



Vouloir l'amour et l'abandon du Père

Alain Boureau

DANS **LE GENRE HUMAIN 2009/1 N° 48**, PAGES 21 À 29
ÉDITIONS **LE SEUIL**

ISSN 0293-0277

ISBN 9782020990899

DOI 10.3917/lgh.048.0021

Date de mise en ligne : 03/11/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-le-genre-humain-2009-1-page-21?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Le Seuil.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Alain Boureau

Vouloir l'amour et l'abandon du Père

Souvent les fortes pensées restent latentes et se manifestent là où on ne les attendait pas. Pour un travail en cours sur la scolastique, j'ai travaillé sur la notion de charité (*caritas*). Le mot de charité désignait alors l'amour pour Dieu et pour le prochain. Je me proposais ingénument et spontanément de traduire ce mot par *pur amour*, locution anachronique mais fort utile, parce que les connotations actuelles du mot *charité* en déviaient le sens vers des actes et que le simple mot d'*amour* demandait impérativement à être spécifié, du côté tant de sa direction que de sa qualité propre. En effet, Pierre Lombard, vers 1150, dans ses *Sentences* (I, 17), texte central d'enseignement et de commentaire dans l'université scolastique, avait posé que le pur amour (la charité), forme propre de la personne du Saint-Esprit, offrait à l'être humain l'occasion d'être habité par la divinité. L'avantage de ce choix notionnel et lexical avait émergé, quelques instants avant que l'évidence du travail de Jacques Le Brun et notamment son grand livre *Le Pur Amour de Platon à Lacan*¹ ne s'imposent. Certes, l'ampleur chronologique du titre laissait de la place pour y insérer certains de mes auteurs médiévaux, mais il serait dommage de banaliser une œuvre grande et profonde pour y loger son monde de passage ou de compagnie, même de qualité.

Pourtant, les trois traits essentiels du pur amour, le désintérêt, la passivité et la désappropriation, notions dégagées et mises en interaction par Jacques Le Brun, trouvaient une illustration précise dans les débats scolastiques sur l'amour de Dieu ; bien plus, ces débats s'en éclairaient. Le seul exemple des exigences religieuses du franciscain Pierre de Jean Olivi (vers 1250-1297) le montre bien, avec son rejet savant et argumenté de la plupart des grandes questions théologiques de son temps, avec sa conception forte du vœu comme

renonciation à la volonté propre et avec le refus absolu de toute possession, si fortement marqué dans le débat sur la Très Haute Pauvreté, dont il a été le centre. On pourrait dessiner les éléments de la configuration historique qui soutient ces postulats radicaux. Mais je ne me risquerai pas à cette opération difficile et longue et je me limiterai à noter, dans cette constellation de notions, un éloge étonnant de la dérélition et de l'abandon par le Père.

Dérélition et mendicité

L'abandon du Père se lie, chez Olivi, à une conception historique du salut. En effet, aux origines bibliques, la dérélition humaine appelait une demande de protection divine, promise au peuple élu. Or la théologie trinitaire du christianisme faisait circuler cette demande et cette réponse entre les trois personnes divines. Le Père, Dieu du peuple élu, éloignait cette protection, en la rendant moins immédiate. Une nostalgie intense de cette association ancienne explique pour une large part l'hostilité et la fascination durables des chrétiens envers Israël. Olivi en tirait les conséquences : le temps ouvert par l'incarnation de la deuxième personne faisait partager les malheurs de l'humanité à la divinité, devait donc rendre moins sensible la protection des humains par le Père. C'est ce que montre un fragment vertigineux du franciscain.

