

L'ÉVOLUTION DU CONCEPT DE PARESSE JUSQU'ÀUX MORALISTES ESPAGNOLS DU XVI^e SIÈCLE

ANNE MILHOU-ROUDIÉ

Université du Havre

A la fin du Moyen Age, il existe en Occident une situation favorable à un changement de société: une nouvelle classe, la bourgeoisie, non pas industrielle comme ce sera le cas au XIX^e siècle, mais marchande, détient un capital que la découverte d'un continent nouveau, l'essor du grand commerce vont encore accroître. L'exode rural va créer dans les grandes métropoles une main -d'oeuvre prête à être utilisée dans les manufactures.

L'Espagne n'est pas restée à l'écart de ce mouvement. Ségovie, Tolède sont des centres manufacturiers importants, Séville devient la plaque tournante des grands échanges commerciaux. D'autre part, l'accumulation de capital a été assez importante pour conduire à l'apparition d'une frange d'hommes riches qui se distinguent du gros des autres travailleurs. Pour diverses raisons avancées par José Antonio Maravall, Antonio Domínguez Ortiz, Joseph Pérez, Bartolomé Bennassar, Jean-Marc Pelorson, Michel Cavillac entre autres, les aspirations de ces individus ne se sont pas cristallisées autour d'une idéologie commune. La fortune n'a servi à la bourgeoisie qu'à se propulser vers l'aristocratie; le travail des pères a permis aux fils d'acheter le droit à l'oisiveté.

Et pourtant l'Europe s'appelle à cette époque la Chrétienté. Elle est régie par la loi du Christ, elle proclame comme saints les Livres de la Bible où il est écrit: «Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front». D'ailleurs, jusqu'à une date récente, l'Eglise catholique enseignait aux catéchumènes la liste des péchés capitaux. Définis dès le IV^e siècle comme les manquements les plus importants à la loi divine, ils sont confirmés dans leur nombre et leur dénomination par saint Thomas d'Aquin. Parmi eux, en dernière position, vient la «acedia», tronc commun à multiples branches, dont l'une s'appelle la «pigritia», ancêtre de notre moderne paresse.

Evoquer le septième péché capital dans une société qui apparemment ne remet pas en cause l'oisiveté statutaire de certains de ses membres peut ressembler à une gageure. C'est pourquoi j'ai choisi d'étudier la conception qu'en ont les moralistes espagnols au XVI^e siècle. Concilier les inconciliables, à savoir l'obligation de travail comme châtement imposé à tous les fils d'Adam avec l'existence d'ordres privilégiés, représente pour eux un exercice de haute voltige dont la difficulté est attestée par de nombreuses incerti-

tudes dans le choix des termes. C'est cette valse-hésitation de mots traduisant une évolution de concepts et, à travers elle, les diverses étapes d'une idéologie en construction, qui va être l'objet de la présente étude¹.

* * *

La paresse figure depuis le Moyen Age dans les listes de péchés capitaux, mais sous une forme très différente de celle que nous connaissons maintenant: l'acédie, péché de l'esprit, y occupait toute la place; la paresse, au sens de refus du travail et de l'effort, n'en était qu'une manifestation annexe. Dans son très riche article: «En Espagne: jalons pour une histoire de l'acédie et de la paresse», publié en 1973 dans le recueil intitulé *Nouvelles études religieuses*, Robert Ricard s'est intéressé à la terminologie employée, et a fait de la substitution de l'archaïque «acédie» par la moderne «paresse» un signe de la laïcisation de la pensée et de la socialisation de la vie religieuse et morale. J'ai donc entrepris, dans un premier temps, de développer l'étude amorcée par Robert Ricard, dans une recherche systématique des occurrences des deux termes employés, afin de délimiter une frontière chronologique. Au bout de quelque temps, je me suis aperçu d'une part que les champs sémantiques ne correspondaient pas toujours aux termes employés, d'autre part que les définitions utilisées ne rendaient pas forcément compte de l'esprit de l'oeuvre qui les contenaient, bref que l'étude lexicale vue en elle-même pouvait amener à des conclusions partielles ou même fausses. Pour apprécier l'attitude des moralistes espagnols face à la question du travail, on ne peut prendre comme unique point de référence les termes utilisés, tant sont importants dans ce domaine le poids de la tradition et les réflexes d'écriture. L'évolution de la pensée déborde ici celle de la terminologie. Qu'il me soit permis, cependant, de souligner que les «jalons» posés par Robert Ricard, même s'ils m'ont entraînée sur des chemins autres que ceux qu'ils semblaient indiquer, m'ont été un point de départ précieux, et que son intuition de chercheur ne l'avait pas trompé: les concepts de paresse et d'activité (même s'ils sont parfois trahis par les mots) sont fondamentaux pour une compréhension en profondeur des phénomènes de pensée dans l'Espagne du XVI^e siècle.

* * *

La plupart des ouvrages médiévaux énumèrent les péchés capitaux et celui qui, en général, occupe le septième rang s'intitule parfois en latin «pigritia», plus souvent «acedia». La littérature médiévale fait une grande place aux péchés capitaux. Citons bien sûr le *Libro de Buen Amor*². Également le *Corbacho* ou *Arcipreste de Talavera* dans lequel l'auteur montre un amoureux particulièrement exposé au feu croisé des sept vices. Sa description

¹ Voir à ce propos Anne MILHOU-ROUDIÉ, *Paresse et travail chez les moralistes espagnols du XVI^e siècle*. Thèse «nouveau régime» soutenue à Bordeaux en 1985.

² Robert Ricard a consacré un article à la présentation des péchés capitaux par Juan Ruiz, Arcipreste de Hita. Il en signale l'originalité par rapport aux listes établies par les Pères de l'Eglise. Voir Robert RICARD, «Les péchés capitaux dans le *Libro de Buen Amor*» dans *Nouvelles études religieuses (Espagne et Amérique espagnole)*, ouvrage publié en hommage à l'auteur, Centre de Recherches Hispaniques, Paris 1973, p. 17-49.

de l'amoureux paresseux³ n'est pas sans annoncer un personnage haut en couleur, celui de Calixte dans *La Célestine*, lequel semble incarner le septième péché capital⁴. Dans la littérature des moralistes du XVI^e siècle, l'énumération des péchés capitaux se situe en général après celle des dix commandements. Le chapitre consacré au dernier s'intitule souvent: «De la acedia» ou «De la pereza».

Comment le paresse est-elle considérée dans la tradition chrétienne? Comment le terme d'acédie est-il né? Quel concept recouvre-t-il? En quoi est-il différent des termes «négligence», «oisiveté», ou «paresse» que nous trouvons si souvent?

* * *

1. Les sources bibliques

Étudions tout d'abord les sources chrétiennes. Dans l'Ancien Testament, nous trouvons des mises en garde aux paresseux⁵.

«Près du champ du *paresseux* (*piger* dans la *Vulgate*), j'ai passé, près de la vigne de l'homme *court de sens* (*stulti*); or voici: tout était monté en orties, le chardon en couvrait la surface, le mur de pierres était écroulé» (*Proverbes* 24 v. 30-31).

