X

POURQUOI SAINT AMBROISE A-T-IL ÉCRIT UN *DE OFFICIIS* ? INTENTIONS ET STRUCTURE.

par Hervé Savon
Professeur honoraire à l'Université de Bruxelles

Sommaire. —*Le titre de ce traité d'Ambroise, qui a séduit les* ***humanistes****, est aujourd'hui source de confusion. On imagine qu'Ambroise a voulu simplement imiter le* ***De officiis de Cicéron****, qui lui aurait servi de* ***modèle*** *et de* ***caution****. Comme Ambroise n'a pas calqué son plan sur celui de Cicéron, on parle d'une* ***débâcle de la composition****, due à l'introduction abusive de* ***citations bibliques****. L'examen de la* ***préface*** *de l'œuvre et des* ***définitions*** *qui la suivent oblige à inverser la perspective. Ambroise* ***a jugé périmé le*** **De officiis** ***de Cicéron.*** *Le parallèle qu'il établit avec l'œuvre de son prédécesseur vise à souligner le* ***contraste*** *entre les principes de* ***l'éthique païenne*** *et ceux de la* ***morale tirée de l'Évangile****.*

Epitome. — *The title of this treatise by Ambrose, which has delighted* ***humanists****, gives rise today to endless confusion. It is mistakenly thought that Ambrose simply intended to imitate* ***Cicero's De officiis****, taken as his* ***model*** *and* ***guarantee****. Since Ambrose did not in fact copy Cicero's scheme,* ***the composition is considered a disaster****, this being attributed to a misplaced use of* ***biblical quotations****. An analysis of the* ***preface*** *to the treatise and of the* ***definitions*** *given at its end, forces one however to reverse the perspective. Ambrose saw* ***Cicero's*** **De officiis** ***as outdated****. His purpose in drawing a parallel between his work and that of his predecessor was to emphasise the differences which* ***oppose*** *principles of* ***pagan ethics*** *and a* ***morality derived from the Gospels****.*

C'est vers 1470, chez Ulrich Zell à Cologne, que le *De officiis* de saint Ambroise a été imprimé pour la première fois [1]. Le même Ulrich Zell avait imprimé cinq ou six ans auparavant ce qui semble bien être l'édition *princeps* du *De officiis* de Cicéron [2]. Cette double publication, à l'époque où 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

1. Voir *Bibliothèque Nationale. Catalogue des incunables*, t. 1, Paris, 1992, p. 69, n° A-297.
2. L'édition du *De officiis* de Cicéron, imprimée à Mayence par J. Fust et P. Schaeffer, est datée du 4 février 1466 (*Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Incunabula*, vol. 1, Città del Vaticano, 1997, p. 61, n° A-224).

part des controversistes réformés [3]. Ceux-ci dénoncèrent en particulier le grand désordre de sa disposition et de sa conception. Ces reproches sont encore repris aujourd'hui, comme nous allons le voir. 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 [4], 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 Maurice TESTARD [5], le dernier éditeur du *De officiis* d'Ambroise [6]. 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 [7]. Enfin, selon une opinion moyenne, et peut-être plus traditionnelle, défendue notamment par Pierre COURCELLE, auquel se réfère notamment le philologue autrichien Klaus ZELZER, Ambroise a su réunir humanisme et christianisme, sans sacrifier l'un des deux termes [8]. Le plus simple est d'interroger Ambroise lui-même sur ses intentions. Il les indique dans la préface de son *De officiis*, et 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

3. Voir en particulier J. DE BARBEYRAC, dans S. PUFENDORF, *Le Droit de la Nature et des Gens*, 1, Amsterdam, G. Kuyper, 1706, p. XXVI-XXVII ; J. DE BARBEYRAC, *Traité de la Morale des Pères de l'Eglise*, Amsterdam, H. Vytwer, 1728, notamment p. 206-223 (contre R. CEILLIER, *Apologie de la Morale des Pères de l'Église*, Paris, Emery fils, 1718, notamment p. 291-314).