La dixième question évangélique² de Pierre de Jean Olivi, sur la mendicité volontaire, rédigée vers 1280, manifestait ce sentiment de l'abandon divin. Ici, l'intérêt de ce texte pour mon propos tient à la vigueur de sa description, et non à sa pertinence dans un débat important, précis et historiquement situé. Le débat sur la mendicité volontaire avait déjà une histoire dans la polémique qui opposa, dès le milieu du siècle (vers 1255), les ordres mendiants et la hiérarchie cléricale. Guillaume de Saint-Amour, figure de proue de cette opposition épiscopale, condamna fortement la pauvreté volontaire³. Au sein de la célèbre dispute sur la Très Haute Pauvreté, le renoncement à toute propriété collective et individuelle entraînait, pour les Spirituels franciscains, la pratique de la mendicité, seul moyen de survie matérielle : il s'agissait d'« acquérir subsistance⁴ » (*victum*). La survie, en ce cas, ne tenait qu'au fil mince de la charité d'autrui, constamment révocable. L'abolition d'une illusion de permanence humaine, celle de la possession de biens matériels, soulignait directement la dépendance de l'être humain envers sa condition changeante et fragile. Ce qui le montre bien, c'est que le plus long des

arguments et la plus détaillée des réfutations (près du tiers de la question) traite des douze occasions de péché suscitées par la mendicité⁵. Or cette condamnation, dans l'exposé de ses raisons, rappelle exactement celle des jeux de hasard dans les sommes de morale du XIII^e siècle, de Raymond de Pennafort à Jean de Fribourg⁶; ces jeux sont l'occasion de neuf péchés majeurs chez Raymond, liste portée à seize péchés par le cardinal Hostiensis. Ce type de dénonciation n'est pas commun et rapproche la mendicité de l'aléa : dans les deux cas, c'est l'incertitude, érigée comme mode d'action, et le renoncement à la Providence divine qui sont la source de fautes capitales.

Cet enjeu apparaît surtout dans les réfutations des objections de l'opposant, plus que dans la détermination d'Olivi, qui varie peu la défense de la Très Haute Pauvreté, présente dans l'ensemble des questions évangéliques et dans le traité sur l'usage pauvre. Dès sa première objection, l'opposant, un ennemi de la mendicité qui doit représenter la position des franciscains conventuels, proclame précisément la nocivité de la pratique de la mendicité, au nom du soutien sans failles de Dieu envers le juste ; il cite le psaume : « je n'ai jamais vu un juste abandonné [*derelictum*], ni ses descendants mendier leur pain » (Psaumes 36,25)⁷. Ce psaume fait partie des textes d'instruction⁸ du recueil et affirme nettement la nécessité d'avoir confiance en Dieu : « Espère en Dieu [...]. Sois soumis à Dieu et prie-le » (Psaumes 36,3 et 7), avec des accents millénaristes : « les doux hériteront de la terre et jouiront d'une abondance de paix » (Psaumes 36,11).

L'énergie humaine et l'abandon

L'opposant de la question, certainement franciscain, qu'il soit imaginaire ou réel, a donc choisi soigneusement son texte à propos de la question de la pauvreté, puisqu'il y est dit : « le peu qu'a le juste vaut mieux que les richesses nombreuses des impies » (Psaumes 36,16), en louant le juste pour ses prêts et ses dons, qui s'opposent aux emprunts sans retour des impies. L'opposant brandit le remède traditionnel qui donne à Dieu une fonction protectrice ; c'est la vertu théologale d'espérance qui est exaltée et que bafouerait une doctrine de la mendicité, comme appel à l'humain. Dans sa réponse à cette objection, Olivi évoque une petite série d'abandons significatifs, qui conjoint Dieu et les hommes : David, lorsqu'il est disgracié par Saül, s'enfuit et doit mendier son pain, au point de quémander les pains consacrés auprès du prêtre Ahimélek (1 Samuel 21,2-7). Reconnu par ses ennemis philistins, il doit feindre la folie devant le roi Achis

pour échapper à un mauvais sort (1 Samuel 21,13). À la mort de Saül, il doit demander son ravitaillement à Nabal et le reçoit d'Abigaïl, épouse de ce dernier (1 Samuel 25). Ces épisodes importent parce que David, futur prophète et roi d'Israël, devrait bénéficier d'une protection providentielle. Or c'est sa propre ruse et sa propre énergie qui le sauvent, sans aucun hasard ni miracle.

