

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 62 (2012)  
**Heft:** 3

**Artikel:** L'amélioration du monde  
**Autor:** Piron, Sylvain  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-514898>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 06.10.2024

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

## L'AMÉLIORATION DU MONDE

SYLVAIN PIRON

### Résumé

*Les recherches sur le travail comme valeur au Moyen-Âge se sont principalement attardées sur la malédiction prononcée lors de l'expulsion du jardin d'Éden, négligeant l'activité à laquelle se livrait Adam avant la chute (Gn 2,15). À la suite de Philon, Augustin a proposé une lecture littérale de ce premier travail, qui a eu un fort impact dans la culture médiévale, certains auteurs comprenant ce verset au sens d'une mission d'«améliorer» la création.*

Marie-Dominique Chenu ne semble guère avoir été atteint dans ses convictions par la mise à l'index, en 1942, de sa fameuse conférence de 1936, publiée peu après comme plaquette sous le titre: «Le Saulchoir, une école de théologie»<sup>1</sup>. Le programme énoncé par ce texte, et concrètement mis en œuvre dans les activités du *studium* dominicain de France, alors installé près de Tournai, dictait simultanément une approche historique de la pensée médiévale et un engagement auprès des mouvements sociaux chrétiens, au nom de l'exigence d'«être présents à notre temps, comme le furent au leur un Thomas d'Aquin ou un Bonaventure»<sup>2</sup>. Tout au long de sa carrière, Chenu n'a cessé de souligner l'unité de ces deux volets de son activité. Si l'histoire de la théologie se donne pour but de remonter à la source des questionnements, saisis dans leur situation historique concrète, le même mouvement, au présent, impose d'aller à la rencontre de la question sociale. Comme on le sait, cet engagement conduisit Chenu à défendre et soutenir les prêtres-ouvriers, ce qui lui valut de nouvelles sanctions en 1954<sup>3</sup>.

Au fil des années, ces préoccupations se sont exprimées dans une série de publications. En 1942, un volume d'éducation populaire entendait contribuer

<sup>1</sup> M.-D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985. En l'absence d'une biographie satisfaisante, on lira *La Liberté dans la foi. Le P. Chenu*, textes choisis et présentés par O. DE LA BROSSE, Paris, Cerf, 1969; les entretiens entre J. DUSQUESNE et M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, Paris, Centurion, 1975 et l'étude d'E. VANGU VANGU, *La théologie de Marie-Dominique Chenu. Réflexion sur une méthodologie théologique de l'intégration communautaire*, Paris, L'Harmattan, 2007.

<sup>2</sup> M.-D. CHENU, *Une école de théologie*, p. 123-124.

<sup>3</sup> F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris, Plon-Cerf, 1989.

à la «prise de conscience du rôle et de la dignité du travailleur»<sup>4</sup>. Une leçon donnée lors de la Semaine sociale de 1947, exposant la notion d'un «devenir social», compris comme «histoire totale d'un monde où ne sont pas disjointes réalités intérieures et expression sociale», engageait plus clairement le dialogue avec le marxisme<sup>5</sup>. Ce texte fut repris en volume, en 1955, à la suite de la version développée d'un article initialement paru dans *Esprit* en 1952, intitulé «Pour une théologie du travail»<sup>6</sup>. Par la suite, c'est sous le nom d'une «théologie de la matière» que Chenu chercha à exprimer toutes les implications de son anthropologie thomiste : l'unité de l'être humain, esprit engagé dans une matière, le voue à une condition historique et sociale, le travail constituant un lieu majeur de cette socialisation<sup>7</sup>.

Outre le thomisme, cette théologie sociale du travail puise à différentes sources. L'expérience de la crise économique des années 1930 constitue le fond de ce que Chenu décrit comme la «conjoncture» de sa réflexion. Dans ces mêmes années, la question s'imposait à de jeunes intellectuels catholiques proches de Jacques Maritain, comme Étienne Borne<sup>8</sup> ou Yves Simon<sup>9</sup>. Sur le fond, on relève des affinités avec la démarche du groupe «Économie et humanisme» et les positions de l'économiste chrétien François Perroux<sup>10</sup>. Hors du champ du catholicisme social et de ses variantes, il faut également compter avec la lecture des *Annales* de Marc Bloch et Lucien Febvre. Abonné de la première heure à la revue, Chenu reconnaît avoir été profondément marqué par les leçons qu'il en a retirées<sup>11</sup>. S'il n'y a publié que tardivement, en 1974, un article consacré à la promotion idéologique des activités manuelles au XII<sup>e</sup> siècle dans l'école de Saint-Victor<sup>12</sup>, ses rapports avec l'«école des *Annales*»

<sup>4</sup> M.-D. CHENU, *Pour être heureux travaillons ensemble*, Paris, P. U. F., 1942. La quatrième de couverture annonce que la collection s'adresse en premier lieu aux instituteurs et «à tous ceux qui ont pour mission d'éduquer le peuple».

<sup>5</sup> M.-D. CHENU, «La conception du devenir social», dans *Le catholicisme social face aux grands courants contemporains. Semaines sociales de France, XXII<sup>e</sup> session*, Lyon, Chronique sociale de France, 1947, p. 231-250.

<sup>6</sup> M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Paris, Seuil, 1955; les trente premières pages étaient parues sous le même titre comme article dans *Esprit*, 186, janv. 1952, p. 1-12.

<sup>7</sup> M.-D. CHENU, *Théologie de la matière. Civilisation technique et spiritualité chrétienne*, Paris, Cerf, 1968.