4. P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, Paris, Bloud & C^ie^, 1908, p. 209 et 226.

5. M. TESTARD, « Étude sur la composition dans le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise », dans Y.-M. DUVAL (éd.) *Ambroise de Milan. XVI^e^ Centenaire de son élection épiscopale*, Paris, Études Augustiniennes, 1974, p. 155-197 [dans les notes suivantes, abrégé en : TESTARD, « Étude »] ; ID. « Recherches sur quelques méthodes de travail de saint Ambroise dans le *De officiis* », *RecAug*, 24, 1989, p. 65-122 [dans les notes suivantes, abrégé en : TESTARD, « Recherches »].

6. Ambroise de Milan, *De officiis*, *CCSL* 15. Dans cette édition, parue en 2000, TESTARD reprend avec de légères modifications le texte qu'il avait publié dans la *CUF*, en 1984-1992, en deux volumes avec traduction et notes. C'est l'édition du *CCSL* que je cite dans le présent article. — En attendant une édition préparée pour le *CSEL*, sur une base manuscrite plus large, c'est le texte de l'édition TESTARD qu'a repris, avec quelques changements, IVOR J. DAVIDSON, *Ambrose. De officiis*. Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Oxford, 2001, vol. I, Introduction, Text and Translation.

7. W. STEIDLE, « Beobachtungen zu des Ambrosius Schrift *De officiis* », *VChr*, 38, 1984, 166, p. 18-66 ; ID. « Beobachtungen zum Gedankengang im 2. Buch von Ambrosius, *De officiis* », *VChr*, 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.

8. 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* », *WS*, 90 (N.F. 11), 1977, p. 168-191 ; ID. « Randbemerkungen zu Absicht und Arbeitsweise des Ambrosius in *De officiis* », *WS*, 107-108, 1994-1995, p. 481-493.

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.

Non adrogans uideri arbitror

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 [9] ». Certes, un certain degré de modestie est recommandé dans une préface, comme dans un exorde, mais c'est là, semble-t-il, franchir les bornes.

C'est Jean-Rémy Palanque qui a attiré l'attention sur cette difficulté [10]. Il décèle dans ce prologue « la modestie du prédicateur débutant » et pense que « les allusions aux circonstances de son élection ne peuvent être datées que des premiers mois après l'installation du nouvel évêque ». Ambroise aurait donc utilisé un ancien sermon — « peut-être une instruction au clergé, déjà » — pour le placer à la tête de son grand traité. Cette inférence a un point faible. Si Ambroise, vers 388 ou 389, décide de remployer ce sermon et même d'en faire la préface de son grand traité de morale, c'est qu'il en juge le contenu et la forme parfaitement adaptés aux circonstances nouvelles. Mais alors, l'anachronisme supposé par Palanque se trouve démenti et l'hypothèse du remploi d'un sermon ancien n'apporte plus qu'une complication inutile.

Testard a donc cherché ailleurs l'explication de ce qu'il appelle fort justement une « profession liminaire d'incompétence » [11]. Ailleurs, mais pas du côté de Cicéron, absent selon lui des deux premières parties de cette préface [12]. Aux yeux de 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 [13]. Il doit avoir en outre dans son propre 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

9. Ambr. *off.* 1, 1, 4, p. 2, 30-31.
10. J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, De Boccard, 1933, p. 527.
11. Testard, « Jérôme et Ambroise » (v. ci-dessous n. 14), p. 230.
12. Testard, « Recherches », p. 88.
13. 1 Tim 3, 6.

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 [14]. 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.

Il faut donc chercher une autre raison à l'humilité extraordinaire affichée au commencement du *De officiis*. Il me semble qu'elle transparaît dès la première phrase : *Non adrogans uideri arbitror si inter filios suscipiam adfectum docendi, cum ipse humilitatis magister dixerit : Venite filii, audite me, timorem Domini docebo uos* [15]. « Je ne pense pas faire figure d'arrogant, si je prends, au milieu de mes fils, l'état d'esprit de celui qui enseigne 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* [16]. « Mais je ne voudrais pas que l'on voie de l'arrogance dans ce que je viens de dire ». L'évidence de ce remploi est confortée par l'analogie des destinataires : Cicéron s'adresse à son fils, Ambroise à ses fils, les clercs de l'Église de Milan. Regardons de plus près 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

14. 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, Études Augustiniennes, 1988, p. 227-254.