Il côtoie la provocation envers Dieu en détournant l'usage des pains consacrés (*panem sanctum, sanctificatum panem, panes propositionis*) et réservés aux prêtres, au prix de mensonges blasphématoires : il se prétend en mission secrète pour le roi et assure le prêtre de la chasteté de ses hommes, qui, en outre, œuvreraient pour une guerre sainte. David prend la position d'un souverain laïc du temps d'Olivi, en confisquant un bien dont le caractère sacré est minutieusement rappelé par le narrateur et dont le caractère de redevance était mentionné par la tradition biblique (Exode 25,30 et Lévitique 24,5-9). Sa justification est celle de l'intérêt public (mission pour le roi et urgence), qui fait fi de la séparation du sacré, au détriment de considérations religieuses. De plus, il simule la folie, en tournant en dérision le don divin de la raison. Il divague entre les bras des hommes, se livre à des gestes convulsifs et laisse échapper sa bave.

Enfin, il manifeste une activité purement humaine. Dans le dernier cas relevé par Olivi, c'est sa force militaire de chef pillard qui l'emporte, puisque, Nabal ayant refusé le prélèvement, il monte une expédition de razzia et épouse la veuve de sa victime. L'abandon de Dieu conduit un élu à se faire justice en commettant des injustices et en punissant des offenses mineures, puisque Nabal avait eu comme seul tort de ne pas récompenser la neutralité des hommes de David, qui n'avaient pas attaqué ses troupeaux et avaient prétendu le protéger. La seule protection est humaine et intéressée. Le mal humain existe en raison de l'indifférence divine. Une autre citation des Psaumes, attribuée elle aussi à David, reprend le thème de l'abandon : « Pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Psaumes 21,2). Ce psaume relève de la classe des prières d'appel, le plus souvent adressées par des individus en détresse (sous-classe qui regroupe le quart des textes du psautier). L'ensemble des Psaumes est ainsi parcouru de tendances opposées, selon le genre de chaque pièce. Celle-ci constitue le pendant du psaume 36. La protection de Dieu, rapportée au passé des pères (« nos pères ont espéré en toi ; ils ont espéré et tu les as libérés », Psaumes 21,5), fait défaut à l'individu : « Ne me quitte pas, car la détresse est très proche et il n'y a personne pour m'aider » (Psaumes 21,12).

Il est vrai, concède Olivi, que, dans la plupart des cas, du moins dans l'Ancien Testament, Dieu tient les promesses faites au peuple élu et respectueux de sa Loi, quant aux enjeux matériels et moraux (je distingue ici morale humaine et spiritualité). Il offre « des protections [*immunitates*] contre les maux temporels ». Olivi en donne trois raisons : Dieu manifeste ainsi sa puissance ; ensuite il démontre que les choses matérielles ne sont pas mauvaises en soi ; enfin, il guide graduellement les hommes trop attachés à la matière vers une conduite spirituelle. Ces trois arguments sur la pédagogie de Dieu étaient fort traditionnels dans le christianisme. Cette protection ne vaut pas universellement : l'abandon demeure possible et voulu, afin de laisser place au développement de la vertu d'espérance, qui vise les biens spirituels. Cette conception d'une protection majoritaire, mais non absolue, transforme la pertinence du remède traditionnel, fondée sur une correspondance totale et stricte entre l'élection et la défense divines. En revanche, pour Olivi, la contingence, statistiquement, affecte l'espèce humaine : le mal ou le malheur peuvent se produire.

Bienfaits de la contingence

Mais il y a plus dans ce raisonnement : l'abandon matériel et moral de Dieu semble caractériser les temps nouveaux, après la venue du Christ. C'est précisément pour cette raison qu'Olivi a dû choisir le personnage de David, figure ambivalente, marquée à la fois par une anticipation christique et une humanité toujours aux limites de la faute.

