p. 261-273.
- CLARK Elizabeth Ann, *Reading renunciation : asceticism and Scripture in early Christianity*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999.
- CLARK Elizabeth Ann, *Women in the early Church*, Wilmington, M. Glazier, 1983.
- CLAUSS Manfred, « Die Frauen der diokletianisch-konstantinischen Zeit », dans Hildegard Temporini (éd.), *Die Kaiserinnen Roms von Livia bis Theodora*, Munich, Beck, 2002, p. 340-369.
- COBURN Elaine, « Défaire et refaire le sexe, le genre, la sexualité », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 9, 2017, p. 9-31.
- COLISH Marcia L., *Ambrose's patriarchs : ethics for the common man*, Notre Dame, University of Notre Dame press, 2005.
- CONSOLINO Franca Ela, « Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal De obitu di Ambrogio alle storie ecclesiastiche », *Cristianesimo nella storia*, vol. 15, 1994, p. 257-277.
- CONSOLINO Franca Ela, « Veni huc a libano : la sponsa del cantico dei cantici come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio », *Athenaeum*, n° 62, 1984, p. 399-415.
- CONSOLINO Franca Ela, « L'optimus princeps secondo S. Ambrogio. Virtù imperiale e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio », *Rivista storica italiana*, n° 96, 1984, p. 1025-1045.
- CONSOLINO Franca Ela, « Il significato dell'inventio crucis nel De Obitu Theodosii », *Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Siena*, n° 5, 1984, p. 161-180.

- CONSOLINO Franca Ela, « Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano : il De exhortatione virginitatis di Ambrogio », *Rivista storica italiana*, n° 94, 1982, p. 455-477.
- CORALUPPI Luigi Federico, « Il transmissor-malus faenerator, Giuda ed Eva in una corrispondenza di Ambrogio con Simpliciano (Ambr., epist. 1.3 Banterle [= 67 Maur.]) », dans Paola Francesca Moretti, Chiara Torre et Giuseppe Zanetto (éd.), *Debita dona. Studi in onore di Isabella Gualandri*, Naples, M. D'Auria Editore, 2008, p. 195-222.
- CORALUPPI Luigi Federico, « Transmissor sortem suam ad faeneratores transmisit (Ambr. Tob., 20, 76) », dans Giuseppe Zanetto, Stefano Martinelli Tempesta et Massimiliano Ornaghi (éd.), *Vestigia Antiquitatis. Atti dei Seminari del Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università degli Studi di Milano (2003-2005)*, Milan, Cisalpino, 2007, p. 189-199.
- CORIAT Jean-Pierre, « La notion romaine de propriété : une vue d'ensemble », *Publications de l'École Française de Rome*, vol. 206, n° 1, 1995, p. 17-26.
- COURCELLE Pierre, « Ambroise “professeur de philosophie” (Paulin de Milan, Vita Ambrosii, VII, 9) », dans *Recherches sur saint Ambroise : « Vies » anciennes, culture, iconographie*, Paris, Études augustinienes, 1973, p. 9-16.
- COURCELLE Pierre, « Ambroise dévot de la monade », dans *Recherches sur saint Ambroise : « Vies » anciennes, culture, iconographie*, Paris, Études augustinienes, 1973, p. 25-33.
- COURCELLE Pierre, « Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62 b; Cratyle 400 c) », *Revue des Etudes Latines*, vol. 43, 1965, p. 406-443.
- COURCELLE Pierre, « Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens », *Archives d'histoire doctrinales et littéraire du Moyen Age*, n° 22, 1955, p. 5-74.
- COURTRAY Régis, « Jésus, fils unique de Marie ? La réponse de Jérôme dans le Contre Helvidius », dans Régis Courtray, Régis Burnet, Jérôme Lagouanère et Maguelone Renard (éd.), *Du Jésus des Ecritures au Christ des théologiens. Les Pères de l'Eglise, lecteurs de la vie de Jésus*, Turnhout, Brepols publi, coll. « Cahier de Biblia Patristica », n° 24, 2023, p. 31-58.
- COURTRAY Régis, « Défendre la virginité en rhéteur. La rhétorique polémique à l'œuvre dans le Contre Helvidius de Jérôme », *Exercices de rhétorique*, n° 14, ELLUG, 10 février 2020 (DOI : 10.4000/rhetorique.940 consulté le 10 juillet 2024).
- COURTRAY Régis, « La destruction de Sodome chez Ambroise, Jérôme et Augustin », dans Rémi Gounelle et Jean-Marc Vercruysse (éd.), *La destruction de Sodome et de Gomorrhe (Gn 18-19) dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, Turnhout, Brepols, coll. « Cahiers de Biblia Patristica », n° 19, 2019, p. 93-118.
- CRACCO RUGGINI Lellia, « I barbari e l'impero prima e dopo il 410 (in tema di provvidenzialismo) », dans Isabella Gualandri et Raffaele Passarella (éd.), *Ambrogio e i barbari*, Milan, Bulzoni, 2011, p. 21-48.

- CRACCO RUGGINI Lellia, « Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390 », *Augustinianum : periodicum quadrimestre Collegii internationalis Augustiniani*, XIV, XIV, fasc 3, 1974, p. 409-449.
- CREMASCOLI Giuseppe, « “Temete Dio, onorate il re” (1 Pt 2, 17). Sudditi e re di fronte a Dio », dans Franca Ela Consolino et Chiara Staiti (éd.), *Biblia regum : Bibbia dei re, Bibbia per i re (sec. IV-XIII)*, Turnhout, Brepols, 2022, p. 27-37.
- CROUZEL Henri, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956.
- CUTINO Michele, « Ambroise et la liberté du sage. Structure et signification de l'epist. 7 », dans Clémentine Bernard-Valette, Jérémy Delmulle et Camille Gerzaguët (éd.), « *Nihil veritas erubescit* » : *mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 255-277.
- CUTINO Michele, « Les animaux dans le récit du déluge (Gen 6-9) et ses interprétations patristiques », dans Michele Cutino, Isabel Iribarren et Françoise Vinel (éd.), *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux ?*, Strasbourg, Brill, 2015, p. 63-75.
- CUTINO Michele, « Strategie argomentative nell'omelia di Ambrogio di Milano sull'affare Callinico fra polemica anti giudaica e teologia politica », dans Marcello Marin et Francesca Maria Catarinella (éd.), *Forme della polemica nell'omiletica latina di IV-VI secolo: convegno internazionale di studi, Foggia 11-13 settembre 2013*, Bari, Edipuglia, 2014, vol. 14, p. 53-73.
- CUTINO Michele, « Note sulla datazione del De virginitate di Ambrogio », *Augustinianum : periodicum quadrimestre Collegii internationalis Augustiniani*, XLVI, XLVI, fasc 1, 2006, p. 95-109.
- CUTINO Michele, « L'anima e le sue adfectiones nel lessico filosofico di Ambrogio », dans Fabio Gasti (éd.), *Il latino dei filosofi a Roma antica. Atti della V giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia, 12-13 aprile 2005)*, Pavia, Ibis, 2005, p. 171-208.
- CUTINO Michele et Christophe GUIGNARD (éd.), *La différenciation sexuelle dans le christianisme ancien : entre protologie et eschatologie*, Strasbourg, Faculté de théologie catholique de Strasbourg, 2017.
- CUTINO Michele, Isabel IRIBARREN et Françoise VINEL (éd.), *La restauration de la création : quelle place pour les animaux ? Actes du colloque de l'ERCAM tenu à Strasbourg du 12 au 14 mars 2015*, Leiden, Brill, 2018.
- DAGRON Gilbert, *Vie et miracles de sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978..
- DASSMANN Ernst, « Ambrosius und die Märtyrer », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, vol. 18, 1975, p. 49-68.
- DASSMANN Ernst, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand : Quellen und Entfaltung*, Aschendorff, Münster Westfalen, Allemagne, 1965. Bnus.

- DAVIAU Pierrette Auteur, Élisabeth PARMENTIER et Lauriane SAVOY (éd.), *Une bible des femmes : vingt théologiennes relisent des textes controversés*, Genève, Labor et Fides, 2018.
- DEL CORNO Dario, « L'uomo e la natura nel mondo greco », dans Renato Uglione (éd.), *L'uomo antico e la natura*, Turin, CELID, 1998, p. 93-104.
- DELAGE Pascal-Grégoire (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les femmes : actes du colloque de La Rochelle, 6 et 7 septembre 2003*, La Rochelle et Rochefort, Histoire et culture, 2003.
- DELPHY Christine, *L'ennemi principal*, 3e éd., Paris, Éditions Syllepse, 2013.
- DESCHAMPS Lucienne, « Rites funéraires de la Rome républicaine », dans François Hinard et Marie-Françoise Lambert (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain : actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993)*, Paris, De Boccard, 1995, p. 171-180.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2021.
- DESMULLIEZ Janine, « Paulin de Nole : du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole », dans Pascal-Grégoire Delage (éd.), *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Saintes, Association Caritaspatrum, 2012, p. 11-45.
- DESTEPHEN Sylvain, « En représentation et par délégation : la souveraine chrétienne sur les routes au Bas-Empire », dans François Chausson et Sylvain Destephen (éd.), *Augusta, Regina, Basilissa : la souveraine de l'Empire romain au Moyen Âge*, Paris, Éditions de Boccard, 2018, p. 37-58.
- DEVOS Pierre, « Qu'est-ce qui nous rend humain ? », dans Benoît Bourguine, Bernard Feltz, Pierre-Joseph Laurent et Philippe Van den Bosch de Aguilar (éd.), *Darwinismes et spécificité de l'humain*, Louvain-la-Neuve, L'Harmattan, Academia, 2012, p. 31-39.
- DIXON Suzanne, *The Roman mother*, Routledge, London; New York, 2014.
- DORIVAL Gilles, « Anciennes définitions chrétiennes de la citoyenneté », dans Clémentine Bernard-Valette, Jérémy Delmulle et Camille Gerzaguët (éd.), « *Nihil veritas erubescit* » : *mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 681-692.
- DOSSE François, « Histoire des mentalités », dans Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt (éd.), *Historiographies I Concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, p. 220-231.
- DOSSE François, « Histoire et psychanalyse », dans Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt (éd.), *Historiographies I Concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010.
- DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, « Quand les dieux ne créent pas la femme ... Figures de femmes primordiales en Océanie », dans Jean-Claude Schmitt (éd.), *Ève et Pandora : la création de la femme*, Paris, Gallimard, 2001, p. 187-210.

- DOYON Julie et Sabine ARMANI, « Introduction. Modèles de pouvoir et transmissions », dans Julie Doyon et Sabine Armani (éd.), *L'empire paternel : familles, pouvoirs, transmission (Antiquité romaine, époque moderne)*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2021, p. 9-44.
- DRIJVERS Jan Willem, « Helena Augusta, the Cross and the Myth : some new reflections », *Millennium*, n° 8, 2011, p. 125-174.
- DRIJVERS Jan Willem, *Helena Augusta : the mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the True Cross*, Leiden, 1992.
- DUBOURDIEU Annie et Elisabeth LEMIRRE, « La maquillage à Rome », dans Philippe Moreau (éd.), *Corps romains*, Paris, Jérôme Millon, 2002, p. 89-114.
- DUBY Georges, « Histoire des mentalités », dans Charles Samaran (éd.), *L'histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1961, p. 937-966.
- DULAEY Martine, « Les larmes dans les premiers siècles chrétiens. Ambroise et l'Occident latin », *Adamantius*, vol. 16, 2010, p. 320-337.
- DULAEY Martine, « Les sandales de Moïse », dans Louis Holtz, Jean Claude Fredouille et Marie-Hélène Jullien (éd.), *De Tertullien aux Mozarabes: antiquité tardive et Christianisme ancien: mélanges offerts à Jacques Fontaine, membre de l'Institut, à l'occasion de son 70e anniversaire, par ses élèves, amis et collègues*, Paris, Institut d'études augustinienes, coll. « v. 1: Collection des études augustinienes. Série Antiquité », 1992, p. 99-106.
- DUPONT Anthony, Shari BOODTS, Gert PARTOENS et Johan LEEMANS (éd.), *Preaching in the Patristic era : sermons, preachers, and audiences in the Latin West*, Leiden, Brill, 2018.
- DUPONT Florence, « La matrone, la louve et le soldat : pourquoi des prostitué(e)s "ingénue" à Rome ? », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 17, 2003, p. 21-44.
- DUPONT Florence, *Les monstres de Sénèque : pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, Paris, Belin, 1995.
- DURNER Florian, *Die Trostschriften des Ambrosius von Mailand : consolatio mortis im Denken der Spätantike*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2021.
- DUVAL Yves-Marie, *L'affaire Jovinien : d'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2003.
- DUVAL Yves-Marie, *L'affaire Jovinien : d'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2003.
- DUVAL Yves-Marie, « Ambroise, de son élection à sa consécration », dans Giuseppe Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus : Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevarione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974*, Milan, Vita e Pensiero, 1976, p. 243-283.

- DUVAL Yves-Marie, « L'originalité du De Virginibus dans le mouvement ascétique occidental : Ambroise, Cyprien, Athanase », dans Yves-Marie Duval (éd.), *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale : dix études*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1974, p. 9-66.
- EL KABLI Nassim, *Soi-même par un autre : figures d'exemplarité, figures d'exemple*, Milan, Editions Mimésis, 2021.
- EUVE François, *Crainte et tremblement : une histoire du péché*, Paris, Editions du Seuil, 2010.
- FAGARD Benjamin et Gabrielle LE TALLEC, « Introduction : Masculin-féminin: de la "féminisation" au langage inclusif », dans *Entre masculin et féminin : français et langues romanes*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2021, p. 9-28.
- FAIVRE Alexandre, « Les femmes : les premières chrétiennes », dans *Chrétiens et Églises : des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 311-332.
- FAIVRE Alexandre, « Les femmes : les chrétiennes, entre leurs devoirs familiaux et le prestige de "l'épiskopè". Un dilemme aux sources de la documentation canonico-liturgique », dans *Chrétiens et Églises : des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 333-361.
- FAIVRE Alexandre, *Chrétiens et Églises : des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.
- FAUST Ulrich, *Christo servire libertas est : zum Freiheitsbegriff des Ambrosius von Mailand*, Salzburg, A. Putest, 1983.
- FAVEZ Charles, « L'épisode de l'Invention de la Croix dans l'Oraison funèbre de Théodose par saint Ambroise », *Revue des Etudes Latines*, n° 10, 1932, p. 423-429.
- FAYER Carla, *La vita familiare dei romani antichi : dalla nascita al matrimonio*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2016.
- FAYER Carla, *La familia romana : aspetti giuridici ed antiquari*, Roma, « L'Erma » di Bretschneider, 1994.
- FEDALI Paolo, « L'uomo e la natura nel mondo romano », dans Renato Uglione (éd.), *L'uomo antico e la natura*, Turin, CELID, 1998, p. 105-126.
- FEDOU Michel, *La voie du Christ III. Evolutions de la christologie dans l'Occident latin d'Hilaire de Poitiers à Isidore de Séville (IV^e-VII^e siècle)*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 2016.
- FILORAMO Giovanni, « L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ippona) », dans *Dizionario di spiritualità biblico-patristica : Escatologia*, Rome, Borla, 1997, p. 195-316.
- FLAMERIE DE LACHAPELLE Guillaume, *Clementia : recherches sur la notion de clémence à Rome, du début du I^{er} siècle a. C. à la mort d'Auguste*, Bordeaux, Ausonius, 2011.

- FÖGEN Thorsten (éd.), *Tears in the Graeco-Roman world*, Berlin ; New York, De Gruyter, 2009.
- FÖGEN Thorsten et Edmund THOMAS, « Interactions between Animals and humans in Graeco-Roman Antiquity : introduction », dans Thorsten Fögen et Edmund Thomas (éd.), *Interactions between Animals and humans in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin, Allemagne, De Gruyter, 2017, p. 1-18.
- DE FONTENAY Élisabeth, *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.
- FORNI Pierre, *Les Sévères : Septime Sévère, Caracalla, Geta, Elagabal, Alexandre*, Paris, Ellipses, 2022.
- FRANCHI Roberta, « Alligatur viro nupta, et ei in subiunctionem astringitur (Ambr., Exh. virg., 4, 21). Potere maschile e servitù femminile ? Uno sguardo panoramico tra IV e V secolo », dans Massimiliano Ghilardi (éd.), « *Masculum et feminam creavit eos* », *Gen. 1,27 : paradigmi del maschile e femminile nel cristianesimo antico. XLVII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma 9-11 maggio 2019)*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2020, p. 23-40.
- FRANCHI Roberta, *Dalla Grande Madre alla Madre : la maternità nel mondo classico e cristiano : miti e modelli. II*, Roma, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2019.
- FREU Christel, « Les interventions du pouvoir dans les domaines économiques au IV^e siècle », dans Sylvie Crogiez-Pétrequin, Sylvain Janniard, Hélène Ménard et Manuel Royo (éd.), *Gouverner un empire de 284 à 410 apr. J.C. : état de la recherche et bilan historiographique : actes du colloque de la SoPHAU tenu à l'université de Tours les 2-3 juin 2023*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2023, p. 145-162.
- FRICKER Denis et Élisabeth PARMENTIER (éd.), *Une Bible. Des hommes : regards croisés sur le masculin dans la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2021.
- GANGLOFF Anne, *Pouvoir impérial et vertus philosophiques : l'évolution de la figure du bon prince sous le Haut-Empire*, Leiden, Brill, 2019.
- GERONTIUS, *Vie de sainte Mélanie*, Denys Gorce (éd.), Denys Gorce (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 90, 1962.
- GERZAGUET Camille, « Ambrosius Mediolanensis », dans Anthony Dupont, Shari Boodts, Gert Partoens et Johan Leemans (éd.), *Preaching in the Patristic era : sermons, preachers, and audiences in the Latin West*, Leiden, Brill, 2018, p. 159-167.
- GHELFI Emanuele, *Progetti e prospettive di ricerca su Sant'Ambrogio a livello internazionale*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2019.
- GHILARDI Massimiliano (éd.), « *Masculum et feminam creavit eos* », *Gen. 1,27 : paradigmi del maschile e femminile nel cristianesimo antico. XLVII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma 9-11 maggio 2019)*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2020.

- GIGANTE Marcello, « Physis : la natura nell'epicurismo », dans Renato Uglione (éd.), *L'uomo antico e la natura*, Turin, CELID, 1998, p. 39-92.
- GIORDANO Lisania, « Sull'etica giuridica e sacra scrittura nel IV sec : il problema del suicidio », dans Elena Cavalcanti (éd.), *L'etica cristiana nei secoli III e IV : eredità e confronti. XXIV incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 4-6 maggio 1995)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1996, p. 135-150.
- GIRARD Paul Frédéric, *Manuel élémentaire de droit romain*, Jean-Philippe Lévy (éd.), Paris, Dalloz, 2003.
- GOSSEREZ Laurence, « Science et conscience dans l'Exameron d'Ambroise de Milan », dans Clémentine Bernard-Valette, Jérémy Delmulle et Camille Gerzaguët (éd.), « *Nihil veritas erubescit* » : *mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 235-253.
- GOSSEREZ Laurence, « La douceur dans l'Exameron d'Ambroise de Milan », dans Hélène Baby et Josiane Rieu (éd.), *La douceur en littérature : de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, Garnier, 2012, p. 147-172.
- GOSSEREZ Laurence, « Sous le signe du phénix (Ambroise de Milan, Exameron, V, 23, 79-80) », dans Marie-Anne Vannier (éd.), *La Création chez les Pères*, Bern, Peter Lang, 2011, p. 55-76.
- GOSSEREZ Laurence, « Les Jardins de saint Ambroise dans l' "Exameron" », *Le Jardin d'Eden [Texte imprimé]*, vol. 17, 2008, p. 65-93.
- GOSSEREZ Laurence, « De Pandore à Marie : l'évolution de l'imaginaire du corps féminin dans la latinité tardive », dans Claude Fintz (éd.), *Les imaginaires du corps en mutation: du corps enchanté au corps en chantier*, Paris, l'Harmattan, 2008, p. 17-38.
- GOSSEREZ Laurence, « Une métamorphose allégorique, les bêtes féroces de Circé vues par les Pères de l'Eglise », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, vol. 7, n° 7, 2003, p. 447-460.
- GOUREVITCH Danielle, *Le mal d'être femme : la femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- GRECO Luca et Stéphanie KUNERT, « Drag et performance », dans Juliette Rennes (éd.), *Encyclopédie critique du genre : corps, sexualité, rapports sociaux*, Paris, La Découverte, 2021, p. 222-231.
- GRIMAL Pierre, « La clémence et la douceur dans la vie politique romaine », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 128, 1984, p. 466-478.
- GROSSI Vittorino, « Sant'Ambrogio e sant'Agostino : per una rilettura dei loro rapporti », dans Luigi Franco Pizzolato et Marco Rizzi (éd.), *Nec timeo mori : atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 405-462.
- GROSSI Vittorino, Luis LADARIA, Philippe LECRIVAIN et Bernard SESBOÛE (éd.), *Histoire des dogmes. L'homme et son salut (tome II)*, Paris, Desclée, 1995.

- GROSSI Vittorino et Bernard SESBOÛÉ, « Péché originel et péché des origines : de Saint Augustin à la fin du Moyen Age », dans Vittorino Grossi, Luis Ladaria, Philippe Lécrivain et Bernard Sesboüé (éd.), *Histoire des dogmes. L'homme et son salut (tome II)*, Paris, Desclée, 1995, p. 149-220.
- GRYSON Roger, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, J. Duculot, 1972.
- GRYSON Roger, *Les origines du célibat ecclésiastique : du premier au septième siècle*, Gembloux, J. Duculot, 1970.
- GUALERZI Saverio, *Né uomo, né donna, né dio, né dea : ruolo sessuale e ruolo religioso dell'imperatore Elagabalo*, Bologna, Pàtron, 2005. (Non consulté).
- GUEST Deryn (éd.), *The Queer Bible commentary*, London, SCM Press, 2006.
- GUILLARD Anne et Lucie SHARKEY (éd.), *Dieu.e : christianisme, sexualité et féminisme*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier, 2023.
- GYGAX Pascal, Sandrine ZUFFEREY et Ute GABRIEL, « L'interprétation du masculin : les premières études scientifiques », dans *Le cerveau pense-t-il au masculin ? Cerveau, langage et représentations sexistes*, Paris, Le Robert, 2021, p. 67-84.
- GYGAX Pascal, Sandrine ZUFFEREY et Ute GABRIEL, « L'interprétation du masculin : les avancées récentes », dans *Le cerveau pense-t-il au masculin ? Cerveau, langage et représentations sexistes*, Paris, Le Robert, 2021, p. 85-108.
- HADOT Pierre, *Le voile d'Isis : essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- HERITIER Françoise, *Masculin-féminin*, 2e éd., Paris, Odile Jacob, 2012.
- HILFIGER Mathieu, « "L'humanité" chez Platon », *Le philosophoire*, 2004, p. 166-194.
- HINARD François et Marie-Françoise LAMBERT (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain : actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993)*, Paris, De Boccard, coll. « De l'archéologie à l'histoire », 1995.
- HUCK Olivier, « Constantin, "législateur chrétien". Aux origines d'un topos de l'histoire ecclésiastique », dans *L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 283-318.
- HUHN Josef, « Maria in der Heilsgeschichte nach dem Kirchenvater Ambrosius », dans Theodor Bogler (éd.), *Maria in Liturgie und Lehrwort*, Maria Laach, Ars liturgica, 1954, p. 40-56.
- HUMBERT Michel, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milano, A. Giuffrè, 1972.
- HUNTER David G., *Marriage, celibacy, and heresy in ancient Christianity : the Jovinianist controversy*, Oxford, 2007.

- HUNTER David G., « Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 1, 1993, p. 47-71.
- IACOANGELLI Roberto, « Anima ed eternità nel “De Isaac” di sant’Ambrogio », dans Sergio Felici (éd.), *Morte e immortalità nella catechesi dei padri del III-IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento : Facoltà di lettere cristiane e classiche, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma, 16-18 marzo 1984*, Rome, LAS, 1985, p. 103-137.
- IACOANGELLI Roberto, « La catechesi escatologica di S. Ambrogio », *Salesianum*, vol. 4, 1979, p. 404-417.
- ILDEFONSE Frédérique, « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », *Rue Descartes*, n° 43, 2004, p. 58-67.
- INGLEBERT Hervé, Sylvain DESTEPHEN et Bruno DUMEZIL (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010.
- IZARNY Raymond d’, *La Virginité selon saint Ambroise*, Lyon, Institut catholique de Lyon, 1952.
- JEANGENE VILMER Jean-Baptiste, *Éthique animale*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- JOUASSARD Georges, « Un évêque de l’Illyricum condamné pour erreur sur la Sainte Vierge : Bonose », *Revue des études byzantines*, vol. 19, 1961, p. 124-129.
- KAMPEN Natalie Boymel, *Image and status : Roman working women in Ostia*, Berlin, Gebr. Mann, 1981.
- KAUFMANN Jean-Claude, *Sociologie du couple*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.
- KOSOFKY SEDGWICK Eve, *Epistemology of the closet*, Berkeley, 1990.
- KUEFLER Mathew, *The manly eunuch : masculinity, gender ambiguity, and Christian ideology in late antiquity*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
- LABORDE-MENJAUD Claire, « Les représentations genrées dans la législation romaine sur l’adultère », *Clio@Themis*, vol. 25, 2023 (en ligne : URL : <http://journals.openedition.org/cliiothemis/3634>).
- LAMIRANDE Emilien, « Quelques visages de séductrices. Pour une théologie de la condition féminine selon saint Ambroise », *Science et esprit : revue de philosophie et de théologie*, n° 31 fasc 2, 1979, p. 173-189.
- LANÇON Bertrand, *Théodose*, Paris, Perrin, 2014.
- LANDRIVON Sylvaine, *La part des femmes : relire la Bible pour repenser l’Église*, Ivry-sur-Seine, France, Les Éditions de l’Atelier, 2024.
- LANE FOX Robin, *Païens et chrétiens : la religion et la vie religieuse dans l’Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Ruth Alimi, Maurice Montabrut et Emmanuel Pailler (trad.), Toulouse, France, Presses universitaires du Mirail, 1997.

- LANERY Cécile, *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris, Institut d'études augustinienes, 2008.
- LANERY Cécile, « La vierge au lupanar : réflexions sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise (De Virginibus II, 4, 22-5, 35) », *Revue des Etudes Latines*, vol. 85, n° 85, 2007, p. 168-191.
- LASSANDRO Domenico, « Tracce di predicazione nel De Nabuthae historia di Ambrogio », dans Marcello Marin et Francesca Maria Catarinella (éd.), *Forme della polemica nell'omiletica latina di IV-VI secolo: convegno internazionale di studi, Foggia 11-13 settembre 2013*, Bari, Edipuglia, 2014, vol. 14, p. 75-86.
- LAUBRY Nicolas, « Romanus mos ? La culture funéraire romaine et ses transformations (IIe siècle av. J.-C. – IIe siècle apr. J.-C.) », dans Guillaume Cuchet et Michel Lauwers (éd.), *Transitions funéraires en Occident : Une histoire des relations entre morts et vivants de l'Antiquité à nos jours*, Rome, Publications de l'École française de Rome, coll. « Collection de l'École française de Rome », 2023, p. 125-160.
- LAVALLE Domenica, « “Apud barbaros romana humanitas (Salv. gub. 5, 21)” : un nuovo paradigma di humanitas e di iustitia presso i barbari », dans Carlo Lorenzi et Marialuisa Navarra (éd.), *Frontiere della romanità nel mondo tardo antico: appartenenza, contiguità, alterità, trasformazione e prassi*, Napoli, Università degli Studi di Perugia, 2016, p. 487-507.
- LAVIGNOTTE Stéphane, *Au-delà du lesbien et du mâle : la théologie queer d'Elizabeth Stuart et la politique de subversion des identités*, Paris, 2006.
- LAZZATI Giuseppe, « L'autenticità del “De Sacramentis” e la valutazione letteraria delle opere di San Ambrogio », *Aevum*, vol. 29, 1955, p. 17-48.
- LE GOFF Jacques, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- LE MOIGNE Philippe, « Le bestiaire et l'expression de la réconciliation dans Esaïe (LXX) », dans Michele Cutino, Isabel Iribarren et Françoise Vinel (éd.), *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux ?*, Strasbourg, Brill, 2015, p. 3-35.
- LEE TOO Yun, « Une nouvelle histoire de l'éducation dans l'Antiquité », dans Jean-Marie Pailler et Pascal Payen (éd.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire le « Marrou »*, « Histoire de l'éducation dans l'Antiquité », Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2004, p. 41-51.
- LEJEUNE Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- LENOX-CONYNGHAM Andrew, « Sin in St Ambrose », dans Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica. Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference*, Louvain, Peeters Press, 1990, vol. 18, 4, p. 173-177.
- LENSKI Noel, « Il valore dell'editto di Milano », dans Riccardo Macchioro (éd.), *Costantino a Milano : l'editto e la sua storia (313-2013)*, Milan, Bulzoni, 2017, p. 5-58.
- LHUILIER-MARTINETTI Dominique, *L'individu dans la famille à Rome au IVe siècle d'après l'oeuvre d'Ambroise de Milan*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

- LIBBY Pio, « The Christology of “De incarnationis dominicae sacramento” of St Ambrose. An analysis in the context of early patristic christological and trinitarian theology », *Miscellanea Francescana*, n° 119, 2019, p. 60-98.
- LIBBY Pio, « The Christology of “De incarnationis dominicae sacramento” of St Ambrose. An analysis in the context of early patristic christological and trinitarian theology », *Miscellanea Francescana*, n° 119, 2019, p. 407-438.
- LIM Richard, « “By word or by deed?” : two modes of religious persuasion in Late Antiquity », dans Matthew Dillon (éd.), *Religion in the ancient world : new themes and approaches*, Amsterdam, Pays-Bas, Adolf M. Hakkert publisher, 1996, p. 257-270.
- LLOYD Geoffrey Ernest Richard, *Pour en finir avec les mentalités*, Franz Regnot (trad.), Paris, La Découverte, 1996.
- LOISELLE André, « Nature » de l'Homme et histoire du Salut : étude sur l'anthropologie d'Ambroise de Milan, Lyon, Faculté de théologie catholique, 1970.
- LOUGHLIN Gerard, « Erotics. God's sex », dans John Milbank, Catherine Pickstock et Graham Ward (éd.), *Radical orthodoxy : a new theology*, Londres, Routledge, 2006, p. 143-162.
- LUBINSKY Crystal Lynn, « Re-reading masculinity in christian greco-roman culture through Ambrose and the female transvestite monk, Matrona of Perge », *Studia patristica. Vol. LXIX, Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Volume 17, Latin writers, Nachleben*, LXIX, 2013, p. 51-66.
- LUCREZI Francesco, « Lo straniero in diritto ebraico », dans Carlo Lorenzi et Marialuisa Navarra (éd.), *Frontiere della romanità nel mondo tardo antico: appartenenza, contiguità, alterità, trasformazione e prassi*, Napoli, Università degli Studi di Perugia, 2016, p. 507-519.
- MADEC Goulven, « La centralité du Christ dans la spiritualité d'Ambroise », dans Luigi Franco Pizzolato et Marco Rizzi (éd.), *Nec timeo mori : atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 207-220.
- MADEC Goulven, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, Études augustinienes, 1974.
- MAERTENS Thierry, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*, Bruges, Publications de saint André, Biblica, 1962.
- MAES Bazel, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Roma, Presses de l'Université grégorienne, 1967.
- MAGRI Annarita, « Le serpent guérisseur et l'origine de la gnose ophite », *Revue de l'histoire des religions*, n° 224, 2007, p. 395-434.
- MANESSE Danièle, « La langue à tous les niveaux face à l'écriture inclusive », dans *Le féminin et le masculin dans la langue : l'écriture inclusive en questions*, Paris, ESF sciences humaines, 2019, p. 35-56.

- MANESSE Danièle et Gilles SIOUFFI, « Introduction : les femmes et les hommes dans les mots », dans *Le féminin et le masculin dans la langue : l'écriture inclusive en questions*, Paris, ESF sciences humaines, 2019, p. 5-11.
- MARA Maria Grazia, « Patristique et problèmes sociaux », dans Institut des « Sources chrétiennes » (éd.), *Les Pères de l'Église au XXe siècle : histoire, littérature, théologie*, Paris, Cerf, 1997, p. 59-76.
- MARA Maria Grazia, « L'interpretazione ambrosiana di Rom 1, 20 "Invisibilia per ea quae sunt visibilia demonstrantur" » », dans Luigi Franco Pizzolato et Raniero Cantalamessa (éd.), *Paradoxos politeia: studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano, Vita e Pensiero, 1979, p. 419-435.
- MARAVAL Pierre, *Constantin le Grand : empereur romain, empereur chrétien (306-337)*, Paris, Tallandier, 2014.
- MARAVAL Pierre, *Théodose le Grand : le pouvoir et la foi*, Paris, Fayard, 2009.
- MARC Edmond, « La construction identitaire de l'individu », dans Catherine Halpern et Jean-Claude Ruano-Borbalan (éd.), *Identité(s): l'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 33-39.
- MARIN Marcello, « Ilario, Ambrogio e i passeri di Matteo », *Vetera Christianorum*, n° 36, 1999, p. 61-70.
- MARKSCHIES Christoph, « Ambrogio teologo trinitario », *La Scuola cattolica*, vol. 125, 1997, p. 741-762.
- MARKSCHIES Christoph, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie : Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen, 364-381 n. Chr.*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995.
- MARROU Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. 1, Le monde grec*, Paris, Editions du Seuil, 2003.
- MARROU Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Tome 2, Le monde romain*, Paris, Editions du Seuil, 2003.
- MATTEI Paul, « La science humaine du Verbe incarné selon saint Ambroise », dans Régis Courtray, Régis Burnet, Jérôme Lagouanère et Maguelone Renard (éd.), *Du Jésus des Écritures au Christ des théologiens. Les Pères de l'Eglise, lecteurs de la vie de Jésus*, Turnhout, Brepols Publishers, 2023, p. 271-279.
- MATTEI Paul, « Ambroise, De fide libri V ad Gratianum », *Revue des sciences religieuses*, 94/2-4, 31 décembre 2020, p. 215-232.
- MATTEI Paul, *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Paris, Armand Colin, 2011.
- MAYER Wendy, « Preaching and Listening in Latin ? Start Here », dans Anthony Dupont, Shari Boodts, Gert Partoens et Johan Leemans (éd.), *Preaching in the Patristic era : sermons, preachers, and audiences in the Latin West*, Leiden, Brill, 2018, p. 11-27.

- MAZUREL Hervé, « Introduction. L'exploration du sensible », dans *Histoire des sensibilités*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022, p. 5-25.
- MAZUREL Hervé, *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire : profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective*, Paris, La Découverte, 2021.
- MAZZUCCO Clementina, *E fui fatta maschio : la donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III) : con un'appendice sulla Passio Perpetuae*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1989.
- MCHUGH Michael, « Satan and Saint Ambrose », *Classical Folia. Studies in the Christian Perpetuation of the Classics*, vol. 26, 1972, p. 94-106.
- MCLYNN Neil B., *Ambrose of Milan : church and court in a Christian capital*, Berkeley, University of California press, 1994.
- MCNAMARA Jo Ann, *A new song : celibate women in the first three Christian centuries*, New York, Harrington Park Press, 1983.
- MCNAMARA Jo Ann, « Sexual Equality and the Cult of Virginity in Early Christian Thought », *Feminist Studies*, n° 3, 1976, p. 145-158.
- MEKACHER Nina et Françoise VAN HAEPEREN, « Le choix des vestales, miroir d'une société en évolution (IIIème s. a .C. -Ier s. p. C.) », *Revue de l'histoire des religions*, n° 220, 2003, p. 63-80.
- MELLERIN Laurence, « Le logion du blasphème contre l'Esprit chez les Pères latins avant Augustin », dans Clémentine Bernard-Valette, Jérémy Delmulle et Camille Gerzaguët (éd.), « *Nihil veritas erubescit* » : *mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 437-454.
- MELONI Pietro, « Rizzurrezione di Cristo e vita del cristiano nell'esegesi di Ambrogio al Cantico dei Cantici », dans Luigi Franco Pizzolato et Marco Rizzi (éd.), *Nec timeo mori : atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 639-648.
- METZ René, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine : étude d'histoire de la liturgie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.
- MEUNIER Jean-Pierre et Daniel PERAYA, *Introduction aux théories de la communication*, 3ème éd., Bruxelles, de Boeck, 2010.
- MICHAEL Georges A. et Cyril COUFFE, « Apprendre à être et à rester attentif », dans Ludovic Ferrand, Bernard Lété et Catherine Thevenot (éd.), Paris, Dunod, 2018, p. 289-306.
- MICHARD Claire, « Rapport de sexage, effet idéologique et notion de sexe en français », dans Natacha Chetcuti et Luca Greco (éd.), *La face cachée du genre : langage et pouvoir des normes*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2012, p. 23-38.
- MIRANDA Lidia Raquel, « Eva en el Paraíso y la naturaleza de la culpa en la exégesis de Ambrosio », *Circe, de clasico y modernos*, n° 14, 2010, p. 105-117.

- MIRANDA Lidia Raquel, « Cua fue el pecado original ? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24 », *Circe, de clasico y modernos*, n° 13, 2009, p. 157-171.
- MODERAN Yves, *L'Empire romain tardif : 235-395 ap. J.-C.*, Paris, Ellipses, 2006.
- MOHRMANN Christine, « Observations sur le “De Sacramentis” et le “De Mysteriis” de saint Ambroise », dans Giuseppe Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus : Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974*, Milan, Vita e Pensiero, 1976, p. 103-123.
- MOHRMANN Christine, « Le style oral du De Sacramentis de Saint Ambroise », dans *Études sur le latin des chrétiens II Latin chrétien et liturgique*, Rome, Edizioni di Storia e letteratura, 1965, p. 389-398.
- MOHRMANN Christine, « Rationabilis - logikos », dans *Études sur le latin des chrétiens I Le latin des chrétiens*, 2eme éd., Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1961, p. 179-188.
- MOLINARIO Joël et Anne-Sophie VIVIER-MURESAN (éd.), *Responsabilités chrétiennes dans la crise écologique: quelles solidarités nouvelles ?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2022.
- MOLINIER-ARBO Agnès et Olivier SZERWINIACK, « La Vie d'Agricola. Exaltation d'une figure exemplaire ou plaidoyer pro domo ? », dans Agnès Molinier-Arbo, Catherine Notter et Vix (éd.), *Figures exemplaires de pouvoir sous l'Empire dans la littérature gréco-latine*, Turnhout, Brepols, 2023, p. 147-163.
- MONSACRE Hélène, *Les larmes d'Achille : héros, femme, souffrance chez Homère*, Paris, Éditions du Félin, 2010.
- MOREAU Dominic, « Quel sens donner au prétendu « Édit de Milan » ? », *ThéoRèmes. Penser le religieux*, n° 18, 2022 (DOI : 10.4000/theoremes.12061 consulté le 22 septembre 2023).
- MOREAU Philippe, « Positions du corps, gestes et hiérarchie sociale à Rome », dans Philippe Moreau (éd.), *Corps romains*, Paris, Jérôme Millon, 2002, p. 179-200.
- MOREAU Philippe, « Parole des hommes, parole des femmes », dans Florence Dupont (éd.), *Paroles romaines*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1995, p. 53-64.
- MORETTI Paola Francesca, « Dilexi (Ps 114, 1). Ambrose's David and Emperor Theodosius », dans Franca Ela Consolino et Chiara Staiti (éd.), *Biblia regum : Bibbia dei re, Bibbia per i re (sec. IV-XIII)*, Turnhout, Brepols, 2022, p. 41-55.
- MORETTI Paola Francesca, « Elena e Constantino fra Milano e i luoghi santi », dans *Milano e la Terra Santa. Atti del convegno in apertura delle celebrazioni per i cento anni della rivista Terrasanta*, Milan, Edizioni Terra Santa, 2019, p. 33-46.
- MORIN Flo, « Animal », dans Juliette Rennes (éd.), *Encyclopédie critique du genre : corps, sexualité, rapports sociaux*, Paris, La Découverte, 2016, p. 54-66.
- MORINO Claudio, *Ritorno al paradiso di Adamo in S. Ambrogio. Itinerario spirituale*, Vatican, Tipografia poliglotta Vaticana, 1952.

- MOURGERE Isabelle, « Troisième sexe, genre neutre ou intersexué : la France fait un premier pas, puis recule », sur *TV5MONDE*, 14 octobre 2015 (en ligne : <https://information.tv5monde.com/terriennes/troisieme-sexe-genre-neutre-ou-intersexue-la-france-fait-un-premier-pas-puis-recule-60046> ; consulté le 24 avril 2023).
- NAGY Piroska, *Le don des larmes au Moyen Âge : un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.
- NAUROY Gérard, « La création de l'homme (Gn 1, 26) dans une lecture critique de Philon le Juif : l'Epistula 29 (43 M) d'Ambroise de Milan face au De opificio mundi », dans Marie-Anne Vannier (éd.), *Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques de la Genèse*, Bern, Peter Lang, 2014, p. 87-109.
- NAUROY Gérard, « Ambroise de Milan, émule critique de Basile de Césarée. A propos de Genèse 1,2 », dans Marie-Anne Vannier (éd.), *La Création chez les Pères*, Bern, Peter Lang, 2011, p. 77-102.
- NAUROY Gérard, « Des frères Maccabées aux saints Innocents : aspects et écriture du massacre dans le christianisme des premiers siècles », dans Gérard Nauroy (éd.), *L'écriture du massacre en littérature entre histoire et mythe. Des mondes antiques à l'aube du XXIe siècle*, Bern, Peter Lang, 2004, p. 71-117.
- NAUROY Gérard, « Ambroise de Milan. Un saint qui “de ce qui était divisé a fait l'unité” (Ephésiens 2, 14) », dans *Ambroise de Milan : écriture et esthétique d'une exégèse pastorale : quatorze études*, Bern, Peter Lang, 2003, p. 9-30.
- NAUROY Gérard, « La méthode de composition d'Ambroise et la structure du De Iacob et vita beata », dans *Ambroise de Milan. Ecriture et esthétique d'une exégèse pastorale.*, Bern, Peter Lang, 2003, p. 301-354.
- NAUROY Gérard, « L'écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan. Le sens de l'Ecriture, les formes et styles de l'exégèse : mimétisme biblique », dans *Ambroise de Milan. Ecriture et esthétique d'une exégèse pastorale*, Bern, Peter Lang, 2003, p. 247-300.
- NAUROY Gérard, « Une exégèse anti-arienne de Matthieu et le thème de l'eunuque chez Ambroise de Milan (De Viduis, 13, 75-78) », dans *Ambroise de Milan : écriture et esthétique d'une exégèse pastorale : quatorze études*, Bern, Peter Lang, 2003, p. 191-216.
- NAZZARO Antonio Vincenzo, « Il mondo vegetale in Ambrogio. Tra esperienza botanica, strutturazione retorica del testo e simbologia. », dans Raffaele Passarella (éd.), *Ambrogio e la natura*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni, 2016, p. 65-94.
- NAZZARO Antonio Vincenzo, « Natura e ambiente nei Padri della Chiesa latina », dans *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, Foggia, Edipuglia, 2004, p. 135-148.
- NAZZARO Antonio Vincenzo, « La presenza di Virgilio in Ambrogio », dans Giancarlo Mazzoli et Fabio Gasti (éd.), *Prospettive sul tardoantico : atti del convegno di Pavia (27-28 novembre 1997)*, Côme, Edizioni New press, 1999, p. 91-107.
- NAZZARO Antonio Vincenzo, « La natura in Ambrogio di Milano », dans Renato Uglione (éd.), *L'uomo antico e la natura*, Turin, CELID, 1998, p. 323-356.

- NAZZARO Antonio Vincenzo, « Il De Viduis di Ambrogio », *Vichiana*, vol. 13, n° 13, 1984, p. 274-298.
- NAZZARO Antonio Vincenzo, « Ambrogio », dans *Enciclopedia virgiliana*, Florence, Istituto della Enciclopedia italiana, 1984, vol. 1, p. 132-133.
- NAZZARO Antonio Vincenzo, « La vedovanza nel cristianesimo antico », *Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Napoli*, n° 26, 1984, p. 103-132.
- NAZZARO Antonio Vincenzo, *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano*, Napoli, Loffredo, 1977.
- NERAUDAU Jean-Pierre, *Être enfant à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- NEUMANN Charles William, *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*, Fribourg (Suisse), The University Press Fribourg Switzerland, 1962.
- NIEDERHUBER Johann Evangelist, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius : eine praktische Studie*, Paderborn, Schöningh, 1907.
- NOVO CID-FUENTES Alfonso, « La doble creacion del hombre en Ambrosio de Milan », *Compostellanum*, vol. 43, n° 1-4, 1999, p. 292-321.
- OAKLEY Ann, *Sex, gender and society*, London, Temple Smith : New society, 1972.
- OBERHÄNSLI-WIDMER Gabrielle, « La mort et l'au-delà dans le judaïsme », dans Jean-Christophe Attias et Pierre Gisel (éd.), *Enseigner le judaïsme à l'Université*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 69-83.
- OURLIAC Paul et Jehan de MALAFOSSE, *Histoire du droit privé*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, vol. 3.
- PAGEAU Valérie, « L'élaboration d'une figure d'empereur idéal chez Ammien Marcellin (XVI, 1, 4) », dans Agnès Molinier-Arbo, Catherine Notter et Jean-Luc Vix (éd.), *Figures exemplaires de pouvoir sous l'Empire dans la littérature gréco-latine*, Turnhout, Brepols, 2023, p. 183-195.
- PAILLER Jean-Marie et Pascal PAYEN, « Introduction. Relire "le Marrou" : problèmes et enjeux », dans Jean-Marie Pailler et Pascal Payen (éd.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire le « Marrou »*, « *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* », Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2004, p. 7-18.
- PALANQUE Jean-Rémy, *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IV^e siècle*, Bordeaux, de Boccard, 1933.
- PALUMBO Stefania, « La polemica in divites di Ambrogio e le omelie Vi e VII di Basilio », dans Marcello Marin et Maria Veronese (éd.), *Temi e forme della polemica in età cristiana (III-V secolo)*, Bari, Edipuglia, 2012, p. 369-385.
- PANNENBERG Wolfhart, *Théologie systématique. [Tome 2]*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.