<sup>8</sup> É. BORNE, «Travail humain et esprit chrétien», *Courrier des îles*, 1 (s.d. [1932]), p. 57- 87. Cet article est plus intense et aigu qu'une version développée, É. BORNE, F. HENRY, *Le travail et l'homme*, Paris, Desclée, 1937. Borne a également collaboré au dixième numéro d'*Esprit*, en juillet 1933, consacré au travail.

<sup>9</sup> Y. SIMON, *Trois leçons sur le travail*, Paris, Téqui, 1938; *Id.*, «Work and Workman: A Philosophical and Sociological Inquiry», *The Review of Politics*, 2, 1940, p. 63-86.

<sup>10</sup> M.-D. CHENU, «Témoignage d'un théologien», *François Perroux*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, p. 81-82.

<sup>11</sup> M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, p. 51-52.

<sup>12</sup> M.-D. CHENU, «Civilisation urbaine et théologie. L'école de Saint-Victor au XII<sup>e</sup> siècle», *Annales ESC*, 29, 1974, p. 1253-1263. Pour être complet, il faut également rappeler l'introduction d'un fameux colloque de Royaumont sur l'hérésie, «Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien», *Annales ESC*, 18, 1963, p. 75-80.

et son impact sur l'historiographie française et internationale furent bien plus précoces et profonds. Ses «conférences temporaires» de l'École pratique des hautes études, entre 1944 et 1952, fournissent la meilleure illustration de ce que pouvait être une histoire intellectuelle inscrite dans la perspective des *Annales*<sup>13</sup>. Sur bien des points, ce sont des suggestions du Père Chenu que Jacques Le Goff a développées, aussi bien à propos des intellectuels médiévaux que dans son enquête sur le travail au Moyen-Âge<sup>14</sup>.

### ***Le travail d'Adam avant la chute : Philon et Augustin***

On ne retient souvent des recherches menées par Le Goff sur ce thème qu'une vision négative du travail, liée à la pénibilité attachée au mot *labor* et à la punition infligée lors de l'expulsion du jardin d'Éden (Gn 3,17-19) : face à une nature rendue hostile, l'homme mangera son pain à la sueur de son front, en affrontant les ronces et les épines. Cependant, l'un de ses articles relève bien l'ambiguïté du récit de la Genèse dans lequel il est tout d'abord question d'une activité agricole confiée à Adam avant la chute<sup>15</sup>. Le verset 2,15 dit en effet : «Dieu prit donc l'homme et le plaça dans le jardin d'Éden, pour qu'il le cultive et le garde» (*ut operaretur et custodiret illum*). Le Père Chenu ne semble jamais se référer expressément à ce passage, qui est en revanche évoqué par ses contemporains dont il connaît les travaux<sup>16</sup>. Cette omission s'explique aisément : sa théologie ne s'énonce pas sous une forme systématique. Supposant connue et partagée une culture générale biblique, patristique et scolastique, elle ne prend pas la peine d'explicitier tous ses points d'appui. Mais lorsque le maître dominicain écrit que «Dieu a voulu s'associer des êtres qui soient, par leur intelligence, leur volonté, leur amour, leur action, ses coopérateurs, des co-constructeurs du monde»<sup>17</sup>, il se place dans une longue lignée dont un moment marquant remonte aux pages qu'Augustin a consacrées à ce verset dans le huitième chapitre du *De Genesi ad litteram*.

<sup>13</sup> Les travaux issus de ce séminaire ont été rassemblés dans M.-D. CHENU, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1957, mais il est aussi intéressant de consulter les comptes rendus publiés année après année dans les *Annales* de l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, disponibles sur <http://www.persee.fr>.

<sup>14</sup> J. LE GOFF, «Le Père Chenu et la société médiévale», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 81, 1997, p. 371-380.

<sup>15</sup> J. LE GOFF, «Travail, techniques et artisans dans les systèmes de valeurs du Haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles) [1971], in : *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, rééd. in : *Un Autre Moyen Âge*, Gallimard, 1999, p. 110.

<sup>16</sup> É. BORNE, «Travail humain et esprit chrétien», p. 72-74; Y. SIMON, «Work and Workman», p. 77. Le *Courrier des îles* était disponible à la bibliothèque du Saulchoir; l'exemplaire de *Le travail et l'homme* conservé au Saulchoir contient de nombreuses annotations critiques, d'une main qui n'est pas celle de Chenu.

<sup>17</sup> M.-D. CHENU, *Théologie de la matière*, p. 117.

Comme Augustin s'en explique lui-même, ce développement important vise à corriger le traitement trop rapide de l'installation d'Adam au jardin d'Éden contenu dans le *De Genesi contra Manichaeos*. Dans cette œuvre de jeunesse, rédigée peu après sa conversion, il s'était contenté d'une interprétation allégorique, courante chez les auteurs chrétiens orientaux et dans l'exégèse hébraïque. La solution consistait à rabattre le premier verbe (*operaretur*) sur le second (*custodiret*), pour comprendre cette formule comme une injonction faite à Adam d'agir en vue de conserver l'état dans lequel il a été placé<sup>18</sup>. Si l'on entend cette formule à la lumière du verset suivant, qui énonce l'interdiction de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, le sens de l'action commandée à Adam se résumerait à observer les préceptes divins.