La mention de la protection divine au psaume 36, point de départ de la discussion, ne peut concerner les humains, même parfaits, que s'ils appartiennent à un temps ou à un statut imparfaits, comme pouvait le manifester la citation du psaume 21, sur le temps de nos pères, temps de la protection. C'est pourquoi Olivi écarte la facilité d'une lecture principalement et directement spirituelle du verset, attestant la présence éternelle d'une grâce divine qui soutiendrait le juste. Comme il le note, le verset suivant du psaume 36 concerne bien la vie matérielle : « le juste s'apitoie et prête » (Psaumes 36,26). L'Ancien Testament suppose une lecture littérale préliminaire à d'autres lectures. Une lecture spirituelle évacuerait le sens littéral en permettant à Olivi de rejeter simplement la confiance dans la protection matérielle de Dieu. Il lui importe de maintenir une certaine vérité de la protection matérielle, à condition de l'historiciser et de

la relativiser, d'en montrer le dépassement dans les temps actuels. Nous vivons désormais dans la contingence, puisque nous pouvons nous passer de tuteur (au sens pédagogique et agronomique : ce qui protège et consolide les êtres encore fragiles).

En effet, dans la vision historique d'Olivi, l'abandon matériel et moral constituerait une marque, sinon une cause, de progrès spirituel pour l'humanité. Dieu ferait confiance à la capacité de l'homme, émancipé de sa tutelle. La doctrine de la Très Haute Pauvreté affronterait cette contingence en l'intégrant dans une morale du vœu. Au remède de la dépendance de Dieu Olivi opposerait l'injonction de la liberté. Le Nouveau Testament, annoncé en partie par les Psaumes, n'assurerait que du soutien spirituel de Dieu, étranger désormais à la réussite matérielle, mais présent.

Nous n'allons pas suivre toute une argumentation complexe et minutieuse (dix-neuf points d'opposition, réfutés un par un, trois arguments inverses, une réponse), qui ne concerne que partiellement notre question de l'abandon de Dieu. Je me contente d'analyser l'argument immédiatement consécutif, parce qu'il esquisse une typologie originale de l'abandon. L'abandon de Dieu signe ou déclenche une série diverse de réactions humaines.

Pour l'opposant, la mendicité est un mal attesté par la malédiction, l'imprécation qu'elle subit dans le psaume 108 : le psalmiste (David ou un juste) demande vengeance à Dieu : « Que ses fils, chancelants, errent et mentent » (Psaumes 108,10). Dans sa réponse, Olivi ne nie pas que ce type de conduite soit la conséquence d'une punition. Cette punition ressemble, à un niveau individuel, au péché originel, puisqu'elle affecte une progéniture innocente ; déjà, le premier argument portait sur la descendance (*semen*) du juste. Tout se passe comme si Olivi cherchait une voie de dépassement du péché originel.

En tout cas, sa réponse distingue cinq types de punitions, « susceptibles d'exterminer sur terre l'âme et le corps ». La première est le début d'une peine achevée en Enfer. La deuxième « est infligée contre la volonté de l'homme ». Il faut sans doute comprendre cette description au sens fort : la punition divine consiste à détruire la volonté de l'homme. Dans ces deux premiers cas, c'est Dieu qui punit directement ; la punition n'a rien de volontaire ni de consenti chez l'homme. Le mal, dans la main de Dieu, tient à son abandon ; l'être privé de volonté est entièrement livré aux contingences de ses sens, souffrants ou despotiques. En fait, cette privation de la volonté, imposée, prépare l'étape suivante, où l'homme y renonce volontairement. La mendicité maudite par David dans le psaume 108 relève de ces deux types de châtements, qui répondent à une faute. Mais

