



**HAL**  
open science

# L'influence plotinienne sur l'exégèse de la mort d'Abel dans "De fide catholica" de Boèce

Alain Galonnier

► **To cite this version:**

Alain Galonnier. L'influence plotinienne sur l'exégèse de la mort d'Abel dans "De fide catholica" de Boèce. 2014. hal-01494148

**HAL Id: hal-01494148**

**<https://hal.science/hal-01494148>**

Submitted on 22 Mar 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Alain Galonnier**  
(CNRS, Centre Jean Pépin – Villejuif)

**L'influence plotinienne sur l'exégèse de la mort d'Abel dans *De fide catholica* de Boèce<sup>1</sup>**

Le caractère sybilin du contenu des Écritures, ouvert à tous les vents de l'interprétation, aiguillonne depuis des siècles la faculté imaginative de ses glossateurs. L'épisode génésiaque de la mort d'Abel, sans s'affranchir de tout recours à l'ellipse, et ce quelle que soit la tradition envisagée, ne semble cependant pas avoir autant que d'autres inspiré les exégètes. Boèce a néanmoins, contre toute attente vu la faible dimension de son traité, cédé à la force attractive du commentaire le concernant. Et c'est à ce titre qu'elle va nous intéresser. Car sa propre lecture, qui occupe une modeste partie du quatrième des *Opuscula sacra*, dénommé *De fide catholica* (ou *christiana*) – petit ouvrage de catéchèse –, présente, nonobstant sa brièveté, plusieurs aspects assez inattendus, dont le moindre n'est pas celui qui, selon nous, tendrait à incriminer Dieu en le faisant passer pour un *tortor*, dès lors qu'il aurait surenchéri doublement, et comme par plaisir, dans la détermination du châtement infligé à Adam. Voici, en effet, comment il l'explique, l'interdit une fois transgressé :

1. « Il en résulta qu'apparurent à la fois la corruption des corps et des âmes et l'anéantissement par la mort, et le premier, il (Adam) mérita d'expérimenter la mort en son fils Abel, afin qu'en son rejeton il éprouvât combien était grand le châtement qu'il avait lui-même encouru. Que si lui-même mourait le premier, en quelque manière il ne saurait pas et, si on peut oser le dire, il ne ressentirait pas son châtement ; mais il a fait l'expérience en un autre afin qu'il reconnût ce qui en toute justice lui était dû à lui le contempteur, et, alors qu'il endurait le châtement de la mort, que l'attente elle-même le torturât plus fortement »<sup>2</sup>.

---

1. Nous remercions vivement Madame Nicole Hecquet-Noti, Chargée d'enseignement à l'Université de Genève, et Monsieur Jean-louis Le Gludic pour leur relecture attentive et leurs remarques pertinentes.

2. « Hinc factum est ut et corporum atque animarum corruptio et mortis proveniret interitus primusque mortem in Abel filio suo meruit experiri, ut quanta esset poena quam ipse exceperit probaret in subole.

Cependant, avant de passer ces propos au crible, pour tenter d'en dégager le sens et de mesurer leur portée, il ne sera pas superflu d'avoir une idée précise de la teneur du récit original, à savoir vétéro-testamentaire, qui est ici soumise à une déduction que nous qualifierons de hardie.

La mise en garde divine contre la possibilité de transgresser l'interdit cardinal est formulée une seule fois à l'intention du couple fondateur, mais répétée indirectement. Son énoncé émane de la plus haute instance, lorsque Dieu soumet l'homme à son dictat :

« De l'arbre qui fait connaître le bien et le mal vous ne mangerez point. Le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort » (*Gen.*, 2, 17)<sup>3</sup>.

La répétition est mise peu après dans une bouche humaine, provisoirement immortelle, lorsque la femme rapporte au serpent :

« Du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : "Vous n'en mangerez pas, et ne le touchez pas de peur que vous ne mourriez" » (*Gen.*, 3, 3).

L'avertissement étant resté sans effet, l'application postlapsaire de cette « peine de mort » condamna Adam à ne plus vivre éternellement, privé qu'il fût du loisir, dont il aurait pu profiter sans limite, de se nourrir de l'arbre de vie (*Gen.*, 3, 22).

La narration passe ensuite, et assez brutalement, à la double descendance des époux primitifs entachés par la faute. Un jour, Caïn le cultivateur et Abel le

---

Quod si ipse primus moreretur, nesciret quodam modo ac, si dici fas est, nec sentiret poenam suam, sed ideo expertus in altero est, ut quid sibi iure deberetur contemptor agnosceret et dum poenam mortis sustinet, ipsa exspectatione fortius torqueretur », *De fide catholica*, éd. Cl. Moreschini, *Boethius. De Consolatione Philosophiae. Opuscula sacra*, München, Teunner, 2005, p. 198, 99-199, 108.

<sup>3</sup>. Nous utiliserons la traduction de *La Bible d'Alexandrie*, sous la direction de M. Harl, Paris, 1986 *sqq.*, ici 1, *La Genèse. Traduction, introduction et notes par M. Harl*, Paris, Cerf, 1994<sup>2</sup>.

berger présentèrent chacun à Dieu une partie du fruit de leur labour. La maladresse ou l'ignorance des traditions dont fit preuve le premier suscita chez lui humiliation et ressentiment :

« Et Dieu agréa Abel et ses présents, mais Caïn et ses sacrifices, il n'y prêta pas attention. Et cela affligea fort Caïn et son visage fut abattu » (*Gen.*, 4, 4-5).

De la jalousie fraternelle qui en résulta naquit le projet d'une élimination, puis sa mise à exécution :

« Caïn se dressa contre Abel son frère et le tua » (*Gen.*, 4, 8).

En représailles, Dieu, qui, comme lors du péché premier, n'intervint point pour empêcher le drame, maudit Caïn et le chassa des terres fertiles qu'il cultivait, mais l'épargna, et même lui apposa un signe pour le préserver, dans son exil, de ceux qui en voudraient à sa vie (*Gen.*, 4, 11 et 15).