«Le *paresseux* (*piger*) attend, mais rien pour sa faim, les diligents (*anima operantium*) sont rassasiés» (*Prov.* 13 v. 4).

«Le chemin du *paresseux* (*pigrorum*) est jonché d'épines; le sentier des diligents (*justorum*) est une grande route» (*Prov.* 15 v. 19).

Nous pourrions multiplier les citations. Le *Livre des Proverbes* est avant tout un recueil de sagesse, qui prodigue des conseils pleins de bon sens. Il s'agit sans équivoque de l'«*homo piger*», comme l'atteste la traduction latine de la *Vulgate*. Par contre, l'opposé est mal défini. C'est tantôt «*operans*» (celui qui agit), tantôt c'est carrément le juste («*justus*»). Nous sentons donc déjà par cette constatation que le paresseux échappe au dessein de Dieu, sans qu'il soit encore question de péché à proprement parler. Dans la société agraire qui est celle de l'Ancien Testament, la paresse consiste à ne pas cultiver la terre, à ne pas prévoir suffisamment la nourriture du lendemain. Le paresseux est donc avant tout un insensé à qui les animaux eux-mêmes peuvent en remontrer:

«Va voir la fourmi, *paresseux!* (*piger*)
Observe ses moeurs et deviens sage.

³ *El Corbacho o Arcipreste de Talavera*, cap. 36, éd. de J. González Muela, Clásicos Castalia, p. 108-110.

⁴ Voir à ce propos: Dorothy Clotelle CLARKE, *Allegory, decalogue and deadly sins in La Celestina*, Publications in modern philology, vol. 91, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1968. Je dois à Monsieur Pierre Heugas d'avoir pu consulter ce livre; qu'il en soit ici remercié. Voir également: Eliezer OYOLA, *Los pecados capitales en la literatura medieval española*, Puvill, Barcelona, 1979.

⁵ *Bible de Jérusalem*, édition Desclée de Brouwer; toutes les citations bibliques en français seront empruntées à cette édition. *Vulgate*: édition de la B.A.C., Madrid, 1977.

Elle qui n'a ni magistrat,
 ni surveillant, ni chef;
 durant l'été elle assure sa provende
 et amasse, au temps de la moisson, sa nourriture.
 Jusques à quand, paresseux, resteras-tu couché,
 quand te lèveras-tu de ton sommeil?
 Un peu dormir, un peu s'assoupir,
 un peu croiser les bras en s'allongeant
 et, tel le rôdeur, te vient l'indigence,
 et la disette comme un mendiant» (*Prov.* 6 v. 6-11).

Plus explicite est le très célèbre passage des Proverbes, vulgarisé sous le nom de «L'éloge de la femme forte», qui sera repris et glosé si souvent, en particulier par Fray Luis de León. Elle a «plus de prix que les perles et ne mange pas le pain de l'oisiveté» (*Prov.* 31 v. 10-31). C'est son activité qui est ici louée, mais également sa prévoyance.

Par ailleurs, il est un texte qui rend un son bien différent: c'est le célèbre passage de la Genèse où Adam pécheur, confondu par le regard de Dieu, est condamné à gagner son pain à la sueur de son front. Le travail est, dans cette perspective, vu comme un châtement. Par contre cette vision toute négative du travail-châtement peut être transformée par une idée, déjà sous-jacente dans l'Ancien Testament, celle du travail béni par Dieu. C'est au Psaume 128 que nous lisons:

«Heureux tous ceux qui craignent Yahvé
 et marchent dans ses voies.
 Du labeur de tes mains tu profiteras,
 heur et bonheur pour toi!» (*Ps.* 128 v. 1 et 2).

On peut déjà trouver là la trace d'une certaine spiritualité du travail.

* * *

Le Nouveau Testament ne parle guère de travail en tant que tel, ne flétrit pas le paresseux; mais il est aisé de constater la longueur de la vie cachée de Jésus toute consacrée au travail manuel, et le choix des disciples parmi les travailleurs. Puis saint Paul se fera plus explicite en affirmant sa volonté de travailler de ses mains pour n'être à charge de personne, et il ne reculera pas devant la formule lapidaire si souvent commentée par les moralistes espagnols du XVI^e siècle: «Que celui qui ne travaille pas ne mange pas non plus» (*II Thess.* 3 v. 6-13). La différence entre les deux Testaments sur ce point précis s'explique si on les oppose aussi sur un autre point: les notions de richesse et de pauvreté. Le travail, dans l'Ancien Testament, a comme but premier, nous l'avons vu, d'éviter la pauvreté. Redoutée, voire maudite, celle-ci semble un châtement de Dieu aux interlocuteurs de Job déchu. Exaltée par le Christ, elle devient la valeur chrétienne type.

Il n'y a certes pas dans la Bible matière à l'élaboration d'une vraie théologie du travail, ni même d'un corps de doctrine très cohérent. Mais le message biblique est complété par l'héritage des Anciens.

2. *L'oisiveté chez les Grecs*

C'est chez Platon surtout que les moralistes iront puiser l'idée d'utilité sociale, d'une construction où chacun a un rôle auquel il ne peut se soustraire. C'est l'image de la ruche et des frelons. En effet, après avoir défini les différents corps de la République, leur occupation propre, le danger, voire l'injustice que représenterait pour l'ensemble une confusion dans leurs attributions et leurs droits, Platon dénonce le grand fléau qui attaque aussi bien la démocratie que l'oligarchie :

«J'entendais par là l'engeance des hommes *oisifs* et prodigues, les uns plus courageux qui sont à la tête, les autres plus lâches qui vont à la suite; ce sont ces gens-là que nous assimilons les uns à des frelons armés d'aiguillons, les autres à des frelons sans aiguillons...»⁶.

Les moralistes espagnols reprennent à l'envi l'image du «*zángano de la República que vive de sudores ajenos*».

Je n'aurais garde d'omettre le rôle tenu par les idées d'Aristote dans la genèse de la pensée des hommes de la Renaissance en matière d'activité sociale. Sa conception hiérarchisée du corps social et des occupations de chacun de ses éléments porte en germe la division tripartite d'Adalbéron de Laon, schéma simplifié de la société d'ordres de l'Ancien Régime.

3. *L'héritage de la spiritualité des Pères du Désert: l'acédie*

C'est à la tradition catholique des Pères du désert, puis aux Pères de l'Eglise, en particulier à saint Thomas d'Aquin, que reviendra le soin d'introduire la notion de *acedia* (ou *acidia*, ou *accidia*).

L'Ancien Testament ne faisait qu'entrevoir dans les plus récents de ses livres la possibilité d'un Au-Delà, d'une éternité de salut ou de damnation à laquelle l'homme aurait eu à se préparer durant sa vie. Il est donc normal de ne pas y trouver la notion d'acédie, péché spirituel, négligence de l'homme à préparer son salut éternel, mais aussi tristesse et découragement devant les efforts que requiert une telle préparation. Cette exigence nouvelle est liée à l'apparition d'un nouveau type d'homme religieux, très différent de l'homme juste de l'Ancien Testament: c'est celui qui recherche un état de perfection à l'écart du monde, dans la préoccupation exclusive des choses de Dieu.

