

## Pourquoi saint Ambroise a-t-il écrit un *De officiis* ?

### Intentions et structure

C'est vers 1470, chez Ulrich Zell à Cologne, que le *De officiis* de saint Ambroise a été imprimé pour la première fois. Le même Ulrich Zell avait imprimé cinq ou six ans auparavant le *De officiis* de Cicéron. Cette double publication, alors que l'imprimerie était encore dans sa petite enfance, témoigne de l'intérêt que le monde des humanistes portait à l'un et l'autre ouvrage. Entre eux, une communauté de destin et d'estime perdura pendant quelques générations dans l'Europe catholique. Mais, comme la littérature patristique dans son ensemble, le *De officiis* d'Ambroise fit l'objet de critiques sévères de la part des théologiens réformés. Ceux-ci dénoncèrent en particulier le grand désordre de sa disposition et de sa conception. Ces reproches sont encore repris aujourd'hui. Peut-on alors considérer le *De officiis* d'Ambroise comme « une œuvre de haute importance » qui « sollicitera toujours l'attention des historiens de la pensée humaine » ainsi que l'a écrit Pierre de Labriolle<sup>1</sup>, ou faut-il n'y voir, au contraire, qu'un épisode mineur et peu glorieux de la réception du *De officiis* de Cicéron ? Mais pour pouvoir mesurer le succès ou l'échec d'Ambroise, il faudrait d'abord se demander ce qu'il a voulu faire. Qu'est-ce qui a pu le pousser à composer à son tour un *De officiis* ? C'est la question à laquelle je voudrais tenter de répondre, même si bien des solutions ont déjà été proposées.

Pour les uns, Ambroise a voulu composer un traité de philosophie morale d'inspiration cicéronienne, projet que le grand nombre d'exemples bibliques est venu perturber et dénaturer. C'est la réponse du Père Testard<sup>2</sup>, le dernier éditeur d'Ambroise. Pour d'autres, au contraire, c'est un traité de morale entièrement chrétien qu'Ambroise a entendu écrire ; les citations et les exemples tirés de l'Écriture en sont le noyau. C'est la thèse défendue par Wolf Steidle dans deux articles parus il y a une vingtaine d'années<sup>3</sup>. Enfin, selon une opinion moyenne, et peut-être plus traditionnelle, celle de Pierre Courcelle, par exemple, auquel se réfère notamment le philologue autrichien Klaus Zelzer, Ambroise a su réunir humanisme et christianisme, sans sacrifier l'un des deux termes<sup>4</sup>. Le plus simple est d'interroger Ambroise lui-même sur ses intentions. Il les indique dans la préface de son *De officiis*, mais aussi dans les définitions qui la suivent et la complètent

La préface du *De officiis* d'Ambroise se divise clairement en trois parties. Dans la première, qui comprend les paragraphes 1 à 4, l'auteur se présente lui-même au lecteur, dans la troisième, du paragraphe 23 au paragraphe 26, il indique le sujet et le titre de son traité. Entre les deux prend place une seconde partie, dont nous aurons à définir la nature et la fonction. C'est un commentaire de deux versets du psaume 38 (39). Il y est question du silence, de la parole et du refus de la vengeance.

I. — Ambroise commence donc par se présenter. C'est assez naturel dans une préface, mais la façon dont il le fait l'est beaucoup moins. Il rappelle les circonstances très particulières de son accession à l'épiscopat. Arraché soudainement aux tribunaux et à la haute administration, il a eu le devoir de commencer à enseigner ce qu'il n'avait pas encore appris. Ce début manqué semble déterminant pour la suite. « Il me faut donc apprendre en même temps que j'enseigne », écrit-il, « puisque je n'ai pas eu le loisir de commencer par apprendre ». Certes, un certain degré de modestie est recommandé dans une préface, comme dans un exorde, mais c'est là, semble-t-il, dépasser les bornes.