L'enseignement à tirer de ces péripéties n'est évidemment pas contenu dans leur relation, et cela aurait dû laisser toute latitude à l'exégèse pour tailler dans l'épaisseur du symbole dont elles restent grosses. L'intérêt qu'elles suscitèrent, nous le disions, fut toutefois limitée. À titre d'exemple, Origène (c. 185-254), dans ses *In Genesim homiliae*<sup>4</sup>, et Jean Chrysostome (c. 350-400), en ses *Sermones in Genesim* et *In Genesim homiliae*<sup>5</sup>, pour les Grecs, Augustin (*De fide et symbolo*, *Enchiridion* et *De Genesi ad litteram*), pour les Latins, ne furent point les seuls à ignorer le destin d'Adam. Chez ceux qui s'arrêtèrent au sort d'Abel, tel Philon d'Alexandrie (*fl. s. 1<sup>er</sup> p. Ch.*) dans sa trilogie sur le thème (*De sacrificiis Abelis et Caini*<sup>6</sup>, *Quod Deterius*<sup>7</sup> et *De posteritate Caini*<sup>8</sup>), il

<sup>4</sup>. Voir *In Genesim homiliae*, Introduction, traduction et annotation par L. Doutreleau *et al.*, Paris, Cerf, SC 7 bis, 1943.

<sup>5</sup>. Voir *Sermones 1-8 in Genesim*, Introduction, traduction et annotation par L. Brottier, Paris, Cerf, SC 433, 1998, et *In Genesim homiliae*, notamment les homélies XIX et XX, dans *PG* 53, col. 21-385 et 54, col. 385-580 – ici 53, col. 157-174.

<sup>6</sup>. Voir *De sacrificiis Abelis et Caini*, Introduction, traduction et notes par A. Méasson, Paris, 1966.

n'est pas rare de constater que les conséquences de cet homicide, qui ne paraissent concerner aucunement Adam, puisque seul Caïn subit la malédiction de Yahvé, sont totalement exemptes de l'effet en retour qu'a retenu Boèce. Car si le *lapsus* adamique est bien présenté dans le récit biblique comme la cause – quoique médiate – de la disparition d'Abel<sup>9</sup>, il ne rétrocède aucun enseignement, dès lors que rien ne rejaillit de cette dernière sur la psychologie de l'Adam pécheur. Or, ce qui frappe dans la position de notre auteur, qui, malgré l'étroitesse de l'allusion qu'il consacre au sujet, choisit de ne pas se tenir en retrait de cette quête de sens, c'est précisément qu'elle ne s'arrête qu'à l'incidence existentielle que la mort d'Abel eut sur son père, sa fonction étant de faire apparaître comment la planification divine l'instrumentalisa. Qui plus est, en y voyant d'abord et uniquement de quoi susciter une peur panique par une attente insupportable, il prend le contrepied de beaucoup d'opinions de ses devanciers, celle par exemple de Philon, qui, dans son *Quod Deterius*<sup>10</sup>, expose ce que l'on pourrait appeler le « paradoxe abélien ». Selon lui, après son sacrifice, Abel vécut dans la vie bienheureuse qui est en Dieu, tandis que Caïn s'est fait périr lui-même en détruisant son âme, morte à la vie vertueuse<sup>11</sup>. Boèce, lui, se désintéresse totalement de la conséquence de cet assassinat sur le frère criminel, qu'il transforme en un pur instrument de torture destiné à accabler le père.

Le point charnière du raisonnement boécien, dont la densité compense la faible extension, se situe en effet dans la nécessité d'amener Adam à mesurer l'ampleur (*quodam modo*) du châtement infligé. C'est, à terme, ce qui commande la décision divine de sacrifier Abel. Or, pour parvenir à ce résultat,

---

<sup>7</sup>. Voir *Quod Deterius*, Introduction, traduction et notes par I. Feuer, Paris, 1965

<sup>8</sup>. Voir *De posteritate Caini*, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Paris, 1972.

<sup>9</sup>. La mise à mort d'Abel ne survint qu'en dernier lieu dans les manifestations consécutives à la chute initiale : soumission au labeur, l'erreur de Caïn envers Dieu, sa jalousie pour son frère, et son projet assassin.

<sup>10</sup>. Éd. cit., p. 50.

<sup>11</sup>. *Quod Deterius* [47-48], traduction citée, p. 51.

Dieu fut tenu, toujours selon l'analyse de Boèce, de renchérir doublement sur la perte de l'immortalité, qui est l'unique condamnation, nous l'avons vu, retenue par le texte scripturaire : d'une part en décidant de faire périr quelqu'un avant Adam lui-même, de l'autre en décidant que ce serait son fils cadet. Sans cela, non seulement la perte de la vie éternelle serait apparue trop douce aux yeux de Dieu, mais il aurait aussi estimé trop indulgent de faire mourir prématurément le fils aîné d'Adam, ce que lui aurait pourtant mérité son geste fratricide.

Comment dès lors ne pas imputer cette sorte d'acharnement à celui auquel semble devoir être rapporté également l'effet de torture (*torquere*) que signale le *De fide catholica* ? Peut-on dédouaner Dieu de ce châtement délibérément torturant au motif de le préserver de tout anthropisme ? Rejeter l'implication divine dans cette peine conçue pour provoquer l'effarement par l'horreur, et refuser l'engagement de la responsabilité de Dieu manifestant une volonté perverse d'accablement, oblige, à notre sentiment, à des concessions interprétatives possiblement dénaturantes sur le fond, que nous devons soumettre à l'examen.