Quand donc l'acédie apparaît-elle dans le langage chrétien?

* * *

Si nous consultons le *Dictionnaire de spiritualité*⁷ à l'article *Acedia*, nous y trouvons:

⁶ PLATON, *La République*, Collection Guillaume Budé, t. VII-2, p. 564.

⁷ *Dictionnaire de spiritualité, d'ascétique et de mystique*, Article *Acedia*, t. I-1, col. 166-169, éd. Beauchesne - Voir également *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. Letouzey, t. XI-2, Article *Paresse*, col. 2.026-2.030.

«Dans la langue des écrivains spirituels, l'*acedia* est surtout l'ennui et le découragement qui s'emparent d'une âme incapable de se fixer et d'accomplir les tâches auxquelles elle devrait se livrer. C'est surtout aux moines que l'on reproche ce vice...»

Suit une longue citation latine de Cassien, puis :

«...Le moine *acediosus* n'est jamais satisfait de ses occupations ni de son monastère; ses exercices le fatiguent, ses devoirs l'ennuient (...) Cassien fait remarquer encore que l'*acedia* naît et grandit dans les âmes, sans aucune cause extérieure, car elle s'attaque souvent aux solitaires qui vivent éloignés de tout commerce humain. Il ajoute qu'il y a deux sortes d'*acedia*: l'une qui précipite les âmes dans le sommeil, l'autre qui les pousse à désertter leur cellule».

Cassien, lorsqu'il énumère les péchés capitaux, parvient au chiffre de huit, en dédoublant *Acedia* et *Tristitia*. Saint Grégoire le Grand, lui, réunit de nouveau ces deux notions sous le vocable de *tristitia*. Mais il lui attribue la définition que Cassien donnait à l'*acedia* et il évoque les «filles» de ce vice, autrement dit les péchés qui en découlent: «Otiositas, somnolencia, importunitas, inquietudo, pervagatio, instabilitas mentis et corporis, verboritas, curiositas». Il faut noter qu'il s'agit là de la liste établie par Cassien, lequel en faisait les filles de l'*acedia*.

Saint Isidore de Séville hésite davantage quant au contenu des termes *tristitia* et *acedia*. Cependant, il conclut dans une formule que citera saint Thomas d'Aquin :

«...tristitiam esse in quantum recedit a graviori et laborioso ad quod tenetur, acediam autem in quantum se convertit ad quietem indebitam»⁸.

L'acédie serait donc pour saint Isidore assez semblable à ce que nous nommons actuellement «paresse», de l'ordre de la réalisation, la tristesse étant de l'ordre de l'état d'esprit.

Saint Thomas reprend et discute les définitions données par ses prédécesseurs. Lui-même renonce, à la suite de saint Grégoire, à distinguer tristesse et acédie, et il reprend les classifications de ce dernier, tout en reconnaissant sa dette envers Cassien. Les articles que la *Somme Théologique* consacre à l'*acedia* sont plus une réponse à des objections que des définitions originales. Robert Ricard fait remarquer que la *Somme* dénote un certain embarras face à la nomenclature et au contenu des péchés capitaux, et il conclut que saint Thomas ajoute peu dans ce domaine à ce qu'ont dit les Pères d'Église qui l'ont précédé.

4. Acédie, tristesse et mélancolie

Le *Dictionnaire de théologie catholique* indique que l'Ancien Testament, même s'il connaît surtout la paresse comme je l'ai signalé, fait état également d'un certain sentiment que la Vulgate traduit par *taedium* et que l'on trouve dans la Psaume 118 (v. 28), dans l'Ecclésiastique ou dans Isaïe. Dans

⁸ Saint THOMAS d'AQUIN, *Suma teológica, Ila Ilae*, q. 35, art 4; édition bilingue de la B.A.C., t. VIII, p. 1.040. C'est moi qui souligne.

un sens purement profane, cet état de dégoût, tristesse ou découragement est aussi reconnu par Cicéron et Sénèque, lequel écrit son traité *De tranquillitate animae* pour lutter contre ce mal.

Saint Thomas d'Aquin en est venu à se poser la question suivante à laquelle il répond par l'affirmative: *l'acedia* est-elle un péché? En effet, on pourrait la considérer plutôt comme une maladie ou, tout au moins une tendance, un tempérament⁹. Ce serait intégrer l'acédie dans le fameux système de Galien concernant les humeurs.

Rappelons-le brièvement: quatre tempéraments se partagent le monde: le flegmatique, le mélancolique, le sanguin, et le colérique. Le mélancolique serait plus facilement qu'un autre enclin à l'acédie.

Jean Delumeau insiste sur la mode de la mélancolie qui s'empare de l'Europe de la Renaissance, trop souvent définie seulement par son exubérance et son optimisme. Il ajoute:

«Ainsi, l'époque a-t-elle souvent lié acédie et mélancolie. Grâce à quoi les moralistes ont pu raccrocher cette dernière à la liste des péchés capitaux. Vice et maladie se trouvaient alors impliqués dans une culpabilisation globale, d'où l'idée que Satan joue sur la fragilité physique pour induire au péché... Sainte Thérèse l'explique clairement. Elle n'ignore pas que la mélancolie est une maladie qui 'assujettit la raison' et que 'celles (les religieuses) qui en sont atteintes ne sont pas plus coupables de leurs extravagances que ne le sont les fous'. Mais elle sait aussi que 'le démon utilise (cette humeur) pour essayer de se gagner certaines personnes'»¹⁰.

5. *Acedia et pigritia*

Dans aucune des définitions citées précédemment nous ne trouvons le terme de *pigritia* employé soit comme synonyme d'*acedia*, soit comme péché dérivé. Certes, Alcuin prononce le mot, mais il s'agit de *pigritia boni operis*. Le *Dictionnaire de théologie catholique* signale le côté savant du terme d'*acedia* souvent remplacé par le terme de *pigritia*, plus populaire, et ceci dès le XIV^e siècle. L'ambiguïté demeure car *pigritia* peut prendre le sens très concret de refus de travail, de repos ou sommeil excessif, et devient ainsi un synonyme d'*otiositas*.

C'est cette hésitation que traduit saint Thomas lorsqu'il répond dans la *Segunda Secundae*, à l'objection suivante: *L'acedia* est-elle un péché spécial?

«... spirituale bonum, cum sit quoddam commune objectum quod virtus appetit et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor: ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona quia sunt laboriosa; unde et acedia taedium quoddam

⁹ *Ibid.*, q. 35, art. 1, p. 1.033.

¹⁰ Voir Jean DELUMEAU, «L'âge d'Or de la mélancolie», dans *L'Histoire* 24, Février 1982, p. 28-37.

est. Refugere autem labores, et quarere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud esset quam pigritia. Quod videtur esse falsum: nam pigritia sollicitudini opponitur, acediae autem gaudium»¹¹.