- PARMENTIER Élisabeth, *Les filles prodigues : défis des théologies féministes*, Genève, Labor et Fides, 1999.
- PASINI Cesare, « Le discussioni teologiche a Milano nei secoli dal IV al VII », dans A Caprioli, A Rimoldi et L Vaccaro (éd.), *Diocesi di Milano. Pt. 1*, Brescia, Editrice La Scuola, 1990, p. 43-82.
- PASSARELLA Raffaele (éd.), *Ambrogio e la natura*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni, 2016.
- PASSARELLA Raffaele, « La parola “natura” nelle opere di Ambrogio : un sondaggio », dans Raffaele Passarella (éd.), *Ambrogio e la natura*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni, 2016, p. 27-34.
- PASSARELLA Raffaele, *Ambrogio e l'arianesimo*, Milan, Biblioteca Ambrosiana, coll. « Studia Ambrosiana », n° 7, 2013.
- PERNOT Laurent, *L'art du sous-entendu : histoire, théorie, mode d'emploi*, Paris, Fayard, 2018.
- PERRIN Michel-Yves, « Crevit hypocrisis. Limites d'adhésion au christianisme dans l'Antiquité tardive : entre histoire et historiographie », dans Hervé Inglebert, Sylvain Destephen et Bruno Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010, p. 47-62.
- PIREDDA Anna Maria, « “Etsi foris homo cernitur, intus bestia fremit (Ambr., in Luc 7, 52)”. Un esempio ambrosiano di ritratto polemico », dans Marcello Marin et Maria Veronese (éd.), *Temi e forme della polemica in età cristiana (III-V secolo)*, Bari, Edipuglia, 2012, p. 475-490.
- PIZZOLATO Luigi F., « La coppia umana in Sant'Ambrogio », dans Raniero Cantalamessa (éd.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, p. 180-211.
- PIZZOLATO Luigi Franco, « Ancora sul padre di Ambrogio : Urano o Marcellino ? », *Aevum*, n° 93, 2019, p. 255-260.
- PIZZOLATO Luigi Franco, « L'uomo di fronte al creato nella visione di Ambrogio », dans Raffaele Passarella (éd.), *Ambrogio e la natura*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni, 2016, p. 3-26.
- PIZZOLATO Luigi Franco, « L'enigma del padre di sant'Ambrogio », *Aevum*, vol. 88, 2014, p. 137-166.
- PIZZOLATO Luigi Franco, « Ambrogio e la retorica : la finalità del discorso », dans Luigi Franco Pizzolato et Marco Rizzi (éd.), *Nec timeo mori: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 235-265.
- PIZZOLATO Luigi Franco, *La Dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano, Vita e pensiero, 1978.

- POIRIER Michel, « “*Consors naturae*” chez Saint Ambroise. Copropriété de la nature ou communauté de nature ? », dans Giuseppe Lazzati (éd.), *Ambrosius Episcopus : Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant’Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974*, Milan, Vita e Pensiero, 1976, p. 325-335.
- POORTHUIS M., « Who Is to Blame : Adam or Eve ? A possible Jewish source for Ambrose’s “*De paradiso*” 12,56 », *Vigiliae Christianae*, vol. 50, n° 2, 1996, p. 125-135.
- POWER Kim, « The rehabilitation of Eve in Ambrose of Milan’s *De institutione virginis* », dans Matthew Dillon (éd.), *Religion in the ancient world : new themes and approaches*, Amsterdam, Pays-Bas, Adolf M. Hakkert publisher, 1996, p. 367-382.
- PRESCENDI Francesca, « Le deuil à Rome : mise en scène d’une émotion », *Revue de l’histoire des religions*, n° 2, Armand Colin, 2008, p. 297-313.
- PRESCENDI Francesca, « Il lutto dei padri nella cultura romana », dans François Hinard et Marie-Françoise Lambert (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain : actes du colloque organisé par l’Université de Paris IV (Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993)*, Paris, De Boccard, 1995, p. 147-154.
- PRINZIVALLI Emanuela, « La donna, il femminile e la Scrittura nella tradizione origéniana », dans Kari Elisabeth Børresen et Emanuela Prinzivalli (éd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani : l’uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2013, p. 77-96.
- PUECH Henri-Charles et Pierre HADOT, « L’entretien d’Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l’Evangile de saint Luc », *Vigiliae Christianae*, vol. 13, 1959, p. 204-234.
- PUECH Vincent, « Les élites et le personnel de gouvernement », dans Sylvie Crogiez-Pétrequin, Sylvain Janniard, Hélène Ménard et Manuel Royo (éd.), *Gouverner un empire de 284 à 410 apr. J.C. : état de la recherche et bilan historiographique : actes du colloque de la SoPHAU tenu à l’université de Tours les 2-3 juin 2023*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2023, p. 61-79.
- RAMELLI Ilaria L. E., *The Christian doctrine of Apokatastasis : a critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden, Brill, 2013.
- REBILLARD Eric, « Sermons, audience, preacher », dans Anthony Dupont, Shari Boodts, Gert Partoens et Johan Leemans (éd.), *Preaching in the Patristic era : sermons, preachers, and audiences in the Latin West*, Leiden, Brill, 2018, p. 87-102.
- REBILLARD Éric, *Les chrétiens de l’Antiquité tardive et leurs identités multiples : Afrique du Nord, 200-450 après J. -C.*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- REBILLARD Éric, *Religion et sépulture : l’Eglise, les vivants et les morts dans l’Antiquité tardive*, Paris, Éditions de l’École des Hautes Études en sciences sociales, 2003.
- REBILLARD Eric, *In hora mortis : évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l’Occident latin*, Rome, Ecole française de Rome, 1994.

- REMY Gérard, « Philon et Origène, interprètes du récit de la Création », dans Marie-Anne Vannier (éd.), *Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques de la Genèse*, Bern, Peter Lang, 2014, p. 53-86.
- RENNES Juliette, Catherine ACHIN, Armelle ANDRO, Laure BERENI, Alexandre JAUNAIT, Luca GRECO, Rose-Marie LAGRAVE et Gianfranco REBUCINI, « Introduction : la chair des rapports sociaux », dans *Encyclopédie critique du genre : corps, sexualité, rapports sociaux*, Paris, La Découverte, 2016, p. 13-31.
- REY Sarah, « Cris et ululements : Les pleurs romains dans leur dimension sonore », dans *Des femmes qui comptent : Genre et participation sociale en Grèce et à Rome*, Paris, Athènes, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « Mètis », 2020, p. 197-220.
- REY Sarah, *Les larmes de Rome : le pouvoir de pleurer dans l'Antiquité*, Paris, Anamosa, 2017.
- RIVIERE Yann, *Histoire du droit pénal romain : de Romulus à Justinien*, Paris, Les Belles Lettres, 2021.
- RONDET Henri, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris, Fayard, 1967.
- ROUSSELLE Aline, « La politique des corps. Entre procréation et continence à Rome », dans Georges Duby, Michelle Perrot et Pauline Schmitt Pantel (éd.), *Histoire des femmes en Occident. I. L'Antiquité*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2002, p. 385-437.
- RUANO-BORBALAN Jean-Claude, « Introduction générale : la construction de l'identité », dans Catherine Halpern et Jean-Claude Ruano-Borbalan (éd.), *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 1-10.
- RUETHER Rosemary, « Mothers of the church : ascetic women in the late patristic age », dans Rosemary Ruether et Eleanor McLaughlin (éd.), *Women of spirit : female leadership in the jewish and christian traditions*, New York, Simon and Schuster, 1979, p. 71-98.
- SAINT-SIEGE, « Catéchisme de l'Église Catholique », sur *Le Saint-Siège*, 2003 (en ligne : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM ; consulté le 21 décembre 2022).
- SALAMITO Jean-Marie, « Ambivalence de la christianisation, frontière de l'Eglise, identité chrétienne », dans Hervé Inglebert, Sylvain Destephen et Bruno Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010, p. 63-76.
- SAVON Hervé, « Doit-on attribuer à Ambroise le *De Sacramentis* ? », dans Raffaele Passarella (éd.), *Ambrogio e la liturgia*, Milan, Bulzoni, 2012, p. 23-45.
- SAVON Hervé, « Pourquoi Ambroise a-t-il écrit un *De officiis* ? Intentions et structure », *Revue des Etudes Latines*, vol. 85, n° 85, 2007, p. 192-203.
- SAVON Hervé, *Ambroise de Milan*, Paris, Desclée, 1997.
- SAVON Hervé, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1977.

- SCHEID John, *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.
- SCHEID John, « D'indispensables "étrangères". Les rôles religieux des femmes à Rome », dans Georges Duby, Michelle Perrot et Pauline Schmitt Pantel (éd.), *Histoire des femmes en Occident. I. L'Antiquité*, Paris, Perrin, 2002, p. 495-536.
- SCHMITT PANTEL Pauline (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Perrin, 2002, vol. 1.
- SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *Transforming vision : explorations in feminist theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2011.
- SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *In memory of her : a feminist theological reconstruction of Christian origins*, New York, Crossroad, 1983.
- SCOPELLO Madeleine, « L'apporto della Bibbia alla costruzione letteraria del personaggio femminile dell'anima in un trattato di Nag Hammadi », dans Kari Elisabeth Børresen et Emanuela Prinzivalli (éd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani : l'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2013, p. 61-76.
- SCOPELLO Madeleine, *Femme, gnose et manichéisme : de l'espace mythique au territoire du réel*, Leiden, 2005.
- SEBASTIANI Silvia, « Ce que les animaux font au genre », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 55, 12 août 2022, p. 2-22.
- SEIBEL Wolfgang, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München, K. Zink, 1958.
- SENELLART Michel, « Pastorat, direction, aveu. Limites d'un paradigme », dans Philippe Büttgen, Philippe Chevallier, Agustin Colombo et Arianna Sforzini (éd.), *Foucault, les pères, le sexe : autour des Aveux de la chair*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021, p. 123-138.
- SINGER Peter, *Animal liberation*, London, Pimlico, 1995.
- SINISCALCO Paolo, « Les Pères, source pour l'histoire », dans Institut des « Sources chrétiennes » (éd.), *Les Pères de l'Église au XXe siècle : histoire, littérature, théologie*, Paris, Cerf, 1997, p. 17-34.
- SIOUFFI Gilles, « L'écriture inclusive : question d'usage ou question d'autorité ? », dans *Le féminin et le masculin dans la langue : l'écriture inclusive en questions*, Paris, ESF sciences humaines, 2019, p. 15-34.
- SISSA Giulia, « Philosophies du genre. Platon, Aristote et la différence des sexes », dans Georges Duby, Michelle Perrot et Pauline Schmitt Pantel (éd.), *Histoire des femmes en Occident. I. L'Antiquité*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2002, p. 83-127.
- SMITH J. Warren, *Christian grace and pagan virtue : the theological foundation of Ambrose's ethics*, Oxford (N-Y), Oxford University Press, 2011.
- SOTINEL Claire et Catherine VIRLOUVET, *Rome, la fin d'un Empire. De Caracalla à Théodoric : 212-fin du Ve siècle*, Paris, Belin, 2019.

- SOUTHON Emma, « Fatherhood in Late Antique Gaul », dans Mary Harlow et Lena Larsson Lovén (éd.), *Families in the Roman and Late Antique World*, London, Continuum International Publishing Group, 2012, p. 238-253.
- STEIDLE Wolf, « Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende », *Vigiliae Christianae*, n° 32, 1978, p. 94-112.
- STUART Elizabeth, *Gay and lesbian theologies : repetitions with critical difference*, Londres, Ashgate, 2002.
- STUDER Basil, « L'eucarestia, remissione dei peccati, secondo Ambrogio di Milano », dans Sergio Felici (éd.), *Catechesi battesimale e riconciliazione nei padri del IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis)*, Roma, 5-6 marzo 1983, Rome, LAS, 1984, p. 65-79.
- SZABO Ferenc, « La résurrection et la transfiguration du cosmos dans le liber de resurrectione d'Ambroise », dans Luigi Franco Pizzolato et Marco Rizzi (éd.), *Nec timeo mori : atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milan, Vita e Pensiero, 1998.
- SZABO François, « Le Christ et les deux créations selon saint Ambroise », *Augustinianum : periodicum quadrimestre Collegii internationalis Augustiniani*, VIII, VIII, fasc. 1, 1968, p. 5-39.
- SZABO François, « Le Christ et le Monde selon S. Ambroise », *Augustinianum : periodicum quadrimestre Collegii internationalis Augustiniani*, VIII, VIII, fasc 3, 1968, p. 325-360.
- THELAMON Françoise, « Un modèle féminin chez les historiens de l'Eglise du IV^e et du V^e siècle : la souveraine chrétienne », dans Pascal-Grégoire Delage (éd.), *Les Pères de l'Eglise et les femmes*, La Rochelle, Histoire et culture, 2003, p. 312-325.
- THELAMON Françoise, « L'empereur idéal d'après l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée », *Studia patristica. Vol. X, Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967*, vol. 10, 1970, p. 310-314.
- THOMAS Yan, « La division des sexes en droit romain », dans Pauline Schmitt Pantel, Georges Duby et Michelle Perrot (éd.), *Histoire des femmes en Occident. I. L'Antiquité*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2002, p. 131-200.
- THRAEDE Klaus, « Zwischen Eva und Maria : das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit », dans Werner Affeldt (éd.), *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter: Lebensbedingungen, Lebensnormen, Lebensformen.*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1990, p. 129-140.
- THUILLIER Jean-Paul, « Virilités romaines : vir, virilitas, virtus », dans *Histoire de la virilité*, Paris, Points, 2011, p. 67-114.
- TONSTAD Linn Marie, *Théologie queer*, Apolline Thromas (trad.), Genève, Labor et fides, 2022.

- TORAÑO LOPEZ Eduardo, « Las traducciones y los estudios sobre San Ambrogio en Espana », dans Emanuele Ghelfi (éd.), *Progetti e prospettive di ricerca su Sant'Ambrogio a livello internazionale*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2019, p. 37-70.
- TORAÑO LÓPEZ Eduardo, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán*, Madrid, Publicaciones de la Facultad de Teología « San Dámaso », 2006.
- TOSCANI Giuseppe, *Teologia della chiesa in sant'Ambrogio*, Milan, Vita e Pensiero, 1974.
- TURCAN Robert, *Héliogabale et le sacre du soleil*, Paris, Albin Michel, 1985.
- UGLIONE Renato (éd.), *L'uomo antico e la natura : atti del convegno nazionale di studi : Torino 28-29 aprile 1997*, Torino, CELID, 1998.
- VALETTE-CAGNAC Emmanuelle, « Corps de lecteurs », dans Philippe Moreau (éd.), *Corps romains*, Paris, Jérôme Millon, 2002, p. 289-312.
- VALETTE-CAGNAC Emmanuelle, *La lecture à Rome : rites et pratiques*, Paris, Belin, 1997.
- VALLIN Philippe, « Universalité du baptême et configuration masculine des ordres sacrés. Le diaconat comme lisière ? », *Communio*, XLIX, 2024, p. 129-144.
- VAN NUFFELEN Peter, « Introduction : Historiography as a cultural practice », dans *L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 11-20.
- VAN TOAN Tran, « Saint Ambroise de Milan et la foi en la résurrection », *Mélanges de science religieuse*, n° 45, 1988, p. 131-150.
- VANNIER Marie-Anne (éd.), *La Création chez les Pères*, Bern, 2011.
- VESPERINI Pierre, « Le sens d'humanitas à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, n° 127-1, École française de Rome, 29 avril 2015 (DOI : 10.4000/mefra.2768 consulté le 21 juin 2024).
- VEYNE Paul, « Humanitas : les Romains et les autres », dans Andrea Giardina (éd.), *L'homme romain*, Paris, Editions du Seuil, 2002, p. 437-478.
- VEYNE Paul, « Censures et utopies », dans Philippe Ariès et Georges Duby (éd.), *Histoire de la vie privée. I. De l'empire romain à l'an mil*, Paris, Éditions Points, 1999, p. 151-170.
- VIAL Hélène, « La sauvagerie domestiquée : l'écriture de la métamorphose animale chez Ovide », dans Caroline Février et Philippe Fleury (éd.), *Images de l'animal dans l'Antiquité : des figures de l'animal au bestiaire figuré*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2009, p. 1-15.
- VINEL Françoise, « Pourquoi l'anthropocentrisme des Pères ? Réflexions sur le concept de création chez les Pères Cappadociens », dans Michele Cutino, Isabel Iribarren et Françoise Vinel (éd.), *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux ?*, Strasbourg, Brill, 2015, p. 112-134.

- VISONA Giuseppe, « “Gog iste gogthus est”. L’ombra di Adrianopoli su Ambrogio di Milano », dans Isabella Gualandri et Raffaele Passarella (éd.), *Ambrogio e i barbari*, Milan, Bulzoni, 2011, p. 133-168.
- VISONÀ Giuseppe (éd.), *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana.*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2004.
- VOGT Kari, « “Becoming male” : a Gnostic and early Christian metaphor », dans Kari Elisabeth Børresen (éd.), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian tradition*, Oslo, Solum, 1991, p. 172-187.
- VOISIN Jean-Louis, « Le corps du suicidé », dans Philippe Moreau (éd.), *Corps romains*, Paris, Jérôme Millon, 2002, p. 313-327.
- VOPRADA David, « Structure, finalité et datation de l’Expositio psalmi CXVIII de saint Ambroise », *Revue des sciences religieuses*, 94/2-4, 31 décembre 2020, p. 195-213.
- WARD Graham, « Bodies. The displaced body of Jesus Christ », dans John Milbank, Catherine Pickstock et Graham Ward (éd.), *Radical orthodoxy: a new theology*, Londres, Routledge, 2006, p. 163-181.
- WIEVIORKA Michel, « Éditorial », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 9, 2017, p. 5-7.
- WOLFF Francis, « L’animal et le dieu : deux modèles pour l’homme. Remarques pouvant servir à comprendre l’invention de l’animal », dans Barbara Cassin, Jean-Louis Labarrière et Gilbert Romeyer-Dherbey (éd.), *L’animal dans l’Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 157-180.
- ZELZER Michaela, « Gli scritti ambrosiani sulla verginità. Quam dulcis pudicitiae fructus », *La Scuola cattolica*, n° 125, 1997, p. 801-821.
- ZELZER Michaela et Klaus ZELZER, « Ambrosius’Reden zum Tod seines Bruders Satyrus in christlicher Umsetzung der Antiken Traditionen von Totenlob und Todestrost », dans *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica. XXXII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2003*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2004, p. 363-376.
- ZOCCA Elena, « La Vita Ambrosii alla luce dei rapporti fra Paolino, Agostino e Ambrogio », dans Luigi Franco Pizzolato et Marco Rizzi (éd.), *Nec timeo mori : atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 769-786.

Articles de loi

- « Article 371-1 - Code civil - Légifrance », 19 mai 2013 (en ligne : https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000027432064/2013-05-19/ ; consulté le 10 mai 2024).

« Article 371-1 - Code civil - Légifrance », 5 mars 2002 (en ligne : https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006426468/2002-03-05/ ; consulté le 10 mai 2024).

« Article 371-1 - Code civil - Légifrance », 1^{er} janvier 1971 (en ligne : https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006426467/1971-01-01/ ; consulté le 10 mai 2024).

MINISTERE DE L'EDUCATION NATIONALE (FRANCE), « Éducation à la sexualité », sur *Ministère de l'Education Nationale et de la Jeunesse (France)*, mai 2022 (en ligne : <https://www.education.gouv.fr/education-la-sexualite-1814> ; consulté le 16 février 2023).

MINISTERE DE L'EDUCATION NATIONALE (FRANCE), « Circulaire relative à l'éducation à la sexualité », n° MENE1824340C, 12 septembre 2018 (en ligne : <https://www.education.gouv.fr/bo/18/Hebdo33/MENE1824340C.htm> ; consulté le 16 février 2023).

Articles de presse

ARTE NEWS, « En Norvège, une théologienne appelle à désigner Dieu par “iel” », sur *ARTE*, 14 juillet 2022 (en ligne : <https://www.arte.tv/fr/afp/actualites/en-norvege-une-theologienne-appelle-designer-dieu-par-iel> ; consulté le 19 juillet 2022).

CHALLENGES, « En Norvège, une théologienne appelle à désigner Dieu par “iel” », sur *Challenges*, 13 juillet 2022 (en ligne : https://www.challenges.fr/societe/en-norvege-une-theologienne-appelle-a-designer-dieu-par-iel_821051 ; consulté le 20 juillet 2022).

LE FIGARO, « Norvège: une théologienne appelle à désigner Dieu par «iel» », sur *Le Figaro*, 13 juillet 2022 (en ligne : <https://www.lefigaro.fr/langue-francaise/actu-des-mots/norvege-une-theologienne-appelle-a-designer-dieu-par-iel-20220713> ; consulté le 20 juillet 2022).

L'EXPRESS, « En Norvège, une théologienne appelle à désigner Dieu par “iel” », sur *L'Express*, 14 juillet 2022 (en ligne : https://www.lexpress.fr/monde/en-norvege-une-theologienne-appelle-a-designer-dieu-par-iel_2177020.html ; consulté le 20 juillet 2022).

VATICAN NEWS, « Pour le Pape, il faut «démasculiniser» l'Église - Vatican News », 30 novembre 2023 (en ligne : <https://www.vaticannews.va/fr/pape/news/2023-11/pape-commission-theologique-internationale-demasculiniser-eglise.html> ; consulté le 25 juin 2024).

VATICAN NEWS, « Synode : le droit de vote sera élargi aux laïcs - Vatican News », sur *Vatican News*, 26 avril 2023 (en ligne : <https://www.vaticannews.va/fr/vatican/news/2023-04/synode-le-droit-de-vote-sera-elargi-aux-laics.html> ; consulté le 1^{er} juillet 2023).

TABLE DES TABLEAUX

Tableau 1		109
Tableau 2		111
Tableau 3		265
Tableau 4		269
Tableau 5		421
Tableau 6		459
Tableau 7		501

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	3
Avertissement	6
Liste des abréviations	7
Outils.....	7
Éditions des textes antiques	7
Corpus	7
INTRODUCTION GÉNÉRALE	11
I. Ce que les études sur le genre apportent à la théologie et à l'étude du premier christianisme.....	13
II. Interroger l'anthropologie patristique au prisme du genre : un questionnement sans raison d'être ?	17
III. Problèmes méthodologiques des études de genre portant sur le christianisme des premiers siècles	20
IV. Le nécessaire retour aux réalités du IV ^e siècle pour comprendre le propos ambrosien en matière de genre	23
V. Corpus de l'étude et méthodes d'investigation	28
V.1. Établissement du corpus.....	28
V.2. Difficultés méthodologiques et enjeux de recherche	32
V.3. Perspectives mises en œuvre dans le travail.....	38
PARTIE I Anthropologie, créations et différence entre les sexes dans la pensée d'Ambroise de Milan	40
Introduction.....	41
Chapitre 1 Jeux d'identité et d'altérité dans la Création ou comment distinguer l'être humain selon la pensée d'Ambroise de Milan	43
I. La Création : miroir de l'être humain	44
I.1. Catégorisation du créé dans la pensée ambrosienne	44
I.2. Anthropomorphisation et animalisation : moyens rhétoriques pour dire l'altérité.....	49
I.3. Le fait d'être mortel : un caractère partagé du créé.....	54
II. Identité, altérité et rapports hiérarchisés : approche d'un second schéma de pensée ambrosien	55
III. La radicale altérité de Dieu	63
III.1. Être créé et être incréé	63
III.2. Mortalité et immortalité	66
III.3. Corporéité et incorporéité.....	69
IV. Synthèse	73

Chapitre 2 Excursus autour de la phrase « <i>incorporalis enim in loco non est</i> » (<i>De Paradiso</i> , 1, 5) : problèmes de recherche autour de l'écriture ambrosienne	75
I. La place de l'implicite dans le discours ambrosien	75
II. La nécessaire implication du public dans la construction du message ambrosien	77
III. Le traitement de la diversité des publics dans l'écriture ambrosienne	81
IV. Entre ciselage et jaillissement : quelle construction pour la phrase ambrosienne ?	83
Chapitre 3 Aux fondements de l'anthropologie ambrosienne : les deux récits génésiaques de la création de l'être humain	86
I. Impact de la double création sur la pensée ambrosienne	87
I.1. Comprendre la double création	87
I.2. Observer les usages ambrosiens de la double création dans le corpus	92
I.2.1. Enquête statistique sur les usages des péripécies <i>Genèse</i> 1, 26-27 et 2, 7 dans les textes du corpus	93
I.2.2. Enquête statistique sur les usages lexicaux ambrosiens liés aux notions d'âme et de corps	96
I.2.3. Enquête statistique sur les usages lexicaux ambrosiens de <i>mens</i> et <i>sensus</i>	99
I.2.4. Pour formuler quelques conclusions	105
II. En quoi le principe de la création à l'image de Dieu est-il le bien le plus précieux de l'être humain selon Ambroise ?	106
II.1. Définir le fait d'être créé à l'image de Dieu : les expressions ambrosiennes pour le dire	106
II.1.1. <i>Ad imaginem Dei</i> et <i>anima</i> : de parfaits synonymes ?	106
II.1.2. Le passage par une définition négative de la création à l'image de Dieu	108
II.1.3. L'approche par les notions connexes	110
II.2. Définir le fait d'être créé à l'image de Dieu : caractériser la ressemblance	116
II.3. Les implications du fait d'être créé à l'image de Dieu dans l'anthropologie d'Ambroise	120
III. <i>Quid</i> de l'être humain créé selon le corps dans la pensée anthropologique ambrosienne ?	123
III.1. Le corps : une donnée évidente dans la pensée anthropologique ambrosienne ?	123
III.2. Être humain créé selon le corps ou corps ?	128
III.3. Pour une tentative de relecture de l'être humain créé selon le corps	131
IV. Synthèse	135
Chapitre 4 « Mâle et femelle il les créa » (<i>Gen</i> 1, 27)	137

I.	Et Dieu créa la femme, le texte le rappela et Ambroise ne minimisa pas l'événement	137
I.1.	Statut de la question	137
I.2.	Enquête statistique.....	138
I.3.	Commenter la création de la femme.....	140
II.	Les implications de la création de la femme sur l'anthropologie ambrosienne	148
II.1.	Ève et Adam dans le discours d'Ambroise : entre réalité physique et figure allégorique	148
II.2.	La création de la femme ou la création de la pensée de la dissemblance entre les humains	153
II.2.1.	Unité et dissemblance dans le genre humain ?.....	153
II.2.2.	Et la femme créa l'homme ou comment la création de la femme donne une visibilité à l'homme dans le discours ambrosien	155
II.2.3.	Le genre de l'être humain originel	157
II.2.4.	Pour un premier bilan	161
II.3.	Une anthropologie spécifique destinée aux femmes ?	162
III.	Synthèse	168
	Conclusions de la partie	170
	PARTIE II Le péché des origines à la lumière de la différence entre les sexes dans la pensée anthropologique d'Ambroise	172
	Introduction.....	173
	Chapitre 1 La multiplicité des causes du péché des origines dans la pensée d'Ambroise de Milan.....	175
I.	Le péché des origines : l'envie du diable ?	175
II.	Le péché des origines : l'apparition du mal ?.....	178
III.	Le péché des origines : les affres de la communication ?	182
IV.	Le péché des origines : le symbole de la désobéissance et de la transgression ?	189
V.	Le péché des origines : l'ignorance humaine ?	193
VI.	Le péché des origines : la faute du corps ?.....	198
VII.	Synthèse	203
	Chapitre 2 Les protagonistes du récit du péché des origines dans le corpus d'étude	205
I.	L'astucieux serpent ou l'adversaire ourdissant.....	205
II.	Ève : entre culpabilité et responsabilité.....	210
III.	Adam : une victime au-delà de tout soupçon ?	214
IV.	Un absent du récit pourtant très présent chez Ambroise : Dieu	219
V.	Synthèse	224

Chapitre 3 Les conséquences du péché des origines dans le discours anthropologique ambrosien.....	225
I. Les conséquences du péché des origines selon Ambroise : un discours moral et anthropologique.....	225
I.1. Études statistiques : établir des choix parmi les conséquences du péché des origines.....	225
I.2. L'entière nudité des proto-parents.....	226
I.3. Les sanctions prises contre les protagonistes du péché des origines.....	229
I.3.1. Le traitement ambrosien de la condamnation du serpent	229
I.3.2. Le traitement ambrosien de la condamnation d'Adam	230
I.3.3. Le traitement ambrosien de la condamnation d'Ève	233
I.4. Caractère mortel de l'être humain et expulsion hors du Paradis.....	238
I.5. Bilan des premières observations	240
II. Des propositions originales d'Ambroise à propos des conséquences du péché des origines.....	242
II.1. Une nouvelle conséquence du péché des origines : l'humanité pécheresse.....	242
II.1.1. Le problème de la transmission du péché des origines à l'humanité selon Ambroise : sexualité au Paradis, hérité du péché des origines, répétition des mécanismes du péché des origines.....	242
II.1.1.1. La question de la sexualité au Paradis	242
II.1.1.2. Héritage ou répétition du péché des origines ?.....	244
II.1.1.3. Le péché et les péchés : l'actualisation du péché des origines dans la pensée ambrosienne.....	250
II.2. L'insistance sur la rupture avec Dieu	253
II.3. L'établissement de nouvelles dynamiques entre Dieu et l'être humain.....	256
III. Synthèse	261
Chapitre 4 Représentations symboliques du masculin et du féminin dans le traitement de l'épisode du péché des origines selon Ambroise de Milan.....	263
I. Places du masculin et du féminin dans l'épisode du péché des origines selon Ambroise	263
I.1. Avant le péché : équilibre et complémentarité des proto-parents	263
I.2. Déroulement de l'acte peccamineux : rupture et renversements des pôles	264
I.3. Après le péché et dans l'état post-lapsaire : instaurer la domination du masculin.....	271
II. Masculin et féminin : deux principes encore en équilibre à la suite du péché des origines ?	277
III. Masculin et féminin : des catégories pour accéder au discours chrétien	285
IV. Synthèse	290
Conclusions de la partie	292

PARTIE III Les épisodes de la vie du Christ et les figures du Christ : quelles influences sur les prémisses ambrosiennes concernant les catégories du masculin et du féminin ?	295
Introduction.....	296
Chapitre 1 L'Incarnation : une question qui n'intéresse que la christologie ?.....	299
I. L'Incarnation ou la mise en lumière de la personne divine du Christ	300
II. Le prodige divin : la conception du Christ.....	306
II.1. Les éléments prodigieux de la conception du Christ.....	306
II.2. La virginité perpétuelle de Marie : l'autre miracle dans l'Incarnation	313
II.3. Les liens entre Incarnation et virginité perpétuelle de Marie	323
III. Incarnation du Christ et virginité perpétuelle de Marie : sources d'inflexions du discours ambrosien sur les catégories du masculin et du féminin.....	324
III.1. La construction d'une nouvelle dyade masculin/féminin : un élément de transformations du discours ambrosien de la différence entre les sexes ?	325
III.2. Marie ou la réhabilitation des femmes	335
III.3. Incarnation et virginité perpétuelle de Marie : vecteurs de nouvelles figures masculines ?.....	343
IV. Synthèse	352
Chapitre 2 La Passion : nouvelles approches de l'anthropologie et de la différence entre les sexes	355
I. La Passion dans le corpus d'études : entre silence relatif et expression de l'humanité du Christ	355
II. La Passion comme élément modificateur de l'anthropologie ambrosienne...	365
II.1. Un nouveau rapport au corps	365
II.2. La Passion : image du sacrifice pour tous	376
III. La Passion : des inflexions possibles pour les catégories du féminin et du masculin ?.....	381
IV. Synthèse	387
Chapitre 3 Le Christ : un pivot dans l'exposé ambrosien de la différence entre les sexes	389
I. <i>Homo, vir</i> , autre ? La question du sexe du Christ.....	389
II. Les conséquences d'une réflexion de la transcendance des sexes sur les catégories du féminin et du masculin dans la pensée d'Ambroise.....	398
II.1. Repenser la différence entre les sexes : les implications de la transcendance des sexes par le Christ sur la différenciation sexuée elle-même	398
II.2. Les implications de la réalisation de la transcendance sexuée dans les formes du discours.....	406
III. Une disparition complète de la binarité de genre ? Le cas du couple Christ/Église dans la pensée ambrosienne	413
III.1. Une nouvelle dyade : le Christ et l'Église.....	414
III.2. Masculin/féminin : un invariant de la pensée ambrosienne ?	419

III.2.1. Ce qui est attaché au couple Christ/Église dans les textes ambrosiens.	420
III.2.2. Des évolutions du masculin et du féminin en lien avec le couple Christ/Église ?	427
III.2.3. La richesse sémantique : un obstacle à la réception du message ambrosien ?	437
III.3. L'Église comme pendant féminin du Christ transcendant les sexes	440
IV. Synthèse	445
Conclusions de la partie	447
PARTIE IV Mort, sotériologie, eschatologie et différence entre les sexes dans la pensée anthropologique ambrosienne.	449
Introduction	450
Chapitre 1 La mort dans la pensée ambrosienne	454
I. Formulations ambrosiennes au sujet de la mort	454
I.1. Remarques lexicales liminaires	454
I.2. Formulation en six, deux ou trois parties ?	457
I.3. Les effets pastoraux de la rhétorique ambrosienne au sujet de la mort.	465
II. <i>Mors naturalis</i> ou la mort biologique selon Ambroise	469
II.1. La <i>mors naturalis</i> : un point de peu d'intérêt pour Ambroise ?	469
II.2. La <i>mors naturalis</i> : un enjeu face à la philosophie	474
II.3. Le cas particulier du suicide	478
III. <i>Mors poenalis</i> ou « la mort dans l'état de châtiment »	485
III.1. Diversité des expressions ambrosiennes exprimant « la mort dans l'état de châtiment »	485
III.2. Description ambrosienne de l'état de <i>mors poenalis</i>	487
III.3. Courir à la <i>mors poenalis</i> : être pécheur dans l'état post-lapsaire	490
IV. <i>Mors spiritalis</i> ou « la mort dans l'état de l'Esprit »	497
IV.1. Diversité des expressions ambrosiennes exprimant « la mort dans l'état de l'Esprit »	497
IV.2. Description ambrosienne de la <i>mors spiritalis</i>	500
IV.3. Accéder à la <i>mors spiritalis</i> : s'efforcer de vivre en bon chrétien	502
V. Les morts symboliques dans la pensée ambrosienne	508
V.1. Mort et sacrements	508
V.2. Mort et perfection chrétienne	514
VI. Synthèse	518
Chapitre 2 La résurrection de l'être humain selon Ambroise	520
I. Place de la résurrection dans la pensée ambrosienne	520
II. La résurrection : la restauration de la dignité du corps selon Ambroise ?	524
II.1. Le corps dans la résurrection : une entité délaissée par Ambroise ?	524

II.2.	La résurrection comme réalisation de la dignité du corps.....	526
II.2.1.	Du corps du mort au corps glorieux	526
II.2.2.	Le corps dans la mort : élément de mise en cohérence de la pensée anthropologique ambrosienne	531
II.3.	La preuve par les exemples de la Bible : la réalité de la résurrection des corps	534
III.	La résurrection ne concerne-t-elle que le corps ? Résurrection et âme dans la pensée de l'évêque de Milan	539
III.1.	Immortalité, incorruptibilité et éternité : trois désignations de l'âme dans la pensée d'Ambroise ?	539
III.2.	Comprendre la chronologie post-mortem telle qu'elle est pensée par Ambroise	544
III.3.	Le vol de l'âme.....	554
IV.	Synthèse	563
Chapitre 3	Maintien ou disparition de la différence entre les sexes dans la mort ?.....	564
I.	Genre, mort et salut : deux formes du discours, deux approches différentes	564
II.	Homme, femme et transcendance des sexes dans la mort.....	575
II.1.	Une surreprésentation masculine dans les discours ambrosiens sur la mort ?	575
II.2.	Dire et faire entendre la transcendance des sexes : l'exemple du paragraphe 60 du <i>De Excessu fratris</i>	580
II.3.	Âme et corps des hommes et des femmes dans la transcendance sexuée post-mortem	583
III.	Le martyre : cas particulier et exemplaire de la pensée ambrosienne au sujet de la mort	586
III.1.	Étudier les récits de martyres : pourquoi ?	587
III.2.	Cadres de l'étude	590
III.3.	Existe-t-il des comportements déterminés par le genre dans les récits de martyres ambrosiens ?	591
III.4.	De nouvelles questions.....	602
III.5.	En guise de conclusion au sujet des récits de martyres ambrosiens.....	607
IV.	Synthèse	607
	Conclusions de la partie	609
PARTIE V	La différence entre les sexes chez Ambroise de Milan : des positions théoriques aux réalités pratiques	611
	Introduction.....	612
Chapitre 1	Les marqueurs de changement en matière de genre dans la pensée ambrosienne	619
I.	Place du masculin et du féminin dans le monde romain : description et difficultés méthodologiques	619

I.1.	Homme et femme selon le droit romain durant l'Antiquité tardive : entre tradition et évolution.....	620
I.2.	La permanence des représentations : le maintien de la supériorité masculine dans les mentalités d'après les œuvres littéraires de l'Antiquité tardive.....	627
I.3.	Difficultés méthodologiques en lien avec l'histoire des représentations ...	637
II.	La perfection chrétienne selon la pensée ambrosienne : une menace pour la société établie ?	644
II.1.	La perfection chrétienne : un objectif pour les deux sexes	644
II.2.	Le discours ambrosien de la rupture avec le modèle social : un révélateur des enjeux en matière de genre	647
III.	Quel(s) discours de rupture avec les normes sociales pour les chrétiens ordinaires ?	655
III.1.	Réformer la vie conjugale	656
III.2.	Abstinence, refus du remariage et « autorité parentale » reconnue aux mères : l'affirmation de la place des femmes.....	666
III.3.	La possibilité de rompre avec les normes sociales pour les hommes ?.....	673
III.3.1.	Approcher les discours de rupture proposés aux hommes : réflexions méthodologiques	674
III.3.2.	Teneur du discours de rupture adressé aux hommes : la douceur.....	678
III.3.3.	Teneur du discours de rupture adressé aux hommes : les larmes	684
III.3.4.	Teneur du discours de rupture adressé aux hommes : l'humilité.....	690
IV.	Une pastorale ambrosienne innovante en matière de différence entre les sexes ? Pour un premier bilan	696
Chapitre 2 Heurs et malheurs de la pastorale concernant la différence entre les sexes chez Ambroise ou comment les positions traditionnelles au sujet du genre font de la résistance		698
I.	La perfection chrétienne chez Ambroise : voie de développement individuel ou redéfinition des normes de genre ?.....	699
I.1.	Éléments de tradition dans le discours ambrosien sur la virginité	699
I.2.	Normes viriles héritées dans les textes d'Ambroise adressés aux hommes en quête de perfection.....	709
II.	Au risque du statu quo en matière de différence entre les sexes : la parole prêchée aux chrétiens ordinaires.....	714
II.1.	Entre lieux communs et perpétuation du discours sur la différence entre les sexes : images conventionnelles de la femme dans les textes d'Ambroise	714
II.1.1.	Résurgence de lieux communs au sujet des femmes.....	714
II.1.2.	Un discours ambrosien propre à entretenir les inégalités de genre	723
II.2.	2. Le maintien des représentations viriles	730
III.	Une pastorale ambrosienne innovante en matière d'égalité entre les sexes ? Pour un nouveau bilan	742

Chapitre 3 Une voie pour parvenir à des conclusions fermes ? L'étude des cas limites dans la pensée ambrosienne	744
I. Difficultés méthodologiques	744
II. Les détournements lexicaux ambrosiens : images des tensions entre innovation et tradition du discours de l'évêque.....	746
III. Nouvel examen des récits de martyrs.....	752
III.1. Lectures des récits chrétiens de transformation des genres par la recherche contemporaine : la diversité des interprétations	752
III.2. Les récits de martyres masculins ambrosiens : affirmation de normes androcentriques ou construction de nouveaux standards ?.....	753
III.3. De nouveaux standards observables également dans les récits féminins ?	758
III.4. Nouveaux standards ambrosiens et normes sociales traditionnelles : quel bilan ?	760
IV. Effémination et travestissement	763
IV.1. Le refus ambrosien de l'effémination	763
IV.2. Travestissement masculin et travestissement féminin : un même fait, deux positions ambrosiennes.....	766
IV.3. Effémination et travestissement chez Ambroise : entre fiction littéraire, distinction religieuse et moyen d'expression d'une nouvelle norme	768
V. Une expression concrète des positions anthropologiques ambrosiennes dans la pastorale : le cas de la famille impériale dans le discours ambrosien	774
V.1. Le genre de l'empereur ou la figure impériale comme vitrine pour les positions d'Ambroise en matière de différence entre les sexes.....	775
V.1.1. Théodose sous la plume d'Ambroise : empereur et fidèle masculin très chrétien	778
V.1.2. Le <i>De Obitu Valentiniani</i> ou comment faire vaciller le genre de l'empereur	782
V.2. Une figure féminine complexe : Hélène dans le <i>De Obitu Theodosii</i>	795
V.2.1. Des lieux communs sur les femmes dans le portrait d'Hélène	797
V.2.2. Hélène et le pouvoir impérial selon Ambroise : une position incongrue	804
V.2.3. Sortir de la binarité innovation/tradition du discours : les propositions subtiles du discours ambrosien	809
V.3. La famille impériale comme lieu d'expression publique de l'anthropologie ambrosienne au sujet de la différence entre les sexes.....	816
VI. Pour une synthèse au sujet des cas limites	817
Chapitre 4 La hiérarchie des statuts au sein du christianisme : un modèle pour comprendre la question de la différence entre les sexes dans la pensée ambrosienne ?	822
I. Comprendre la notion d' <i>integritas</i> dans la pensée ambrosienne pour mieux appréhender les hiérarchies au sein de l'Église.....	823
I.1. L' <i>integritas</i> : un contenu différencié de la notion selon les sexes ?.....	823
I.2. <i>Integritas</i> et hiérarchies chrétiennes dans la pensée d'Ambroise	831

I.3. <i>Integritas</i> et sacré dans la pensée d'Ambroise	836
II. La réduction des hiérarchies des statuts au sein du christianisme : une voie détournée pour comprendre les vues pratiques de la différence entre les sexes dans la pensée ambrosienne ?	838
II.1. Distinguer conseil et précepte	839
II.2. Faire Église ou comment réduire les hiérarchies au sein de la communauté chrétienne.....	842
II.3. Quelle(s) délimitation(s) pour la communauté ecclésiale chez Ambroise ? 854	
III. La mise en lumière de structures de pensée d'Ambroise grâce à l'étude de la hiérarchie des statuts dans l'Église.....	866
Conclusions de la partie	869
CONCLUSION GÉNÉRALE	872
BIBLIOGRAPHIE.....	888
Sources	889
I. AMBROISE	889
I.1. Éditions.....	889
I.1.1. Textes composant le corpus d'étude central	889
I.1.2. Textes ne composant pas le corpus d'étude central	889
I.2. Traductions.....	890
I.2.1. Textes composant le corpus central	890
I.2.2. Textes ne composant pas le corpus central	891
II. AUTRES AUTEURS ANTIQUES (textes et traduction).....	892
II.1. Sources grecques	892
II.1.1. Non chrétiennes.....	892
II.1.2. Chrétiennes.....	893
II.2. Sources latines.....	894
II.2.1. Non chrétiennes.....	894
II.2.2. Chrétiennes.....	897
III. DROIT ROMAIN	898
III.1. Éditions.....	898
III.2. Traductions.....	898
Outils.....	899
Bible et outils bibliques	899
Littérature secondaire.....	899
Articles de loi	928
Articles de presse	929
TABLE DES TABLEAUX	930

TABLE DES MATIÈRES.....	931

Anima non sexum habet (De Virginitate, 15, 93) :
Essai d'analyses de la pensée anthropologique et de la pratique pastorale
d'Ambroise de Milan à partir des catégories du masculin et du féminin

Résumé

Alors que les religions et les sociétés contemporaines s'interrogent sur le genre, quelles étaient les propositions des Pères de l'Eglise à ce sujet ? Dans son œuvre, Ambroise, évêque de Milan au IV^e siècle, réfléchit à la place respective des hommes et des femmes. Création, péché des origines, Incarnation et Passion du Christ, mort de la personne et Jugement dernier, sont autant de moments spécifiques qui lui permettent d'interroger et d'analyser les fondements de la différence entre les sexes, le sens du masculin et du féminin, pour mieux saisir le propre de l'essence humaine. Affirmant que cette dernière est unique et supérieure, Ambroise s'applique à la transmettre également dans sa pastorale. Face aux normes sociales du IV^e siècle, l'écriture de l'évêque, dont la force rhétorique réside dans son mysticisme, devient moyen d'accès à la compréhension de la spécificité de l'essence humaine et voie d'appropriation de cette notion, par chacun, sans distinction, notamment de sexe.

Mots clés : Ambroise de Milan – féminin/masculin – essence divine – essence humaine – normes sociales – identité/identités – genre – anthropologie théologique – pastorale chrétienne

Résumé en anglais

At a time when religions and contemporary societies are questioning gender, what were the Church Fathers' proposals on this subject? In his work, Ambrose, bishop of Milan in the 4th century, ponders the respective places of men and women. Creation, sin of origins, Incarnation and Passion of Christ, death of the person and Last Judgment are all specific moments which enable him to question and analyze the foundations of the difference between the sexes, the meaning of masculine and feminine, in order to better grasp the human essence. Asserting that the latter is unique and superior, Ambrose endeavors to convey it in his pastoral work as well. Confronted with the social norms of the 4th century, the bishop's writings, whose rhetorical force lies in its mysticism, become a means of access to understanding the specificity of the human essence, and a way of appropriating this notion for everyone, without distinction, including gender.