les trois derniers types, qui annoncent la mendicité évangélique, ne supposent pas de faute préliminaire et impliquent une coopération entre l'être humain et la divinité: le troisième et le quatrième des maux infligés par Dieu servent de remède et d'exercice pour l'âme et n'ont de sens qu'en cas de réponse de l'être humain et de sa volonté. Le dernier type, puissamment original, n'est pas infligé par Dieu mais dépend d'un vœu (*ex proprio voto et beneplacito*). On peut certes interpréter ce dernier mal, volontaire, comme une expression du dolorisme chrétien, succédant aux maux qui disciplinent, dans une optique dévotieuse. Mais il m'importe d'y voir une remarquable exaltation de la volonté humaine, qui se « vaccinerait » contre la contingence en limitant d'elle-même son activité, en réduisant sa voilure exposée au vent du hasard et de l'injustifié.

Pierre de Jean Olivi a donc proposé à la fois une description de la déréliction humaine et son retournement dans un exercice purement individuel. La contingence, loin d'être niée ou refoulée, prend sens dans une configuration de l'histoire qui l'établit comme condition de la dignité humaine.

L'abandon aimant du Père

Cette doctrine de l'abandon aimant de la part du Père a son équivalent dans le domaine humain des affections filiales et parentales, marqué par un éloge de la distance naturelle entre le géniteur et l'enfant. Dans une question du quatrième livre de sa *Somme sur les Sentences*, Olivi semble céder au questionnement infantile et perpétuel sur la comparaison des deux amours parentaux ainsi qu'à une misogynie d'époque: « Nous voyons que certains aiment de façon plus tendre et plus prompte, comme la mère aime son fils; mais d'autres aiment plus fortement, plus fermement, plus mûrement, avec plus de discernement, comme le père⁹. » Les faits sont plus compliqués: dans cette question, Olivi s'interroge sur deux types d'amour, celui qui, porté par la nature, se dirige vers la perfection déjà là et celui qui est sensible à un perfectionnement dynamique. La considération de l'origine et de l'essence de l'être importait moins que l'admiration d'états tardifs et acquis. C'est pour faire saisir cette opposition capitale des deux amours qu'Olivi prenait l'exemple de la différence entre l'amour maternel et l'amour paternel.

La question se précise sur l'amour paternel en soi. Comme souvent, Olivi s'intéresse à l'incertitude que comporte la paternité naturelle. Dans un premier temps, il attribue la solidité de l'amour paternel au

sentiment pur, qui dépasse la connaissance naturelle du lien physique : « Et pour cette raison le père putatif ne jouit et ne se glorifie pas moins de son fils putatif que de son vrai fils, parce qu'il n'aime pas moins le premier que le dernier, qu'il ne croit pas moins que le premier soit sien que le second, et que la vérité d'une chose ne cause la joie ou l'amour de celui qui aime que dans la mesure où cette chose existe dans le jugement d'existence de celui qui aime. » Olivi juge insuffisant cet argument, enclin qu'il est à dénier le pouvoir d'une chose absente et non réelle ; cependant, s'il le rejette, ce n'est pas parce que l'argument serait faux mais en raison de sa non-pertinence. Le contre-argument, en revanche, renforce la raison d'assimiler le fils putatif à un fils réel : « En premier lieu, parce que la nature et la personne du fils putatif ne se présentent pas comme réellement et sensiblement différentes de la personne du vrai fils. La relation de filiation réelle n'ajoute rien au vrai fils, si ce n'est le seul acte passé de génération, qui a déjà cessé d'être, et ne demeure pas si ce n'est qu'il a existé par le monde ¹⁰. » C'est l'incertitude même qui fonde l'amour paternel.

L'amour filial envers le père répond exactement à cette structure. Une question quodlibétique, sans rapport apparent avec le thème de l'amour, en donne écho. Il s'agit de savoir si la lumière prophétique et le savoir acquis relèvent de la même espèce. Les cas étranges utilisés par Olivi dans ce passage assez court peuvent nous guider, car les exemples d'une démonstration, souvent choisis selon une règle de libre association, peuvent constituer l'équivalent du rêve, si peu accessible chez des sujets du passé ¹¹. Il ne devrait être question que de savoirs dans cette question ; or Olivi donne l'amour et la haine comme exemples de variations causées par le mode et non l'objet de la représentation.

