

# INTRODUCTION

Élisabeth PINTO-MATHIEU

Vertu du dénuement. Titre paradoxal, au moins sémantiquement. La vertu est étymologiquement une force, un courage, un pouvoir, sens que l'on retrouve aujourd'hui encore dans la vertu médicinale des plantes. Dans le dénuement au contraire affleure toujours le radical « nu », celui du dépouillement, du manque, de la privation. Comment saurait-on trouver de la vigueur dans la perte de tout ? Comment le moins deviendrait-il plus ? Existerait-il, pour pousser le paradoxe jusqu'à ses extrêmes limites, une richesse de la misère ? Si la vertu semble évidente, c'est dans l'aumône. Dans le Livre des morts égyptien apparaît déjà une incitation à l'aumône proche de celle des monothéismes ultérieurs ; toutes les grandes religions monothéistes valorisent la générosité de celui qui fait l'aumône aux pauvres et l'aumône est l'un des cinq piliers de l'islam. Or le généreux donateur ne vit pas forcément dans le dénuement. De la même façon, en quoi le pauvre, qui reçoit l'aide d'autrui, serait-il vertueux ? L'exemple de saint Martin, donnant la moitié de son manteau à un pauvre, prouve aisément ce déséquilibre dans la relation du pauvre et du donateur : la vertu que retient la postérité est celle de Martin, qui se prive pour autrui, et non celle du pauvre qu'il rencontre à Amiens.

Si le paradoxe peut sembler résider dans les deux termes, il n'en demeure pas moins qu'évoquer la « vertu » du dénuement relève d'un choix épistémologique et programmatique pour le présent ouvrage. Le dénuement ne pourrait-il pas en effet résulter d'un vice, en l'occurrence celui de la paresse ? À la différence des <sup>XII</sup><sup>e</sup> et <sup>XIII</sup><sup>e</sup> siècles, qui exaltent le dépouillement évangélique, le Bas Moyen Âge fustige les *oyseulx*, les fainéants notoires pauvres parce qu'ils refusent le travail pour le plaisir des tavernes et des bordels en truandant pour vivre. Le roi Jean II le Bon prend le 30 janvier 1351 une ordonnance qui incrimine les oisifs valides : ils ont trois jours pour accepter un travail rémunéré, après lesquels, s'ils sont trouvés toujours en train de mendier ou jouer aux dés, ils iront quatre jours en prison au

pain et à l'eau ; si à la sortie ils ne travaillent pas, ils seront condamnés au pilori et à la troisième constatation d'oisiveté, les fautifs seront marqués d'un fer rouge au front et expulsés de Paris<sup>1</sup>. Les ordres mendiants, jacobins, cordeliers et autres, sont invités à préciser dans leurs sermons qu'il faut faire l'aumône uniquement aux « contrefaiz, aveugles, impotens ou autres miserables personnes<sup>2</sup> » mais en aucun cas à des personnes en bonne santé, capables de travailler. De ce dénuement criminalisé et honni à certaines périodes de l'histoire il n'est donc point question lorsque l'on adopte le parti pris d'une « vertu » du dénuement. Le « vice » du dénuement n'est ainsi point notre objet malgré son réel intérêt, y compris diachronique.

