Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 47 (1997)
Heft: 1

Artikel: Jean Calvin et la triste richesse : du travail, du loisir et du salut de l'âme
Autor: Monticelli, Roberta de
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381547

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 129 (1997), P. 51-66

JEAN CALVIN ET LA TRISTE RICHESSE

Du travail, du loisir et du salut de l'âme

ROBERTA DE MONTICELLI

Résumé

La quasi-élimination calviniste du sens spirituel du jour du repos symbolise bien l'opposition entre l'ascèse active protestante et l'ascèse contemplative de la théologie monastique. La grande fresque wébérienne du protestantisme, crèche de l'esprit du capitalisme, toute suggestive qu'elle est sous d'autres aspects, affirme la continuité entre les deux manières d'ascèse, en négligeant entièrement leur différence profonde, voire leur contraste. Loin d'être seulement matière à des recherches historiques et érudites, ce contraste est encore vif et opérant dans l'esprit contemporain, comme le montre entre autres le débat entre Weber et Scheler, qui dépasse amplement les limites d'une controverse d'historiens. Ce débat oppose en effet deux attitudes fondamentales de l'esprit et deux manières de concevoir et de pratiquer la philosophie, qui sont représentées aujourd'hui respectivement par les héritiers de l'empirisme (et de l'utilitarisme) et par ceux de la phénoménologie.

Pour Camillo de Piaz,
Servite, en art Oblomov

C'est bien connu : les suggestions du Saint-Esprit (*insinuationes cordi*) ne sont pas toujours si faciles à distinguer de celles du diable. Si même une sainte Thérèse eut de la peine à gagner aux révélations dont elle jouissait quotidiennement l'approbation des hiérarchies célestes et terrestres, l'on voudra bien passer une fantaisie quelque peu mystique à un(e) philosophe profane, qui par dessus le marché y risque le salut de son âme, provisoirement accueillie dans cette patrie spirituelle du calvinisme, en dépit de ses origines plus méditerranéennes. Ce qui prouve la généreuse ampleur des voies du Seigneur et réfute probablement l'interprétation de l'héritage spirituel de Calvin que ces pages proposent. Une interprétation qui remonte en fait à Max Weber et à sa théorie de l'ascèse protestante, ce ressort de l'«esprit du capitalisme». C'est donc à lui que le lecteur voudra bien s'en prendre : bien qu'il ne soit, en revanche, aucunement responsable de la sympathie à l'égard d'un autre genre d'ascèse,

dont témoignent ces pages. Qui peuvent finalement se lire comme une petite variation (en guise de divertissement) sur un sujet qui a longtemps captivé leur auteur [1].

1. *Le quatrième commandement*

«Souviens-toi du jour du repos pour le sanctifier», dit le quatrième commandement. L'exégèse que Calvin en donne dans son *Catéchisme de Genève* (1545) [2] est surprenante, même à l'âge qu'est la nôtre, plus sensible au problème de l'organisation optimale du *week-end* qu'au symbolisme du *dies dominicus*. Et même compte tenu de la simplification pédagogique inévitable dans un texte où la doctrine est morcelée dans les réponses de l'Enfant aux questions bien conçues du Ministre.

— «Nous defend il donc toute besongne un jour la sepmaine?», demande le Ministre, le bon Ministre déjà prêt à détromper l'élève au sujet d'une interdiction si bizarre. La réponse de l'Enfant est rassurante :

— «Ce commandement a quelque consideration particuliere. Car l'observation du Repos, est une partie des ceremonies de la loy ancienne. Parquoy à la venue de Iesus Christ elle a esté abolie».

Le Ministre paraît déjà soulagé :

— «Dis tu que ce commandement appartient proprement aux Iuifz : et a esté donné pour le temps de l'ancien Testament?»

L'Enfant a bien appris la doctrine :

— «Voire, entant qu'il est ceremonial»

Mais le Ministre veut être encore davantage rassuré :

— «Comment donc? Y a-il quelque chose outre la ceremonie?»

L'Enfant doit bien retenir les raisons d'un commandement d'apparence si bizarre. Il les sait, en fait :

— «Il a esté faict pour trois raisons».

Il les énonce :

— «Pour figurer le Repos spirituel : pour la police ecclesiastique : et pour le soulagement des serviteurs»..

Le première raison demande encore un supplément d'explication. Le Ministre :

[1] R. DE MONTICELLI, *L'ascèse philosophique. Phénoménologie et platonisme*, sous presse, Paris, Vrin.

[2] J. CALVIN, *Le Catéchisme de l'Eglise de Genève, c'est-à-dire le formulaire d'instruire les enfans en la Chrestienté : faict en maniere de dialogue, ou le Ministre interrogue et l'enfant respond*, in JOANNIS CALVINI, *Opera quae supersunt omnia*, éd. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, *Corpus Reformatorum*, vol. VI, Brunswig, Schwetske 1867, p. 62-67.

— «Qu'est-ce que ce Repos spirituel?»

Réponse de l'Enfant très savant :

— «C'est de cesser de noz propres œuvres, afin que le Seigneur œuvre en nous».

Une réponse qui de toute évidence supprime la différence entre le dimanche et n'importe quel autre jour de la semaine, pour un bon calviniste du moins, bien convaincu comme il doit l'être que, ses propres œuvres attestant tout simplement la justification qui dérive de la foi seule, il est impie de les attribuer à soi-même : c'est bien Dieu qui les accomplit en nous, de toute façon. Mais s'il y avait encore des doutes à cet égard, l'Enfant doit les dissiper aussitôt. Le Ministre l'aide par la bonne question :

— «Comment cela se fait-il?»

Réponse :

— «En mortifiant notre chair : c'est-à-dire, renonçant à notre nature, afin que Dieu nous gouverne par son Esprit».