Key words: Ambrose of Milan – feminine/masculine – divine essence – human essence – social norms – identity/ identities – gender – theological anthropology – pastoral

ÉCOLE DOCTORALE 270

Unité de recherche 4377 – Théologie catholique et sciences religieuses

Thèse présentée par :
Aude-Sophie DULAT-GRAVIER

soutenue le : 05 octobre 2024

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie et sciences religieuses

Spécialité : Sciences religieuses

Anima non sexum habet (De Virginitate, 15, 93) :
Essai d'analyses de la pensée anthropologique et de la pratique
pastorale d'Ambroise de Milan à partir des catégories du masculin et
du féminin

Volume II Annexes

THÈSE dirigée par :
M. Michele CUTINO

Professeur d'histoire de l'Église ancienne
Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :
Mme Emanuela PRINZIVALLI

Professeur émérite d'histoire du
christianisme

Università La Sapienza, Rome

M. Philippe BLAUDEAU

Professeur d'histoire ancienne
Université d'Angers

AUTRES MEMBRES DU JURY :
Mme Paola Francesca MORETTI

Professeur de littérature et philologie
Università degli Studi, Milano

M. Philippe VALLIN

Professeur de théologie systématique
Université de Strasbourg

Sommaire des annexes

Annexe 1 : relevé des utilisations de <i>Genèse</i> 1, 26-27 et <i>Genèse</i> 2, 7 dans les œuvres du corpus.....	5
Annexe 1.1 : méthode d'élaboration.....	5
Annexe 1.2 : tableau des résultats.....	8
Annexe 2 : relevé de certains usages lexicaux d'Ambroise.....	12
Annexe 2.1 : méthode d'élaboration et remarques critiques.....	12
Annexe 2.2 : Analyses statistiques de certains usages lexicaux d'Ambroise	14
Annexe 2.2.1 : l'âme et ses synonymes ambrosiens.....	14
Annexe 2.2.2 : le corps et ses synonymes ambrosiens	17
Annexe 2.2.3 : l'être humain, l'homme et la femme	19
Annexe 2.2.4 : le péché.....	21
Annexe 2.2.5 : Enfer et Paradis	22
Annexe 3 : relevé des utilisations de <i>Genèse</i> 1, 27 et <i>Genèse</i> 2, 18-24 dans les œuvres du corpus.....	23
Annexe 3.1 : méthode d'élaboration.....	23
Annexe 3.2 : tableau des résultats.....	25
Annexe 4 : proposition de traduction du <i>De Paradiso</i> , 10, 46-48 (CSEL 32, 1, 1, p. 304-306)	32
Annexe 5 : proposition de traduction du <i>De Paradiso</i> , 6, 30-34 (CSEL 32, 1, 1, p. 286-292)	35
Annexe 6 : proposition de traduction du <i>De Paradiso</i> , 12, 54 (CSEL 32, 1, 1, p. 311-312).....	40
Annexe 7 : relevé des utilisations de <i>Genèse</i> 3, 7-24 dans les œuvres du corpus	42
Annexe 7.1 : méthode d'élaboration.....	42
Annexe 7.2 : tableaux des résultats.....	44
Annexe 8 : ensemble de statistiques concernant les récits de martyrs.....	45
Annexe 8.1 : méthode d'élaboration.....	45
Annexe 8.2 : tableau de données.....	48
Annexe 8.2.1 : présentation des thématiques (filtre ≥ 5)	51
Annexe 8.2.2 : présentation des thématiques (filtre ≥ 10)	52
Annexe 8.2.3 : thématiques dans le récit du martyr d'Agnès	53

Annexe 8.2.4 : thématiques dans le récit du martyre de Thècle	54
Annexe 8.2.5 : thématiques dans le récit du martyre de Pélagie	55
Annexe 8.2.6 : thématiques dans le récit du martyre de Domnine et ses filles	56
Annexe 8.2.7 : thématiques dans le récit du martyre de Sotère	57
Annexe 8.2.8 : thématiques dans le récit du martyre de Theodora.....	58
Annexe 8.2.9 : thématiques dans le récit du martyre de Didyme	59
Annexe 8.2.10 : thématiques dans le récit du martyre d'Etienne	60
Annexe 8.2.11 : thématiques dans le récit du martyre de Sixte.....	61
Annexe 8.2.12 : thématiques dans le récit du martyre de Laurent.....	62
Annexe 8.2.13 : thématiques dans le récit du martyre d'Agricola.....	63
Annexe 8.2.14 : thématiques dans le récit du martyre de Vital	64
Annexe 9 : proposition de traduction du <i>De Excessu fratris</i> , II, 126-131, (CSEL 107, p. 200-202)	65
Annexe 10 : proposition de traduction du <i>De Cain et Abel</i> , I, 4,13 – I, 5, 21 (CSEL 32, 1, 1, p. 348-358).....	68
Annexe 11 : proposition de traduction du <i>De Virginitate</i> , 17, 108 – 18, 119 (SAEMO 14/2 p. 84 – 96) ...	77
Annexe 12 : répartition des exemples bibliques en fonction du genre	82
Annexe 12.1 : exemples masculins les plus utilisés de l'Ancien Testament.....	83
Annexe 12.2 : exemples masculins les plus utilisés du Nouveau Testament	84
Annexe 12.3 : exemples féminins les plus utilisés de l'Ancien Testament.....	85
Annexe 12.4 : exemples féminins les plus utilisés du Nouveau Testament	86
Annexe 13 : relevé des exemples humains utilisés dans le <i>De Excessu fratris</i> II	87
Annexe 14 : analyses statistiques des exercices spirituels proposés par Ambroise.....	88
Annexe 14.1 : méthode d'élaboration.....	88
Annexe 14.2 : base de données	90
Annexe 14.3 : présentation des thématiques.....	92
Annexe 15 : proposition de traduction du <i>De Virginibus</i> , I, 11, 65-66 (SAEMO 14/1, p. 160-164)	93
Annexe 16 : proposition de traduction du <i>De Viduis</i> , 15, 87-89 (SAEMO 14/1, p. 316-318)	95
Annexe 17 : proposition de traduction du <i>De Virgibinus</i> , II, 4, 29-33, (SAEMO 14/1, p. 188-194)	97
Annexe 18 : conseil et précepte selon Ambroise de Milan dans les œuvres du corpus.....	100

Annexe 18.1 : proposition de traduction du <i>De Virgibinus</i> , I, 5, 22-23, (SAEMO 14/1, p. 124-126) ..	100
Annexe 18.2 : proposition de traduction du <i>De Viduis</i> , 12, 72-74 (SAEMO 14/1, p. 302-304)	101
Annexe 18.3 : proposition de traduction du <i>De Virginitate</i> , 6, 28-30 (SAEMO 14/2, p. 32-34)	103
Annexe 18.4 : proposition de traduction de l' <i>Exhortatio virginitatis</i> , 3, 17-18 (SAEMO 14/2, p. 212-214)	105

Annexe 1 : relevé des utilisations de *Genèse* 1, 26-27 et *Genèse* 2, 7 dans les œuvres du corpus

Annexe 1.1 : méthode d'élaboration

L'annexe présente des données concernant les usages de *Genèse* 1, 26-27 et 2, 7 par Ambroise. Elle a été réalisée à partir des données du site Internet *BiblIndex* (<https://www.biblindex.org/fr>).

Dans la mesure où l'écriture d'Ambroise fait appel à l'implicite, il nous a semblé nécessaire de vérifier l'ensemble des données du site pour nous assurer de la forme du texte employé par Ambroise, observer la manière dont il s'empare du texte sacré, observer la manière dont il utilise le texte dans sa pastorale. Très vite il nous est apparu que les méthodes du décompte proposé par *BiblIndex* devaient être approfondies du fait même de l'écriture de l'évêque. En effet, si la base de données recense les emplois par citations, bien souvent Ambroise utilise quelques mots de la pericope dans son propos, parfois de manière répétée au sein d'un même paragraphe. De la sorte, les résultats de la base de données nous ont semblé devoir être retravaillés et nos chiffres diffèrent donc de ceux qui y sont proposés.

Qui plus est, la forme numérique implique certains phénomènes de doublons. Du fait de la répétition de l'expression *ad imaginem Dei* entre *Genèse* 1, 26 et *Genèse* 1, 27, la base de données renvoie parfois pour un même paragraphe et une même citation aussi bien à *Genèse* 1, 26 qu'à *Genèse* 1, 27, créant des doublons. Nous avons pu identifier quatre doublons sur les vingt-deux mentions réalisées par *Biblindex*. Ensuite, l'observation des usages ambrosiens nous a amenée à considérer que l'expression *ad imaginem Dei* renvoyait davantage à *Genèse* 1, 26 qu'à *Genèse* 1, 27 dans l'esprit de l'évêque. Par conséquent, nous avons choisi de considérer toutes les références et citations de *ad imaginem* comme relevant de *Genèse* 1, 26. Par conséquent, ce choix implique que tout ce qui concerne la création de l'homme et de la femme soit considéré comme relevant de *Genèse* 1, 27. Si ces choix sont discutables, les deux pericopes étudiées fonctionnant ensemble, ils n'ont qu'une implication relative, puisque le but est de comparer la manière dont Ambroise traite de l'être humain créé à l'image de Dieu et de l'être humain créé selon le corps. Le chiffre total importe donc davantage que de savoir quelle pericope Ambroise tenait strictement à citer.

La base de données *BiblIndex* donnait une référence en lien avec *Genèse* 1, 26 dans *De Sacramentis* II, 6, 17 (*hominem fecit*). Il nous a semblé, avec Gabriele Banterle, que cette référence relevait davantage de *Genèse* 2, 7, Ambroise insistant dans nombre de ses commentaires sur la création matérielle, sur le travail de la matière¹, quand il traite de *Genèse* 2, 7 : nous avons donc modifié cette donnée en conséquence.

Concernant *Genèse* 2, 7, la base de données indiquait treize mentions dans les œuvres du corpus. Après observation des textes, cinq d'entre elles ont été retirées de notre tableau initial dans la mesure où elle traite de l'insufflation divine et ne concernent pas spécifiquement notre recherche. Comme nous le mentionnions plus haut, nous avons ajouté la référence à *De Sacramentis* II, 6, 17. Enfin nous avons repéré une référence supplémentaire dans le *De Paradiso* 1, 5 que nous avons également intégrée à l'annexe : là encore les usages lexicaux et l'écriture d'Ambroise ont présidé au choix effectué d'inclure cette référence au tableau².

Par ailleurs, les distinctions strictes que nous avons cherché à mettre en place entre citation et référence expliquent pour bonne part les disparités entre les résultats de *BiblIndex* et les nôtres. En effet, nous avons considéré qu'une citation était un texte long tiré directement de la Bible et respectant le texte initial. À l'inverse, une référence n'est constituée que par quelques mots du texte biblique, par une partie seulement du texte ou par une phrase qui rappelle l'idée du texte biblique. Les références sont donc plus souples que les citations, voire s'écartent nettement du texte original. Ainsi toute modification du texte – par exemple, adaptation d'un cas d'un mot à la phrase (transformation d'un nominatif en un accusatif) ou adaptation des temps ou des modes de conjugaison (passage du présent au parfait ou de l'indicatif au subjonctif du fait de l'inclusion de la péricope dans une subordonnée) – a été considérée comme une référence et non une citation. Ces choix expliquent que nos chiffres diffèrent quelque peu de

¹ Voir la n. b p. 66 dans AMBROISE, *Spiegazione del credo. I sacramenti. I misteri.*, G. Banterle (trad.), Milan, Bibliotheca ambrosiana, 1982. Outre les usages ambrosiens insistant sur la matérialité de l'être humain créé selon le corps, il nous a semblé par ailleurs qu'Ambroise traite surtout dans ce début de paragraphe d'un être humain complet, comprenons d'un être humain constitué de la partie créée à l'image de Dieu et de la partie créée selon le corps, être humain complet à qui un interdit est confié, soit l'être humain qui fait directement suite à l'épisode de *Genèse* 2, 7.

² Le texte du *De Paradiso* 1, 5 utilise le vocabulaire du façonnage de la matière (*plasmavit*) cher à Ambroise quand il évoque le texte de la *Genèse* 2, 7. Par ailleurs, la référence au fait de poser l'être humain dans le Paradis, les références à l'être humain *secundum imaginem* ou *secundum corpus* rend la référence au texte génésiaque assez évidente.

ceux de la base de données initiales, et ce d'autant plus que nous avons considéré comme étant deux références différentes un même élément repris plusieurs fois dans le même paragraphe.

L'ensemble de ces critères a donc présidé à l'élaboration du tableau qui suit et qui recense, outre les informations évoquées précédemment, le respect ou l'éloignement du texte biblique dans la formulation donnée par Ambroise ainsi que le fait que l'évêque cherche à commenter le passage en question ou non.

Annexe 1.2 : tableau des résultats

Texte ambrosien utilisant <i>Genèse 1, 26-27</i> ou <i>Genèse 2, 7</i>	Péricope commentée	Nombre d'utilisation dans le paragraphe	Utilisation de la péricope sous forme de citation ou de référence ?	Respect de la citation du texte biblique ?	La référence ou la citation est-elle commentée dans un but exégétique ?
<i>De Exc. fr.</i> , II, 56	1, 26	1	Référence	Présence seulement de <i>ad imaginem</i>	Non
<i>De Exc. fr.</i> , II, 130	1, 26	2	Référence	Présence seulement de <i>ad imaginem et similitudinem</i>	Non
			Référence	Présence seulement de <i>ad similitudinem</i>	Non
<i>De Ob. Theo</i> 30	1, 26	1	Référence	Présence seulement de <i>ad imaginem et similitudinem</i>	Non
<i>De Off.</i> , I, 28, 133	1, 26	1	Citation	Citation complète	Oui
<i>De Off.</i> , I, 31, 164	1, 26	1	Référence	Présence seulement de <i>ad imaginem</i>	Non
<i>De Sacra.</i> , V, 4, 27	1, 26	1	Référence	Présence seulement de <i>ad imaginem et similitudinem</i>	Non
<i>De Virgt.</i> , 17, 108	1, 26	1	Référence	Présence seulement de <i>ad imaginem</i> mais sous une forme éloignée : <i>imaginis in se referens caelestis effigiem</i>	Non
<i>De Inst. Virg.</i> , 3, 20	1, 26	2	Référence	Présence seulement de <i>ad imaginem et similitudinem</i>	Non

Texte ambrosien utilisant <i>Genèse 1, 26-27</i> ou <i>Genèse 2, 7</i>	Péricope commentée	Nombre d'utilisation dans le paragraphe	Utilisation de la péricope sous forme de citation ou de référence ?	Respect de la citation du texte biblique ?	La référence ou la citation est-elle commentée dans un but exégétique ?
			Référence (répétition pour reprendre à une question)	Présence seulement de <i>ad imaginem</i>	Non
Exhort. virg., 10, 68	1, 26	3	Référence	Présence seulement de <i>ad imaginem et similitudinem</i>	Non
			Référence	Présence seulement de <i>ad imaginem et ad similitudinem</i> mais sous une forme éloignée : <i>imagini quam a Christo accepisti, similitudini ad quam factus es</i>	Non
			Référence (répétition)	Présence seulement de <i>ad imaginem</i> mais sous une forme éloignée : <i>ipsam serva imaginem, quam Christus in te operibus suis pinxit</i>	Non
Exhort. virg., 12, 83	1, 26	1	Référence	Présence seulement de <i>ad imaginem</i> mais sous une forme éloignée : <i>ut imaginem dei quam acceperat</i>	Non
De Par., 1, 5	Gen 1, 26	1	Référence	Présence seulement de <i>ad imaginem</i>	Oui
De Par., 3, 19	Gen 1, 26	1	Référence	Présence seulement de <i>ad imaginem</i>	Non
Sous-total	Gen 1, 26	16	/	/	/

Texte ambrosien utilisant <i>Genèse 1, 26-27</i> ou <i>Genèse 2, 7</i>	Péricope commentée	Nombre d'utilisation dans le paragraphe	Utilisation de la péricope sous forme de citation ou de référence ?	Respect de la citation du texte biblique ?	La référence ou la citation est-elle commentée dans un but exégétique ?
De Par 10, 46	Gen 1, 27	2	Référence	Présence seulement de <i>virum et mulierem</i>	Non
			Référence (répétition)	Présence seulement de <i>virum et mulierem</i>	Non
Sous-total	Gen 1, 27	2	/	/	/
De Inst. virg. 3, 23	Gen 2, 7	2	Référence	Présence seulement de <i>de terra</i>	Non
			Référence (répétition)	Présence seulement de <i>de terra</i>	Non
De Ob. Theo, 30	Gen 2, 7	1	Référence	Présence seulement de <i>de limo</i> mais sous une forme éloignée <i>et caro quidem limus</i>	Non
De Off., I, 45, 221	Gen 2, 7	1	Référence	Présence seulement de <i>formavit</i> sous une forme éloignée <i>bona membrorum compositione formavit et optimam ei speciem dedit</i>	Non
De Par., 1, 5	Gen 2, 7	1	Référence	Présence seulement de <i>plasmavit</i>	Oui
De Par., 4, 24	Gen 2, 7	1	Référence	Présence seulement de <i>factus est</i>	Non
De Par., 10, 46	Gen 2, 7	3	Citation	Présence seulement de la première partie	Non
			Référence	Présence seulement de <i>homo factus est</i>	Non

Texte ambrosien utilisant <i>Genèse 1, 26-27</i> ou <i>Genèse 2, 7</i>	Péricope commentée	Nombre d'utilisation dans le paragraphe	Utilisation de la péricope sous forme de citation ou de référence ?	Respect de la citation du texte biblique ?	La référence ou la citation est-elle commentée dans un but exégétique ?
			Référence	Présence seulement de <i>factus est</i> sous une forme éloignée <i>ubi solum Adam fecit</i>	Non
De Par., 10, 47	Gen 2, 7	1	Référence	Présence seulement de <i>factus est</i> sous une forme éloignée <i>ubi solus factus est Adam</i>	Non
De Par., 10, 48	Gen 2, 7	1	Référence	Présence seulement de <i>plasmatus est Adam</i>	Non
De Par., 12, 54	Gen 2, 7	2	Référence	Présence seulement de <i>quod figuratus et limo</i>	Non
			Référence	Présence seulement de <i>de limo factus est</i>	Non
De Sacra., II, 6, 17	Gen 2, 7	1	Référence	Présence seulement de <i>hominem fecit</i>	Non
Sous-total	Gen 2, 7	14	/	/	/
Total	Gen 1, 26-27	18	/	/	/
Total	Gen 2, 7	14	/	/	/

Annexe 2 : relevé de certains usages lexicaux d'Ambroise

Annexe 2.1 : méthode d'élaboration et remarques critiques

L'ensemble des annexes qui présente des données lexicales reprend strictement les chiffres présentés par le *Thesaurus sancti Ambrosii*, édité en 1994 par le Centre de traitement électronique des documents.

Les chiffres recueillis par le Centre de traitement électronique des documents prennent en compte l'ensemble du corpus ambrosien, soit davantage d'œuvres que celles retenues par la présente étude. Les chiffres ne correspondent donc pas exactement à ce qui pourrait être observé dans le corpus d'études. Le décompte œuvre par œuvre à partir des microfiches pour obtenir des tableaux retraçant fidèlement les données attachées strictement à notre corpus nous a paru fastidieux et secondaire par rapport à l'objet de notre étude, ce qui explique le choix, contestable, de présenter des chiffres par rapport à l'ensemble de l'œuvre ambrosienne.

L'intérêt de ces chiffres demeure pourtant : à défaut d'être adaptés au corpus d'étude, les chiffres fournis n'en indiquent pas moins des tendances de la pensée ambrosienne qui restent valables pour notre travail.

Il faut par ailleurs bien parler de tendances de la pensée car la manière dont les contributeurs du *Thesaurus sancti Ambrosii* ont réalisé le relevé apporte certaines difficultés. En effet, certains ouvrages ont été considérés comme « *dubia* » : c'est-à-dire des ouvrages ou textes isolés dont la paternité d'Ambroise n'est pas certaine. Il en va ainsi du *De Sacramentis* et de l'*Explanatio symboli*. D'autres ouvrages, nommés « *alii* » par les contributeurs, n'ont pas été intégrés aux totaux du *Thesaurus sancti Ambrosii* car leur auteur n'était pas Ambroise ou pas leur seul auteur (par exemple le document final en lien avec le concile d'Aquilée). Si l'intérêt et l'utilité d'un tel outil sont indéniables, les catégories décrites ici montrent également les limites d'un travail datant de trente ans : une actualisation des données en lien avec les avancées de la recherche sur Ambroise ainsi qu'une actualisation du format d'accès à ces données seraient certainement bien bienvenues, surtout à l'heure du numérique et de la science ouverte.

Comme nous considérons le *De Sacramentis* et l'*Explanatio symboli* comme des notes de tachygraphes de discours de l'évêque de Milan, il nous a donc fallu inclure l'ensemble de la colonne *dubia* du *Thesaurus sancti Ambrosii* à nos propres tableaux. À l'inverse, aucun des documents de notre corpus n'est lié à la colonne *alii* et nous avons fait le choix de ne pas inclure les résultats à nos propres tableaux.

Pour rendre compte de ces choix, nous avons donc créé une première partie de recensement des occurrences considérées comme appartenant à des œuvres authentiques d'Ambroise et établi une colonne « sous-total » qui donne à lire les résultats les plus fermes. Puis nous avons ajouté une colonne « attributions douteuses » qui reprend les chiffres donnés pour la catégorie *dubia* par le *Thesaurus sancti Ambrosii*. La dernière colonne du tableau nommée « total » est donc constituée de l'addition des chiffres du sous-total lié aux œuvres attribuées à Ambroise et des chiffres de la colonne attributions douteuses. Les données chiffrées que nous présentons dans le manuscrit reprennent les différents totaux finaux.

On voit combien ces totaux finaux sont à prendre avec mesure et combien il est nécessaire de garder à l'esprit que ce que nous présentons relève davantage d'une tendance que de chiffres clairement établis.

Concernant la présentation, nous avons fait le choix de regrouper en une seule annexe l'ensemble des tableaux lexicaux, bien que tous ne puissent pas servir dès la première mention en note de bas de page. En revanche, nous présentons les tableaux par regroupements thématiques pour faciliter les comparaisons :

- premier regroupement thématique : l'âme et ses synonymes ambrosiens
- deuxième regroupement thématique : le corps et ses synonymes ambrosiens
- troisième regroupement thématique : l'être humain, l'homme et la femme
- quatrième regroupement thématique : le péché
- cinquième regroupement thématique : Enfer et Paradis

Chaque regroupement thématique est signalé dans le document en suivant la forme : « annexe 2.2.* »

Annexe 2.2 : Analyses statistiques de certains usages lexicaux d'Ambroise

Annexe 2.2.1 : l'âme et ses synonymes ambrosiens

Tableau des occurrences du mot *anima* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
anima	543	41	37	30	64	3	0	718	8	726
animae	455	27	25	20	72	1	0	600	7	607
animam	279	22	55	20	52	1	0	429	6	435
animarum	39	1	5	0	14	1	0	60	0	60
animas	43	3	3	5	12	0	0	66	1	67
animis	22	3	7	1	13	0	0	46	0	46
Total	1 381	97	132	76	227	6	0	1 919	22	1 941

Tableau des occurrences du mot *animus* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
anime	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
animi	116	42	11	9	44	0	0	222	5	227
animis	22	3	7	1	13	0	0	46	0	46
animio	54	15	6	6	23	1	0	105	2	107
animorum	29	3	3	4	6	0	0	45	2	47
animos	12	8	1	1	7	0	0	29	0	29
animum	68	23	1	11	18	1	0	122	3	125
animus	45	17	6	8	9	0	0	85	3	88
Total	346	111	35	40	120	2	0	654	15	669

Tableau des occurrences du mot *imago* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
imagine	17	4	3	3	1	0	0	28	1	29
imaginem	171	25	44	14	23	0	0	277	4	281
imagines	12	4	0	1	1	0	0	18	0	18
imagini	2	1	1	1	0	1	0	6	0	6
imaginibus	1	0	0	0	0	0	0	1	0	1
imaginis	8	1	1	1	2	0	0	13	0	13
imaginum	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
imago	106	11	37	10	17	0	0	181	2	183
Total	317	46	86	30	44	1	0	524	7	531

Tableau des occurrences du mot *mens* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
mens	162	12	16	4	13	0	2	209	4	213
mente	102	3	8	8	8	0	0	129	2	131
mentem	155	20	5	10	23	0	1	214	3	217
mentes	17	6	4	3	8	0	1	39	0	39
menti	25	2	1	0	6	0	0	34	0	34
mentibus	33	6	4	2	9	0	0	54	1	55
mentis	464	52	42	19	51	1	1	630	9	639
mentium	20	3	1	1	2	0	0	24	3	27
Total	978	104	81	47	120	1	5	1 333	22	1 355

Tableau des occurrences du mot *nous/ νοῦς* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
noun	2	0	0	0	2	0	0	4	0	4
nous	4	0	0	0	3	0	0	7	0	7
Total	6	0	0	0	5	0	0	11	0	11

Tableau des occurrences du mot *natura* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
natura	174	26	97	23	30	2	0	352	2	354
naturae	344	56	152	40	56	2	0	650	15	665
naturam	149	38	85	15	31	0	0	318	8	326
naturarum	1	0	3	0	0	0	0	4	0	4
naturas	11	0	3	2	1	0	0	17	0	17
naturis	3	0	1	0	0	0	0	4	0	4
Total	682	120	341	80	118	4	0	1 345	25	1 370

Annexe 2.2.2 : le corps et ses synonymes ambrosiens

Tableau des occurrences du mot *corpus* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
corpora	43	2	7	9	6	0	0	67	1	68
corpore	310	44	35	32	49	2	0	472	8	480
corpori	47	2	4	3	3	0	0	59	1	60
corporibus	17	2	0	1	4	1	0	25	0	25
corporis	714	126	99	48	99	3	1	1 090	27	1 117
corporum	11	2	1	2	3	0	0	19	1	20
corpus	345	48	72	28	40	2	0	535	30	565
Total	1 487	226	218	123	204	8	1	2 267	68	2 335

Tableau des occurrences du mot *caro* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
carne	140	13	57	6	24	2	0	242	4	246
carnem	180	10	132	12	35	2	0	371	27	398
carnes	23	2	3	0	3	0	0	31	0	31
carni	8	1	1	0	4	1	0	15	1	16
carnibus	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
carnis	303	26	121	15	31	2	1	499	14	513
carnium	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
caro	255	29	82	15	27	1	1	410	26	436
Total	909	81	396	48	124	8	2	1 568	72	1 640

Tableau des occurrences du mot *sensus* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
sensibus	37	4	4	2	4	0	1	52	1	53
sensu	47	7	15	4	9	0	1	83	1	84
sensui	4	0	0	0	0	0	0	4	0	4
sensum	94	9	17	4	2	0	1	127	2	129
sensus	185	5	15	10	18	0	0	233	7	240
sensuum	30	0	0	4	1	3	0	38	1	39
Total	397	25	51	24	34	3	3	537	12	549

Tableau des occurrences du mot *aisthêsis*/ *αἴσθησις* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
aisthêseis	1	0	0	0	0	0	0	1	0	1
aisthêsin	1	0	0	0	0	0	0	1	0	1
aisthêsis	2	0	0	0	0	0	0	2	0	2
Total	4	0	0	0	0	0	0	4	0	4

Annexe 2.2.3 : l'être humain, l'homme et la femme

Tableau des occurrences du mot *homo* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
homine	82	11	18	4	12	0	0	127	4	131
hominem	331	45	64	11	50	0	0	501	22	523
homines	201	36	71	12	30	0	0	350	10	360
homini	95	12	8	1	10	0	0	126	3	129
hominibus	152	12	60	9	16	1	0	250	1	251
hominis	371	43	131	13	54	0	0	672	10	682
hominum	269	39	41	15	32	0	0	396	11	407
homo	501	59	95	31	70	0	0	756	26	782
Total	2 002	257	488	96	274	1	0	3 178	87	3 265

Tableau des occurrences du mot *mulier* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
mulier	137	55	14	5	37	0	0	248	6	254
muliere	18	7	7	2	10	0	0	44	3	47
mulierem	56	14	4	1	22	0	0	97	3	100
mulieres	42	14	3	2	10	0	0	71	4	75
mulieri	19	3	3	1	3	0	0	29	1	30
mulieribus	21	7	1	2	3	1	0	35	1	36
mulieris	69	16	10	4	12	0	0	111	10	121
mulierum	9	4	0	1	7	0	0	21	0	21
Total	371	120	42	18	104	1	0	656	28	684

Tableau des occurrences du mot *vir* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
vir	164	50	23	3	37	0	0	277	12	289
virī	168	35	14	5	39	0	0	261	12	273
virīs	26	11	1	0	10	0	0	48	3	51
vīro	133	44	6	5	25	0	0	213	12	225
virorum	18	17	1	3	7	0	0	46	1	47
viros	42	13	4	2	23	0	0	84	7	91
virum	102	26	18	12	32	0	0	190	10	200
Total	653	196	67	30	173	0	0	1 119	57	1 176

Annexe 2.2.4 : le péché

Tableau des occurrences du mot *peccatum* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
peccata	346	15	64	9	44	1	1	480	19	499
peccati	201	9	36	5	22	1	0	274	10	284
peccatis	99	8	10	2	9	0	0	128	5	133
peccato	224	17	33	7	35	5	0	321	19	340
peccatorum	274	13	26	8	25	0	0	346	19	365
peccatum	398	22	83	12	73	2	0	590	32	622
Total	1 542	84	252	43	208	9	1	2 139	104	2 243

Annexe 2.2.5 : Enfer et Paradis

Tableau des occurrences du mot *infernus* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
inferne	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Inferni	10	1	2	4	0	0	0	17	0	17
infernus	1	2	2	1	0	0	0	6	1	7
inferno	15	1	6	3	0	0	0	25	0	25
infernorum	3	0	0	1	0	0	0	4	0	4
Infernos	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
infernum	23	0	3	0	0	0	0	26	0	26
infernus	1	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Total	53	4	13	9	0	0	0	79	1	80

Tableau des occurrences du mot *paradisus* :

	Exégèse	Morale / Ascèse	Dogmatique	Oraisons funèbres	Lettres	Divers	Hymnes	Sous total	Attributions douteuses	Total
paradise	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
paradisi	49	0	0	1	4	0	0	54	0	54
paradisis	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
paradiso	132	13	4	2	24	0	0	175	2	177
paradisorum	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
paradisum	55	0	3	0	15	0	0	73	0	73
paradisus	18	2	0	0	8	0	0	28	0	28
Total	254	15	7	3	51	0	0	330	2	332

Annexe 3 : relevé des utilisations de *Genèse* 1, 27 et *Genèse* 2, 18-24 dans les œuvres du corpus

Annexe 3.1 : méthode d'élaboration

L'annexe présente des données concernant les usages de *Genèse* 1, 27 et 2, 18-24 par Ambroise. Elle a été réalisée à partir des données du site Internet *BiblIndex* (<https://www.biblindex.org/fr>).

Nous avons cherché à comprendre comment l'évêque de Milan utilise le texte biblique pour traiter de la différenciation sexuée. Il s'agissait donc pour nous de savoir si l'évêque utilisait de manière préférentielle des références ou des citations, s'il occultait certaines péripécies ou non.

Concernant *Genèse* 1, 27, seules deux mentions dans notre corpus sur les neuf observées par *BiblIndex* correspondent à la partie de la citation sur la différenciation sexuée, les autres mentions se référant à la création à l'image de Dieu.

La base de données *BiblIndex* indiquait également vingt-deux mentions pour l'ensemble *Genèse* 2, 18-24 dans notre corpus d'étude. Nos chiffres apparaissent comme nettement supérieurs dans la mesure où nous avons considéré les répétitions de références au sein d'un même paragraphe comme autant d'éléments à compter. Ainsi, par exemple, dans le paragraphe 10, 48 du *De Paradiso*, Ambroise fait-il mention à plusieurs reprises du fait que la femme soit un *adiutorium* pour l'homme, mot qui reprend celui de la citation biblique de *Genèse* 2, 18 effectuée par Ambroise : il convient donc de compter ce mot à chacune de ses apparitions puisqu'elles s'inscrivent dans le commentaire de l'évêque, viennent affirmer son propos et permettent de fixer la notion qu'il tient à expliciter.

Par ailleurs, nous avons considéré qu'une citation était un texte long tiré directement de la Bible et respectant le texte initial. À l'inverse, une référence n'est constituée que par quelques mots du texte biblique ou par une phrase qui rappelle l'idée du texte biblique. Les références sont donc plus souples que les citations, voire s'écartent nettement du texte original. Ainsi toute modification du texte – par exemple, adaptation d'un cas d'un mot à la phrase (transformation d'un nominatif en un accusatif) ou adaptation des temps ou des modes de conjugaison (passage

du présent au parfait ou de l'indicatif au subjonctif du fait de l'inclusion de la péricope dans une subordonnée) – a été considérée comme une référence et non une citation.

L'ensemble de ces critères a donc présidé à l'élaboration du tableau qui suit et qui recense, outre les informations évoquées précédemment, le respect ou l'éloignement du texte biblique dans la formulation donnée par Ambroise ainsi que le fait que l'évêque cherche à commenter le passage en question ou non.

Annexe 3.2 : tableau des résultats

Texte ambrosien utilisant <i>Genèse 1, 26-27</i> ou <i>Genèse 2, 7</i>	Péricope commentée	Nombre d'utilisation dans le paragraphe	Utilisation de la péricope sous forme de citation ou de référence ?	Respect de la citation du texte biblique ?	La référence ou la citation est-elle commentée dans un but exégétique ?
<i>De Par.</i> , 10, 46	Gen 1, 27	2	Référence	Présence seulement de <i>virum et mulierem</i>	Non
			Référence (répétition)	Présence seulement de <i>virum et mulierem</i>	Non
Sous-total	Gen 1, 27	2	/	/	/
<i>De Inst. virg.</i> , 3, 22	2,18	3	Citation	Citation complète	Oui
			Citation	Citation qui se concentre sur <i>non esse bonum solum esse hominem</i>	Non
			Référence	Présence seulement de <i>bonum esse hominum</i>	Non
<i>De Par.</i> , 4, 24	2,18	2	Référence	Présence seulement de <i>in adiumentum facta</i>	Non
			Référence	Présence seulement de <i>qui adiumentum uxoris habiturus se esse</i>	Non
<i>De Par.</i> , 10, 46	2,18	2	Citation	Citation qui se concentre sur <i>non esse bonum solum esse hominem</i>	Oui

Texte ambrosien utilisant <i>Genèse</i> 1, 26-27 ou <i>Genèse</i> 2, 7	Péricope commentée	Nombre d'utilisation dans le paragraphe	Utilisation de la péricope sous forme de citation ou de référence ?	Respect de la citation du texte biblique ?	La référence ou la citation est-elle commentée dans un but exégétique ?
			Référence	Présence seulement de <i>hic bonum non esse diceret</i>	Non
<i>De Par.</i> , 10, 47	2,18	5	Référence	Présence seulement de <i>non dictum est bonum est factum Adam</i>	Oui
			Référence	Présence seulement de <i>ubi solus factus est Adam</i>	Non
			Référence	Présence seulement de <i>non esse bonum solum hominem</i>	Non
			Citation	Présence seulement de <i>non esse bonum solum hominem</i> et légère modification en <i>pronuntiavit dominus</i>	Oui
			Citation	Présence seulement de <i>non esse bonum solum hominem</i> et légère modification en <i>dicentis dei</i>	Oui
<i>De Par.</i> , 10, 48	2,18	4	Référence	Présence seulement de <i>adiutorium</i>	Oui
			Référence	Présence seulement de <i>vere bonum adiutorium</i>	Oui
			Référence	Présence seulement de <i>adiutorium</i>	Non

Texte ambrosien utilisant <i>Genèse</i> 1, 26-27 ou <i>Genèse</i> 2, 7	Péricope commentée	Nombre d'utilisation dans le paragraphe	Utilisation de la péricope sous forme de citation ou de référence ?	Respect de la citation du texte biblique ?	La référence ou la citation est-elle commentée dans un but exégétique ?
			Référence	Présence seulement de <i>adiutorium bonum mulieris</i>	Oui
Sous-total	2, 18	16	/	/	/
<i>De Par.</i> , 11, 49	2, 19	4	Citation	Citation complète	Oui
			Référence	Présence seulement de <i>bestias agri et volatilia caeli ad Adam et modification en adduxerit deus</i>	Non
			Référence	Présence sous une forme modifiée en <i>indomitae bestiae et volatilia caeli divina potestate ad homine deducuntur</i>	Non
			Référence	Présence sous forme modifiée en <i>omnia deducta sint ad Adam</i>	Non
<i>De Par.</i> , 11, 51	2, 19	2	Référence	Présence sous la forme <i>bestiae et pecora agri et volatilia caelu in paradiso fuisse</i>	Non

Texte ambrosien utilisant <i>Genèse</i> 1, 26-27 ou <i>Genèse</i> 2, 7	Péricope commentée	Nombre d'utilisation dans le paragraphe	Utilisation de la péricope sous forme de citation ou de référence ?	Respect de la citation du texte biblique ?	La référence ou la citation est-elle commentée dans un but exégétique ?
			Référence	Présence sous la forme modifiée de <i>bestiae autem agri et volatilia caeli, quae adducuntur ad Adam</i>	Oui
<i>De Par.</i> , 13, 63	2, 19	1	Référence	Présence sous une forme contractée de <i>Adam</i> , <i>qui omnia animantia ita vidit, ut his et nomen inponeret</i>	Non
Sous-total	2, 19	7	/	/	/
<i>De Par.</i> , 11, 49	2, 20	1	Citation	Citation complète	Oui
Sous-total	2, 20	1	/	/	/
<i>De Inst. virg.</i> , 5, 23	2, 20	1	Référence	Présence sous la forme <i>ista de viro</i>	Oui
<i>De Inst. virg.</i> , 5, 36	2, 21	2	Référence	Présence sous la forme modifiée <i>cum sumpsisset deus unam costam de costis Adae et supplevisset carnem in locum ipsius</i>	Oui
			Référence	Présence seulement de <i>quia sumpta est, inquit, de viro suo</i>	Oui

Texte ambrosien utilisant <i>Genèse</i> 1, 26-27 ou <i>Genèse</i> 2, 7	Péricope commentée	Nombre d'utilisation dans le paragraphe	Utilisation de la péricope sous forme de citation ou de référence ?	Respect de la citation du texte biblique ?	La référence ou la citation est-elle commentée dans un but exégétique ?
<i>De Par.</i> , 11, 50	2, 21	4	Citation	Présence seulement de la première partie de la citation	Oui
			Référence	Présence seulement de <i>iste sopor</i>	Oui
			Citation	Citation complète	Oui
			Référence	Présence seulement de <i>ex corpore costam sumpsit</i>	Oui
<i>De Vid.</i> , 15, 89	2, 21	1	Référence	Présence sous la forme modifiée <i>tulit enim costam de viro</i>	Non
Sous-total	2, 21	8	/	/	/
<i>De Inst. virg.</i> , 5, 36	2, 22	1	Citation	Citation seulement de <i>aedificavit eam in mulierem</i>	Non
<i>De Par.</i> , 4, 24	2, 22	1	Référence	Présence sous la forme modifiée <i>illa quae in meliore loco hoc est in paradiso facta est inferior repperitur</i>	Non
<i>De Par.</i> , 10, 48	2, 22	1	Référence	Présence sous la forme de <i>ipius Adae costa facta sit mulier</i>	Non
<i>De Par.</i> , 11, 50	2, 22	2	Citation	Citation complète	Oui
			Référence	Présence sous la forme <i>aedificavit</i>	Oui

Texte ambrosien utilisant <i>Genèse 1, 26-27</i> ou <i>Genèse 2, 7</i>	Péricope commentée	Nombre d'utilisation dans le paragraphe	Utilisation de la péricope sous forme de citation ou de référence ?	Respect de la citation du texte biblique ?	La référence ou la citation est-elle commentée dans un but exégétique ?
<i>De Vid.</i> , 15, 89	2, 22	1	Référence	Présence sous la forme modifiée <i>et formavit feminam</i>	
Sous-total	2, 22	6	/	/	/
<i>De Inst. virg.</i> , 3, 24	2, 23	1	Citation	Citation partielle <i>et Adam vocavit nomen mlieris suae vitae</i>	Oui
<i>De Inst. virg.</i> , 5, 36	2, 23	1	Citation	Citation complète	Oui
<i>De Par.</i> , 4, 25	2, 23	1	Référence	Présence sous la forme <i>et ideo causam vitae ex eo traxit</i>	Non
<i>De Par.</i> , 11, 50	2, 23	1	Citation	Citation partielle sous la forme <i>os de ossibus meis et caro de carne mea</i>	Oui
Sous-total	2, 23	4	/	/	/
<i>De Off.</i> , I, 32, 169	2, 24	1	Citation	Citation partielle <i>et erunt ambo in una carne</i>	Oui
<i>De Vid.</i> , 15, 89	2, 24	1	Citation	Citation partielle <i>et erunt duo in carne una</i>	Oui
Sous-total	2, 24	2	/	/	/

Texte ambrosien utilisant <i>Genèse</i> 1, 26-27 ou <i>Genèse</i> 2, 7	Péricope commentée	Nombre d'utilisation dans le paragraphe	Utilisation de la péricope sous forme de citation ou de référence ?	Respect de la citation du texte biblique ?	La référence ou la citation est-elle commentée dans un but exégétique ?
Total	1, 27	2	/	/	/
Total	2, 18-2, 24	44	/	/	/

Annexe 4 : proposition de traduction du *De Paradiso*, 10, 46-48 (CSEL 32, 1, 1, p. 304-306)

10. 46 : Iterum alia quaestio, quia dixit Dominus <i>non esse bonum solum esse hominem</i> (Gen 2, 18). Primo omnium cognosce quia in superioribus, ubi hominem finxit Deus de limo terrae, non addidit : <i>vidit Deus quia bonum est</i> (Gen 1, 4) quemadmodum in singulis operibus suis. Nam si dixisset illic bonum esse quia homo factus est, inveniretur hoc esse contrarium, ut hic bonum non esse diceret, cum in superioribus bonum esse dixisset. Sed hoc ibi cognosce, ubi solum Adam fecit. Ceterum ubi communiter comprehendit virum et mulierem factos, licet ne ibi quidem dixerit specialiter, tamen quia postea habet : <i>vidit Deus omnia quae fecit, et ecce bona valde</i> (Gen 1, 31), evidenter est declaratum bonum esse quod et vir sit factus et mulier.	10.46 : Derechef une autre question, parce que le Seigneur a dit qu'il <i>n'était pas bon pour l'être humain d'être seul</i> (Gen 2, 18). Avant tout, apprends que, dans les éléments qui précèdent, lorsque que Dieu modela l'être humain à partir du limon de la terre, il n'ajouta pas : <i>Dieu vit que cela était bon</i> (Gen 1, 4), comme pour chacune des œuvres particulières qu'il avait créées. Car s'il avait dit à cet endroit-là qu'il est bon que l'être humain ait été réalisé, on aurait découvert qu'il y avait une contradiction entre le fait qu'il dise ici que cela n'est pas bon alors que dans les cas précédents il avait dit que cela était bon. Mais apprends que cela fait référence au moment où Adam seulement a été créé. Du reste, lorsqu'il parle conjointement de la création de l'homme et de la femme, bien que même ici il ne le dise pas d'une manière particulière, néanmoins, parce qu'il y a : <i>Dieu vit que toutes les choses qu'il a faites, voilà qu'elles étaient toutes bonnes</i> (Gen 1, 31), évidemment il est déclaré qu'il est bon que et l'homme et la femme soient créés.
10, 47 : Sed ex hac quaestione alia quaestio rursus emersit. Quomodo enim quando solus factus Adam, non dictum est bonum esse factum Adam, quando autem et mulier ex eo facta est, tunc esse bona omnia comprehensum est ? Licet illic omnem laudaverit creaturam et universitatis creatio sit probata, quoniam in homine naturae praedicata communitas est, tamen non videtur otiosum, qua ratione, ubi solus factus est Adam, non solum nequaquam praedicatio boni complacito operi adiecta sit, sed etiam dictum sit non esse bonum solum hominem, cum sciamus quia antequam fieret mulier non erraverit Adam, posteaquam vero mulier facta est, prior divinum praevaricata mandatum etiam virum suum traxerit in errorem et incentivum eius extiterit. Si igitur viro culpae auctor est mulier, quemadmodum pro bono videtur adiecta ? Verum si consideres quia Deo universitatis est cura, invenies plus placere Domino debuisse id in quo esset causa universitatis quam condemnandum fuisse illud in quo esset causa peccati. Et ideo quia ex viro	10, 47 : Mais, de cette question, se pose encore une autre question. Comment en effet quand Adam a été créé seul, il n'a pas été dit qu'il était bon qu'Adam ait été créé, et or quand la femme a été créée à partir de lui, alors on a saisi que toutes les choses étaient bonnes ? Bien qu'il ait loué à cet endroit-là toute créature et la création dans son ensemble ait été approuvée, puisque dans l'être humain la communauté de la nature a été proclamée, cependant, il ne semble pas inutile, [de se demander] pour quelle raison, lorsque Adam a été créé seul, non seulement qu'aucune proclamation de sa bonté n'a été ajoutée au sujet de l'œuvre agréable, mais même qu'il a été dit qu'il n'était pas bon que l'être humain soit seul, alors que nous savons, qu'Adam ne s'était pas fourvoyé avant que la femme ne soit créée, mais qu'après que la femme a été créée, celle-ci ayant dévié en premier du commandement divin, elle entraîna son compagnon dans l'erreur et elle s'en était [même] montrée l'instigatrice. Si, par conséquent, la femme est l'auteur de la faute pour son compagnon, comment

solo non poterat humani esse generis propagatio, pronuntiavit Dominus non esse bonum solum hominem esse. Maluit enim Deus plures esse quos salvos facere posset, quibus donaret peccatum, quam unum solum Adam, qui liber esset a culpa. Denique quia idem utriusque auctor est operis, venit in hunc mundum, ut salvos faceret peccatores. Postremo nec Cain parricidii reum priusquam generaret filios, passus est interire. Ergo propter generationem successionis humanae debuit mulier adici viro. Denique hoc ipsa verba declarant dicentis dei non bonum esse solum hominem esse. Nam si mulier prior peccatura erat, tamen redemptionem sibi paritura non debuit ab usu divinae operationis excludi. Quamvis enim *Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuerit, salva tamen inquit erit per filiorum generationem* (1 Tim 2, 14), inter quos generavit et Christum.

10, 48 : Nec illud otiosum, quod non de eadem terra, de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier, ut sciremus unam in viro et muliere corporis esse naturam, unum fontem generis humani. Ideo non duo a principio facti vir et mulier neque duo viri neque duae mulieres, sed primum vir, deinde ex eo mulier. Unam enim naturam volens hominum constituere deus ab uno principio creaturae huius incipiens multarum et disparium naturarum eripuit facultatem. *Faciamus inquit ei adiutorium simile sibi* (Gen 2, 18). Adiutorium ad generationem constitutionis humanae intellegimus, et vere bonum adiutorium. Nam si pro meliore accipis adiutorium, maior quaedam in causa generationis operatio mulieris repperitur sicut istius terrae, quae semina primo accepta cohibendo paulatim fotu suo adolescere facit et producit in segetem. In eo igitur adiutorium bonum mulieris, quamquam

semble-t-elle [avoir été] ajoutée pour son bien ? Mais si tu considères que le soin de l'ensemble appartient à Dieu, tu découvres que ce en quoi se trouve la cause de l'ensemble a dû davantage plaire au Seigneur que condamner ce en quoi se trouve la cause du péché. Et c'est pourquoi, parce que l'extension du genre humain ne pouvait se réaliser à partir de l'homme seul, le Seigneur exposa qu'il n'était pas bon que l'être humain soit seul. En effet, Dieu préféra que soient plus nombreux ceux qu'il pourrait sauver, à qui il pouvait pardonner le péché, que le seul et unique Adam, qui aurait été affranchi de la faute. En somme, parce qu'il est l'auteur même de l'une et l'autre œuvre, il vint dans ce monde, de sorte qu'il ferait de ceux qui pêchent des êtres sauvés. En dernier lieu, il n'a pas supporté que Caïn, accusé de parricide, meurt avant qu'il n'ait engendré des enfants. Donc, à cause de la génération successive humaine, la femme a dû être ajoutée à l'homme. En somme, ces mêmes mots ayant été prononcés par Dieu signifient qu'il n'est pas bon que l'être humain soit seul. Car même si la femme était destinée à pécher en premier, pourtant étant destinée à mettre au monde sa propre rédemption, elle n'a pas dû être exclue du plan, dessein des œuvres divines. Quoiqu'en effet *Adam ait été séduit, pourtant la femme séduite se sera trouvée dans la faute, elle sera sauvée*, est-il pourtant dit, *au moyen de la génération des enfants* (1 Tim 2, 14), parmi lesquels elle mettra au monde le Christ.