Dans son grand commentaire de la Genèse rédigé au cours de la première décennie du V<sup>e</sup> siècle, l'évêque d'Hippone examine bien plus attentivement la possibilité d'une signification littérale de ce verset. On sait qu'il dispose depuis peu d'une version latine des *Questions sur la Genèse* de Philon d'Alexandrie<sup>19</sup>. Cette lecture a certainement joué un rôle important dans son changement de perspective. Philon semble être en effet l'un des rares interprètes juifs qui n'ait pas opté pour une signification allégorique de ce passage<sup>20</sup>. Il en reconnaît tout d'abord la difficulté. Puisque le jardin était parfait, et qu'aucun voleur ne le menaçait, le travail du sol et la surveillance des plantations divines ne revêtaient aucune nécessité<sup>21</sup>. Cette activité était cependant utile, afin de donner un modèle aux cultivateurs à venir. Bien que le jardin ait été achevé, Dieu a voulu laisser une part de travail au premier homme, afin qu'il se charge de son entretien, qu'il le protège des bêtes sauvages et veille à son irrigation. L'interprétation de Philon est sans doute marginale dans la tradition hébraïque, mais il faut souligner qu'elle est fondée sur une compréhension exacte des formes verbales employées dans ce verset : il est assurément question de la culture de la terre ('*bd*) et de la garde des animaux (*šmr*)<sup>22</sup>. La formule doit s'entendre en écho à un verset précédent (Gn 2,3) décrivant l'état du monde

<sup>18</sup> AUGUSTIN, *Sur la Genèse contre les Manichéens. De Genesi contra Manichaeos*, Paris, 2004, p. 306 : «Ex eo autem quod additum est, et *custodiret*, significatum est qualis illa operatio erat. Namque in tranquillitate beatae vitae, ubi mors non est, omnis opera est custodire quod tenes». L'autocritique se trouve dans *La Genèse au sens littéral. De Genesi ad litteram* (éd. J. ZYCHA, Vienne, 1894), Paris, 1972, p. 14-16.

<sup>19</sup> J. PARAMELLE, avec E. LUCCHESI, *Philon d'Alexandrie. Questions sur la Genèse II 1-7. Texte grec, version arménienne, parallèles latins*, Genève, Cramer, 1984, p. 102-129.

<sup>20</sup> M. ALEXANDRE, *Le commencement du livre, Genèse I-V : La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 267-268.

<sup>21</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaestiones et solutiones in Genesim. A. E versione Armeniaca, livres I-II*, traduction C. Mercier, Paris, Cerf, 1979 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 34A), p. 79 : «Quant au paradis, s'il n'avait besoin d'aucune de ces deux choses, du moins fallait-il que le premier homme, qui en avait reçu la surveillance et le soin, devînt, pour les cultivateurs, comme une loi de tout ce qu'il faut faire.»

<sup>22</sup> A. DA SILVA, «La conception du travail dans la Bible et la tradition chrétienne occidentale», *Théologiques*, 2/3, 1995, p. 89-104.

avant la création du premier homme et la plantation du jardin : «Il n'y avait pas d'homme pour cultiver (*'bd*) la terre». Placé dans l'oasis originelle, l'Adam de la Genèse était bien chargé des deux formes de travaux agricoles qui furent par la suite impartis séparément à ses deux fils, Abel et Caïn (Gn 4,2).

Augustin recueille et développe les suggestions présentes chez Philon, en soulignant tout d'abord le paradoxe d'un travail qui semblerait imposé au premier homme avant la chute. C'est l'observation de ses contemporains qui lui suggère une explication convaincante. Certains prennent un tel plaisir (*tanta voluptate*) au travail de la terre, en dépit des difficultés, que celui-ci devait être bien plus grand encore lorsqu'aucun obstacle ne s'y opposait. L'éloge du jardinage et de l'intervention humaine dans le développement naturel des plantes, au moyen des semis, bouturages et autres greffes, prend rapidement une tournure métaphysique. Ces interventions peuvent être décrites comme une forme de dialogue que la raison humaine entretient avec la nature (*cum rerum natura humana ratio quodammodo loqui potest*). En s'interrogeant sur ce que la croissance des végétaux doit au seul déploiement des forces naturelles occultes et ce qui revient à l'action humaine, l'agriculteur est reconduit par deux voies différentes à reconnaître la providence du Créateur qui a aussi bien produit la nature que doté l'homme de raison et de volonté<sup>23</sup>. Le jardinage se trouve ainsi érigé en modèle de coopération entre l'homme et Dieu ; l'émerveillement du jardinier fournit à son tour une clé pour exposer le double aspect, naturel et volontaire, de la providence divine. Le passage fait appel à une citation de la première épître aux Corinthiens (1 Co 3,7), énonçant une métaphore agricole qu'Augustin affectionne particulièrement et dont il faut reconnaître la présence à l'arrière-plan de tout ce développement : «car celui qui plante et qui arrose n'est rien, mais c'est Dieu seul qui donne l'accroissement»<sup>24</sup>. Une étude approfondie des multiples usages de ce verset serait utile pour mieux apprécier le goût de l'évêque d'Hippone pour l'agriculture et le jardinage. Dans le cas présent, la formule signifie clairement que l'action humaine n'est rien, en comparaison de la puissance de l'intervention divine, mais qu'elle n'en est pas moins nécessaire à l'ordre du monde tel que Dieu l'a voulu.

Sur l'interprétation du second verbe, *custodire*, Augustin adopte en revanche une ligne d'interprétation de type moins pratique que Philon. La nécessité de se préserver des bêtes sauvages ne paraît guère s'imposer puisque les animaux, créés auparavant, étaient déjà dévoués à l'homme qui avait reçu

<sup>23</sup> AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, p. 34-40. Sur ce texte, voir Jean-Marie SALAMITO, «Travail et travailleurs dans l'œuvre de saint Augustin», dans *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, sous la direction de D. MERCURE et J. SPURK, Québec, Presses de l'université Laval, 2003, p. 33-59, qui souligne également une proximité de vues avec Ambroise sur la vocation agricole de l'homme. M. ARNOUX, *Le temps des laboureurs. Travail, ordre social et croissance en Europe (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Albin Michel, 2012, accorde une grande importance à ce texte, cf. p. 145-150.

