

## 2. Tradition patristique

### 1. LES DEUX PREMIERS SIÈCLES : IRÉNÉE

L'antiquité chrétienne, c'est un fait, n'a pas jugé insignifiant le verset paulinien sur le corps, l'âme et l'esprit. Toutefois, d'un auteur à l'autre, les interprétations diffèrent, sans toujours s'opposer contradictoirement.

Dans sa lettre aux Philadelphiens, saint Ignace d'Antioche fait simplement sienne l'énumération de l'Apôtre, en estimant que ses correspondants, comme les Éphésiens et les Smyrniotes, « seront honorés par le Seigneur Jésus-Christ, en qui ils espèrent de chair, d'âme et d'esprit (σαρκι, ψυχῆ, πνεύματι), dans la foi, la charité, la concorde ! ». Athénagore distingue aussi l'âme et l'esprit ; pour lui, l'âme est placée entre « l'esprit de la matière », c'est-à-dire « la chair et le sang », et « l'esprit céleste », qui est « esprit pur », et elle peut, selon son choix, se mêler à l'un ou devenir l'autre :

L'âme devient passive lorsqu'elle reçoit l'esprit de la matière et se mélange à lui, en regardant en bas vers les choses terrestres et, pour parler d'une manière générale, lorsqu'elle devient seulement chair et sang et cesse d'être un esprit pur <sup>2</sup>.

Nous croyons que nous vivrons une autre vie, ...céleste et non plus terrestre, si du moins, auprès de Dieu et avec Dieu, nous avons des âmes inébranlables, dominant la passion, et si nous demeurons non comme des corps, mais comme un esprit céleste <sup>3</sup>.

Chez Tatien également, la distinction paraît nette, lorsqu'il dit : « Nous avons connaissance de deux sortes d'esprits : l'un d'eux est appelé âme, l'au-

---

1. *Aux Phthadelphiens*, c. 11, n. 2, P.-Th. Camelot, SC, 104, p. 130-131.

2. *Supplique*, c. 27, n. 1 (G. Bardy, SC, 3, p. 144) ; ...ούχἔτι πνεῦμα χαθαρόν γιγνομένη.

3. *Supplique*, c. 31, n. 3 (p. 157-158).

tre est plus grand que l'âme, c'est l'image et la ressemblance de Dieu 4. » Seulement, dans la suite, on ne discerne pas clairement si l'esprit qu'il distingue ainsi de l'âme, et qu'il appelle « divin », n'est pas simplement l'Esprit de Dieu. L'âme, explique-t-il, n'est pas immortelle par elle-même ; aussi, « si elle reste solitaire, elle meurt avec la chair... Mais quand elle s'unit à l'esprit divin (θεοῦν), elle ne manque pas de secours et elle monte là où l'esprit la conduit. Car le siège de celui-ci est en haut, tandis que son origine à elle est d'en bas. Or, au début, l'esprit était le guide de l'âme ; il l'a abandonnée quand elle ne voulut pas le suivre... Or l'Esprit de Dieu ne réside pas en tous, mais en quelques-uns qui vivent justement... Les âmes qui ont obéi à la sagesse ont attiré l'Esprit qui leur est apparenté (συγγενὲς) »...

Saint Irénée, puis Origène, devront nous retenir un peu davantage, en raison de l'abondance des textes, de leur importance et de leur difficulté <sup>6</sup>.

C'est au cinquième livre de *l'Adversus Haereses* qu'Irénée nous livre ses vues sur l'anthropologie. Mais son but n'était pas de rédiger un exposé clair et didactique à l'usage des historiens qui se pencheraient plus tard sur son texte ; il était de réfuter les hérétiques qui ne concevaient pour l'homme de salut que dans « le rejet de la chair <sup>7</sup> ». D'autre part, soucieux de se tenir toujours très proche de l'Écriture, il se laisse guider successivement par les divers textes qu'il exploite, ce qui l'amène à changer plus ou moins de perspective et de terminologie au cours de ses développements <sup>8</sup>. D'où l'embaras des interprètes.

Le premier passage où s'affirme la distinction de l'âme et de l'esprit a peu d'intérêt pour nous, car il s'agit là d'un exposé de la doctrine hérétique <sup>9</sup>. En revanche, le chapitre 6<sup>e</sup>, n. 1, se présente comme un commentaire orthodoxe des textes pauliniens : ...Par les mains du Père, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit, c'est

4. *Discours aux Grecs*, c. 12, n. 1 (PG, 6, 829 C).