10, 48 : Il n'est pas superflu que la femme n'ait pas été créée à partir de cette même terre, à partir de laquelle Adam avait été modelé mais à partir d'une côte de ce même Adam, de sorte que nous savons qu'une seule nature du corps se trouve dans l'homme et dans la femme, une même source du genre humain. C'est pourquoi, au commencement, l'homme et la femme n'ont pas été créés deux, pas plus qu'ont été créés deux hommes et deux femmes, mais d'abord l'homme, puis la femme à partir de ce dernier. En effet Dieu voulant établir une unique nature des êtres humains et commençant à partir d'une origine unique de cette créature, il enleva la possibilité des natures multiples et dissemblables. *Faisons-lui, dit-il, une aide semblable à lui* (Gen 2, 18). Nous comprenons cette aide en vue de la génération de la condition humaine, et, vraiment [il s'agit] d'une bonne aide. Car si tu [l']interprètes pour le meilleur,

etiam inferior dicatur adiutor, ut et in usu repperimus humano, quia dignitate potiores plerumque adiutorem meriti inferioris adsciscunt.	l'œuvre de la femme est imaginée davantage en vue du motif de cette génération que comme [celle] de cette terre, qui, accueillant tout d'abord la graine, fait croître peu à peu le produit qu'elle renferme, et [le] fait pousser dans le champ. En cela consiste la bonne aide que constitue la femme, bien qu'il soit dit que l'assistant soit inférieur comme nous le découvrons dans l'usage humain, parce que les puissants par la dignité adoptent pour la plupart l'assistant d'un mérite inférieur.

Annexe 5 : proposition de traduction du *De Paradiso*, 6, 30-34 (CSEL 32, 1, 1, p. 286-292)

6, 30 : Rursus faciunt alias quaestiones hoc modo : non semper malum est non oboedire praecepto. Si enim bonum est praeceptum, honesta est oboeditio ; quodsi improbum praeceptum, non oboedire utile. Ergo non semper malum est non oboedire praecepto, sed bono praecepto non oboedire improbum est. Bonum autem est operatorium cognitionis boni et mali lignum, quandoquidem et deus bonum et malum novit. Denique ait : <i>ecce Adam factus est tamquam unus nostrum</i> (Gen 3, 22). Si igitur bonum est scientiam habere boni et mali, bona autem est quam etiam deus habet, videtur qui interdicere eam hominibus non recte interdicere, idque proponunt. Sed si intellegant quid sit cognoscere, quam vim habeat hoc verbum, si sic intellegant quemadmodum oportet : <i>cognovit enim dominus qui sunt ipsius</i> (Num 16,5 ; 2 Tim 2, 19) – cognovit utique eos qui unum ex pluribus facti sunt, in quibus inhabitat et in quibus ambulat –, cognoscere utique non in sola et perfunctoria scientia sit, sed in eorum operatione quae oporteat fieri. Oportuit autem hominem oboedire mandato, non oboediendo autem praevaricatus est. Igitur qui non oboedivit erravit, quia praevaricatio peccatum est. Verum etiamsi extenuari velint vim cognitionis, ut perfunctoriam scientiam boni et mali interdictam putent, in eo quoque praevaricationis est culpa non oboeditum esse mandato, quia etiam tumultuariam scientiam boni et mali dominus deus putavit inhibendam. 6, 31 : Alia quaestio : qui non cognoscit bonum et malum nihil a parvulo distat, parvuli autem apud iudicem iustum nulla culpa. Iustus autem operator mundi numquam parvulum vocasset in culpam, propter quod non cognoverat bonum	6, 30 : Derechef, ils posent d’autres problèmes de ce type : ce n’est pas toujours un mal que de ne pas obéir à un commandement. Si en effet, le commandement est bon, l’obéissance est bonne ; si le précepte est mauvais, il n’est pas utile d’obéir. Donc il n’est pas toujours mauvais de ne pas obéir à un commandement, mais il est mauvais de ne pas obéir à un bon commandement. Or, l’arbre qui œuvre à la compréhension du bien et du mal est bon, puisque Dieu aussi connaît le bien et le mal. Car il dit : <i>voici Adam qui est devenu comme un des nôtres</i> (Gen 3, 22). Si donc il est bon d’obtenir la connaissance du bien et du mal, et si d’autre part cette connaissance est bonne, d’autant plus que Dieu la possède, il semble que celui qui l’a interdit aux êtres humains ne l’a pas interdit à bon droit, c’est cela qu’ils exposent. Mais s’ils comprennent ce qu’est connaître, quelle force a ce mot, si, s’ils comprenaient comme il convient ces paroles : <i>le Seigneur</i>, en effet, <i>a appris à connaître qu’ils sont sa propriété</i> (Num 16, 5 ; 2 Tim 2, 19) – il a appris à connaître, en tout cas, ceux qui ont été faits un à partir de plusieurs, dans lesquels il habite et dans lesquels il marche –, connaître, en tout cas, ne consisterait pas pour eux dans la connaissance unique et superficielle, mais dans la réalisation de tout ce qu’il convient de faire. D’autre part, il aurait fallu que l’être humain obéisse au commandement, mais en n’obéissant pas il a transgressé. Donc qui n’a pas obéi, a péché, parce que la transgression est péché. Mais, même s’ils veulent affaiblir la force du mot ‘connaissance’, de sorte qu’ils pensent interdite la connaissance superficielle du bien et du mal, la faute du péché est aussi en cela qu’on n’a pas obéi au commandement, parce que même le Seigneur Dieu a pensé que même la connaissance du bien et du mal [établie] à la hâte devait être inhibée. 6, 31 : Autre problème : qui n’a pas appris le bien et le mal, n’est en rien différent d’un tout petit, or les tous petits n’ont commis aucune faute, auprès d’un juge juste. Le juste Créateur du monde n’assignerait jamais un tout petit

et malum, quia parvulus sine ullo est crimine praevaricationis et culpae. Verum cum in superioribus dixerimus duplicem esse intellectum scientiae boni et mali, si perfunctoriam scientiam accipimus, utique falsum est quod nihil distet a parvulo qui non cognovit bonum et malum, si autem falsum est quod nihil distet a parvulo, ergo non parvulus Adam. Si non parvulus, adscribitur utique ei quasi non parvulo peccatum. Si peccatum adscribitur, sequitur poena peccatum, quia dignus invenitur poena qui peccatum vitare non potuit. Potest etiam fieri ut etiam qui scientiam non habet boni et mali parvulus non sit, quoniam <i>priusquam scivit puer bonum et malum, non credidit malitiae</i> (Is 7, 16). Et iterum habes : <i>quia priusquam sciat puer vocare patrem et matrem, accipiet virtutem Damasci et spolia Samariae</i> (Is 8,4). Perfectus ergo qui operatur bonum, etiamsi boni et mali scientiam non adeptus sit, ut multi priusquam sciant legem ipsi sibi lex sunt. < Quid ? > Quod apostolus priusquam disceret : <i>non concupisces</i> (Rom 7,7 ; Ex 20, 17), malum esse concupiscentiam nesciebat ? Denique ipse ait : <i>peccatum non cognovi nisi per legem ; nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret : non concupisces</i> (Rom 7,7). Ad quam partem etiam puer potest esse perfectus iure naturae, priusquam sciat concupiscentiam crimen esse vel concupiscentiae crimen admittat. Ergo secundum perfunctoriam scientiam voluit deus hominem scire quod malum est, ne quasi imperfectus vitare non posset. Non oboediendo autem mandato incurrimus in culpam ; ergo culpam fatemur. Rursus autem si altam et profundam scientiam dicimus boni et mali, quae quidem profunda scientia perfectum facit, non statim autem parvulus, qui ad altam et profundam scientiam pervenire non potuit, recte sicut non parvulus condemnatur.	pour une faute, à cause du fait qu’il n’avait pas appris à connaître le bien et le mal, parce que le tout petit se trouve être sans aucune accusation de prévarication et de faute. Mais lorsque plus haut nous avons dit que la signification de la connaissance du bien et du mal est double, si nous avons interprété [selon le sens de] science superficielle, d’autre part s’il est faux que rien ne distingue celui qui n’a pas appris à connaître le bien et le mal d’un tout petit, donc Adam n’est pas un tout petit. S’il n’est pas un tout petit, alors il est responsable du péché comme quelqu’un qui n’est pas un tout petit. S’il est responsable du péché, un châtiment suivra le péché, parce que celui qui n’a pas pu éviter le péché est considéré digne du châtiment. Il peut même advenir que même celui qui ne possède pas la connaissance du bien et du mal ne soit pas un tout petit, <i>puisque avant que l’enfant n’ait su le bien et le mal, il n’a pas cru à la méchanceté</i> (Is 7, 16). Et à nouveau tu trouves : <i>parce qu’avant que l’enfant sache appeler son père et sa mère, il recevra la vertu de Damas et les dépouilles de Samarie</i> (Is 8,4). Donc, est parfait celui qui pratique le bien, bien qu’il n’ait pas acquis la connaissance du bien et du mal, de sorte que nombreux sont ceux à qui appartiennent la loi avant qu’ils ne connaissent la loi. Eh quoi ? L’apôtre n’avait-il pas appris avant : <i>tu ne désireras pas</i> (Rom 7,7 ; Ex 20, 17), n’ignorait-il pas que la concupiscence soit un mal ? Car il dit lui-même : <i>je n’ai pas appris à connaître le péché au moyen de la loi ; car j’ignorais la concupiscence, hormis par la loi qui disait : tu ne désireras pas</i> (Rom 7,7). À ce point, même un enfant peut être parfait par le droit de la nature, avant qu’il sache que la concupiscence est une faute ou qu’il commette la faute de concupiscence. Donc Dieu a voulu que l’être sache, selon une connaissance superficielle, ce qu’est le mal, afin qu’il ne puisse pas ne pas l’éviter comme s’il était imparfait. Or, en n’obéissant pas au commandement, nous nous jetons dans la faute ; donc nous reconnaissons la faute. D’autre part, derechef, si nous parlons de la connaissance élevée et profonde du bien et du mal, qui rend n’importe qui parfait par une connaissance profonde, or ce n’est pas aussitôt qu’un jeune enfant, qui n’a pas pu parvenir à cette science élevée et profonde, est condamné à bon droit comme s’il n’était pas un tout petit.

6, 32 : Iterum quaestiones serunt. Qui nescit, inquit, bonum et malum, ne et ipsum quidem novit malum esse non servare mandatum nec ipsum bonum novit quod est oboedire mandato. Et ideo quia non noverat, venia, inquit, dignus fuit qui non oboedivit, non condemnatione. Quae quidem quaestio de his absolutionem habet quae ante memoravimus. Considerare enim potuit homo ex iis quae deus ante ei contulerat, quod insufflationem dei accepit, quod erat in paradiso voluptatis locatus, summam auctori oboedientiam deferendam. Et ideo si vim nesciebat boni et mali, tamen quia tantorum auctor dixerat de ligno scientiae boni et mali non esse gustandum, fidem praeceptori servare debuerat ; non enim ab eo peritia, sed fides exigebatur. Intellegebat utique deum omnibus praeminere ; < ergo > personam iubentis spectare debuerat. Etsi non intellegebat vim qualitatemque iussorum, sciebat tamen praeceptori deferendam esse reverentiam. Habebat in natura hanc opinionem, etsi non habebat iudicium boni et mali. Denique et mulier serpenti dicit : <i>ex omni ligno paradisi manducabimus, de fructu autem ligni quod est in medio paradiso dixit deus : non manducabitis ex eo</i> (Gen 3, 2-3). Ita ergo sciebat oboediendum esse mandato ut diceret : ex omni fructu manducabimus, quod dominus imperaverat, de ligno autem quod est in medio paradiso imperatum a deo dicit non esse gustandum, ne morte morerentur. Ergo quae scivit deferendum esse mandato scivit utique malum esse praevaricari et ideo iuste praevaricata damnatur. 6, 33 : Accipe aliud : si adsumptio de ligno scientiae boni et mali ita operatoria erat, ut et bonum et malum agnosceretur, quod videtur scriptura ostendere, dum dicit quia ubi <i>manducaverunt ambo, aperti sunt oculi eorum et cognoverunt</i>	6, 32 : À nouveau, se nouent de nouvelles questions. Qui ignore, dit-on, le bien et le mal, n'a pas non plus appris à savoir que le mal lui-même c'est de ne pas observer fidèlement le commandement, pas plus qu'il n'a appris à savoir que le bien lui-même c'est d'obéir au commandement. Et c'est pourquoi, parce qu'il n'avait pas appris à savoir, est-il dit, que celui qui n'obéit pas fut digne de bienveillance, non de la condamnation. Ce problème obtient son acquittement à partir de ces éléments que nous avons rappelés avant. En effet, à partir de ces éléments que Dieu lui avait apportés avant, parce qu'il avait reçu du souffle de Dieu et qu'il était placé dans le jardin du plaisir, l'être humain aurait pu considérer que la plus grande obéissance devait être accordée à son auteur. Et c'est pourquoi, s'il ignorait la force du bien et du mal, pourtant parce que le Créateur de tant de choses avait dit qu'il ne devait pas goûter [au fruit] issu de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il aurait dû conserver sa confiance à celui qui ordonne ; en effet, la connaissance n'était pas exigée de lui, mais la confiance. Surtout, il comprenait que Dieu l'emporte sur toutes choses ; par conséquent il devait faire attention à la personne ayant donné les ordres. Et même s'il ne comprenait pas la force et la qualité des ordres, il savait pourtant que la déférence doit être accordée à celui qui donne un ordre. Il possédait cette opinion dans sa nature, même s'il n'avait pas de jugement arrêté à propos du bien et du mal. Et en fin de compte, la femme dit au serpent : <i>nous mangerons [des fruits] de tous les arbres du Paradis, mais Dieu a dit au sujet du fruit de l'arbre qui se trouve au milieu du Paradis : vous ne mangerez pas de celui-ci</i> (Gen 3, 2-3). Ainsi, par conséquent, elle savait qu'il fallait obéir au commandement, lorsqu'il est dit : nous mangerons de tous les fruits, ce que le Seigneur avait ordonné, mais de l'arbre qui se trouve au milieu du Paradis, elle a dit l'ordre donné par Dieu, [à savoir] qu'il ne faut pas y goûter, afin qu'ils ne meurent pas par la mort. Donc celle-ci a su qu'il fallait faire preuve de déférence envers le commandement, elle a su en tout cas qu'il est mal de transgresser et donc étant pécheresse elle est condamnée à juste titre. 6, 33 : Apprends encore : si l'appropriation [des fruits] issus de l'arbre de la connaissance du bien et du mal était si efficace, que et le bien et le mal fussent reconnus, ce que l'Écriture paraît montrer, lorsqu'elle dit quand <i>tous deux</i>

quod nudi essent (Gen 3, 7), hoc est aperti sunt oculi cordis et cognoverunt turpe esse nudos se degere, sine dubio ubi gustavit mulier de ligno scientiae boni et mali, peccavit et se peccasse cognovit. Quae igitur se peccasse cognoverat vel virum ad peccati communionem invitare non debuit. Inliciendo autem virum et dando ei quod ipsa gustaverat non vitavit, sed iteravit peccatum. Nam utique si vere rationem spectes, eum quem diligebat non trahere ad consortium poenae, sed magis ab eo quod cognoverat ipsa esse peccatum vel inscientem revocare debuerat, quamvis videatur haec mulier sciens quod post culpam in paradiso esse non posset metuisse ne sola de paradiso eiceretur. Denique absconderunt se ambo post culpam. Excludendam igitur se esse cognoscens consortio viri quem diligebat noluit defraudari.

6, 34 : Iterum accipe : non cognitio mali malum est, sed eum actus inplet malitiam. Non enim statim qui novit malum quod malum est facit, sed qui quod malum esse novit operatur. Incentivum autem ad operandum quod malum est aut iracundia aut cupiditas esse consuevit. Nec statim necesse, ut habens scientiam mali faciat quod improbum novit, nisi aut iracundia aut cupiditate vincatur. Unde quod diximus incentivum peccandi vel ira vel cupiditas est vel plerumque formido, licet ex formidine oriatur cupiditas, dum unusquisque vult vitare quod metuit. Et ideo recte iracundiam et cupiditatem duo reliquorum posuimus incentiva vitiorum. Consideremus igitur utrum Eva his ad vitium stimulis incitata sit. Sed neque irascebatur marito neque cupiditate victa est ; in secundo dumtaxat errat, ut edendum viro daret quod iam ipsa gustaverat. Primo fuerat cupiditas auctor erroris, ut ipsa ederet, sequentisque fuit causa peccati. Quod enim iam gustaverat desiderare non poterat et gustando mali fuerat scientiam consecuta. Malum igitur quod adverterat in virum derivare non debuit neque coniugem proprium praevaricatore divini facere mandati. Sciens igitur prudensque peccavit, sciens virum in suum traxit errorem,

eurent mangé, leurs yeux se sont ouverts et ils ont su qu'ils étaient nus (Gen 3,7), c'est-à-dire que les yeux de leurs cœurs se sont ouverts et ils ont su à leur grande honte qu'ils étaient nus pour passer leur vie, sans doute lorsque la femme a goûté [au fruit] issu de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, elle a péché et elle a su qu'elle avait péché. Celle-ci donc savait qu'elle avait péché, ou plutôt elle n'aurait pas dû inviter son compagnon à partager son péché. En entraînant son compagnon et en lui donnant ce qu'elle-même avait goûté, elle n'évita pas, mais elle répéta le péché. Car, si surtout, tu fais vraiment attention à l'explication, celle-ci n'aurait pas dû le mener, lui qu'elle aimait, à la communauté du châtement, mais elle aurait dû plutôt détourner cet ingénu, elle qui avait appris ce qu'est le péché, quoique la femme, sachant par elle-même qu'elle ne pouvait pas rester au Paradis après la faute, semble avoir craint que, seule, elle ne soit pas chassée hors du Paradis. Au final, tous deux se déroberent à la vue l'un de l'autre après la faute. Alors, consciente qu'elle-même devait être exclue, elle n'a pas voulu être frustrée de la communauté du compagnon qu'elle aimait.

6, 34 : Apprends en plus : le mal ne se trouve pas dans la compréhension du mal, mais l'acte accomplit la méchanceté. En effet, constamment, celui qui ne connaît pas le mal ne fait pas ce qui est mal, mais œuvre [au mal] celui qui a appris ce qu'est le mal. Or, il est habituel que l'aiguillon pour réaliser ce qui est mal réside soit dans la colère, soit dans l'envie. Il n'est pas nécessaire sur-le-champ, qu'ayant la connaissance du mal [quelqu'un] fasse ce qu'il sait être mauvais, si ce n'est qu'il soit vaincu soit par la colère, soit par l'envie. De là vient que sont ce que nous avons appelé l'aiguillon du péché soit la colère, soit l'envie, soit ordinairement la crainte, encore que l'envie tire son origine de la peur, dans la mesure où chacun veut éviter ce qu'il craint. Et c'est pourquoi, à juste titre, nous posons la colère et l'envie comme étant deux aiguillons de tous les autres vices. Considérons donc qu'Ève soit incitée au vice par l'un ou l'autre de ces stimuli. Mais elle n'a pas été mise en colère par son mari, ni vaincue par l'envie ; ensuite, elle se trompa seulement en donnant à manger à son compagnon ce qu'elle-même avait déjà goûté. D'abord, l'instigateur de l'erreur était l'envie, de sorte qu'elle-même mangea, et elle fut la cause du

alioquin invenietur falsus esse de ligno scientiae boni et mali sermo, si etiam, posteaquam de ea arbore manducavit, scientiam mali habere non potuit. Quodsi verus est sermo, cupiditatis utique causam habere non potuit, licet plerique sic excusandum putent, quod diligens virum ab eo timuerit separari et hanc causam cupiditatis praetendant, quod esse voluerit cum marito.	péché qui s'ensuivrait. En effet, elle ne pouvait pas désirer ce qu'elle avait déjà goûté et ayant goûté elle avait atteint la connaissance du mal. Par conséquent, elle n'aurait pas dû détourner vers son compagnon le mal dont elle était désormais consciente ni faire de son propre conjoint un traître à la foi au commandement divin. Alors ayant des connaissances et étant informée, elle pécha, en toute conscience elle amena son compagnon dans sa propre erreur, si non le discours au sujet de l'arbre de la connaissance du bien et du mal serait découvert comme étant faux, si même, après qu'elle a mangé de cet arbre, elle n'a pas pu obtenir la connaissance du mal. Si ce discours est vrai, en tout cas elle n'a pas pu y trouver la raison de l'envie, bien que de très nombreuses personnes estiment qu'elle doit être excusée, par le fait qu'aimant son compagnon, elle a craint d'être séparée de lui et, ces personnes présentent que c'est la raison de l'envie, qu'elle ait voulu être avec son époux.

Annexe 6 : proposition de traduction du *De Paradiso*, 12, 54 (CSEL 32, 1, 1, p. 311-312)

12, 54 : <i>Serpens autem erat sapientior omnium bestiarum, quae erant super terram, quas fecit dominus deus. Et dixit serpens mulieri : quid utique dixit deus, ne edatis ab omni ligno quod est in paradiso ?</i> (Gen 3, 1) Cum dicit sapientiozem serpentem, intellegis quem loquatur, id est illum adversarium nostrum, qui tamen habet huius sapientiam mundi. Sed et voluptas atque delectatio bene sapiens dicitur, quia et carnis appellatur sapientia, sicut habes quia <i>sapientia huius carnis inimica est deo</i> (Rom 8,7) et ad exquirenda delectationum genera astuti sunt qui adpetentes sunt voluptatum. Sive ergo delectationem intellegas, quaedam est divino adversa mandato et inimica sensibus nostris, unde sanctus Paulus ait : <i>video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivitatem me in lege peccati</i> (Rom 7, 23), si autem ad diabolum referas, verus inimicus est generis humani. Quae causa autem inimicitiarum nisi invidia ? Sicut Solomon ait quia <i>invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum</i> (Sap 2, 24). Invidiae autem causa beatitudo hominis in paradiso positi et ideo, quoniam ipse diabolus acceptam gratiam tenere non potuit, invidit homini eo quod figuratus e limo, ut incola paradisi esset, electus est. Considerabat enim diabolus quod ipse, qui fuisset superioris naturae, in haec saecularia et mundana deciderat, homo autem inferioris creaturae sperabat aeterna. Hoc est ergo quod invidit dicens : « iste inferior adipiscetur quod ego servare non potui ? Iste de terris migrabit ad caelum, cum ego de caelo lapsus in terras sim ? Multas vias habeo quibus hominem decipere possim. De limo factus est, terra ei mater est, corruptibilibus involutus est. Etsi anima superioris naturae, tamen et ipsa lapsui potest esse obnoxia in corporis carcere constituta, quando ego lapsum vitare non potui. Est igitur via prima, ut decipiatur, dum condicione sua maiora desiderat. Hic enim quidam est conatus industriae. Deinde carnis est quod non habeat desiderare. Postremo in quo videor ego omnibus esse sapientior, nisi circumscribam hominem et versutia et fraude contendam ? ». Itaque machinatus est ut non primo Adam adoriretur, sed Adam per mulierem circumscribere conaretur, non adorsus est eum qui coram acceperat caeleste mandatum, sed eam adorsus est quae a viro didicerat,	12, 54 : Or le serpent était le plus sage de toutes les bêtes, qui se trouvaient sur terre et que le Seigneur Dieu créa. Et le serpent dit à la femme : qu'a surtout dit Dieu, pour que ne mangiez pas [du fruit] issu de tout arbre qui se trouve au Paradis (Gen 3, 1) ? Quand il est dit que le serpent est le plus sage, tu comprends celui dont on parle, c'est-à-dire notre adversaire, qui pourtant détient la sagesse de ce monde. Mais on dit sage aussi, à juste titre, la volupté et le plaisir, parce qu'on parle aussi de la sagesse de la chair, selon l'affirmation que tu connais, <i>la connaissance de cette chair est ennemie de Dieu</i> (Rom 8, 7) et ceux qui recherchent les voluptés sont astucieux pour rechercher les différents genres de plaisirs. Par conséquent, soit que tu comprennes le plaisir, il est dans un certain sens contraire au commandement divin et ennemi de nos sens, d'où saint Paul a dit : <i>je vois dans mes membres cette autre loi luttant contre la loi de mon esprit et je me vois dans la captivité de la loi du péché</i> (Rom 7, 23), mais si tu renvoies au diable, [alors] il s'agit du vrai ennemi du genre humain. Or, quelle cause aux inimitiés si ce n'est l'envie ? Ainsi Salomon dit que <i>la mort est introduite sur l'ensemble de la terre à cause de l'envie du diable</i> (Sap 2, 24). Or, la cause de l'envie est le bonheur de l'être humain placé dans le Paradis, et c'est pourquoi, puisque le diable lui-même n'a pas pu conserver cette grâce reçue, il envia l'être humain, pour le fait que, [celui qui avait été] façonné à partir de la terre, fût choisi pour être un habitant du Paradis. En effet, le diable considérait que lui-même, à qui appartenait une nature supérieure, était tombé dans ces éléments du siècle et du monde, tandis que l'être humain, de créature inférieure [qu'il est], espérait les réalités éternelles. Ceci est donc ce qu'il envia, lorsqu'il dit : « cet être inférieur atteindra ce que moi je n'ai pas pu conserver ? Celui-là migrera de la terre vers le ciel, alors que moi je suis tombé du ciel vers les terres ? J'ai de nombreuses voies par lesquelles je peux abuser l'être humain. Il a été façonné à partir de la boue, la terre est sa mère, il a été enveloppé par des éléments corruptibles. Et même si son âme est d'une nature supérieure, pourtant, dans la prison que constitue le corps, elle-même peut aussi être soumise à un faux pas, quand moi

non a deo quid observaret acceperat. Neque enim habes quia mulieri dixit deus, sed quia Adae dixit, et ideo per Adam cognovisse mulier aestimanda est.	je n'ai pas pu éviter cette chute. Donc, il existe une première voie, pour qu'il soit abusé, alors qu'il avait désiré une plus grande condition. En effet, celui-ci se traduit de quelque façon dans un effort d'activité. Ensuite, il appartient à la chair de désirer ce qu'elle n'a pas. Enfin, en quoi moi serais-je considéré comme le plus savant d'entre tous, si je ne circonvenais pas l'être humain, ni ne cherchais à l'atteindre et par la ruse et par la fraude ? ». Et de cette manière il a tramé de ne pas attaquer Adam en premier, mais de s'efforcer de circonvenir Adam au moyen de la femme, non que soit attaqué celui qui avait reçu le commandement céleste directement, mais que soit attaquée celle qui l'avait appris de son compagnon, celle qui n'avait pas reçu de Dieu ce qu'il fallait observer. En effet, tu ne trouves pas que Dieu a parlé à la femme, mais qu'il a parlé à Adam, et c'est pourquoi la femme doit être tenue comme ayant appris [le commandement] par le biais d'Adam.

Annexe 7 : relevé des utilisations de *Genèse* 3, 7-24 dans les œuvres du corpus

Annexe 7.1 : méthode d'élaboration

L'annexe présente des données concernant les usages du chapitre 3 de la *Genèse* par Ambroise. Elle a été réalisée à partir des données du site Internet *BiblIndex* (<https://www.biblindex.org/fr>).

Chacune des données a été reprise et analysée de manière à nous assurer du texte et de la forme que lui donnait Ambroise. Nous avons voulu nous assurer également qu'il n'y avait pas de doublons ou d'erreurs dans les propositions de la base de données.

Nous avons cherché à savoir si Ambroise utilisait l'ensemble des versets 7 à 24 du chapitre 3 qui nous intéressent tout particulièrement dans le traitement du péché. Cette donnée devrait permettre de savoir si Ambroise s'attache à certaines thématiques plus qu'à d'autres et donc d'orienter notre recherche de sa compréhension de cet épisode.

Nous avons également cherché à savoir si l'ensemble des ouvrages portait des mentions de ces versets ou si au contraire Ambroise développait ses idées seulement dans quelques textes. Le but est toujours d'observer plus finement ses usages.

D'autre part, la recherche s'est aussi portée sur la forme sous laquelle la *Bible* était utilisée : Ambroise cite-t-il la *Bible* in extenso ou utilise-t-il plutôt des éléments particuliers du texte sacré ? Nous avons donc observé les citations et les références. Nous avons donc considéré qu'une citation était un texte long tiré directement de la Bible et respectant le texte initial. À l'inverse, une référence n'est constituée que par quelques mots du texte biblique ou par une phrase qui rappelle l'idée du texte biblique.

Concernant les observations des éventuelles modifications du texte, nous avons adopté une ligne rigide : ainsi l'adaptation d'un cas d'un mot à la phrase (par exemple la transformation d'un nominatif en un accusatif) a été considérée comme une modification de la péricope biblique et comptée comme référence. Il en va de même dans le cas des temps et des modes de conjugaison (par exemple passage du présent au parfait ou de l'indicatif au subjonctif du fait de l'inclusion de la péricope dans une subordonnée).

De la sorte, nos chiffres diffèrent quelque peu de ceux proposés par *BiblIndex*, puisque nous avons considéré comme étant deux références différentes un même élément repris plusieurs fois dans le même paragraphe.

Par conséquent, le premier tableau présente donc la répartition des références et des citations en fonction des péripécies en suivant chacun des éléments de protocole. Le second présente la répartition des usages selon les ouvrages.

Annexe 7.2 : tableaux des résultats

	Référence	Citation	Total
<i>Genèse 3, 7</i>	12	4	16
<i>Genèse 3, 8</i>	3	3	2
<i>Genèse 3, 9</i>	0	1	1
<i>Genèse 3, 10</i>	0	0	0
<i>Genèse 3, 11</i>	6	2	8
<i>Genèse 3, 12</i>	3	0	3
<i>Genèse 3, 13</i>	7	3	10
<i>Genèse 3, 14</i>	7	3	10
<i>Genèse 3, 15</i>	2	0	2
<i>Genèse 3, 16</i>	16	3	19
<i>Genèse 3, 17</i>	9	8	17
<i>Genèse 3, 18</i>	6	3	9
<i>Genèse 3, 19</i>	10	5	15
<i>Genèse 3, 20</i>	0	1	1
<i>Genèse 3, 21</i>	0	0	0
<i>Genèse 3, 22</i>	5	2	7
<i>Genèse 3, 23</i>	7	0	7
<i>Genèse 3, 24</i>	1	0	1
Total	94	38	132

	Référence	Citation	Total
De C. et A.	4	0	4
De Exc. Fr.	4	7	11
De Inst. Virg.	19	6	25
De Off.	1	0	1
De Par.	49	23	72
De Sacra.	7	2	9
De Vid.	2	0	2
De Virgb.	1	0	1
Exhort. Virg.	4	0	4
Ex. PS 61	3	0	3
Total	94	38	132

Annexe 8 : ensemble de statistiques concernant les récits de martyrs

Annexe 8.1 : méthode d'élaboration

L'annexe 8 est composée d'un tableau récapitulant la base de données constituée sur le sujet d'étude et de 14 graphiques étudiant les récits de martyres proposés par Ambroise dans le corpus retenu pour notre travail. Il convient cependant d'éclairer certains arbitrages et certains éléments de présentation des graphiques.

Le premier graphique (annexe 8.2) présente les thématiques observées dans les récits de martyres féminins comme masculins. Cependant, pour des raisons de lisibilité du graphique, des filtres successifs ont dû être appliqués aux données : le premier graphique ne présente donc que les occurrences supérieures à 5, le deuxième graphique (annexe 8.3) des occurrences supérieures à 10.

La base de données initiale proposait 97 entrées thématiques qui rendaient un graphique édité complet peu lisible et qui a été présentée sous la forme du tableau initial. J'ai donc choisi d'appliquer un filtre sur les données retenues. Comme bon nombre de données ne se présentaient sous la forme que d'une seule ou deux occurrences et que les résultats immédiatement supérieurs s'établissaient à cinq occurrences, j'ai donc choisi de placer un filtre égal ou supérieur à 5. De la sorte, seules 52 entrées thématiques étaient alors conservées, soit un peu plus de la moitié des, le caractère qualitatif des données étant cependant conservé avec ce choix. Le graphique restant encore peu lisible, j'ai utilisé le second filtre : seules 32 entrées thématiques étaient conservées. J'ai souhaité conserver l'ensemble de ces données pour souligner la richesse des images ambrosiennes utilisées dans les récits de martyr.

Les autres graphiques (annexes 8.4 à 8.15) sont construits à partir des données natives de la base initiale et ne présentent donc aucune forme de troncature. Ils rendent donc compte des données obtenues de manière fidèle.

Concernant la manière d'obtenir les données, une première version du tableau a consisté à faire apparaître les thématiques par la lecture systématique des récits de martyres. La seconde version du tableau a permis quelques regroupements thématiques (par exemple : préparation à la mort/absence de peur face à la mort/courage face à la mort) et une organisation des données par rapprochement de certains groupes de données (par exemple ce qui a trait à la parole et les formes de la prise de parole, l'âge ou encore la liberté et l'esclavage).

La troisième version du tableau a consisté à entrer les données et à faire un décompte des éléments selon les personnages des récits de martyres et en fonction des différents récits proposés par Ambroise (par exemple Laurent apparaît dans deux extraits du *De Officiis* et il a donc fallu observer chacun de ces extraits séparément pour rentrer des données à leur sujet).

L'élaboration de ce décompte a donné lieu à quelques questionnements méthodologiques. Le premier choix a porté sur la manière de décompter les données : une unité a été ajoutée à chaque fois qu'une thématique apparaissait sous sa forme explicite ou sa forme connotée ou symbolique. Par exemple, la thématique de l'opposition homme/femme pouvait être clairement énoncée (présence d'un homme et d'une femme, chacun désigné par son sexe dans le texte, dans l'épisode de la vierge au lupanar du *De Virginibus* II, 4, 22-35), ou seulement suggérée (opposition entre le bourreau et Agnès dans le *De Virginibus*, I, 2, 5-9, les deux personnages n'étant pas désignés dans le texte par leur sexe mais plutôt par leur fonction, à savoir bourreau et vierge consacrée).

Il a également fallu déterminer les modalités de prise de parole pour créer des thématiques et un décompte adaptés. Apparaissent ainsi la catégorie du dialogue intérieur/monologue comme par exemple Pélagie qui cherche à se donner du courage dans le *De Virgibinus* III, 7, 33, celle du dialogue entre deux martyrs comme les échanges entre Sixte et Laurent dans le *De Officiis* I, 141, 205-206. De même on observe des propos adressés par une ou un martyr(e) à un interlocuteur qui n'est pas martyr comme un bourreau par exemple (martyr d'Agnès dans le *De Virginibus* I, 2, 8), ainsi que les propos d'un personnage participant à l'action mais auquel les martyrs ne s'adressent pas, comme par exemple le client du lupanar (*De Virginibus*, II, 4, 31). L'ensemble du propos que Pélagie s'adresse à elle-même a été compté une seule fois, le détail de ce qui était dit, a été entré ensuite dans les thématiques spécifiques. La même méthode a été utilisée pour les propos adressés à un tiers ou par un personnage qui intervient dans le récit mais qui n'est pas martyr. Lorsque des échanges avaient lieu entre deux martyrs, l'intervention complète d'un martyr (soit de l'ouverture à la fermeture des guillemets)

était comptée une fois et la réponse du compagnon ou de la compagne du récit était elle aussi comptée une seule fois en tant qu'intervention.

Dans ces dialogues, il a fallu porter une attention particulière pour savoir comment et à qui attribuer les unités décomptées. Le choix a été fait de donner une unité sur une thématique spécifique en fonction de la personne sur qui porte cette thématique. Ainsi, lorsque Laurent explique que Sixte est courageux, c'est sur Sixte que l'unité courage a été attribuée. Lorsque que dans ce même texte, Laurent se considère comme « indigne », c'est dans la catégorie être digne qu'il faut porter l'unité du décompte. Enfin, quand Laurent évoque le sacrement auquel il participe aux côtés de Sixte, il a été décidé de compter une unité pour chacun des martyrs. Ces solutions ont été également retenues lorsqu'Ambroise réalise un commentaire sur les martyrs et qu'il parle d'eux au pluriel. Ainsi, lorsqu'Ambroise explique que Dydime et Théodora, les martyrs de l'épisode de la vierge au lupanar du *De Virginibus*, ont « tous deux vaincu », une unité a été reportée dans la thématique victoire pour Théodora et une autre dans la même thématique pour Didyme.

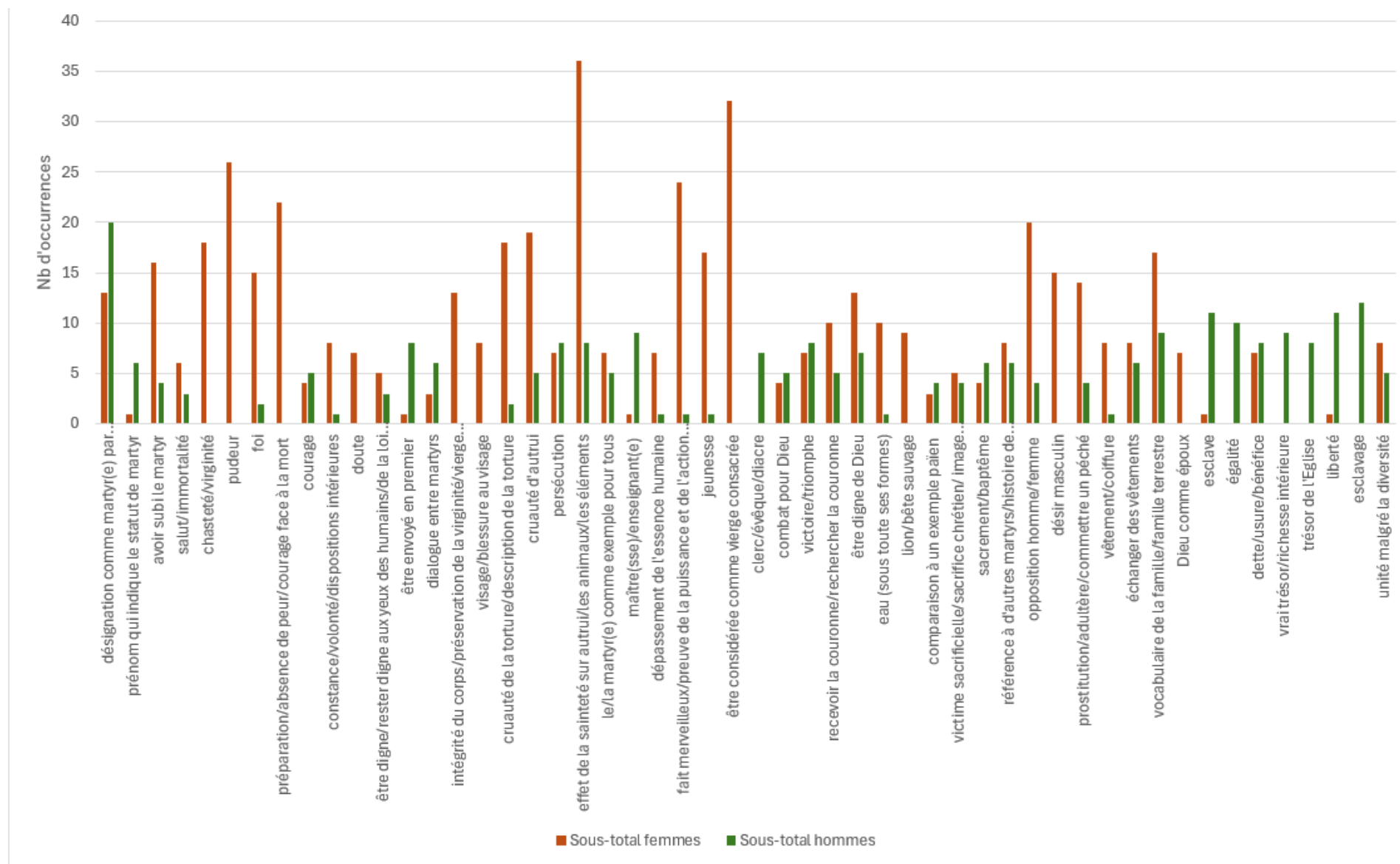
Annexe 8.2 : tableau de données

		Sous-total femmes	Sous-total hommes	Total global
Reconnaissance du statut de martyr(e)	désignation comme martyr(e) par Ambroise/reconnaissance du statut de martyr(e)	13	20	33
	prénom qui indique le statut de martyr	1	6	7
	avoir subi le martyr	16	4	20
	salut/immortalité	6	3	9
Vertus du/de la martyr(e)	chasteté/virginité	18	0	18
	pudeur	26	0	26
	foi	15	2	17
	piété envers Dieu	5	0	5
	vertu	5	0	5
Gestes et actes de piété	confesser sa foi	4	0	4
	prière	4	0	4
	signe de croix	1	0	1
Qualification du/de la martyr(e)	préparation/absence de peur/courage face à la mort	22	0	22
	courage	4	5	9
	absence de pleurs	3	0	3
	constance/volonté/dispositions intérieures	8	1	9
	doute	7	0	7
	pleurs	1	2	3
	joie	4	0	4
	douceur	0	1	1
	être digne/rester digne aux yeux des humains/de la loi humaine	5	3	8
	être indigne aux yeux des humains/de la loi humaine	1	2	3
	être envoyé en premier	1	8	9
	être soldat	2	4	6
	désobéissance	1	1	2
Parole et silence	silence du/de la martyr(e)	2	0	2
	dialogue entre martyrs	3	6	9
	dialogue intérieur/monologue/parole du/de la martyr (hors dialogue)	4	0	4
	parole du/de la martyr(e) adressé à quelqu'un (non martyr)	1	2	3
	parole d'autrui (non martyr)	1	1	2
	Parrhèsia	1	2	3
Corps et esprit	dépréciation du corps	6	0	6
	valorisation de l'esprit/intégrité de l'esprit	1	0	1
	corps frêle/fragilité du corps	3	0	3
	corps sacré du/de la martyr(e)	6	0	6
	beauté	5	0	5
	beauté intérieure	1	0	1
	intégrité du corps/préservation de la virginité/vierge comme temple de Dieu	13	0	13

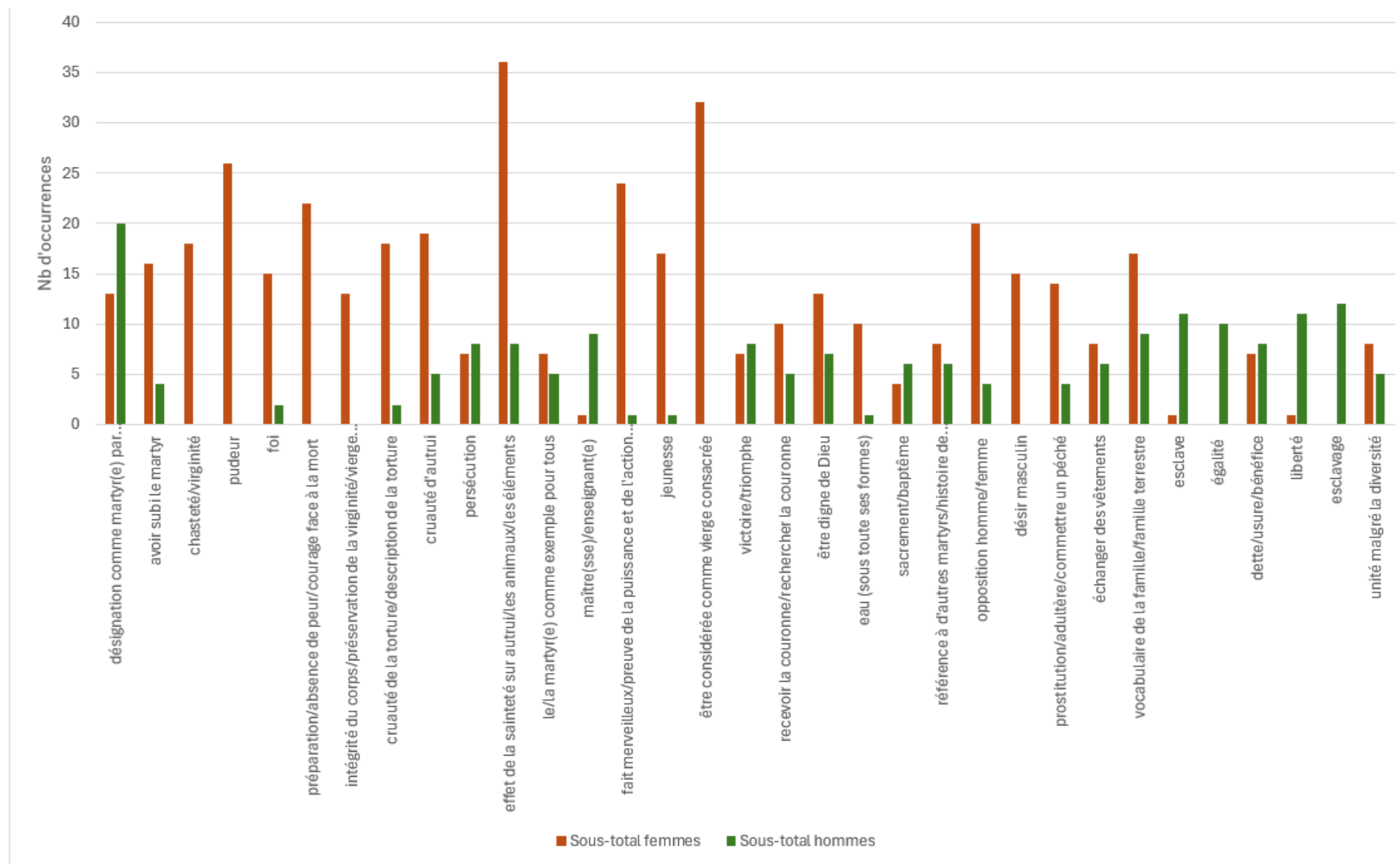
		Sous-total femmes	Sous-total hommes	Total global
Corps et esprit	intégrité physique (hors virginité)/préservation du corps en général	1	0	1
	visage/blessure au visage	8	0	8
	blessure à la nuque	1	0	1
	relever le visage/ne pas détourner le regard	3	0	3
	les pieds	3	0	3
	poitrine	2	0	2
	sang du/de la martyr(e)	2	4	6
Persécution et torture	cruauté de la torture/description de la torture	18	2	20
	cruauté d'autrui	19	5	24
	persécution	7	8	15
Exemplarité du/de la martyr(e)	effet de la sainteté sur autrui/les animaux/les éléments	36	8	44
	le/la martyr(e) comme exemple pour tous	7	5	12
	maître(sse)/enseignant(e)	1	9	10
	disciple/élève	0	5	5
Essence spécifique du/ de la marty(e)	dépassement de l'essence humaine	7	1	8
	dépassement du sexe biologique	1	1	2
Puissance divine	fait merveilleux/preuve de la puissance et de l'action divine	24	1	25
Age	Jeunesse	17	1	18
	Personne âgée	0	1	1
Statut dans l'Eglise	être considérée comme vierge consacrée	32	0	32
	clerc/évêque/diacre	0	7	7
Combat pour Dieu	combat pour Dieu	4	5	9
	victoire/triomphe	7	8	15
	recevoir la couronne/rechercher la couronne	10	5	15
	être digne de Dieu	13	7	20
	être soldat de Dieu	1	3	4
Référence à la nature	feu	1	1	2
	eau (sous toute ses formes)	10	1	11
	lion/bête sauvage	9	0	9
	agneau	3	3	6
	loup	1	3	4
	oiseau	2	0	2
	poisson	0	4	4
Sacrifices païens	feu des autels païens	4	0	4
	sacrifices païens	4	0	4
Comparaison avec le paganisme	comparaison à un exemple païen	3	4	7
Sacraments chrétiens	victime sacrificielle/sacrifice chrétien/ image eucharistique	5	4	9
	sacrement/baptême	4	6	10
Histoire de l'Eglise	référence à d'autres martyrs/histoire de l'Eglise/histoire sainte	8	6	14
Homme/femme	opposition homme/femme	20	4	24
	désir masculin	15	0	15
	prostitution/adultère/commettre un péché	14	4	18
	vêtement/coiffure	8	1	9
	échanger des vêtements	8	6	14