<sup>24</sup> Je ne relève pas moins de 72 citations de ce verset. Interrogation de la base de *Library of Latin Texts* (LLT), le 19 septembre 2012, version 6.

la tâche de les nommer. Le verbe doit être compris au sens commun qu'il a dans l'expression 'garder quelque chose pour soi': Adam devait agir en sorte de conserver le jardin et de n'en être pas expulsé. Ce retour à l'interprétation classique n'invalide cependant pas le sens d'activité donné à l'*operatio*, comme Augustin le rappelle<sup>25</sup>. Le mouvement se prolonge cependant par l'élaboration d'une nouvelle interprétation spirituelle. Relevant que ce verset est le premier lieu de l'Écriture dans lequel le Seigneur est désigné sous ce vocable, Augustin envisage l'hypothèse qu'il serait lui-même le sujet des deux verbes: l'homme aurait été placé dans le jardin des délices pour y être agi et conservé par Dieu. La proposition devrait alors se comprendre au sens où le juste est maintenu dans le bien par une assistance qui se renouvelle constamment et peut cesser d'un instant à l'autre, dès que la volonté humaine se détourne de son Créateur<sup>26</sup>.

Comme c'est souvent le cas, ces pages d'Augustin ont eu un impact considérable dans la culture de l'Occident chrétien. Pour résumer brièvement une enquête menée à travers les commentaires médiévaux de la Genèse, un grand nombre d'entre eux se contentent, sur ce point, de faire un résumé de l'exposition littérale, en retenant principalement les premiers paragraphes et l'image frappante d'un «plaisir» du travail agricole. C'est par exemple ce que fait Bède le Vénérable, dont l'œuvre exégétique a également connu un large retentissement, et c'est également le cas de l'*Historia scholastica* de Pierre Comestor, lecture de base de toute formation théologique à partir de la fin du douzième siècle<sup>27</sup>. Pour sa part, Pierre Abélard synthétise les mêmes conclusions dans ses propres termes, en exprimant clairement que l'opération envisagée consiste bien en un travail de la terre (*ut operaretur, idest ad excolendum ipsum paradisum*)<sup>28</sup>. L'interprétation allégorique n'est pourtant pas totalement exclue. Elle est notamment transmise par les échos que lui ont donnés Ambroise, Isidore de Séville ou Grégoire le Grand<sup>29</sup>. Autour de 1200, un théologien parisien comme Étienne Langton peut ainsi choisir de comprendre les deux verbes au sens d'une action exercée par l'homme sur son propre esprit, afin de faire le bien et d'éviter le mal<sup>30</sup>. Quelques décennies plus tard, le maître dominicain Hugues de Saint-Cher retient uniquement la

<sup>25</sup> AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, VIII, § 22, p. 42.

<sup>26</sup> AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, VIII, § 25-27, p. 48-50.

<sup>27</sup> BEDA VENERABILIS, *Libri quattuor in principium Genesis*, ed. C. W. JONES, Turnhout, Brepols (CCSL, 118A), 1967, p. 50-51; PETRUS COMESTOR, *Scholastica Historia. Liber Genesis*, ed. A. SYLWAN, Turnhout, Brepols (CCCM, 191), 2005, p. 32.

<sup>28</sup> PETRUS ABAELARDUS, *Expositio in Hexamerum*, ed. M. ROMIG, D. LUSCOMBE, Turnhout, Brepols (CCCM, 15), 2004, p. 96-97.

<sup>29</sup> ISIDORUS, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum*, PL 83, c. 217; GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, XIX, 21, éd. M. ADRIAEN, Turnhout, Brepols (CCSL, 143A), 1979, p. 984.

<sup>30</sup> STEPHANUS LANGTON, *Postilla in Genesim*, Paris, BnF lat. 355, f. 9v: «*in paradyso ut operaretur mentem excolando et a viciis separando, et hoc per exercitium boni, et custodiret per evitacionem mali, et hec sunt due partes iusticie, declinare a malo et facere bonum.*»

dernière interprétation proposée par Augustin, d'une opération justificatrice de Dieu exercée dans l'homme<sup>31</sup>.

Pour apprécier correctement le sens de ces divergences, il faut tout d'abord rappeler que l'exégèse médiévale est caractérisée par une disposition fondamentalement accumulatrice qui n'oppose pas les différents types d'interprétation mais cherche au contraire à multiplier les niveaux d'analyse<sup>32</sup>. On peut donc estimer que ces dernières lectures ne visent pas tant à contester l'explication littérale qu'à l'enrichir de nouvelles possibilités, en supposant connue l'interprétation augustinienne. Ces variantes ont toutefois été formulées par des théologiens majeurs dont les œuvres ont elles aussi fortement pesé dans la construction de la culture universitaire au treizième siècle. Par contraste, ce choix invite à accorder une valeur particulière aux exégèses qui choisissent, sans la moindre réticence, de prolonger et développer l'interprétation littérale du travail paradisiaque.