Il faut donc en revenir au paradoxe initial d'une expression qui allie la force au dénuement. Très vite, il apparaît que la pauvreté ne se conçoit pas sans la référence à son antonyme, la richesse. Au point qu'il serait licite de se demander si ce n'est pas la richesse qui est condamnée plus que le dénuement ne serait loué. « Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent » (Matthieu, 6), « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume des Cieux » (Matthieu, 19) : ces paroles du Christ sont devenues proverbiales. Tout comme était proverbiale et courante dans la littérature profane de l'époque la phrase de Paul dans la première épître à Timothée, 6 : « Car la racine de tous les maux, c'est l'amour de l'argent .» Or condamner l'amour de l'argent n'équivaut pas à affirmer que la pauvreté est vertueuse. S'il fallait chercher l'origine de cette culture du paradoxe propre au christianisme et aux modes de pensée qu'il va façonner pendant des siècles, c'est sans doute dans le Sermon sur la Montagne qu'on la trouverait. Sermon fondateur puisqu'après l'adhésion des premiers apôtres, les premières guérisons de malades, il inaugure les paroles du Christ à la foule. La première des Béatitudes, déjà, fonde le paradoxe : « Heureux les pauvres en esprit, car le Royaume des Cieux est à eux .» La précision « en esprit » peut laisser imaginer une pauvreté exclusivement spirituelle, à savoir un détachement d'esprit qui pourrait être vécu même dans l'opulence. Or jamais le Nouveau Testament n'envisage la pauvreté sous cet angle. L'Évangile de Luc, 6, exprime la première béatitude sans la précision « en esprit », en disant : « Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous » et ajoute un verset qui en est le corollaire négatif, absent de Matthieu, « Mais malheureux êtes-vous, les riches ! car vous avez votre consolation .» La vertu du dénuement trouve sans doute dans ces versets son acte de naissance. Deux autres passages évangéliques suffiront à expliquer la

1. Manuscrit BnF, fr. 24070. Voir DE GAULLE J., *Histoire de Paris et de ses environs*, Paris, éd. Pourrat, 1839, t. II, p. 473.

2. Voir LEGUAY J.-P., *Pauvres et marginaux au Moyen Âge*, Paris, éd. J.-P. Gisserot, 2009, p. 209.

perception persistante de la pauvreté qui nous intéresse ici et ses répercussions historiques ou littéraires à des siècles de distance. Dans les Actes des apôtres, 4, 32, la première communauté chrétienne est ainsi décrite : « Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun .» Cette mise en commun des biens symbolise une communauté qui se définit comme n'ayant « qu'un seul cœur et une seule âme ». Elle se voit imiter dès l'époque de Sulpice Sévère qui, dans sa *Vita Martini*, dit à propos du monastère de Marmoutier que « personne n'avait rien en propre, toutes choses étaient mises en commun ». Mais une phrase du Christ au jeune homme riche sera surtout appelée à être invoquée en permanence par la suite : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi. » (Matthieu, 19, 21). La phrase est encore reprise et glosée par Frère Laurent, confesseur du roi Philippe III le Hardi, dans la *Somme le Roi*<sup>3</sup> qu'il rédige à son intention, le nouveau monarque étant assurément moins prodigue envers les pauvres que ne l'avait été son père Louis IX. Trois exemples, éloignés chacun de près d'un millénaire, peuvent témoigner de l'influence de l'injonction de Matthieu, 19 sur des écritures d'itinéraires biographiques. Il s'agit de saint Antoine, saint François d'Assise et de Charles de Foucauld.

La *Vie de saint Antoine* qu'écrit Athanase au milieu du iv<sup>e</sup> siècle est fondamentale pour notre propos. Son influence n'a pas seulement été immédiate – Pierre Maraval parle d'un best-seller de l'Antiquité – mais s'est fait ressentir pendant des siècles, y compris justement chez François d'Assise. Selon Athanase, ce sont les deux passages évangéliques déjà évoqués – Actes des Apôtres et Matthieu, 19 – qui motivent la conversion du jeune homme. En se rendant à l'église, il songe à la mise en commun des biens pratiquée par les premiers apôtres et, une fois sur place, entend la lecture du passage « Va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres .» Dès son retour, le jeune héritier vend tout ce qu'il possède, ne garde que de quoi assurer la subsistance de sa sœur et part au désert. Il y travaille de ses mains, ne garde que le strict nécessaire et donne le reste aux pauvres. Réminiscence de la tentation du Christ au désert, le démon vient tenter Antoine en lui faisant regretter les biens qu'il a quittés, en lui inspirant l'amour des richesses. Toutes tentations auxquelles l'anachorète demeure insensible, comprenant leur nature démoniaque. Pour résister aux pensées impures que lui suggère alors l'Ennemi, Antoine adopte une vie encore plus austère qu'auparavant, ne mangeant qu'une fois par jour après le coucher du soleil, ou de deux jours en deux jours, voire en passant trois jours entiers sans rien manger. Son alimentation se limite au pain, au

