

CHROMACE, DISCIPLE CRITIQUE DE L'EXÉGÈSE
D'AMBROISE. RÉALITÉ ET LIMITES DE L'INFLUENCE
DE L'*IN LUCAM* SUR LES *TRACTATUS IN MATTHAEUM*

PRÉAMBULE: CHROMACE, DISCIPLE D'AMBROISE ET LA «RÉCEPTION»
DE L'*IN LUCAM* AU DÉBUT DU V^e SIÈCLE

Que les commentaires scripturaires d'Ambroise aient influencé les sermons de Chromace et son traité sur Matthieu, nul lecteur de l'œuvre des évêques de Milan et d'Aquilée n'en saurait douter. Cette influence tout à fait privilégiée, signalée déjà par J. Lemarié tout au long des notes de son édition des *Sermons* (1), analysée avec beaucoup de minutie, du point de vue doctrinal, par Y.-M. Duval dans une étude déjà ancienne, qui reste fondamentale (2), apparaît plus clairement encore à l'examen du précieux *index auctorum* de l'édition de Chromace dans le *Corpus Christianorum*: plus que Tertullien ou Cyprien, plus même qu'Hilaire, dont le *Commentaire sur Matthieu* ne pouvait manquer d'inspirer le propos similaire de Chromace, c'est bien Ambroise qui guide et inspire la pensée exégétique de l'évêque d'Aquilée, même si l'emprunt se borne parfois à une réminiscence scripturaire ou à une *iunctura uerborum* caractéristique. Et dans l'immense production exégétique d'Ambroise, c'est le grand *Commentaire sur Luc* qui sert le plus souvent de modèle et de tacite référence à l'évêque d'Aquilée, non seulement d'ailleurs dans ses *Tractatus in Matthaeum*, mais aussi dans ses sermons.

Chromace rédige son explication de l'évangile selon Matthieu à une date postérieure au commentaire de Jérôme sur Matthieu, puisque ce dernier n'en fait aucune mention et ne s'y réfère

(1) "Sources chrétiennes" 154 & 164, Paris, 1969 & 1971. Voir la récapitulation de ces influences dans l'index des auteurs anciens, t. 2, p. 265-266.

(2) *Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV^e siècle. Chromace d'Aquilée et Ambroise de Milan*, dans *Aquileia e Milano* (= AAA 4), Udine, 1973, p. 171-234, notamment p. 172-173; 193-194; et pour les limites de l'influence d'Ambroise, p. 233-234.

jamais, donc entre 400 et 407, dans les dernières années de son épiscopat. Ambroise vient de mourir et son *Expositio in Lucam* a été publiée depuis une dizaine d'années – fin 389 ou début 390, selon l'avis qui paraît aujourd'hui le plus autorisé⁽³⁾ –. Le prestige personnel de l'évêque de Milan est considérable, mais le mérite de son commentaire sur Luc semble plus contesté, si l'on se fie aux critiques acerbes de Jérôme. En effet, dans la préface à sa traduction des homélies d'Origène sur Luc, le moine de Bethléem a la dent dure pour l'effort de l'exégète milanais, «corbeau de mauvaise augure qui se pare de façon étonnante du coloris des autres oiseaux», qui «jongle avec les mots», et dont «les idées sont somnolentes»⁽⁴⁾. L'attitude de Chromace, qui a médité avec l'attention fervente d'un disciple l'exposé d'Ambroise sur Luc, semble prouver que ce jugement sévère n'a pas été partagé par tous les contemporains de Jérôme.

Une étude exhaustive de l'influence que le vaste commentaire d'Ambroise, synthèse de prédications et de développements écrits qui s'étendent sur presque toute la durée de son épiscopat, a exercé sur l'ensemble désormais imposant des *Tractatus in Matthaeum* restitués à Chromace dépasse le cadre de la présente communication. Nous procéderons donc par sondage en comparant l'exposé parallèle des deux évêques sur trois passages de l'évangile, là où Ambroise abandonne Luc pour Matthieu, parce que le

(3) Voir J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, p. 529-536. Palanque montre bien que les sermons recueillis dans ce commentaire composite, complétés de morceaux écrits qui n'ont jamais été prononcés, jalonnent presque toute la carrière pastorale d'Ambroise, et que la synthèse a été organisée et publiée vers 390. Cette date est admise, parfois avec de légères retouches, par les récents éditeurs de l'*in Lucam*: voir M. ADRIAEN, CL 14, *praefatio*, p. VII* (1957); G. TISSOT, SC 45, p. 11 (1956): «certaines allusions à des événements contemporains, d'autres encore, obligent à les (= les sermons composant l'*in Lucam*) échelonner sur une partie considérable de l'épiscopat d'Ambroise, peut-être entre les années 377 et 389»; G. COPPA, *Opera omnia di Sant'Ambrogio* 11, *Opere esegetiche*, IX/1: *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, Biblioteca Ambrosiana / Città Nuova Editrice, Milano-Roma, 1978, p. 24: «fine 389 – inizio 390». Pour la date du *Commentaire sur S. Matthieu* de Jérôme (Pâques 398), voir F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Paris, 1922, t. 1, p. 188 & t. 2, p. 46. Sur la date des *Tractatus in Matthaeum* de Chromace, voir *Chromatii Aquileiensis opera*, cura et studio R. Étaix & J. Lemarié, CCL 9 A, Turin, 1974, Préface, p. VII.

(4) HIER. *Orig. hom. in Luc.*, *praef.*, SC 87, p. 95: «in uerbis luderet, in sententiis

texte de Luc est muet – adoration des mages – ou parce que celui de Matthieu le complète d'une manière que le pasteur milanais juge opportune – généalogie de Jésus –, ou encore là où les deux récits de Matthieu et de Luc sont si proches l'un de l'autre, et en même temps si complémentaires, que nos deux commentateurs se trouvent dans la même situation, confrontés exactement aux mêmes difficultés d'exégèse, et obligés de recourir l'un à Matthieu, l'autre à Luc pour compléter le récit de l'évangéliste qui sert de fondement principal au commentaire de chacun d'eux: il s'agit de l'épisode de la guérison de l'hémorroïsse et de la résurrection de la fille de Jaïre. Sans nous cacher ce que ce choix peut avoir d'arbitraire et d'exagérément restreint pour porter un jugement global sur les procédés, les fins et les limites de l'imitation d'Ambroise par Chromace, nous pensons cependant qu'il est possible de tirer de ces trois *lectures comparées* des conclusions d'une portée générale quant à la méthode exégétique et aux moyens rédactionnels et rhétoriques adoptés respectivement par les deux docteurs.

Il aurait été instructif d'examiner la réaction de Chromace à l'exégèse d'Ambroise là où Jérôme a critiqué celle-ci de manière précise. Il y a, en effet, deux passages du commentaire d'Ambroise sur Luc qui sont explicitement visés par l'exigeant exégète de Palestine: la notice où Ambroise explique la parabole du *uillius iniquitatis* (Lc 16, 1-8, commenté par *in Luc.* 7, 244-248) et surtout la longue «plaidoirie» où il s'applique, non sans artifice, mais avec une ingéniosité dévote qui invite le lecteur à aller au-delà des apparences, à justifier le reniement de saint Pierre par une subtile analyse de la réponse de l'apôtre à ceux qui le soupçonnaient d'être un disciple du Nazaréen: «nescio hominem» (Mt 26, 72 & 74, commenté par *in Luc.* 10, 82-84). Nous ne saurons pas, malgré une brève allusion au reniement de Pierre dans un autre contexte, si Chromace, dont le *Commentaire sur Matthieu* ne va pas au-delà du chapitre 18 de l'évangéliste, partageait le jugement, d'ailleurs injuste, porté par Jérôme qui, dans son propre *Commentaire sur Matthieu* accuse Ambroise et, sans doute, aussi Hilaire de frivolité, – «combien cette explication est futile, le lec-

dormitaret... praesertim cum a sinistro oscinem coruum audiam crocitantem, et mirum in modum de cunctarum auium ridere coloribus».

teur avisé le comprend!»⁽⁵⁾ —; nous ne saurons pas non plus comment il expliquait lui même la conduite de l'intendant trop bien avisé, puisque cette parabole ne figure pas dans l'évangile de Matthieu et que dans aucun des *Sermons* conservés il n'est question de ce lieu scripturaire.

La comparaison que nous nous proposons d'esquisser ici n'est pas faussée, semble-t-il, par la nature propre de chacun des deux documents. Il est vrai que le texte de Chromace est une exégèse écrite, qui n'a jamais été prêchée telle qu'elle se présente à nous; il est vrai aussi que le commentaire d'Ambroise, lui, est pour l'essentiel issu de prédications. Mais les additions purement rédigées et le travail de réécriture, que ce soit à partir de sténographies des sermons prononcés ou sur la base des canevas antérieurs à ces sermons, ont été si considérables chez Ambroise que l'ouvrage publié vers 390 a l'ambition de constituer un véritable commentaire doté de toutes les vertus des livres écrits, malgré quelques lacunes dans la suite du texte de Luc⁽⁶⁾. Inversement, l'exégèse sur Matthieu écrite par Chromace, bien qu'elle adopte la méthode et le caractère systématique des commentaires suivis — à la manière des *tomes* origéniens ou des commentaires sur Matthieu d'Hilaire de Poitiers et de Jérôme —, reste, en vérité, très proche du style oral de ses sermons, dont elle est plus ou moins directement issue, non seulement par le style oratoire et par le choix des thèmes pastoraux, mais encore par la composi-

(5) *In euang. Matth.* 4, 26, 72, SC 259, Bonnard, p. 270: «Scio quosdam pii affectus erga apostolum Petrum locum hunc ita interpretatos ut dicerent Petrum non Deum negasse sed hominem, et esse sensum: Nescio hominem quia scio Deum. Hoc quam friuolum sit prudens lector intellegit, sic defendentium apostolum ut Dominum mendacii reum faciant». Voir CHROM. *trac. in Matth.* 52, 7, CCL 9 A, p. 459 — à propos de l'épisode où Pierre, descendu de la barque pour marcher sur les eaux à la rencontre de Jésus, a pris peur et manqué de foi (*Mt* 14, 22-23) —: «quia necdum roboratus fuerat Christi passione, metu mortis deterritus — cette formule semble être un "ambrosianisme", cf. *in Luc.* 5, 103; 7, 110; *epist.* 7, 30; *hymn.* 8, 9; 13, 9 —, pro constantia fidei periculum negationis incurrerat». Sur l'opinion que Jérôme avait des mérites exégétiques d'Ambroise, voir G. NAUROY, *Jérôme, lecteur et censeur de l'exégèse d'Ambroise*, dans *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris, Études augustiniennes, 1988, p. 173-203.

(6) Bonne analyse de la forme littéraire de l'*in Lucam* par G. TISSOT, introd. au *Traité de l'évangile selon S. Luc* d'AMBROISE, SC 45 bis, p. 11-15; voir aussi G. COPPA, *Opera omnia di Sant'Ambrogio* 11, p. 18-25, J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 449-452, et G. LAZZATI, *L'autenticità del De Sacramentis et la valutazione letteraria delle opere di S. Ambrogio*, dans *Aevum* 29, 1955, p. 17-48 (surtout p. 35 & 47).

tion close en brèves sections dont la longueur est à peu près celle d'un sermon.