### *Le vocabulaire médiéval du travail*

Avant d'examiner certaines de ces réélaborations, un nouveau détour s'impose, qui nous reconduit à notre point de départ. Pour Marie-Dominique Chenu, comme pour la critique biblique du Père Lagrange dans le sillage duquel il situait sa propre démarche, la question de l'historicité du langage revêtait une importance stratégique, comme point d'appui d'une approche historique du texte révélé et du débat théologique. Cette attention a conduit Chenu à mener et à inspirer de nombreux travaux lexicographiques, notamment une série d'études publiées dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* portant sur des notions philosophiques de la scolastique médiévale<sup>33</sup>. Il n'est pas inutile de reproduire sommairement une même démarche dans le cas présent. On appréciera en effet mieux les textes qui seront présentés plus loin après une courte étude du vocabulaire du travail et de ses transformations au Moyen Âge central. Les passages bibliques examinés ont déjà permis de faire apparaître deux des principales familles lexicales, représentées chacune par un verbe et plusieurs substantifs. Au *labor*, effort pénible et laborieux qui est davantage associé aux travaux agricoles, s'oppose l'*opus*, ouvrage accompli qui convient plutôt aux productions artisanales. La distinction apparaît sans doute plus nettement lorsque l'on considère le vocabulaire des catégories sociales qui tend à différencier les *laboratores*, laboureurs, des *operatores*, ouvriers. Sans revenir sur ces mots, bien connus et largement étudiés, je voudrais attirer

<sup>31</sup> HUGO DE SANCTO CARO, *Postilla super Genesim*, Paris, BnF, lat. 357, f. 11ra.

<sup>32</sup> G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Cerf, 1999.

<sup>33</sup> Ces travaux ont été rassemblés dans M.-D. CHENU, *Studi di lessicografia filosofica medievale*, ed. Giacinto SPINOSA, Florence, Olschki, 2001.



l'attention sur deux autres termes qui ont servi à exprimer une dimension qualitative du travail.

Le premier cas est celui d'un vocable de latin classique qui a pris une inflexion particulière aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, avant d'être employé dans l'élaboration d'une théologie morale des relations économiques. Le terme d'*industria* désignait classiquement le fait d'accomplir un acte délibéré. On ne lui trouve pas de connotation particulièrement marquée et son usage ancien semble relativement proche de celui de *studium* qui exprime le zèle et l'application mis à mener une action. Il est intéressant de relever que les deux termes ont connu au Moyen Âge central des spécialisations divergentes dans deux domaines d'activité disjoints. Dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, la dissociation semble consommée entre un *studium*, réservé à l'effort d'apprentissage intellectuel, et une *industria* exprimant l'implication mentale dans une activité pratique, de sa conception à l'achèvement de sa réalisation. Les usages savants du terme révèlent une vaste palette de nuances qui concernent autant la prise d'initiative et l'anticipation du résultat futur que le savoir-faire et le soin apporté au cours de l'effectuation de l'ouvrage. La façon la plus claire de synthétiser l'amplitude de ces significations serait de définir le terme par son antonyme exact qui tient, négativement, une fonction encore plus cruciale dans la morale pratique médiévale : à tous égards, l'*industria* est le contraire de la négligence.

La situation du second terme est plus complexe et demanderait un examen détaillé. D'usage rare en latin classique, le verbe *melioro* et le substantif *melioratio* désignent dans la langue juridique les dépenses consenties pour l'accroissement ou l'embellissement d'une propriété. Leurs emplois semblent plus fréquents dans l'Antiquité tardive, et notamment à partir du VI<sup>e</sup> siècle, où ils se présentent souvent avec une nuance différente qui exprime non pas une transformation positive, mais le retour à un état optimal, que ce soit la guérison d'un malade ou la réparation d'une construction<sup>34</sup>. C'est surtout à partir de l'époque carolingienne que ces termes sont régulièrement employés pour désigner l'accroissement absolu de la valeur d'une terre. Comme l'énoncent par exemple les clauses des contrats agraires qui impliquent une mise en valeur, un fermier peut être tenu d'«améliorer et bonifier» les terres qui lui sont confiées<sup>35</sup>.

Les deux termes sont employés dans le cadre des discussions sur le profit des marchands. Un texte célèbre, tiré d'un commentaire sur Matthieu du V<sup>e</sup> siècle abusivement attribué à Jean Chrysostome et inséré au XII<sup>e</sup> siècle dans le *Décret* de Gratien, dénonce toute forme de gain obtenu par la revente d'un bien qui n'a subi aucune transformation. La médiation inutile du commerce est opposée à l'activité productrice de l'artisan. Le qualificatif employé pour

<sup>34</sup> À titre de repère, Grégoire le Grand semble le premier auteur qui fasse un usage fréquent de ces termes.

<sup>35</sup> M. CHIAUDUNO, R. MOROZZO DELLA ROCCA (éds), *Oberto Scriba de Mercato (1190)* (Notai liguri del secolo XII, I), Genova, Ed. libr. Ital., 1938, p. 11.

désigner l'état de la marchandise est «inchangée» (*immutata*)<sup>36</sup>. Les juristes et théologiens scolastiques ont tendance à modifier la citation pour se demander si la chose a reçu ou non une amélioration<sup>37</sup>. Cette inflexion permet à l'analyse de s'émanciper d'une simple comparaison en termes matériels, pour engager une réflexion qui considère de façon plus ample le destin social des choses. Henri de Gand est l'auteur qui s'est montré le plus prolixe sur ce point. Dans son premier *Quodlibet* (1276), il rétorque au pseudo-Chrysostome que les commerçants font subir à leurs marchandises d'autres modifications, spatiales et temporelles, du fait de leur transport et de leur conservation, ou par le jugement pratique qu'ils exercent en révélant la valeur des produits qu'ils achètent à leur juste prix. L'«œuvre de leur industrie» (*opus industriae*), qui permet d'établir avec sûreté les prix de référence, bénéficie à l'ensemble de la communauté. Ils méritent, pour cette raison, de retirer de leur médiation un profit légitime, mais mesuré<sup>38</sup>.