3. Voir manuscrit BnF, fr. 938, fol. 141.

sel et à l'eau. Le dénuement passe par une extrême ascèse alimentaire, présentée comme une vertu qui aide à repousser les tentations. Cette ascèse est complétée par le port du cilice et le renoncement à tout confort matériel, Antoine n'ayant pour toute couche qu'une natte de joncs tressés, à laquelle il préfère souvent le sommeil à même la terre. C'est, une nouvelle fois, une citation évangélique qui justifie son mode de vie : « Je ne suis jamais plus fort que lorsque je suis faible », empruntée à la deuxième épître aux Corinthiens, 12, 10, qu'Athanase glose en assimilant renonciation aux voluptés corporelles et augmentation de la valeur de son âme. La force de l'extrême faiblesse renoue avec le paradoxe des béatitudes et laisse apparaître une nouvelle dichotomie entre un corps par essence vulnérable et une âme éprise d'absolu. Même après ses trente-cinq ans, quand le Christ s'est manifesté à lui, Antoine demeure tenté par le démon. Seul dans la montagne désertique, il aperçoit sur le sol un plat d'argent, puis une grande masse d'or mais l'ermite démystifie le démon auteur de ces illusions, en lui disant : « Garde donc ton argent et qu'il périsse avec toi », nouvel emprunt aux Actes des Apôtres, 8, 20. Sa méditation se fonde sur la parole « Je meurs tous les jours », issue de la première épître aux Corinthiens, 15, 31, qu'Athanase glose ainsi : penser le matin que l'on ne vivra pas jusqu'au soir fait disparaître tout péché, tout désir, toute possession ; ne reste plus alors que le souci de demander pardon à tous. Rien de ce qui est corporel ne doit dès lors être une source d'inquiétude et l'Écriture est une nouvelle fois convoquée pour rappeler, selon Luc, 12, 29, qu'il ne faut pas s'inquiéter pour sa vie ni pour sa nourriture mais chercher d'abord le royaume de Dieu, tout le reste étant accordé en surplus. Un miracle de saint Antoine vient illustrer cette vertu du dénuement : alors qu'il voyage dans le désert avec des disciples, une pénurie d'eau les conduit aux confins de la mort ; alors Antoine prie et le Seigneur fait jaillir de l'eau. Ce miracle résume de fait toute la biographie du saint : la mort imminente est devenue vie, la pénurie d'eau a fait jaillir une source, bien évidemment symbolique de la grâce. C'est dans le dénuement paroxystique de corps assoiffés, brûlés par le soleil, que se manifeste le pouvoir divin, la « vertu » de la grâce.

La biographie d'Antoine par Athanase a inspiré des siècles de vie monastique. On peut la lire presque en palimpseste sous certains épisodes de la vie de François d'Assise, telle que la relate Jacques de Voragine. Après la révélation prophétique du cachot de Pérouse, la première action concrète du jeune converti consiste à changer de vêtement pour revêtir celui d'un pauvre et à aller manger au milieu des pauvres à Saint-Pierre de Rome. Le démon le menace immédiatement, s'il ne renonce pas à son projet, de le faire ressembler à une hideuse bossue d'Assise de sa connaissance. Comme Antoine, François vend tout ce qu'il possède pour restaurer l'église de Saint-Damien et donner le reste à un prêtre qui refuse ; le jeune homme jette