PREMIER PARALLÈLE: LE VERSET LIMINAIRE DE MATTHIEU SUR LA GÉNÉRATION DU CHRIST OU LA SIMPLIFICATION CRITIQUE D'UNE EXÉGÈSE ÉRUDITE

Notre premier exemple compare les pages où les deux exégètes expliquent le premier verset de l'évangile de Matthieu: «Liber generationis Iesu Christi, filii David, filii Abraham» (*Mt* 1, 1). Très naturellement c'est par là que commence le commentateur de Chromace (*tract.* 1, 1). La difficulté que ce verset présente au commentateur – pourquoi le Christ est-il dit ici «fils de David» en premier lieu, et «fils d'Abraham» en second, au mépris de la chronologie? – Ambroise l'examine plus loin, au début de son livre III – un livre, notons-le au passage, rédigé après coup, au moment de la publication de l'*In Lucam*; si l'exégète milanais a ainsi retardé l'explication symétrique de celle par laquelle s'ouvre l'*In Matthaenum* de Chromace, c'est que Luc lui-même expose la généalogie du Christ non pas au début de son ouvrage, mais au moment où le Christ, âgé de trente ans, commence sa vie publique (*Luc* 3, 23-38). Ambroise se demande «pourquoi S. Matthieu a-t-il commencé à partir d'Abraham à dénombrer la généalogie du Christ, tandis que S. Luc l'a conduite du Christ jusqu'à Dieu» (?)? (*in Luc.* 3, 6). Et aussitôt, avec ce goût baroque de la digression qui n'est pas tant chez lui un défaut de prédicateur qu'une méthode délibérée d'exposé, il se demande, ne s'intéressant plus cette fois qu'au texte particulier de Matthieu, pourquoi celui-ci, puisqu'il commence par Abraham sa généalogie du Christ, n'a pas écrit: «Livre de la généalogie d'Abraham», mais: «Livre de la généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham», en inversant l'ordre qui eût été le plus naturel et en placant, de surcroît, David avant Abraham. Nous sommes donc

(?) *In Luc.* 3, 6, CCL 14, p. 78: «Cur autem sanctus Matthaëus ab Abraham generationem enumerare coeperit Christi, sanctus uero Lucas a Christo usque ad deum perduxerit explanandum uidetur».

ici en présence de deux pages qui ont tout à fait le même objet, et qui sont donc pour nous un terrain favorable à une équitable comparaison entre les deux exégètes.

Chromace commence son exposé en rappelant que dans son prologue il avait marqué, parmi les quatre évangélistes, l'originalité du propos de Matthieu, symbolisé par la figure de l'homme dans la vision d'Ézéchiël parce qu'il raconte, au début de son récit, la naissance *charnelle* de Jésus. Ambroise ne disait pas autre chose dans son propre préambule, d'une densité méthodologique autrement plus complexe⁽⁸⁾, puisqu'il y distingue, peut-être sous l'influence d'Origène, l'orientation *historique et sacerdotale* du récit de Luc de l'intention *morale* du récit de Matthieu: «L'évangile selon Matthieu est (...) *moral*; (...) il a raconté plus au long l'origine *humaine* du Christ et a enseigné la conduite *morale* de l'homme en des préceptes plus abondants⁽⁹⁾».

Mais rapidement l'évêque d'Aquilée pose la question qui préoccupait déjà Ambroise: «Il faut rechercher avec soin, écrit-il, pourquoi, alors que l'évangéliste en commençant par Abraham la généalogie de la lignée (du Christ) a rappelé dans l'ordre tous les noms, il a seulement dit que le Christ Notre Seigneur était fils de David et fils d'Abraham⁽¹⁰⁾». Chromace explique alors, avec

(8) Tout le savant exposé d'Ambroise sur la présence de la triple sagesse dans les livres de l'Écriture a été laissé de côté par Chromace. Sur ce prologue de l'*m Lucam*, voir H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, 1977, t. 1, p. 65-77, et L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano, 1978, p. 136-144 & 159-193.

(9) AMBR. *in Luc. prol.* 7-8, CCL 14, p. 5-6: «... euangelii librum secundum Matthaëum diximus esse moralem... Ortum hominis alius (sc. Matthaëus) descripsit uberius, mores quoque hominis praeceptis uberius erudit». Cette explication n'apparaît pas dans le commentaire sur Matthieu d'Hilaire de Poitiers. Elle se réfère au lien établi par l'évêque de Milan entre la tripartition antique de la sagesse et les quatre évangiles, Jean représentant la *sapientia naturalis*, Matthieu la *moralis*, Marc la *rationalis*, alors que Luc les résume toutes les trois; cf. L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica*, p. 179-182; voir aussi G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, 1974, p. 195-197. Cette orientation philosophique est négligée par Chromace, qui pourtant connaissait sans doute le prologue de l'*in Lucam*, ainsi que les autres pages où l'évêque de Milan avait exposé l'idée selon laquelle la division des Livres saints correspond à la tripartition platonicienne de la sagesse.

(10) CHROM. *tract. in Matth.* 1, 1, CCL 9 A, p. 193, 7: «Sed sollicitè requirendum est, cum euangelista per successionem generis incipiens ab Abraham omnium nomina per ordinem commemorauerit, cur Christum Dominum nostrum solummodo filium Dauid et filium Abrahae dixerit».

beaucoup de clarté pédagogique fondée sur les symétries – *sicut... sic...* – et les répétitions insistantes⁽¹¹⁾, la place éminente que tiennent dans l'arbre généalogique du Christ Abraham et David, tous deux bénéficiaires d'une promesse de Dieu, le premier véritable fondateur de la race juive par l'institution de la circoncision charnelle, le second premier roi de la tribu de Juda, représentant de la dignité royale, à qui Dieu a promise que «du fruit de son ventre naîtrait un roi éternel, le Christ Seigneur⁽¹²⁾». Voilà donc la raison, conclut Chromace, pour laquelle Matthieu a été bien inspiré dans la phrase initiale de son évangile: Joseph et Marie sont, en effet, des descendants de la race royale fondée par David, et David lui-même appartient à la race d'Abraham, lequel est, selon la foi, le père des Gentils et, selon la chair, l'origine de la race des Juifs. Il reste certes à se demander pourquoi David est nommé en premier: c'est, répond aussitôt Chromace, parce que la promesse de l'incarnation du Christ a été faite, de la manière la plus directe, à David et non à Abraham.

L'explication de chacune de ces deux questions exégétiques – ce segment initial du commentaire de Chromace relève du genre des *quaestiones et responsiones*⁽¹³⁾ – se termine par une preuve scripturaire: *Galates* 3, 16 pour la première, *Psaume* 131, 11 pour la seconde⁽¹⁴⁾. Symétrie parfaite, exposé clair et convaincant où le bon sens appuie le dogme, répétition accumulative des mots essentiels, rejet de toute spéculation trop subtile, tels sont les caractères propres de cet exposé.

(11) *Ib.* p. 193, 24: «... David primus est in tribu Iuda in dignitate regali... De tribu enim Iudae David primus rex fuit...». L'une des habitudes caractéristiques de Chromace est de résumer en une formule claire et dense, qui ne craint pas de reprendre les mêmes mots, une explication parvenue à son terme.

(12) *Ib.* p. 193, 22: «Sicut ergo in genere Iudaeorum primus est Abraham in circumcissione carnali, sic et David primus est in tribu Iuda in dignitate regali, quia et ipsi similiter promissum a Deo est quod de fructu uentris eius rex aeternus Christus Dominus nasceretur».

(13) VOIR G. BARDY, *La littérature patristique des "Quaestiones et responsiones" sur l'Écriture sainte*, dans *Revue biblique*, 41-42, 1932-1933, passim, et aussi P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris, 1934, p. 487-508.

(14) *Tract. in Matth.* 1, 1, p. 193, 19: «... secundum quod apostolus ad Galatas interpretatus est: *Abrabae*, inquit, *dictae sunt promissiones et semini eius. Non dixit: et seminibus quasi in multis, sed quasi in uno: et semini tuo, quod est Christus...* Sic enim scriptum est: *Iuravit Dominus David ueritatem et non frustrabitur eum quoniam de fructu uentris tui ponam super sedem meam*».

Voyons le texte parallèle d'Ambroise. A peine plus long, il se présente comme un petit dossier scripturaire, qui enfile les unes à la suite des autres les citations de l'Écriture propres à justifier l'explication proposée. Défaut évident lié au fait que cette page érudite a été écrite directement, sans avoir eu à se soumettre aux exigences du discours oral. Mais le développement est conduit avec une fermeté remarquable. Abraham et David ont tous deux mérité, à des titres différents, d'être choisis comme les «fondateurs de la lignée» du Christ. Abraham, en effet, a reçu de Dieu, en témoignage de sa foi, la promesse qu'il deviendrait une grande nation – «faciam te in gentem magnam... et benedicentur in te omnes tribus terrae», *Gn* 12, 3 –. Chromace ne cite pas ce texte de la *Genèse*, mais il l'a présent à l'esprit, quand il dit, combinant dans cette brève formule la teneur des bénédictions successives reçues par le patriarche: «à Abraham, qui par la circoncision est le premier de la lignée des Juifs, il avait été promis par le Seigneur que toutes les nations seraient bénies dans sa descendance»⁽¹⁵⁾. S'il ne cite pas ce verset de manière explicite, c'est pour borner son dossier scripturaire à trois textes dont le rapprochement possède, à ses yeux, une force démonstrative plus éclairante qu'une surabondance de *testimonia*: *Matthieu* 1, 1; *Galates* 3, 16; *Psaume* 131, 11, placés au début, au milieu et à la fin de son segment exégétique.

De même, il se garde bien de souligner l'exégèse traditionnelle, reprise par Ambroise avec insistance⁽¹⁶⁾, qui interprète cette bénédiction comme une annonce de l'institution de l'Église formée du rassemblement des peuples païens, car il ne perd pas de vue qu'il s'agit ici d'expliquer la place privilégiée reconnue par Matthieu à Abraham dans la *généalogie du Christ*. Au contraire, il semble corriger Ambroise quand il précise, juste avant de citer le verset de l'*Épître aux Galates* qui va dans le même sens: «... il

⁽¹⁵⁾ *Ib.* p. 193, 16: «Abrahae namque qui, per circumcisionem princeps est generis Iudaeorum, promissum a Domino fuerat quod in semine eius benedicentur omnes gentes».

⁽¹⁶⁾ *In Luc.* 3, 7, CCL 14, p. 79, 107: «Video ergo congregationes gentium et sacrosanctae ecclesiae coetum oraculo diuino huic primo (= Abrahae) esse promissum»; 3, 10, p. 81, 169: «Et ideo istos duos generis auctores euangelista delegit, unum qui promissum accepit de congregatione populorum, alterum qui de generatione Christi oraculum consecutus est».

avait été promis par le Seigneur que toutes les nations seraient bénies dans sa descendance, *c'est-à-dire dans le Christ* qui a reçu son corps de la lignée d'Abraham». Comme si ce n'était pas assez clair ainsi, quelques lignes plus bas il reprend cette précision, en indiquant que les deux explications, qui voient dans la descendance d'Abraham l'une le peuple des nations appelées à se réunir dans l'Église et l'autre le Christ lui-même, coexistent, mais sur des plans exégétiques distincts (17).