15. Ambr. *off.* 1, 1, 1 ; Ps 33 (34). 12.

16. Cic. *off.* 1, 1, 2, éd. Testard, Paris, 1965 (*CUF*), p. 105.

de l'Épître aux Éphésiens : « Dieu a donné certains comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres comme prédicateurs de l'Évangile, d'autres comme pasteurs et docteurs [17] ». 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 [18]. » Et encore, dans cette dernière tâche, Ambroise est-il 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 [19]. 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 humbles et apprenez bien ! ».

Mais alors, que veut-il dire ? Un passage de son *Expositio Euangelii super Lucam*, qui date de la même période que le *De officiis*, va nous mettre sur la voie. Ambroise y rapproche 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 un homme « apostolique », un prédicateur à l'image des apôtres, est pauvre dans sa parole, mais riche de foi [20]. Il ne recherche ni la parure des mots — *uerborum infulas* —, ni le fard des arguments — *fucum argumentorum* —, ni le vêtement ostentatoire des maximes — *ambitiosa sententiarum uelamina* — : la vraie foi lui suffit [21]. Un trait supplémentaire permet de situer plus précisément cet *apostolicus* : il est récompensé avec usure pour ses combats contre les hérétiques, Mani, Marcion, Sabellius, Arius, Photin. Cette liste d'hérésiarques nous renvoie au quatrième siècle. Ainsi l'*apostolicus* dont il s'agit est non seulement un imitateur, mais un successeur des Apôtres, un évêque de l'époque constantinienne ou théodosienne. Giovanni Coppa n'a pas tort de voir dans ces lignes une discrète confidence autobiographique [22]. Du pauvre Lazare à l'évêque de Milan, le passage s'est

17. Eph 4, 11. Sur le sens exact de ce verset, voir E. Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, Édimbourg, T&T Clark, 1998, p. 388 : « The gifts are not gifts made to people but gifts of people, people who have a particular role to play in the church. »

18. Ambr. *off.* 1, 1, 3.

19. *Ibid.*, 1, 1, 4.

20. Cf. Iac 2, 5.

21. Ambr. *in Luc.* 8, 13, éd. M. Adriaen, *CCSL* 14 (1957), p. 302, 135-141. Cf. Ambr. *off.* 1, 9, 29, p. 11, 22-24 : *Nostra legent [...] qui non sermonum supellectilem neque artem dicendi sed simplicem rerum exquirunt gratiam.* — Pour les variations de sens du mot *apostolicus* ou de l'expression *uir apostolicus* (de l'idée de « disciple ou continuateur immédiat des apôtres » à celle de « successeur plus ou moins lointain des apôtres, évêque »), voir par ex. Tertullien, *adv. Marc.* 4, 2, 4, éd. Cl. Moreschini, *SChr* 456, p. 70, 28-31 : *Porro Lucas non apostolus, sed apostolicus, non magister, sed discipulus, utique magistro minor, certe tanto posterior, quanto posterioris apostoli sectator, Pauli sine dubio* ; et Hilaire de Poitiers, *in Matth.*, 25, 2, éd. J. Doignon, *SChr* 258, p. 182 : 26-29 : *Sed usque in finem perseuerantibus salus reseruata est ac tum, per omnes orbis partes uiris apostolicis dispersis, euangelii ueritas praedicabitur.* On trouvera une brève histoire de cette évolution dans L. M. Dewailly, « Notes sur l'histoire de l'adjectif apostolique », *MSR*, 5, 1948, p. 141-152, et H. Holstein, « L'évolution du mot 'Apostolique' au cours de l'histoire de l'Église », dans *Problèmes de la Religieuse d'aujourd'hui. L'Apostolat*. 1957, p. 41-62.