alors l'argent devant lui comme s'il se fût agi de simple poussière. Antoine était vêtu d'une tunique en poil de chèvre sous une tunique de cuir, la même jusqu'à sa mort; François, après la rupture avec son père, revêt une tunique grossière et en guise de ceinture la corde qui donnera son nom aux Cordeliers. « Dame Pauvreté » est si forte chez François que les miséreux lui inspirent envie, voire honte. Croisant un jour un pauvre hère, il dit à son compagnon : « Son dénuement nous cause grande honte, et il est une violente critique de notre pauvreté. Car plutôt que mes richesses j'ai choisi la pauvreté et j'en ai fait ma dame : or voici qu'elle respandit davantage en lui<sup>4</sup>. » Ces nouveaux paradoxes sont criants : c'est la pauvreté et non plus la richesse qui est enviée, la pauvreté extrême « respandit », terme traditionnellement appliqué à la splendeur du luxe. Un prodige n'est pas sans rappeler le mirage du plat en argent et de la masse d'or démystifiés par Antoine : traversant un jour les Pouilles, François et son compagnon trouvent une bourse gonflée de pièces. Le compagnon veut la ramasser pour en distribuer le contenu aux pauvres, ce que François refuse, arguant qu'il ne faut pas prendre le bien d'autrui. Devant l'insistance de son compagnon, François prie et lui dit de prendre la bourse qui, dit-il, contient une couleuvre. De la bourse ouverte sort en effet un grand serpent, qui suscite de la part du saint ce commentaire : « Pour les serviteurs de Dieu, l'argent n'est que diable et couleuvre venimeuse. » L'antique saint égyptien et le saint italien médiéval partagent ainsi, dans leurs hagiographies respectives, nombre de traits communs : la vente de tout ce que, jeunes et riches, ils possédaient, un dénuement paroxystique ainsi que les tentations du démon, tentations sexuelles car la famille de chair relève de la possession, de la satisfaction, et tentations souvent pécuniaires vite reléguées à leur statut de mirages diaboliques. Or les textes d'Athanase et de Jacques de Voragine témoignent de conventions narratives, d'un imaginaire, d'une symbolique, grandement convergents malgré le décalage chronologique, ne serait-ce que parce que le Moyen Âge central – et en particulier les ordres mendiants – renoue avec l'ascétisme mythique des premiers Pères du désert. Toutes fondées qu'elles soient sur des passages scripturaires, les biographies d'Antoine et de François semblent datées, tels de séduisants, voire amusants vestiges du passé. Flaubert n'en a-t-il pas, dès sa *Tentation de saint Antoine* de 1874, détourné tout le matériau narratif avec une distance délicieusement ironique? D'où l'intérêt de solliciter une figure plus contemporaine, en l'occurrence Charles de Foucauld, pour l'importance de ses écrits autobiographiques sur le dénuement.