Ainsi est surprise à l'œuvre la vigilance critique avec laquelle Chromace lit et adapte le texte d'Ambroise. Il est clair, aux yeux de l'exégète milanais, que si Abraham est le père des nations rassemblées dans l'Église, cela ne peut être que par la personne humaine du Christ, né de la lignée de David, lui-même issu d'Abraham: cela va sans dire. Mais pour Chromace, soucieux de ménager son lecteur, cela va encore mieux en le disant. Ce que la démarche elliptique du docteur milanais a parfois de déconcertant, mais aussi de fécond en impliquant le lecteur, en requérant son active participation (18), est gommé chez le pasteur d'Aquilée dans un discours assurément plus clair, mais sans doute moins riche de résonances et d'échos suggérés à la «rumination» spirituelle du lecteur dévot (19).

Pour justifier les droits de David au titre de «fondateur de

(17) *Tract. in Matth.* 1, 1, p. 193, 17: «... promissum a domino fuerat quod in semine eius benedicerentur omnes gentes, *id est* in Christo qui ex genere Abrahæ corpus accepit, secundum quod apostolus ad Galatas interpretatus est... Abraham, qui secundum fidem pater gentium existit et secundum carnem princeps est generis Iudæorum».

(18) Voir ce qu'il dit lui-même dans *in Luc., prol.* 6, CCL 14, p. 4-5: «Aperit sibi diligentia ianuam ueritatis... Si quis in hæc sacratarum disputationum certamina ueniens (...) nudus malitiæ athleta pietatis oleo spiritali uelut quaedam animæ membra perfusus suscipiat certamina ueritatis, haud dubie perpetua promerebitur sacratarum præmia coronarum». Sur l'exégèse comme athlétisme spirituel, voir G. NAUROY, *L'Écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan*, dans *Bible de tous les temps*, t. 2: *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, 1987, p. 386-387.

(19) Voir AMBR. *Cain et Abel* 2, 6, 22, CSEL 32, 1, p. 397: «Hunc cibum menti nostræ deferamus, qui multa adtritibus meditatione ac politus "cor hominis" sicut illud caeleste manna "confirmet" (cf. Ps. 103, 15 c). Quod non otiose tritum ac politum accepimus, eo quod caelestium scripturarum alloquia diu terere ac polire debemus toto animo et corde uersantes, ut sucus ille spiritalis cibi in omnes se uenas animæ diffundat»; nous avons analysé ce texte dans *L'Écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan*, en particulier p. 392.

la lignée du Christ» – *auctor generis*, expression que reprend Chromace –, Ambroise entasse les références scripturaires. La première, la plus pertinente et la seule que retienne Chromace en la transcrivant selon la forme de la *vetus latina* en usage à Aquilée, est *Psaume* 131, 11-13⁽²⁰⁾. Il néglige les quatre autres pièces du dossier ambrosien: *Psaume* 88, 36-38; *I Paralipomènes* (= *I Chroniques*) 17, 11-13; *Isaïe* 11, 1-2 & 10; *Isaïe* 9, 6-7. De ce dernier verset l'évêque de Milan cite deux versions latines: celle d'après le grec d'Aquila souligne mieux le caractère divin de l'enfant nouveau-né que celle qui était en usage à Milan. Certes aucune de ces attestations des promesses réitérées de Dieu, qui annoncent la naissance de l'enfant divin avec une précision croissante, n'est «oiseuse», comme dit Ambroise des paroles de l'Écriture – *non otiosum* –, mais Chromace a pu légitimement avoir le sentiment qu'Ambroise déroulait ici un centon scripturaire, dont il n'est peut-être pas lui-même l'auteur, d'une abondance superflue. De même, il néglige la contre-épreuve qui suit, visant à prouver qu'on ne peut pas appliquer ces textes de l'Écriture au fils *humain* de David, à Salomon.

En revanche, il fait son profit de l'explication qu'Ambroise donne plus loin de l'ordre, inversé par rapport à la chronologie, dans lequel Matthieu cite David en premier, puis Abraham; mais il *retraite* cette exégèse selon sa propre perspective. Le propos d'Ambroise est d'une parfaite cohérence: si David est cité le premier, c'est que, malgré sa postériorité dans le temps, la promesse qui lui a été faite par Dieu concerne directement la naissance du Christ, alors que la promesse adressée à Abraham ne vise que la formation de l'Église: «Il vaut mieux avoir reçu la promesse du Christ que celle de l'Église, puisque l'Église même n'existe que par le Christ. Donc l'un est fondateur de la lignée selon la chair, l'autre fondateur de la lignée selon l'esprit; l'un quant au privilège de la postérité, l'autre quant à la foi des peuples» – *secundum*

⁽²⁰⁾ Comparer AMBR. in *Luc.* 3, 8, CCL 14, p. 79, 114: «iuravit dominus David ueritatem, et non paenitebit eum: ex fructu uentris tui ponam super sedem meam», avec CHROM. *tract. in Matth.* 1, 1, CCL 9 A, p. 194, 40: «Juravit dominus David ueritatem et non frustrabitur eum quoniam de fructu uentris tui ponam super sedem meam». Les éditeurs considèrent que *quoniam* ne fait pas partie du texte même de la citation, mais est ajouté par Chromace: on peut en douter.

fidem populorum, une expression que Chromace a retenue en la modifiant à peine: *secundum fidem (...) gentium*, écrit-il de son côté —; «car Celui qui sauve vaut mieux que celui qui est sauvé»⁽²¹⁾, conclut l'exégète milanais. Les deux promesses correspondent, en somme, aux deux sens exégétiques: l'interprétation littérale, *secundum carnem*, et l'interprétation spirituelle, *secundum spiritum*. C'est alors seulement qu'Ambroise fait valoir, comme une objection possible à son explication, le verset de *Galates* qui déclare qu'il n'y a qu'un descendant d'Abraham, le Christ — *Non dicit: et seminibus, tamquam in multis, sed sicut in uno: et semini tuo, qui est Christus* —, où l'Apôtre, par une lecture contestable du singulier opposé au pluriel, semble ruiner la subtile différence qui vient d'être établie entre David et Abraham. L'évêque de Milan s'en tire par une distinction entre le père direct et l'ancêtre de la lignée, d'un grand bon sens, mais qui n'a vraisemblablement pas convaincu son collègue d'Aquilée: «à l'un, écrit Ambroise, est attribuée la paternité au sens propre, à l'autre l'origine. A l'un il a été accordé que Jésus fût appelé son fils; à l'autre, comme à l'ancêtre, est réservée la prérogative de la famille et des Gentils, de sorte que la lignée du Seigneur prend sa source en Abraham»⁽²²⁾. Cela dit, Ambroise revient au texte de Luc, qu'il avait abandonné pour cette longue, mais instructive digression.

Chromace a médité l'exégèse d'Ambroise, en a observé les méandres, les embarras, les longueurs. Il a ramassé en une page l'essentiel du propos; il a élagué ce qui lui apparaissait comme digression au sein même de la digression; il a perçu l'importance de *Galates* 3, 16 et la nécessité d'en accepter le sens obvie, et par conséquent de modifier le parti exégétique choisi par son modèle; il a enfin repris le vocabulaire de base et nombre d'expressions typiques du texte d'Ambroise⁽²³⁾. Ainsi, il a mis en valeur,

(21) *In Luc.* 3, 10, CCL 14, p. 81, 174: «Plus est promissum accepisse de Christo quam de ecclesia, quoniam ecclesia ipsa per Christum. Ergo unus princeps generis secundum carnem, alter princeps generis secundum spiritum, alter secundum seminis gratiam, alter secundum populorum fidem; potior enim qui saluat eo qui saluatur».

(22) *In Luc.* 3, 10, CCL 14, p. 81, 185: «... ut alteri proprietas generationis, principatus alteri deferatur. Illi delatum est ut Jesus filius diceretur, huic quasi principi familiae gentiumque praerogativa scruatur ut ab Abraham generationis dominicae manaret exordium».

(23) Quand il s'en distingue, c'est par souci de *uariatio* synonymique, ce qui est

comme les deux piliers de sa propre explication, deux citations bibliques présentes chez Ambroise, mais l'une au début d'une longue séquence de *testimonia* additionnés (*Ps.* 131, 11), l'autre tout à la fin de son exposé, comme source d'une possible objection à l'exégèse proposée (*Gal.* 3, 16). Ces deux citations fondent chez lui la prétention également légitime d'Abraham et de David à passer pour l'«origo dominicae incarnationis», mais la primauté que Matthieu accorde à David tient au fait que Dieu n'a fait à Abraham qu'une simple promesse, tandis qu'à David il a promis *sous serment* – «interposito sacramento promissum est» –, comme l'atteste *Ps.* 131, 11: «*Juravit Dominus David ueritatem*»⁽²⁴⁾. C'est par cette distinction entre les deux promesses, par cette lecture plus rigoureuse du texte sacré, borné à deux références majeures mais interrogé de plus près, que Chromace corrige et complète l'exégèse de son modèle milanais, sans doute plus subtile, mais moins serrée, moins robuste dans son foisonnement, et qui semble pécher par une sorte d'improvisation, par le manque de fermeté de son organisation logique.

DEUXIÈME PARALLÈLE: L'ADORATION DES ROIS MAGES
 MATTHIEU 2, 1-18) OU LA RECOMPOSITION
 CLARIFICATRICE D'UNE EXÉGÈSE FOISSONNANTE ET ALLUSIVE

Le second épisode choisi pour cette enquête est celui des rois mages. Ce récit, omis par Luc, ne se lit que dans *Matthieu* 2, 1-18. Ici encore, Ambroise, soucieux, peut-être sous l'influence de la liturgie, de réunir dans son commentaire l'adoration des bergers racontée par Luc et la visite des mages narrée par Matthieu, s'écarte un moment du texte de l'évangéliste qu'il commente pour combler la lacune en faisant un sort au récit de Matthieu.

A la différence du fragment précédent, la page de l'*In Lucam* consacrée à l'adoration des mages est proche de la prédica-

une autre manière d'avouer sa dépendance. Ainsi là où Ambroise écrit: «nequaquam praetereundum est», Chromace traduit: «sollicite requirendum est»; quand Ambroise emploie l'une de ses expressions favorites: «non otiose», Chromace renchérit en écrivant: «non sine causa».

(24) *Tract. in Matth.* 1, 1, CCL 9 A, p. 194, 38-42.

tion⁽²⁵⁾. Elle interpelle l'auditeur devenu lecteur avec une ardeur pressante⁽²⁶⁾; le discours est ponctué d'interrogations oratoires⁽²⁷⁾; l'exclamation souligne une vérité d'évidence⁽²⁸⁾ ou l'indignation devant l'aveuglement des Juifs⁽²⁹⁾; les séquences ternaires, les allitérations, les oppositions symétriques, les anaphores, la solidarité entre le prédicateur et son public⁽³⁰⁾: autant de procédés rhétoriques révélateurs d'une page prononcée devant un auditoire, plutôt qu'écrite à l'intention de lecteurs, et dont le maniement n'a pas gommé les caractères propres du style oral.

L'exégète milanais ne propose pas à son public un commentaire exhaustif, verset après verset; mais, selon une méthode qui lui est habituelle, il envisage globalement tout le passage de Matthieu pour en dégager les temps forts sans suivre servilement, pas à pas, l'ordre du récit évangélique. Il se réfère au texte scripturaire plus par allusion que par citation littérale. Il construit son exposé sur une double inclusion, qui met en relief l'idée prédominante: le paradoxe de l'enfant-roi, qui est aussi l'enfant-dieu. La phrase initiale est répétée, en écho, à la fin⁽³¹⁾. A l'adoration fidèle des mages s'oppose, au terme de ce segment exégétique qui se referme ainsi sur lui-même, l'adoration perfide – «in-

⁽²⁵⁾ *In Luc.* 2, 43-49, CCL 14, p. 50, 620 - p. 53, 690.