Le Ministre n'est pas encore satisfait par cette savante élimination de la lettre qui tue au profit de l'esprit qui fait vivre :

— «Cela se doit il faire seulement un iour la sepmaine?»

Réponse annoncée :

— «Il se doit faire continuellement. Car depuis que nous avons commencé, il nous faut poursuyvre toute notre vie».

Il reste encore quelque détail à éclaircir, sur le fait que c'est pourtant à des jours spéciaux que le commandement se réfère. Mais ici le principe *sola scriptura* doit, paraît-il, être entendu de manière quelque peu élastique :

— «Il n'est pas requis que la figure soit du tout pareille à la verité : mais suffit qu'il y ait quelque semblance».

L'Enfant paraît désormais impatient de montrer sa doctrine sur des sujets plus importants que le dimanche. N'a-t-il pas suffisamment fait preuve d'avoir compris, d'un côté, que le symbolisme spirituel du dimanche est bon pour tous les jours, et de l'autre côté, que si le dimanche temporel se distingue des autres jours, ce n'est qu'une question d'organisation pratique et sociale? Le Ministre veut bien vérifier ce point :

— «Faut il tousiours mediter les œuvres de Dieu, ou s'il suffit d'un jour la sepmaine?».

— «Cela se doit faire chacun iour : mais à cause de notre infirmité, il y en a un certain speciallement deputé. Et c'est la police que i'ay dict».

C'est-à-dire : c'est une question d'organisation. Cette question d'organisation revient encore une fois par la suite, concernant le soulagement des travailleurs. Dieu, dans sa miséricorde, a voulu permettre aux travailleurs (seulement à ceux qui travaillent pour autrui, bien entendu : le texte n'est pas ambigu à cet égard) de se reposer un jour par semaine. Pourquoi?

— «Pour donner quelque relasche à ceux qui sont en la puissance d'autruy. Et pareillement cela sert à la police commune. Car chacun s'accoutume à travailler le reste du temps, quand il a un iour de repos».

2. *Le calviniste wébérien*

Dans ses études célèbres sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), Max Weber a fait de cette «question d'organisation» l'une des composantes essentielles de l'*ethos* du capitalisme, à côté de la sacralisation du «travail sans relâche dans son métier» – son *Beruf*, sa profession-vocation sur terre – et de la recherche rationnelle de la rentabilité, de «la tendance effective à comparer un résultat exprimé en argent avec un investissement évalué en argent»[3]. La «question de l'organisation» – l'un des nombreux aspects de cette *Rationalisierung* de l'agir social qui constitue d'après Weber l'essence même de la modernité occidentale – résume le caractère spécifique de l'ascèse séculière dans laquelle s'exprimerait l'esprit protestant, notamment calviniste : à savoir, le fait d'ériger *l'efficacité* de l'entreprise économique en signe de la vraie foi et en moyen d'assurance (subjective) du salut éternel. Lisons encore Weber :

> C'est une obligation que l'individu est supposé ressentir et qu'il ressent à l'égard de son activité 'professionnelle', peu importe celle-ci ; en particulier, peu importe qu'elle apparaisse au sentiment naïf comme l'utilisation par l'individu de sa force de travail personnelle, ou seulement comme l'utilisation de ses biens matériels (en tant que 'capital').[4]

La grande fresque wébérienne de la genèse du capitalisme moderne à partir de l'éthique du *Beruf* dans le protestantisme ascétique est bien connue. Le calvinisme – «la foi au nom de laquelle aux XVIe et XVIIe siècles ont été menées les grandes luttes politiques et culturelles dans les pays capitalistes les plus développés : Pays-Bas, Angleterre, France»[5] – ne représente d'ailleurs que le foyer originaire et en quelque sorte le type idéal des mouvements religieux qui seraient les sources de l'ascétisme séculier : le piétisme, le méthodisme, les sectes issues du mouvement baptiste. Weber n'hésite pas à retracer jusque dans l'utilitarisme de Benjamin Francklin les éléments fondamentaux de l'éthique puritaine du *Beruf*. Déjà à partir de Luther se profile l'idée commune à tous les mouvements protestants, que l'unique moyen de vivre d'une manière agréable à Dieu n'est pas de dépasser la morale de la vie séculière par l'ascèse monastique – tel était le sens de la distinction catholique des commandements moraux entre *praecepta* et *consilia* – «mais exclusivement d'accomplir dans le monde les devoirs correspondants à la place que l'existence assigne à l'individu dans la société, devoirs qui deviennent ainsi sa 'vocation' (*Beruf*)»[6]. Mais ce n'est – dit Weber – qu'à partir de la «*solitude*

[3] M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 13.
[4] *Ibid.*, p. 51.
[5] *Ibid.*, p. 109
[6] *Ibid.*, p. 90.

intérieure inouïe» que la doctrine de la double prédestination (au salut ou à la perte éternelle de l'âme) engendre chez le croyant calviniste que ce devoir professionnel devient le seul moyen de conquérir dans la lutte quotidienne la certitude subjective de sa propre élection. C'est ainsi que la rationalisation en vue de l'efficacité devient un véritable *système de vie*, un type de conduite au service exclusif de l'augmentation du capital de la gloire de Dieu, auquel il n'est surtout pas permis de toucher. Le croyant en tire déjà l'avantage d'une police d'assurance sur la vie éternelle, et une confiance secrète dans sa propre élection, qu'aucun mérite, aucun sacrement, aucune médiation ecclésiastique ne peut lui garantir face aux décrets éternels du Seigneur. Dès lors, rien dans la vie quotidienne ne peut plus être abandonné aux hasards de la contingence, aux sursauts de l'affectivité, au va-et-vient catholique entre péché, repentir, absolution, péché : «la monstrueuse tension à laquelle son destin condamnait le calviniste, sans évasion possible ni adoucissement aucun» [7], devient le *Streben* sans fin et sans trêve dont on retrouve l'exaltation encore chez le héros faustien du siècle de Goethe. Ce n'est pas par hasard, dit Weber, «que le nom de 'méthodistes' est resté attaché aux adeptes du dernier grand réveil de la pensée puritaine au XVIIIe siècle, de même que le terme équivalent de 'précisiens'» [8]. La maîtrise de soi permanente, la subordination méthodique des émotions et des instincts aux plans de la volonté rationnelle devient le pendant moral de la rationalisation des conduites, jusqu'au paradoxe du *contrôle méthodique* auquel le croyant est tenu de soumettre quotidiennement son *état de grâce*. L'amour du prochain ne doit pas être au service de la créature – pas d'attendrissements sentimentaux, que la créature pécheresse ne mérite pas – mais à celui exclusif de la gloire de Dieu : tel est le travail, qui exalte la gloire de Dieu en tant qu'il est au service de «l'utilité sociale *impersonnelle*», et c'est là que réside le fondement du caractère utilitaire de l'éthique calviniste [9].