22. G. Coppa, Esposizione del Vangelo secondo Luca, vol. 2, *SAEMO* 12, Rome, 1978, p. 293.

fait sans rupture. La doctrine, elle, est paulinienne. Son expression classique se trouve au début de la première Épître aux Corinthiens, dans le développement qui commence par ces mots : « Le Christ m'a envoyé [...] évangéliser », mais « non par la sagesse de la parole, afin que la croix du Christ ne soit pas anéantie » [23]. Ainsi, par son insuffisance même, par sa déficience initiale, par tout ce qui l'oppose au modèle cicéronien, Ambroise apparaît comme le type même du docteur chrétien [24].

Silence et Parole. Une méditation sur deux versets du psaume 38

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 Testard y a-t-il vu la réutilisation d'un texte plus ancien, selon la méthode du « copier-coller » ou de l' « amalgame » qui serait, selon lui, caractéristique d'Ambroise [25]. Le passage sur le silence et la parole serait « acceptable » dans une préface, mais Testard juge le développement sur la colère « tout à fait hors de propos » [26]. En fait, l'hypothèse de Testard me paraît inutile, car cette interpolation supposée est en réalité étroitement liée à ce qui précède et à ce qui suit [27]. La présentation d'Ambroise au lecteur s'est terminée sur l'idée d'apprentissage. Il faut apprendre, mais d'abord apprendre à se taire [28]. C'est l'attaque contre le primat accordé par Cicéron à la parole qui se poursuit ici. Un verset du Deutéronome apporte à Ambroise un argument qu'il juge décisif : « La Loi dit : 'Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu'. Elle n'a pas dit : 'Parle', mais 'Écoute' [...] La première parole que Dieu te dit, c'est : 'Écoute' [29] ». Ambroise invite-t-il alors à rester muet ? Pas du tout ! Il récuse un tel radicalisme, qu'il dénoncera de nouveau un peu plus loin, en s'en prenant cette fois à Pythagore [30]. 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 verset de psaume permet à Ambroise de préciser sa pensée en l'appuyant de l'autorité des Écritures : *Dixi : custodiam uias meas ut non delinquam in lingua mea* [31]. « J'ai dit : je garderai mes chemins, afin de ne pas pécher par la langue ». *Custodiam* : par le choix de ce verbe, David (l'auteur du psaume aux yeux d'Ambroise)

23. 1 Cor 1, 17.

24. Sur ce début du *De officiis* d'Ambroise, voir mon article : « 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. Réponse de Testard, « Le *De officiis* de saint Ambroise. Observations philologiques et historiques sur le sens et le contexte du traité », *RecAug*, 28, 1995, p. 3-35. Cf. Davidson, « A Tale of two Approaches : Ambrose, *De officiis* I, 1-22 and Cicero, *De officiis*, I, 1-6 », *JThS*, NS, 52, 2000, p. 61-83, notamment 71-76. Selon Davidson, la réponse de Testard à Savon « largely misses the point » en continuant à ignorer l'évocation de Cicéron en 1, 22 et à exagérer les contraintes qui pesaient sur Ambroise à la fin des années 380. Davidson (*ibid.* p. 76-78) signale, dans Ambr. *off.* 1, d'autres allusions à Cicéron, visant ainsi à mieux marquer le contraste.

25. Testard, « Recherches », p. 76-77.

26. *Ibid.*, p. 88.

27. Voir aussi Davidson, *Ambrose. De officiis* (v. ci-dessus n. 6), vol. II. Commentary, p. 441

28. Ambr., *off.* 1, 2, 5.

29. *Ibid.*, 1, 2, 7, p. 3, 33-35 ; Dt 6, 4.

30. Ambr. *off.* 1, 10, 31.

31. Ps 38 (39), 2.

n'invite pas à la suppression, mais au contrôle, à la maîtrise [32]. 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 [33].

Cette revue des débordements et des égarements de la parole s'achève avec l'analyse détaillée d'un des pires détournements, d'un des pires vices 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 [34] (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* [35].

C'est que, derrière la colère, Ambroise entrevoit l'Adversaire, l'adversaire par excellence, appelé un peu plus loin l'esprit mauvais — *nequam spiritus* [36]. 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 me présente la possibilité de la vengeance comme un appât, pour qu'en aspirant à me venger, je m'introduise moi-même dans son lacet et resserre sur moi le nœud de la mort [37]. » 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 [38].