Il est certes possible, pour contrer l'idée que dans la présentation boécienne Dieu apparaît comme un tortionnaire, de tirer argument d'un constat d'ordre linguistique, en faisant remarquer que ce n'est pas le concept nominal (*tortor*) qui est employé par Boèce, mais le concept verbal (*torqueretur*), à savoir un passif, sans autre complément d'agent que l'attente de la mort. Dans le droit fil de cette notation, Adam devient son propre tortionnaire, Dieu ayant simplement voulu qu'il prenne conscience de sa faute et sache ce qu'est la mort en voyant son second enfant mourir. Ce qui torture Adam c'est d'assister à la disparition de son fils cadet en raison du péché originel dont il est, lui Adam, responsable : il peut ainsi prendre toute la mesure de sa faute. Dieu ne torture donc pas Adam, mais laisse les conséquences naturelles du péché le torturer, afin que le premier homme réalise ce qu'il a fait. Il est d'ailleurs remarquable que Dieu ne soit pas mentionné dans tout le passage consacré à la mort d'Abel : Dieu est en retrait et

Adam laissé seul face aux implications du forfait commis, c'est-à-dire face à lui-même.

Toutefois, cette mise au point sémantique dépend du libre cours laissé aux « conséquences naturelles » d'un mécanisme faute-sanction, selon nous fortement bousculé.

### **a) Le double forçage de l'ordre naturel**

Si le lien de cause à effet entre le péché originel dont Adam est responsable et l'obligation, pour ce dernier, d'assister à la mort de l'un de ses fils, quoique absent de la *Genèse* par quelque indice que ce soit, n'en est pas moins avéré pour Boèce, il ne nous y semble justement pas inscrit dans l'ordre naturel, qui aurait été, à ce que nous percevons sous ses propos, forcé par deux fois.

Le fait que les seules conséquences de l'*ordo naturalis* qui nous paraissent admissibles, à savoir « l'apparition de la corruption des corps et des âmes et l'anéantissement par la mort », n'ont pas été jugées suffisantes pour torturer Adam, détermine le premier forçage et sont déjà de nature à faire de Dieu un tortionnaire, dans la mesure où il a voulu accentuer la peine du coupable. Pourquoi, en effet, soumettre Adam à la vieillesse et à la mort, lui qui avait été créé immarcescible et immortel en bénéficiant d'un approvisionnement libre et perpétuel à « tout arbre du jardin », dont celui de vie (*Gen.*, 2, 9 et 16), serait-il resté en-deçà d'une peine satisfaisante ? Constaté combien les effets du processus inéluctable et irréversible du vieillissement dont il était directement à l'origine les atteignaient, lui et sa descendance, et les détruisaient lentement, avait en apparence quelque chose de trop édulcoré pour accéder au rang de châtement idoine : dans l'esprit de Boèce, aussitôt instaurée la peine insatisfait son auteur.

Qui plus est, en admettant qu'il eut été indispensable qu'Adam connût un tourment aggravé, il devait effectivement ne pas périr le premier, ce à quoi il était voué, on le sait, en sa qualité d'aîné absolu. Mais même ainsi, cela

n'exigeait pas la mort d'Abel le juste. Il aurait seulement fallu que quelqu'un de plus jeune qu'Adam – par exemple son premier fils, Caïn – le précédât dans la mort, étant donné que l'on ne peut être le spectateur de sa propre décomposition, et qu'il y fallait un supplice par l'attente la plus longue possible. Dieu a par conséquent surenchéri une seconde fois. Il ne lui a pas suffi qu'Adam vive lui-même « l'anéantissement par la mort » – premier forçage de l'ordre naturel, indispensable uniquement si l'on accepte la nécessité d'une peine plus dure. Il a voulu de surcroît que le vécu soit déterminé, non pas par le trépas de son fils aîné, mais par celui du frère cadet de ce dernier, qu'il avait agréé auparavant – ce qui constitue une nouvelle surenchère et le second forçage de l'ordre naturel. N'est-ce pas, dans ces conditions, exacerber les suites attendues du péché d'Adam plutôt que laisser ses conséquences le torturer ? La torture que nécessitait l'expérimentation des conséquences de la faute n'exigeait la mort d'Abel que si on souhaitait une torture paroxystique. Or c'est cette volonté de paroxysme qui, selon nous, permet d'une part de rapporter, dans le raisonnement de Boèce, le verbe *torquere* directement à Dieu, de l'autre d'établir que ce ne sont pas les suites naturelles du péché qui ont torturé Adam, mais bien leur outrepassement planifié par Dieu lui-même.

### **b) L'originalité dans l'outrance**

Le point de vue que nous examinons, quoique sans réel équivalent connu, comme nous l'avons laissé entendre, n'est cependant pas complètement dépourvu d'antériorité. Une analyse de Théodoret de Cyr (c. 393-460) renferme l'amorce d'un parallèle. Dans un très bref paragraphe de ses *Quaestiones in Genesim* (« Pourquoi, alors qu'Adam a péché, Abel le juste est-il mort le premier ? »), il se limite à préciser que si Dieu a voulu injuste la disparition d'Abel ce fut pour priver la mort du fondement solide que lui aurait fourni celle

d'Adam pécheur si elle s'était produite en premier<sup>12</sup>. Théodoret tente ainsi, à ce que nous avons compris, de justifier le calcul et le programme divins qu'il ne peut manquer de déceler dans cette mort ; seulement, il ne prolonge pas sa réflexion, comme le fait Boèce, en direction d'une volonté torturante.

À l'époque du *De fide catholica* pourtant, ou quelques années auparavant, Avit de Vienne, dans son épopée biblique *De spiritalis historiae gestis* (c. 497-500), en faisant entendre la sentence divine qui anéantit Adam, procède, de prime abord, sensiblement à la même lecture :

« Ante tamen proprium nati praecurrere letum  
conspicies poenasque tuas in prole videbis.  
Ut metuenda magis cernatur mortis imago,  
peccasse agnoscas quid sit, quid mortua fleri  
quidve mori. Ac ne quid desit tibi forte malorum,  
quae castigandis corruptus parturit orbis,  
acrior immenso miscebitur ira doloris »<sup>13</sup>

Mais on s'aperçoit rapidement, une fois la part consentie aux réquisits de l'expression poétique, qu'il ne pèse pas autant que le fait Boèce sur la planification d'une souffrance par un tourmenteur, qu'il reste indifférent au choix du fils cadet (*natus* est bien trop vague), et qu'il ne se montre que peu réceptif au double forçage de l'ordre naturel. Ce ne sera apparemment que trois siècles et demi plus tard que Photius (820-897) fera entendre un écho plus

---

12. Voir Théodoret de Cyr, *Quaestiones in Genesim*, V, XLVI, dans *Quaestiones in Octateuchum*, éd. N. Fernandez-Marcos et A. Saénz-Badillos, Madrid, 1979 (= PG 80, 77-224 – ici 146C-147A).