Enfin, pour conclure sur notre note initiale, voici l'interdiction ferme de *participer* à la jouissance de cette gloire divine que le croyant contribue à augmenter sur terre, d'y participer autrement que par l'assurance sur le salut éternel que lui procure son activité sans repos. Bref, de jouir de la richesse créée. «Ce qui est réellement condamnable» – ce n'est plus cette *turpitudo*, cette vulgarité qu'était pour une certaine mentalité catholique ainsi que pour les idéaux «magnifiques» de la Renaissance italienne la recherche du profit pour le profit : c'est le *repos* dans la possession, la *jouissance* de la richesse. Car la force du puritanisme, nous dit Weber en renversant le mot du diable goethéen, est la force qui toujours veut le bien et toujours crée le mal : à savoir, les tentations du repos, de la jouissance, de la possession. Telle est la triste richesse du calviniste.

[7] *Ibid.*, p. 134.
[8] *Ibid.*, p. 135.
[9] *Ibid.*, p. 124.

3. *La richesse et le salut de l'âme.*

Aussi juste ou contestable que soit cette vision wébérienne – et il est bien possible de la contester – un détail curieux, pourtant jamais relevé par Weber lui-même, saute aux yeux du lecteur moins intéressé à l'histoire économique et sociale qu'aux manières dont les hommes ont conçu le salut de l'âme. Ce détail curieux est que, si Weber a raison, cette exaltation inouïe de la signification transcendante de la richesse *produite* – en tant que signe de l'efficacité de la foi, donc signe d'élection – va de pair avec la disparition de la *métaphore de la richesse*, prodiguée et savourée, de l'univers mental du salut. C'est là le fait significatif qui nous occupera dans la suite de cet article. Il s'avère que ce fait creuse un abîme de différence entre l'ascèse active du protestant wébérien et l'ascèse contemplative du monachisme pré-moderne, deux phénomènes dont pourtant Weber souligne plutôt l'analogie que la différence. Max Scheler avait déjà contredit Weber sur ce point précis. Mais en réfléchissant sur cette différence, le philosophe peut être amené, même au fil d'une méditation si peu familière que l'est celle des prestiges de la richesse, à découvrir dans les attitudes possibles vis-à-vis de sa profession (ou vocation?) une opposition très semblable à celle entre l'ascèse active du calviniste et l'ascèse contemplative du moine. Car au fond, même s'il ne l'avoue pas facilement, il a une âme lui aussi, le philosophe professionnel ou professoral, et il lui arrive parfois en fin de sa journée de travail de sombrer dans le doute le plus éperdu au sujet de son salut.

Revenons à l'exégèse calvinienne du commandement prescrivant de sanctifier les fêtes. Qu'est-ce que le «repos spirituel» d'après cette exégèse? Rien d'autre que «le fait de nous abstenir de nos propres œuvres, pour laisser Dieu accomplir les siennes en nous». Rien n'a survécu de cette participation au dimanche de Dieu, jouissant de sa création, à laquelle l'exégèse chrétienne traditionnelle du quatrième commandement invitait le croyant.

Il n'est plus question d'être comblé, apaisé, heureux dans le calme luxueux de la jouissance, dans le repos de la possession, il n'est plus question du dimanche de l'esprit. Finie la fête de l'intelligence et du cœur, finie la détente bienheureuse du vouloir comblé, dont l'image – image de fête s'il en fut! – est celle de la «carole», de la danse circulaire à laquelle s'adonnent les âmes des bienheureux dans le *Paradis* de Dante. Image tirée de la vie chevaleresque et courtoise de la noblesse médiévale – donc enracinée quand même dans un usage séculier de la richesse – mais image tirée également des pages de Pseudo-Denys l'Aréopagite (le «père de la théologie mystique» d'après les Pères de l'Eglise) sur la «contemplation circulaire». C'est-à-dire la vision de Dieu uniforme et constante, sans principe ni fin dans le temps, qui est réservée aux anges et aux âmes des bienheureux. Et qui pourtant constitue le sommet de la vie contemplative, encore sur cette terre, d'après les philosophes grecs dont

Denys s'inspire. D'ailleurs, ce motif du mouvement circulaire ne fait au fond que sublimer le sens originaire du mot con-templation, qui dit l'aise de la vision d'en haut, où le visible est donné dans toute l'ampleur de son horizon. C'est bien la même image sublimée qui conclut la *Divine Comédie,* où la dernière vision comblant l'esprit du pèlerin céleste lève son désir et son vouloir jusqu'au mouvement circulaire, uniforme des étoiles :

> Ma già moveva il mio desio e il velle
> siccome ruota che igualmente è mossa
> l'amor che muove il sole, e l'altre stelle. [10]