⁽²⁶⁾ *In Luc.* 2, 44, CCL 14, p. 50, 624: «Istum igitur paruulum, quem tu quasi uilem, qui infidelis es, arbitraris...»; 2, 46, p. 51, 644: «Accipe aliud documentum...»; 2, 47, p. 51, 655 & 658: «Vides enim quia non otiose, (...) non, inquam, otiose...».

⁽²⁷⁾ *In Luc.* 2, 44, p. 50, 628: «Quae sunt ista uerae fidei munera?...»; 45, p. 51, 637: «Vultis scire quam bonum meritum habeant?...»; 48, p. 51, 660: «Sed tamen qui sunt isti magi, nisi qui...?»; p. 52, 672: «tu non intellegis tua dona uenisse..., tu non agnoscis..., tu pro te non putas...?»; 2, 49, p. 52, 686: «Cui alii nisi deo talis uictima debetur?»

⁽²⁸⁾ *In Luc.* 2, 44, p. 51, 634: «Si igitur in te ipso, non ex te debes aestimare quod es, sed ex Christo, quanto magis in Christo non tua debes aestimare, sed Christi!»

⁽²⁹⁾ *In Luc.* 2, 49, p. 52, 682: «O amentes iudaei!»

⁽³⁰⁾ *In Luc.* 2, 44, p. 51, 631: «Nos quoque, qui haec audimus et legimus, (...), fratres». Le second verbe – *legimus* – a peut-être été ajouté lors de la révision du sermon initial en vue de la publication de l'ouvrage écrit.

⁽³¹⁾ Comparer *in Luc.* 2, 44, p. 50, 624: «*paruulum* (...) magi (...) adorant et *regem* adpellant», et 2, 48, p. 52, 670: «Adorauerunt *paruulum*. Vtique non adorassent, si *paruulum* tantummodo credidissent...»; 2, 49, p. 52, 676: «Natum ergo magi nuntiant *regem*... Magi tantummodo *regem* nuntiant, Herodes Christum requirit; ipsum igitur *regem* de quo interrogat confitetur.»

sidiatur quidem Herodes» – qu'Hérode prétend exprimer au nouveau-né de Bethléem.

Tout le reste de l'exégèse est au service de cette idée, et s'articule très clairement en plusieurs points. L'examen du sens symbolique des présents – comme l'indiquait déjà Hilaire, l'or s'adresse au roi, l'encens au dieu, la myrrhe à l'homme qu'elle soustrait à la corruption de la mort⁽³²⁾ – confirme que l'homme adoré par les mages est à la fois roi et dieu. L'étoile, qui récompense la piété des mages, leur ouvre le chemin comme Celui qui a dit, selon *Jean* 14, 6: «Je suis le chemin»; c'est bien comme l'apparition d'une étoile qu'est prophétisée la naissance du Christ par Balaam dans *Nombres* 24, 17: «*oriatur stella ex Iacob et exsurget homo ex Israhel*»⁽³³⁾. Trois fois répété, toujours littéralement, ce verset n'est pas seulement au centre du petit dossier biblique rassemblé ici par l'exégète (*Jean* 14, 6; *Nombr.* 24, 17; *Apoc.* 22, 16), mais il est le véritable garant scripturaire de tout l'exposé, en même temps qu'il en forme l'ossature compositionnelle: d'abord simplement cité, il est ensuite présenté et mis en situation, avec une précision croissante, par l'indication du contexte scripturaire, puis par la mention explicite de l'auteur⁽³⁴⁾. Il acquiert ainsi une autorité grandissante, et impose avec force l'idée de l'homme-dieu paré du prestige royal, en qui Hérode spontanément reconnaît le Christ, mais en qui les Juifs dans leur aveuglement insensé ont refusé de reconnaître le messie qu'ils attendaient.

Si les images empruntent pour le retour dans leur pays un autre chemin qu'à l'aller, c'est moins pour échapper aux agents d'Hérode que parce qu'ils illustrent ainsi le thème platonicien,

(32) HIL. in *Matth.* 1, 5, SC 254, p. 98: «Atque ita per uenerationem eorum sacramenti omnis est consummata cognitio, in auro regem, in ture Deum, in myrrha hominem confitendo», à rapprocher d'AMB. in *Luc.* 2, 44: «Aurum regi, tus deo, murra defuncto; aliud enim regis insigne, aliud diuinae sacrificium potestatis (*var.*: sacramentum potestatis, cf. Hilaire), aliud honor est sepulturae, quae non corrumpat corpus mortui, sed reseruet». Cette lecture symbolique des trois présents apparaît aussi chez IUVENCVS, *euangeliorum libri*, 1, 249-251.

(33) In *Luc.* 2, 45, p. 51, 641.

(34) In *Luc.* 2, 48, p. 52, 662: «... Balaam (...), a quo prophetatum est: *oriatur stella ex Iacob*»; *ibid.* p. 52, 667: «secundum quod Moyses propheticè posuit quia *oriatur stella ex Iacob et exsurget homo ex Israhel*».

mais aussi chrétien, du *reditus in patriam* d'une âme qui se sait en exil sur cette terre⁽³⁵⁾. Quant à la personne même des mages, adonnés aux pratiques de la magie mais convertis à la vraie foi, elle symbolise les peuples païens appelés à rendre témoignage à Dieu, comme le fit précisément le devin Balaam, à la race duquel les mages appartiennent⁽³⁶⁾, ce Balaam qui, malgré lui et contre la volonté du roi Balaq, rendit un oracle annonçant la naissance de Jésus. Cette lecture symbolique a aussi une fonction parénétiqne: de chaque enseignement Ambroise invite son auditoire à tirer une leçon pratique, une attitude de foi ou une conduite morale.

Examinons, à présent, comment Chromace, de son côté, aborde la même page de Matthieu, pour laquelle l'exemple d'Ambroise devait s'imposer à lui à un double titre: d'abord parce c'est précisément le récit de Matthieu que commente Ambroise dans son *In Lucam*, ensuite parce que, dans la seule lettre conservée qu'il ait adressée à l'évêque d'Aquilée⁽³⁷⁾, il expose à ce dernier une exégèse minutieuse de l'histoire du devin Balaam, dont Chromace ne pouvait pas ne pas garder le souvenir au moment de commenter cet épisode de l'évangile de Matthieu avec sous les yeux la page de l'*In Lucam* que nous venons d'analyser.

La démarche exégétique de Chromace est fort différente de celle d'Ambroise. D'abord, il développe avec plus d'ampleur et répartit sur deux *tractatus* consécutifs – 4 et 5 – la matière que lui offrait la page de l'*In Lucam* du docteur milanais. Afin de l'exploiter dans le cadre d'une exégèse non plus synthétique,

⁽³⁵⁾ Cfr. *in Luc.* 2, 46, p. 51, 648: «Haec uia Christus est, qua reditur ad patriam; hic enim temporalis est incolatus (...). Cauemus igitur Herodem (...), ut patriae caelestis aeternum consequamur habitaculum».

⁽³⁶⁾ *In Luc.* 2, 48, p. 52, 1: «... qui sunt isti magi nisi qui, ut historia quaedam docet, a Balaam genus ducunt». Pour l'origine de cette interprétation, voir ORIG. *hom. in Num.* 13, 7 (GCS 30, p. 116-118) et EVSEB. *quaest. euang.* 281, 18 (PG 22, c. 979-982). Abraham, qui est sorti de Chaldée, terre de magiciens, pour rencontrer Dieu, est une autre figure des mages, voir *in Luc.* 2, 47, p. 51, 655: «uides enim quia non otiose uel de Chaldaeis, qui peritiores numeris habentur, Abraham deo credidit uel magi, qui licet magicis artibus conciliandae sibi studium diuinitati inpendunt, ortum in terris domini crediderunt». Même rapprochement entre Balaam et Abraham dans *epist.* 28 (CSEL, Faller = 50, Mauristes), 5.

⁽³⁷⁾ *Epistula* 28, Faller = 50, Mauristes.

mais "lemmatique", Chromace est conduit à réorganiser la matière que lui suggérait Ambroise. Ainsi son premier segment exégétique (*tract.* 4, 1-2) commente les deux premiers versets du chapitre 2 de Matthieu, qui invitent l'herméneute à s'interroger sur le sens de la venue des mages guidés par une étoile. L'étoile, comme chez Ambroise, est un *signe* qui correspond à une annonce, à une prophétie⁽³⁸⁾. Renchérissant sur le dossier scripturaire d'Ambroise, Chromace ne se borne pas à lui emprunter *Nombres* 24, 17, qu'il cite, comme le docteur milanais, à trois reprises, faisant lui aussi de ce verset le fondement de son exégèse; il reprend aussi *Apocalypse* 22, 16, en ajoutant judicieusement le premier stique omis ou sous-entendu par son modèle milanais – «Ego sum radix Iesse et genus Daud» –, dans lequel est mieux marqué le lien entre l'étoile et l'enfant qui appartient à la lignée de David: cela restait implicite chez Ambroise, qui ne citait que le deuxième stique du verset: «et stella splendida matutina». S'adressant à un public peut-être moins cultivé, moins familier de l'Écriture, comme on l'a parfois suggéré⁽³⁹⁾, Chromace explicite le discours d'Ambroise, comble les lacunes volontaires, efface ce qu'a d'elliptique la démarche explicative du Milanais. Surtout, il ajoute, en la plaçant en tête de son propre dossier scripturaire, la prophétie vétéro-testamentaire qu'il considère avec raison comme l'annonce la plus évidente de la mission des mages, le fameux verset d'Isaïe si proche, jusqu'aux mots mêmes, de la phrase de Matthieu: «Des gens viendront de Saba apportant au roi de l'or, de l'encens et des pierres précieuses, et ils annonceront le salut du Seigneur»⁽⁴⁰⁾.

Ambroise, avec une étonnante liberté, recomposait l'ordre

(38) On notera le goût très pédagogique de la répétition verbale chez Chromace; voir *in Matth.* 4, 1: «*niso signo stellae natum regem (...) nuntiarunt... Nonum signum stellae de caelo magis ostenditur, per quod Dominus caeli ac terrae, rex Iudaeorum, agnoscitur natus... ut regem Iudaeorum, creatorem caeli, signo nascentis novae stellae cognoscerent... niso novo stellae signo crediderunt quia auctoris sui prophetiam impletam agnouerant*»; à comparer avec AMBR. *in Luc.* 2, 48, p. 52, 665: «*Viderant novam stellam (...). Et cognouerunt hanc esse stellam, quae hominem deumque significat*».

(39) Voir Y.-M. DUVAL, *Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée*, p. 193.

(40) *Isaïe* 60, 6, cité par *tract. in Matth.* 4, 1, CCL 9 A, p. 211, 3: «*Venient ex Saba offerentes regi aurum, thus et lapidem pretiosum, et salutare domini nuntiabunt*».

du récit de Matthieu. Il commençait par évoquer l'adoration des mages et décrire leurs présents, puis parlait de l'apparition de l'étoile, qui avait pourtant été antérieure, comme d'une récompense en échange de leurs présents: «Voulez-vous savoir quel bienfait ils obtiennent en salaire? Une étoile se montre à eux» (41). L'exposé de Chromace, plus étroitement assujéti à la suite des versets à commenter, est, en outre, balisé par des répétitions lexicales qui «enfoncent le clou».