13. *De spiritalis*, Chant III, vers 177-182 :  
« Cependant, auparavant, tu verras le trépas de ton fils devancer le tien  
et tu contempleras ta peine dans ta descendance.  
Afin que l'image de la mort soit perçue plus redoutable encore,  
apprends ce qu'est pécher, ce qu'est pleurer les morts et ce qu'est mourir. Et pour qu'aucun des maux  
engendrés par le monde corrompu pour châtier les pécheurs ne te fasse défaut, un violent ressentiment se  
mêlera à ton infinie douleur », dans Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, Intraduction, texte critique,  
traduction et notes par N. Hecquet-Nori, t. I et II, Paris, 1999 et 2005 – ici I, p. 280-283.

précis de la position boécienne, sans s'y référer bien sûr d'une quelconque manière. Nous paraphrasons ici la réponse qu'il donne à la *question 11* des *Amphilochia* (pourquoi, alors qu'Adam avait péché et méritait le châtement de la mort, son fils, exempt de toute faute, disparut néanmoins avant lui) : si Adam, explique-t-il, n'avait point assisté à la mort de son fils, il n'aurait pas expérimenté ce que la mort véhicule comme horreurs, ni la terrible solitude de l'agonie, ni le tourment de l'esprit, ni le délabrement du corps, ni tout ce qui s'ensuit de la dissolution et de la putréfaction, l'odeur pestilentielle, la pulvérulence, la sanie et les vers. Donc, pour qu'Adam se trouve confronté à tout ce que son propre châtement avait de terrible et d'intolérable, il fallait qu'il assiste à ses manifestations chez un autre. Par le fait de voir, il a réalisé la démesure de sa faute<sup>14</sup>.

Avec cette dernière phrase tout particulièrement, et bien que la condition de la victime – jeune et innocente –, et le dessein tourmenteur de Dieu, ne soient pas pris en compte, nous nous situons assez près de l'objectif de Boèce. Car c'est bien sur la notion de prise de conscience que se focalise le raisonnement boécien, la question étant de savoir comment la décision prise par Dieu pour la provoquer peut intégrer une intention torturante irréductible, et de laquelle il tire toute son originalité. En d'autres termes, pourquoi Boèce se complaît-il à décrire le comportement du Dieu de l'Ancien Testament, calculateur et exigeant, dont l'attitude d'offensé réclame réparation, processus dans lequel la mort d'Abel conserve quelque chose d'outrancier, et qui peut étonner précisément par son besoin d'appuyer sur l'implacabilité et la cruauté de celui qui la suscite ? Autrement dit, pourquoi dessine-t-il l'image d'un Dieu qui garde une épaisse part d'ombre, dès lors qu'il accable sa créature, déchue pour avoir cédé indirectement au démon, et pèse sur sa déchéance jusqu'à se satisfaire du trépas de trop ?

---

<sup>14</sup>. Voir B. Laourdas et L.G. Westerink, *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, vol. I à VI.2, Teubner, Leipzig, 1983-1988, ici IV, L.G. Westerink, 1986, p. #.

On se doit de le reconnaître, l'auteur du *De fide catholica* ne nous livre que très peu d'éléments de réponse, se contentant d'indiquer que la venue du règne christique a substitué l'ordre de la grâce à l'ordre naturel :

« Puisque le genre humain, en ce que lui mérite une nature qui s'était rétractée à partir du premier prévaricateur, avait été blessé par les traits d'un châtement éternel et ne suffisait pas à son propre salut qu'il avait perdu en son premier père, le Christ accorda certains moyens de guérison, les sacrements<sup>15</sup> ; alors le genre humain reconnaîtrait qu'une chose lui est due par le mérite de la nature, une autre par le don de la grâce ; en sorte que la nature ne produit rien sinon pour le châtement, tandis que la grâce, qui n'est attribuée à aucun mérite – parce qu'elle ne serait pas dite grâce si elle était distribuée aux mérites –, apporterait tout ce qui relève de son salut »<sup>16</sup>.

Rien ici, par conséquent, de très éclairant pour mieux comprendre la glose précédente sur la condition de l'Adam pécheur et l'exaspération de sa peine. Elle s'appesantit sur le geste cruel et rageur du Dieu de la foi judaïque, lequel est dit châtier selon la nature – ce qui serait, nous allons le voir, déjà plotinien –, mais reste par la suite évasive quant au dépassement qu'amène le Dieu des Chrétiens, lequel est dit donner selon la grâce : autant le premier, en demande d'expiation, est capable de harcèlement, autant le second, soucieux de rachat et prompt à la miséricorde, est étranger à tout esprit de vengeance. La lecture exégétique faite par Boèce de la persécution du premier fauteur ne s'arrête pas autant qu'on l'attendrait à ce qui serait en mesure de l'expliquer, même si elle laisse pressentir, toujours au fragment précédent, que cela pourrait se jouer dans l'évolution de la nature divine, celle entre un Dieu qui a fait l'homme et un Dieu qui s'est fait homme. Notre auteur n'a pas vraiment rendu plus significatif ce contraste ; nous tenterons alors de combler son silence en mobilisant les aboutissants d'une conception philosophique redevable à quelques éléments de

---

<sup>15</sup>. Rappelons qu'il y a sept sacrements dans l'église catholique : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence (visant à la réconciliation), l'onction des malades, l'ordre (celui par lequel on devient diacre, prêtre ou évêque) et le mariage.