C'est Jean-Rémy Palanque qui a attiré l'attention sur cette difficulté. Mais la solution qu'il propose – réutilisation par Ambroise d'un ancien sermon – ne résout rien. Le P. Testard a cherché ailleurs l'explication de ce qu'il appelle fort justement une « profession liminaire d'incompétence ». Ailleurs, mais pas du côté de Cicéron, absent selon lui des deux premières parties de cette préface. Aux yeux du P. Testard, Ambroise est hanté par l'irrégularité de son ordination : non seulement, il est passé abruptement de la magistrature à l'épiscopat, mais, comme le rapporte son biographe Paulin, il n'était même pas baptisé lorsqu'il a été élu évêque, ce que prohibait le canon 2 du concile de Nicée. Il veut donc montrer qu'il échappe à l'orgueil, qui serait, selon saint Paul, le lot du néophyte prématurément appelé à l'épiscopat. Il doit avoir, en outre, dans son clergé des adversaires qui vont, pense-t-il, opposer son manque de formation à ses leçons de morale. Aussi prend-il la précaution de désarmer d'avance ces attaques par un aveu propre à lui valoir l'indulgence. Et cette double anxiété expliquerait qu'Ambroise soit tout au long de son traité obligé de s'abriter tantôt derrière l'autorité de la Bible, tantôt derrière celle de Cicéron<sup>5</sup>. Mais cette explication psychologique est-elle bien satisfaisante ? Quand Ambroise compose le *De officiis*, en 388 ou un peu après, il est évêque depuis une quinzaine d'années, reconnu par l'ensemble de ses collègues, il est un prédicateur en

renom, il a composé de nombreux ouvrages. Enfin, en 386, il a remporté sur la cour arienne à qui il refusait une basilique, une victoire due pour une large part à sa grande popularité, victoire devenue définitive et éclatante avec la découverte des corps des martyrs Gervais et Protais. L'anxiété qu'on croit découvrir dans cette préface pourrait convenir à un débutant, mais certainement pas à l'évêque de Milan au sommet de son prestige et de son influence. Elle n'apparaît d'ailleurs dans aucun de ses autres ouvrages.

La réponse est donc à chercher ailleurs. Je crois la trouver dans la première phrase de la préface : *Non adrogans uideri arbitror si inter filios suscipiam adfectum docendi, cum ipse humilitatis magister dixerit : Venite filii, audite me, timorem Domini docebo uos.* « Je pense ne pas apparaître arrogant, si, au milieu de mes fils, j'adopte l'attitude d'enseigner, puisque le maître en humilité lui-même a dit : “Venez mes fils, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur” ». Le maître en humilité, c'est David, que l'on regardait comme l'auteur de la plupart des psaumes, notamment du psaume 33 (34) qui est cité ici. La phrase d'Ambroise est construite sur l'antithèse de l'arrogance et de l'humilité. *Humilitas* est un terme clef du vocabulaire chrétien. Quant à la proposition initiale : *Non adrogans uideri arbitror*, elle fait écho à cette phrase de Cicéron dans la préface de son propre *De officiis* : *Nec uero hoc arroganter dictum existimari uelim.* « Mais je ne voudrais pas que l'on voie de l'arrogance dans ce que je viens de dire ». L'évidence de ce emploi est confortée par l'analogie des destinataires : Cicéron s'adresse à son fils, Ambroise à ses fils. Voyons alors les deux contextes. Ce que Cicéron vient de dire, c'est qu'il a joint l'étude des auteurs grecs à celle des auteurs latins et cela dans les deux domaines fondamentaux de la culture : la philosophie et la rhétorique. Dans ces deux domaines, il a donné des ouvrages dont il recommande la lecture à son fils, et, dans le second, il ne craint aucun rival. Ce qui gêne un moment Cicéron, ce qui pourrait, craint-il, le faire taxer d'arrogance, tient à cette accumulation de savoirs, de compétences et de talents.