L'argumentation de saint Thomas s'appuie sur une définition par les contraires: l'acédique fuit le travail aussi bien que le paresseux, en ce sens que les biens spirituels se conquièrent par l'effort. On serait donc tenté de croire que *acedia* et *pigritia* sont tout bonnement des synonymes. Mais saint Thomas repousse cette hypothèse en définissant les vertus contraires: la diligence pour la paresse, la joie pour l'acédie.

C'est donc désormais par leur champ d'application que sont définies l'acédie et la paresse: l'une est opposée à la joie, à l'amour de Dieu, à la charité; l'autre à la diligence, à l'activité, cette même recherche du repos, cette indolence étant un des fruits de la tiédeur spirituelle. Cependant saint Thomas, reprenant les définitions de ses prédécesseurs, ne fait pas figurer la paresse parmi les filles de l'acédie, c'est l'oisiveté — *otiositas* — qui en tient lieu.

Mais c'est dans la question 54 (*De negligentia*) que saint Thomas pose le plus clairement ce qu'il entend par paresse en l'assimilant carrément à la négligence, elle-même définie comme un péché par omission, et il réaffirme que, sans être un péché spécial, la paresse dépend de l'acédie. La paresse est de l'ordre de l'exécution et non de la pensée.

6. *Acédie et oisiveté*

Péché de l'esprit, l'acédie est également liée à la chair. Siegfried Wenzel, dans son ouvrage consacré au péché de paresse dans la littérature médiévale, signale à plusieurs reprises le caractère flou du péché capital contenu sous le terme d'*acedia* et sa double appartenance au domaine de la chair et à celui de l'esprit. Il rappelle que trois Ennemis assaillent l'âme: le Démon, le Monde et la Chair. Les péchés capitaux servent ces puissances et il est à remarquer une hésitation quant à la classification de l'acédie comme attribut de l'une des trois: tentation du Démon, l'acédie se range parmi les péchés de l'esprit; tentation de la Chair, il devient péché charnel. Cette hésitation, Wenzel la trouve déjà chez les Pères de l'Église. Mais après avoir signalé que l'*acedia* est avant tout considérée comme un péché de l'esprit, il ajoute:

«... *acedia* is a carnal vice because it is closely related to a basic need of the body. As gluttony springs from man's need for food, and lust from his sexual drive, so does *acedia* spring from the need for sleep and rest»¹².

¹¹ Saint THOMAS d'AQUIN, *Suma teológica*, *op. cit.*, 9. 35, art. 2, p. 1.036.

¹² Siegfried WENZEL, *The sin of sloth - Acedia in medieval thought and literature*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967, ch VII v. 171, je dois à Mireille Vincent d'avoir pu consulter ce livre; qu'elle en soit ici remerciée.

7. *Activité contre oisiveté*

Lorsqu'il s'agit de remèdes au péché, on ramène à la surface l'une des filles de l'acédie: l'oisiveté —*otiositas*—¹³. Quelle que soit la notion qui chez l'un ou chez l'autre des Pères de l'Eglise a dominé, de la tristesse ou de la paresse, tous les moralistes se rejoignent dans l'unanime condamnation de l'oisiveté mère de tous les vices. Ce vice secondaire, puisque subordonné à un péché capital, devient prépondérant. C'est par les effets que l'on soigne la cause; c'est par le travail, l'occupation que l'on vaincra le péché spirituel, que l'on s'armera contre les attaques du démon, ainsi que le veut Alcuin. Nous touchons là la grande ambiguïté liée à ce péché: spirituel, il se manifeste pourtant par des attitudes concrètes. On ne peut juger de l'arbre que par ses fruits. On comprend donc comment d'autres que des clercs, ou des ouvrages autres que purement spirituels ont stigmatisé davantage un comportement de paresseux que des sentiments d'acédique.

L'activité doit tout d'abord s'appliquer aux devoirs particuliers à chaque individu en fonction de sa situation personnelle, de son état. Il arrive donc fréquemment que la définition de l'acédie ou paresse comporte une mention concernant les devoirs d'état, ce qui tend à donner à l'exposé du péché capital une nuance temporelle. De la même manière, l'un des remèdes à l'acédie, la façon privilégiée de combattre cette tentation du démon est de vaquer chacun aux devoirs de son état. C'est pour cela que les revues d'état, les examens de conscience de pénitents en fonction de leur profession ou de leur statut social se développent souvent indépendamment de l'analyse des péchés capitaux.

8. *L'acédie chez les moralistes espagnols du XVI^e siècle*

Nous avons défini les diverses composantes de ce péché capital: tristesse, tiédeur dans les devoirs religieux, ou manquement aux devoirs d'état. Dès lors, ce ne sera plus pour les moralistes du Moyen Age, puis du XVI^e siècle, qu'une question d'éclairage: les uns insisteront sur la tristesse, les autres sur le dégoût des choses spirituelles; d'autres prôneront une activité que le qu'elle soit: prière, lecture spirituelle ou travail manuel; ou encore, en insistant sur l'exigence du devoir d'état, donneront à l'acédie une coloration plus temporelle. Siegfried Wenzel souligne également ces diverses priorités dans la littérature anglaise ou française du même genre¹⁴.

Si nous consultons le manuel pour confesseurs d'Antonin de Florence nommé *Defecerunt* en raison du premier mot de son texte, et très connu des moralistes espagnols, nous constatons que c'est la notion de tristesse qui

¹³ Siegfried Wenzel précise que c'est le terme de «*otiositas*» qui sert de charnière entre les sens spirituel et temporel de l'acédie. Après avoir signalé que la définition de l'acédie comporte souvent en appendice un éloge du travail, il précise: «The logical stepping-stone between this view of *labor* and the sin of *acedia* was of course *otiositas*, idleness or failure to be occupied. This term has been closely related to *acedia* ever since Cassian and was occasionally mentioned as its synonym». *Op. cit.*, ch. IV, n.° 3 (les mots soulignés sont en italique dans le texte).

¹⁴ Siegfried WENZEL, *op. cit.*, p. 91.

prédomine dans l'exposé du péché d'acédie¹⁵. De même Jean Gerson, dont le manuel pour confesseurs est parvenu en Espagne à travers la traduction qu'en a faite Paulo de Palacio en 1526 sous le titre de *Tripartito*, insiste sur le péché envers Dieu ou le manquement aux devoirs spirituels¹⁶. Nous devons au même Paulo de Palacio une *Suma Cayetana* qui n'est pas autre chose qu'un résumé de la doctrine de Cajétan, auquel sont adjointes des références à d'autres autorités et des commentaires personnels de Paulo de Palacio¹⁷. Or, la définition de l'acédie dans cet ouvrage comporte une mention sur le devoir d'état: «Si dexó el penitente de saber lo que tocava a su officio».