Conformément à ses principes, Ambroise cherche un exemple biblique pour ce refus de répliquer à l'insulte. Il le trouve tout naturellement dans la vie de David qui n'a pas seulement recommandé le pardon des injures, mais l'a pratiqué. 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 l'insulte [39]. David se tait, et il empêche même un membre de sa suite d'aller châtier l'insolent. C'est à cet incident que le roi ferait allusion, selon Ambroise, dans le troisième verset du psaume 38 : *Obmutui et humiliatus sum et silui a bonis.* Remarquons que la mise en relation de ce verset de psaume avec le passage du livre des Rois sur la patience de David à l'égard de l'insulteur pourrait bien être une innovation d'Ambroise. Ni Tertullien, ni Cyprien, ni Eusèbe de Césarée, ni Hilaire, ni Didyme ne font allusion à l'un ou l'autre de ces passages, tandis qu'Origène et Basile les citent dans des contextes différents sans établir

32. Ambr. *off.* 1, 3, 9, p. 4, 11-12.
33. *Ibid.*, 1, 3, 12.
34. *Ibid.*, 1, 3, 13-1, 5, 22.
35. *Ibid.*, 1, 2, 8.
36. *Ibid.*, 1, 5, 20, p. 8, 1.
37. *Ibid.*, 1, 5, 16.
38. Cic. *off.* 1, 20 ; Ambr. *off.* 1, 28, 131.
39. Ambr. *off.* 1, 6, 21 ; cf. 2 Rg (2 Sm) 16, 5-12.

entre eux de relation [40]. Naturellement, cette mise en rapport ne va pas sans modifier plus ou moins sensiblement le sens des deux textes qu'elle concerne. Ainsi les sentiments humbles et pénitents que Basile prête à David, en suivant d'assez près le Livre des Rois [41], sont-ils assez différents de ceux que suppose Ambroise.

Quels sont donc les mobiles que l'évêque de Milan prête au silence de David ? Où le roi trouve-t-il la force de résister à l'émotion, la capacité de rester imperturbable devant l'outrage, de se taire ? Dans le témoignage de sa conscience, dans la certitude de ses bonnes actions, de ses vertus. « J'ai gardé le silence en raison de mes biens » : c'est le sens qu'Ambroise semble donner ici à la phrase du psaume : *Silui a bonis*, (la préposition *a* signifiant alors « en raison de », emploi que l'on trouve déjà chez Tite Live et chez les poètes, et qui se généralise à l'époque tardive [42]). L'inconvénient des traductions de *Silui a bonis* habituellement proposées pour ce passage — « J'ai fait silence sur mes bonnes actions » (Testard), « ho mantenuto il silenzio sui miei meriti » (Banterle), « and kept silent about my good deeds » (Davidson) —, c'est qu'elles s'accordent assez mal avec l'explication offerte par Ambroise. Voici ce développement, tel que je propose de le traduire : « Il appartient au juste de ne rien laisser paraître, de ne rien dire, de conserver le fruit de sa bonne conscience, d'accorder plus de crédit au jugement des bons qu'à l'impudence de l'insulteur, de se satisfaire de la dignité de sa conduite. C'est là, en effet, « faire silence en raison de ses biens » — *hoc est enim silere a bonis* —, car celui qui a bonne conscience — *bene sibi conscius* — ne doit pas être ému par les mensonges, ni donner plus de poids aux insultes d'autrui qu'à son propre témoignage intérieur [43]. ». Ce qui est mis en valeur par l'ensemble du texte, ce n'est pas l'humilité de David, c'est sa fermeté d'âme, c'est l'impassibilité que procure au juste la conscience de sa vertu.