Ambroise aussi évoque son passé, mais quel contraste ! Ce qu'il rappelle, ce sont les limites étroites où son activité s'est déployée ; c'est le vice initial de sa formation, c'est, du même coup, l'insuffisance et l'incompétence qui n'ont pas manqué d'en résulter. Il commence par citer ce verset de l'Épître aux Éphésiens (4, 11) : « Dieu a donné certains comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres comme prédicateurs de l'Évangile, d'autres comme pasteurs et docteurs ». Puis il se l'applique à lui-même, et ce qui était une

énumération devient une suite d'éliminations : « Je ne réclame pour moi ni la gloire des apôtres [...] ni le don des prophètes, ni la force des prédicateurs de l'Évangile, ni la vigilance des pasteurs, je désire seulement obtenir une application scrupuleuse aux divines Écritures, ce que l'Apôtre a placé en dernier parmi les ministères » – les *officia* – « des saints. » Et encore, dans cette dernière tâche, Ambroise est étudiant tout autant que docteur. Bien plus, alors que les hommes étudient d'abord avant d'enseigner, il a dû commencer à enseigner avant d'avoir appris. Le contraste avec Cicéron est parfait. Il est évidemment voulu par Ambroise. Il serait un peu trop simple d'y voir une leçon de morale adressée à ses fils, les jeunes clercs de l'Église de Milan, comme s'il leur disait : « soyez humble et apprenez bien ! ».

Que veut-il dire alors ? Un passage de son *Commentaire sur l'Évangile de Luc*, qui date de la même période que le *De officiis*, va nous mettre sur la voie. Ambroise y établit une étroite correspondance entre deux figures majeures du Nouveau Testament : le pauvre et l'apôtre, le prédicateur. De même que Lazare est pauvre dans le siècle, mais riche de Dieu, de même l'homme apostolique, le prédicateur, est pauvre de discours, riche de foi. Il n'a besoin ni de la parure des mots – *infulae uerborum* –, ni du fard des arguments – *fucus argumentorum* –, ni du vêtement ostentatoire des maximes – *ambitiosa sententiarum uelamina* – : la vraie foi lui suffit<sup>6</sup>. La doctrine est paulinienne. Son expression classique se trouve au début de la première Épître aux Corinthiens, dans le développement qui commence en ces termes : « Le Christ m'a envoyé [...] évangéliser, mais non par la sagesse de la parole, afin que la croix du Christ ne soit pas anéantie »<sup>7</sup>. Ainsi, par son insuffisance même, par cette déficience initiale, par tout ce qui l'oppose au modèle cicéronien, Ambroise apparaît comme le type même du docteur chrétien<sup>8</sup>.

**II.** — Le développement qui suit cette présentation d'Ambroise par lui-même semble d'abord une longue digression insérée dans la préface, entre la présentation de l'auteur au lecteur et l'annonce du sujet. Aussi le P. Testard y a vu la réutilisation d'un texte plus ancien, selon la méthode du « copier-coller » qui serait selon lui caractéristique d'Ambroise. Le passage sur le silence et la parole serait « acceptable » dans une préface, mais le P. Testard juge le développement sur la colère « tout à fait hors de propos »<sup>9</sup>. En fait, l'hypothèse du P. Testard me paraît inutile, car cette interpolation supposée est en réalité étroitement liée à ce qui précède et à ce qui suit. La présentation d'Ambroise au

lecteur s'est terminée sur l'idée d'apprentissage. Il faut apprendre, mais d'abord apprendre à se taire. Ici se continue l'attaque contre le primat accordé par Cicéron à la parole. Le rappel d'un verset du Deutéronome qui introduit le commandement d'aimer Dieu au-dessus de tout règle la question. Voici le parti qu'en tire Ambroise : « La Loi dit : “Écoute la parole de Dieu”. Elle n'a pas dit : ‘Parle’, mais ‘Écoute’. La première parole que Dieu te dit, c'est : ‘Écoute’ ». Ambroise invite-t-il alors à rester muet ? Pas du tout ! Il récuse un tel radicalisme, qu'il dénoncera plus tard à nouveau en s'en prenant à Pythagore. S'il faut se taire, c'est pour écouter, mais c'est aussi pour apprendre ce que l'on doit dire et à quel moment le dire. Un texte d'Écriture permet à Ambroise de préciser sa pensée en lui donnant l'autorité d'un enseignement divin. C'est le verset deux du psaume 38 (39) : *Dixi : custodiam vias meas ut non delinquam in lingua mea*. « J'ai dit : je garderai mes chemins, afin de ne pas pécher par la langue ». *Custodire* : ce verbe n'indique pas la suppression, mais le contrôle, la maîtrise. Or, la maîtrise de la langue, c'est aussi, c'est d'abord la maîtrise du cœur. Ambroise souligne la relation entre les débordements du discours, comme un fleuve qui, sorti de son lit, finit toujours par ramasser de la boue et l'envasement d'une âme qu'aucune limite ne vient contenir ni raffermir. On pense ici à la lettre 40 de Sénèque sur l'intempérance verbale du philosophe Sérapion.