4. Voir *La Légende dorée*, traduction de Roze J.-B. M., Paris, éd. Garnier-Flammarion, 1967, tome II, p. 257.

Antoine, François et Charles de Foucauld ont en commun d'être tous trois des « héritiers », nés dans des familles aisées. À la différence des deux premiers, Charles de Foucauld ne renonce pas à son héritage pour le distribuer aux pauvres ; à vingt ans, il dilapide au contraire l'énorme héritage de son grand-père. Il a perdu la foi à seize ans et mène une vie de fêtard à l'école de Cavalerie de Saumur puis une vie plus dissolue encore à la garnison de Pont-à-Mousson. Charles jette l'argent par les fenêtres et s'affiche aux côtés d'une femme de mauvaise réputation, Mimi. Il est aux antipodes de ce que sont Antoine et François au même âge, qui ont renoncé aux biens matériels et aux joies de l'amour. De cette période de sa vie, Charles de Foucauld écrira plus tard : « Je m'éloignais de plus en plus de vous, Seigneur. Toute foi avait disparu de ma vie. » (Retraite, novembre 1897). Après des voyages au Maroc, il rentre en France en 1886, entre, sans foi aucune, dans des églises où il répète : « Mon Dieu, si vous existez, faites que je vous connaisse. » Même s'il commence à penser à la vie religieuse en 1887-1888, c'est le voyage en Terre Sainte qu'il entreprend en décembre 88 et janvier 1889 qui sera déterminant dans son itinéraire et en particulier le séjour à Nazareth, qui le marque fortement. Rentré en France, il donne tous ses biens à sa sœur, imitant en partie le souci qu'avait eu saint Antoine de sa jeune sœur, fait des retraites, cherche un ordre. Dans une lettre à Henri de Castries du 14 août 1901, il écrira : « Je devais donc imiter la vie cachée de l'humble et pauvre ouvrier de Nazareth. » Charles de Foucauld ne découvre pas la vertu du dénuement en interprétant littéralement comme Antoine une citation évangélique, il la découvre par la puissance évocatrice du lieu de Nazareth et l'imaginaire qu'il y développe d'un Christ humble et pauvre ouvrier. Il suivra dès lors le même itinéraire qu'Antoine ou François en cherchant de plus en plus de pauvreté. En 1890, il entre à la Trappe Notre-Dame des Neiges mais, six mois après, recherche une Trappe beaucoup plus pauvre et part à Akbès en Syrie, où il ne se sentira pas bien non plus. C'est donc, en mars 1897, le retour à Nazareth, où il s'installe dans une minuscule cabane de bois et devient, pendant trois ans, domestique des Clarisses. Lien évident avec le dénuement extrême d'Antoine et, via les Clarisses, avec la tradition franciscaine. Ordonné prêtre en 1901, Charles de Foucauld repart pour l'Afrique du Nord et construit un ermitage à Beni-Abbès. Renouant avec une tradition médiévale – celle des Mercédaires –, il utilise son argent pour racheter des esclaves. En 1907, arrivé à Tamanrasset, il fait l'expérience d'un dénuement presque absolu, celui des Touaregs, de la sécheresse du désert et de sa propre vocation sacerdotale puisqu'il est le seul chrétien des lieux et interdit de célébrer l'eucharistie. Un épisode de janvier 1908 peut rappeler la mort de soif qu'ont failli encourir Antoine et ses disciples dans le désert ou l'extrême gravité de la maladie de François à Saint-Urbain, qui, d'un signe de croix,

change en vin l'eau qu'on lui apporte. Charles de Foucauld est épuisé, malade et sur le point de mourir. Ce ne sera pas, comme dans la biographie d'Athanase, le miracle de l'apparition d'une source qui le sauvera, pas la réplique des Noces de Cana qu'opère François, mais les Touaregs, qui partagent avec lui le peu de lait de chèvre qui leur reste. Se constate là une inflexion nette, qui réhabilite le réel quotidien aux dépens du miracle, seul susceptible dans l'Antiquité ou au Moyen Âge d'empêcher le dénuement d'aboutir à la mort. Dans une de ses toutes dernières lettres, à sa cousine Marie de Bondy, Charles écrit le 1<sup>er</sup> décembre 1916 : « Notre anéantissement est le moyen le plus puissant que nous ayons de nous unir à Jésus et de faire du bien aux âmes. » Cet anéantissement, qui est le point paroxystique du dénuement, serait perceptible dans bien des épisodes des deux biographies antérieures mais il est plus intéressant de voir qu'il est théorisé, au xiv<sup>e</sup> siècle déjà, dans le célèbre sermon 52 de Maître Eckart. Une phrase en particulier est restée célèbre : « Est un homme pauvre celui qui ne veut rien, ne sait rien et ne possède rien. » Pour Eckart, les pénitents, tous ceux qui affichent leurs mortifications, s'autoglorifient. Il ne doute pas qu'ils entreront bien dans le Royaume des Cieux mais les traite d'« ânes qui n'entendent rien de la vérité divine ». Pour Eckart, un homme qui aurait encore une seule volonté, fût-elle d'accomplir celle de Dieu, ne serait pas un vrai pauvre, un homme qui aurait encore le désir de l'éternité de Dieu ne serait pas un vrai pauvre. Le vrai pauvre ne doit donc rien savoir, ni de Dieu, ni de la Créature, ni de lui-même.