* * *

Les moralistes espagnols suivront les mêmes orientations. Citons un extrait d'un ouvrage intitulé *Avisos de confesión para religiosos*, oeuvre d'un hiéronymite du XV^e siècle:

«*De la accidia*. Sy por mucha tristeza de muerte de parientes o amigos o por enfermedad o castigo del prelado o por persecución de tus próximos o otros açotes de tentación, dexaste tu corazón mucho pensativo y triste y dexaste de hazer algún bien aunque a él no fuesses obligado o te moviste a alguna saña, o te desseaste mala muerte, confiessa qué cosa y cuántas vezes y por qué. Si eres negligente en no aprovechar en las virtudes o tener desseo de ser mejor, procurando cómo lo serás o leyendo o orando o preguntando a personas discretas, passando el tienpo de tu estado sin pensar de remediar la floxura a que has en tirar de ti muchos males y poco aprovechamiento de las virtudes o fazer los officios de la comunidad de mala gana y sin cuidado...»¹⁸.

Nous sentons ici peser le sens de tristesse qui étouffe presque complètement les autres nuances.

Beaucoup plus tard, en 1567, nous lisons la définition de Juan Pedraza, qui insiste sur les rapports de l'acédie et de l'amour de Dieu, au point de la relier au troisième commandement:

¹⁵ Melquiades Andrés (*op. cit.*, t. I, p. 350) parle de cet ouvrage dans les termes suivants: «La suma de confesores más editada en España es el confesional llamado *Defecerunt* de San Antonio de Florencia (1389-1459). La influencia del santo arzobispo en el mundo hispánico es notable, especialmente a través de sus obras morales menores: *Omnium mortalium cura* (1428), en italiano *Spechio di Cossienza*, *Defecerunt* (1440), *Curam illius habe* (1446), que llegaron, especialmente la segunda, al gran público en el siglo XV a través de una edición en latín (Valencia, Fernández de Córdoba, 1477) y 12 en castellano: 4 en Burgos, 4 en Zaragoza, 3 en Salamanca y 1 en Sevilla». L'édition du *Defecerunt* que j'ai consultée est de 1500. Le texte d'Antonin de Florence y est reproduit en latin, couplé avec l'ouvrage d'Andrés de Escobar intitulé *Confesión breue y muy útil*, qui a été publié à cette date, bien que son auteur ait été antérieur d'un demi-siècle, et également avec un *Arte de confesión breve y mucho provechosa fecha por un religioso de la orden de Sant Benito*.

¹⁶ Paulo de PALACIO, *Tripartito si quiere Confesional*, Toledo, 1526.

¹⁷ Paulo de PALACIO, *Suma Cayetana*. J'ai consulté la 2^e édition qui a été faite à Grenade en 1560.

¹⁸ *Avisos de confesión para religiosos*, Biblioteca del Escorial, Ms. & IV-32, fol. 22r. Julián ZARCO CUEVAS (*Catálogo de los manuscritos de la Real Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1924, t. I, p. 325) date l'écriture du texte du dernier tiers du XV^e s. Fray José de SIGÜENZA (*Historia de la Orden de San Jerónimo*, N.B.A.E. t. VIII, p. 541-542) estime qu'il s'agit de l'oeuvre d'un hiéronymite, peut-être Gonzalo de Frías.

«... La acidia o pereza, cuyo verdadero nombre es azedia, que dezimos azedia (*sic*) es tristeza de los bienes espirituales que son azedos a muchos. Y siendo de qualquier obra buena, como ayunar o rezar, dexarlo por tristeza (*sic*) es pecado general, que se puede hallar en cada culpa, y assí no pone nuevo linaje en ella; pero si uno se entristece de los bienes espirituales que tocan al amor de Dios, pesándole deliberadamente por estar assentado, que tenga con él verdadera amistad, conformándose con su voluntad, es pecado particular, y tan grave, según Sancto Thomás en la questi (*sic*) alegada, que es muy vezino de querer mal a Dios. Cuyas hijas son seys ut Grego. & Thomás ubi supra. La primera es malicia, que es hacer poco caso de las cosas espirituales. La segunda, derramamiento de corazón, que trae distraydo en cosas sin prouecho. La tercera es pusilanimidad, que es couardía para acometer cosas difficultosas, que caen debaxo de consejo como ser para siempre casto. La quarta torpeza de corazón, que es no osar echar mano de los mandamientos. La quinta es rancor, que es un descontento de los que le reprehenden y combidan a viuir bien. La sexta desesperación, porque viéndose tan pobre de toda obra, desconfía de alcançar la gloria»¹⁹.

Fray Pedro Mártir Coma dans son *Instrucción de curas* publiée six fois entre 1574 et 1622, tout en assignant au péché de paresse un domaine essentiellement spirituel, attire l'attention du pénitent sur la négligence dans les devoirs d'état²⁰.

Bartolomé de Medina en 1578 flétrit l'inaction et la tiédeur, mais ne désigne pas clairement la paresse comme s'appliquant au domaine temporel²¹.

Par contre, dès 1515, Pedro de Covarrubias passe alternativement du plan spirituel au temporel lorsqu'il évoque les points d'application de la paresse²². On trouve la même tendance chez Pedro Sánchez Ciruelo dont l'oeuvre, rééditée de multiples fois, citée abondamment par les écrivains spirituels, jalonne toute la première partie du XVI^e siècle²³. Il en est de même pour Alonso de Madrigal, dit el Tostado, dont le *Confessional* — écrit au XV^e siècle et qui fait autorité dans l'Espagne du XVI^e siècle — marque le même mouvement de pendule entre le sens spirituel de l'acédie-dégoût des choses de Dieu, et les implications sociales de l'oisiveté²⁴.

¹⁹ Juan PEDRAZA, *Summa de casos de consciencia*, Toledo, 1568 (1^e édition Estella, 1567), cap. IV, fol. 34 r et v.

²⁰ Fray Pedro Mártir COMA, *Directorium curatorum o instrucción de curas útil y provechosa para los que tienen cargo de ánimas*, Zaragoza, 1574. L'édition consultée est celle de Salamanca de 1581.

²¹ Bartolomé de MEDINA, *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*, Huesca, 1579.

²² Pedro de COVARRUBIAS, *Memorial de pecados y aviso de la vida cristiana copioso*, Burgos, 1515.

²³ Pedro SÁNCHEZ CIRUELO, *Arte para bien confessar llamado scrutinium o examen de la conciencia tanto útil y necessario quanto provechoso y devoto*, Salamanca, 1514. L'édition consultée est celle de Medina de Campo, 1544. On compte 7 éditions entre 1514 et 1548.

²⁴ Alonso de MADRIGAL (alias El Tostado), *Breve forma de confesar*, Mondoñedo, 1495. L'ouvrage a été repris sous le titre suivant: *Tratado de confesión llamado Tostado hecho por el reverendo Señor don Alonso de Madrigal obispo de Avila y maestro en santa teología*, Burgos, 1501. L'édition consultée est celle d'Alcalá de Henares, 1517.