Cette revue des débordements et des égarements de la parole s'achève avec l'analyse détaillée d'un des pires désordres du langage : se faire l'agent de la colère, en l'exprimant, en l'attisant, en la rendant contagieuse. Ambroise consacre ici un long développement aux paroles de colère (un peu plus de la moitié de cette méditation sur le silence et la parole), tandis qu'il n'accorde qu'une mention fugitive aux *uerba turpitudinis* et au *sermo impietatis*.

C'est que, derrière la colère, Ambroise entrevoit l'Adversaire, l'adversaire par excellence, appelé un peu plus loin l'esprit mauvais – *nequam spiritus*<sup>10</sup>. Ambroise rejoint ici la sévérité d'un Sénèque avec d'autres moyens et une autre terminologie. Il analyse longuement la stratégie de l'esprit du mal dont l'insulteur n'est que l'instrument. « Parfois, écrit-il, il m'offre la possibilité de la vengeance comme un appât, pour que, en aspirant à me venger, je m'engage moi-même dans son lacs et resserre sur moi le nœud mortel ». La vengeance, *uindicta*, c'est le mot décisif. Refuser la vengeance, refuser de rendre le mal pour le mal, cela fait partie de la définition même du chrétien. C'est, aux yeux d'Ambroise,

un des points où la morale de l'Évangile s'oppose le plus nettement à l'éthique des philosophes et de Cicéron, notamment à la définition de la justice que donne ce dernier<sup>11</sup>.

Selon sa méthode constante, Ambroise cherche alors un exemple biblique pour ce refus de répliquer à l'insulte. Il le trouve dans un épisode de la vie de David. Lors de la révolte de son fils Absalom, le roi, abandonné de la plupart, doit quitter Jérusalem à pied, accompagné de quelques fidèles. Sur le chemin, un homme de la tribu de Benjamin l'insultait<sup>12</sup>. David se tait, et il empêche même un membre de sa suite d'aller châtier l'insolent. Et c'est à cet incident qu'il ferait allusion, selon Ambroise, dans le verset 3 du psaume 38 : *Obmutui et humiliatus sum et siliui a bonis*. « Je me suis tu et je me suis humilié, et j'ai gardé le silence en raison de mes bonnes actions. » (La tranquillité de sa conscience permettait à David de ne pas être ému par l'outrage et de ne pas y répondre.)

Cette méditation sur deux versets du psaume 38 est un résumé d'une bonne part de l'éthique chrétienne<sup>13</sup>. Le silence attentif à la parole de Dieu révélée aux hommes en est le principe ; viennent ensuite la maîtrise de soi et la mesure dans la conduite que suppose et approfondit l'usage opportun et contrôlé de la parole ; il y a enfin, sous la forme du silence devant l'injure, le refus absolu de toute vengeance. De plus, comme le souligne Ambroise lui-même, si l'on prolonge la lecture du psaume, un nouvel élément essentiel se fait jour : le mépris des richesses. En effet, au verset 7, il est question de l'homme qui thésaurise en ignorant en faveur de qui. C'est donc en lisant ce psaume, en savourant la profondeur de sa doctrine et la force de ses pensées – *delectatus eius sensu profundo et uirtute sententiarum*<sup>14</sup> – qu'Ambroise aurait eu l'idée d'écrire un traité des devoirs. En tout cas, c'est ce qu'il déclare dans la troisième et dernière partie de sa préface, en livrant ce qui est le titre et l'objet de son ouvrage – les « offices » – et au moment où il va nommer enfin son prédécesseur, Cicéron. Pourquoi, ajoute-t-il, n'écrit-il pas sur les *officia*, puisque le terme se trouve dans l'Écriture ?