		Sous-total femmes	Sous-total hommes	Total global
Famille	vocabulaire de la famille/famille terrestre	17	9	26
Mariage	Dieu comme époux	7	0	7
	mariage	6	0	6
Statut social	condition sociale	0	4	4
	élite sociale	3	0	3
	esclave	1	11	12
	maître (de la maisonnée)/homme né libre	0	6	6
Statut social	égalité	0	10	10
Richesses, pauvreté, usure	pauvre/pauvreté	0	2	2
Richesses, pauvreté, usure	dette/usure/bénéfice	7	8	15
	faux trésor/fausses richesses/or/argent	0	1	1
	vrai trésor/richeesse intérieure	0	9	9
	trésor de l'Eglise	0	8	8
Liberté et esclavage	liberté	1	11	12
	esclavage	0	12	12
Unité et diversité	unité malgré la diversité	8	5	13

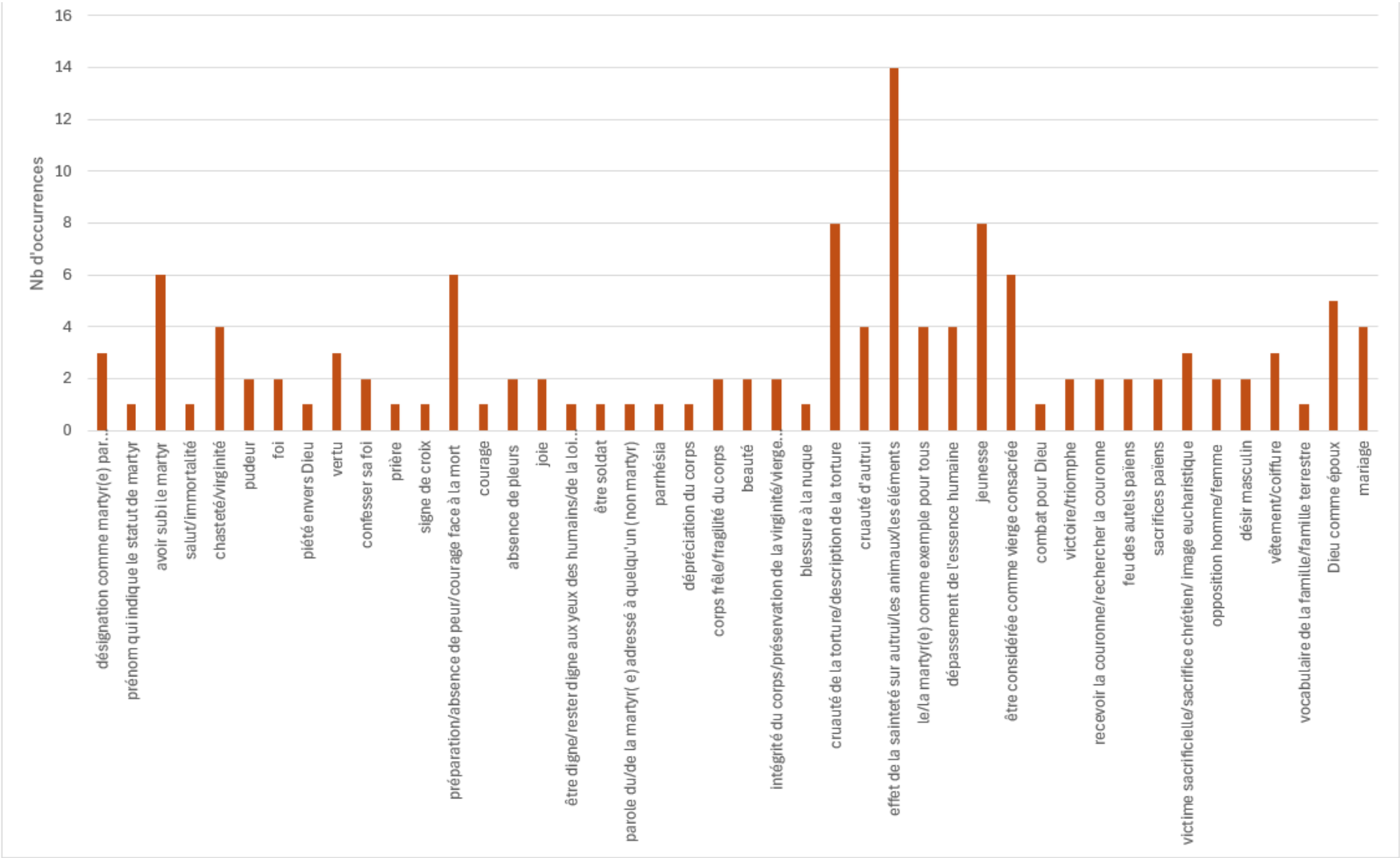
Annexe 8.2.1 : présentation des thématiques (filtre ≥ 5)



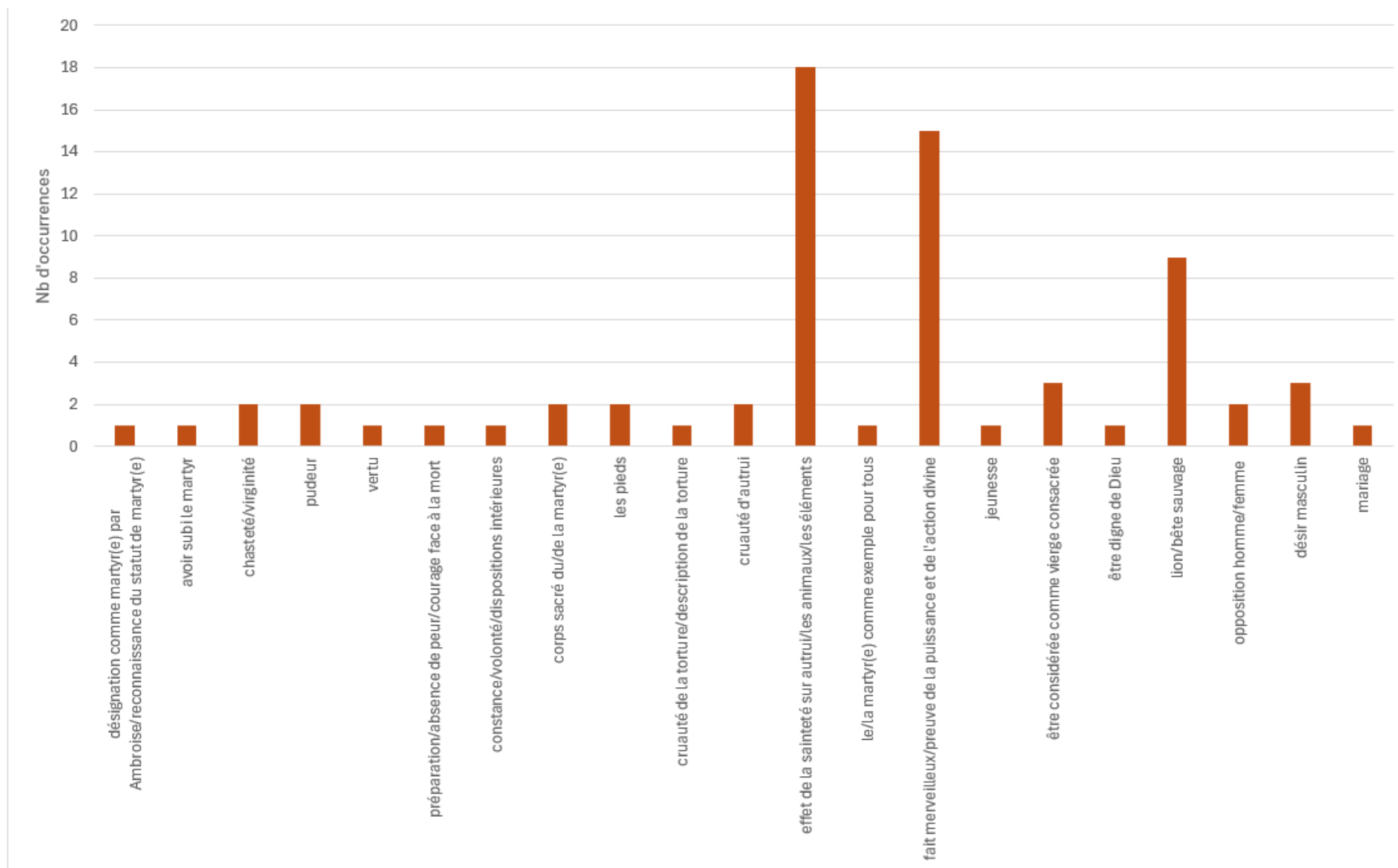
Annexe 8.2.2 : présentation des thématiques (filtre ≥ 10)



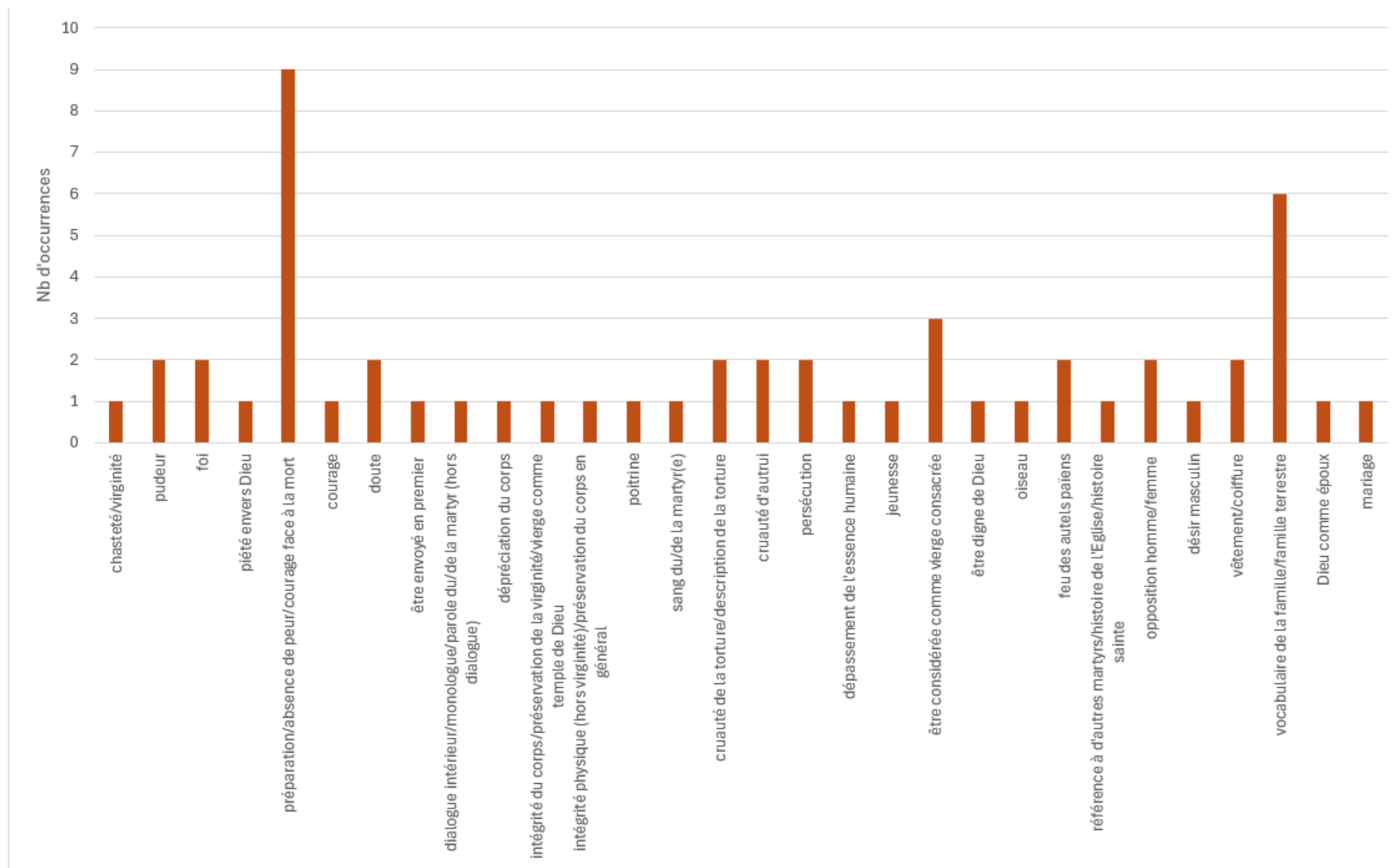
Annexe 8.2.3 : thématiques dans le récit du martyre d’Agnès



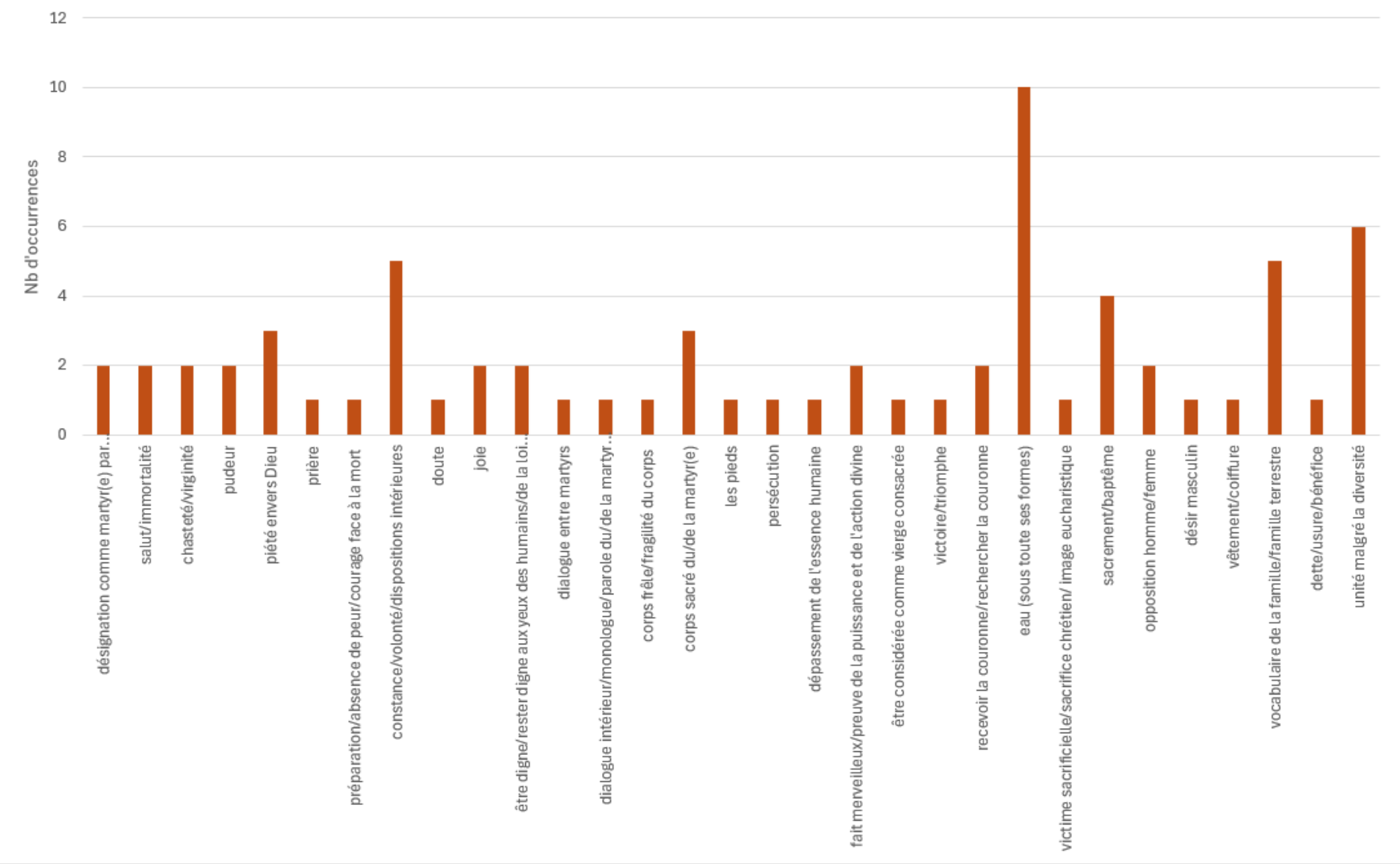
Annexe 8.2.4 : thématiques dans le récit du martyr de Thècle



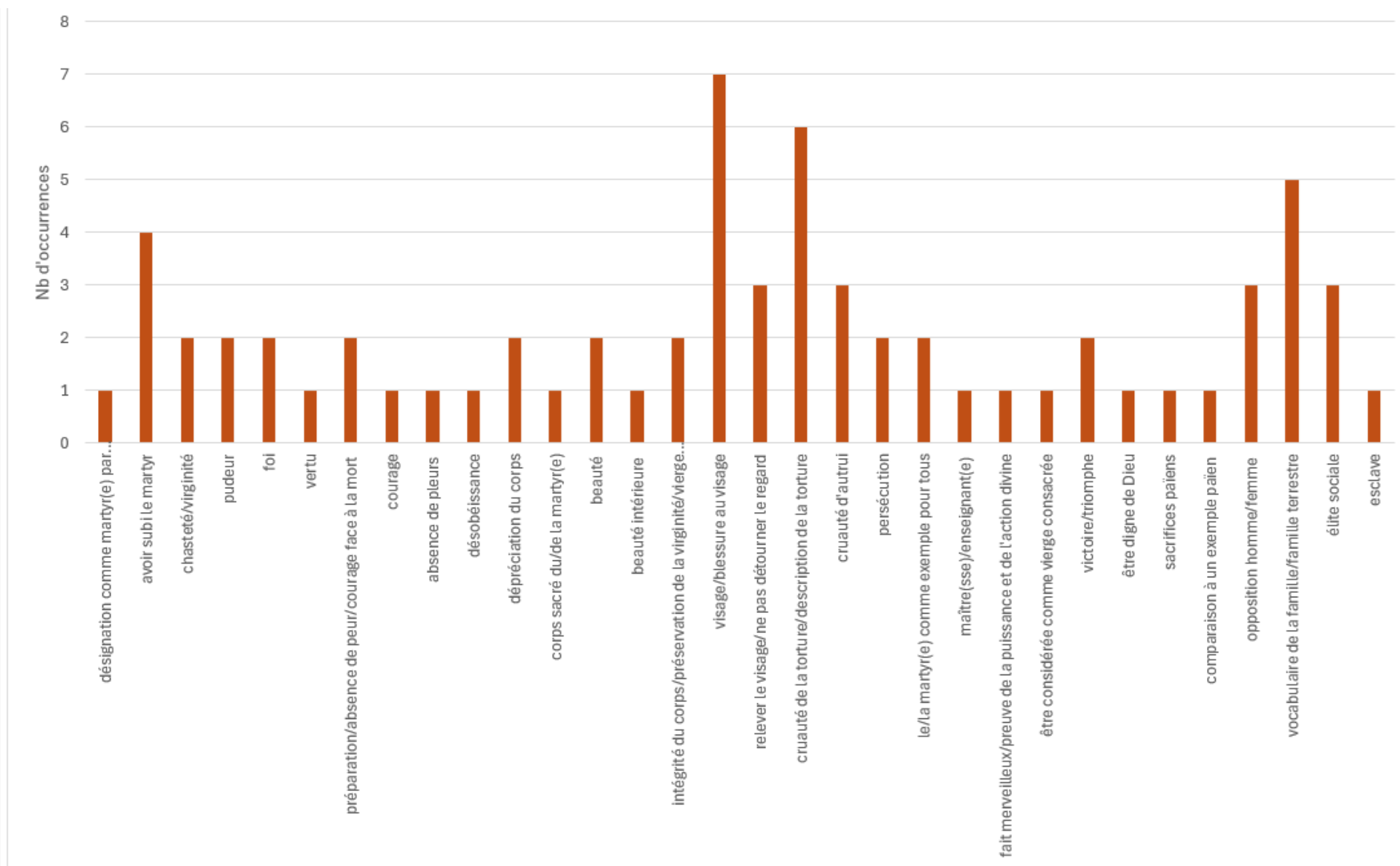
Annexe 8.2.5 : thématiques dans le récit du martyre de Pélage



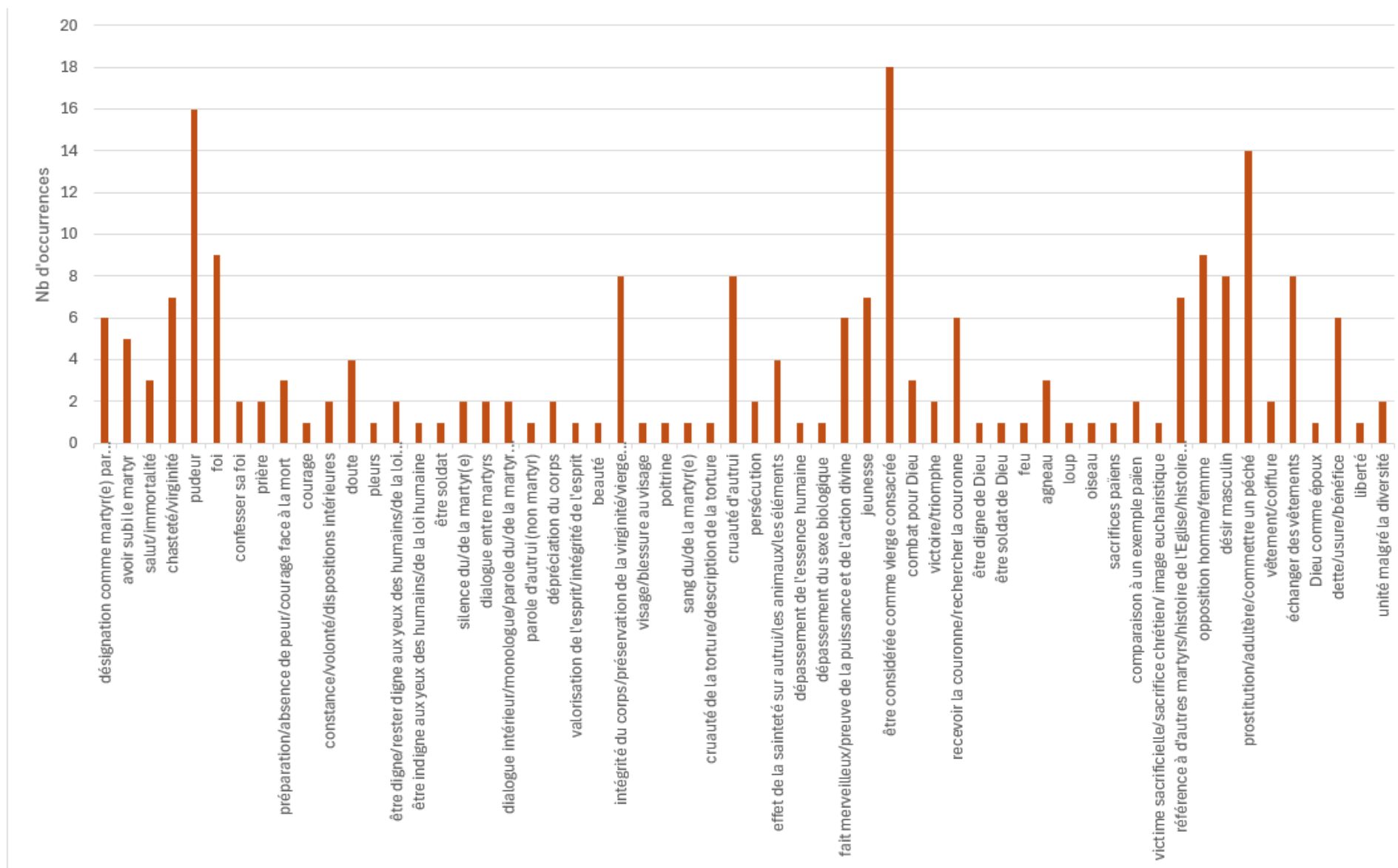
Annexe 8.2.6 : thématiques dans le récit du martyre de Domnine et ses filles



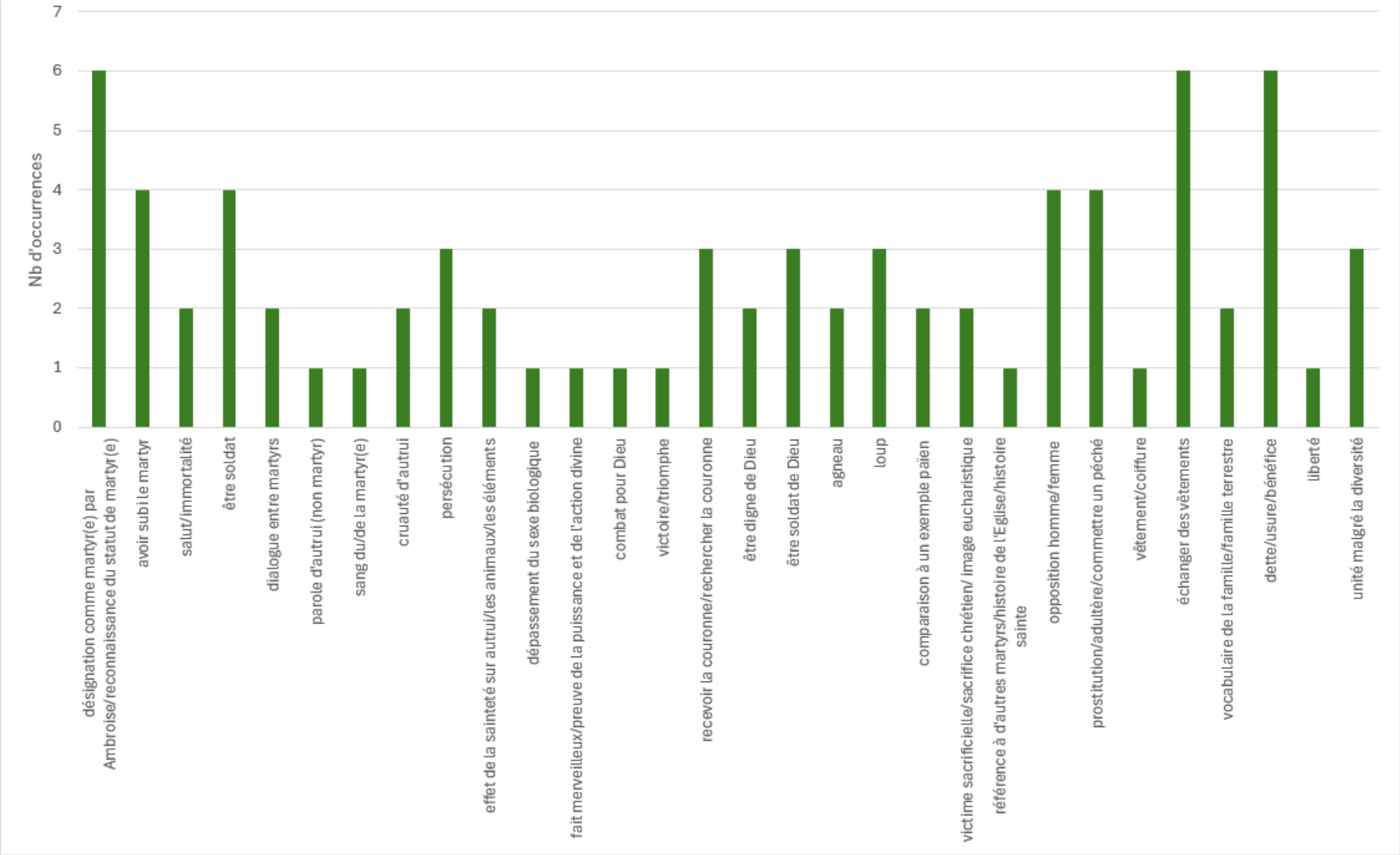
Annexe 8.2.7 : thématiques dans le récit du martyre de Sotère



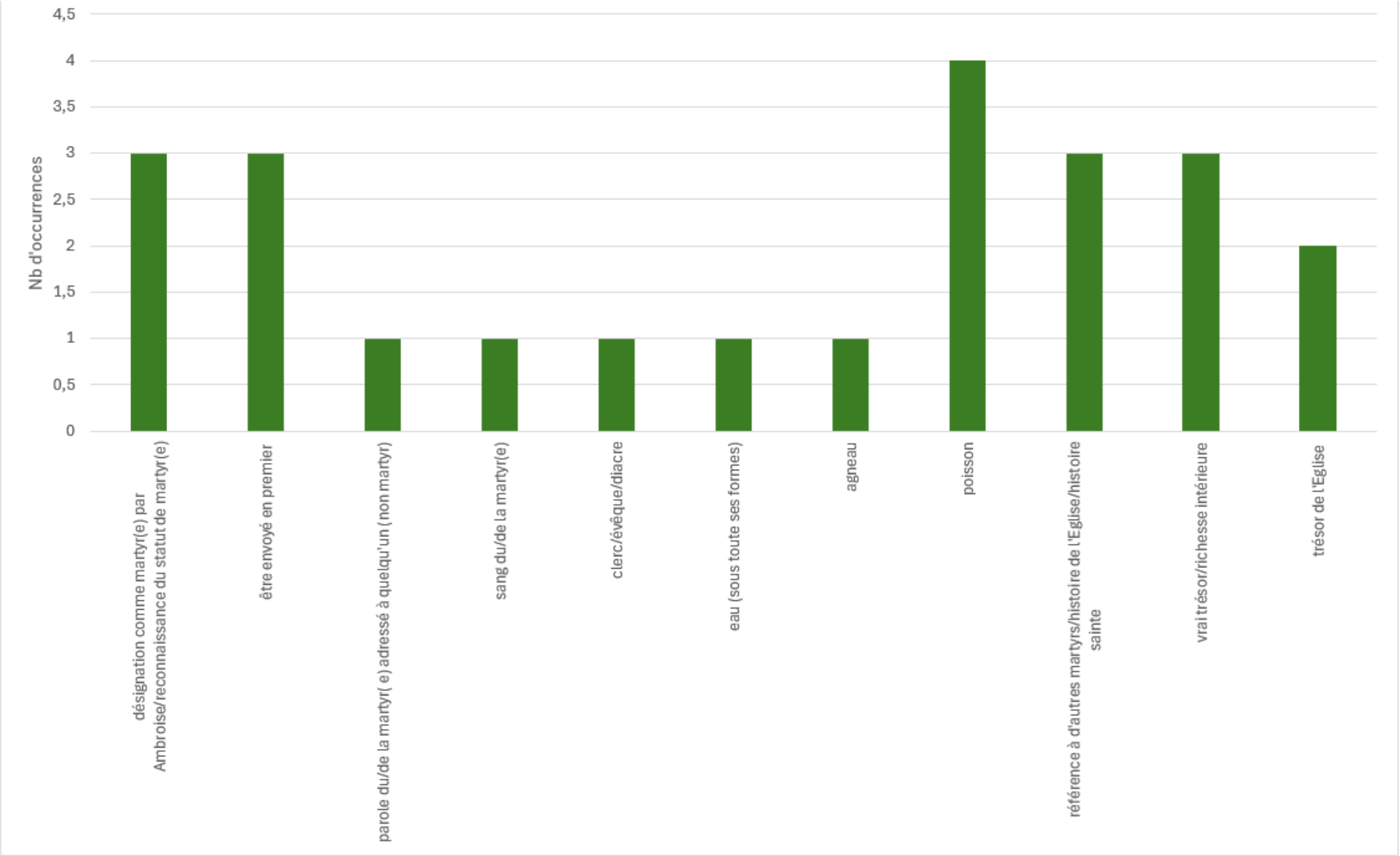
Annexe 8.2.8 : thématiques dans le récit du martyre de Theodora



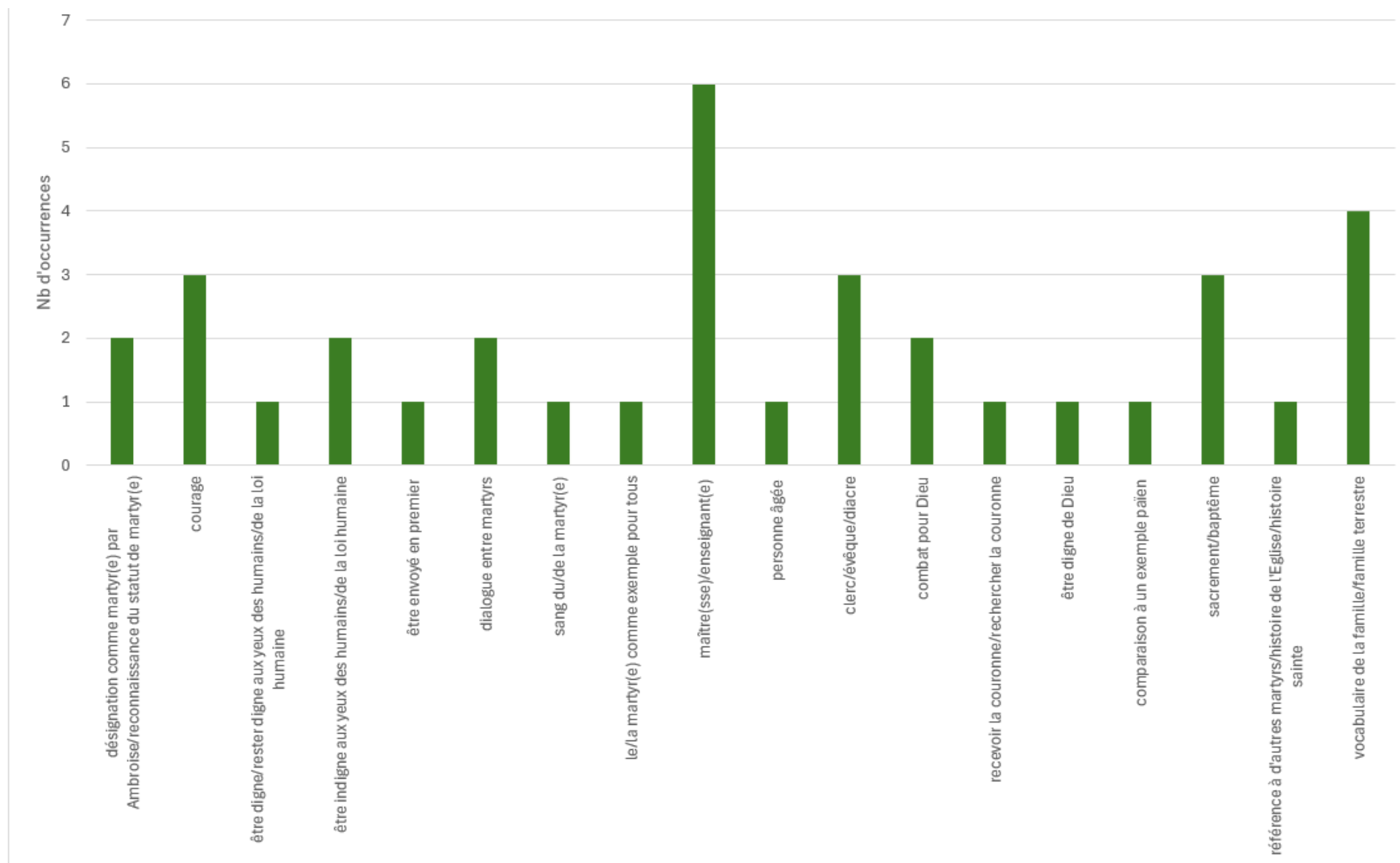
Annexe 8.2.9 : thématiques dans le récit du martyr de Didyme



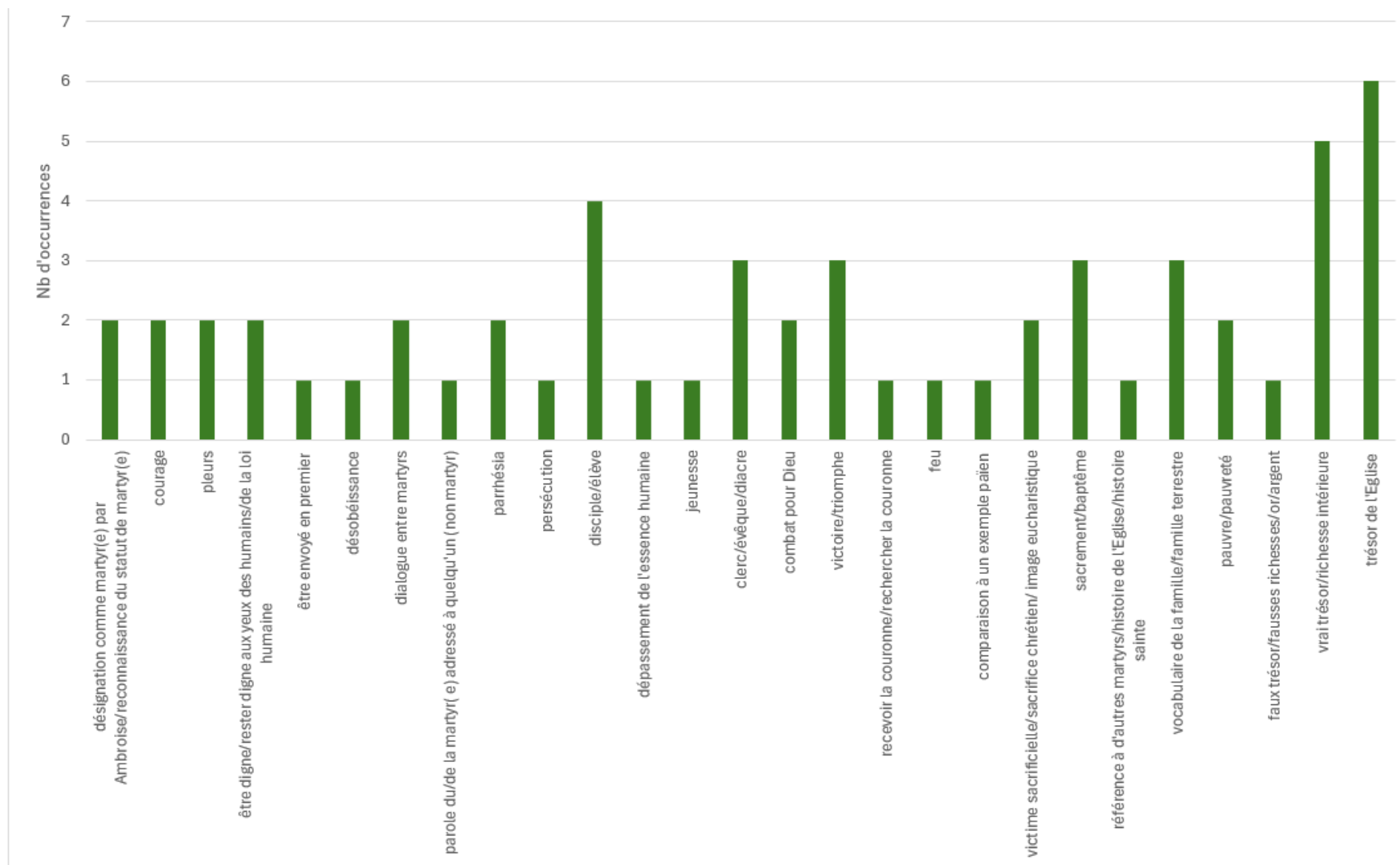
Annexe 8.2.10 : thématiques dans le récit du martyr d’Etienne



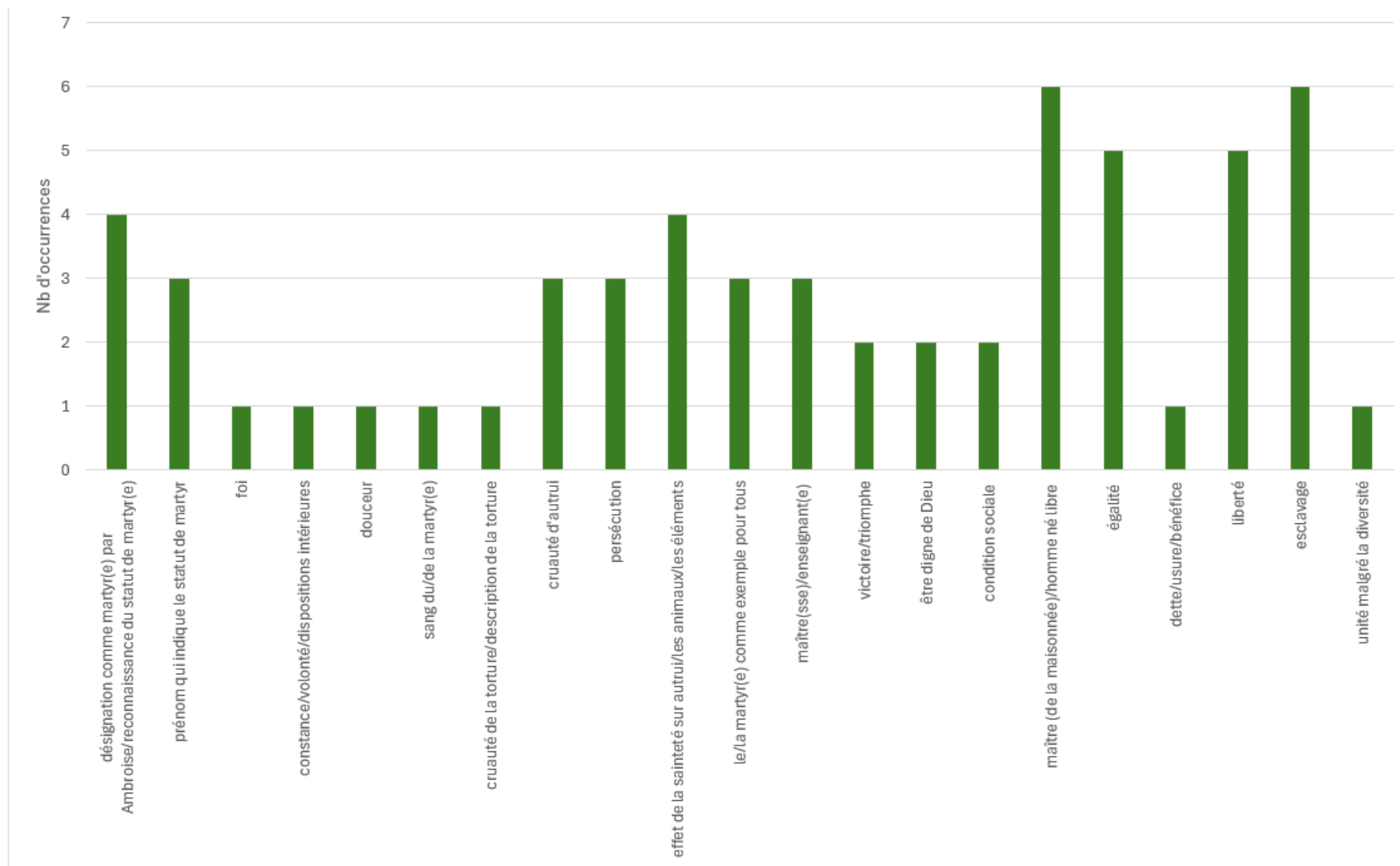
Annexe 8.2.11 : thématiques dans le récit du martyre de Sixte



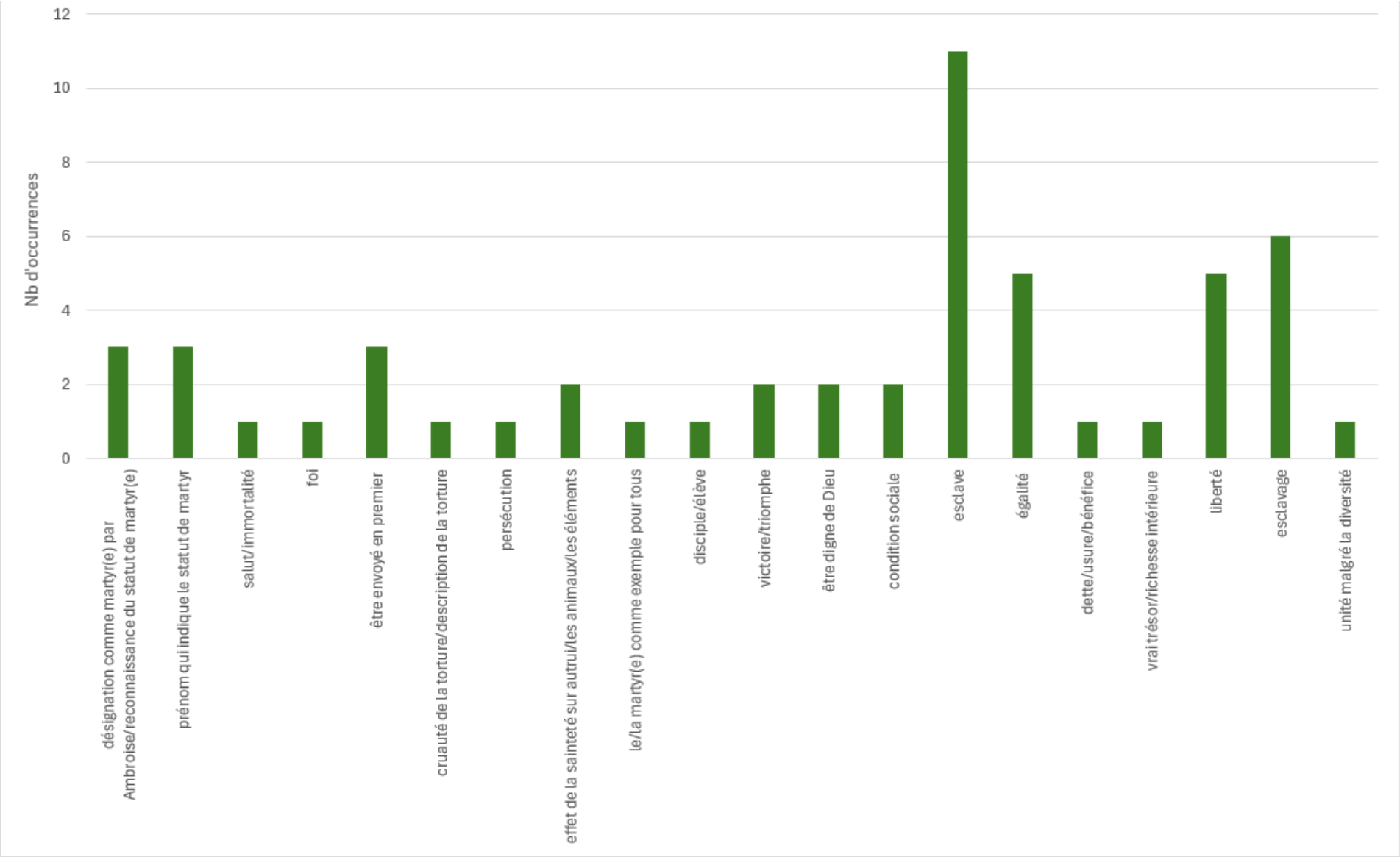
Annexe 8.2.12 : thématiques dans le récit du martyre de Laurent



Annexe 8.2.13 : thématiques dans le récit du martyr d'Agricola



Annexe 8.2.14 : thématiques dans le récit du martyre de Vital



Annexe 9 : proposition de traduction du *De Excessu fratris*, II, 126-131, (CSEL 107, p. 200-202)

II, 126 : Sed esto, huic vitae resurrectio praeferatur : quid philosophi ipsi genus post mortem aliquod reppererunt, quo nos uti magis quam resurgere delectabit ? Et illi quidem, qui dicunt animas immortales esse, non satis mulcere me possunt, cum pro parte me redimunt. Nam quae potest esse gratia, ubi non totus evasi, quae vita, si in me opus dei occidat, quae iustitia, si naturae finis mors sit erranti iustove communis, quae veritas, ut « quia ipsa se moveat » et semper moveatur anima, immortalis esse credatur – quod nobis in corpore commune cum bestiis, ante corpus, quid geratur, incertum – nec ex contrariis colligatur veritas, sed destruat ?	II, 126 : Mais soit ! Qu'on préfère la résurrection à cette vie : est-ce que ces mêmes philosophes ont découvert un certain genre [de vie] après la mort, dont il nous plaira de faire usage plutôt que de ressusciter ? Et ceux-là donc, qui disent que les âmes sont immortelles, ne peuvent pas m'apaiser suffisamment, alors qu'ils me rachètent seulement pour partie. Car quelle grâce peut-il y avoir, là où on n'est pas complètement sauvé, quelle vie, si, en moi, meurt l'œuvre de Dieu, quelle justice, si la limite naturelle est la mort qui est commune à celui qui se fourvoie comme au juste, quelle vérité [existe], de sorte qu'on la croit immortelle, « parce qu'elle se meut elle-même » et que l'âme est toujours mue – ce que nous avons en commun dans le corps avec les bêtes, alors que ce qui se passe avant le corps reste incertain – et que la vérité n'est pas liée à ses opposés, mais est détruite ?
II, 127 : An vero illorum sententia placet, qui nostras animas, ubi ex hoc corpore emigraverint, in corpora ferarum variarumque animantium transire commemorant ? At certe haec Circeis medicamentorum inlecebris composita esse ludibria poetarum ipsi philosophi disserere solent, nec tam illos, qui perpersi ista simulentur, quam sensus eorum, qui ista confinxerint, velut Circeo poculo ferunt in varia bestiarum monstra conversos. Quid enim tam simile prodigii quam homines credere in habitus ferarum potuisse mutari ? Quanto maioris est prodigii gubernatricem hominis animam adversam humano generi bestiarum suscipere naturam capacemque rationis ad irrationabile animal posse transire quam corporis effigies esse mutatas ! Vos ipsi haec destruitis, qui docetis. Nam magicis incantata carminibus portentosae huius conversionis genera tradidistis.	II, 127 : Mais l'opinion de ces derniers plaît-elle vraiment, eux qui ont rappelé que nos âmes, quand elles auront migré hors du corps, passent dans les corps d'animaux sauvages et variés ? Mais, certes, les mêmes philosophes ont l'habitude d'exposer que ces moqueries des poètes ont été composées grâce aux charmes des potions de Circé, et aussi que ce ne sont pas ceux qui prétendent avoir subi de telles transformations mais les sens de ceux qui ont inventé ces histoires à avoir été transformés en différentes bêtes prodigieuses, comme ils prenaient le breuvage de Circée. En effet, qu'y a-t-il d'aussi monstrueux que de croire que des êtres humains ont pu être changés dans l'aspect des bêtes sauvages ? Combien plus monstrueux est que l'âme dirigeant l'être humain puisse assumer l'espèce des bêtes sauvages, nature contraire au genre humain, et que cette nature capable de raison puisse passer à un être vivant irrationnel, tant les apparences du corps sont changées ! Vous les détruisez-vous-mêmes, eux que vous enseignez. Car vous avez transmis que ces genres de métamorphose monstrueuse ont été enchantés par des formules magiques.