Cependant, en Espagne, durant toute la durée du XVI^e siècle, la définition la plus courante du péché capital insiste sur le manquement aux devoirs religieux, la tiédeur dans l'amour de Dieu, la tristesse, le découragement. Quant à l'oisiveté, la négligence dans le devoir d'état ou l'excès de sommeil, ils sont mentionnés comme des péchés dérivés de la branche centrale qu'est l'acédie, et considérée comme de moindre importance.

9. *Acédie et paresse: deux termes synonymes dans la pratique*

Une chose est frappante, c'est la confusion des termes employés dans la littérature des moralistes. Robert Ricard a constaté un grand flottement dans ce domaine. Il le relève chez García de Cisneros, chez Pablo de León. Je me permets de généraliser cette remarque, et de l'étendre pratiquement à tout le XVI^e siècle.

Prenons un exemple: Robert Ricard cite le *Tratado de la victoria de sí mismo* de Melchor Cano²⁵. Il s'agit là d'une traduction de l'ouvrage écrit en 1538 par l'Italien Serafino de Fermo. Or le même ouvrage a été traduit en latin en 1570 par Gaspar Placentino. Indépendamment de la traduction faite en 1550 par Melchor Cano, il en existe une autre faite en 1551 par Buenaventura de Morales. Nous disposons donc de quatre versions d'un même ouvrage: la source italienne, deux traductions espagnoles contemporaines, une traduction latine²⁶. Or la comparaison systématique des termes employés est révélatrice.

Italien	Cano	Morales	Latin
Ch. II <i>La gola</i>			
Il ventre pieno facilmente prorompe in tal fetore, poi l' <i>accidia</i> como tal persone non possono havere il cuore alla oratione ne leuarsi in alto...	Después se sigue la <i>pereza</i> , que como con la pesadumbre de la comida no se puede levantar en alto el corazón...	Después la <i>pereza</i> o propriamente <i>accidia</i> , porque las tales personas no pueden leuantarse en alto por la oración...	Mox et <i>acedia</i> uti qui tales sunt, minime possunt orationi intendere sursum ne sublevari...

²⁵ Robert RICARD, «En Espagne, jalons...», *op. cit.*, p. 71.

²⁶ Serafino da FERMO, *Opere, nelle quali gliene sono state aggiunte alcune, che nelle alte impressioni non erano*, 1538. L'édition consultée est celle de Venise de 1548. Le premier traité s'intitule «De la vittoria di se stesso». Robert RICARD («Les péchés capitaux...», *op. cit.*, p. 34) note que le traité de Serafino de Fermo est lui-même adapté d'un ouvrage de Baptiste de Crema publié en 1530. Melchor CANO, *Tratado de la victoria de sí mismo*, Valladolid, 1550. Buenaventura CERVANTES de MORALES, «De la victoria de sí mismo» dans *Tratados de vida espiritual*, Coimbra, 1551. Gaspar PLACENTINO, *Ferventise D. Serafino Firmani, opuscula ad vitae perfectionem apprime facientia, ex Italico idiomate in latinum nunc primum versa, Gaspar Placentino interprete*, Placentia, 1570. «Placentino» semble venir du nom de la ville italienne Piacenza, lui-même traduit en latin par «Placentia».

<i>Italien</i> Ch. VI <i>Del uitio della tristitia</i>	<i>Cano</i> Ch. VI <i>De la acidia</i> (le chapitre commence par cette considération originale de Cano)	<i>Morales</i> Ch. VI <i>Del vitio de la tristeza</i>	<i>Latin</i> Ch. VI <i>De tristitia</i>
<p>Nella parte irascibile oltra l'ira fondata nell'umor colerico è un'altra passion chiamata <i>tristitia</i>, fondata nell'umor melencolico...</p>	<p><i>Acidia</i> en su propria significación quiere dezir <i>tristeza</i>, mas porque triste y perezo son tan hermanos que por maravilla se aparta el uno del otro, el <i>fastidio</i> y <i>pereza</i> que a los tristes se consigue llamamos <i>acidia</i>, dando el nombre de la causa al efecto... Así que primeramente conviene saber que en la parte irascible allende de la yra fundada en el humor colérico, ay otra pasión de <i>tristeza</i> fundada en el humor melancólico...</p>	<p>En la parte irascible, allende de la ira fundada en el humor colérico, ay otra pasión llamada <i>tristeza</i> arraygada en el humor melencólico.</p>	<p>In irascibili portione, praeter iram, humori infitam cholericum, est et alia passio quae dicitur <i>tristitia</i>, humori innixa melancholico;</p>
Ch. VII <i>Dell'accidia</i>	Ch. VII <i>De la pereza</i>	Ch. VII <i>De la acidia</i>	Ch. VII <i>De acedia</i>
<p>Il spirito dell' <i>accidia</i> fondato nel humor flegmatico non è men maligno e nociuo di quel della <i>tristitia</i> ... l'<i>accidia</i> di sua natura tarda e lenta,...</p>	<p>La <i>pereza</i> como ya diximos alguna vez se funda en <i>tristeza</i> y melancolía, otras pero (<i>sic</i>) en humor flemático. Mas aora nazca de aquí ora de otra parte, no es vicio menos dañoso que el de que en el capítulo pasado hablamos... La <i>pereza</i> de su natural es tardía y pesada...</p>	<p>El espíritu de la <i>acidia</i> o <i>pereza</i> enxerto en el humor flegmático no es menos maligno y dañoso que el de la <i>tristeza</i>... La <i>acidia</i> de su natural es tardía y viene passo a passo...</p>	<p><i>Acediae</i> spiritus pituitae seu humori innixus phlegmatico, non minus est malignus, seus noxius spiritu <i>tristitiae</i>. <i>Acedia</i> sui natura segnis et lenta, ...</p>

Pouvons-nous tirer quelque indication des variantes apportées par Melchor Cano au texte de base? En réalité, je ne le crois pas, et je pense plutôt à une confusion des trois termes: acédie, paresse et tristesse, le péché capital étant un amalgame des trois. Il faut noter que Morales juxtapose les termes. Il convient de remarquer également à quel point Fermo et ses traducteurs hésitent quant à l'attribution du péché au monde de la Chair ou au monde de l'Esprit. Lié à l'humeur mélancolique, il est spirituel; à l'humeur flegmatique, il revêt une nuance plus charnelle, signifie la lenteur dans l'exécution des devoirs ou des bonnes oeuvres, lesquelles peuvent d'ailleurs être des oeuvres pieuses. Siegfried Wenzel souligne également cette valse-hésitation quant aux tempéraments pouvant engendrer l'état d'acédie.

Dans tout le cours du XVI^e siècle, objet de notre étude, les moralistes emploieront *acedia* ou *pereza*, souvent les deux en doublé. Parfois ils y ajoutent le terme de tristesse en précisant éventuellement le caractère plus populaire de celui de paresse. Il serait tentant d'attribuer à «acédie» un sens religieux de péché contre Dieu, de négligence dans la pratique des vertus, tandis que «paresse» aurait un sens plus temporel de devoir d'état non accompli, de travail non fait. Il serait tentant également de voir dans le passage d'un terme à l'autre le signe d'une sécularisation de la pensée, d'un avènement des Temps Modernes, et le témoignage de la montée du laïc et de son importance croissante dans l'Eglise. Certes, on ne peut minimiser ces phénomènes, mais il est vrai également que l'emploi du terme de paresse substitué à celui d'acédie n'est pas un signe de ces transformations.