On s'est demandé s'il fallait prendre au pied de la lettre ce qu'Ambroise dit ici du rôle du psaume 38 dans la genèse de son *De officiis*. Ce qui importe, c'est le principe qu'il veut souligner : tout dans ce qu'il va enseigner doit venir de l'Écriture, doit être garanti par l'Écriture.

III. — L'introduction proprement dite s'achève ici avec l'énoncé du titre et la justification du choix du sujet. Mais ce qui suit immédiatement en apparaît comme le supplément. Avant d'entrer dans le détail des vertus et des devoirs, il semble, en effet, nécessaire de poser quelques définitions préalables, notamment celle de l'utile et celle du « devoir parfait ». Panétius ne l'ayant pas fait, Cicéron, qui l'a pris pour modèle, s'est appliqué à remédier à cette omission. Ambroise reprend les définitions de Cicéron tout en les soumettant à une critique sévère fondée sur l'Écriture. Dans ces quelques pages, le Père Testard<sup>15</sup> retrouve la méthode qu'Ambroise, selon lui, utilise dans l'ensemble de son traité. Saint Ambroise, écrit-il, « est conduit, par sa méthode à l'Écriture, qu'il utilise [...] dans la perspective cicéronienne, quitte à ce que cette Écriture elle-même, à son tour, le fasse dériver et l'éloigne de Cicéron. » C'est, on le voit, le contraire du programme que nous venons de découvrir dans la préface. Ambroise y fait constamment profession de se placer dans une perspective biblique et non cicéronienne. S'éloigner de Cicéron pour se rapprocher de la Bible représenterait donc un progrès plutôt qu'une dérive. Mais on sait qu'entre ce qu'on promet et ce qu'on réalise, il y a souvent une distance considérable. Examinons donc ce qu'Ambroise fait ici des définitions cicéroniennes de *l'utile* et de *l'officium perfectum*.

Qu'est-ce qui est utile ? Pour Cicéron, est utile tout ce qui contribue aux commodités et aux agréments de la vie, tout ce qui permet de s'aider soi-même et d'aider les siens : les ressources, la fortune, les appuis, le pouvoir. Conformément au principe qu'il a posé, Ambroise interroge l'Écriture, plus précisément le Nouveau Testament. Une parabole le retient, celle du riche et du pauvre Lazare. Après leur mort, dans l'hadès, le premier, qui est dans les souffrances, voit de loin Lazare qui jouit de la félicité dans le sein d'Abraham. Éprouvé par l'ardeur des flammes, il demande à Abraham : « Envoie Lazare tremper dans l'eau le bout de son doigt pour me rafraîchir la langue ». Abraham répond : « Mon enfant, rappelle-toi que tu as reçu tes biens pendant ta vie et Lazare pareillement ses maux ; maintenant il trouve ici consolation, et toi, tu es dans la souffrance. »<sup>16</sup> Pour Ambroise, la leçon est sans appel : les *commoda saeculi*, mesure de l'utile pour les philosophes, le chrétien doit les tenir pour nuisibles. La pauvreté évangélique répond à cette réévaluation radicale qui ordonne entièrement l'utile à la vie éternelle. Ainsi donc, remarque Ambroise, puisque l'étalon dont les chrétiens se servent

pour mesurer les *officia media* est l'opposé de celui qu'utilisent les païens, et notamment Cicéron, notre *De officiis* n'a rien de superflu. Le lecteur y trouvera non l'attirail des mots, mais la beauté simple des choses – *non sermonum suppellectilem sed simplicem rerum [...] gratiam*<sup>17</sup> – nouveau trait décoché à la rhétorique cicéronienne.