Quand il pose l'identité d'espèce entre la lumière prophétique et la science acquise, il donne comme exemple de cette identité entre des objets naturellement engendrés et des objets « faits surnaturellement » le cas de la filiation de Seth, dont le père est de même espèce mais d'origine différente. La transmission entre générations ignore la nature et l'origine et ne repose que sur la volonté. La faute d'Adam consisterait à se targuer d'une origine ou à en vouloir la confirmation : l'arbre de la connaissance a caché la forêt des volontés.

Contre son opposant, qui affirmait l'impossibilité de connaître une même conclusion géométrique par révélation et ensuite par une démonstration humaine acquise, Olivi entend montrer la pluralité des sources du savoir ; pour un même objet, les *habitus* ne se limitent donc pas à une unique production, mais se multiplient. « Quand je me rappelle mon père, comme je l'ai vu successivement en cent lieux,

est-ce que je ne le fais pas par la conservation mémorielle de représentations diverses retenues en cent moments et en cent lieux ? » La mention du père absent surprend : n'importe quel exemple banal de chose vue aurait suffi. L'application exacte de la doctrine défendue, qui repose sur une coexistence et une complémentarité des savoirs humains et infusés, devait associer dans cet exemple le caractère empirique des événements vus (la série des souvenirs) et une révélation d'origine surnaturelle (mais laquelle ?) ; apparemment, si l'on suit la logique de l'exemplification, la connaissance mémorielle du père relevait aussi d'une Image confortée par la divinité, qui permettait de lier ces souvenirs.

Le père est vénéré à la mesure précise de son absence, des doutes qu'il suscite et de l'effort de représentation volontaire qu'il demande. Cette perception de la structure familiale, impossible à vérifier dans une biographie largement inconnue, s'accorde pleinement au récit de la Passion et des doutes envers le Père divin, dont l'acte d'abandon prend sens dans une nécessité historique du salut et dans une construction forte de l'image du Fils.

NOTES

1. Paris, Éd. du Seuil, 2002.

2. Éditée par David Flood : « Peter Olivi. *Quaestio de mendicitate*. Critical Edition », in *Archivum Franciscanum Historicum*, vol. 87, 1994, p. 287-347. Le texte inclut une autre question, la quinzième, et le débat sur la mendicité se réduit aux pages 299-333.

3. Voir son opuscule *De valido mendicante quaestio*, reproduit dans *Opera omnia*, Constance, 1632, p. 86-87.

4. Je traduis ainsi le mot *victus*, qui désigne couramment et concrètement les aliments, mais aussi, notamment dans le vocabulaire juridique, le moyen d'entretenir une vie.

5. Septième argument, in *Quaestio de mendicitate*, éd. citée, p. 300-304, et p. 318-326 pour la réfutation.

6. Voir Giovanni Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo Medioevo*, Bologne, Il Mulino, 2003, p. 56-59.

7. Olivi suit la version de la Vulgate de son temps, fondée sur la deuxième révision de la traduction latine des Psaumes, à partir du texte grec de la Septante. Je suis donc cette numérotation et traduis le texte moi-même.

8. Je me réfère à des distinctions classiquement adoptées par les biblistes actuels. Voir, par exemple, l'introduction aux Psaumes de la Traduction Œcuménique de la Bible.

9. Voir *Petri Iohannis Olivi quaestiones de novissimis ex summa super IV sententiarum*, éd. P. Maranesi, Grottaferrata, Éd. du Collège Saint-Bonaventure, 2004, quest. 6, p. 130.

10. *Ibid.*, quest. 1, p. 87-88.

11. Pierre de Jean Olivi, *Quodlibeta quinque*, éd. S. Defraia, Grottaferrata, Éd. du Collège Saint-Bonaventure, 2002, quodlibet I, quest. 13, p. 39-41.