<sup>16</sup>. *De fide catholica*, éd. cit., p. 204, l. 221-229.

la doctrine de Plotin sur le mal, dont les tenants ne seraient pas tous explicites chez Boèce.

### c) Une catéchèse philosophique

Plusieurs moments conceptuels émergent effectivement du *De fide catholica*. Ils trahissent non pas un simple instructeur mais un philosophe, qui, dans le cas de sa présentation du péché, serait allé puiser l'idée qu'il développe dans une théodicée de type stoïcien, observable notamment chez Chrysippe, par le truchement de Plotin selon Émile Bréhier<sup>17</sup>, et qualifiée d'« audacieuse » par Luc Brisson<sup>18</sup>. Elle y présuppose toutefois une définition du mal, qui nous situe déjà au cœur de la réflexion de Boèce sur le point de doctrine qui nous occupe :

2. « Les maux viennent... quand nous sommes incapables de rattacher les conséquences de nos actes à la volonté de la providence (πρόνοια), et que nous les rattachons plutôt à la volonté d'individus agissants ou à une autre partie de l'univers, en ne suivant pas la providence ou en subissant en nous l'action de la partie de l'univers en question »<sup>19</sup>.

Le mal commis par Adam, dira-t-on aussitôt par une projection peut-être imprudente, s'apparente bien à un manquement à la providence divine, ou décision réfléchie de Dieu, et résulte du désir de suivre une autre partie, en

---

<sup>17</sup>. La filiation de Chrysippe à Plotin a été suggérée par Bréhier (éd. cit., IV, p. 225, n. 1), qui renvoie à H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, Stuttgart, 1964, n<sup>os</sup> 1175, lequel renvoie à Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*, XV (1040b-c) : « [Chrysippe,] dans son premier livre sur la Justice, après avoir rapporté ces vers d'Hésiode :

“Le souverain des dieux, armé de son tonnerre,  
Fait pleuvoir les fléaux qui désolent la terre,  
La peste, la famine et la cruelle mort” (*Les travaux et les jours*),

dit que les dieux agissent ainsi afin que la punition des méchants soit un exemple pour les autres, et qu'ils en soient moins hardis à commettre le mal » (trad. Ricard, *Œuvres morales de Plutarque*, tome V, Paris, 1844, p. 68). Nous ignorons si Plotin a pu s'inspirer de ce texte.

<sup>18</sup>. Voir Plotin, *Traité 1-6*, Paris, 2002, p. 267, n. 100.

<sup>19</sup>. *Ennéades*, 48 (III, 3), 5, 36-39, *Traité 45-50*, Paris, 2009, p. 257.

l'occurrence celle de l'Ange déchu. Or ce suivisme est la conséquence d'une défaillance, que Plotin attribue à la créature imparfaite que nous sommes, dans la mesure où, comme l'Adam transgresseur qui l'a perdue, elle n'a pas de connaissance *a priori* du mal. De là l'épreuve à laquelle elle doit être soumise :

3. « L'expérience (πειρα) du mal offre une connaissance plus manifeste du bien à ceux dont la puissance est trop faible pour connaître le mal par une science qui précède l'expérience »<sup>20</sup>.

Nous toucherions en l'occurrence, avec ce renversement plotinien qui serait sous-entendu par Boèce, au fondement philosophique de notre proposition de lecture : expérimenter le mal permet à celui qui l'ignore par incapacité à le préconnaître, d'appréhender le bien. La carence de cet être voué à une appréhension *a posteriori* des valeurs, lui impose d'être confronté à un vécu, que rend la notion de πειρα, laquelle désigne, dans la tradition philosophique grecque, l'« expérimentation », l'« épreuve » à laquelle on se soumet ou on est soumis. La sensibilité de l'âme humaine, effectivement, parce que assujettie à la loi naturelle et dépourvue d'intuition immédiate, se voit imposer de « faire l'expérience » du mal, qu'elle doit voir et subir, jusqu'à le commettre, expérience destinée à l'amener à comprendre, en le comparant à son « vis-à-vis » (έναντιον), ce qu'est l'existence dans l'intelligible. Par cette épreuve, l'âme sensible descend dans un premier temps jusqu'au degré inférieur de l'intelligence, afin de mieux accomplir, dans un second temps, une remontée vers la contemplation des réalités intelligibles, ainsi que sa conversion vers le mieux, qui s'opère toujours dans le lieu inférieur du pire (το χειρον)<sup>21</sup>. D'où l'étape du « mal agir », voulu par la providence, dont Dieu fait usage pour rendre l'univers conforme à l'intelligence. Si donc elle pourvoit au pire<sup>22</sup>, c'est pour faire en sorte que l'âme apprenne à connaître plus clairement le bien en le

<sup>20</sup>. *Ennéades*, 6 (IV, 8), 7, 15-17, *Traité 1-6*, Paris, 2002, p. 250.

<sup>21</sup>. *Ibid. ibid.*

<sup>22</sup>. *Ibid.*, 48 (III, 3), 7, 5-6, p. 260.

confrontant à son contraire. Les deux sont si intimement liés, que **4.** « réclamer l'abolition du pire dans l'univers revient à abolir la providence elle-même »<sup>23</sup>.

Plotin raisonne ici à partir d'une espèce de principe énantologique, en fonction duquel est régi le monde sensible, où chaque partie, parce qu'elle est imparfaite, a besoin d'une autre partie, soit pour se convenir soit pour s'exclure mutuellement dans une relation antagonique<sup>24</sup>. À ce dernier rapport appartiennent l'amitié et la haine, le bien et le mal. Dans cette perspective, la *πεῖρα* plotinienne nous semble être passée tout entière dans l'« experiri » et l'« expertus est » de Boèce, deux occurrences consécutives d'un même concept pour en marquer l'importance.