La définition de l'*officium perfectum* ne fait pas l'objet de la même attaque ouverte de la part d'Ambroise. Celle qu'en donne Cicéron au début du *De officiis* reste d'ailleurs allusive. Il faut en préciser les sous-entendus en recourant à d'autres textes sur la distinction des *media officia* et de l'*officium perfectum*. Un passage du *De finibus* met au nombre des premiers le soin de sa santé, l'attention au bien de la maison, l'administration de la chose publique, la gestion méthodique des affaires<sup>18</sup>. La valeur de ces *media officia* est fonction du résultat qu'ils obtiennent. L'*officium perfectum*, le *kat'ôrçwma* dans la terminologie du Portique, est, au contraire, parfait immédiatement, sa perfection ne dépendant d'aucun résultat extérieur. Il est sa propre fin. C'est ce qui assure la liberté parfaite du sage. On trouve dans le résumé de la doctrine stoïcienne dû à Arius Didyme cette liste des *officia perfecta* : penser juste, être tempérant, pratiquer la justice, être dans la joie, agir conformément à la raison, être bienfaisant, se réjouir, se conduire avec sagesse<sup>19</sup>.

On comprend qu'Ambroise n'ait rien eu à opposer au détail et à la lettre de ce programme. Mais il va en transformer l'économie et l'esprit en partant à nouveau de l'Écriture, plus précisément de deux textes de l'Évangile de Matthieu où l'on trouve l'adjectif *perfectus*<sup>20</sup>. Dans le premier de ces textes<sup>21</sup>, Jésus répond à un homme qui observe tous les commandements mais désire savoir ce qu'il doit faire en outre pour être parfait : « Si tu veux être parfait, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi. » Le second texte associe deux versets de ce que l'on appelle le discours sur la montagne dans l'Évangile de Matthieu : « Soyez parfaits comme votre Père qui est dans le ciel est parfait<sup>22</sup> », et « Dieu ordonne que le soleil répande ses rayons sur les bons et les méchants et que la pluie fertilise les terres de tous sans aucune distinction<sup>23</sup>. » Le mépris des biens temporels et une bienfaisance universelle sans limites et sans restrictions, se voulant à l'école du Christ et à l'image du Dieu de miséricorde, ont pris le pas sur la sérénité du sage dans la définition de l'*officium perfectum*. Une morale de la relation et de la communion veut remplacer une morale de l'autonomie, l'agapè prend la place de



l'autarcie. Loin d'être la suite d'entraînements et de dérives que l'on a dénoncée, cette critique des définitions cicéroniennes apparaît calculée et cohérente.

Si l'on ajoute à ce programme le refus inconditionnel de rendre le mal pour le mal, professé dans la préface, on s'aperçoit qu'Ambroise a placé au début de son traité une sorte de manifeste de la morale selon l'Évangile, en soulignant vigoureusement ce qui oppose celle-ci non seulement à la rhétorique philosophique de Cicéron mais aux notions premières du stoïcisme. Tout ce qui suit dans son ouvrage, il a voulu le situer d'emblée dans cette perspective, non pas cicéronienne mais évangélique. Et c'est pour marquer le contraste avec plus d'énergie qu'il a décidé d'écrire à son tour un *De officiis*.

Nous pouvons maintenant revenir sur les trois opinions que j'ai présentées en commençant. Peut-on dire qu'Ambroise a voulu écrire un traité de philosophie morale à l'école et dans l'esprit de Cicéron ? Certainement pas. Doit-on plutôt penser que l'évêque de Milan a voulu concilier l'héritage de la philosophie grecque avec l'idéal de l'Évangile dans une synthèse harmonieuse ? Non, car son projet apparaît beaucoup plus polémique : il s'agit pour lui moins de concilier que de contester, moins de travailler à un accord que d'opérer une substitution, même si, dans le détail, des mélanges et des contaminations sont inévitables. Peut-on enfin considérer le *De officiis* d'Ambroise comme un ouvrage tout simplement chrétien où la seule autorité reconnue est celle de la Bible ? C'est, me semble-t-il, la solution la plus exacte, à condition de bien comprendre le rôle assigné par l'évêque de Milan au thème précis qu'il a retenu – *De officiis*. C'était pour lui l'occasion de montrer, grâce à un parallèle constant avec Cicéron, la supériorité de l'Évangile sur la morale des païens.

Hervé Savon

---

<sup>1</sup> P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, Paris, Bloud & C<sup>ie</sup>, 1908, p. 226.