II, 128 : Ludunt haec poetae, repraehendunt philosophi, et quae putant ficta de viventibus, haec arbitrantur vera de mortuis. Illi autem, qui ista finxerunt, non suam probare fabulam, sed philosophorum errores inridere voluerunt, qui putant, quod illa anima, quae miti humilique proposito iracundiam vincere, patientiam adsumere, cruore abstinere consueverat, eadem frementi motu leonis incensa irae impatiens effrena rabie sitire sanguinem caedemque possit expetere, et illa, quae populorum fremitus varios regali quodam consilio temperabat et rationabili voce mulcebat, eadem se inter devia atque deserta ritu « luporum » patiaturs « ululare », aut quae iniusto sub onere gemens duos aratri labores questu miserabili mugiebat, eadem postea in figuram hominis commutata « levi cornua quaerat in fronte », vel illa, quam praepetes prius pennae usque ad alta caeli per sublime aeris alarum remigiis evehebant, eadem postea volatus iam non suos requirat et se humani doleat corporis gravitate pigrescere. II, 129 : Hinc fortasse et illum Icarum perdidistis, quod persuasionibus vestris inductus adulescens prius avem se fuisse fortasse crediderat. Hinc etiam senes plerique decepti sunt, ut gravi immorerentur dolori, cygneis male creduli fabulis, dum putant modulis se mulcendo flebilibus albentem « molli pluma » mutare canitiem. II, 130 : Haec quam incredibilia, quam deformia ! Quanto illud convenientius, ut credas secundum naturam, credas secundum usum fructuum ceterorum, credas secundum exempla gestorum oracula prophetarum Christi caeleste promissum ! Quid vero praestantius, quam ut opus dei iudices non perire et	II, 128 : Ces poètes s’en amusent, les philosophes désapprouvent, et ils pensent que ces récits sont des fictions au sujet des vivants et le jugent vrais au sujet des morts. Or ceux-ci, qui les ont inventés, n’ont pas voulu démontrer la véracité de leur propre fable mais se moquer des erreurs des philosophes qui estiment, que cette âme, qui s’était accoutumée, par un dessein doux et humble, à vaincre l’irascibilité, à s’approprier la patience, à s’abstenir du sang, celle-là même, enflammée par le mouvement frémissant du lion, impatiente de colère, effrénée par la rage, a pu désirer et avoir soif de sang et de meurtre, et celle-ci, qui équilibrait les différents grondements des peuples par un certain conseil royal et adoucissait par sa voix raisonnable, celle-là, parmi les espaces à l’écart et les déserts, supportait de hurler à la manière des loups, ou bien, gémissant sous le poids injuste mugissait avec une plainte misérable à cause des durs travaux de l’araire, celle-là ensuite transformée en figure humaine « cherche les cornes sur le front lisse », ou encore celle-là, que les plumes rapides transportaient jusqu’en haut du ciel grâce aux mouvements des ailes au travers de la hauteur de l’air, la même ne se repose pas tout de suite après ses vols et souffre de ralentir à cause de la lourdeur de son corps humain. II, 129 : Peut-être, pour cela, avez-vous causé la perte de cet Icare, qui, jeune homme, conduit par vos convictions, avait peut-être cru qu’il avait été un oiseau auparavant. En effet, pour cette raison, de nombreuses personnes âgées ont été trompées, de sorte qu’ils mouraient avec une grave douleur, croyant à tort dans les fables du cygne, tant qu’ils pensent que la vieillesse chenue, s’adoucissant elle-même, se transforme en « plume douce » par des mélodies tristes. II, 130 : Combien ces représentations sont-elles incroyables, combien sont-elles honteuses ! Combien est-il plus convenable, que tu croies selon la nature, que tu croies selon l’usage des autres fruits, que tu croies selon les exemples des faits, les oracles des prophètes à la promesse céleste du Christ ! Mais qu’y

secundum imaginem et similitudinem dei factos transferri non posse in effigies bestiarum, cum utique ad similitudinem dei non corporis sit imago, sed ratio ? Nam quemadmodum homo, cui subiecta sunt animantium genera ceterarum, in subiectum sibi animal meliore sui parte demigret ? Non patitur hoc natura, et si pateretur natura, non pateretur gratia. II, 131 : Sed videro quid vos de vobis, gentes, opinionis habeatis ; neque enim mirum debet videri, quod creditis vos in bestias posse mutari, qui bestias adoratis. Ego tamen malim de vestro merito melius iudicetis, ut non inter coetus ferarum, sed inter angelorum consortia vos credatis futuros.	a-t-il de plus remarquable, que le fait que tu juges que l'œuvre de Dieu ne peut pas disparaître et qu'il n'est pas possible que ceux qui sont faits à l'image et à la ressemblance de Dieu soient transformés dans l'aspect des bêtes sauvages, alors que l'image à la ressemblance de Dieu ne se réside certainement pas dans le corps mais dans la raison ? Car de quelle manière l'être humain, auquel les espèces des autres êtres vivants ont été soumises, s'établirait pour meilleure partie de lui-même dans un animal qui lui est soumis ? La nature n'admet pas cela, et si la nature l'avait admis, la grâce ne l'aurait pas admis. II, 131 : Mais je verrai autrefois que vous tenez, ô Gentils, comme opinion à propos de vous ; en effet il ne doit pas sembler surprenant que vous croyez que vous pouvez être changés en bêtes féroces, vous qui adorez des bêtes féroces. Pourtant, [combien] moi je préfère que vous jugiez mieux de votre mérite, de manière à ce que vous croyiez être destinés à être non parmi une assemblée de bêtes sauvages, mais parmi les communautés des anges.

Annexe 10 : proposition de traduction du *De Cain et Abel*, I, 4,13 – I, 5, 21 (CSEL 32, 1, 1, p. 348-358)

I, 4, 13 : Docet hoc sermo legis, sicut scriptum invenimus : <i>si fuerint inquit uni homini duae uxores, una earum dilecta et altera odibilis, et pepererint ei ambae filios, dilecta et odibilis, et fuerit primitivus filius mulieris odibilis, quae die heredes relinquerit filios in substantia sua, non poterit primatum dare filio mulieris dilectae omittens filium odibilis, sed primitivum filium mulieris odibilis cognoscet dare illi dotem ex omnibus, quae inveniuntur ei, quia ipse initium filiorum eius est et ipsi debentur primitiae</i> (Deut 21, 15-17). Quam profunda latent mysteriorum secreta in litteris ! Recognosce, anima, tuos partus et odibilis istius mulieris quaere mysterium. Intra te ea invenies, si requiras. Repete cogitationes, relege sensus tuos et cui primitiae debeantur agnosces. Duae enim mulieres unicuique nostrum cohabitant inimicitii ac discordiis dissidentes, velut quibusdam zelotypiae contentionibus nostrae replentes animae domum. Una earum nobis suavitati et amori est, blanda consiliatrix gratiae, quae vocatur voluptas. Hanc nobis opinamur sociam ac domesticam, illam alteram inमितem asperam feram credimus cui nomen virtus est.	I, 4, 13 : La parole de la Loi enseigne cela, comme nous le trouvons écrit : <i>si deux épouses, est-il dit, ont été à un unique époux, l'une d'entre elles [était] chérie et l'autre et l'autre [était] odieuse, et toutes les deux, l'épouse chérie et celle odieuse, lui ont donné des enfants, et si le fils premier né aura été celui de la femme odieuse, par laquelle l'héritier se sera trouvé, en ce jour, dans sa substance, il ne pourra pas donner la prééminence au fils de la femme aimée, délaissant le fils de la femme odieuse, mais il reconnaîtra le fils de la femme odieuse comme premier-né et reconnaîtra donner en dot toutes ces choses qu'il trouvera pour lui-même, parce que lui-même est le premier de ses enfants et que les prémices lui sont dues</i> (Deut 21, 15-17). Combien des profonds secrets des mystères se cachent dans ces écrits ! Reconnais, ô âme, tes enfantements et cherche le mystère de cette femme odieuse. Tu la découvriras en toi, si tu cherches. Recommence tes réflexions, rassembles tes sentiments et reconnais à qui ces prémices sont dues. En effet, les deux femmes cohabitent en chacun d'entre nous, étant divisées par les inimitiés et les discordes, de manière qu'elles remplissent la maison de notre âme avec certains conflits causés pas la jalousie. L'une d'elle est pour nous source de douceur et d'amour, séduisante conseillère de la grâce, elle qu'on appelle le plaisir. Nous avons pour opinion que celle-ci est pour nous une alliée et une familière, nous croyons cette autre, dont le nom est vertu, être une bête sauvage cruelle et farouche.
I, 4, 14 : Illa igitur meretricio procax motu, infracto per delicias incessu, nutantibus oculis et ludentibus iaculans palpebris retia, quibus pretiosas iuvenum animas capit – oculus enim meretricis laqueus peccatoris – quemcumque viderit sensu dubio praetereuntem in angulo transitus domus suae sermonibus adoritur gratiosis faciens iuvenum volare corda, domi inquieta, in plateis vaga, osculi prodiga, pudore vilis, amictu dives, genas picta. Etenim quia verum decorem naturae habere non potest, adulterinis fucis adfectatae pulchritudinis lenocinatur speciem, non veritatem. Vitiorum	I, 4, 14 : Donc celle-là, effrontée dans ses mouvements de courtisane, dans sa démarche heurtée à cause des plaisirs, jetant ses filets par les mouvements de ses yeux et par les jeux de ses lèvres, par lesquels elle prend les précieuses âmes des jeunes gens – en effet, l'œil de la courtisane est un piège des pécheurs –, si elle a vu l'un d'eux qui passe devant, sa sensibilité doutant, dans l'angle de sa maison, elle l'assaille de ses paroles obligeantes, faisant voler les cœurs des jeunes gens, [elle qui est] agitée à la maison, errante sur les places publiques, prodigue en baisers, de peu de valeur en ce qui concerne la pudeur,

succincta comitatu et quodam nequitiarum choro circumfusa, dux criminum talibus verborum machinis murum mentis adgreditur humanae : *sacrificium pacis est mihi, hodie reddo vota mea. Hac ex causa progressa sum obviam tibi desiderans faciem tuam, inveni te. Institis texui lectum meum et tapetis ab Aegypto stravi. Asperi lectum meum croco, domum autem meam cinnamo. Veni fruamur amicitiam usque in diluculum, veni et conluctemur cupidine* (Prov 7, 14-18). Hanc enim per os Salomonis speciem fornicariae videmus expressam. Nam quid tam meretricium quam saecularis voluptas, quae a fenestra domus suae intrat oculis prima temptamenta praeludens et penetrat cito, si tu in plateam prospiciens, id est in publicas transeuntium vias, non in legis interna mysteria obtutum tuae mentis intendas ? Ea profecto est quae validioribus vinculis velut cubile quoddam consociatae nobis communitatis intexit, ut qui reclinauerit se ligetur, et obprobriosae fraudis velamine operit corporis sui stratum ad sollicitandos animos iuvenum, absentiam viri, hoc est incuriam legis obtexens. Lex enim absens peccantibus est ; nam si adesset, non delinqueretur. Et ideo ait : *non enim adest vir meus in domo, abiit autem viam longissimam involucro pecuniae accepto in manu* (Prov 7, 19-20). Quid hoc esse dicam nisi forte quia divites putant nihil esse quod non suae cedat pecuniae et in gratiam sui legem velint esse venalem ? Spargit odores suos voluptas, quia Christi odorem non habet, thensauros demonstrat, regna promittit, amores spondit continuos, inexploratos concubitus pollicetur, sine paedagogo disciplinas, sine monitore sermones, vitam sine sollicitudine, mollem somnum, inexplabilem cupiditatem. *Seducens inquit eum multo blandimento sermonum et laqueis labiorum suorum adligans domum adusque adtraxit. At ille secutus est eam circumventus* (Prov 7, 21). Nitebat aula regio luxu splendida caelatis parietibus et solo umido natabant pavimenta vino. Fraglabat unguento humus, spinis cooperta piscium et marcentibus iam floribus lubrica. Illic commessantium tumultus, concertantium clamor, litigantium caedes, concentus canentium, saltantium strepitus, ridentium cachinnus, lascivientium plausus, confusa omnia, nihil naturae ordine. Saltatrices tonsae et crispantes pueri coma, epulantium cruditas, edentium ructus, ebriorum sitis, hesternae crapula, hodierna temulentia, repleta vomitu bibentium pocula maiore odore ebrietatis quam si recentia tantum vina fraglarent. Ipsa in medio stans « *bibite* » inquit « *et inebriamini* » (Jer 25, 27),

riche dans sa mise, les joues fardées. Et vraiment, parce qu'il n'est pas possible de tenir le vrai charme de la nature, elle cherche à séduire par l'aspect d'une beauté affectée et d'un fard adultère, non par la vérité. Entourée par le cortège des vices et ceinte par ce chœur des débauches, général en chef des crimes elle attaque le rempart de l'esprit humain avec de telles machines faites de mots : *un sacrifice de paix est réalisé pour moi, aujourd'hui je m'acquitte de mes vœux. Je suis venue pour cette raison à ta rencontre, désirant voir ton visage, je t'ai rencontré. J'ai étendu sur mon lit des tissus en bandes et des tapis d'Égypte. J'ai répandu sur mon lit du safran, et de la cannelle dans ma maison. Viens, jouissons de cette amitié jusqu'à la pointe du jour, viens et luttons avec plaisir* (Prov 7, 14-18). En effet, par cette bouche de Salomon, nous voyons dépeint l'aspect de cette fornicatrice. Car le plaisir du siècle est comme une prostituée, lui qui entre par la fenêtre de sa maison, préludant aux premières tentations des yeux et qui pénètre aussitôt, si toi, regardant au loin dans une large rue, c'est-à-dire dans les rues remplies du public de ceux qui les parcourent, tu ne tends pas les vues de ton esprit vers les mystères intérieurs de la loi. Celle-ci, assurément, est celle qui tisse par des liens très puissants ou par un lit de communauté qui nous est intimement lié, de sorte que celui qui se sera couché, se sera lié lui-même, et elle opère une couverture de son propre corps au moyen du voile de la fraude infamante pour attirer les âmes des jeunes gens, en l'absence d'un mari, c'est-à-dire recouvrant le mépris de la loi. En effet, la loi fait défaut à tous ceux qui pêchent ; car si elle avait été présente, elle ne manquerait pas. Et c'est pourquoi il est dit : *en effet mon mari n'est pas présent dans la maison, or il est parti pour un très long voyage, ayant reçu une enveloppe d'argent dans sa main* (Prov 7, 19-20). Que dirai-je à ce propos si ce n'est que les riches pensent qu'il n'y a rien qui ne cède à leur argent et qui veulent que la loi soit à vendre en vue de leur grâce propre ? Le plaisir diffuse ses odeurs parce qu'il ne possède pas l'odeur du Christ, il expose ses trésors, il promet des royaumes, il garantit l'amour continu, il propose des unions non encore explorées, les enseignements sans précepteur, les discussions sans conseiller, la vie sans inquiétude, un sommeil doux, un désir inextinguible. *Le séduisant, est-il dit, par les nombreuses flatteries de ses discours et le liant par les lacets de ses lèvres, elle l'attire jusqu'à la maison. Mais celui-ci, assailli par elle, l'a suivie* (Prov 7, 21). La splendide cour au luxe royal brillait par ses

ut cadat unusquisque et non resurgat. Ille apud me primus qui omnium perditissimus, ille meus est qui suus non est, ille mihi gratior qui sibi nequior. *Calix aureus Babylonis in manu mea inebrians omnem terram : a vino meo biberunt omnes gentes* (Jer 51, 7). Qui est ergo insipientior devertat ad me, et indigentibus sapientia praecipio dicens : *panibus absconditis suaviter utimini et aquam furtim dulciorem bibite* (Prov 9, 16). *Manducemus et bibimus : cras enim moriemur* (Is 22, 13). *Transiet vita nostra tamquam vestigia nubis et tamquam nebula dissipabitur. Venite ergo et fruamur bonis quae sunt et utamur creatura tamquam juventute celeriter. Vino pretioso et unguentis nos impleamus, et non praetereat nos flos temporis. Coronemus nos rosis, antequam marcescant. Nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra ; ubique relinquamus signa laetitiae* (Sap 2, 4-9). Hic omnia relinquuntur, nihil secum quis feret nisi quod corporis voluptate perceperit. Denique ipsam ego institui philosophiam. Nec est alia verior nisi ea quae bonum adserit [nisi] quod suave atque iocundum sit. Ergo vel philosophiae vel sapientiae Solomonis credite ».

murs ornés, et les dalles étaient inondées du fait d'un sol rendu humide par le vin. Le sol exhalait un fort parfum, sol qui était recouvert des arêtes des poissons et rendu glissant par les fleurs déjà fanées. Là, le tumulte des convives, le cri de ceux qui se battent entre eux, le carnage de ceux qui se querellent, le concert de ceux qui chantent, le bruit de ceux qui sautent, l'éclat de rire de ceux qui raillent, les applaudissements de ceux qui folâtraient, tout est confus, rien ne suit l'ordre de la nature. Les danseuses rasées et les enfants à la chevelure bouclée, l'indigestion de ceux qui ont fait bonne chère, les rots de ceux qui mangent, la soif de ceux qui sont ivres, la gueule de bois de la veille, l'ivresse d'aujourd'hui, les coupes remplies du vomi de ceux qui boivent exhalaient davantage l'odeur de l'ébriété que si elles étaient d'un vin juste frais. Celle-ci se tenant au milieu dit : « *buvez et enivrez-vous* » (Jer 25, 27), de sorte que chacun tombe et ne se relève pas. Et celui-ci près de moi est le premier qui est le plus perdu de tous, celui-ci est mien, lui qui n'est plus à lui, celui-ci m'est plus reconnaissant qu'il est plus négligent pour lui-même. *La coupe d'or de Babylone dans ma main enivrant toute la terre : tous les peuples burent de mon vin* (Jer 51, 7). Celui qui est très déraisonnable se tourne vers moi et je prescris à ceux qui manquent de sagesse, en disant : *faites usage d'une manière agréable des pains cachés et buvez à la dérobée l'eau la plus douce* (Prov 9, 16). *Mangez et buvez : en effet demain nous mourrons* (Is 22, 13). *Que notre vie passe comme les traces des nuages et comme la brume seront dissipées. Venez donc, et que nous jouissions des biens qui existent et que nous fissions promptement usage de toutes les choses créées comme de la jeunesse. Que nous nous remplissions d'un vin de prix et de parfum, et que la fleur du temps ne passe pas pour nous. Que nous nous couronnions de roses, avant qu'elles ne se flétrissent. Qu'il n'y ait aucune prairie que notre somptuosité ne traverse ; qu'en tout lieu nous recherchions les signes de la joie* (Sap 2, 4-9). Toutes ces choses sont laissées ici, personne n'apporte rien avec lui, si ce n'est ce qui se trouve dans le plaisir du corps. En fin de compte, j'ai moi-même institué cette philosophie. Il n'y en a pas de plus vraie si ce n'est celle qui affirme que le bien ne se trouve que dans ce qui est agréable et plaisant. Donc fiez-vous soit à la philosophie soit à la sagesse de Salomon ».

I, 5, 15 : His auditis velut *cervus sagittatus* (Prov, 7, 22) in iecore haeret saucius. Quem miserans virtus et casurum cito videns improvise occurrit veritate inter moras inlecebris demulcentibus mens capiatur humana. « Palam » inquit « adparui tibi non quaerenti me, ne fallat imprudentem et circumveniat te *mulier effrenata ex luxuriosa* (Prov 9,13), quae non novit pudorem. *Sedet in foribus domus in sella palam in plateis advocans praetereuntes. Nunc igitur, fili, audi me et intende verbis oris mei. Non declinet in vias eius cor tuum ; multos enim vulnerando deiecit, et sunt innumerabiles quos trucidavit. Viae inferorum domus eius deduncantes in secessum mortis* (Prov 7, 24-27). *Aufer igitur tibi pravum os et iniusta labia a te longe propelle. Oculi tui recta videant* (Prov 4, 24-25) ; *noli intendere fallaci mulieri. Mella enim destillant a labiis mulieris fornicariae* (Prov 5,3), quae ad tempus inpinguat fauces tuas, postea vero amarior felle invenies. Dies me citius defecerit quam vitia eius exponam, quae tamen in Proverbiis ore sapientiae descripta atque expressa sunt. *Non te vincat formae concupiscentia* (Prov 6, 24). Adulterina est, fucis inlita, nequaquam vero ac sincero fulgens decore. Neque capiaris oculis ; circumfusa enim retia sunt. Esto magis similis illius et sequere eum qui *salit super montes et transilit super colles, prospiciens per fenestras eminens super retia* (Cant 2, 8). Mala sunt voluptatis vincula. Oculos delectat, demulcet aures, sed mentem inquinat. Multa mentitur, falsa adiungit, vera subducit, spondit pecuniam, aurum offert, sed aufert disciplinam. Tu autem *accipe potius disciplinam quam pecuniam et scientiam super aurum probatum ; melior est enim lapidibus pretiosis* (Prov 8, 10). Non te celabo quae summa eius feruntur, ne videar deoperire quae displiceant in voluptate et obumbrare quae placeant. Elevat enim et extollit mentem suasoriis verbis, ostendit omni regna terrae dicens : *haec omnia tibi dabo, si procidens adoraveris me* (Mt 4, 9 ; Lc 4, 7). Ibi tu cave ne capiaris praeterlabentibus et non manentibus, quibus magna temptatio est.

I, 5, 15 : Une fois écoutées ces choses, comme *un cerf percé d'une flèche* (Prov 7, 22) blessé au foie reste immobile. Vertu s'apitoyant sur ce dernier et voyant promptement qu'il est sur le point de tomber, se présente à l'improviste, craignant que l'esprit humain ne soit pas séduit sans obstacle par des attraits caressants. « Ouvertement », dit-elle, « je te suis apparue, toi qui ne me cherchais pas, de sorte *que la femme déchaînée par la luxure* (Prov 9, 13) ne trompe pas celui qui n'est pas sur ses gardes et ne t'assiège pas, elle qui n'a connu aucune pudeur. *Elle est assise ostensiblement aux portes de la maison sur un siège, appelant à elle ceux qui passent devant sur les places. Maintenant donc, ô mon fils, écoute-moi et entends mes paroles de tes oreilles. Que ton cœur ne se tourne pas vers ses voies ; en effet, elle a précipité un très grand nombre en les blessant, et ils sont innombrables ceux qu'elle a tués. Sa maison constitue les voies de l'Enfer pour ceux qui sont détournés dans l'isolement de la mort* (Prov 7, 24-27). *Écarte-toi donc de cette bouche mauvaise et repousse loin de toi ces lèvres injustes. Que tes yeux voient les choses correctement* (Prov 4, 24-25) ; *ne te dirige pas vers cette femme trompeuse. En effet, les douceurs du miel tombent goutte à goutte des lèvres de cette femme fornicatrice* (Prov 5, 3), qui, le moment venu, engraisse ton gosier, puis tu la trouveras plus amère que le fiel. Le jour m'aura quitté plus rapidement que je pourrai exposer ses vices, qui pourtant ont été décrits et exprimés dans les Proverbes par la bouche de la sagesse. *Que la concupiscence de son aspect ne te vaille pas* (Prov 6, 24) ! Elle est fausse, enduite de fard, nullement brillante par une parure vraie et sincère. Ne te laisse pas prendre par ses yeux ; en effet, les filets ont été tendus. Sois davantage similaire à celui-ci et [cherche] à suivre *celui qui monte au-dessus des monts et saute au-dessus des collines, regardant au travers des fenêtres et dominant les filets* (Cant 2,8). Les liens du plaisir sont mauvais. Il charme les yeux, il caresse les oreilles, mais corrompt l'esprit. Il ment beaucoup, il ajoute beaucoup de choses fausses, il soustrait le vrai, il promet de l'argent, il offre de l'or, mais il arrache la discipline. Or toi, *comprends que la discipline vaut davantage que l'argent et la connaissance et même que l'or : en effet, elle est meilleure que toutes les pierres précieuses* (Prov 8, 10). Je ne te cacherai pas ce que ces choses apportent au plus au point, afin que je ne paraisse pas ouvrir ces choses qui déplaisent dans le plaisir et voiler celles qui plaisent. En effet, cela élève et exalte l'esprit par des paroles

I, 5, 16 : Docuit te certe dominus Iesus quemadmodum adversus huiusmodi temptationes resistas. Tetenderat diabolus primum laqueum gulae dicens : <i>si filius dei es, dic lapidi huic ut fiat panis</i> (Mt 4, 3 ; Lc 4, 3) ; respondit dominus : <i>non in pane solo vivit homo, sed in omni verbo dei</i> (Mt 4,4 ; Lc 4, 4). Laqueum soluit hoc dicto. Posuit iterum diabolus secundum iactantiae laqueum, qui etiam bonam mentem prosperis currentem semitis solet strangulare. <i>Et duxit illum inquit in Hierusalem et statuit eum supra pinnam templi et dixit illi : si filius es dei, mitte te hinc ; scriptum est enim quod angelis suis mandavit de te ut conservent te, quia in manibus tollent te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum</i> (Mt 4, 5-6 ; Lc 4, 9-11). Itaque cum posset sine ulli periculo mittere se dominus Iesus, cui suppeterent spiritalis volatus, tamen ne iactantiae genus esset, respondit diabolo : <i>non temptabis dominum deum tuum</i> (Mt 4, 7 ; Lc 4, 12). Simul docuit nos cavere ne faciamus voluntatem diaboli. Si ergo veri iactantia declinanda est, quanto magis nemo debet falsa iactare pro veris. Tertius superest laqueus avaritiae atque ambitionis. Ostendit in monte posito <i>omnia regna orbis terrae in momento temporis</i> (Lc 4,5). Bene in momento, quia diuturna esse non possunt. Paululum expecta, et cito transeunt. Itaque qui secuntur ea in monte sibi videntur, sed non sunt perpetui, sicut habes scriptum : <i>vidi impium superexaltatum et elevatum super caedros Libani : et transivi, et ecce non erat</i> (Ps 36, 35). Sed qui maximi ea facit adorare videtur diabolum, cuius <i>deus venter est et in pudendis gloria</i> (Phil 3,19). Tu autem in deo gloriam quaere, qui tibi ait : <i>dominum deum tuum adorabis et ipsi soli servies</i> (Mt 4, 10 ; Lc 4, 8), a quo aeterna accipias, non temporalia.	persuasives, il montre tous les royaumes de la terre en disant : <i>je te donnerai toutes ces choses, si tu m'adores en te prosternant</i> (Mt 4,9 ; Lc 4, 7). Là, garde-toi de ne pas être pris par toutes les choses qui échappent et ne restent pas, par lesquelles la tentation est grande. I, 5, 16 : Le Seigneur Jésus t'a assurément enseigné comment résister face aux tentations de ce type. Le diable avait tendu un premier piège à la bouche en disant : <i>si tu es le fils de Dieu, dis à cette pierre de se transformer en pain</i> (Mt 4,3 ; Lc 4, 3). Le Seigneur répondit : <i>l'être humain ne vit pas seulement dans le pain, mais dans chaque mot de Dieu</i> (Mt 4,4 ; Lc 4,4). Avec cette parole, il détacha le lien. De nouveau, le diable posa un nouveau piège de vantardise, piège qui a pour habitude d'étrangler le bon esprit courant sur des chemins heureux. <i>Et il amena celui-ci, est-il dit, à Jérusalem et il le déposa au-dessus d'un merlon d'un temple et lui dit : si tu es le fils de Dieu, élance-toi depuis cet endroit ; en effet, il est écrit qu'il a commandé à ses anges, de manière à ce qu'ils te protègent, parce qu'ils te supporteront, afin que tu ne heurtes pas la pierre de ton pied</i> (Mt 4, 5-6 ; Lc 4, 9-11). C'est pourquoi alors que le Seigneur Jésus pouvait sans aucun danger s'élancer lui-même, lui auquel les esprits volants étaient à disposition, pourtant, afin qu'il ne fût pas ce type de vanité, il répondit au diable : <i>tu ne tenteras pas le seigneur ton Dieu</i> (Mt 4, 7 ; Lc 4, 12). Il nous enseigne en même temps à prendre garde à ce que nous ne fassions pas la volonté du diable. Si donc la vanité doit être infléchie par ce qui est vrai, combien davantage personne ne doit proférer des mensonges comme étant des vérités. Demeure le troisième piège de l'avarice et de l'ambition. Il montra, placé sur un sommet, <i>tous les royaumes de toute la terre en un seul instant</i> (Lc 4, 5). Il est bon de dire en un seul instant, parce que ce sont des choses qui ne peuvent être durables. Attends un tout petit peu, et aussitôt [ces instants] passent. C'est pourquoi ceux qui suivent semblent pour lui être sur cette montagne, mais ils ne sont pas perpétuels, de sorte que tu détiens cet écrit : <i>tu as vu l'impie avoir été exalté et élevé au-dessus des cèdres du Liban : et je suis passé, et voilà que ce n'était plus</i> (Ps 36, 35). Mais celui qui tient cela pour le plus haut, semble adorer le diable, dont <i>le Dieu se trouve dans le ventre et la gloire dans ses parties honteuses</i> (Phil 3, 19). Or toi cherche la gloire en

I, 5, 17 : Tamen si quem etiam ista delectant, ab eo moderatius petantur qui verus omnium fons est. Nam et ipsa pecularia quae possidere sibi videtur diabolus aliena sunt, sicut ipse dixit : <i>tibi dabo potestatem hanc universam et gloriam illorum, quia mihi tradita sunt</i> (Lc 4, 6). Ab eo ergo spera, licet brevis vitae non sit longum viaticum requirendum, tamen ab eo spera qui universam creaturam condidit, qui diabolo ea ad tempus tradidit, non ut possideat, sed ut temptet ; non enim poterat corona esse sine certamine. Probandi erant dubii, ut iusti coronarentur. I, 5, 18 : Dedit itaque diabolo ea, quia in his ipsis poena accipientis est, si uti nesciat. Quid est enim thesaurus luxurioso nisi sumptus luxuriae ? Sed non luxuriosus, sed frugi probatur. Et ideo utere quasi frugi his quae tibi adponuntur, ut non cum manducas multum, odibilis fias : <i>vigilia enim et tormenta viro edaci</i> (Si 31, 20) et infra : <i>si coactus fueris in edendo, surge et vome, et refrigerabit te et non adduces corpori tuo infirmitatem</i> (Si 31, 21). Plurimos itaque gula sua occidit, nullum frugalitas : innumeris vina nocuerunt ; nulli parsimonia. Plerique inter epulas fudere animam et mensas proprio replerunt sanguine. Aliis cruditas vocem simul rapuit et sensum, et si aliquibus cruditas noxia non fuit, his ruinam fecit ebrietas. Alios in crimen egit ebrietas, etsi ipsa crimen sit, alios ad egestatem redegit. Postremo audi quos Christus excludat. <i>Cum intraverit inquit pater familias et clausurit ostium, incipietis foris stare et pulsare ostium dicentes : aperi nobis. Et respondens dicet : nescio vos unde estis ; recedite a me omnes operarii iniquitatis. Tunc incipietis dicere : manducavimus coram te et bibimus et in plateis nostris docuisti. Et</i>	Dieu, lui qui t'a dit : <i>tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras lui uniquement</i> (Mt 4, 10 ; Lc 4, 8), afin que de recevoir de celui-ci des choses éternelles, non temporelles. I, 5, 17 : Pourtant si ces choses charment quelqu'un, elles sont recherchées modérément par celui qui est la vraie source de toute chose. Car ces mêmes biens propres que le diable semble posséder pour lui-même, sont à d'autres, de sorte que lui-même a dit : <i>je te donnerai cette puissance universelle et la gloire de ceux-ci, parce qu'ils m'ont été confiés</i> (Lc 4,6). Donc espère de celui-là, encore que de nombreuses provisions de voyage ne soient pas requises pour une vie brève, pourtant espère de celui qui a réalisé la création universelle, celui qui l'a confiée au diable pour un temps, non pour qu'il la possède, mais pour qu'il la mette à l'épreuve ; en effet, la couronne ne pouvait pas exister sans combat. Les doutes devaient être éprouvés, de manière à ce que les justes soient couronnés. I, 5, 18 : Par conséquent, il a donné ces biens au diable, parce qu'en elles-mêmes réside le châtement de celui qui les reçoit s'il ne sait pas en faire usage. Quel trésor existe-t-il pour un ami du luxe si ce n'est qu'il s'est arrogé la luxure ? Mais l'ami du luxe n'est pas approuvé, mais au contraire le tempérant. Et pour cette raison, fais usage comme le tempérant de ces choses qui te sont présentées, de manière que lorsque tu manges beaucoup, tu ne te rendes pas odieux : en effet <i>les veilles et les tourments [seront le lot] de l'homme vorace</i> (Si 31, 20) et plus loin : <i>si tu as été forcé à manger, lève-toi et vomis, et rafraîchis-toi et n'amène aucune faiblesse pour ton corps</i> (Si 31, 21). C'est pourquoi le gosier a tué par lui-même de très nombreuses personnes, la frugalité aucune : les vins ont nui à d'innombrables personnes ; le jeûne à personne. La plupart ont répandu leur âme dans les banquets et ont recouvert leurs tables par leur propre sang. Pour d'autres, l'indigestion emporta la voix en même temps que les sens, et si l'indigestion n'a pas nui aux autres, l'ivresse causa leur ruine. L'ivresse en poussa d'autres dans le crime, quoiqu'elle soit un crime, elle en réduisit d'autres encore à la pauvreté. Enfin, entends ceux

<i>dicet vobis : nescio unde estis</i> (Lc, 13, 25-27). Audisti quid de manducantibus dixerit : audi nunc quid de deiunantibus dicat : <i>beati qui nunc esuriunt et sitiunt, quia saturabuntur</i> (Lc 6, 21) et infra : <i>vae vobis, qui saturati estis, quoniam esurietis</i> (Lc 9, 25).	que le Christ exclut. <i>Lorsque le père de famille sera entré et aura fermé la porte de la maison</i>, est-il dit, <i>vous commencerez à rester dehors et à frapper à cette porte en disant : ouvre-nous. Et il dira pour répondre : je ne sais pas d'où vous êtes ; éloignez-vous de moi, vous tous les ouvriers du malheur. Alors vous commencerez par dire : nous avons mangé et nous avons bu en face de toi, et tu as enseigné sur nos places. Et il vous dira : je ne sais pas d'où vous êtes</i> (Lc 13, 25-27). Tu as entendu ce qui est dit au sujet de ceux qui mangent : écoute maintenant ce qui est dit au sujet de ceux qui jeûnent : <i>heureux ceux qui ont eu faim et qui ont eu soif, parce qu'ils seront rassasiés</i> (Lc 6, 21) et plus loin : <i>malheur à vous, qui êtes rassasiés, parce que vous aurez faim</i> (Lc 9, 25).
I, 5, 19 : Sed vis manducare, vis bibere ? Veni ad convivium sapientiae, quae invitatur omnes cum magna praedicatione dicens : <i>venite et edite panes meos et bibite vinum, quod miscui vobis</i> (Prov 9,5). Delectant cantica, quae epulantes demulceant ? Audi hortantem, audi cantantem ecclesiam non solum in canticis, sed etiam in Canticis canticorum : <i>manducate, proximi mei, et bibite et inebriamini, fratres mei</i> (Cant 5, 1). Sed haec ebrietas sobrios facit, haec ebrietas gratiae, non temulentiae est. Laetitia generat, non titubantiam. Nec verearis ne in convivio ecclesiae aut grati odores tibi aut dulces cibi aut diversi potus aut convivae nobiles desint aut decentes ministri. Quid Christo nobilius, qui in convivio ecclesiae et ministrat et ministratur ? Istius convivae recumbentis adnecte te lateri ac te deo iunge ; non fastidias mensam, quam Christus elegit dicens : <i>introivi in hortum meum, soror mea sponsa. Vindemiavi murrum cum aromatibus meis, manducavi panem meum cum melle meo et bibi vinum cum lacte meo</i> (Cant 5, 1). In horto, hoc est in paradiso est convivium ecclesiae, ubi erat prius Adam quam peccatum committeret. Ibi recumbebat Eva, priusquam culpam crearet et pareret. Ibi vindemiabis murrum, hoc est Christi sepulturam, ut <i>consepultus cum illo per baptismum in mortem quemadmodum ille surrexit ex mortuis</i> (Rom 6, 4) et tu resurgas. Ibi manducabis panem, qui confirmat cor hominis, mel gustabis, quo tuarum dulcescat meatus faucium. Vinum bibes cum lacte, hoc est cum splendore ac sinceritate, sive quod pura simplicitas sit sive quod immaculata gratia quae in	I, 15, 19 : Mais tu veux manger ? Tu veux boire ? Viens au festin de la sagesse, qui invite tous les gens par la proclamation à grands cris en disant : <i>venez et mangez mes pains et buvez du vin, que j'ai mélangé pour vous</i> (Prov 9, 5). Ces cantiques qui charment ceux qui font bonne chère [te] plaisent ? Écoute l'Église qui exhorte, écoute l'Église qui chante non seulement dans les cantiques, mais aussi dans le Cantique des cantiques : <i>mangez, mes proches, et buvez et enivrez-vous, mes frères</i> (Cant 5, 1). Mais cet enivrement rend sobre, cet enivrement donne la grâce, non l'ivresse. Elle engendre la joie, non ceux qui titubent. Et ne crains pas que dans ce festin de l'Église ne manquent les odeurs qui te plaisent, ou les nourritures agréables, ou les boissons variées ou de fameux convives ou des serviteurs décents. Qu'y a-t-il de plus noble que le Christ, qui à la fois sert et à la fois est servi dans le festin de l'Église ? Joins-toi au côté de ce convive attablé et unis-toi à Dieu ; ne méprise pas la table, que le Christ a élue, en disant : <i>je suis entrée dans ton jardin, ma sœur, mon épouse. J'ai vendangé la myrrhe avec mes aromates, j'ai mangé mon pain avec mon miel et bu le vin avec mon lait</i> (Cant 5, 1). Dans le jardin, c'est-à-dire le Paradis, se trouve le festin de l'Église, là où se trouvait Adam avant qu'il ne commette le péché. Là s'attablait Ève, avant qu'elle ne crée et ne cède à la faute. Là nous vendangeons la myrrhe, c'est-à-dire la sépulture du Christ, de sorte que, <i>enseveli avec lui dans la mort, de même que, au moyen du baptême, celui-ci ressuscite d'entre les morts</i> (Rom 6, 4), tu ressuscites. Là, tu mangeras le pain qui affermit le cœur de l'être humain, tu goûteras le miel par lequel le

remissionem sumitur peccatorum, sive quod parvulos consolationis suae lactet uberibus, ut ablactati in deliciis in plenitudinem perfectae aetatis adulescant. Succede ergo in hoc convivium. An metuis ne angustior domus et brevis convivii locus te comprimat ? *O Ishrael, quam magna est domus dei et ingens locus possessionis eius ! Magnus et non habet finem, altus et immensus. Ibi fuerunt gigantes illi, qui ab initio fuerunt statura magna scientes proelium. Non hos elegit deus* (Bar, 3, 24-27). Et merito non elegit, quia proelium, non pacem sciebant, et ideo tu pacem disce, ut eligaris a deo. Sed ne forte incomptam domus magnitudine putes et diversoria te columnata delectent, *sapientia aedificavit sibi domum et fulsit columnas septem* (Prov 9, 1). Ipse etiam dominus Iesus multas mansiones apud patrem suum esse commemorat. In hac ergo domo epulaberis animae cibos potusque mentis, ut postea non esurias neque sitias umquam ; qui enim manducat, manducat usque ad satietatem et qui bibit usque ad ebrietatem bibit.

I, 5, 20 : Sed haec ebrietas pudicitiae custos est, illa vini ebrietas fomes libidinis, quo per carnes vaporantur interna viscera, animus ignescit, anima exurit. Saevus criminum stimulus libido est, quae numquam manere quietum patitur affectum. Nocte fervet, die anhelat, de somno excitat, a negotio adbuicit, a ratione revocat, aufert consilium, amantes inquietat, lapsos inclinat, castis insidiatur, potiando inflammat usque accenditur. Nullus peccandi modus et inexplebilis scelerum <sitis> nisi morte amantis extinguere non potest. Et ideo ait apostolus : *fugite fornicationem* (1 Cor 6, 18), ut veloci fuga tamquam furiosae dominae declinare saevitiam et tetro servitio exire possimus.

chemin de ta gorge s'adoucit. Tu boiras le vin avec du lait, c'est-à-dire avec la splendeur et la pureté, soit que la droiture soit pure, soit que la grâce qui se saisit dans la rémission des péchés soit immaculée, soit qu'elle nourrisse de son lait les tout-petits par les richesses de sa consolation, de sorte que, sevrés des plaisirs, ils croissent dans la plénitude de l'état parfait. Approche-toi donc de ce festin. Mais est-ce que tu crains que cette maison très étroite et ce lieu de festin exigü ne t'oppressent ? *O Israël, combien la maison de Dieu est grande et vaste le lieu de sa propriété ! Il est grand et ne connaît pas de limites, il est haut et infini. Là, étaient ces géants qui, depuis le commencement, étaient de grande stature et instruits dans l'art du combat. Dieu ne les a pas choisis* (Bar 3, 24-27). Et il ne les choisit pas justement, parce qu'ils étaient instruits dans l'art du combat, non de la paix, et c'est pourquoi apprends la paix, de manière à être choisi par Dieu. Mais afin que, peut-être, tu ne penses pas que la maison soit sans ornement de toute grandeur et que les auberges soutenues par des colonnes ne te déplaisent, *la sagesse a construit cette maison pour elle-même et l'étaya de sept colonnes* (Prov 9,1). Le Seigneur Jésus lui-même a mentionné plusieurs demeures qui se trouvaient près de son père. Ainsi, dans cette maison, tu feras bonne chère des nourritures de l'âme et des boissons de l'esprit, de sorte qu'après cela tu n'auras plus faim et tu n'auras plus jamais soif ; en effet, celui qui mange, mange jusqu'à satiété et qui boit, boit jusqu'à l'ivresse.