Weber lui-même, d'ailleurs, nous invite à comparer la fin du *Paradis* avec celle du *Paradis perdu* de Milton, ce poème «que l'on a coutume d'appeler 'la *Divine comédie* du puritanisme'» [11]. On y voit Adam et Eve, chassés du Paradis, mais bien prêts à essuyer les quelques larmes que leur arrache la nostalgie de leur jardin d'enfance, à jamais perdu :

> Le monde entier était devant eux, pour y choisir
> le lieu de leur repos, et la Providence
> était leur guide. Main en main, à pas incertains et lents,
> ils prirent à travers l'Eden leur chemin solitaire. [12]

On sent immédiatement, dit Weber,

> que cette puissante expression de l'attention sérieuse que le puritain dirige sur ce monde, cette valorisation de la vie d'ici-bas [...] aurait été impossible sous la plume d'un auteur médiéval. [13]

Fort bien : mais quant au «lieu de leur repos» que les premiers parents s'apprêtent à choisir dans ce monde, ils en ont déjà été prévenus : où qu'il soit, pour être dans ce monde, il ne pourra être qu'un lieu d'activité. C'est bien à la *vie active,* leur avait dit l'archange Saint Michel, que devront désormais s'appliquer «la vertu, la patience, la tempérance». Et surtout la connaissance. Cet archange pragmatique ne voit pas d'autre but à la connaissance gagnée au prix de la perte de l'innocence, que de susciter «des actions qui répondent à ton savoir». Alors, il rassure Adam, «tu posséderas/en toi-même un paradis bien plus heureux». Quant au contenu de ce bonheur, il n'est pas aisé d'y voir autre chose que ce que Kant, un peu plus d'un siècle plus tard, appellera la satisfaction du devoir accompli.

[10] DANTE, *Paradiso, XXXIII,* 143-145. «Déjà mouvait mon désir, mon vouloir/à la façon d'une roue qui tourne constamment/l'amour qui meut le soleil et les astres». Nous avons légèrement modifié la traduction française de J. Risset, Paris, Flammarion, 1990.

[11] M. WEBER, *ibid.*, p. 99.

[12] Cité par M. WEBER, *ibid.*, p. 98

[13] M. WEBER, *ibid.*, p. 98

Ce devoir, qui d'après Oscar Wilde, est l'attitude qu'il nous faut afficher vis-à-vis des casse-pieds, constitue selon Max Scheler, une fois qu'il a été érigé en principe suprême de la philosophie morale, l'expression extrême de cette «trahison de la joie» dont il accuse l'esprit protestant et bourgeois [14].

Quelle est cette joie «trahie»? Scheler pense à la grande «eudaimonia» du sage aristotélicien, ce «bonheur» qu'on doit plutôt comprendre comme l'épanouissement, la floraison des meilleures puissances d'une vie humaine réussie, et qui entraîne un éclat de magnificence même dans la vie de celui qui peut s'offrir le *luxe* de la contemplation. Il pense aussi à la *hilaritas et serenitas animi* du sage romain. Mais il pense surtout au bonheur «jaillissant», au bonheur qui n'est pas but mais source de toute vie bonne et créative, au bonheur qui jaillit du fond d'une inexplicable gratitude pour l'être dont on «participe», et dans lequel Scheler voit la disposition d'esprit du chrétien prémoderne, jusque dans les épreuves les plus ardues du corps et du cœur. Cette félicité mentale ressemble de près à la «plénitude», à la «surabondance» de cet être dont elle participe – cet être qui déborde par excès de *richesse*, en remplissant de réalité le néant, selon l'image de la création que les Pères de l'Eglise empruntent à la théologie néoplatonicienne. Cette félicité est une manière de participation à ce *bonum diffusivum sui* dans lequel se résume, selon l'ancienne formule, le fait de la création.

4. *«Ascèse» calviniste et ascèse monastique*

Or, s'il y a des endroits et des moments sur terre où cette participation au dimanche de Dieu fut élevée en norme de la vie quotidienne, ce sont bien les lieux et les temps forts de la théologie monastique, depuis ses débuts au VIIe siècle, sous l'égide de saint Benoît et de sa Règle, au moins jusqu'à la grande floraison du monachisme cistercien au XIIe siècle, ou peut-être à l'institution des ordres mendiants de saint François et de saint Dominique au XIIIe. Nous n'avons qu'à fixer notre attention sur quelques traits permanents de l'attitude d'esprit dont la théologie monastique fut la suprême expression, pour que la différence énorme de cette disposition d'avec celle de l'ascèse séculière du puritanisme s'impose dans toute son évidence.

Au septième ciel du *Paradis* – le ciel de Saturne et des esprits contemplatifs – on rencontre la figure de Pierre Damien, un moine ayant vécu au XIe siècle et une figure marquante de la théologie monastique, auteur entre autres d'un poème *Sur la gloire du Paradis*, l'un de textes les plus médités dans cette

[14] M. SCHELER, *Vom Verrat der Freude* (1921), in *Liebe und Erkenntnis*, Bern-München, Francke, 1955.

tradition, et l'une des sources du poème de Dante. Avec la vigueur usuelle, Dante lui fait résumer dans les quelques mots qu'il pose sur ses lèvres tout l'essentiel de la condition monastique. Les voici :

> [...] Quivi
> al servigio di Dio mi fe' sì fermo,
> che pur con cibi di liquor d'ulivi
> lietamente passava caldi e geli,
> contento ne' pensier contemplativi. [15]

Voyons ce texte de plus près. Et d'abord : *contento.* Ce mot dit sans doute l'être comblé, n'ayant plus besoin d'autre chose, satis-fait : l'heureuse suffisance qui depuis toujours qualifie le bonheur contemplatif. Mais il dit aussi la *contenance,* l'assurance et le calme d'une attitude qui n'a pourtant rien à voir avec la *contenance* puritaine, avec la vertu morale du *contrôle de soi,* acquise par l'exercice méthodique de la volonté sur les pulsions et les affects. Il dit l'attitude du *recueillement* dans la contemplation, et il dit davantage encore : il exprime l'idée du «se contenir en soi», d'une activité qui n'a pas son but hors de soi, qui en ce sens n'est pas du travail productif. Bref, il dit la *quiétude* du repos du moi dans l'être qui l'entoure, l'embrasse et le soutient : cette *alta rerum quies,* ce silence profond des choses, à l'écoute duquel Sénèque invitait déjà le sage dans l'un de ses dialogues les plus lus au Moyen Age chrétien, le *De brevitate vitae.* On ne pourrait être plus loin du *Streben,* de la tension sans relâche d'une ascèse protestante.