### *Lectures franciscaines*

La rénovation de ce vocabulaire, qui s'exprime également de bien d'autres façons<sup>39</sup>, traduit une qualification positive donnée à l'activité transformatrice de l'humanité. On peut y voir l'expression d'une tendance de fond des sociétés médiévales dont les effets apparaissent en pleine lumière à partir du XI<sup>e</sup> siècle. Les multiples innovations lexicales que l'on peut observer indiquent que le mouvement d'essor de la production agricole, puis des échanges marchands, est porté par un renouvellement des catégories qui définissent le rapport des hommes à la nature et aux choses matérielles. C'est au point d'aboutissement de cette grande «croissance» médiévale, peu avant qu'elle ne se retourne en crise de surpopulation, que l'on en trouve l'une des expressions les plus conscientes. Dans son commentaire de la Genèse, produit à Montpellier en 1280, le grand théologien franciscain Pierre de Jean Olivi surenchérit, de façon très significative, sur l'interprétation la plus littérale de Genèse 2,15. Si cette lecture ne tient que sur une demi-page, il vaut la peine de l'examiner lentement. La dernière interprétation proposée par Augustin est tout d'abord écartée pour une raison grammaticale : «Bien que certains rapportent cette action à l'homme, au sens où Dieu agirait et garderait l'homme, par une œuvre de grâce

<sup>36</sup> Ce texte, habituellement désigné par son premier mot, *Ejiciens*, est présenté notamment par J. LE GOFF, *La bourse et la vie*, Paris, Hachette, 1986, p. 30.

<sup>37</sup> Voir un exemple précoce chez RUFINUS, *Summa decretorum*, ed. H. SINGER, Paderborn, Schöningh, 1902, p. 341 : «utrum rei empte artem meliorationis impenderit vel nequaquam».

<sup>38</sup> HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, éd. R. MACKEN, Leuven-Leyde, Leuven University Press-Brill, 1979, q. 40, p. 221-229.

<sup>39</sup> Cf. S. PIRON, «Albert le Grand et le concept de valeur», dans Roberto LAMBERTINI, Leonardo SILEO (dir.), *I Beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, Porto, FIDEM, 2010, p. 131-156.

particulière, cela n'est pas très littéral, car il n'est pas habituel de dire que Dieu agit quelqu'un du fait qu'il fait quelque chose en lui»<sup>40</sup>.

Le sens littéral, qui doit donc être privilégié, fait toujours surgir la même difficulté. En réponse à l'étonnement de Philon et Augustin – «mais pourquoi donc l'homme devait-il travailler et cultiver ce jardin ?» –, trois explications sont successivement invoquées. La première tient à la nature corporelle et sensible de l'être humain : «Il était bon qu'il exerce son corps dans des œuvres sensibles, sans ressentir ni gêne ni peine. Un exercice convenable et adapté des capacités physiques est agréable, et de surcroît vertueux lorsqu'il est, comme ici, tourné vers Dieu.»<sup>41</sup>

Le fait même de la création de l'homme a pour première implication remarquable que la vie sensible du corps peut être bonne par elle-même. S'il a été doté de puissances corporelles, c'est pour que celles-ci trouvent à s'exercer. Mais cette activité est encore sans objet. Ce sont les capacités intellectuelles dont est doté ce corps qui permettent d'explicitier la finalité de l'opération primordiale d'Adam. Cette activité fournit en effet à l'être humain «l'expérience la plus évidente de son pouvoir sur les choses inférieures, et de sa prudence et sa prévoyance en les dirigeant et les gouvernant ; de surcroît, il était adapté que les choses susceptibles d'être ainsi dirigées reçoivent quelque amélioration à travers son gouvernement. De la sorte est respecté un ordre hiérarchique par lequel les inférieurs sont régis et accomplis par les intermédiaires, et les intermédiaires par les supérieurs.»<sup>42</sup>

Cette allusion à la définition de la hiérarchie selon le pseudo-Denys n'a pas pour sens de justifier un simple état de supériorité et de domination ; elle exprime surtout une relation dynamique à l'égard des réalités inférieures<sup>43</sup>. De même que des anges ont une mission médiatrice d'élévation vers les états les plus élevés, l'être humain, placé en position intermédiaire entre les êtres

<sup>40</sup> PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Lectura super Genesim*, ed. David FLOOD, St. Bonaventure N.Y., Franciscan Institute Publications, 2008, p. 111 : «*Ut operaretur et custodiret illum, scilicet ortum. Licet quidam referant hoc ad hominem sub hoc sensum scilicet ut deus operaretur et custodiret hominem, per speciale scilicet opus gratie. Sed hoc non est multum litterale, quia non est consuetum dicere deus operaretur illum ex hoc scilicet quod facit aliquod in ipso. Sed ad quid homo debuit operari et excolere ortum illum ?*»

<sup>41</sup> *Ibid.* «*Dicitur quod triplici ex causa. Una est quia decens fuit quod corpus suum virtuose excerceret circa ista sensibilia opera, absque tamen molestia et labore. Debitum enim et porporionale exercitium potentiarum est delectabile et ibi, quia ordinatur in deum, est virtuose.*»

<sup>42</sup> *Ibid.* «*Secunda est experientia evidencior sui domini super hic inferiora suoque prudencie et providencie in illis disponendis et regendis, et ultra hoc decebat res ad hoc gubernabiles aliquam meliorationem recipere ex regimine suo. Servaturque in hoc ordo ierarchicus, idest quod inferiora reguntur et perficiuntur per media et media per suprema.*»

<sup>43</sup> Sur l'interprétation qu'Olivi donne de la hiérarchie, voir S. PIRON, «Deplatonising the Celestial Hierarchy. Peter John Olivi's interpretation of the Pseudo-Dionysius», in : I. IRIBARREN, M. LENZ (éds), *Angels in Medieval Philosophy Inquiry. Their Function and Significance*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 29-44.