Le « juste » et le sage semblent un instant se confondre. Testard a vu dans ce passage du *De officiis* « un héritage de la sagesse païenne dans ce qu'elle avait, sur cette question cardinale de la conscience, de plus radicalement hétérogène à la tradition judéo-chrétienne : l'autonomie du sage [44] ». Mais peut-on vraiment supposer qu'Ambroise enseigne « l'autonomie du sage » dans un développement qui, nous l'avons vu, a commencé par l'invitation initiale à écouter, à écouter non pas la voix de sa conscience, mais Dieu promulguant sa Loi. Rien d'ailleurs, dans l'analyse qu'Ambroise fait de la bonne conscience de David, ne prête à une telle interprétation. Il ne s'agit pas ici de la conscience qui prescrit, mais de la conscience qui constate. David a conscience de ne pas avoir enfreint un commandement moral — ici : ne pas tuer —, mais ce commandement, ce n'est pas la voix

40. Voir les relevés de *Biblia Patristica*, vol. 1-7, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1975-2000.

41. Basile de Césarée, *hom.* 10, 5, *PG* 31, 364 C.

42. L'emploi de la préposition *a* au sens de « en raison de », que l'on rencontre notamment chez les poètes et chez Tite Live, se développe à l'époque tardive : J.B. Hofmann — A. Szantyr, Lateinische Syntax und Stilistik, Munich, 1972, § 142, Zusatz c, p. 257 (rapprochement avec *ob*).

43. Ambr. *off.* 1, 5, 18, p. 7, 15-21.

44. Testard, « Observations sur le thème de la *conscientia* dans le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise », *R.É.L.* 51, 1973, p. 219-261, ici : 253 ; cf. p. 233.

de sa conscience qui le lui a fait découvrir : le lecteur des pages qui précèdent sait déjà que c'est la voix de Dieu [45].

Cette méditation sur deux versets du psaume 38 nous est donc apparue parfaitement cohérente. C'est le résumé d'une large part de l'éthique chrétienne [46]. 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* [47] — 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 enfin nommer le prédécesseur, auquel il n'a cessé de faire allusion : Cicéron. Pourquoi, ajoute-t-il, n'écrirait-il pas lui aussi 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.

Deux définitions : l'*utile* et l'*officium perfectum*

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 complément. 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 dans son *De officiis*, s'est appliqué à remédier à cette omission [48]. Ambroise reprend les définitions de Cicéron tout en les soumettant à une critique sévère fondée sur l'Écriture. Dans ces quelques pages, Testard 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 — ou sollicite — dans la perspective cicéronienne, quitte à ce que cette Écriture elle-même,

45. Sur les méfaits de la méthode parcellaire — de la *Localisierungsmethode* — qui isole artificiellement quelques phrases en perdant de vue l'ensemble du texte, voir A. Ehrard, « Die altchristiche Literatur und ihre Erforschung seit 1880 », *Straßburger theologische Studien*, 1, 1894, p. 116 sq. (à propos d'une interprétation contestable de l'*Octavius* de Minucius Felix).

46. 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.

47. Ambr. *off.* 1, 7, 23.

48. Cic. *off.* 1, 7-8.

à son tour, le fasse dériver et l'éloigne de Cicéron [49] ». C'est, on le voit, le contraire du programme que nous venons de découvrir dans la préface d'Ambroise. Celui-ci 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 trop 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 [50]. Conformément au principe qu'il a posé, Ambroise interroge l'Écriture, plus précisément le Nouveau Testament. Une parabole retient son attention, celle du riche et du pauvre Lazare. Après leur mort, dans l'Hadès, le riche, 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 : « Aie pitié de moi, et 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 est ici consolé, et toi, tu es dans la souffrance [51]. » Pour Ambroise, la leçon est sans appel : ces *commoda saeculi* qui sont la 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 supellectilem neque artem dicendi, sed simplicem rerum [...] gratiam* [52] — 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 [53]. La valeur de ces *media officia* est fonction du résultat qu'ils obtiennent. *L'officium perfectum*, le *katorthôma* dans la terminologie du Portique, est, au contraire, parfait immédiatement, sa perfection ne dépendant d'aucun résultat extérieur. Il est sa propre fin [54]. C'est ce qui assure la liberté parfaite du sage. On trouve dans le résumé de la doctrine stoïcienne dû à Arius Didyme cette

49. M. Testard, « Recherches », p. 90.
50. Cic. *off*. 1, 9.
51. Lc 16, 22-25.
52. Ambr. *off*. 1, 9, 29, p. 11, 22-24.
53. Cic. *fin*. 4, 68.
54. *Ibid*., 3, 32.

liste des *officia perfecta* : penser juste, être tempérant, pratiquer la justice, être dans la joie, agir conformément à la droite raison, être bienfaisant, se réjouir, se conduire avec sagesse [55].