En conséquence de quoi, le mal devient un maillon nécessaire dans l'enchaînement du tout universel, son rôle consistant à permettre à l'homme de s'exercer à la vertu, puisque le fait d'être châtié pour avoir commis le mal lui sert d'exemple. Selon Émile Bréhier, Plotin reprendrait ici l'« idée inspiratrice » du platonisme, dont serait aussi gros le raisonnement de Boèce, à savoir que « l'homme, dans son jugement sur le mal, ne doit pas être guidé par un faux espoir dans la bonté d'un dieu miséricordieux, mais par une représentation d'ordre intellectuel qui lui fait comprendre le rapport du mal à l'harmonie de l'univers »<sup>25</sup>. Telle paraît être la leçon qu'Adam doit retirer de la mort de son fils Abel, voulue par un Dieu non de miséricorde, mais de raison, et celle à partir de laquelle il nous faille comprendre la décision divine qui en est à l'origine. La créature adamique – si l'on continue de filer la description de Plotin en la transposant –, débilitee et trop imparfaite après le péché, pour avoir une connaissance exacte du bien, a besoin d'expérimenter son contraire dans ce qu'il a de plus instructif, c'est-à-dire de plus traumatisant. Et cette terrible contre-expérience du mal, effet d'un geste providentiel de Dieu, lui assure en retour une meilleure appréhension du bien. En d'autres termes, Adam se serait

---

<sup>23</sup>. *Ibid.*, *ibid.*

<sup>24</sup>. *Ibid.*, 47 (III, 2), 2, 1-8, *ibid.*, p. 217.

<sup>25</sup>. É. Bréhier, Plotin. *Ennéades*, III, Paris, 1989, p. 23 *exit*.

fait une idée trop faible du mal s'il ne l'avait expérimenté qu'à travers la mort de Caïn, et encore moins si lui-même, Adam, avait subi celle-ci directement. Cette dernière notation participe d'ailleurs de nouveau de deux principes énoncés par Plotin. Une appréciation trop rapide du premier pourrait amener à le qualifier d'évidente :

5. « Le mal doit bien arriver à quelqu'un en particulier. Mais pour celui qui n'est plus ou qui, s'il est, est privé de vie, il ne peut y avoir là plus de mal qu'il n'y en a pour une pierre »<sup>26</sup>.

Le mal, rappelle Plotin, ne saisit que le vif, inscrit dans la durée active, donc capable d'expérience. Le second principe nous ramène à la condition du vulgaire, que le sage plotinien vise assurément à dépasser, mais qui reste valable pour l'homme disgrâcié :

6. « Nous sommes par nature disposés à souffrir des malheurs qui touchent nos proches »<sup>27</sup>.

Si donc Adam, dont le péché a fait un *vulgus*, n'avait pas été, de son vivant, immédiatement impliqué dans les conséquences de la mort de celui issu de sa propre chair, et surtout dans ce qu'elle donne à voir, c'est-à-dire les horreurs qu'elle véhicule, selon les termes de Photius, la leçon que Dieu voulait infliger au premier homme n'aurait pas été suffisamment instructive. Boèce, par conséquent, se placerait, dans le sillage immédiat de Plotin, au cœur, non pas d'une attitude fidéique de renoncement à l'intelligence, où l'on s'en remet à une décision insondable de Dieu, en renvoyant son décret au mystère, mais d'un processus intellectif, qui présuppose une ordonnance réfléchie, prise de toute éternité.

Il semble néanmoins que l'incidence de Plotin sur Boèce doive ici s'infléchir. Un décalage, en effet, survient très rapidement quand il s'agit

<sup>26</sup>. *Ennéades*, 54 (I, 7), 3, 6-7, *Traité 51-54*, Paris, 2010, p. 247.

<sup>27</sup>. *Ibid.*, 48 (I, 4), 8, 19-20, *Traité 45-50*, Paris, 2009, p. 154.

d'étendre l'influence doctrinale au second volet du raisonnement boécien, celui qui concerne le vécu de la mort dans l'altérité, seul capable de provoquer une prise de conscience quant à la nature de la peine et à son intensité, et de créer les conditions d'une torture par l'attente de subir le même sort. Alors qu'elle intervient chez Boèce comme le châtement ultime, la mort n'est jamais perçue, aux yeux de Plotin du moins, comme un mal, mais le plus souvent comme un bien ou une délivrance, tout simplement parce qu'elle affranchit de la corporéité.

#### **d) La véritable dimension torturante**

7. Dès lors que la mort n'est que « la séparation de l'âme et du corps », et qu'une fois purifiée, c'est-à-dire séparée du corps, « l'âme devient... une forme et une raison, [et dès lors qu']elle est tout incorporelle, intellectuelle et... appartient entièrement au divin d'où jaillit le beau et toutes les réalités qui lui sont apparentées »<sup>28</sup>, on comprend que la mort ne soit pas un mal pour l'âme incorporée<sup>29</sup> et « n'(ait) rien de terrible »<sup>30</sup>, parce qu'elle « vaut mieux que la vie avec le corps »<sup>31</sup>. Ces principes, il est vrai, concernent en priorité le sage ; mais ce ne serait point de méprendre que d'affirmer qu'ils sont susceptibles d'être étendus à tout homme. De sorte que si l'on devait rapporter la mort à Dieu – ce qui ne fait pas Plotin tout en le permettant implicitement –, on serait tenu de dire que par elle il ne tourmente pas mais délivre. Même celui qui est offert en sacrifice – comme Abel le juste le fut pour ainsi dire en victime expiatoire –, doit estimer que son sort est une libération :

---

<sup>28</sup>. *Ibid.*, 1 (I, 6), 6, 9-10 et 13-16, *Traité 1-6*, Paris, 2002, p. 75.

<sup>29</sup>. *Ibid.*, 54 (I, 7) 3, *op. cit.*, p. 247-248.

<sup>30</sup>. *Ibid.*, 47 (III, 2), 15, 38, *Traité 45-50* p. 239.

<sup>31</sup>. *Ibid.*, 46 (4, 7) 25-26, *ibid.*, p. 152.

**8.** « La victime, d'un sacrifice, pensera-t-elle) que la mort est un mal pour (elle), parce qu'(elle) est morte près des autels ? »<sup>32</sup>.