Les trois exemples envisagés, ceux d'Antoine, François et Charles, témoignent, à des siècles de distance, d'une belle constance de ce modèle de « vertu du dénuement ». Ils pourraient laisser penser à son intangible persistance, à l'intemporalité du message dont ils s'inspirent. Le présent ouvrage ne serait alors qu'une juxtaposition d'exemples, l'illustration sans saveur d'une thèse. Mais il suffit de penser aux écrits de Calvin pour savoir que le vœu de pauvreté, la pauvreté volontaire, ont été fortement remis en cause. Divergence entre catholicisme et protestantisme supposera-t-on spontanément. Or si l'on s'éloigne des écrits littéraires ou théologiques pour se tourner vers l'art, la constatation est diamétralement opposée : c'est le protestantisme qui a apporté l'extrême dénuement artistique des temples et le catholicisme qui, *a contrario*, a fait de la munificence, de l'exubérance, une vertu avec l'esthétique baroque de la Contre-Réforme tridentine. Le dénuement cistercien et le gothique flamboyant sont deux expressions différentes de l'art catholique médiéval, à des époques différentes. La vertu du dénuement n'est donc pas plus propre au catholicisme qu'elle n'est une constante historique, elle fluctue, est revendiquée par des idéologies différentes, est parfois vivement contestée. Au xviii<sup>e</sup> siècle, siècle de naissance de l'économie, la pauvreté volontaire

disparaît presque. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la vertu qu'est l'aumône dans les monothéismes se retrouve vivement mise en cause, notamment par les idées socialistes anarchistes de Proudhon, qui reproche à l'Église de faire de la justice une puissance extérieure et supérieure à l'humanité. Le renoncement évangélique à la propriété tel qu'il persistait à travers le modèle antonien cède la place à la célèbre formule de 1840, « La propriété, c'est le vol. » L'argent maudit, la bourse au grand serpent de saint François d'Assise, symboles religieux, disparaissent chez Proudhon au profit de la création d'une banque du peuple dans laquelle il voit la solution du problème social, prônant l'abolition de la monnaie, du salariat et de tout profit. La vertu devient, dans la pensée de Proudhon, celle de la lutte contre un système économique qui produit le paupérisme. Dans *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, de 1858, il dresse un violent réquisitoire contre l'Église, qu'il accuse, dans l'argument de sa 3<sup>e</sup> étude, d'entretenir le paupérisme : « L'Église, intéressée par sa foi au maintien du paupérisme, niant l'égalité des biens comme l'égalité des personnes, niant même toute espèce d'économie rationnelle, aboutit au système de communauté religieuse qu'elle tenta de généraliser au Moyen Âge, et qu'elle s'efforce de restaurer aujourd'hui. » Il a été supposé que c'était aux ouvrages de Proudhon que Baudelaire voulut répondre dans son célèbre poème en prose de 1864, *Assommons les pauvres*. Cette fable burlesque se donne comme une parabole du mendiant. Le poète sort de chez lui pour se rafraîchir de « mauvaises lectures » – sans doute Proudhon –, qui donnent à croire que la pauvreté peut disparaître en une heure, lorsqu'il rencontre un vieux mendiant assis sur le trottoir. Son « bon ange », un « ange de combat », l'incite non pas à faire l'aumône mais à rouer de coups le vieil homme, auquel il poche les yeux et casse quelques dents. Mais le mendiant subitement résiste et tabasse à son tour le poète, qu'il prive de deux dents. Baudelaire démystifie l'aumône en muant en agression physique le geste vertueux d'un saint Martin ; il montre par là même que l'aumône est une aliénation du pauvre et que ce n'est qu'à travers le partage de la brutalité et dans la brutalité que ce pauvre retrouve sa dignité. Une telle violence s'exerce peut-être contre le misérabilisme, contre une exaltation outrée et presque irrationnelle de la vertu *a priori* des pauvres. Quelques années plus tard apparaissent les héros monumentaux de Zola. Si des motifs hagiographiques s'y lisent toujours en filigrane – le trou sous l'escalier qu'occupe le père Bru, à qui Gervaise jette des croûtons de pain dans *l'Assommoir*, rappelle l'escalier de la légende de saint Alexis – la vertu du dénuement volontaire disparaît au profit du pathos de la fatalité. La vertu devient celle d'Étienne Lantier, abandonnant le Nord et son idéalisme pour Paris et l'organisation concrète de la libération ouvrière. Loin d'Alexis, dont le corps découvert sous l'escalier est vénéré en procession par le peuple de Rome, celui de Gervaise,