Alta, summa, suavis, dulcis, jucunda, tels sont les qualificatifs plus courants du mot *quies* dans les traités monastiques. C'est toujours l'idée de la *valeur* d'un tel état, et du bonheur qui l'accompagne, que ces qualificatifs expriment. Rien de plus éloigné du mépris profond et de la méfiance acharnée caractérisant – d'après Weber – l'attitude puritaine à l'égard de tout loisir qui ne se réduise pas à la détente en fonction de la reprise plus efficace du travail. Une attitude qui parvient en effet, comme nous le verrons, à ne plus distinguer deux concepts aussi différents que ceux de *loisir* et d'*oisiveté, otium* et *otiositas.* D'ailleurs, l'insistance monastique sur le contentement inhérent à la vie contemplative dit encore davantage. Cette *vacatio a negotiis,* cette liberté par rapport aux affaires mondaines, qui est la condition de la *vacatio Deo,* de l'application exclusive à la méditation de l'Etre (l'*otium sanctum* dont parle saint Augustin), est tout aussi bien une condition de solitude – le moine, c'est le solitaire même au milieu de la communauté du cloître. *Vacare Deo* n'est pas une condition possible pour ceux qui ne sauraient pas *vacare sibi,* rester

[15] DANTE, *Paradiso,* XXI, 113-17. «[...] Là [à savoir dans le monastère de Fonte Avellana] / au service de Dieu je me renforçai tant / que, nourri seulement de liqueur d'olive / je passai légèrement la chaleur et le gel, / content dans mes pensées contemplatives». La traduction française de J. Risset (*op. cit.*) ne nous paraît pas reproduire en ce cas la polyvalence du texte original, comme notre commentaire va le montrer.

seuls avec eux-mêmes. Mais, comme le remarque Petrarque dans son traité *De otio religioso*, «qui pourrait avoir peur du repos, sinon celui qui a de la haine pour soi-même?» – «*[...] sed quis, oro, requiem timet, nisi qui se ipsum odit?*» [16]

Pourtant, ce loisir contemplatif n'est pas de l'inactivité. Les moines n'avaient point besoin de lire Aristote pour savoir que c'est même «la cime de l'activité de la substance humaine», comme le répète encore un Maritain. Ce verset du Psaume 45, *Vacate et videte quoniam ego sum Deus*, dans lequel saint Grégoire le Grand, le «docteur du désir», résume le programme de la théologie monastique, était souvent traduit par *otium agite*, «pratiquez le loisir». Pratiquez cet *otiosum studium,* cet *otium litteratum,* cet *otiosum negotium* [17], que les classiques latins valorisaient au point de concevoir la vie active comme une négation (*neg-otium*), de la vie contemplative, première en rang et en noblesse ; cet *otium* qui nous a sauvegardé, par la plume des copistes, les livres du savoir ancien. Ce même *otium* auquel, d'après saint Augustin, tout chrétien est appelé, ou pour lequel tout chrétien ressent une *vocation* [18], dans le sens fort et théologique du mot *vocatio* qui deviendra le mot *Beruf* sous la plume de Luther. Or cette idée de la vocation contemplative du chrétien n'est pas tant une invention d'Augustin qu'un commentaire de l'Evangile, où le Christ dit à Marie qu'elle, et non pas Marthe, la femme active, a choisi la meilleure part. «*Turbaris erga plurima [...]*», dit-il en revanche à Marthe [19].

D'ailleurs, l'adage bénédictin *ora et labora* est trop connu pour qu'on puisse confondre le loisir contemplatif avec l'oisiveté. Pierre Damien, dans le portrait qu'en fait Dante, nous dit l'essentiel à ce sujet. «Che pur con cibi di liquor d'ulivi/lievemente passava caldi e geli» ne dit pas seulement le «faire maigre» à toute saison, tout en gardant l'esprit gai. Il n'y a pas dans ces mots que la liaison secrète entre le vœu de pauvreté et d'abstinence et la richesse des fruits dont jouit l'esprit. Il y a aussi l'évocation du travail agricole et de son rythme saisonnier, de cette huile d'olive produite par ceux mêmes qui s'en nourrissent, selon le régime méditerranéen des monastères italiens, qui bannit toute graisse animale de l'alimentation des moines. Il y a la liaison intime entre les jours rythmés par la règle bénédictine, qui harmonise la vie du moine aux temps saisonniers de la nature, et l'éternité du bonheur dont le moine reçoit un avant-goût déjà sur terre : *per temporale gaudium ad aeterna conscendere,* selon les mots du traité de Petrarque déjà cité.

Mais, aussi savante ou manuelle que soit l'activité du moine, cette activité même n'est autre chose que l'*agere otium*, que le loisir actif – et physiquement,

[16] J. LECLERCQ, *Otia monastica*, Roma, Pontificium Institutum S. Anselmi, 1963, p. 147.

[17] J. LECLERCQ, *op. cit., passim.*

[18] «Vocatur ergo ad otium ut ista non diligat, que diligi sine labore non possunt». SAINT AUGUSTIN, *De vera religione*, 65, cit. in LECLERCQ, *op. cit.*, p. 56.