De plus, il faut distinguer, comme le disent les linguistes, le signifié du signifiant. On peut fort bien employer le terme *pereza* et décrire en guise de péché capital un état de découragement et de tiédeur très semblable à celui que pouvait ressentir le moine acédique de Cassien. Dans la plupart des cas, la définition du péché capital reste très conforme à l'esprit de saint Thomas et des idées qu'il a héritées de Cassien ou de Grégoire le Grand. Cependant, le même contenu peut s'intituler *pereza* autant qu'*acedia*.

Fray Bartolomé de Medina, dans l'ouvrage de 1578 que nous avons cité, compte la *pereza* comme péché capital, mais par contre, lorsqu'il reprend ces mêmes péchés l'un après l'autre, il intitule le paragraphe correspondant au septième: «De la accidia», et il la définit ainsi:

«Accidia es una floxedad y caymiento del coraçón para bien obrar y particularmente es una tristeza y hastío de las cosas espirituales. Es origen de todos los vicios, mayormente de la pusillanidad, desesperación, ociosidad. Los que están subjectos a este vicio son hombres ociosos y tibios, y no merecen el nombre de hombre, siendo assí que el hombre es engendrado y nascido para obrar y contemplar»²⁷.

Un Hernando de Talavera donne à son péché capital le nom d'*acedia* mais n'oublie pas de mentionner, après le sens spirituel:

«Y aun cométese este pecado de acidia en las cosas que cada uno es obligado a hacer según su oficio»²⁸.

²⁷ Bartolomé de MEDINA, *op. cit.*, p. 15.

²⁸ Hernando de TALAVERA, *Breve forma de confesar*, Escritores místicos españoles, t. I, N.B.A.E. t. 16, Madrid, 1911: «Pecados contra la virtud de caridad», p. 6, col. 2. Miguel Mir,

Autrement dit, il attire l'attention sur l'accomplissement du devoir d'état.

Domingo de Valtanás, auteur d'une *Doctrina cristiana* et de trois manuels pour confesseurs, énonce dans la *Declaración de la doctrina cristiana*:

«La pereza que por otro nombre llaman acedia es negligencia de obrar bien y tristeza en lo que es servicio de Dios y virtud»²⁹.

Nous remarquons que les deux termes sont employés en doublé avec un contenu très spirituel.

Siegfried Wenzel constate également l'importance plus ou moins grande accordée au péché temporel, mais la présence constante des deux sens:

«Their mutual relation is nothing more than that *between a state of mind* (“taedium” or “tristitia” in scholastic sense) *and external faults* which flow from it as its effects (expressed as “otiositas” and covering sleepiness, roaming, and later all sorts of negligence). In the history of *acedia*, the two notions did not follow upon each other, “laziness” eventually replacing the spiritual meaning of the vice, but instead were always present. Maybe at certain times and in certain works one or the other was more evident, but this I think was a matter of emphasis. One can indeed show that a given author, or an entire literary genre, or even a whole period, laid greater stress on either the inner attitude, or the external faults expressed by *acedia*»³⁰.

Une précision s'impose. Les ouvrages qui incluent une définition des péchés capitaux sont souvent ce que j'appellerais des ouvrages «à genre fixe», autrement dit composés selon un modèle donné, pratiquement immuable: manuels pour confesseurs, «doctrinas cristianas», sommes ou «sylvas» morales, catéchismes.

Les ouvrages à genre fixe sont-ils plus conservateurs que les autres? Oui et non. Si l'on s'en tient à la définition spirituelle ou temporelle de la paresse, si l'on en fait un critère de modernité, on peut dire que oui, dans la mesure où, composés en général selon un modèle stéréotypé, ils incluent plus souvent que les autres la liste des péchés capitaux et une définition traditionnelle. Si l'on cesse de se servir des notions d'acédie et de paresse comme critère de modernité, les ouvrages à genre fixe, dans les chapitres où ils analysent des péchés d'état, de groupes nationaux ou sociaux et ouvrent des perspectives plus constructives que répressives, sont alors exactement assimilables aux autres ouvrages moraux, et l'importance d'une réflexion actualisée sur les problèmes de la paresse et du travail y varie dans les mêmes proportions.

10. *La paresse comme péché essentiellement spirituel: ses survivances*

Jusqu'à quelle date approximative les moralistes ressentiront-ils le péché de paresse comme un péché contre Dieu et un manquement aux devoirs religieux? Robert Ricard se pose la question:

auteur de l'édition, pense que la rédaction de cet ouvrage date des années 1480, tandis que la publication daterait des dernières années du XVe siècle.

²⁹ Domingo de VALTANAS, *Declaración de la doctrina cristiana*, Sevilla, 1555, fol. LXIIr.

³⁰ Siegfried WENZEL, *op. cit.*, p. 174.

«Qu'il s'agisse d'*acedia* ou de *pereza*, les auteurs que nous avons passés en revue sont à peu près tous d'accord pour voir dans ce péché la négligence à servir Dieu et à pratiquer la vertu. Jusqu'en plein XVII^e siècle, puisque La Puente meurt en 1624, aucun de ces écrivains ne semble ranger parmi les péchés la paresse au sens que nous donnons maintenant à ce mot, c'est-à-dire l'oisiveté volontaire et la répugnance au travail... On pourrait soutenir qu'à certains égards le passage de l'ancienne acédie à la paresse moderne est un phénomène de sécularisation: il attesterait le triomphe des valeurs purement naturelles sur les valeurs religieuses. Entendons-nous bien: il ne s'agit là que d'une simple constatation. Elle n'exclut pas que l'on puisse avoir des raisons d'ordre religieux pour condamner la paresse en matière temporelle... Quand s'est amorcé chez elle (l'Espagne) le processus de sécularisation qui a substitué la paresse à l'acédie? Il faudrait une longue enquête pour le dire. Peut-être vers la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle»³¹.

Or, le déroulement du XVI^e siècle ne montre aucune évolution dans ce sens. Nous avons déjà souligné que si le terme archaïque tend à se faire plus rare, la notion de péché spirituel reste intacte. Les «confesionarios», «sylvas», «doctrinas cristianas» publiés à l'extrême fin du XVI^e siècle, voire au XVII^e siècle, reproduisent, avec leurs habituelles variantes, les anciennes définitions.