qui claque du bec, le ventre vide et les os glacés, se décompose dans l'indifférence générale. Eufemianus, qui découvre Alexis dans sa *Vita* latine (BHL 292) « *admiratur faciem angelicam et quasi divinum aliquid videret, accedere propius non audebat*<sup>5</sup> », admire son visage d'ange et n'ose approcher, comme s'il voyait la divinité. Dans l'*Assommoir*, l'escalier est devenu niche, le corps angélique pourriture verte : « et on la découvrit déjà verte, dans sa niche ». C'est le père Bazouge, soûl, qui tient lieu à Gervaise de présence christique ou de miracles *post mortem* : « C'est moi, Bibi-la-Gaieté, dit le consolateur des dames. Va t'es heureuse. Fais dodo, ma belle .» Zola détourne le décès en grande pompe des pauvres glorifiés *in fine* dans l'hagiographie par une cruelle dérision. Les paroles de viatique vers la vie éternelle s'y muent en un puéril et grotesque « fais dodo ». La sanctification de la pauvreté volontaire n'est plus et le style pathétique n'embellit même plus la pauvreté involontaire. Cent cinquante ans après, on peut se demander, en reprenant la formule de Jean-Marc Joubert, « le dénuement est-il une vertu philosophique? » : le dénuement peut-il être une vertu en 2017? Si la critique du monde de l'argent perdure, qui affirmerait aujourd'hui que la pauvreté volontaire est une vertu? En mars 2015 est paru un livre de Simone Wapler, *La fabrique de pauvres. Comment ne pas vous faire prendre dans l'engrenage* (éd. Ixelles). Le titre seul montre que la pauvreté n'est plus envisagée comme un choix, une épreuve de vie sanctifiante mais comme le résultat mécanique d'un système. Le pauvre est la victime fatale d'un engrenage économique qui le dépasse et met à mal la notion même d'individu. La pauvreté apparaît dès lors comme une fatalité économique doublée d'un scandale moral. La vertu ne peut plus s'exercer via une pauvreté volontaire extrêmement marginale dans les sociétés contemporaines, presque invisible, voire incompréhensible. Elle s'est concentrée sous les formes de l'aumône et de son avatar laïque, la subvention. Si les mouvements caritatifs peuvent encore se parer, grâce au bénévolat, du label de la vertu, la technicité anonyme de la subvention lui ôte tout relief éthique. Il est donc à craindre que le thème du présent ouvrage, « Vertu du dénuement », ne se dissolve dans la littérature ou l'histoire, c'est-à-dire dans les souvenirs de papier d'un passé révolu duquel n'émergeraient plus que quelques figures mythiques, Antoine, François d'Assise, Charles de Foucauld ou Mère Teresa.

5. Voir PERUGI M. : *Saint Alexis, genèse de sa légende et de la vie française*, éd. Droz, 2014, p. 160.