Il en va pareillement de ceux qui meurent de mort violente – comme Abel, là encore, se permettra-t-on d'ajouter :

**9.** « Mourir dans des guerres ou des combats, c'est devancer de peu le terme de la vieillesse, car c'est partir plus vite pour revenir plus vite... Et ces meurtres, toutes ces morts, ces captures et ces pillages de cité, il faut les considérer comme des spectacles de théâtre : tout cela n'est que changement de rôle »<sup>33</sup>.

Ces derniers cas, en rappelant la croyance en la métensomatose – **10.** « mourir c'est [pour l'âme] changer de corps comme l'acteur... change de costume »<sup>34</sup> –, font pourtant surgir une difficulté : pourquoi l'âme, si impatiente de se désincarner, donne-t-elle l'impression d'être désireuse de réintégrer un corps (« revenir plus vite » – **9.**), et d'aller ainsi de prison en prison ? Car c'est bien lorsqu'elle est purifiée de tout élément corporel, et que **11.** « les choses les meilleures, la réflexion et les autres vertus qui lui appartiennent en propre, sont présentes en elle..., [c'est bien] chaque fois qu'elle revient à elle-même, [que l'âme montre appartenir] à cette nature dont nous déclarons qu'elle est celle de tout ce qui est divin et éternel »<sup>35</sup>. Contentons-nous de soulever le problème, car ne nous importe ici que le statut concédé à la mort, laquelle paraît difficilement en mesure de servir de châtement, dès lors que ce qui ne suscite pas d'affliction ne peut être utilisé pour punir et pour accabler. Doit-on, sachant cela, renoncer à poursuivre notre analyse d'une possible filiation entre Plotin et Boèce, pour l'arrêter un peu brutalement aux seuls aspects pris en compte ?

---

<sup>32</sup>. *Ibid.*, 27-28.

<sup>33</sup>. *Ibid.*, 47 (III, 2), 15, 38-39 et 43-45, *Traité 45-50*, p. 239.

<sup>34</sup>. *Ibid.*, *ibid.*, 15, 24-25.

<sup>35</sup>. *Ibid.*, 2 (IV, 7), 10, 8-16, p. 121.

Une possibilité semble néanmoins offerte de la prolonger. Elle implique de reconsidérer la nature de l'élément torturant. Nous l'avons identifiée dans la mort et son escorte. C'est à celle-ci qu'il nous faut revenir, comme à ce qui permet de se recentrer sur la notion essentielle d'« expérience » (πειρα). En ce qui concerne Adam, elle suppose, en effet, d'être inscrite dans la durée, et ce de deux manières : pour être appréhendée par les sens et redoutée par l'esprit – ce que veille à rendre la terminologie utilisée par Boèce. Car il fallait qu'Adam « ressente » (*sentire*) la peine, qu'il « reconnaisse » (*agnoscere*) qu'elle lui était due en conséquence de sa faute, « endure » (*sustinere*), ou, plus littéralement, « soutienne (du regard) », le spectacle que représente le processus de défaisance, et éprouve l'« attente » (*expectatio*) d'en être atteint à son tour. Tel est le châtement infligé, celui où la mort devient durée, où elle-même, qui matérialise seulement l'instant du passage de vie à trépas, initie la double dimension temporelle du supplice : confrontation et appréhension. Voilà sans doute pourquoi Boèce paraît faire porter toute la charge torturante, non pas sur la mort-instant, qui, en tant que dissociation de l'âme et du corps, n'est pas du tout, à suivre Plotin, traumatisante, mais sur la mort-durée, et sur ses conséquences quant à la corporéité, qui, propres à engendrer le tourment, ébranlent bien davantage. Et la mort-instant perd d'autant mieux son statut de déchéance, même en comparaison de la vie éternelle dont jouissait l'homme prélapsaire, que l'on considère la part d'éternité restée attachée à la créature humaine avec l'immortalité de son âme, dont l'ancien Testament ne semble pas douter : « Que la poussière retourne à la terre comme elle en est venue, et le souffle à Dieu qui l'a donné » (*Qoh.* 12, 7).

Dans ces conditions, la peine que Dieu inflige à l'homme adamique n'est que le terrible spectacle de la mort dont meurt le corps – « Vous mourrez de mort », menace Dieu (*Gen.*, 2, 17) –, ou de « la mort des mortels », selon l'expression de Plotin<sup>36</sup>, et de la décomposition de ses éléments, qui nécessite

---

<sup>36</sup>. *Ibid.*, 46 (I, 4), 7, 24, *Traité 45-50*, Paris, 2009, p. 152.

néanmoins la disparition d'Abel. Se trouve-t-elle pour autant plus signifiante ? Probablement aux yeux de Boèce, ne serait-ce que d'un point de vue déductif. Car en s'attardant de la sorte sur l'acception que revêt ce sacrifice, l'auteur du *De fide catholica* estimait sans doute, en tirant tout le parti possible de la théorie plotinienne de la  $\pi\epsilon\hat{\iota}\rho\alpha$ , c'est-à-dire en se laissant entraîner par elle aussi loin que pouvaient le permettre sa réflexion et ses connaissances, rendre cohérente, et de fait intellectuellement satisfaisante, la décision prise par Dieu, absurde et scandaleuse en apparence, de sacrifier le fils irréprochable pour châtier le père fauteur. Tel était la condition pour que l'« expérience » de la mort soit décisivement révélatrice du mal commis, à l'endroit d'une créature qui, à la suite de son trébuchement, n'avait plus la capacité de connaître le mal de science certaine avant de l'avoir éprouvé<sup>37</sup>. De là l'identité entre épreuve et torture infligée pour sanctionner l'incapacité à connaître *a priori* le bien et le mal dont l'Adam pécheur avait été frappé.

Il nous revient à présent de tenter de mesurer les répercussions de cette hypothèse de lecture sur la signification du paroxysme identifié, en distinguant, par pure méthode, ce qui concerne Dieu et ce qui concerne l'homme.