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* [56]. Le premier est le dialogue entre Jésus et un jeune homme riche qui demande ce qu'il doit faire pour avoir la vie éternelle. Jésus lui répond : « Observe les commandements [...] : 'Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, honore ton père et ta mère, et aime ton prochain comme toi-même.' » Ambroise commente : « Ce sont là des devoirs moyens — *media officia* — auxquels il manque quelque chose ». Et il reprend alors la citation : « Le jeune homme lui dit : 'J'ai observé tout cela dès ma jeunesse. Que me manque-t-il encore ?' Jésus répond : 'Si tu veux être parfait *(si uis perfectus esse)*, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres [...] et viens, suis-moi [57].' » Le second texte est la combinaison de deux versets d'une péricope consacrée à l'amour pour les ennemis : « Vous serez parfaits comme votre Père qui est dans le ciel est parfait [58] », 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 [59]. » Le mépris des biens temporels et une bienfaisance universelle sans limites et sans restrictions, à la suite du Christ et à l'imitation 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 se substitue à 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.

Ambroise a donc pris soin de placer au début de son *De officiis* une sorte de manifeste de la morale évangélique, en l'opposant d'une part à la rhétorique philosophique de Cicéron, et d'autre part aux notions premières du stoïcisme. Et cependant, il n'arrête pas son traité au paragraphe 37 du livre I, où il donne la définition chrétienne de l'*officium perfectum*. Il va suivre jusqu'au bout les trois livres de son devancier, combinant sans cesse le remploi et la critique. Manque patent de cohérence, pourrait-on penser. Une distinction formulée par Cicéron au début de son propre *De officiis* aide à comprendre pourquoi il n'en est rien. « Toute enquête sur le devoir, écrit l'orateur, est double : d'une part, elle concerne le souverain bien (*finis bonorum*), d'autre part elle consiste en des préceptes capables d'étayer dans

55. Arius Didymus, éd. Arthur J. Pomeroy, *Epitome of Stoic ethics*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, p. 68 (= J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, nº 501, p. 136).
56. Ambr. *off.* 1, 11, 36-37.
57. Mt 19, 16-21, dans Ambr. *loc. cit.*
58. Mt 5, 48, dans Ambr. *off.* 1, 11, 37.
59. Mt 5, 45, dans Ambr. *off.* 1, 11, 37.

tous les domaines la conduite de la vie [60]. » Il apparaît alors qu'Ambroise, après avoir pris soin d'assurer d'entrée de jeu l'essentiel — la redéfinition du souverain bien d'après les enseignements de l'Évangile — pouvait sans grand risque utiliser Cicéron pour ce qu'on pourrait nommer la casuistique de la vie quotidienne. De fait, tout ce qui nous apparaît d'abord comme un emprunt ne prend son vrai sens que rapporté aux principes énoncés dans le prologue, qui renferme ainsi la clef de l'œuvre entière.

Nous pouvons maintenant revenir sur les trois opinions que nous avons évoquées 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 qu'il a eu pour but de concilier l'héritage de la philosophie grecque avec l'idéal de l'Évangile dans une synthèse harmonieuse ? Pas davantage. Il s'est proposé moins de concilier que de contester, moins de travailler à un accord que d'opérer une substitution. Peut-on enfin considérer le *De officiis* d'Ambroise comme un ouvrage résolument chrétien où la seule autorité reconnue est celle des Écritures — que nous appelons aujourd'hui la Bible ? C'est, me semble-t-il, la réponse la plus exacte, à condition de bien voir le double but que vise l'évêque de Milan lorsqu'il écrit à son tour un *De officiis* : montrer, grâce à un parallèle permanent avec Cicéron, la supériorité de l'Évangile sur la morale des païens, tout en remployant un certain nombre d'analyses et de règles, qui relèvent de la simple raison, mais ne prennent, à ses yeux, leur vrai sens qu'une fois replacées dans la lumière de la loi nouvelle.

60. Cic. *off.* 1, 7.