spirituels et la nature sensible, reçoit pour tâche d'élever les créatures qui lui sont inférieures en dignité. Cette exigence se traduit par un énoncé spectaculaire : si le monde créé par Dieu est nécessairement parfait, il est pourtant concevable que l'homme puisse le rendre encore meilleur. Plus précisément, pour développer une formulation très concise et abstraite, en s'exerçant sur les plantes et les animaux, la sagesse pratique de l'action humaine peut les faire passer de l'état sauvage à l'état domestique de « chose gouvernable ». Le terme d'amélioration exprime quant à lui une intervention artificielle qui modifie la nature même des choses ; le théologien pense assurément ici aux greffes, éventuellement aux croisements entre races animales. En demeurant à un niveau élevé d'abstraction, Olivi donne à cette tâche d'amélioration de la nature une portée très générale. Par comparaison avec Augustin, l'accent s'est déplacé d'une découverte par l'homme de l'action divine dans la nature et en lui, vers une découverte de la place et du rôle que Dieu lui accorde dans sa création.

Le troisième et dernier argument qui fait référence à la théologie de l'histoire d'Olivi ne doit pas être lu en un sens strictement allégorique. Il s'agit, certes, de « l'expérience la plus évidente des forces occultes de la nature, dans leurs multiplications et leurs diverses greffes, qui apparaît comme un miroir des multiplications qui doivent se produire dans le peuple de Dieu »<sup>44</sup>. Le jardinage initial d'Adam fournirait ainsi une métaphore des conversions qui doivent se produire au cours de l'histoire de l'Église, jusqu'à la conversion finale des nations avant le Jugement dernier. Cette formule se présente avec une densité qu'il est utile de déployer. Les images arboricoles tiennent une place importante dans le vocabulaire de Joachim de Fiore, dont Olivi est ici le strict continuateur. En particulier, la greffe d'un pied de vigne sur un figuier est souvent prise comme allégorie du passage de la stérilité de l'Ancien Testament à la fécondité du Nouveau<sup>45</sup>. C'est bien entendu l'émerveillement du jardinier d'Augustin qui est sous-jacent à cette suggestion ; au lieu d'éprouver seulement la puissance divine agissant à travers les forces occultes des plantes, c'est le développement entier de l'histoire de l'Église et du salut que le premier homme peut pressentir dans ses travaux agricoles. Une règle générale de l'herméneutique biblique olivienne énonce que les métaphores les plus spirituelles ne se vérifient que lorsqu'elles sont valides à la lettre<sup>46</sup>. En ce sens, l'activité initiale d'Adam doit être prise très au sérieux. Ce jardinage constitue véritablement l'ouverture de l'histoire humaine. Avant même la chute et hors de tout lien de

<sup>44</sup> OLIVI, *Super Genesim*, loc. cit. : «Tercia est evidencior experientia occultarum virium nature in suis pululacionibus et variis insercionibus exhibens ut speculum pululacionum in dei populo fiendarum.»

<sup>45</sup> G. L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 28-29.

<sup>46</sup> S. PIRON, «Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté», in : C. KÖNIG-PRALONG, O. RIBORDY, T. SUAREZ-NANI (éds), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 17-85.

société, cette confrontation primordiale avec les forces de la nature voue déjà l'humanité à un destin historique.

Quelques décennies plus tard, un autre commentaire de la Genèse s'est largement inspiré du texte d'Olivi, qu'il reproduit à la lettre en l'abrégeant à peine à partir de son septième chapitre. Bien que le seul témoin, retrouvé dans un couvent de Zélande, ait été publié sous le nom de Thomas d'Aquin, son auteur est probablement un franciscain, actif dans le Midi de la France au début du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>47</sup>. La trame de son interprétation du verset 2,15 est fournie par Augustin, mais sa reformulation laisse entrevoir l'empreinte de la relecture olivienne :

Si l'on demande, pourquoi travaillait-il, puisque ce lieu offrait gratuitement un bois beau à voir et doux à manger ? Il faut dire que ce lieu offrait gratuitement tout ce qui peut être produit par un effet naturel, ou par l'administration secrète de Dieu ; toutefois, certains fruits particuliers peuvent y croître, du fait de l'industrie de l'homme ; et ce dernier peut ainsi rendre ce lieu encore un peu plus agréable.<sup>48</sup>

Une règle de prudence de la discipline historique invite à ne pas tirer des conclusions hâtives de quelques citations éparses. Dans le cas présent, il importe à l'évidence de mettre en regard l'interprétation de ce passage avec celle de l'expulsion du jardin. En ce qui concerne Augustin, la comparaison est aussi rapide à mener qu'instructive. La littéralité de la malédiction prononcée contre Adam (Gn 3,17-19) est acceptée en deux courtes phrases : «Que tels soient les labours du genre humain sur la terre, qui l'ignore ? Et il n'est pas douteux qu'il n'en aurait pas été ainsi si l'homme n'avait perdu la félicité dont il jouissait dans le paradis. Il ne faut donc pas hésiter à entendre d'abord ces paroles au sens propre»<sup>49</sup>. Après d'autres exégètes, Olivi se montre un peu plus disert, en précisant bien le point crucial. Ce n'est pas le corps et l'activité humaine, ni la substance de la nature qui ont été affectés par la malédiction, mais la seule relation de l'un à l'autre : la malédiction a uniquement rendu la terre hostile à l'action humaine<sup>50</sup>. Comme l'explique saint Jérôme sur ce point, s'il est question dans ce verset des «œuvres» d'Adam (*maledicta terra in opera tua*), au vu de la racine hébraïque employée, le mot doit plutôt s'entendre au sens des péchés qu'il a commis. En d'autres termes, l'expulsion du paradis terrestre et la malédiction divine n'ont en rien diminué la dignité initiale

<sup>47</sup> S. PIRON, «Note sur le commentaire sur la Genèse publié dans les œuvres de Thomas d'Aquin», *Oliviana*, 1, 2003 [en ligne] [www.oliviana.org/document8.html](http://www.oliviana.org/document8.html).