Désespérant de jamais trouver une solution de continuité, j'ai fait quelques sondages dans les ouvrages de même style publiés au XVII^e siècle, avec la même résultat. Martín Carrillo en 1622 parle d'*accidia* et la définit comme oisiveté en général, tout en soulignant son influence néfaste sur la vie spirituelle. Juan Machado de Chaves en 1641 emploie aussi le mot *accidia* et lui donne clairement son sens de péché spirituel. Antonio Escobar y Mendoza en 1630 donne son sens le plus traditionnel au péché capital. Jaime Corella en 1686 ne parle pas des péchés capitaux et ne s'intéresse qu'aux péchés des états³². Il est bien évident que ces quelques cas ne peuvent avoir valeur de preuve, mais ils indiquent au moins que les ambiguïtés sont loin d'être dissipées à la fin du XVII^e siècle.

J'ai consulté une *Teología moral para seglares* publiée en 1964, il y a donc à peu près vingt-cinq ans. L'index ne comporte pas le mot de paresse. Le père Antonio Royo Monín, après s'être plaint de l'absence d'une théologie du travail et avoir reconnu sa dette globale à l'égard de saint Thomas, écrit au traité VII, article II intitulé «Pecados capitales»:

«La acidia en general es lo mismo que pereza. Pero en sentido más estricto y propio, se designa con ese nombre el tedio o fastidio de las cosas espirituales por el trabajo y molestias que ocasionan. Es somnolencia del ánimo y debilidad de la voluntad, que conduce a la inacción y ociosidad. Si en

³¹ Robert RICARD, «En Espagne, jalons...» dans *op. cit.*, p. 75-76.

³² Martín CARRILLO, *Memorial de confesores*, Zaragoza, 1622 - Antonio ESCOBAR y MENDOZA, *Examen y práctica de confesores y penitentes*, Pamplona, 1630 - Jaime CORELLA, *Confesionario*, Pamplona, 1686 - Juan MACHADO de CHAVES, *Perfeto confessor i cura de almas*, Barcelona, 1641.

virtud de ella se omiten graves obligaciones, se comete pecado mortal; de lo contrario, es pecado venial, aunque muy peligroso y de fatales consecuencias. Pecados derivados son: la malicia, el rencor, la pusilanimidad, la desesperación, la torpeza e indolencia en la guarda de los mandamientos y la divagación de la mente hacia las cosas ilícitas»³³.

Certes, je n'irai pas jusqu'à prétendre que tous les catéchismes du XX^e siècle, ni même leur majorité, se servent du terme d'acédie et de la définition thomiste pour désigner le péché capital. Cependant, le seul fait d'avoir pu en trouver un seul qui remplisse ces conditions, montre qu'il n'y a jamais eu de rupture complète; mais il est bien évident aussi que ces définitions figées n'empêchent pas le développement d'une pensée sur le travail qui s'exprime parallèlement, et ceci dès le XVI^e siècle.

Le dominicain Bernardo de Nieva, en 1556, parle de la «pereza que haze al hombre tardío acerca de la execución de las buenas obras» et donne au péché d'acédie le sens de tristesse. Cependant, il fait un développement, dans un autre chapitre, sur les méfaits de l'oisiveté, et surtout intercale dans sa revue d'états un éloge du banquier et une légitimation de ses gains, même importants, en raison de l'utilité sociale d'un tel métier³⁴. Une attitude aussi résolument moderne semble s'accorder mal avec une définition somme toute assez restrictive du péché capital. Profitons de l'occasion pour rappeler les limites de l'esprit de modernité au XVI^e siècle, lequel peut fort bien s'accommoder d'un héritage très archaïque.

* * *

C'est donc par approches successives que s'est forgée la définition du péché capital de paresse. La «pigritia» biblique et l'«acedia» des Pères du désert fusionnent sous l'un ou l'autre des deux vocables pour former le vice spirituel et temporel dont la définition s'est quelque peu figée après saint Thomas. Nous avons remarqué que l'accent porte surtout sur le péché spirituel, autrement dit la tristesse, le désespoir, le manque d'amour de Dieu (*caridad*) qui se traduit par un manque d'énergie (*negligencia*), une tiédeur dans l'accomplissement des devoirs religieux, et également dans une moindre mesure, des devoirs sociaux, autrement dit devoirs d'état. C'est cette dernière application qui permet de tirer la notion d'acédie vers une conception plus sécularisée de la notion de péché. En effet, la permanence d'une définition figée du septième péché capital, due en grande partie à des réflexes d'écriture ou à l'importance de l'héritage thomiste, n'exclut absolument pas l'évolution du concept de paresse. Jean Delumeau souligne comme une acquisition des Temps Modernes la prise de conscience des implications sociales du péché:

«Dieu ne veut pas qu'on se repose»: formule redoutable qui éclaire toute une civilisation et fait comprendre la gravité de l'anathème qu'elle porte désormais sur la paresse. Lorsque Breughel l'Ancien grave en 1556-1557

³³ Antonio ROYO MONÍN, *Teología moral para seglares*, B.A.C. n.º 166, Madrid, 1964.

³⁴ Bernardo de NIEVA, *Sumario manual de información de la cristiana conciencia*, Medina del Campo, 1556, fol. V et XXXIII v.

la suite des *Sept péchés capitaux* (Bibli. Albert I, Bruxelles), il fustige non l'acédie mais la paresse qui rend pauvre. La légende est ainsi libellée: "La Paresse. Les Pigres et poiltrons et tous ces fainéans sont toujours bien pourvez de vent mais pas d'argent". Plus question ici de tiédeur religieuse ou de lenteur à prier. En revanche, des gens "chassent des mouches au lieu de travailler". Des "fainéantes ne cuisinent ni filent ny coudrent". Un homme chasse les puces d'un chien. D'autres regardent passer des cigognes, etc...»³⁵.

L'Espagne n'échappe pas à ce processus de pensée. Tout le siècle va se ressentir d'une telle évolution des mentalités, ce qui nous vaut de rencontrer à la même époque de vrais «modernes», tout comme les produits d'une pensée qui nous semble encore archaïque, et qui se traduit par l'insistance sur le contenu spirituel du péché capital.

Cependant, on sent que les moralistes, dans leur ensemble, sont gênés par la difficulté à trouver des points d'application tangibles au péché d'acédie. Celui-ci ne peut être assimilé à un manquement proprement dit à un commandement de Dieu ou de l'Eglise. Il s'agit d'une attitude intérieure qui définit une spiritualité liée à la vie érémitique, mais peu adaptée aux exigences d'un homme vivant dans le siècle, lequel a besoin de cerner facilement le péché dans son existence quotidienne. Lutter contre l'acédie devient une sorte de luxe pour religieux ou hommes desoeuvrés. C'est pourquoi le chapitre consacré à l'acédie, dans les ouvrages ascétiques, est souvent doublé soit d'une revue d'états où chacun est censé recevoir le traitement moral qui lui convient, soit d'un autre chapitre qui peut s'intituler «De la negligencia» ou «De la ociosidad». Il peut également être accompagné d'excursus sur la valeur du travail et de l'activité, ainsi que d'une exhortation à ne pas se comporter en frelon dans la ruche humaine.

³⁵ Jean DELUMEAU, «La naissance de la paresse», dans *L'Histoire* 59, Septembre 1983, p. 38-44.