[19] LUC 10,42.

on en convient, très actif – qu'est la *vacatio Dei,* ou la vie «sabbatique» du service divin. «Al servigio di Dio mi fe' sì fermo» : la signification de cette phrase, «service de Dieu», est l'exact contraire de celle qu'elle revêtira dans le langage calviniste. Car le service monastique de Dieu est, au pied de la lettre, la *liturgie. Liturgie* non seulement dans le sens technique de l'exercice du culte, mais également dans le sens plus large de cette *consécration* du temps, de tout le temps de veille du moine, qui est l'antithèse de sa «*rationalisation*» wébérienne. La liturgie des heures, avec son symbolisme de l'espace, de la lumière, des éléments – le feu, l'eau, la terre – , avec ses parcours quotidiens de méditation et de lecture, selon les jours et les semaines de l'année liturgique, avec ce développement extraordinaire du chant, de la musique, de la poésie religieuse et des arts qui a fait parler de la vie monastique du Moyen Age comme d'un «poème de la liturgie» et d'une imitation de la vie angélique, participant à la splendeur du ciel. Pour ne pas parler de ce *ministerium verbi,* de ce ministère de la parole ou de ce charisme du style qui a fait de Saint Bernard, de Ruysbroeck, de Saint Jean de la Croix et de bien d'autres encore, des classiques littéraires de leur temps et de leur pays.

Voici un petit exemple de ce que veut dire ce «service de Dieu», cette liturgie continue qu'on pourrait opposer au «méthodisme» puritain. On connaît bien la méfiance qu'éprouve l'ascétisme puritain à l'égard des *sens et des sentiments,* plus généralement de l'affectivité comme mode de l'expérience religieuse. Quoi de plus éloigné de ce refoulement de la vie affective et sensorielle que la symbolique christologique des divers tons du chant, qui distingue entre les nuances affectives du premier et du troisième ton en tant que modes de l'expérience auditive de la résurrection. Quoi de plus opposé à l'*Entzauberung*, au désenchantement du monde puritain, à son rejet méthodique de la culture des sens. Et finalement, quoi de plus contraire à la *Bewährung*, à l'épreuve-vérification-garantie du salut dans l'effort quotidien de la «besogne», que ce «s'affermir» dans le service de Dieu, ce «mi fe' si fermo» de Pierre Damien, qui dit encore une fois non pas la «confirmation» dans l'activité sans relâche, mais la quiétude dans l'harmonie liturgique de toutes les facultés de l'âme et du corps.

Dom Leclercq, dans ses nombreux ouvrages sur la théologie monastique, a fait de l'ascèse contemplative et de son langage l'objet d'une recherche minutieuse, de laquelle s'inspirent d'ailleurs ces quelques remarques. C'est une méditation qui se tisse au fil de mots comme *quies, otium, vacatio, sabbatum, theoria, speculatio, contemplatio* – des mots que le calviniste wébérien aurait jugés comme autant de suggestions du diable. Leclercq éclaire de manière magistrale la signification spirituelle qu'ils acquièrent dans le cadre de la

[20] Outre *Otia monastica, op. cit*, cf. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Cerf, Paris 1957; *Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, Roma, Pontificium Institutum S. Anselmi,1961.

théologie monastique, et qui ne fait qu'approfondir le sens positif de leurs équivalents classiques, grecs et latins [20]. Mais qu'aurait dit Calvin s'il avait vu le petit moine dormant de Giotto – ce sommeil étant évidemment symbolique – qu'on voit encore en haut de l'église supérieure d'Assise? Il est douteux (si l'on en croit Weber) qu'il aurait compris le sommeil comme symbole de la quiétude contemplative. On connaît bien les invectives protestantes contre l'oisiveté, y compris celle des moines. Oisiveté et loisir, désormais, reviennent au même.

Si nous revenons maintenant au texte de Weber, nous ne pouvons que rester déconcertés par la lecture de passages de ce type, se référant au monachisme :

> L'ascétisme (monastique) était devenu une méthode de conduite rationnelle visant à surmonter le *status naturae*, à soustraire l'homme à la puissance des instincts, à le libérer de sa dépendance à l'égard du monde et de la nature, afin de le subordonner à la suprématie d'une volonté préméditée et de soumettre ses actions à un contrôle permanent et à un examen consciencieux de leur portée éthique. [21]

N'est-il pas bien fourvoyant, ce portrait du moine comme «*ouvrier* au service du royaume de Dieu»? On est encore plus surpris de lire que c'est tout particulièrement en ce qui concerne l'organisation du temps que «l'ascétisme protestant suit un chemin battu» [22] par l'ascétisme monastique. C'est là un sujet qui nous concerne de près – nous et l'époque qui est le nôtre.

Nous «n'avons pas le temps». L'homme moderne «n'a pas le temps». C'est vrai, nous pouvons bien lire dans cette névrose d'anxiété assez générale, et qui fait pendant à la dépression accablant ceux qui sont expulsés du monde du travail, l'héritage de la valorisation transcendante du travail organisé et de la productivité. Cette névrose est peut-être l'ombre d'une foi et d'une théologie oubliées, refoulées : le temps est précieux, infiniment, car chaque heure perdue est soustraite au travail qui concourt à la gloire divine. *Gaspiller son temps* est donc le premier, en principe le plus grave de tous les péchés, car c'est manquer l'épreuve et la confirmation du salut, c'est se livrer aux enfers. Ce sont les propos recueillis par Weber dans l'ouvrage du presbytérien anglais Richard Baxter (XVIIe siècle), ouvrant le chemin au bout duquel on trouve l'horrible Franklin avec son mot «le temps, c'est de l'argent» [23].

C'est vrai, nous pouvons nous souvenir du fait que la division et le calcul exacts du temps, sa quantification pour ainsi dire, n'ont pas toujours existé, et que Goethe, dans son *Wilhelm Meister*, mesure le degré du développement capitaliste au fait que les pendules sonnent tous les quarts d'heure. Mais de là à conclure qu'en cela surtout résidait l'utilité des cloches rythmant, avec la plus grande précision, il est vrai, la vie des moines médiévaux, il y a un monde.