Chez Ambroise, le verset de *Matthieu* 2, 11 – «magi de thesauris suis offerunt munera» – est éclairé par son rapprochement avec *2 Cor.* 4, 7 – «habemus thesaurum in uasis fictilibus» –; cette rencontre *a priori* assez obscure en raison de sa densité, mais théologiquement substantielle, est laissée de côté par Chromace. En revanche, le symbolisme spirituel de l'étoile, figure du Christ, est mis en valeur avec plus d'insistance par le pasteur d'Aquilée, qui explicite avec une clarté plus grande l'idée que, dans le verset de *Nombre* 24, 17, l'étoile représente la nature divine du Christ, tandis que l'homme en désigne la nature humaine (42). Chromace emprunte aussi à Ambroise l'idée que l'étoile est un don du ciel, sans lequel ces fidèles des fausses croyances n'auraient pu découvrir la vraie foi; quand il précise que ces *trois* mages ne représentent pas un petit nombre d'élus, mais l'ensemble du peuple des Gentils appelé à la foi, il marche toujours sur les pas d'Ambroise, mais, ce faisant, il a rassemblé sous le thème de l'étoile des motifs doctrinaux qu'Ambroise avait ventilés autrement dans son propre exposé (43). Nous sommes donc en présence d'u-

(41) *In Luc.* 2, 45, p. 51, 637: «Vultis scire quam bonum meritum habeant? Stella ab his uidetur».

(42) A propos de *Nombr.* 24, 17: «Orietur stella ex Jacob et exsurget homo in Israhel», Ambroise écrit, *in Luc.* 2, 45 & 48: «secundum incarnationis mysterium Christus est stella... Et cognouerunt hanc esse stellam, quae hominem deumque significat», et Chromace précise, *tract. in Matth.* 4, 1: «... ut per significationem stellae et hominis in Filio Dei diuinae et humanae naturae coniunctio nosceretur». La seconde formulation crée une dichotomie – l'étoile figure la nature divine du Christ, l'homme sa nature humaine – qu'évitait le propos d'Ambroise, d'une christologie plus irréprochable, qui comprend que l'étoile comme l'homme expriment conjointement le mystère de l'incarnation.

(43) Comparer CHROM, *tract. in Matth.* 4, 1, p. 211, 26: «Neque enim Christum (...) magi falsae religionis auctores cognoscere poterant, nisi dignationis diuinae gratia

ne relecture critique et réfléchie du commentaire d'Ambroise, qui en retient le motif central – symbolisme christologique de l'étoile –, qui en simplifie l'exposé doctrinal, et en reprend le dossier scripturaire avec des modifications qui visent à le rendre plus probant, plus directement éclairant, tout en lui retirant une partie de sa polyvalence sémantique et donc de ce que nous pourrions appeler sa riche obscurité.

Après avoir ainsi exposé le symbolisme de l'étoile en relation d'abord avec l'enfant nouveau-né, puis avec les mages, par regroupement des éléments d'explication agencés chez Ambroise selon une autre économie, Chromace, non sans maladresse, prétend répondre à une objection: «mais peut-être se demandera-t-on comment les mages ont pu connaître, d'après le signe d'une étoile, la nativité du Sauveur»⁽⁴⁴⁾; en fait, il a déjà répondu par avance à cette question, et il s'en avise d'ailleurs, mais il tient à faire un sort à une notice d'Ambroise qu'il a négligée jusqu'à présent: il va donc la développer, plus que ne l'avait fait l'exégète milanais lui-même, dans une sorte de *coda* qu'il ajoute à son segment exégétique. En citant une nouvelle fois *Nombres* 24, 17, Ambroise avait indiqué qu'il s'agissait d'une prophétie de Balaam, et il avait souligné la pertinence de ce rapprochement scripturaire en observant, à la suite d'Origène et d'Eusèbe, que les mages appartiennent à la même race que le devin Balaam. Cette observation marque chez lui le point d'aboutissement de la séquence consacrée aux mages; celle-ci se clôt par une série ternaire d'interrogations antithétiques, qui interpellent de manière pressante le lecteur contemporain, plus rétif à la vérité de la foi que ne l'avaient été les mages⁽⁴⁵⁾.

Cette belle progression de la démonstration et du discours

lustrati... Ideo autem magi de gentibus primi electi sunt ad salutem, ut per eos omnibus gentibus salutis ianua panderetur», avec AMBR, in *Luc.* 2, 45: «Vultis scire quam bonum meritum habeant (sc. magi)? Stella ab his uidetur (...) et uiam monstrat»; 2, 47: «Non electis tantum praemia ista proposita sunt, sed etiam omnibus, quoniam *omnia et in omnibus Christus* (Col. 3, 11)».

⁽⁴⁴⁾ *Tract. in Matth.* 4, 1, p. 212, 36: «used forte miretur aliquis quemadmodum magi natiuitatem Saluatoris ex signo stellae cognoscere potuerunt».

⁽⁴⁵⁾ In *Luc.* 2, 48, p. 52, 672: «Magus ergo intellegit suas cessare artes, tu non intellegis tua dona uenisse? Ille fatetur alienum, tu non agnoscis promissum? Ille contra se credit, tu pro te non putas esse credendum?».

disparaît chez Chromace, pourtant extrêmement fidèle à la *lettre* du texte d'Ambroise ⁽⁴⁶⁾; il transforme, en effet, en une sorte d'apostille suggérée par une objection fortuite ce qui était le couronnement de l'exposé ambrosien, c'est-à-dire la véritable justification du rapprochement entre l'étoile des mages et son annonce prophétique découverte dans le verset des *Nombres*. Puis, modulant une fois de plus sur un thème extrêmement fréquent chez lui, qu'explique l'importance de l'implantation juive à Aquilée, et se souvenant des antithèses ambrosiennes, Chromace oppose les mages aux Juifs: «la foi des mages (*qui ont cru aussi bien dans l'oracle de Balaam qu'en l'étoile qu'il annonçait*) est la condamnation des Juifs» ⁽⁴⁷⁾, dit-il. Ambroise avait négligé, dans le passage parallèle, ce lieu commun; les humbles nécessités de la pastorale, devant lesquelles ne se dérobe jamais l'évêque d'Aquilée, l'invitent à l'évoquer ici, comme chaque fois que l'occasion lui en est offerte.

La lecture de Chromace, on le voit, remet à plat les données de l'exégèse prise comme modèle, en les redistribuant selon un ordre nouveau, en élaguant des notations jugées sans doute trop érudites – rapprochement des mages avec Abraham, qui, avant de s'ouvrir à la foi, a quitté le pays des Chaldéens, experts, comme nos mages, dans la science des nombres ⁽⁴⁸⁾ –, en déplaçant et parfois en édulcorant d'autres analyses, – par exemple, le motif de l'exil de l'âme et du *reditus in patriam*, repris, mais dépouillé de toute connotation platonicienne, dans le *Tractatus*

⁽⁴⁶⁾ Comparer CHROM, *tract. in Matth.* 4, 1, p. 212, 43: «Magi (...) ex genere illius Balaam prophetae gentium originem ducere referuntur... ostendentes se non solum generis successores esse, sed et fidei haeredes. Balaam propheta ipsorum stellam in spiritu uidit, isti oculis uiderunt et crediderunt», avec AMBR, *in Luc.* 2, 48, p. 51, 660: «Sed tamen qui sunt isti magi nisi qui, ut historia quaedam docet, a Balaam genus ducunt... Isti ergo sunt non minus fidei quam successiois heredes. Ille stellam uidit in spiritu, isti uiderunt oculis et crediderunt». Le souci de clarification pousse Chromace à ajouter l'apposition «prophetae gentium», afin qu'on comprenne sans effort – ce effort que requiert le discours d'Ambroise – que les mages, comme Balaam, sont des figures du peuple des Gentils qui, à la différence des Juifs, s'est ouvert à la foi. De même, Chromace corrige une apparente impropriété, quand il récrit le parallèle d'Ambroise sous une forme plus claire: «generis successores, fidei haeredes».

⁽⁴⁷⁾ *Tract. in Matth.* 1, 2, p. 212, 57: «fides ista magorum condemnatio Iudaeorum est. Illi uni prophetae suo crediderunt, isti tot prophetis credere noluerunt. Illi..., isti...; illi..., isti...».

⁽⁴⁸⁾ Voir *in Luc.* 2, 47.

5⁽⁴⁹⁾ — Cette simplification prudente dictée par un évident souci pastoral entraîne, avec la pesanteur de maintes redondances d'expression, un gauchissement, voire un appauvrissement de l'exégèse peut-être trop allusive en même temps que trop foisonnante de l'*In Lucam*. Il semble, en vérité, que l'évêque d'Aquilée a manqué ici, en lisant un texte qu'à l'évidence il respecte et admire, de la pénétration lucide, de la vivacité d'esprit — *uigor mentis*, dirait Ambroise⁽⁵⁰⁾ — qui étaient nécessaires à l'intelligence du plan selon lequel l'évêque de Milan avait ordonné son propos.

TROISIÈME PARALLÈLE: LA GUÉRISON DE L'HÉMMORROÏSSE ET LA RÉSURRECTION DE LA FILLE DE JAÏRE OU LA LIBRE «RETRACTATIO» DU MODÈLE ET LA CONQUÊTE DE L'INDÉPENDANCE

Nous examinerons plus brièvement, en évitant de répéter les traits déjà observés dans les deux premiers exemples, la troisième pièce de notre dossier: les exégèses parallèles de la guérison de l'hémorroïsse et de la résurrection de la fille de Jaïre, dans *In Lucam* 6, 54-64 et dans *Tractatus in Matthaeum* 47. Ici aussi, l'exposé de Chromace est sensiblement plus long que celui d'Ambroise, mais, à la différence de ce qu'on avait observé précédemment, il ajoute à son modèle plusieurs développements originaux.

Le récit évangélique imbrique les deux épisodes l'un dans l'autre par un procédé d'encadrement: Jaïre, prince de la synagogue, demande à Jésus de se rendre chez lui pour, selon les ver-

(49) Voir *tract. in Matth.* 5, 2, p. 217, 52: «... ut (...) uiam prioris itineris, id est erroris ueteris relinquamus et per aliam uiam, in qua nobis dux Christus est, incedentes, ad regionem nostram, id est paradisum, de quo Adam pulsus est, redeamus. De qua regione dicitur ad Herodem, hæc uia Christus est qua reditur ad patriam; hic enim temporalis est incolatus, sicut scriptum est: *multum incola facta est anima mea* (Ps. 119, 16)».

(50) *In Luc.* 9, 25, CCL 14, p. 340, 240: «Esaias, cuius facilius compaginem corporis serra diuisit quam (...) uigorem mentis exsecuit»; 5, 90; 7, 123, 7, 141; 10, 35; 10, 70; etc. Chromace emploie un "ambrosianisme" voisin, "uisus mentis"; ainsi dans *tract. in Matth.* 5, 1, p. 216, 7: «Aliud oculis corporis, aliud *uisu mentis* aspiciunt»; 15, 2, p. 260, 33: «sed oculis fidei et *uisu mentis*»; 39, 1, p. 381, 20; 51 A, 2, CCL 9 A Suppl., p. 625, 64: «deum suum oculis fidei ac *uisu mentis* agnosceret».

sions, ressusciter ou simplement guérir sa fille; en chemin, dans la foule, une hémorroïsse, qui souffre depuis douze ans, touche une frange de son vêtement et se trouve guérie; enfin arrivé dans la maison de Jaïre, Jésus ressucite la fille du dignitaire juif. Ambroise exploite cette structure narrative ternaire: son commentaire est fondé sur la complémentarité des deux événements. Selon un symbolisme typologique qui ne pèche pas par excès d'originalité, la fille de Jaïre est montrée comme la figure de la Synagogue, sur le point de mourir depuis qu'elle a chassé le Christ – allusion à la séquence précédente, où Ambroise avait ainsi interprété l'attitude des Geraséniens, qui avaient invité Jésus à s'en aller loin de chez eux –. On notera au passage le souci de cohérence du pasteur milanais, qui s'efforce de prolonger une interprétation allégorique d'un épisode à l'autre, et de marquer ainsi l'unité de la lecture figurée qu'il propose du récit évangélique. Tout se tient, rien n'est gratuit ni fortuit, mais chaque événement narré par les évangélistes trouve sa place dans l'économie du salut que révèle l'explication mystique de l'herméneute.