<sup>2</sup> M. TESTARD, « Étude sur la composition du *De officiis ministrorum* de saint Ambroise », dans : Y.-M. DUVAL (éd.) *Ambroise de Milan. XVI<sup>e</sup> Centenaire de son élection épiscopale*, Paris, Études Augustiniennes, 1974, p. 155-197 ; Id. « Recherches sur quelques méthodes de travail de saint Ambroise dans le *De officiis* », *Recherches augustiniennes*, 24, 1989.

<sup>3</sup> W. STEIDLE, « Beobachtungen zu des Ambrosius Schrift *De officiis* », *Vigiliae Christianae*, 38, 1984, 166, p. 18-66 ; Id. « Beobachtungen zum Gedankengang im 2. Buch von Ambrosius, *De officiis* », *Vigiliae Christianae*, 39, 1985 p. 280-298. Voir aussi O. HILTBRUNNER, « Die Schrift 'De officiis ministrorum' des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild. », *Gymnasium*, 71, 1964, p. 174-189.

<sup>4</sup> P. COURCELLE, « L'humanisme chrétien de S. Ambroise », *Orpheus*, 9, 1962, p. 21-34 ; Kl. ZELZER, « Zur Beurteilung der Cicero-Imitatio bei Ambrosius *De officiis* », *Wiener Studien*, 90 N.F. 11), 1977, p. 168-191 ; Id. « Randbemerkungen zu Absicht und Arbeitsweise des Ambrosius in *De officiis* », *Wiener Studien*, 107-108, 1994-1995, p. 481-493.

<sup>5</sup> Voir M. TESTARD, « Jérôme et Ambroise. Sur un 'aveu' du *De officiis* de l'évêque de Milan », dans Y.-M. Duval (éd.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris, 1988, p. 228-254.

<sup>6</sup> Ambroise, in Luc. 8, 13, *Corpus Christianorum. Series latina*, 14, p. 302, 135-141.

<sup>7</sup> I Cor, 1, 17.

<sup>8</sup> Sur ce début du *De officiis* d'Ambroise, voir H. SAVON, « Les intentions de saint Ambroise dans la préface du *De officiis* », dans *Valeurs dans le Stoïcisme. Mélanges Spanneut*, Lille, 1993, Presses Universitaires de Lille, p. 155-169. Cf. Ivor J. DAVIDSON, « A Tale of two Approaches : Ambrose, *De officiis* I, 1-22 and Cicero, *De officiis*, I, 1-6 », *Journal of Theological Studies*, NS, 52, 2000, p. 61-83.

<sup>9</sup> M. TESTARD, « Recherches... », p. 88.

<sup>10</sup> Ambr. off. I, 5, 20.

<sup>11</sup> Cicéron, *De officiis*, I, 7, 20 ; cf. Ambr. off. I, 28, 131.

<sup>12</sup> *Ibid.* 6, 21 ; cf. II Sm 16, 5-13.

<sup>13</sup> Voir aussi l'interprétation de C. RIGGI, « L' 'auxesis' del Salmo XXXVIII e la struttura del 'De officiis' di S. Ambrogio », *Salesianum*, 29, 1967, 623-668.

<sup>14</sup> Ambr. off. I, 7, 23.

<sup>15</sup> M. TESTARD, « Recherches... », p. 90.

<sup>16</sup> Lc 16, 22-25.

<sup>17</sup> Ambr. off. I, 9, 29.

<sup>18</sup> Cicéron, *De finibus*, IV, 25, 68.

<sup>19</sup> Arius Didymus, ed. Arthur J. POMEROY, *Epitome of Stoic ethics*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, 11<sup>e</sup>, p. 68 (= *Stoicorum veterum fragmenta*, III, n° 501, p. 136).

<sup>20</sup> Ambr. off. I, 11, 36-37.

<sup>21</sup> Mt 19, 16-21.

<sup>22</sup> Mt 5, 48.

<sup>23</sup> Mt 5, 45. — Ajouter à la bibliographie récente un important commentaire : Ivor J. DAVIDSON, *Ambrose, De officiis, edited with an Introduction, Translation and Commentary*, Volume II, *Commentary*. Oxford University Press, 2001.