[21] M. WEBER, *op. cit.*, p. 136.
[22] *Ibid.*, p. 189.
[23] *Ibid.*, p. 189.

Il y a un abîme de différence, nous l'avons vu, entre la consécration et la rationalisation du temps, entre la liturgie des heures et l'agenda, entre le calme abandon à ce temps rythmé par l'horloge liturgique, qui est comme l'image mobile de l'éternité, et la tension sans relâche d'un *courir* après l'éternité promise. En approfondissant quelque peu ce point, nous serons ramenés à notre sujet principal, et à nos conclusions.

Au fond, c'est de deux manières opposées d'interpréter l'inquiétude constitutive de notre condition, dont nous avons parlé jusqu'ici. Et ce constat nous ramène à la racine – à l'une des racines – du protestantisme tout aussi bien que de l'ascétisme monastique occidental : saint Augustin, qui fut entre autres le fondateur de l'une des premières communautés monastiques occidentales.

Mais saint Augustin est surtout le penseur de l'inquiétude comme vécu subjectif du défaut d'être, dont le corrélat objectif est le temps, le mode de l'être fini, ou de la vie humaine. Cet être qui fait défaut, qui passe, qui se consume, qui est toujours déjà passé ou pas encore présent, est en quelque sorte la marque de la *pauvreté* ontologique de la créature, de ce manque constitutif qu'est sa dépendance radicale à l'égard de tout ce dont elle a besoin pour rester en vie. Et pourtant, l'inquiétude est la racine commune de deux attitudes radicalement différentes que l'homme peut adopter à l'égard de sa propre inconsistance ontologique. Elle peut devenir un mode de vie fondé sur l'activité sans fin et sans trêve, qui repousse à l'infini l'assouvissement de ce désir d'être, de cette faim ontologique qui la produit. Telle est l'attitude d'esprit exprimée par l'adage leibnizien de la raison moderne : *ad ulteriores fines minime impedita progressio* (un progrès le moins entravé qu'il est possible vers des fins toujours plus éloignées). Ce renvoi à l'au-delà des temps, qui prépare selon Weber l'abandon de l'illusion eschatologique et le désenchantement de la raison adulte, coïncide avec la progressive élimination de l'autre pôle de l'ontologie augustinienne : la surabondance, la plénitude, le débordement d'un bien qui s'aliène par excès de richesse, et dont notre être serait le partage fini. Bref, l'inquiétude qui se fait *cura* ou souci de l'être, qui se charge activement de suppléer son défaut constitutif ou d'accroître indéfiniment la disponibilité des biens ou de la richesse, va de pair avec la survie d'une seule catégorie métaphysique, celle de la pauvreté.

En revanche, l'attitude inverse, qui prend au sérieux, pour ainsi dire, ce désir de bonheur qu'aucune satisfaction finie n'apaise, semble renoncer dès le départ au détour de l'activité dans ce monde. *Fuge, tace, quiesce*, c'est bien l'adage du moine. C'est pourtant une apparence trompeuse : les historiens nous apprennent à admirer non pas seulement la production d'art et de culture, mais même la transformation du paysage agricole de l'Europe entière, de l'Irlande à la Pologne, que l'esprit cistercien va produire dans l'espace de quelques générations seulement [24]. Ce à quoi cette attitude renonce, ce n'est pas l'ac-

[24] Cf. G. Duby, *Saint Bernard et l'art cistercien*, Paris, Flammarion, 1984.

tivité, c'est sa *subordination* à l'efficacité vérifiable, à l'utilité de l'activité, à ce qui en fait du *travail* selon la conception moderne, à savoir du travail *productif*. Renoncement difficile, car l'individu renonce par là à toute reconnaissance sociale, à toute justification vérifiable de sa propre existence, à toute prétention à un rôle et à une reconnaissance ici-bas. C'est là, justement, la vraie signification du choix de la pauvreté ou du dépouillement qui caractérise la vocation monastique. En échange, cette attitude va de pair avec l'inexplicable gratitude pour l'être qu'on a reçu, et qui en dépit de sa finitude est vécu comme une participation actuelle à l'être divin. Une participation à la profondeur de sa richesse (*altitudo divitiarum*, pour le dire avec saint Paul) : à cet être qui s'épanouit par surabondance. Bref, à la *richesse qui se donne* et qui ne s'acquiert pas, cette richesse ontologique qu'est le pôle divin de la métaphysique augustinienne, dont le pôle humain est la pauvrété d'être.

Mais n'est-il pas depuis toujours, ce débordement de richesse, l'image par excellence que nous nous faisons de l'activité *créative* et du *loisir*, ou de la liberté intérieure, qui en est la condition? L'activité créative, nous la concevons en fait par opposition à la «besogne» et à sa pesante nécessité. C'est à partir de cette opposition qu'on saisit vraiment la grâce souriante du Pierre Damien de Dante, le gai savoir de son «lievemente»[25].

Ce savoir, au fond, qui s'oppose si sensiblement à la «triste richesse» du monde puritain. Car si l'on en reste à l'univers de Dante, on s'aperçoit facilement que la richesse y est une chose du paradis. «Ricchezza», chez Dante, rime avec «carezza», la valeur de ce qui est précieux, «chiarezza», la splendeur de la lumière, et puis «allegrezza», «altezza», «larghezza», «ebbrezza» et «dolcezza». Quelques-unes de ces rimes résonnent dans le chant XXVII du *Paradis*, qui s'ouvre avec l'hymne de gloire des bienheureux :

Al padre, al Figlio, a lo Spirito Santo
cominciò «gloria!» tutto il paradiso,
sì che m'inebriava il dolce canto.