Si la fille de Jaïre représente la Synagogue, son père, *princeps synagogae*, est l'image de la loi, en considération de laquelle Dieu n'abandonne pas tout à fait le peuple de la Synagogue. Quant à la femme qui souffre d'un flux de sang, et qui se précipite au milieu de la foule pour toucher la frange du vêtement de Jésus, elle incarne l'Église des Gentils, qui, par sa promptitude à croire, a dérobé le remède préparé pour les Juifs. D'emblée, ce sont donc les *mystica* qu'a exposés l'exégète milanais, car il juge inutile de reprendre ici l'explication morale qu'il dit avoir exposée antérieurement⁽⁵¹⁾. Chacun des gestes de l'hémorroïsse, rappelés dans un ordre qui houscule quelque peu celui du récit évangélique, met en relief une vertu de l'Église dans le mouvement hi-

(51) *In Luc.* 6, 55: «Moraliter hunc locum satis putauimus exprimendum et ideo non illa quae dicta sunt retractamus». En fait, le seul passage antérieur où il est question de cet épisode est *in Luc.* 5, 113, qui ne fait qu'une brève allusion à l'hémorroïsse, dans une série d'exemples propres à montrer qu'il faut user de rapidité et de force pour conquérir le royaume des Cieux, selon le mot de *Mt* 11, 12. Ambroise renvoie-t-il ici à ce passage, ou, plus vraisemblablement, à un fragment de sermon qui approfondissait davantage la lecture "morale" de cet épisode, mais qu'il n'a pas conservé, pour telle raison qui nous échappe, dans la rédaction définitive de son commentaire?

historique qui l'a conduite de l'infidélité à la foi⁽⁵²⁾: *pudor, fides, deuotio, sapientia, fiducia*. Ensuite, l'exégète entreprend de résoudre quelques difficultés, tout en s'attachant à rendre compte des détails de la narration: pourquoi l'hémorroïsse a-t-elle touché Jésus *par derrière*? N'y a-t-il pas un sens caché dans la correspondance entre l'âge de la fille de Jaïre – douze ans – et le nombre identique d'années durant lequel l'hémorroïsse a souffert de son mal? Il y a une différence entre la foule qui *presse* Jésus et la femme malade qui le *touche* – «ceux qui le pressent ne croient pas, ceux qui le touchent croient»⁽⁵³⁾ –. C'est la puissance divine qui guérit – *uirtus aeterna* –, et non les ressources de la nature humaine. Comme souvent chez Ambroise, un procédé d'inclusion – retour au point initial, en forme de *uariatio*: pourquoi l'hémorroïsse a-t-elle touché la fibre du vêtement de Jésus par derrière? – clôt ce segment exégétique sur lui-même⁽⁵⁴⁾. Loin de contrarier la thèse initiale ou d'en disperser et d'en affaiblir la simple et forte leçon, l'examen de ces particularités du récit ne fait que la préciser et la conforter, en l'enrichissant d'observations nouvelles et concordantes, dont la subtilité ne fait jamais violence au sens obvie du texte.

Sur une note d'humour assez rare chez Ambroise – «mais pour en revenir à celle qui est encore malade», écrit-il en manière de transition, «afin qu'on n'attribue pas sa mort à notre retard plutôt qu'au sien»⁽⁵⁵⁾ –, s'ouvre alors la seconde partie de cette unité exégétique: celle qui concerne la résurrection de la fille de Jaïre. D'emblée un gauchissement de la lettre du texte scripturaire annonce la thèse: c'est à cause de son propre retard, et non

⁽⁵²⁾ G. Tissot remarque à juste titre que «l'extrême concision produit ici comme un effet de raccourci qui pourrait donner une fausse perspective: c'est la gentilité qui était en proie à la misère morale, et non l'Église, qui se recrutera parmi les Gentils». Pourtant cette présentation est maintenue par Ambroise tout au long de ce fragment. En vérité, quand il emploie le terme *ecclesia*, il pense à la *congregatio gentium*, aussi bien dans l'état qui était le sien avant d'accéder à la foi que dans celui qu'elle a connu après sa conversion.

⁽⁵³⁾ *In Luc.* 6, 57, p. 194, 580: «non enim credunt qui comprimunt, credunt qui tangunt».

⁽⁵⁴⁾ *In Luc.* 6, 57, p. 193, 567: «Cur autem retro tangitur Christus...»; 6, 59, p. 194, 599: «Non latet eum quicumque fimbriam tetigerit, qui tetigerit auersum...».

⁽⁵⁵⁾ *In Luc.* 6, 59, p. 195, 605: «Verum ut ad illam quae adhuc aegra est reuertatur, ne per nos magis quam per suam moram mortua esse credatur».

pas, comme l'impose le récit de Luc ou de Matthieu, en raison du retard du Christ dont est responsable l'hémorroïsse, que la fille de Jaïre serait morte; par sa lenteur à se guérir de l'infidélité, la Synagogue non seulement a laissé la priorité à l'Église, mais est morte de la maladie qui la minait. Ainsi une apparente inexactitude – au pied de la lettre, c'est le retard du Christ qui est en cause, plutôt que celui de la jeune fille mourante – révèle une vérité profonde. Quant au Christ, s'il *guérit* l'une avant de *ressusciter* l'autre, c'est pour suggérer qu'il y a des étapes dans le progrès vers la foi parfaite, une pédagogie progressive de l'initiation chrétienne dont l'exégète milanais propose d'autres figures scripturaires.

Tout le commentaire d'Ambroise ici est fondé sur une variante du récit propre à Luc, qui, à la différence de Matthieu, indique que la fille de Jaïre était seulement mourante – *moriebatur*, *Lc* 8, 42⁽⁵⁶⁾ – au moment où son père aborde Jésus pour l'inviter chez lui; ce n'est qu'après la guérison de l'hémorroïsse que des serviteurs font savoir au notable de la synagogue que sa fille est morte – «des serviteurs sont venus dire au notable: (...) ta fille est morte»⁽⁵⁷⁾ *Lc* 8, 49 –. Les explications sont ici plus cursives et sont fondées sur un jeu de miroirs entre la résurrection de la jeune fille comparée, à la fin de la séquence, à celle du fils de la veuve de Naïm, la résurrection du Christ et la résurrection eschatologique. Ambroise emprunte à Matthieu la mention des joueurs de flûte et de la foule bruyante dans la maison de Jaïre, pour dire que le peuple juif, attaché à la "chanson de la Loi et de la lettre", n'a pas connu "l'allégresse de l'Esprit"⁽⁵⁸⁾; la main par laquelle Jésus tient la morte est celle de la sagesse et de la justice; la nourriture qu'il lui fait servir, lorsqu'elle est ramenée à la

(56) *In Luc.* 6, 54, p. 193, 542: «... cui filia erat unica, (...) quae *urgebatur in mortem*»; 6, 59: «... quae *adhuc aegra* est». Voir CHROM, *tract. in Matth.* 47, 1: «Cum rogatus esset Dominus a lairo principe synagogae, ut ad suscitandam filiam ipsius quae *nuper fuerat defuncta* ueniret...».

(57) *In Luc.* 6, 59, p. 195, 607: «uenerunt serui dicentes principi: (...) filia tua *mortua est*».

(58) *In Luc.* 6, 62, p. 195, 624: «... quia per legis et litterae cantilenam exultationem synagoga non poterat capere spiritalem». C'est sur *Mt* 9, 23 que se fonde ici Ambroise pour faire valoir le sens allégorique et mystique d'un détail omis dans le récit de Luc: «Nec illud abhorret Matthaeci, quod ait tubicines fuisse in domo principis et turbam tumultuantem».

vie, est le pain céleste, c'est-à-dire le Verbe divin; si Jésus fait sortir la foule, c'est que seulement une petite partie d'Israël se convertira à la foi et sera sauvée. On observe, dans cette dernière page, un émittement des explications juxtaposées, comme si, à présent, l'exégète, pressé, renonçait à son effort d'unité pour expliquer d'un mot chacun des *détails* du texte négligés jusqu'alors; mais il faut reconnaître qu'il ne s'écarte jamais vraiment de son idée dominante, qui réside dans l'opposition entre la foi des Gentils et l'incrédulité des Juifs.

Chromace a médité ces lignes d'Ambroise, qui lui-même ne les avait pas écrites sans avoir médité le commentaire d'Hilaire de Poitiers, à qui il emprunte plusieurs clés de son exégèse⁽⁵⁹⁾. Mais le pasteur d'Aquilée, comparé à Ambroise, comme c'était le cas de ce dernier confronté à Hilaire, suit une voie propre et ne doit à son modèle que des explications ponctuelles et parcellaires. Malgré la similitude globale des deux récits de Luc et de Matthieu, trop de divergences, mineures mais contraignantes, empêchaient le disciple de reproduire littéralement la copie de son maître. Il est plus étonnant de constater que Chromace ne s'est pas appuyé ici sur l'exégèse d'Hilaire, à qui il est moins redevable qu'Ambroise. A-t-il trouvé ailleurs, peut-être dans le commentaire de Fortunatien, un canevas qu'il aurait préféré à celui de l'évêque de Milan? Il n'est pas possible de répondre nettement à cette question, car les fragments conservés de Fortunatien, très lacunaires on le sait, ne permettent pas la comparaison sur le passage qui nous intéresse ici⁽⁶⁰⁾. On peut cependant douter que les notices du prédécesseur de Chromace sur le siège épi-

(59) Voir HIL, in *Matth.* 9, 5-8, SC 254, Bonnard, p. 209-213. Pour Hilaire déjà, le chef de la synagogue représente la Loi, sa fille est la figure d'Israël, à qui la santé est offerte par le Christ; mais elle est devancée par l'hémorroïsse, image de la foule des païens, qui prend ce qui était préparé pour les Juifs. Si la foule a été chassée de la maison de Jaïre au moment où Jésus y ressuscite la jeune fille, c'est «pour qu'on pût se représenter en elle le nombre clairsemé des croyants de l'élection issue de la Loi». Tous ces éléments, mais eux seuls, sont repris par Ambroise.

(60) Trois fragments du commentaire de Fortunatien d'Aquilée sur les évangiles ont été rassemblés dans CCL 9, Turnhout, 1957, p. 367-370, en reprenant les éditions des "inventeurs", A. Wilmart et B. Bischoff; le premier texte faisait peut-être partie du prologue, les deux autres commentent *Mt* 21, 1-9c, et *Mt* 23, 34-38. Voir aussi R.E. McNALLY, *ANONYMORUM Quaestiones uel glosae in euangelio*, 1, 53, CCL 108 B, 1973, p. 145-146.

scopal d'Aquilée, qui, selon le témoignage de Jérôme dans son *De uiris*, «avait écrit des commentaires sur les évangiles dans un discours bref et rustique», aient offert à Chromace la matière et l'organisation de son exégèse, très originale par rapport au développement parallèle d'Ambroise.