<sup>48</sup> ANONYME DE ZÉLANDE, *Lectura super Genesim*, in : THOMAS D'AQUIN, *Opera Omnia*, Parme, P. Fiaccadori, 1868, t. 23 : «Si quaeritur, quid operaretur, cum locus ille gratis daret omne lignum pulchrum visu, et ad vescendum suave? Dicendum quod locus ille daret gratis omnia, quae deberent exire per naturalem influentiam, et etiam per occultam Dei administrationem: tamen adhuc aliqua possent surgere specialia per hominis industriam, et posset etiam facere locum illum aliquantulum amoeniorem.»

<sup>49</sup> AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, t. 2, p. 315.

<sup>50</sup> OLIVI, *Super Genesim*, p. 158-159.

accordée à l'activité humaine ni sa mission domesticatrice à l'égard des plantes et des animaux.

### *Conclusions*

Dans des entretiens datant de 1975, le Père Chenu reconnaît «avoir cédé à l'optimisme de ce temps-là», en entretenant l'espoir d'une possible émancipation par le travail<sup>51</sup>. On peut à présent mieux comprendre pourquoi l'épisode du jardin ne présentait pas d'intérêt immédiat à ses yeux. La question du travail, au sens où elle se posait au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, était essentiellement celle de la condition ouvrière; elle était inséparable des thèmes de la nécessité et de la pénibilité du labeur. La scène de l'expulsion du jardin en formait inévitablement la toile de fond.

Pour être fidèles à sa règle de conduite, il nous revient à présent de lire ces textes en fonction de notre propre conjoncture. Après Fukushima, face à la crise climatique, énergétique et environnementale, les lectures médiévales de Gn. 2,15 peuvent prendre une signification nouvelle. La problématique majeure mise en jeu par ce texte et sa réception n'est en effet pas celle du travail, mais des rapports entre l'homme et la nature, dans une relation qui est moins une confrontation qu'une collaboration heureuse. Cette perspective invite à accorder une plus grande attention au second verbe, que peu d'exégètes, après Philon, ont accepté de prendre à la lettre. La transformation de notre vocabulaire et de notre point de vue sur le monde, qui nous fait concevoir la Terre comme un «jardin planétaire»<sup>52</sup>, nous permet de donner un sens très fort à l'idée que Dieu ait placé l'homme dans le jardin «pour qu'il le cultive et qu'il le protège». Il n'est pas étonnant que les théologiens antiques et médiévaux n'aient pas cherché à tirer cette formule dans le sens d'une responsabilité à l'égard de la nature. Le souci de l'écologie et de l'environnement ne prend sens que dans un monde défigurés par les révolutions industrielles.

Pour faire ressortir cette dimension tout en demeurant dans un registre d'historien, il me semble utile d'invoquer pour conclure la figure et l'œuvre de Pierre Rabhi, dont la trajectoire n'est pas passée loin de celle du Père Chenu. Né dans une oasis du sud algérien, éduqué par des parents d'adoption à Oran, converti au christianisme, exilé en métropole, après quelques années de travail en usine, Rabhi a trouvé sa propre réponse à l'aliénation de la condition ouvrière en effectuant un «retour à la terre» dans les Cévennes ardéchoises qui a fait de lui, dès les années 1960, un pionnier de l'agriculture biologique et de la conscience

<sup>51</sup> *Un théologien en liberté*, p. 115. En vieillissant de dix ans son livre paru en 1955 («trente ans après, mon bouquin est un peu dépassé»), Chenu accentue encore sa prise de distance.

<sup>52</sup> G. CLÉMENT, *Thomas et le voyageur. Esquisse du jardin planétaire*, Paris, Albin Michel, 1997.

écologique<sup>53</sup>. Bien qu'il se dise à présent détaché de toute religion instituée, son action et les positions qu'il défend en parlant d'une «sobriété heureuse»<sup>54</sup>, constituent sans doute l'expérience qui se rapproche le plus d'une rénovation de la pauvreté évangélique. C'est sans doute une coïncidence que Pierre Rabhi soit né en Afrique du Nord comme Augustin, et qu'il se soit installé dans le Languedoc d'Olivi. Il est toutefois remarquable de l'entendre employer, pour décrire son choix fondamental, un vocabulaire qui fait irrésistiblement écho à leur compréhension de l'oasis adamique: «Je m'étais fixé pour mission de remettre à mes successeurs une terre meilleure que je ne l'avais reçue. J'ai une joie extraordinaire à sentir la vie de plus en plus intense dans mon sol»<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> P. RABHI, *Du Sahara aux Cévennes ou la reconquête du songe*, La Villegle, Candide, 1983.

<sup>54</sup> P. RABHI, *Vers la sobriété heureuse*, Arles, Actes Sud, 2010.

<sup>55</sup> *Du Sahara aux Cévennes*, p. 205. Voir aussi Sophie CAILLAT et Pierre HASKI, «*Il ne suffit pas de manger bio pour changer le monde*»: *Conversations avec Pierre Rabhi*, Paris, Rue89-Versilio, 2012, p. 23 : «Non seulement je me nourris, mais je vais améliorer ma terre pour la rendre plus féconde, et je vais la passer aux générations futures meilleure que je ne l'ai reçue. C'est une règle morale extrêmement importante».