Ciò ch'io vedeva mi sembrava un riso
dell'universo ; per che mia ebbrezza
intrava per l'udire e per lo viso.

Oh gioia! O ineffabile allegrezza!
Oh vita intègra d'amore e di pace,
oh senza brama sicura ricchezza! [26]

[25] L'adverbe français «légèrement» reproduit-il vraiment toute la signification théologique et psychologique de l'adverbe italien «lievemente» dans sa résonance augustinienne (qui oppose la «levità» à la «leggerezza»)? C'est le *poids du souci* que cet adverbe nie...

[26] Au Père, au Fils, au saint Esprit,
commença, «gloire!» tout le paradis,
et la douceur de ce chant m'enivrait.
Ce que je voyais me semblait un rire

On pourrait encore citer la danse des caroles, où s'enlacent ces âmes heureuses qui «tournent comme des roues en harmonie d'horloge» :

così quelle carole, differente-
mente danzando, de la sua ricchezza
mi facieno stimar, veloci e lente.

Di quella ch'i' notai di più carezza
vid'io uscire un foco sì felice
che nullo vi lasciò di più chiarezza. [27]

6. *Une question ouverte*

Max Scheler, dans des essais qui constituent une sorte de dialogue avec Max Weber – *Le travail et l'éthique, Le bourgeois et les puissances religieuses*, et d'autres [28] – insiste inlassablement sur cette profonde différence d'attitude qui oppose l'ascèse active à l'ascèse contemplative, et qui distingue encore la mentalité de l'empirisme et de l'utilitarisme modernes de celle des héritiers laïques d'une philosophie de la contemplation, entendez les phénoménologues. Qui, tout soucieux qu'ils sont de soustraire la notion d'*expérience* à sa réduction empiriste, sont aussi, par là-même, les héritiers d'une *culture de l'harmonie* des facultés de l'âme : intellectuelles, affectives, sensorielles. Il faut entendre «harmonie» au sens de cet *ordo amoris*, de cette juste échelle des préférences de valeur dont l'éthique schélérienne s'efforce d'éclairer les fondements ; et dont celle d'un Benjamin Franklin, qui voit le péché originel dans le fait de gaspiller l'argent et/ou le temps, serait l'ultime perversion. Si on lit les pages de Weber sur l'irrationalité qui gît au fond de la rationalisation, on

de l'univers; et mon ivresse
entrait par l'ouïe et par la vue.
O joie! ô ineffable allégresse!
ô vie entière d'amour et de paix!
ô richesse assurée sans convoitise!
(Traduction française J. Risset, *op. cit.* Malheureusement la traduction transforme le *pianissimo* de ce chant silencieux dans une sorte de fanfare...)

[27] Ainsi ces caroles, diversement
dansant, me donnaient leur degré
de richesse, plus rapides ou plus lentes.
De celle qui me parut la plus précieuse
je vis sortir un feu si joyeux
qu'il n'y laissa aucun de plus grande clarté.
(Traduction française J. Risset, *op. cit.*)

[28] M. SCHELER, *Vom Verrat der Freude, op. cit.*; *Der Bourgeois. Der Bourgeois und die religiösen Maechte. Die Zukunft des Kapitalismus. Drei Aufsaetze zum Problem des kapitalistischen Geistes*, in *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke* III, Bern-München, Franke, 1972.

a l'impression qu'il comprendrait fort bien le point de vue de Scheler. Que répondront les ascètes de l'activité sans relâche à la question du sens de cette activité? Voici la réponse que Weber donne en leur nom :

> Il répondront que leur affaire, avec son activité sans trêve, est tout simplement devenue indispensable à leur existence. De fait, c'est là l'unique motivation possible ; cependant, considérée du point de vue du bonheur personnel, elle exprime combien irrationnelle est cette conduite où l'homme existe en fonction de son entreprise et non l'inverse. [29]

Scheler, en tant que phénoménologue, se range sans doute parmi les héritiers de l'ascèse contemplative, non pas de l'ascèse active. Peut-être qu'en s'ouvrant sur l'horizon de la phénoménologie schélérienne, notre réflexion sur les deux ascèses finit par déborder l'histoire des idées, pour déboucher finalement sur la disposition d'esprit qui est à la base de la compulsion à l'activité sans fin régissant encore nos sociétés avancées, et de sa «philosophie» de l'efficacité, de l'organisation, du contrôle continu de notre état de grâce [30]. Quelle est cette disposition d'esprit? Est-elle la solitude intérieure de l'homme désenchanté, qui est au fond l'homme rationnel et adulte, trop honnête pour ne pas se refuser aux fausses consolations de son enfance culturelle? Est-elle la sobriété de l'intellectuel qui se méfie des vagues aspirations de l'âme jusqu'à conseiller aux dames qui aspirent à la «vision» d'aller au cinéma, qui persiste dans son devoir d'exactitude et de productivité scientifique jusqu'à ne plus s'enlever ses œillères de spécialiste? Est-elle bien, cette disposition, l'attitude au fond sobrement héroïque du savant wébérien? Ou bien cette disposition d'esprit serait-elle le vide intérieur absolu, le contraire exact de la «richesse» ou de la *plénitude* de vie dont découlerait toute création sur terre? Nous disons bien sur terre, car le phénoménologue n'a, lui non plus, aucun accès à une autre créativité que celle des hommes. Bref, serait-elle, cette disposition d'esprit des héritiers du calvinisme wébérien, le désespoir, comme le veut Max Scheler? A défaut de répondre à cette question, il m'aura suffi de l'avoir soulevée.

[29] M. WEBER, *op. cit.*, p. 73.

[30] N'est-ce pas, au fond, une pratique qui nous est bien familière, pour peu que nous nous intéressions à ses origines théologiques? On la désigne depuis quelque temps par le nom d'«auto-évaluation», après l'avoir importée du pays de Franklin où elle venait tout juste de cesser d'être à la mode.