I, 5, 20 : Mais cette ivresse est gardienne de la pudeur, cette ébriété-là, causée par le vin, est stimulant du plaisir, stimulant par lequel les viscères internes s'échauffent au travers des chairs, la pensée s'enflamme, l'âme est consumée. Le plaisir est un stimulus furieux des fautes, lui qui ne supporte jamais qu'une disposition d'âme paisible demeure. Il est bouillonnant de nuit, il est hors d'haleine le jour, il excite pendant le sommeil, il détourne du travail, il fait oublier toute raison, il arrache tout conseil, il trouble ceux qui aiment, il fait tomber ceux qui trébuchent, il tend un piège aux chastes, il excite à la possession et il est embrasé par l'usage. Il n'y a aucune mesure dans le fait de pécher et la soif des crimes est insatiable ne peut être éteinte que par la mort de ce qui est aimé. Et c'est pourquoi l'apôtre dit : *fuyez la fornication* (1 Cor

I, 5, 21 : Nam quid de avaritia dicam, insatiabili pecuniae cupiditate et quadam aeris. Libidine, quae quo plura abstulerit eo magis inopem esse se credit ? Omnibus invidia, sibi vilis, in summis divitiis inops affectu extenuat quod censu abundat. Nullus rapiendi modus, ubi nulla mensura cupiendi. Sic inflammat animum, sic igne suo pascit animum, ut hoc solo distet, quod illa formarum adultera sit, ista terrarum. Elementa concutit, mare sulcat, terram effodit, caelum votis fatigat, nec sereno grata nec nubilo condemnat proventus annuos fetusque terrarum arguit. Sed haec aegritudo est animae, non sanitas. Denique Ecclesiastes dicit : <i>est languor malus, quem vidi sub sole, divitias custodire in malum possidentis eas</i> (Si 5, 12) et supra : <i>qui diligit argentum non satiabitur argento</i> (Si 5, 9). <i>Nec est finis acquisitionis eorum</i> (Bar 3, 17). Si quaeris thesauros, accipe invisibiles et occultos, quos in caeli altissimis, non quos in terrarum venis requiras. Esto pauper spiritu et eris dives qualicumque censu, quia <i>non in abundantia divitiarum vita est hominis</i> (Lc 12, 15), sed in virtute ac fide. Ista te divitiae verum divitem facient, si sis in deum dives ».	6, 18), de sorte que nous puissions esquiver par une fuite rapide la violence de cette maîtresse si furieuse et sortir de cet affreux esclavage. I, 5, 21 : Car que dirais-je au sujet de l’avarice, du désir insatiable de richesse et d’argent. À cause du désir, qui fait croire que plus il aura emporté de chose, plus il sera pauvre ? Hostilité contre tous, sans valeur pour soi-même, pauvre parmi les plus grandes richesses, il affaiblit par sa disposition d’esprit ce qui abonde par la fortune. Aucune limite convenable dans le fait de ravir, là où il n’y a aucune mesure dans le fait de désirer. De même qu’il il enflamme l’esprit, de même il alimente l’esprit par son feu, de manière que, sur ce sol, il diffère par ce seul fait que celui-ci est adultère des formes, celle-là, adultère des terres. Il ébranle les éléments, il creuse la mer, remue la terre, épuise le ciel de ses vœux, et ni par temps serein et agréable, ni par temps sombre, il ne condamne les récoltes annuelles et ne dénonce les résultats des années et les productions des terres. Mais c’est une maladie de l’âme, non la bonne santé. Car l’Ecclésiaste a dit : <i>la maladie est un mal, que j’ai vu sous le soleil, [à savoir] conserver les richesses dans le mal de ceux qui les possèdent</i> (Si 5, 12) et plus haut : <i>qui choisit l’argent ne sera pas rassasié par l’argent</i> (Si 5, 9). <i>Il n’y a pas de fin à l’accroissement de leurs [biens]</i> (Bar 3, 17). Si tu cherches des trésors, reçois ceux qui sont invisibles et cachés, ceux qui se trouvent au plus haut des cieux, non ceux que tu recherches dans les veines des terres. Sois pauvre en esprit et tu seras riche quelle que soit ta fortune, parce que <i>la vie de l’être humain ne se trouve pas dans l’abondance des richesses</i> (Lc 12, 15), mais dans la vertu et la foi. Ces richesses-là te rendront vraiment riche, si tu es riche devant Dieu ».

Annexe 11 : proposition de traduction du *De Virginitate*, 17, 108 – 18, 119 (SAEMO 14/2 p. 84 – 96)

17, 108 : Habet enim anima volatus suos. Et ideo dictum est : <i>Qui sunt isti qui sicut nubes volant et sicut columbae cum pullis suis ?</i> (Is 60,8) Habet ergo anima spiritales volatus quae brevi momento totum percurrit orbem (liberi sunt enim cogitatus prudentium : quanto ad altiora de superioribus umbra se subrigunt, tanto magis sine ullo terrenae molis impedimento feruntur). Itaque adhaerens deo et imaginis in se referens caelestis effigiem, ubi cursus suos ab equorum perturbatione placidaverit, in illum aetherium purumque locum plausu spiritualium evecta pennarum, despicit omnia quae in hoc mundo sunt, et aeternis intenta virtutibus supra mundum labitur. Supra mundum enim iustitia est, supra mundum castitas, supra mundum bonitas, supra mundum sapientia (etsi in hoc mundo sit, supra mundum tamen est).	17, 108 : En effet l'âme a ses envolées. Et c'est pourquoi il est dit : <i>qui sont ceux qui volent comme des nuages et comme les colombes avec ses petits ?</i> (Is 60,8) Ainsi donc l'âme a ses envolées spirituelles qui parcourent l'ensemble de la terre en un bref moment (en effet les pensées des sages sont sans entraves : plus elles s'élèvent vers ces choses très hautes à partir de l'ombre de ces choses supérieures, plus encore elles sont portées sans aucune entrave de leur masse terrestre). Et ainsi, étant attachée à Dieu et rétablissant en elle-même la représentation de l'image céleste, alors qu'elle avait calmé les allures en désordre des chevaux, transportée dans ce lieu éthéré et pur par le battement de plumes toutes spirituelles, elle regarde d'en haut toutes ces choses qui sont dans ce monde, et, en tension, elle glisse au-dessus du monde grâce aux vertus éternelles. En effet, au-dessus du monde se trouve la justice, au-dessus du monde se trouve la chasteté, au-dessus du monde se trouve la bonté, au-dessus du monde se trouve la sagesse (même si elle se trouve dans ce monde-ci, pourtant elle est au-delà du monde).
17, 109 : Supra mundum erat iustitia cum omnia regna mundi et universam eius gloriam diabolus offerret. Supra mundum fuit qui de mundo nihil attigit. Denique ait : <i>venit huius mundi princeps, et in me</i>, inquit, <i>inveniet nihil</i> (Jn 14, 30). Discite ergo in hoc mundo supra mundum esse, etsi corpus geritis, volitet in vobis ales interior. Supra mundum est ille qui tollit deum in copore suo.	17, 109 : La justice se trouvait au-dessus du monde alors que le diable montrait tous les royaumes du monde et la gloire universelle de celui-ci. Au-dessus du monde se trouvait celui que rien issu du monde ne toucha. C'est pourquoi il dit : <i>le prince de ce monde est venu, et en moi</i>, dit-il, <i>il ne trouvera rien</i> (Jn 14, 30). Apprenez donc à être au-dessus du monde dans ce monde-même, et même si vous portez votre corps, votre aile intérieure vole en vous. Celui-ci qui célèbre Dieu dans son corps se trouve au-dessus du monde.
17, 110 : Sed deum imitari non possumus. Imitemur apostolos quod mundus odio habuit, quia non erant de hoc mundo. Hos imitare, hos sequere. Sed arduum putas humana virtute supra mundum ascendere. Bene asseris ; nam et apostoli non quasi consortes sed quasi discipuli sequendo dominum, supra	17, 110 : Mais nous ne pouvons imiter Dieu. Imitons les Apôtres que le monde eut en aversion, parce qu'ils n'étaient pas de ce monde-ci. Imité-les, suis-les ! Mais tu juges qu'il est difficile de s'élever au-delà du monde grâce à la vertu humaine. Tu affirmes bien ; car les Apôtres ont mérité d'être au-delà du monde

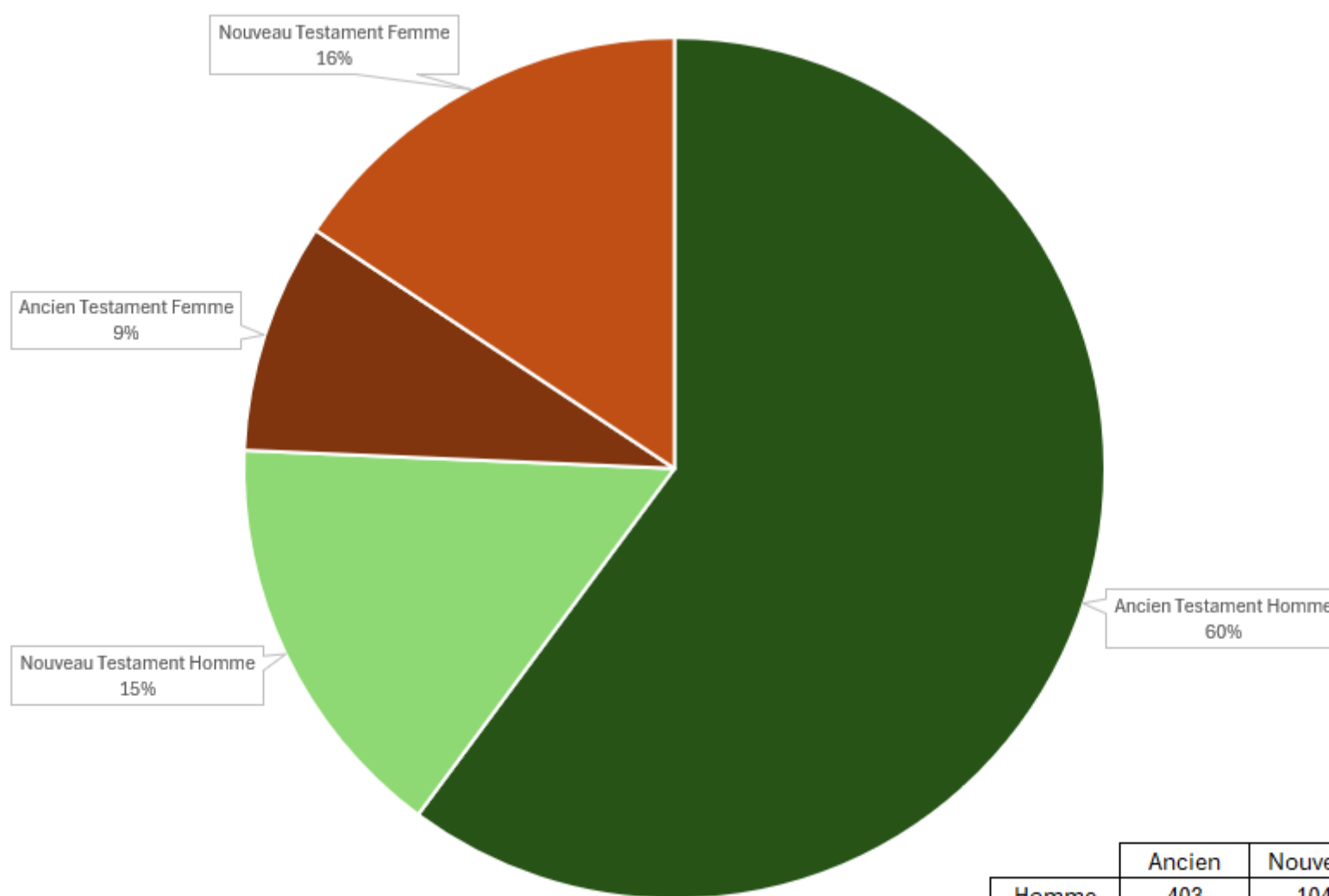
mundum esse meruerunt. Et tu esto Christi discipula, Christi aemula, et pro te rogat qui pro illis rogavit. Non enim pro apostolis tantum, inquit, <i>rogo, sed pro iis qui credent per sermonem eorum in me, ut omnes unum sint</i> (Jn 17, 20). Unum igitur nos esse vult dominus ut supra mundum simus omnes, ut una sit castitas, una voluntas, una bonitas, una gratia ; his enim alitur et augetur animae volatus.	non en tant que co-propriétaires mais comme disciples qui suivaient le Seigneur. Et toi, sois disciple du Christ, émule du Christ, et que celui qui intercédait pour ceux-ci, intercède aussi pour toi. Car, est-il dit, il ne [fait pas de requête] seulement pour les Apôtres : <i>j’intercède, pour ceux qui croient en moi par leur parole, de sorte que tous ils sont un</i> (Jn 17, 20). Donc le Seigneur veut que nous soyons un de manière à ce que tous nous soyons au-dessus du monde, pour qu’il n’y ait qu’une seule chasteté, une seule volonté, une seule bonté, une seule grâce ; en effet, le vol de l’âme est nourri et rendu plus fort par celles-ci.
17, 111 : Ergo non pigrescamus, sed de terrenis consurgamus ; ea est enim natura pennarum ut agitando se virtutem capiant. Eo iuvatur volatus quo anima delectatur, quae si semper deum sequatur atque in domo domini habitare desideret et eius delectatione pascatur ac miraculis virtutum alatur caelestium, foris relinquet invidiam, quae extra chorum est angelorum, foris cupiditates corporis, quae templum dei maculare non debent. Et ideo quoniam templum dei sumus, materiales a nobis sollicitudines abdicemus.	17, 111 : Donc ne nous ralentissons pas, mais élevons-nous au-dessus de ce qui est terrestre ; en effet telle est la nature des ailes qu’elles gagnent en vigueur en s’agitant. L’envol est assisté par ce dont l’âme est charmée, elle qui, si elle suit toujours Dieu et désire habiter dans la maison du Seigneur et se repaît par le plaisir de ce dernier et est nourrie par les prodiges des vertus célestes, laissera dehors l’envie, qui se trouve hors du chœur des anges, [laissera] dehors les passions du corps, qui ne doivent pas souiller le temple de Dieu. Et c’est pourquoi, puisque nous sommes temple de Dieu, nous repousserons loin de nous les inquiétudes matérielles.
18, 112 : Ac ne forte philosophica alicui aut poetica usurpasse videamur, ut currus, equos, alas animae diceremus, quae illi magis assumpsere de nostris, domesticis nos usos subsidiis propheticae series lectionis ostendit quae in hunc modum a sancto Ezechiele scripta est : <i>et facta est illic super me manus domini et vidi, et ecce spiritus surgens veniebat ab Aquilone et nubes magna erat in eo et ignis refulgens et lumen et circuitu eius, sicut lumen electri in medio ignis, et lumen in eo et in medio sicut similitudo quattuor animalium</i> (Ez 1, 3).	18, 112 : Et afin que, d’aventure, nous ne puissions sembler à quelqu’un comme ayant fait usage [des positions] philosophiques ou poétiques, de sorte que nous dissions que les chars, les chevaux, les ailes de l’âme, choses que ceux-ci se sont davantage appropriées à partir des nôtres, la suite de la lecture prophétique montre que nous nous sommes servis de ressources propres, lecture qui a été écrite de cette manière par le saint Ézéchiél : <i>et là, la main du Seigneur a été placée au-dessus de moi et je vis, et voilà le vent s’étant levé venait du Nord et de grands nuages étaient avec lui et un feu brillant et une lumière tout autour de lui, de sorte que la lumière d’ambre au milieu du feu, et la lumière [se trouvait] en lui et au milieu comme une représentation de quatre animaux</i> (Ez 1, 3).

18, 113 : Vides igitur animalia iam quattuor esse descripta. Cuiusmodi sint ista animalia debemus advertere : <i>similitudo</i>, inquit, <i>vultus eorum facies hominis, et facies leonis a dextris illis quattuor, et facies vituli a sinistris illis quattuor, et facies aquilae desuper illis quattuor, et alae eorum extensae</i> (Ez 1, 10-11).	18, 113 : Tu vois donc que déjà quatre animaux sont décrits. Nous devons remarquer à quel genre appartiennent ces animaux : <i>leur représentation, dit-il, était celle d'un visage à l'aspect d'être humain, et l'aspect d'un lion qui se trouvait à droite des quatre, et un visage d'un veau à gauche des quatre, et l'aspect d'un aigle au-dessus des quatre, et leurs ailes étaient déployées</i> (Ez 1, 10-11).
18, 114 : Hic quoque animam describi accepimus, cuius quattuor animalia quattuor affectiones sunt, sed non ita ut illae quas supra descripsimus ; adhuc enim illae erudiuntur animae processusque accipiunt : hic iam perfecta describitur. Denique illae invitatur ad caelum, haec in caelo est cum dei verbo. Habet autem quattuor affectiones, id est similitudini hominis, leonis, vituli et aquilae comparandas. Quas formas pro librorum evangelicorum proprietate accepimus figuratas. Et ideo hic quoque in homine rationabilis, in leone impetibilis, in vitulo concupiscibilis, in aquila visibilis per figuras animalium species affectionis expressa est.	18, 114 : Ici, nous savons par la tradition aussi que l'âme est décrite, âme dont les quatre animaux sont quatre dispositions, mais non comme celles que nous avons décrites plus haut ; en effet, jusqu'à là, ces âmes sont instruites et réalisent des progrès : ici déjà elle est décrite comme parfaite. En fin de compte, celles-là sont invitées au ciel, celle-ci se trouve dans le ciel avec le Verbe de Dieu. Or, elle détient les quatre dispositions de l'âme, c'est-à-dire celles qui doivent être assimilées à la représentation de l'être humain, du lion, du veau et de l'aigle. Nous interprétons ces formes figurées comme le caractère propre des livres des Évangiles. Et c'est pourquoi ici aussi l'aspect de la disposition de l'âme est exprimée au moyen des figures des animaux : dans l'être humain le fait d'être doué de raison, dans le lion l'emportement, dans le veau la convoitise, dans l'aigle la faculté de voir.
18, 115 : Nam in omni sapienti viro prudentes Graeciae esse memoraverunt logisticon, thymeticon, epithymeticon, dioraticon : Latini vero prudentiam, fortitudinem, temperantiam atque iustitiam. Prudentia enim rationis humanae est : fortitudo vim quamdam ferocientis virtutis habet mortisque contemptum : temperantia sacratae vinculo caritatis mysteriorumque contemplatione caelestium negligit corporis voluptates : iustitia in alto quodam suggestu locata videt exploratque omnia, quae aliis potius nata quam sibi non tam suas utilitates quam publica emolumenta rimatur. Meritoque anima operata iustitiam formam aquilae accipit, quod terrena defugiens totaque caelesti sublimis et intenta mysterio resurrectionis gloriam pretio aequitatis adipiscitur.	18, 115 : Car les sages de la Grèce ont rappelé que le logisticon, le thymeticon, l'épithymeticon, le dioraticon se trouvent dans chaque humain sage : mais les Latins [ont parlé de] prudence, de courage, de tempérance et de justice. En effet, la prudence appartient à la raison humaine ; le courage possède cette énergie d'une vertu rendue farouche et le mépris de la mort ; la tempérance néglige les plaisirs du corps grâce au lien de la charité sacrée et par la contemplation des mystères célestes ; la justice, placée en haut sur cette tribune, voit et vérifie tout, elle qui est née davantage pour les autres que pour elle-même, elle qui ne recherche non tant ses propres profits que les intérêts publics. L'âme ayant travaillé à la justice reçoit par son mérite la forme de l'aigle, parce que fuyant toutes les choses terrestres vers les hauteurs du ciel et

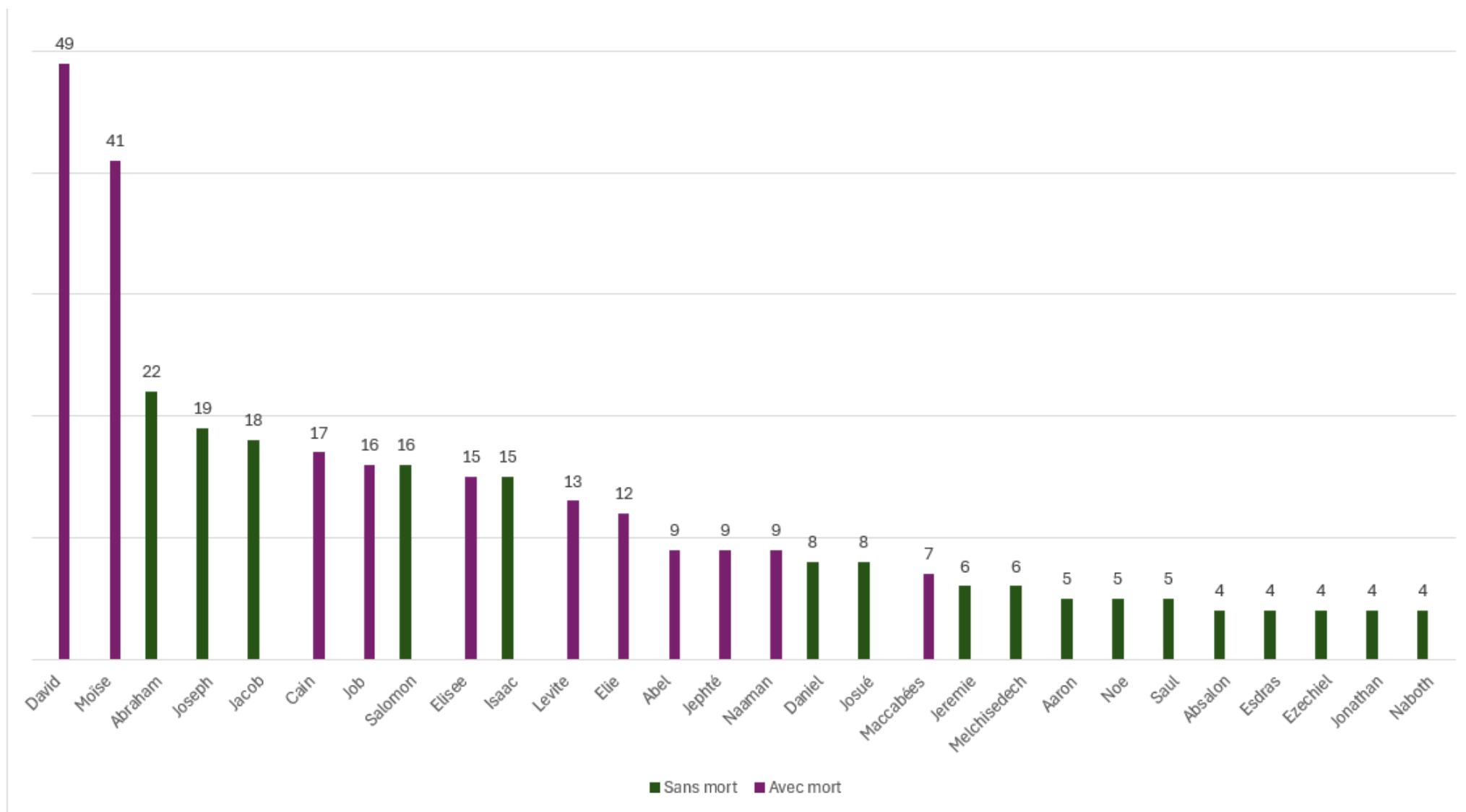
Propter quod ad eam dictum est : <i>renovabitur sicut aquilae iuventus tua</i> (Ps 102 (103), 5). 18, 116 : Est ergo et iuxta David anima alis spiritualibus fulta, quam eo usque volucrem nobis voluit declarare, ut alibi quoque diceret : <i>anima nostra sicut passer erepta est de laqueo venantium</i> (Ps 123 (124), 7). Et alibi : <i>in domino confido ; quomodo dicitis animae meae : transmigra in montem sicut passer ?</i> (Ps 10 (11), 2). Habet igitur alas anima suas quibus se possit libera levare de terris. Alarum autem remigium non materialis compago pennarum sed continuus bonorum ordo factorum est, qualis ille dominicus cui bene dicitur : <i>et in umbra alarum tuarum sperabo</i> (Ps 56 (57), 2). Non solum enim manus domini affixae cruci in modum volantis extentae, sed etiam facta caelestia velut umbra refrigerante salutis aeternae mundi ferventis incendia temperarunt. 18, 117 : Ergo quia volandi nobis data est copia, excitet unusquisque in se dei gratiam, ac posteriora obliviscens, priora appetens, ad destinata contendat. Procul a malitiae oneribus, procul ab aestibus mundi, ne, quod fabulae ferunt, aestu solis cera resoluta Icareos volatus penna relabente destituat. Nam, licet gravitas dictorum absit, poetico tamen sale declarare voluerunt prudentium maturitati tutos esse volatus per saeculum, iuvenilem vero levitatem obnoxiam cupiditatibus mundi, refluentibus pennis, et per obliviam veritatis meritorum compage resoluta maiore pernicie in terram relabi.	tendue vers le mystère de la résurrection, elle atteint la gloire au prix de l'équilibre de l'âme. À cause de cela il a été dit à son propos : <i>ta jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle</i> (Ps 102 (103), 5). 18, 116 : Donc l'âme, d'après David, est soutenue par des ailes spirituelles, qu'il voulut proclamer pour nous comme un oiseau au point qu'il dit aussi ailleurs : <i>notre âme a été soustraite du lac des chasseurs comme un passereau</i> (Ps 123 (124), 7). Et ailleurs : <i>je mets ma confiance dans le Seigneur ; comment dites-vous à mon âme : migre sur la montagne comme un passereau ?</i> (Ps 10 (11), 2). Donc l'âme possède ses ailes grâce auxquelles elle peut, libre, s'élever depuis la terre. Or, le mouvement des ailes n'est pas un assemblage matériel de plumes mais une succession continue de bonnes actions, tel que celui-ci auquel le Seigneur a bien dit : <i>et j'espérerai dans l'ombre de tes ailes</i> (Ps 56 (57), 2). En effet, non seulement les mains du Seigneur, attachées à la croix, étendues à la manière de ce qui vole, mais même les actions célestes ont tempéré les embrasements brûlants du monde par l'ombre rafraîchissante du salut éternel. 18, 117 : Donc parce que la faculté de pouvoir voler nous a été donnée, chacun éveille la grâce de Dieu en soi, et oubliant les choses inférieures, désirant les choses supérieures, il tend vers les buts fixés. Loin des fardeaux de la méchanceté, loin des agitations du monde, afin que, comme les légendes le rapportent, la cire amollie par la chaleur du soleil, faisant tomber les plumes, ne fit défaut au vol d'Icare. En effet, bien que le sérieux des paroles soit absent, pourtant ils ont voulu annoncer avec le sel poétique que les vols au travers du monde sont sûrs par la maturité des sages, mais que la légèreté juvénile est soumise aux désirs du monde, alors que les plumes se détachent, et qu'elles font tomber à terre au moyen des oublis de la vérité, par un assemblage désagrégé des mérites et par une très grande ruine.

18, 118 : Haud facilis volatus omnibus ; difficilis etiam discordantibus internis animalibus vitae cursus humanae est. At si sibi actus nostri ordo conveniat, videbit et in nobis Propheta rotam illam unam super terram coniunctam animalibus quatuor. Videbit ergo rursus Ezechiel : videt enim adhuc et vigebit. Videbit, inquam, rotam in medio rotae super terram sine offensione labentem. Rota enim super terram vita est corporis ad animae aptata virtutem et ad evangelicum cohaerenti cursu formata praeceptum. Rota autem in medio rotae, veluti vita intra vitam ; quod sanctorum sibi vita non dissonet sed, qualis fuerit superioris aetatis, talis sit et sequentis, vel quod in hac vita corporis vitae voluatur usus aeternae.	18, 118 : Le vol n'est pas facile pour tous ; le cours de la vie humaine est même difficile à cause des animaux intérieurs en désaccord. Mais si l'ordre de notre acte convient par lui-même, le Prophète verra en nous cette roue unique unissant les quatre animaux au-dessus de la terre. Donc Ézéchiél verra à nouveau : en effet, il voit jusqu'à maintenant et il aura de la vigueur. Il verra, dis-je, la roue au milieu de la roue filant sans heurt, au-dessus de la terre. En effet, la roue au-dessus de la terre est la vie du corps liée à la vertu de l'âme et façonnée par le cours attaché au précepte évangélique. Or, la roue au milieu d'une autre roue est comme la vie au milieu de la vie ; parce que la vie des saints ne diffère pas avec elle-même mais, telle elle fut dans un âge précédent, telle elle sera dans celui qui suivra, ou plus exactement parce que la manière d'user de la vie éternelle s'accomplit dans cette vie du corps.
18, 119 : Cum ista congruerint, tunc divina vox resultabit, tunc super similitudinem throni similitudo sicut species hominis apparebit. Hic homo verbum est, quia <i>verbum caro factum est</i> (Jn 1, 14). Hic homo nostrorum est agitator animalium, nostrorum rector est morum, qui pro nostrorum ratione meritorum, aut currum plerumque aut montem ascendit aut navem, sed navem in qua aut apostoli navigant aut piscatur Petrus ; nec enim vilis est navis quae ducitur in altum, hoc est ab incredulis separatur. Cur enim navis eligitur in qua Christus sedeatur, turba doceatur, nisi quia navis ecclesia est, quae pleno dominicae crucis velo sancti spiritus flatu in hoc bene navigat mundo ?	18, 119 : Alors que ces choses auront été en harmonie, alors la voix divine reviendra en écho, alors la ressemblance de l'aspect d'un homme apparaîtra au-dessus de la représentation du trône. Là, l'être humain est verbe, parce <i>le Verbe a été fait chair</i> (Jn 1, 14). Là, l'être humain est le conducteur de chars de nos animaux, le guide de nos mœurs, qui monte, pour le compte de nos mérites, soit sur les nombreux cours, ou la montagne, ou l'embarcation, mais l'embarcation sur laquelle naviguent les Apôtres ou celle sur laquelle Pierre pêche ; en effet, il n'y a pas de bateau sans valeur qui mène vers ce qui est profond, c'est-à-dire qui ne sépare pas de ceux qui n'ont pas la foi. Pourquoi, en effet, l'embarcation sur laquelle se tient le Christ est-elle choisie, la foule est-elle enseignée, si ce n'est parce que cette embarcation est l'Église, qui, avec une voile gonflée de la croix du Seigneur navigue avec succès grâce au souffle du Saint Esprit dans ce monde ?

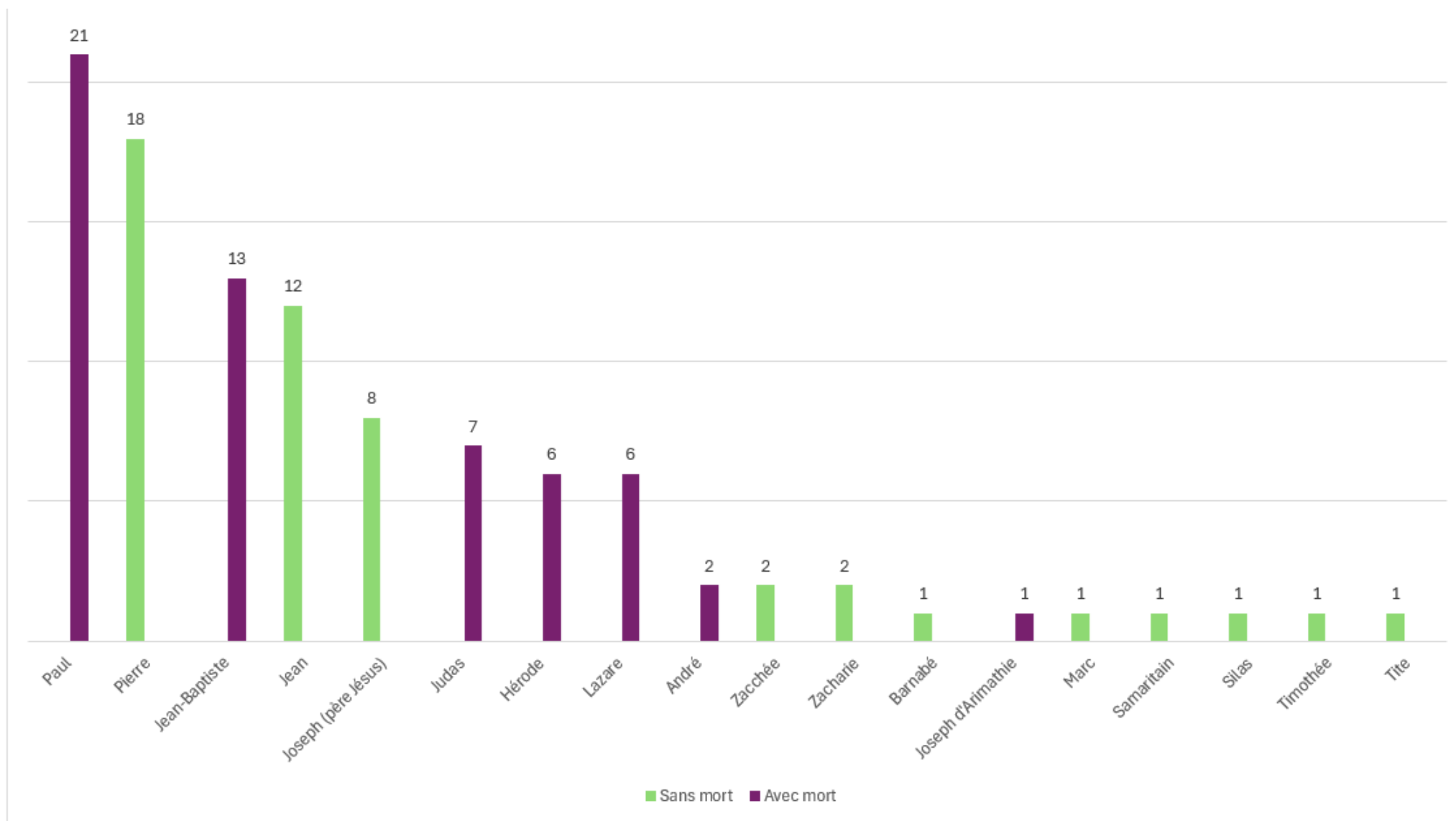
Annexe 12 : répartition des exemples bibliques en fonction du genre



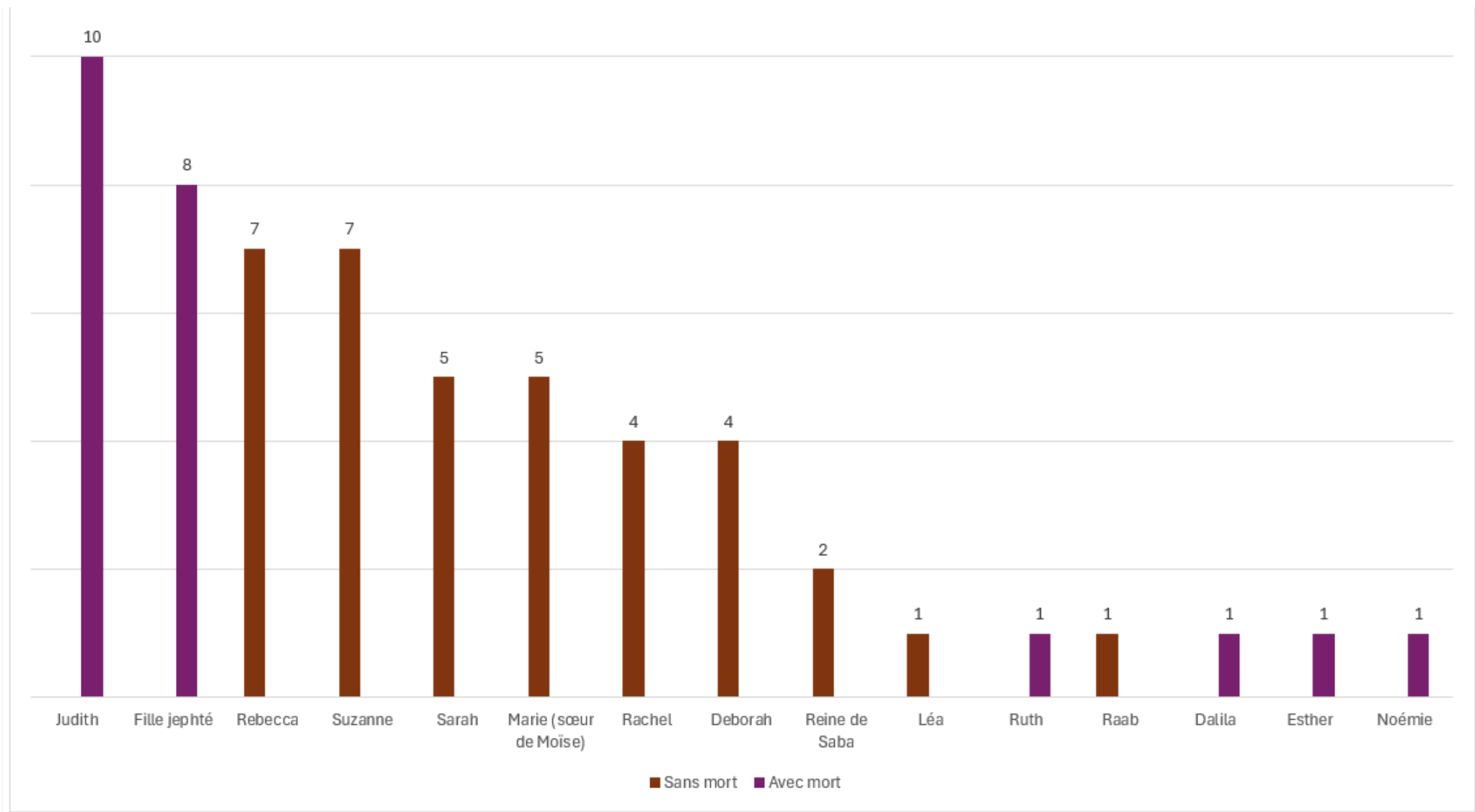
Annexe 12.1 : exemples masculins les plus utilisés de l'Ancien Testament



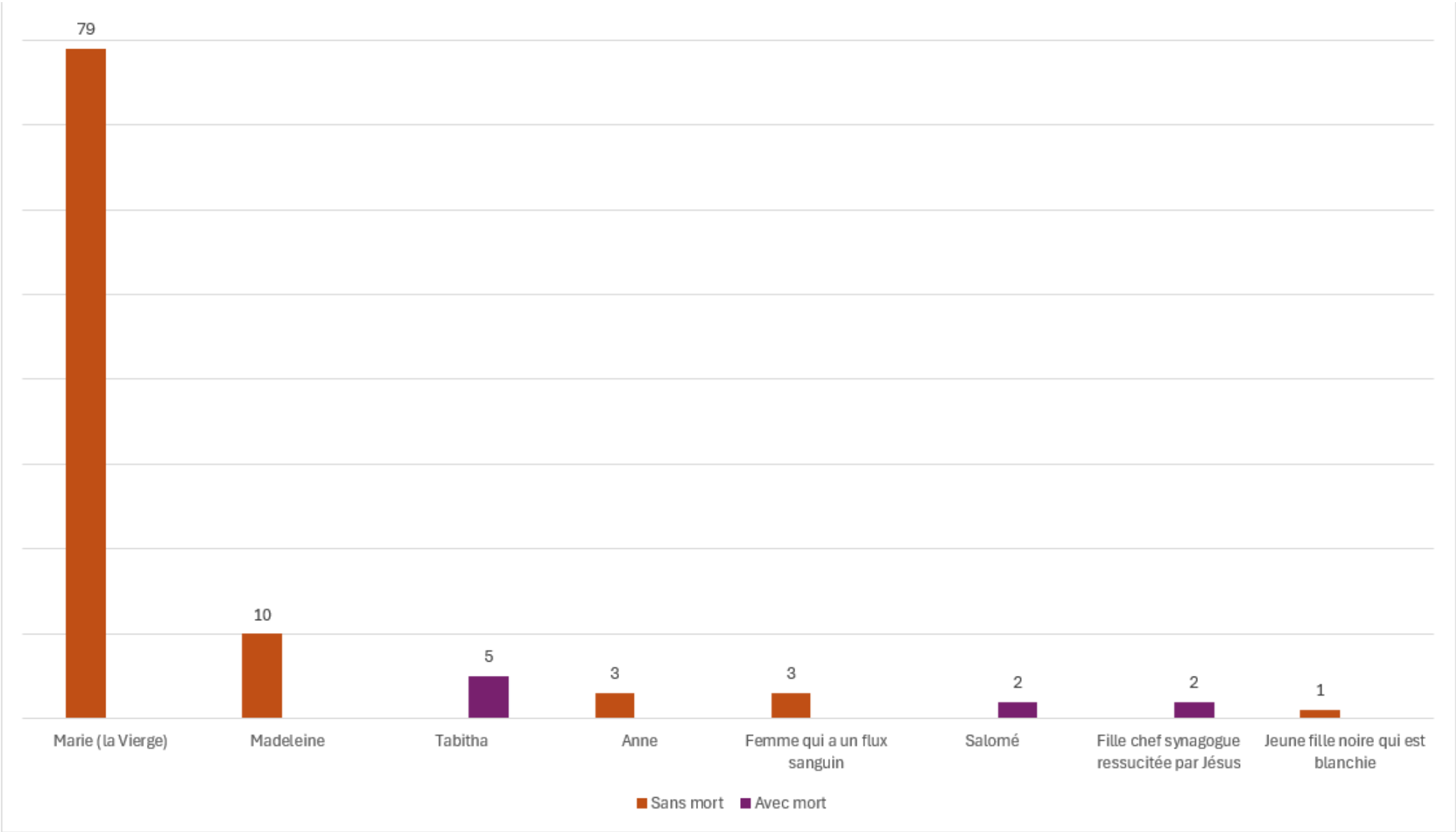
Annexe 12.2 : exemples masculins les plus utilisés du Nouveau Testament



Annexe 12.3 : exemples féminins les plus utilisés de l'Ancien Testament



Annexe 12.4 : exemples féminins les plus utilisés du Nouveau Testament



Annexe 13 : relevé des exemples humains utilisés dans le *De Excessu fratris II*

	Bible	Ancien Testament	Nouveau Testament	Fidèles	Frère d'Ambroise	Généralisation	Monde païen	Population barbare	TOTAL
Groupe indéfini féminin						1			1
Groupe indéfini masculin	1	3	2					1	7
Groupe indéfini mixte	2			14		30	2		48
Singulier féminin			4						4
Singulier indéfini féminin						1			1
Singulier indéfini masculin						2			2
Singulier masculin		39	23		3		1		66
TOTAL	3	42	29	14	3	34	3	1	129

Annexe 14 : analyses statistiques des exercices spirituels proposés par Ambroise

Annexe 14.1 : méthode d'élaboration

Nous nous interrogeons sur les exercices spirituels proposés aux vierges mais aussi aux clercs milanais par l'évêque, notamment sur l'existence de propositions différentes faites aux hommes et aux femmes.

Nous avons donc observé ces propositions à partir du *De Virginibus* III, 3,9 -5, 21 et de *l'Exhortatio virginitatis* 10,70- 12, 81. Nous avons réalisé paragraphe par paragraphe un relevé des thématiques présentées par Ambroise sous forme prescriptive. De la sorte, nous n'avons pas relevé des paragraphes traitant d'une thématique en développant un exemple : nous pensons au paragraphe 12 dans le *De Virginibus* qui traite d'un jeune esclave qui reste silencieux malgré la douleur, paragraphe qui ne constitue pas une prescription aux vierges.

Ces textes sont bien évidemment plus courts que celui du *De Officiis*. Nous avons retenu le premier livre qui est celui qui offre le plus d'éléments prescriptifs aux clercs en particulier des paragraphes 5 à 84. Nous n'avons pas retenu les livres II et III car nous avons estimé qu'ils développaient davantage des exemples qu'ils n'apportaient de conseils.

Malgré ces choix, l'équilibre entre les trois textes n'existe pas, le premier livre du *De Officiis* comportant bien plus que les deux extraits étudiés et présentés dans les textes pour les vierges. Ce déséquilibre est bien sûr à prendre en compte dans la lecture des résultats, qui doivent plutôt être interprétés comme des tendances de la pensée d'Ambroise.

Pour constituer la base de données, nous avons compté une référence à chaque fois qu'une thématique apparaissait dans un paragraphe. Ainsi si Ambroise parle deux fois de la nécessité pour une vierge de protéger sa pudeur dans un même paragraphe, nous avons noté 2 dans la base de données.

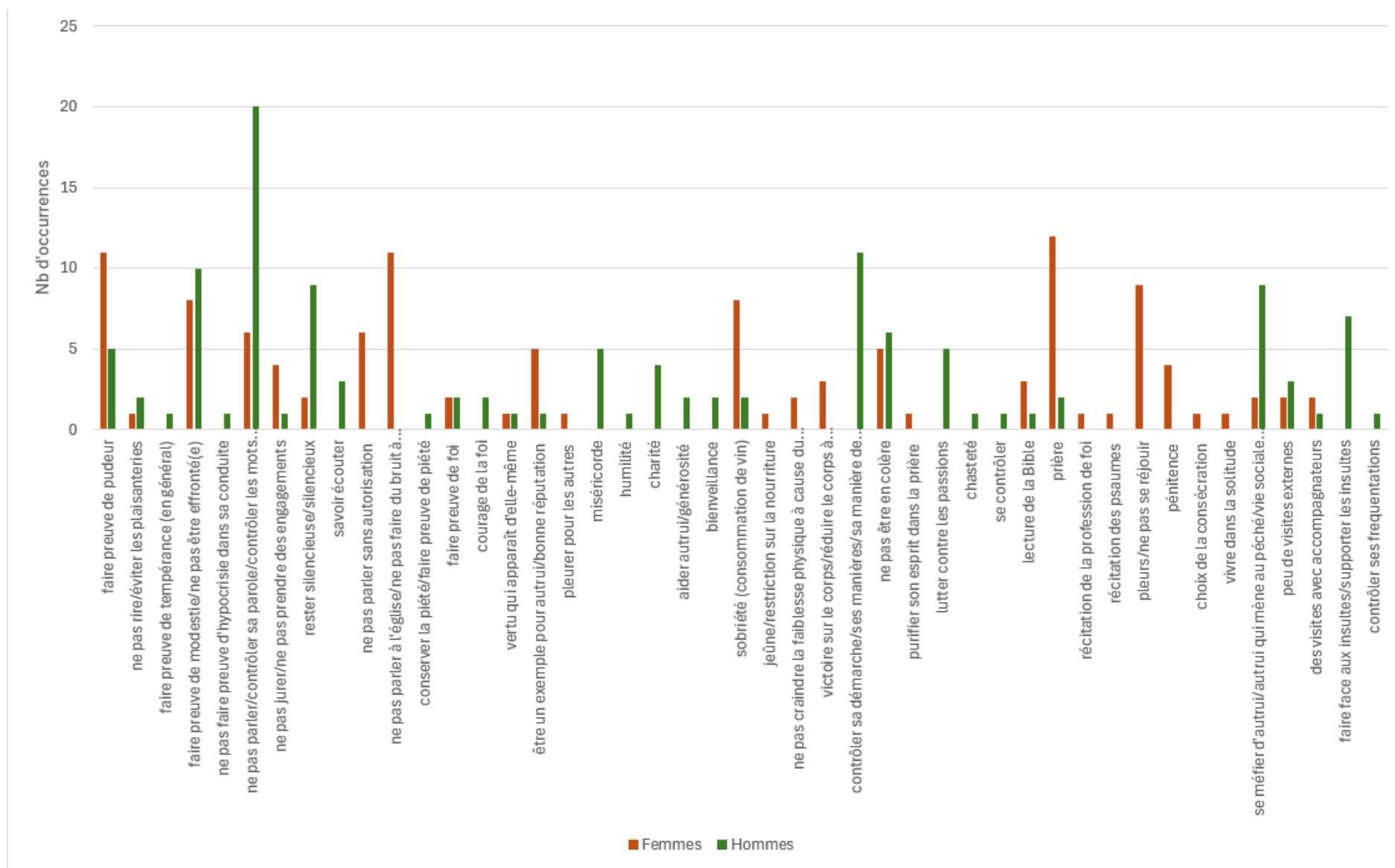
Pour montrer la diversité des thématiques abordées nous avons créé un tableau rappelant les différentes thématiques avant de proposer un graphique permettant de distinguer les exercices spirituels en fonction des sexes.