En vérité, l'exposé d'Ambroise plaçait Chromace devant trois problèmes. L'exégète milanais de Luc, nous l'avons vu, ne traite pas cet épisode *moraliter*, tandis que Chromace, en pasteur soucieux de vécu quotidien de son troupeau, consacre à cet aspect, qu'Ambroise avait d'ailleurs développé en une autre occasion, la plus grande partie de son exégèse. Ambroise interprète le passage en relation avec le précédent, où les Geraséniens expulsent Jésus; Chromace, dont les *Tractatus* ont une plus grande autonomie, ne peut reprendre ce procédé qui permettait d'expliquer avec une profondeur certaine les rapports qui unissaient le Christ au peuple juif. Ambroise, enfin, débarrassé du sens moral, envisageait d'emblée la conjonction des deux miracles sur le plan spirituel et y voyait l'expression d'un seul et même mystère; Chromace, plus attaché au respect du déroulement événementiel du récit, à sa succession chronologique, renonce à cette explication unitaire et solidaire de la guérison et de la résurrection, et il se prive, du coup, des ingénieuses conclusions qu'Ambroise tirait de la distinction entre la guérison d'une malade et la résurrection d'une morte.

Ainsi Chromace divise son *tractatus* en deux parties distinctes, dont la première, consacrée aux *moralia*, est, pour des raisons pastorales qu'on comprend sans peine, beaucoup plus longue que la seconde. Il marque explicitement cette division: «Ces faits, écrit-il, nous en connaissons d'abord le sens selon la simplicité de la lettre. Mais selon l'interprétation spirituelle, cette femme...»⁽⁶¹⁾. L'exposé sur les *moralia* est peu tributaire d'Ambroise. Il tend à montrer à l'œuvre la puissance divine⁽⁶²⁾ et à exalter la vertu de *fides*, qu'ont refusée les Juifs, d'une incrédulité

(61) *Tract. in Matth.* 47, 5, p. 432, 137: «Et haec quidem primum secundum litterae simplicitatem gesta cognoscimus. Secundum spiritalem uero interpretationem, mulier haec...».

(62) Le passage de Chromace est jalonné par des expressions comme *uirius*, *diuina potentia*, *domini potentia*, *opus dei uirtute propria*, *potestate propria*, *diuinae uirtutis*, *potentiae dei*.

sans excuse, puisqu'ils furent témoins de toutes ces manifestations de la *uirtus diuina*.

A l'exemple d'Ambroise, Chromace fait un sort au fait que l'hémorroïsse s'approche de Jésus non pas de face, mais par derrière⁽⁶³⁾, et touche non pas la partie supérieure de sa robe, mais la frange inférieure, et il indique que c'est du récit de Luc qu'il tire cette précision. Elle lui rappelle un verset de *Zacharie* (8, 23), dont il montre qu'il annonce bien cet épisode de la vie du Christ⁽⁶⁴⁾. L'exégèse du mot *fimbria* est beaucoup plus approfondie que chez Ambroise, constituée d'éléments inédits, étrangers à l'exégète milanais: le mot, qui désigne la partie inférieure du vêtement – «*nouissima pars tunicae*» –, évoque, sur le plan moral, la vertu d'humilité assumée par le Christ en prenant un corps humain, et, sur le plan de l'économie du salut, les temps eschatologiques⁽⁶⁵⁾. Mais c'est dans la lignée d'Ambroise que Chromace commente la phrase de Jésus, que Luc est seul à relater: «Quel est celui qui m'a touché? Car j'ai bien senti, moi, qu'une force était sortie de moi»⁽⁶⁶⁾.

Ces références multiples à l'évangile de Luc⁽⁶⁷⁾ laisseraient

⁽⁶³⁾ *Tract. in Matth.* 47, 1, p. 428, 16: «Non enim ante accessit, sed retro», mais Chromace ne voit là qu'une preuve de la perfection de la foi, tandis qu'Ambroise tire aussi de ce geste d'humilité et de foi une leçon théologique: Dieu n'a pas besoin des yeux du corps pour voir, *in Luc.* 6, 59, p. 194, 599: «Non latet eum (= Christum) quicumque fimbriam tetigerit, qui tetigerit auersum; neque enim deus indiget oculis ut uideat neque corporaliter sentit, sed in se habet cognitionem omnium».

⁽⁶⁴⁾ *Tract. in Matth.* 57, 1, p. 428, 18-33.

⁽⁶⁵⁾ Voir *tract. in Matth.* 47, 1, p. 429, 29-33: «Cuius fimbriam, id est corporeae humilitatis aduentum... Fimbria enim nouissima pars tunicae est. In qua significatione nouissimum tempus ostensum est, quo Filius Dei, suscepto corpore humano, ad salutem mundi uenire dignatus est». Le point de départ de la réflexion est manifestement emprunté à Ambroise, qui écrivait dans *in Luc.* 6, 58, p. 194, 596: «... eius fimbriam tantummodo tangimus, superiorem uero uestimenti eius partem nequimus adtingere», observation que Chromace reprend en ces termes dans *tract. in Matth.* 47, 1, p. 428, 17: «... nec superius uestimentum ipsum tangere uoluit, nisi fimbriam tantum».

⁽⁶⁶⁾ *Tract. in Matth.* 47, 2, p. 429, 41, citant *Luc* 8, 46: «Quis est qui me tetigit? Nam et ego cognoui uirtutem de me exisse». Comparer avec le texte en usage à Milan cité par AMBR. *in Luc.* 6, 57, CCL 14, p. 194, 587: «tetigit me aliquis; nam ego cognoui de me uirtutem exisse»: dans les deux cas, la citation est présentée comme littérale.

⁽⁶⁷⁾ Voir aussi *tract. in Matth.* 47, 3, p. 430, 77 (et aussi 47, 4, p. 431, 102 & 120; 47, 7, p. 433, 198), où Chromace cite *Luc* 8, 54: «Puella, surge», qui présente l'événement de manière plus directe et plus saisissante que *Matthieu* 9, 25: «et surrexit puella».

attendre une adaptation fidèle du texte d'Ambroise. Il n'en est rien. Chromace retrouve certaines expressions ambrosiennes pour approfondir sa réflexion sur le motif de la foi – la phrase: «La femme a touché la frange du vêtement du Seigneur non seulement pas un contact physique, mais par la foi» est une réminiscence de la formule d'Ambroise: «le contact avec le Christ se fait par la foi, non par le corps⁽⁶⁸⁾ –, mais il les répète de façon synonymique en renonçant à l'effort d'approfondissement qu'on observait chez Ambroise⁽⁶⁹⁾, que remplace ici l'exclamation admirative: «Qu'elle est heureuse cette femme qui a cru avec une foi si parfaite!... Avec quelle puissance s'exprime la vertu divine!... Qu'est grande la puissance du Seigneur»⁽⁷⁰⁾!

Chromace, nous l'avons dit, renonce aussi à la féconde initiative d'Ambroise, qui expliquait conjointement et de manière complémentaire les deux épisodes l'un par l'autre, et, par conséquent, on ne retrouve pas chez lui ce qui constituait l'armature même de l'exégèse ambrosienne: l'identification de Jaïre et de sa fille avec la Loi et la Synagogue, et, en face d'eux, l'assimilation de l'hémorroïsse avec l'Église des nations. Du coup, il ne tire aucun enseignement intéressant des douze ans qu'avait duré le flux de sang de cette dernière, ni dans le cadre de l'exposé *secundum litterae simplicitatem*, ni, du reste, dans l'exposé spirituel qui suit, parce qu'il ne rapproche pas ce délai de l'âge de la fille de Jaïre⁽⁷¹⁾. Il se borne à un exposé sur le Christ bon médecin, en

(68) *Tract. in Matth.* 47, 2, p. 429, 38: «Tetigit autem fimbriam domini mulier non solum tactu corporis, sed et fide», à rapprocher d'AMBR. *in Luc.* 6, 57, CCL 14, p. 194, 582: «fide tangitur Christus (...), non corpore tangitur».

(69) Voir *tract. in Matth.* 47, 2, p. 429, 38: «tetigit autem fimbriam domini mulier non solum tactu corporis, sed et fide... Quia ergo haec mulier toto corde credebatur, non solum corporali tactu, sed et fide dominum tetigit».

(70) *Tract. in Matth.* 47, 1, p. 428, 15: «Quam beata mulier haec, quae tam perfecta fide (...) credidit!»; 47, 2, p. 429, 47: «Quanta diuinae uirtutis potentia!»; 47, 3, p. 431, 96: «Quanta domini potentia!».

(71) *Tract. in Matth.* 47, 2: «Fluxus sanguinis post duodecim annos solo tactu fimbriae dominici uestimenti restringitur; fides mulieris remuneratur; plena sanitas corpori restituitur», à comparer avec *in Luc.* 6, 57: «Quid etiam sibi uult quod et principis filia annorum XII moriebatur et mulier ista fluxu sanguinis ab annis XII laborabat, nisi ut intellegatur quia quamdiu synagoga uiguit laborauit ecclesia? (...) Non igitur tempore, sed specie sanitatis antiquior synagoga quam ecclesia, quia quamdiu illa credebatur ista non credidit et per uarias corporis atque animae passiones inmedicabili remedio aegra languebat».

qui a cru pour son salut celle que ni la médecine du siècle ni les prescriptions de la Loi n'avaient pu guérir. Cela aussi, Ambroise l'avait écrit à sa manière, mais en situant cette remarque dans une perspective théologique et historique autrement plus captivante⁽⁷²⁾. En vérité, l'apparent appauvrissement de l'exégèse chez Chromace s'explique par le plan plus pédagogique qu'il a choisi. Ambroise se plaçait d'emblée dans le cadre d'une exégèse mystique, sans négliger pour autant certains enseignements moraux. Chromace a voulu séparer les deux perspectives exégétiques, mais il s'est ainsi privé des enrichissements qu'offrait à l'exégète la prise en compte simultanée, en un effet de surimpression, des deux plans exégétiques. On lit chez Chromace une information plus complète, des dossiers scripturaires plus étoffés, mais aussi une digression peu justifiée consacrée à un épisode de la résurrection de Lazare. En effet, autant il était naturel de rapprocher Lazare de la fille de Jaïre, autant l'explication du verset où il est dit que Lazare est sorti du tombeau les mains et les pieds liés se trouve ici hors sujet, puisque telle n'est pas la situation de la fille de Jaïre au moment de sa résurrection⁽⁷³⁾. Cela dit, Chromace s'applique non sans mérite à ne rien laisser dans l'ombre et, dans sa lecture de cette page évangélique, tous les détails du texte concourent à révéler le pouvoir souverain de Dieu sur la vie et la mort.

Dans la seconde partie, plus courte, l'exposé est moins uni-

(72) Comparer AMBR. in *Luc.* 6, 57, p. 194, 568-582, avec CHROM. *tract. in Matth.* 47, 2, p. 429, 48-68. Ambroise exploite la comparaison entre la fille de Jaïre qui se meurt et l'hémorroïsse qui souffre depuis douze ans d'un mal qu'aucun médecin n'a su guérir pour expliquer la place respective de la Synagogue et de l'Église dans l'histoire du salut. Chromace ne fait que développer, non sans profondeur ni bonheur d'expression, le motif si fréquent chez lui du Christ *bonus medicus* (voir, par exemple, *tract. in Matth.* 16, 4; 40, 4; 45, 2-3).