#### e) Les deux sens possibles d'un paroxysme

Au plan divin, nous évoquons un « calcul » ; ce serait effectivement en l'occurrence celui d'un Dieu plotinien de raison et non de miséricorde, qui se trouve conduit, pour imposer sa justice, à finaliser la contemplation du mal afin qu'elle ouvre sur la connaissance de sa véritable nature, dans la mesure où connaître le mal amène à s'en libérer. Son accentuation, devrait-on comprendre – car ce que l'on a appelé le « renversement plotinien » reste implicite dans le *De fide catholica* –, est bien la conséquence du vouloir divin, mais axé sur la reconnaissance de sa justice et la délivrance d'un enseignement.

---

<sup>37</sup>. Nous reprenons ici les termes de la traduction de Bréhier, Plotin, *Ennéades*, IV, 8, 7, T. IV, Paris, 1990, p. 225.

Par suite, lorsque Boèce accepte le risque de faire apparaître Dieu comme un tortionnaire (*torquere*), à la fois bourreau et sacrificateur, ce pourrait être avec le dessein de donner à entendre que Dieu prend sur lui d'être perçu comme tel par nécessité, non par plaisir, en vue de nous apprendre, dans une perspective plotinienne, à voir le mal en face. Pour que l'homme se détourne de l'œuvre mauvaise, Dieu permettrait donc celle-ci sous sa forme radicale. Il consentirait à laisser libre cours à la redoutable puissance maléfique afin que chacune de ses manifestations ouvre sur une issue positive, car, selon le mot d'Augustin, qui s'acquitterait peut-être ainsi d'une dette plotinienne, le mal se fait d'autant détester que le bien se fait désirer<sup>38</sup>.

Qu'en serait-il ensuite au plan humain ? Apprendre ce qu'est la mort en vivant sa propre fin n'amène ni à mesurer le péché qui l'a suscitée, ni à cerner l'ampleur du mal qu'il a engendré. Ce n'est – semble nous dire Boèce – qu'en assistant à la mort de l'autre, qui atteint à l'insupportable quand la victime est jeune, sans malice et a eu la faveur divine, que l'homme est confronté pleinement à la mort et qu'il l'objective, autrement dit jauge l'horreur de sa faute et, par là même, se délivre du mal. Seule la mort d'autrui vécue en soi-même renvoie l'image authentique de la mort et en délivre, permettant d'atteindre le but suprême qui est de mourir au péché pour ne plus vivre en lui<sup>39</sup>. En se trouvant extériorisée dans celle de l'autre, la mort devient, pour la créature que Plotin dit privée de la science innée du bien, un spectacle cathartique, à l'occasion duquel l'horreur suscitée se retourne contre sa cause. Mais ce mal pour un bien, pourrait-on dire, fonctionnerait comme une sorte d'argument *a silentio* chez un Boèce focalisé sur les implications de cet enchaînement quant à la perception du Dieu qui en est à l'origine.

---

<sup>38</sup>. Voir Augustin, *Enchiridion*, III, 11 : « Magis (bona) placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis ».

<sup>39</sup>. D'après *Rom.*, 6, 2.

Nous avons procédé à ce déchiffrement pour sa capacité à expliciter un fragment textuel qui ne donne pas la clé de son élucidation, conscient cependant qu'il n'a, pas plus qu'un autre, légitimité à en délivrer le sens caché, car il ne fait que compenser, par des conjectures et les projections, l'insuffisance, on l'a vu, des éclaircissements livrés par le texte boécien. Quoi qu'il en soit pour l'heure de sa pertinence, accepter d'y recourir nous amène à un constat : là où la tradition patristique semble s'être presque entièrement détournée de l'homme primordial aussitôt rappelées les conséquences de sa faute, Boèce le maintient dans le temps historique où celle-ci l'a inscrit. Mais les grands péchés projetant de longues ombres, il ne s'intéresse encore à lui, en empruntant un temps la voie de la philosophie hellénistique, et plus précisément plotinienne, que pour s'attarder sur les suites de la transgression, qui eut à son égard pour seul résultat la transformation du jardin des délices en jardin des supplices<sup>40</sup>. Si bien que l'énoncé de la réponse ne peut qu'être déduit : expérimenter le mal est le plus sûr moyen d'inculquer le bien à qui n'en possède pas la science infuse, et le bénéfique sera d'autant plus accentué que le mal aura été intensément subi. Boèce ne va pas jusqu'à le reprendre explicitement, mais c'est le préalable qu'il faut accrédi-ter si l'on situe son interprétation de la mort d'Abel dans le prolongement d'une conception néoplatonicienne.

Cette analyse oblige par ailleurs, sur un plan purement historiographique, à se demander si nous ne serions pas, ponctuellement certes, en présence d'une forme authentique de néoplatonisme latin. Car Boèce donne l'impression d'avoir travaillé un peu de la glaise du texte biblique par la pression variable du geste néoplatonicien, dont on se laissera aller à dire qu'il façonne des contours inattendus. Nous l'avons effectivement trouvé bien seul lorsqu'il s'est agi d'assimiler le Dieu de l'ancienne Alliance à un *tortor* raisonneur, se complaisant dans le spectaculaire pour y faire triompher sa justice, laquelle a réclamé que l'esprit du premier homme trébucheur soit d'autant plus marqué du

---

<sup>40</sup>. Voir P. Magnard, *Pourquoi la religion ?*, Paris, 2006, p. 134.

sceau du bien qu'il vécut au plus profond de lui-même un mal exacerbé. Faire œuvre de néoplatonicien latin ce serait ainsi ne pas hésiter à doter de sens le principal mystère génésiaque en recourant à un outillage mental qui peut ne pas laisser notre foi intacte. Plotin aurait de la sorte fourni au rédacteur du *De fide catholica* les moyens de dénouer un épisode aussi central que méconnu de la fondation de l'humanité, au risque de susciter une herméneutique déroutante.