Annexe 14.2 : base de données

		Sous-total femmes	Sous-total hommes	Total global
Pudeur	faire preuve de pudeur	11	5	16
	ne pas rire/éviter les plaisanteries	1	2	3
	faire preuve de tempérance (en général)	0	1	1
	faire preuve de modestie/ne pas être effronté(e)	8	10	18
	ne pas faire preuve d'hypocrisie dans sa conduite	0	1	1
Parole	ne pas parler/contrôler sa parole/contrôler les mots prononcés	6	20	26
	ne pas jurer/ne pas prendre des engagements	4	1	5
	rester silencieuse/silencieux	2	9	11
	savoir écouter	0	3	3
	ne pas parler sans autorisation	6	0	6
	ne pas parler à l'église/ne pas faire du bruit à l'église/rester silencieuse à l'église	11	0	11
Piété	conserver la piété/faire preuve de piété	0	1	1
	faire preuve de foi	2	2	4
	courage de la foi	0	2	2
Exemplarité	vertu qui apparaît d'elle même	1	1	2
	être un exemple pour autrui/bonne réputation	5	1	6
Aide apporter à autrui	pleurer pour les autres	1	0	1
	miséricorde	0	5	5
	humilité	0	1	1
	charité	0	4	4
	aider autrui/générosité	0	2	2
	bienveillance	0	2	2
Restriction alimentaire	sobriété (consommation de vin)	8	2	10
	jeûne/restriction sur la nourriture	1	0	1
	ne pas craindre la faiblesse physique à cause du jeûne/savoir gérer les privations	2	0	2
Soumission du corps et lutte contre les passions	victoire sur le corps/réduire le corps à l'obéissance/apprendre la sobriété du corps	3	0	3
	contrôler sa démarche/ses manières/sa manière de parler	0	11	11
Soumission du corps et lutte contre les passions	ne pas être en colère	5	6	11
	purifier son esprit dans la prière	1	0	1

		Sous-total femmes	Sous-total hommes	Total global
	lutter contre les passions	0	5	5
	chasteté	0	1	1
	se contrôler	0	1	1
Lecture de la Bible et oraison	lecture de la Bible	3	1	4
	prière	12	2	14
	récitation de la profession de foi	1	0	1
	récitation des psaumes	1	0	1
Pleurs et pénitence	pleurs/ne pas se réjouir	9	0	9
	pénitence	4	0	4
Virginité consacrée et vie en société/ Etre clerc et vivre en société	choix de la consécration	1	0	1
	vivre dans la solitude	1	0	1
	se méfier d'autrui/autrui qui mène au péché/vie sociale peut amener au péché	2	9	11
	peu de visites externes	2	3	5
	des visites avec accompagnateurs	2	1	3
	faire face aux insultes/supporter les insultes	0	7	7
	contrôler ses fréquentations	0	1	1

Annexe 14.3 : présentation des thématiques



Annexe 15 : proposition de traduction du *De Virginibus*, I, 11, 65-66 (SAEMO 14/1, p. 160-164)

I, 11, 65 : Memoria nostra puella dudum nobilis saeculo, nunc nobilior deo, cum urgueretur ad nuptias a parentibus et propinquis, ad sacrosanctum altare confugit ; quo enim melius virgo, quam ubi sacrificium virginitatis offertur ? Ne is quidem finis audaciae. Stabat ad aram dei pudoris hostia, victima castitatis, nunc capiti dexteram sacerdotis inponens, precem poscens, nunc iustae impatiens morae ac summum altari subiecta verticem : « num melius – inquit – maforce me quam altare velabit, quod sanctificat ipsa velamina ? Plus talis decet flammeus, in quo caput omnium Christus cotidie consecratur. Quid agitis vos, propinqui ? Quid exquirendis adhuc nuptiis sollicitatis animum ? Iamdudum provisus habeo. Sponsum offertis ? Meliorem repperi. Quaslibet exaggerate divitias, iactate nobilitatem, potentiam praedicare : habeo eum cui nemo se comparet, divitem mundo, potentem imperio, nobilem caelo. Si talem habetis, non refuto optionem ; si non reperitis³, non providetis mihi, parentes, sed invidetis ».	I, 11, 65 : Selon ma mémoire, il y a peu de temps, une jeune fille, noble aux yeux du siècle, maintenant plus noble aux yeux de Dieu, alors qu'elle était pressée au mariage par ses parents et par des proches, se réfugia près du saint autel ; en effet, où une vierge est-elle mieux que là où le sacrifice de la virginité est offert ? Mais ce n'est pas la fin de l'audace. Cette victime expiatoire de pudeur, cette victime de chasteté, se tenait debout vers l'autel de Dieu, maintenant posant sur sa tête la main droite du prêtre, réclamant la prière, maintenant ne pouvant endurer un juste retard et ayant placé le haut de sa tête sous l'autel : « est-ce que la capeline me voilera mieux que l'autel, qui sanctifie ces mêmes voiles ? », dit-elle. « Il convient davantage ce tel voile nuptial, sur lequel le Christ, chef de tous, chaque jour est consacré. Que faites-vous, ô mes proches ? Pourquoi tourmentez-vous mon âme en cherchant encore à obtenir des noces ? Je détiens depuis longtemps celles que j'ai prévues. Vous m'offrez un époux ? J'en ai trouvé un meilleur. Amplifiez n'importe lesquelles de ses richesses, annoncez à grand fracas sa noblesse, proclamez sa puissance : je détiens celui auquel personne ne peut se comparer, riche grâce au monde, puissant par son commandement, noble par le ciel. Si vous en détenez un qui lui soit similaire, je ne repousserai pas ce choix ; si vous ne l'avez pas trouvé, vous ne prévoyez rien pour moi, ô mes parents, mais vous me jalousez ».
I, 11, 66 : Silentibus ceteris unus abruptius : « quid si – inquit – pater tuus viveret, innuptam te manere pateretur ? ». Tum illa maiore religione, moderatiore pietate : « et ideo fortasse defecit, ne quis impedimentum posset adferre ». Quod ille responsum de patre de se oraculum maturo sui probavit	I, 11, 66 : L'un très intraitable dit, alors que les autres gardaient le silence : « si ton père était encore vivant, souffrirait-il que tu restes non mariée ? ». Alors elle, avec un plus grand scrupule religieux, avec une piété filiale plus mesurée, dit : « et c'est peut-être bien pourquoi il fait défaut, de sorte que personne ne

³ Nous proposons de corriger *repperitis* donné à la page 164 par Franco GORI en *reperitis*. Tout d'abord la forme *repperitis* n'existe pas. En effet, la vierge s'adressant à ses proches, les vouvoie : dans ce cas la forme au parfait donnerait plutôt *repperistis*, avec les deux p du parfait et la désinences *-istis* de la deuxième personne du pluriel. Il conviendrait de toute manière de modifier le verbe. Mais en outre, comme le reste de la phrase est construite au présent (*habetis, refuto, providetis, invidetis*), il paraît plus judicieux de proposer *reperitis*, soit le présent du verbe *reperire* à la seconde personne du pluriel.

exitio. Ita ceteri eadem sibi quisque metuentes favere coeperunt, qui impedire quaerebant, nec dispendium debitarum attulit virginitas facultatum, sed etiam emolumentum integritatis accepit. Habetis, puellae, devotionis praemium. Parentes, cavete offensionis exemplum.	puisse produire un empêchement ». Cette réponse au sujet du père fit approuver cette prédiction à son sujet comme la ruine planifiée de celui-ci. Ainsi les autres craignant la même chose pour eux-mêmes, commencèrent à être favorables [à ce projet], eux qui avaient cherché à l'empêcher, et la virginité n'apporta pas les dépenses de possibles débits, mais elle reçut bien le gain de la chasteté. Vous détenez, ô jeunes filles, la récompense de votre vœu. Prenez garde, ô parents, à cet exemple de revers.

Annexe 16 : proposition de traduction du *De Viduis*, 15, 87-89 (SAEMO 14/1, p. 316-318)

15, 87 : Ergo illa quae liberos suscepit et perdidit (cum ipsa enim maior contentio, quae spem generandi habet), illa, inquam, nonne sibi videtur, inter ipsa repetitarum foedera nuptiarum, amissorum praetexere funera filiorum ? Nonne iterum passura quod repetit, et ad ipsos votorum tumultus, exceptarum orbitatum imagines, lamentorum strepitus perhorrescit ? Vel cum accensis funalibus nox ducitur, nonne pompae funebris exsequias magis putat, quam thalamum praeparari ? Cur igitur, filia, dolores magis quos times, repetis, quam filios quos iam non speras, requiris ? Si gravis est dolor, subterfugienda causa eius est, non petenda.	15, 87 : Donc celle qui a accueilli et perdu des enfants (avec celle, qui a l'espoir de mettre au monde des enfants, l'effort [de persuasion] est plus important), celle-là, dis-je, est-ce qu'elle ne semble pas, parmi ces mêmes alliances en vue des noces répétées, mettre en premier les funérailles des enfants disparus ? Est-ce qu'à nouveau elle ne souffrira pas de ce qui se répète, et jusqu'aux tumultes des vœux, est-ce qu'elle n'a pas en horreur les images des enfants perdus et retirés à elle, le vacarme des lamentations ? Ou, alors que la nuit s'avance, les torches ayant été allumées, est-ce qu'elle ne pensera pas davantage aux convois des pompes funèbres, plutôt qu'à se préparer pour le mariage ? Pourquoi donc, ô ma fille, réclames-tu davantage ces douleurs que tu crains, que tu recherches les enfants que, déjà, tu n'espères pas ? Si la douleur est grande, sa cause doit être esquivée, et non recherchée.
15, 88 : Nam tibi quid consilii tribuam, quae liberos habes ? Quae tibi causa nubendi ? Forte levitatis error et intemperantiae usus et saucii cogit peccatoris conscientia. Sed consilium sobriis, non ebriis datur, et ideo apud liberam conscientiam mihi sermo est, cui utrumque integrum est : habeat saucia remedium, honesta consilium. Tu, inquam, filia, quid moliris ? Cur heredes quaeris extraneos, cum habeas tuos ? Non filios desideras, quod habes, sed servitutem, quam non habes. Haec est enim vera servitus, in qua infractor amor, quem non deflorate pignus virginitatis, et plena sancti pudoris et gratiae aetas prima commendat, ubi offensa gravior, suspectior insolentia, concordia infrequentior, quam non temporibus inolitus amor, non vicens annis forma conciliat. Molesta pietas, ut amare liberos metuas, aspicere liberos erubescas, atque inde oriatur causa discordiae, unde solet mutuus amor mulcere affectus parentum. Generare liberos vis non fratres futuros tuorum, sed adversarios filiorum. Quid est ergo generare alios liberos, nisi spoliare quod habes liberos, quibus pariter auferuntur et pietatis officia et compendia facultatum ?	15, 88 : Car de quel conseil puis-je te donner, à toi qui as des enfants ? Quelle raison as-tu pour te marier ? Fortuitement, l'erreur de la légèreté, l'expérience de l'intempérance, ainsi que la conscience du péché qui a blessé, rassemblent. Mais un conseil se donne aux personnes sobres, non à ceux qui sont ivres, et c'est pourquoi ma parole est pour une conscience libre, laquelle est intègre de l'un et de l'autre chose : que celle qui est blessée possède le remède ; que celle qui est digne possède le conseil. Toi, dis-je, ô ma fille, de quoi t'occupes-tu ? Pourquoi cherches-tu des héritiers étrangers, alors que tu as les tiens ? Tu ne désires pas les enfants que tu as, mais la servitude que tu n'as pas. En effet, c'est la véritable servitude, celle dans laquelle l'amour est très abattu, [amour] que le prix de la virginité, l'âge de la grâce, rempli de la sainte pudeur, recommande de ne pas déflorer, où l'offense est plus grave, le manque de modération plus suspect, l'harmonie très peu fréquente, au point que l'amour n'a plus été développé avec le temps, [au point que] la beauté florissante n'est pas ménagée par les années. L'affectation est pénible, de sorte que tu craignes

15, 89 : Lex divina caelesti inter se coniuges auctoritate constrinxit, et difficile manet mutuus amor. Tulit enim costam de viro et formavit feminam, ut sibi eos invicem copularet, dicens : <i>Et erunt duo in carne una</i> (Gen 2, 24 ; Eph 5, 31). Non hoc de secundis, sed primis nuptiis dixit. Neque enim Eva secundum accepit virum neque sancta ecclesia secundum agnovit virum : <i>Sacramentum enim illud magnum est, in Christo et in ecclesia</i> (Eph 5, 32), et ideo custodiendum est. Sed neque Isaac aliam praeter Rebecam scivit uxorem neque Abraham patrem cum alia nisi cum Sara sepelivit uxore.	d'aimer les enfants, que tu rougisses de les regarder et que, delà, d'où l'amour mutuel a l'habitude d'apaiser les sentiments des parents, naisse la cause de la discorde. Tu veux engendrer des enfants, non les frères futurs de ceux que tu as déjà, mais ils seront les adversaires de tes enfants. Qu'est-ce donc que d'engendrer d'autres enfants, si ce n'est spolier les enfants que tu as, auxquels les devoirs de la piété et les profits des richesses sont arrachés en même temps ? 15, 89 : La loi divine a lié entre eux les conjoints par une autorité céleste, et l'amour mutuel reste difficile. En effet, [Dieu] prit une côte de l'homme et façonna la femme, pour les lier l'un à l'autre ensemble, en disant : <i>et ils seront deux en une seule chair</i> (Gen 2, 24 ; Eph 5, 31). Il n'a pas dit cela des secondes noces, mais bien des premières. En effet, Ève n'a pas reçu un second époux, ni la sainte Église n'a connu de second époux : <i>en effet, cela est un grand sacrement, par rapport au Christ et à l'Église</i> (Eph 5, 32), et c'est pourquoi il doit être protégé. Mais Isaac ne connut pas d'autre épouse que Rebecca, et il n'entertera pas son père Abraham avec une autre épouse si ce n'est Sarah.

Annexe 17 : proposition de traduction du *De Virgibinus*, II, 4, 29-33, (SAEMO 14/1, p. 188-194)

II, 4, 29 : Cui miles « ne quaeso paveas, soror. Frater huc veni salvare animam, non perdere. Serva me, ut ipsa serveris. Quasi adulter ingressus, si vis, martyr egrediar. Vestimenta mutemus; conveniunt mihi tua et mea tibi, sed utraque Christo. Tua vestis me verum militem faciet, mea te virginem. Bene tu vestieris, ego melius exuar, ut me persecutor agnoscat. Sume habitum qui abscondat feminam, trade, qui consecret martyrem. Induere clamidem quae occultet membra virginis, servet pudorem. Sume pilleum qui tegat crines, abscondat ora : solent erubescere qui lupanar intraverint. Sane cum egressa fueris, ne respicias retro, memor uxoris Loth, quae naturam suam, quia impudicos licet castis oculis respexit, amisit. Nec vereare, ne quid pereat sacrificio. Ego pro te hostiam deo reddo, tu pro me militem Christo, habens bonam militiam castitatis, quae stipendiis militat sempiternis, <i>loricam iustitiae</i> (Eph 6, 14), quae spiritali munimine corpus includat, <i>scutum fidei</i> (Eph 6, 16), quo vulnus repellas, <i>galeam salutis</i> (Eph 6, 17) : ibi enim est praesidium nostrae salutis, ubi Christus, quoniam mulieris caput vir, virginis Christus (Eph 5, 23) ».	II, 4, 29 : À celle-ci, le soldat dit : « je t'en prie, ma sœur, ne crains rien. Je suis venu ici en frère sauver mon âme, non la perdre. Sauve-moi, pour qu'elle te sauve. Je suis entré comme un adultère, si tu le veux, je sortirai en martyr. Échangeons nos vêtements ; les tiens s'adapteront à moi, les miens se prêteront à toi, mais surtout chacun des deux conviendront au Christ. Ton vêtement me fera véritablement soldat, le mien [te fera] vierge. Il est bon que tu te vêtes, meilleur que moi je me dépouille, pour que le persécuteur me reconnaisse. Choisis l'habit qui cache la femme, confie-moi, celui qui consacre le martyr. Revêtir la chlamyde qui cache tes membres de vierge, préserve ta pudeur. Prends le piléus qui cache tes cheveux, qui cache ton visage : ceux qui sont entrés dans un lupanar ont l'habitude d'avoir honte. Lorsque tu seras tout à fait sortie, ne regarde pas en arrière, il y a le souvenir de la femme de Loth, qui a perdu sa propre nature, parce qu'elle a regardé en arrière les impudiques bien qu'avec des yeux chastes. Et ne crains pas, que quelque chose ne disparaisse par le sacrifice. Moi j'offre à ta place une victime sacrificielle à Dieu, toi tu offres à ma place un soldat pour le Christ, appartenant à la bonne armée de la chasteté, qui sert en vue de la récompense éternelle, [portant] <i>la cuirasse de la justice</i> (Eph 6, 14), qui enferme le corps par une fortification spirituelle, <i>le bouclier de la foi</i> (Eph 6, 16), par lequel tu repousses la blessure, <i>le casque du salut</i> (Eph 6, 17) : la garnison de notre salut se trouve en effet là où se trouve le Christ, puisque l'homme est la tête de la femme, le Christ [celle] de la vierge (Eph 5, 25) ».
II, 4, 30 : Et inter haec verba clamidem exuit ; suspectus tamen adhuc habitus et persecutoris et adulteri. Virgo cervicem, clamidem miles offerre. Quae pompa illa, quae gratia, cum in lupanari de martyrio certarent! Addantur personae, miles et virgo, hoc est dissimiles inter se natura, sed dei miseratione consimiles, ut complaceatur oraculum : <i>tunc lupi et agni simul pascentur</i> (Is	II, 4, 30 : Et au milieu de ces paroles, il se dépouilla de sa chlamyde ; pourtant, sa manière d'être était encore celle d'un persécuteur et d'un adultère. Et la vierge d'offrir sa nuque, et le soldat sa chlamyde. Quel cortège que celui-ci, quelle grâce, alors qu'ils bataillaient à propos du martyr dans le lupanar ! Que soient ajoutés les personnages, un soldat et une vierge, c'est-à-dire [des

65, 25). Ecce agna et lupus non solum pascuntur simul, sed etiam immolantur. Quid plura ? Mutato habitu evolat puella de laqueo, iam non suis alis, utpote quae spiritalibus ferebatur, et quod nulla umquam viderunt saecula, egreditur de lupanari virgo, sed Christi.	personnages] dissemblables entre eux par la nature, mais entièrement semblables pour la pitié de Dieu, de sorte que la parole convienne en même temps : <i>maintenant les loups et les agneaux paissent ensemble</i> (Is 65, 25). Voilà l'agnelle et le loup non seulement paissent ensemble, mais même sont sacrifiés ensemble. Quoi de plus ? Ayant changé d'habit, la jeune fille s'envole hors du piège, non plus avec ses propres ailes, mais comme cela est naturel pour celle qui est soutenue par des ailes spirituelles, et ce qu'aucun siècle n'avait jamais vu, une vierge est sortie du lupanar, mais une vierge du Christ.
II, 4, 31 : At illi, qui videbant oculis et non videbant, ceu raptores ad agnam lupi, fremere ad praedam. Unus qui erat immodice districtior introivit. Sed ubi hausit oculis rei textum : « quid hoc, inquit, est ? Puella ingressa est, vir videtur. Ecce non fabulosum illud cerva pro virgine, sed quod verum est, miles ex virgine. At etiam audieram et non credideram, quod aquas Christus in vina convertit : iam mutare coepit et sexus. Recedamus hinc, dum adhuc qui fuimus sumus. Numquid et ipse mutatus sum qui aliud cerno quam credo ? Ad lupanar veni, cerno vadimonium, et tamen mutatus egrediar, pudicus exhibo qui adulter intravi ».	II, 4, 31 : Mais, ceux qui voyaient avec des yeux [du monde] et qui ne voyaient pas, comme des loups ravisseurs de l'agnelle, grondèrent en direction de la proie. L'un [d'entre eux] qui était très excessivement partagé, entra. Mais lorsqu'il épuisa de ses yeux le tissu de la chose : « qu'est-ce cela, dit-il ? Une jeune fille est entrée, et on voit un homme. Voilà qui est fabuleux, cette biche [changée] contre une vierge, alors que ce qui est vrai, c'est un soldat [formé] à partir d'une vierge. Mais j'avais entendu dire et je n'avais pas cru, que le Christ a changé les eaux en vin : il a déjà commencé à changer les sexes. Éloignons-nous d'ici, tandis que nous sommes ce que nous avons toujours été. Est-ce que j'ai été changé moi-même, moi qui distingue quelque chose de plus que ce que je crois ? Je suis venu au lupanar, je déclare un engagement, et pourtant je sortirai transformé, pudique, je quitterai ce lieu, moi qui y suis entré adultère ».
II, 4, 32 : Indicio rei, quia debebatur tanto corona victori, damnatus est pro virgine qui pro virgine comprehensus est. Ita de lupanari non solum virgo, sed etiam martyres exierunt. Fertur puella ad locum supplicii cucurrisse, certasse ambo de nece, cum ille diceret : « ego sum iussus occidi, te absoluit⁴ sententia, quando me tenuit », at illa clamaret : « non ego te vadem mortis elegi, sed praedem pudoris optavi. Si pudor quaeritur, manet nexus, si sanguis exposcitur, fideiussorem non desidero, habeo unde dissolvam. In me lata est	II, 4, 32 : Par la révélation de l'affaire, parce que la couronne était due à une si grande victoire, celui qui a été pris pour une vierge, a été condamné à la place de la vierge. Ainsi, non seulement une vierge, mais même des martyrs sont sortis du lupanar. On rapporte que la jeune fille accourut au lieu du supplice, qu'ils débattirent tous deux au sujet de la mise à mort, alors celui-ci disait : « ordre a été donné de me tuer, la sentence t'a absoute, quand elle m'a atteint », mais celle-ci s'écriait : « je ne t'ai pas choisi comme caution de mort, mais j'ai

⁴ Nous proposons de modifier « absoluit » présenté dans le texte de Franco GORI en « absoluit », la forme « absoluit » ne renvoyant à aucun verbe connu. L'autre forme possible serait le parfait « obsolevit », du verbe obsolescere, mais il s'agit d'un verbe intransitif.

ista sententia quae pro me lata est. Certe si pecuniae te fideiussorem dedissem et absente me iudex tuum censum feneratori adiudicasset, eadem me sententia convenires : meo patrimonio solverem tuos nexus. Si recusarem, quis me indignam digna morte censeret ? Quanto maior est capitis huius usura! Moriar innocens, ne moriar nocens. Nihil hic medium est : hodie aut rea ero tui sanguinis aut martyr mei. Si cito redii, quis me audet excludere ? Si moram feci, quis audet absolvere ? Plus legibus debeo rea non solum fugae meae, sed etiam caedis alienae. Sufficiunt membra morti, quae non sufficiebant iniuriae. Est in virgine vulneri locus, qui non erat contumeliae. Ego opprobrium declinavi, non martyrium tibi cessi. Vestem, non professionem mutavi. Quodsi mihi praeripis mortem, non redemisti me, sed circumvenisti. Cave, quaeso, ne contendas, cave ne contradicere audiaris. Noli eripere beneficium, quod dedisti. Dum mihi hanc sententiam negas, illam restituas superiorem. Sententia enim sententia [superiore] mutatur. Si posterior me non tenet, superior tenet. Possumus uterque satisfacere sententiae, si me prius patiaris occidi. In te non habent aliam quam exerceant poenam, in virgine obnoxius pudor est. Itaque gloriosior eius, si videaris de adultera martyrem fecisse quam de martyre adulteram reddidisse ».

II, 4, 33 : Quid expectatis ? Duo contenderunt et ambo vicerunt, nec divisa est corona, sed addita. Ita sancti martyres invicem sibi beneficia conferentes altera principium martyrio dedit, alter effectum.

souhaité une garantie de pudeur. Si on cherche la pudeur, il reste le contrat ; si on réclame le sang, je ne désire pas de garant, je possède ce d'où proviendra l'acquittement. Cette sentence a été portée contre moi, elle qui a été produite pour moi. Certainement, si je t'avais donné comme garant financier, et si, étant absente, le juge avait adjugé ta fortune à un usurier, tu serais d'accord avec cette même sentence, que je m'acquittasse de ce contrat grâce à mon propre patrimoine. Si j'avais refusé, qui jugerait que je sois indigne d'une mort digne ? Combien l'usure de cette existence est-elle plus grande ! Que je meure innocente, afin de ne pas mourir en commettant une faute. Il n'y a rien entre les deux : aujourd'hui soit je serai débitrice de ton sang, soit je le serai de mon propre martyr. Si je suis vite revenue, qui osera m'éloigner ? Si j'ai laissé un délai, qui osera m'absoudre ? Débitrice non seulement de ma fuite, mais aussi du sang d'autrui, je dois davantage selon les lois. Mes membres suffirent pour la mort, eux qui ne suffisaient pas face à l'atteinte de l'honneur. Dans la vierge, se situe le prétexte de la blessure, qui ne se trouvait pas dans l'outrage. Moi j'ai esquivé le déshonneur, je ne t'ai pas cédé le martyre. J'ai changé l'habit, non mon état. Si tu as déjoué la mort pour moi, tu ne m'as pas rachetée, mais tu m'as circonvenue. Prends garde, je t'en prie, de ne pas rivaliser, prends garde de ne pas être entendu répliquer. Ne souhaite pas faire disparaître le bénéfice, que tu as donné. Tandis que tu me refuses cette sentence, tu rétablis la précédente. En effet la sentence est transformée par la sentence la plus élevée. Si la plus récente ne m'atteint pas, la précédente tient [toujours]. Nous pouvons l'un et l'autre nous acquitter de la sentence, si tu permets que je sois tuée en premier. En toi, ils n'ont pas d'autre peine qu'ils puissent exercer, en une vierge, la pudeur est exposée au danger. C'est pourquoi tu seras plus glorieux, si tu sembles avoir fait un martyr d'une adultère, que si en retour tu avais fait une adultère d'un martyr ».

II, 4, 33 : Qu'attendiez-vous ? Tous deux ont rivalisé et tous les deux ont vaincu, et la couronne n'a pas été divisée, mais elle a été multipliée. Ainsi les saints martyrs, contribuant l'un l'autre aux bénéfices de l'autre, le premier offrit le martyr, le second le rendit effectif.

Annexe 18 : conseil et précepte selon Ambroise de Milan dans les œuvres du corpus

Annexe 18.1 : proposition de traduction du *De Virgibinus*, I, 5, 22-23, (SAEMO 14/1, p. 124-126)

I, 5, 22 : Spectate aliud virginitatis meritum : Christus virginis sponsus est et, si dici potest, Christus virgineae castitatis ; virginitas enim Christi, non virginitatis est Christus. Virgo est ergo quae nupsit, virgo quae nos suo utero portavit, virgo quae genuit, virgo quae proprio lacte nutrit, de qua legimus : <i>quanta fecit virgo Hierusalem ! Non deficient de petra ubera neque nix a Libano aut declinavit aqua valido vento quae portatur</i> (Ier 18, 13-14). Qualis est haec virgo, quae trinitatis fontibus irrigatur, cui de petra fluunt aquae, non deficient ubera, mella funduntur ? <i>Petra autem</i> est iuxta apostolum Christus (1 Cor 10, 4). Ergo a Christo non deficient ubera, claritas a deo, flumen ab spiritu. Haec est enim trinitas, quae ecclesiam suam irrigat, Pater, Christus et Spiritus.	I, 5, 22 : Regardez un autre mérite de la virginité : le Christ est l'époux de la vierge, et, si on peut dire, le Christ est [le mari] de la chasteté virgineale ; en effet, la virginité relève du Christ, mais le Christ n'est pas la virginité. En effet, la vierge est celle qui s'est mariée, la vierge est celle qui nous a portés dans son utérus, la vierge est celle qui a donné la vie, la vierge est justement celle qui a nourri de son lait, et dont nous lisons : <i>combien a fait la vierge Jérusalem ! Les richesses issues de la pierre ne manqueront pas, ni la neige sur le Liban, ou l'eau qui est portée par le vent impétueux</i> (Ier 18, 13-14). Quelle est cette vierge, qui est irriguée par trois sources, de laquelle les eaux coulent depuis la pierre, de laquelle les richesses ne manquent pas, les miels se répandent ? D'après l'apôtre, <i>la pierre est le Christ</i> (1 Cor 10, 4). Donc les richesses ne manquent pas au Christ, la clarté à Dieu, le fleuve à l'esprit. En effet, c'est la trinité, Père, Christ et Esprit, qui irrigue son Église.
I, 5, 23 : Sed iam a matre descendamus ad filias. <i>De virginibus</i>, inquit sanctus apostolus, <i>praeceptum domini non habeo</i> (1 Cor 7, 25). Si doctor gentium non habuit, habere quis potuit ? Et praeceptum quidem non habuit, sed habuit exemplum. Non enim potest imperari virginitas, sed optari ; nam quae supra nos sunt, in voto magis quam in magisterio sunt. <i>Sed volo vos, inquit, sine sollicitudine esse. Nam qui sine uxore est, sollicitus est quae domini sunt, quomodo placeat deo, et virgo cogitat quae sunt domini, ut sit sancta corpore et spiritu. Nam quae nupta est cogitat quae mundi sunt, quomodo placeat viro</i> (1 Cor 7, 34).	I, 5, 23 : Mais que nous descendions maintenant de la mère vers la fille. <i>Je ne détiens pas de précepte du seigneur à propos des vierges</i> (1 Cor 7, 25), dit le saint apôtre. Si le docteur des Gentils ne [le] détient pas, qui a pu l'obtenir ? Et il n'a pas obtenu ce précepte, mais il a obtenu l'exemple. En effet, la virginité ne peut être imposée, mais souhaitée ; car les choses qui nous sont supérieures, se trouvent dans le vœu davantage que dans l'enseignement. <i>Mais, dit-il, je veux que vous soyez sans inquiétudes. Car qui est sans épouse, est troublé par les choses qui appartiennent au Seigneur, par la manière de plaire à Dieu, et la vierge pense aux choses qui appartiennent au Seigneur, de manière à être sainte par le corps et l'esprit. Car celle qui est mariée, pense aux choses du monde, comme plaire à son mari</i> (1 Cor 7, 34).

Annexe 18.2 : proposition de traduction du *De Viduis*, 12, 72-74 (SAEMO 14/1, p. 302-304)

12, 72 : Honorabile itaque conjugium, sed honorabilior integritas. Nam <i>et qui matrimonio iungit virginem suam bene facit, et qui non iungit melius facit</i> (1 Cor 7, 38). Quod igitur bonum est non vitandum est, quod est melius eligendum est. Itaque non imponitur, sed praeponitur. Et ideo bene apostolus dixit : <i>de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do</i> (1 Cor 7, 25). Etenim praeceptum in subditos fertur, consilium amicis datur. Ubi praeceptum est, lex est ; ubi consilium, gratia est. Praeceptum, ut ad naturam revocet ; consilium, ut ad gratiam provocet. Et ideo lex Judaeis lata est, gratia autem electioribus reservata est. Lex, ut a naturae finibus culpae studio demeantes ad naturae observatiam poenae terrore revocaret; gratia autem, ut electos cum studio bonorum tum propositis etiam praemiis provocaret.	12, 72 : Par conséquent, le mariage est honorable, mais la virginité est encore plus honorable. Car <i>celui qui unit sa fille vierge par le mariage fait bien, celui qui ne l’unit pas fait mieux</i> (1 Cor 7, 38). Donc ce qui est bon ne doit pas être évité, ce qui est meilleur doit être choisi. Par conséquent, il n’est pas imposé, mais préféré. Et c’est pourquoi l’apôtre dit bien : <i>je ne détiens pas de précepte du Seigneur au sujet des vierges, mais je donne un conseil</i> (1 Cor 7, 25). Et de fait le précepte est produit pour ceux qui sont soumis, le conseil est donné aux amis. Là où il y a le précepte, il y a la loi ; là où il y a le conseil, il y a la grâce. Le précepte pour ramener vers la nature ; le conseil pour exciter vers la grâce. Et c’est pourquoi la loi a été produite pour les Juifs, tandis que la grâce est réservée aux élus. La loi, pour ramener ceux qui se sont éloignés par le zèle de la faute aux bornes de la nature et par la terreur du châtement au respect de la nature ; la grâce, pour exciter les élus d’une part avec le zèle des biens, d’autre part avec les récompenses proposées.
12, 73 : En tibi distantia praecepti atque consilii, si illum recorderis, cui in evangelio ante praescribitur, ne homicidium faciat, ne adulterium admittat, ne falsum testimonium dicat (praeceptum etenim ibi est, ubi est poena peccati) ; at vero cum se praecepta legis memorasset implese, consilium eidem datur, ut vendat omnia et sequatur dominum; haec enim non praecepto imperantur, sed pro consilio deferuntur. Duplex namque forma mandati est : una praeceptiva, altera voluntaria. Unde et dominus in alia dicit : <i>non occides</i> (Lc 18, 20; Mc 10, 19), ubi praecepit; in alia : <i>si vis perfectus esse, vende omnia tua</i> (Mt 19, 21). Ergo hic liber est a praecepto, cui defertur arbitrium.	12, 73 : Voilà pour toi la différence entre le précepte et le conseil, si tu te souviens de celui, à qui il a été prescrit auparavant dans l’Évangile, de ne pas tuer, ni de commettre d’adultère, ni de réaliser un faux témoignage (et de fait le précepte se trouve là où est le châtement du péché) ; mais pourtant alors qu’il se souvenait de respecter les préceptes de la loi, un conseil lui était donné, de sorte qu’il vende tout et suive le Seigneur. En effet, ces choses ne sont pas ordonnées par le précepte, mais sont accordées comme un conseil. Car la forme du commandement est double : l’une est prescriptive, l’autre est volontaire. D’où le Seigneur dit dans l’une, de manière prescriptive : <i>tu ne tueras pas</i> (Lc 18, 20 ; Mc 10, 19) ; dans l’autre : <i>si tu veux être parfait, vends tous tes biens</i> (Mt 19, 31). Donc celui auquel on accorde [d’être maître de] son jugement, est libre de tout précepte.

12, 74 : Itaque qui praeceptum impleverint, possunt dicere : <i>servi inutiles sumus : quod debuimus facere fecimus</i> (Lc 17, 10). Hoc virgo non dicit, non dicit ille qui bona vendidit : sed quasi reposita exspectat praemia, sicut sanctus apostolus qui ait : <i>ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te ; quid ergo erit nobis ?</i> (Mt 19, 27) Non enim quasi inutilis servus, quod debuit facere fecisse se dixit, sed quasi utilis domino, qui commissa sibi talenta quaesitis multiplicavit usuris, mercedem fidei atque virtutis bene sibi conscius, meritorumque securus exspectat. Et ideo ei cum ceteris dicitur : <i>vos qui secuti estis me, in regeneratione cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et ipsi supra duodecim sedes, iudicantes tribus Israel</i> (Mt 19, 28). At vero illi qui talenta servaverat, etsi praemia, minora tamen pollicetur dicens : <i>quoniam super pauca fuisti fidelis supra multa te constituam</i> (Mt 25, 21-23). Fides igitur ex debito, misericordia in praemio. Qui bene credidit, ut ei credatur emeruit, qui bene contulit, quoniam suum non quaesivit, quod caeleste est impetravit.	12, 74 : Par conséquent, ceux qui auront satisfait au précepte, peuvent dire : <i>nous sommes des esclaves inutiles : ce que nous avons dû faire, nous l'avons fait</i> (Lc 17, 10). La vierge ne dit pas cela, il ne dit pas cela lui qui a vendu ses biens : mais comme il attend les récompenses mises en réserves, comme le saint apôtre qui dit : <i>voilà nous avons tout abandonné et nous t'avons suivi ; qu'y aura-t-il pour nous ?</i> (Mt 19, 27) En effet, non comme un esclave presque inutile, il a dit qu'il a dû faire ce qu'il a fait, mais comme quelqu'un d'utile au maître, qui a multiplié l'argent assemblé en vue des demandes usuraires, bien conscient de lui-même et sûr de ses mérites, il attend la récompense de la foi et de la vertu. Et c'est pourquoi il lui est dit avec les autres : <i>vous qui m'avez suivi, dans la régénération alors que le fils de l'homme sera assis sur le trône de sa majesté, vous vous assiérez sur douze sièges, jugeant les tribus d'Israël</i> (Mt 19, 28). Mais à celui qui avait conservé les talents, si ce sont des récompenses, même si elles sont plus petites, il promet en disant : <i>puisque tu es fidèle en sus d'un petit nombre, je t'établirai au-dessus d'un très grand nombre</i> (Mt 25, 21-23). Donc la foi est à partir ce qui est dû, la miséricorde est dans le don. Qui a cru correctement, de manière à être cru, a mérité ; qui a bien porté sa contribution, a obtenu ce qui est céleste, parce qu'il n'a pas demandé son bien.

Annexe 18.3 : proposition de traduction du *De Virginitate*, 6, 28-30 (SAEMO 14/2, p. 32-34)

6, 28 : Sed esto, non sit improbum. Numquid novum est ? Nos enim nova omnia quae Christi non docuit, iure damnamus, quia fidelibus via Christus est. Si igitur Christus non docuit quod docemus, etiam nos id detestabile iudicamus. Discutiamus ergo utrum Christus integritatem docuerit an repudiandam putaverit : <i>Et sunt</i>, inquit, <i>spadones, qui se ipsos castraverunt propter regnum caelorum</i> (Mt 19, 12). Est ergo praeclara militia, quae regno caelorum militat. Itaque iam tunc dominus docuit esse debere intemerata studia castitatis.	6, 28 : Mais je consens à ce que ce ne soit pas une mauvaise chose. Est-ce que ce serait quelque chose de nouveau ? Nous condamnons en effet selon le droit toutes les nouveautés qui n'ont pas été enseignées par le Christ, parce que le Christ est la voie pour tous les fidèles. Si, par conséquent, le Christ n'a pas enseigné ce que nous enseignons, même nous nous jugeons cela abominable. Tranchons donc si le Christ a enseigné la chasteté ou s'il a estimé qu'elle devait être rejetée : <i>et</i>, dit-il, <i>il existe des eunuques qui se sont châtrés eux-mêmes à cause du royaume des cieux</i> (Mt 19, 12). Donc, il y a une milice éminente, qui sert en vue du royaume des cieux. C'est pourquoi le Seigneur a enseigné dès cet instant que les efforts de la chasteté devaient être sans tâche.
6, 29 : Unde et apostoli eam ceteris praeeminere cernentes, <i>si ita est, aiunt, causa viri cum uxore non expedit nubere</i> (Mt 19, 10). Quo dicto et graviora iudicaverunt onera vinculi coniugalis et verae integritatis gratiam praetulerunt. Sed dominus qui sciret praedicandam, omnibus integritatem, imitandam paucis, <i>non omnes</i>, inquit, <i>capiunt verbum istud, sed quibus datum est</i> (Mt 19, 11), hoc est, non est communis plurimis et vulgaris integritas, nec pro infirmitate permittitur, sed pro virtute conceditur. Denique cum dixisset <i>et sunt spadones qui se ipsos castraverunt propter regnum caelorum</i> (Mt 19, 12), ut ostenderet hoc non mediocris esse virtutis, <i>qui potest</i>, inquit, <i>capere, capiat</i> (Mt 19, 12).	6, 29 : D'où les apôtres discernant qu'elle dépasse tout le reste, dirent : <i>si la situation de l'époux avec une épouse est telle, il n'est pas avantageux de se marier</i> (Mt 19, 10). Par ces mots, ils avaient jugé très lourds les poids des liens conjugaux et ils préférèrent la grâce de la vraie chasteté. Mais le Seigneur qui savait que la chasteté ne doit être prônée à tous, mais doit être imitée par un petit nombre, dit : <i>tous ne comprennent pas cette parole, mais ceux pour lesquels elle est donnée</i> (Mt 19, 11), c'est-à-dire, la chasteté n'est pas commune au très grand nombre et à la foule, elle n'est pas bradée à cause de la faiblesse, mais elle est concédée en raison de la vertu. Finalement alors qu'il avait dit <i>et il existe des eunuques qui se sont châtrés eux-mêmes à cause du royaume des cieux</i> (Mt 19, 12), pour signifier que ce n'est pas une petite vertu, il dit que <i>celui qui peut comprendre, comprenne</i> (Mt 19, 12).
6, 30 : Et ideo post hoc verbum offeruntur pueri ad benedicendum, qui, corruptelae expertes, integritatis munus immaculata aetate servarint. <i>Talium est enim regnum caelorum</i> (Mt 19, 14), qui in puerilem castimoniam tamquam in naturam infantium corruptelae ignorance remeaverint. Est ergo etiam caelesti voce probata virginitas, dominicisque expetenda praeceptis.	6, 30 : Et c'est pourquoi, après cette parole, les enfants sont présentés à la bénédiction, eux qui, dépourvus de corruption, ont préservé le don de la chasteté par un âge immaculé. <i>En effet, le royaume des cieux appartient à ceux qui sont ainsi</i> (Mt 19, 14), qu'ils reviendront, grâce à l'ignorance de la corruption, dans la chasteté de l'enfance comme dans la nature des tous jeunes

	enfants. Donc la virginité est même approuvée par la voix céleste, et, d'après les préceptes divins, elle doit [mêle] être désirée.

Annexe 18.4 : proposition de traduction de l'*Exhortatio virginitatis*, 3, 17-18 (SAEMO 14/2, p. 212-214)

3, 17 : Hanc igitur tentationem tantarum necessitatum, si vultis, filii, vitare, integritas corporis expetenda vobis est, quam ego pro consilio suadeo, non pro imperio praecipio. Sola est enim virginitas quae suaderi potest, imperari non potest. Res magis voti est quam praecepti. Quo enim gratiae est, non iubetur, sed desideratur electionisque magis est quam servitutis. Unde et apostolus dicit : <i>de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do, tamquam misericordiam consecutus a domino</i> (1 Cor 7, 25). Legerat enim dixisse dominum spadonibus : <i>quicumque custodierint praecepta mea et elegerint quae ego volo et amplectentur testamentum meum, dabo illis in domo mea et in muro meo locum nominatum meliorem, filiorum et filiarum nomen aeternum dabo illis et non deficient</i> (Is 56, 4-5). Meliorem, inquit, locum vobis dabo, spadonibus dicit ; his videlicet qui se resecta genitali parte absciderint. Ipsi sunt ergo qui habent in caelo praemia ceteris praesetantiora.	3, 17 : Si vous voulez, ô mes enfants, vous garder de cette atteinte de tant d’obligations impérieuses, il vous faut désirer la chasteté du corps, que, moi, je recommande comme un conseil, que je ne prescris pas comme un ordre. En effet, la virginité peut être seulement conseillée, et ne peut être ordonnée. C’est une chose qui relève davantage du désir que du précepte. On n’ordonne pas ce qui relève de la grâce, mais on [le] désire et cela relève davantage du choix que de la servitude. D’où l’apôtre a dit : <i>or, au sujet des vierges, je ne détiens aucun précepte du Seigneur, mais je donne un conseil, comme celui qui a acquis la miséricorde par le Seigneur</i> (1 Cor 7, 25). En effet, il avait lu que le Seigneur avait dit aux eunuques : <i>tous ceux qui auront gardé mes préceptes et auront choisi toutes les choses que je veux et qui auront embrassé mon testament, je leur donnerai le meilleur lieu désigné dans ma demeure et dans mes murs, je leur donnerai le nom éternel de fils et de filles et ils ne manqueront de rien</i> (Is 56, 4-5). Il a dit : je vous donnerai le meilleur lieu, a-t-il dit aux eunuques ; à eux qui, cela va de soi, ayant retranché leurs organes génitaux se seront châtrés. Ceux-là donc sont ceux qui détiennent dans le ciel les récompenses les plus remarquables.
3, 18 : Hos in Evangelio suo praedicat dei filius. Dicentibus enim apostolis quia si ita est causa viri, ut non liceat illi uxorem dimittere, nisi ex sola causa fornicationis, non expedit nubere, respondit dominus: <i>non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est</i> (Mt 19, 11). Hoc est : non capit hoc conditionis humanae infirmitas, ut omnibus pateat, sed illi soli faciles ad capiendum, quibus divina refulsit gratia, ut castrare se possint, quo regnum caelorum adipiscantur.	3, 18 : Le Fils de Dieu les célèbre dans son Évangile. En effet aux apôtres disant que si telle est la situation de l’époux, qu’il ne [lui] est pas possible de répudier leur épouse, si ce n’est pour l’unique raison de la fornication, il n’est pas avantageux de se marier, le Seigneur a répondu : <i>tous ne comprennent pas cette parole, mais seulement ceux auxquels elle a été donnée</i> (Mt 19, 11). C’est-à-dire, la faiblesse de la condition humaine ne comprend pas cela de sorte qu’elle est sous les yeux de tous, mais seuls ceux [auxquels] il est facile d’apprendre, ceux dans lesquels brille la grâce divine, de sorte qu’ils puissent se châtrer, de manière à ce qu’ils atteignent le royaume des cieux.

Anima non sexum habet (De Virginitate, 15, 93) :
Essai d'analyses de la pensée anthropologique et de la pratique pastorale
d'Ambroise de Milan à partir des catégories du masculin et du féminin

Résumé

Alors que les religions et les sociétés contemporaines s'interrogent sur le genre, quelles étaient les propositions des Pères de l'Eglise à ce sujet ? Dans son œuvre, Ambroise, évêque de Milan au IV^e siècle, réfléchit à la place respective des hommes et des femmes. Création, péché des origines, Incarnation et Passion du Christ, mort de la personne et Jugement dernier, sont autant de moments spécifiques qui lui permettent d'interroger et d'analyser les fondements de la différence entre les sexes, le sens du masculin et du féminin, pour mieux saisir le propre de l'essence humaine. Affirmant que cette dernière est unique et supérieure, Ambroise s'applique à la transmettre également dans sa pastorale. Face aux normes sociales du IV^e siècle, l'écriture de l'évêque, dont la force rhétorique réside dans son mysticisme, devient moyen d'accès à la compréhension de la spécificité de l'essence humaine et voie d'appropriation de cette notion, par chacun, sans distinction, notamment de sexe.

Mots clés : Ambroise de Milan – féminin/masculin – essence divine – essence humaine – normes sociales – identité/identités – genre – anthropologie théologique – pastorale chrétienne

Résumé en anglais

At a time when religions and contemporary societies are questioning gender, what were the Church Fathers' proposals on this subject? In his work, Ambrose, bishop of Milan in the 4th century, ponders the respective places of men and women. Creation, sin of origins, Incarnation and Passion of Christ, death of the person and Last Judgment are all specific moments which enable him to question and analyze the foundations of the difference between the sexes, the meaning of masculine and feminine, in order to better grasp the human essence. Asserting that the latter is unique and superior, Ambrose endeavors to convey it in his pastoral work as well. Confronted with the social norms of the 4th century, the bishop's writings, whose rhetorical force lies in its mysticism, become a means of access to understanding the specificity of the human essence, and a way of appropriating this notion for everyone, without distinction, including gender.

Key words: Ambrose of Milan – feminine/masculine – divine essence – human essence – social norms – identity/ identities – gender – theological anthropology – pastoral