(73) *Tract. in Matth.* 47, 3, p. 430, 82-100; la question que pose Chromace («*sed cur ligatus Lazarus manibus et pedibus de monumento processerit debemus aduerte-re*») est indéniablement une digression, qui certes illustre, en enchérissant sur l'exemple de la fille de Jaïre, la puissance souveraine du Christ, mais représente surtout un *topos* auquel l'évêque d'Aquilée n'a pas su résister ici: voir comment il l'expose en des termes voisins, avec le même appareil de références scripturaires, dans *serm.* 27, 4, p. 126, 106-130; pour l'origine ambrosienne de ce motif pastoral, voir AMBR. *hex.* 1, 7, 27.

fié⁽⁷⁴⁾; il consiste en une suite de notices qui révèlent, par accumulation de preuves convergentes, le sens figuré et mystique de chacun des acteurs et des faits marquants de cet épisode évangélique. Le sang de l'hémorroïsse symbolise le sang des justes et des prophètes, mais surtout celui du Christ versé par les Juifs, dont «les mains sont pleines de sang» selon *Isaïe* 1, 15. Les douze années de sa maladie correspondent aux douze tribus d'Israël. Les médecins, auprès de qui elle a dépensé sans être guérie toute sa fortune, sont les anciens du peuple et les prêtres de la Loi. Si l'hémorroïsse touche Jésus par derrière, c'est pour signifier que la Synagogue, grâce à la prédication de Pierre, s'ouvrira à la foi, mais plus tard – «elle était destinée à venir par derrière, c'est-à-dire après la passion du Seigneur»⁽⁷⁵⁾ –. Quant à Jaïre et à sa fille unique, ils incarnent l'un les prophètes et les apôtres, surtout saint Pierre précise Chromace, l'autre l'Église des Gentils⁽⁷⁶⁾. C'est une interprétation strictement inverse de celle que proposait Ambroise. Seule l'explication de la nourriture que Jésus fait donner à la jeune ressuscitée, «illum utique cibum caelestem», est conforme à celle d'Ambroise, mais dans une perspective sacramentelle plus concrètement soulignée, alors que le propos d'Ambroise interprète cette nourriture d'abord comme l'aliment de la sagesse divine, du Verbe de Dieu; ainsi s'explique que l'évêque de Milan s'appuie sur *Poverbes* 9, 5: «Venez, mangez mes pains et buvez le vin que j'ai mélangé pour vous»⁽⁷⁷⁾, tandis que Chromace, avec une pertinence plus immédiate, mais en perdant la perspective historique du *mysterium*, préfère citer la parole de Jésus en *Jean* 6, 54: «Si vous ne mangez pas ma chair et ne buvez pas mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous»⁽⁷⁸⁾. Si l'explica-

⁽⁷⁴⁾ *Tract. in Matth.* 47, 5-7, p. 432, 137-434, 215.

⁽⁷⁵⁾ *Tract. in Matth.* 47, 5, p. 432, 163: «id ostensum est quia plebs illa quae, praedicante Petro, ex synagoga dei filio credidit, a retro uentura erat, id est post domini passionem».

⁽⁷⁶⁾ *Tract. in Matth.* 47, 6, p. 433, 174: «In filia uero principis synagogae, ecclesiam quae ex gentibus credidit figuratam agnoscimus. In principe uero synagogae, typum prophetarum uel apostolorum ostensum intellegimus, maxime sancti Petri, per quem primum uocatio ex gentibus facta est».

⁽⁷⁷⁾ *In Luc.* 6, 63, p. 196, 637: «Venite, inquit, edite panes meos et bibite uinum, quod miscui uobis».

⁽⁷⁸⁾ *Tract. in Matth.* 47, 7, p. 434, 203: «Nisi manducaueritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis uitam in uobis».

tion des joueurs de flûte et du bruit de la foule est proche de celle d'Ambroise, le geste du Christ chassant la foule est interprété comme le signe que les Juifs sont appelés à être tous exclus du royaume de Dieu – «a regno dei esse penitus excludendos» –, tandis qu'Ambroise, commentant la variante propre au texte de Luc, qui dit que Jésus a gardé à ses côtés trois apôtres et les parents de la jeune morte (*Lc* 8, 51), enseigne, à la suite d'*Actes* 17, 32, qu'un petit nombre de Juifs est destiné à croire en la résurrection⁽⁷⁹⁾.

Bref, on le voit, à part quelques détails, l'exposé de Chromace est ici tout à fait indépendant d'Ambroise, et se recommande non seulement par son originalité, mais encore par la sobriété, la parfaite lisibilité, la clarté pédagogique, la densité des *testimonia* scripturaires de sa lecture spirituelle. Il faudrait s'interroger sur sa source, qui n'est pas Hilaire, mais pourrait être Fortunatien d'Aquilée.

CONCLUSION: DEUX CONCEPTIONS DE L'EXÉGÈSE: L'ARCHITECTE ET LE MOSAÏSTE

De cette enquête quelques conclusions peuvent être dégagées. Elles seraient certes plus fermes si nous avions identifié de manière plus précise les sources d'Ambroise et celles de Chromace quand Ambroise ne lui sert pas de modèle. Mais nous ne devons peut-être pas sous-estimer la part d'innovation qui appartient à nos deux docteurs d'Italie du Nord au sein de la tradition exégétique liée aux évangiles de Matthieu et de Luc. Ces précautions prises, on remarque la liberté de Chromace dans son imitation, incontestable, de l'œuvre d'Ambroise. L'*In Lucam* n'est pas une planche de salut pour l'exégète d'Aquilée, mais plutôt, selon l'idéal antique de l'imitation – *alter ab illo* –, un modèle qui sti-

⁽⁷⁹⁾ Comparer *tract. in Matth.* 47, 7, p. 434, 206-215, avec *AAMBR. in Luc.* 6, 62 & 64, p. 195, 620-628 & p. 196, 638-645. Ici Chromace s'en tient au récit de Matthieu, tandis qu'Ambroise opère une synthèse du récit de Luc et de celui de Matthieu, auquel il emprunte l'évocation des joueurs de flûte et de la foule en tumulte, tout en conservant la précision de Luc selon qui Jésus ne laissa entrer que Pierre, Jean et Jacques avec les parents de la jeune morte, alors que, d'après Matthieu, on fit sortir tout le monde.

mule la réflexion critique, et dont le disciple ne fait pas, en toute occasion, le même usage.

Il apparaît clairement que l'intention de Chromace n'est pas celle d'Ambroise. L'*In Lucam*, comme les *Tractatus in Matthaeum*, sont des exégèses plus ou moins systématiques restées très proches du style et des préoccupations de la pastorale, mais Ambroise a moins que Chromace le souci de présenter une analyse continue, sans lacunes, de la suite du texte biblique; il préfère, le plus souvent, chercher l'unité de ses séquences exégétiques dans des correspondances cachées, mais instructives, entre deux épisodes ou deux personnages, voire dans certains détails du récit évangélique qu'il valorise avec une ingénosité qui paraît parfois arbitraire. Chez lui, l'allégorisme origénien atteint parfois une limite extrême de densité et de préciosité. Chromace, lui, s'attache avec plus de scrupule à proposer un commentaire complet, même s'il ne réalise pas vraiment ce dessein; du coup, il peut moins échapper au risque de la dispersion, de la juxtaposition de notices érudites indépendantes. L'évêque d'Aquilée, soit infériorité intellectuelle, soit souci de pasteur obligé de parler clair à un public peu lettré, comme on l'a écrit, suit difficilement l'évêque de Milan dans ses analyses les plus subtiles, et tend à les ramener à des considérations plus banales. Sans rejeter les divers types de lecture symbolique que lui propose Ambroise, il campe plus solidement sur le sens historique et littéral, soit par choix personnel, soit sous l'influence de son temps, en particulier de Jérôme, soit encore par réalisme pastoral.

Surtout, malgré le lien étroit qui rapproche les deux exégètes et, selon toute vraisemblance, l'estime affectueuse qu'ils se portaient et le plaisir que confesse Ambroise de "divaguer" avec son ami en échangeant "des propos de vieillard" ⁽⁸⁰⁾, comme en témoigne la *Lettre 50* (28, Faller) où il lui explique précisément les prophéties de Balaam, nous sommes en présence de deux démarches distinctes. Chez Ambroise, une exégèse verticale, si l'on ose dire, interroge sans cesse le texte, le plus petit stique, le moindre mot en profondeur comme recélant un mystère qu'il

⁽⁸⁰⁾ AMBR. *epist.* 28, 16 (CSEL 82, 1, Faller, p. 194, 154 = *epist.* 50, Mauristes): «Malo enim senilibus uerbis de supernis rebus alucinari tecum».

faut creuser à l'imitation de Jacob creusant des puits pour faire jaillir l'eau vive. Sans négliger jamais l'appréhension du récit en surface dans son déroulement narratif et historique, l'herméneute cherche à mettre en évidence la *stratification* dont le texte commenté n'est que la couche supérieure, seule visible; ainsi apparaît, non seulement dans les dossiers scripturaires, mais surtout dans la démarche compositionnelle de l'écrivain, une lecture multiple, parfois déconcertante en raison de ses raccourcis, mais faite pour une lente rumination, comme le dit Ambroise lui-même⁽⁸¹⁾.

Chez Chromace, nous sommes en présence d'une méthode plus classique – à rapprocher de celles d'Hilaire et de Jérôme, mais aussi de celle des commentateurs anciens d'Homère ou de Virgile –. Elle a pour objectif premier de dérouler le texte sous les yeux du lecteur, de *l'expliquer* au sens étymologique du mot, et, par des notices successives, de donner toutes les informations propres à le rendre plus intelligible dans la triple perspective de l'exégèse: historique ou littérale, morale et spirituelle. Cette exégèse est donc horizontale, et réussit moins bien à mettre en évidence l'unité foncière de toute l'Écriture et à faire percevoir, dans chaque verset, dans chaque mot, la plénitude du sens, l'expression du dessein de Dieu et l'économie générale du salut. Elle échappe moins aisément à des répétitions qui, pour avoir une efficacité pédagogique, n'en brisent pas moins la dynamique de certaines séquences exégétiques.

Ambroise est un architecte, chez qui, pour le lecteur patient et dévot, tout se tient et s'imbrique comme dans un mur bien jointoyé, quitte à laisser de côté les éléments hétérogènes qui ne peuvent s'y insérer; il est conduit ainsi à opérer une sélection dans le texte sacré. Chromace est davantage un mosaïste, pour qui, dans chaque événement du récit scripturaire, il y a matière à un enseignement qu'il s'applique à exposer avec clarté, mais aussi avec une minutie qui donne au discours un certain statisme. Il y a dans cette méthode une exemplaire humilité, sans doute plus en accord avec l'attitude intellectuelle qu'on attend d'un pasteur

⁽⁸¹⁾ Sur cette méthode exégétique, voir l'étude de G. NAUROY, *Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan. Etudes sur le «De Ioseph patriarcha»*, Paris, Etudes augustiniennes, à paraître (1990), et son article cité *supra* n. 18 & 19.

chrétien. Elle n'exclut ni l'efficacité du discours, ni l'ingéniosité des explications, ni la manifestation de la culture d'un évêque grand lecteur, qui avait beaucoup médité et confronté avec soin ses diverses sources.