5. TATIEN, *Ad Graecos*, c. 13, 2 (PG, 6, 833 AB et 836 A).

6. « L'anthropologie d'Irénée, a écrit Dom Bernard BOTIE, n'est pas une anthropologie savante » (BTAM, 10, p. 566). On en peut dire autant de toute sa théologie. Ce qui ne signifie pas qu'elle soit sans intérêt.

7. Plus Spécialement, comme on va le voir, il passe de la perspective de 1 Cor., 2, 14-15 (opposition du psychique et du spirituel) à celle, toute différente, de 1 Thess., 5, 23 (gradation trichotomique), le tout interférant avec Gen., 1, 26.

8. *Adversus Haereus*, 1. 5, C. 8, n. 1 (SC, 153, p. 95).

9. L. 5, c. 4, n. 1 : « ... en disant qu'est vivifié par le Père ce dont la durée sans fin est évidente pour tout le monde, à savoir l'esprit, l'âme et les autres choses de ce genre... » (SC, 153, p. 57).

l'homme, et non une partie de l'homme, qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu. Or l'âme et l'esprit peuvent être une partie de l'homme, mais nullement l'homme : l'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu...

... Sous le nom de « parfaits », l'Apôtre désigne ceux qui ont reçu l'Esprit de Dieu... Il les nomme également « spirituels » ; spirituels, ils le sont par une participation de l'Esprit, mais non par une évacuation et une suppression de la chair. En effet, si l'on écarte la substance de la chair, c'est-à-dire de l'ouvrage modelé, pour ne considérer que ce qui est proprement esprit, une telle chose n'est plus l'homme spirituel, mais l'Esprit de l'homme ou l'Esprit de Dieu. Par contre, lorsque cet Esprit, en se mélangeant à l'âme, s'est uni à l'ouvrage modelé, grâce à cette effusion de l'Esprit se trouve réalisé l'homme spirituel et parfait, et c'est celui-là même qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Quant au contraire l'Esprit fait défaut à l'âme, un tel homme, restant en toute vérité psychique et charnel, sera imparfait, possédant bien l'image de Dieu dans l'ouvrage modelé, mais n'ayant pas reçu la ressemblance par le moyen de l'Esprit <sup>10</sup>.

De toute évidence, Irénée compte ici trois éléments dans l'homme. Seulement, s'agit-il simplement de l'homme, ou de l'homme parfait ? Ou plutôt, pour parler sans ambiguïté, s'agit-il simplement de l'homme « parfait », c'est-à-dire complet en sa nature, ou de l'homme divinisé par la participation de l'Esprit de Dieu ? Ou bien encore, Irénée mêle-t-il les deux choses ? La suite du texte nous éclairera peut-être :

... La chair modelée, à elle seule, n'est pas l'homme parfait : elle n'est que le corps de l'homme, donc une partie de l'homme. L'âme, à elle seule, n'est pas davantage l'homme : elle n'est que l'âme de l'homme, donc une partie de l'homme. L'Esprit non plus n'est pas l'homme : on lui donne le nom d'Esprit, non celui d'homme. C'est le mélange et l'union de toutes ces choses qui constituent l'homme parfait. Et c'est pourquoi l'Apôtre, s'expliquant lui-même, a clairement défini l'homme parfait et spirituel, bénéficiaire du salut, lorsqu'il dit dans sa première épître aux Thessaloniens : « Que le Dieu de paix vous sanctifie, en sorte que vous soyez pleinement achevés, et que votre être intégral – à savoir votre Esprit, votre âme et votre corps – soit conservé sans reproche pour l'avènement du Seigneur Jésus. »

Quel motif avait-il donc de demander pour ces trois choses, à savoir l'âme, le corps et l'Esprit, une intégrale conservation pour l'avènement du Seigneur, s'il n'avait su que toutes les trois doivent être restaurées et réunies et qu'il n'y a pour elles qu'un seul et même salut ? C'est pour cela qu'il dit « pleinement achevés » ceux qui présentent sans

---

10. *Adversus Haereses*, 1. 5, c. 6, n. 1 (SC, 153, p. 75-77) ; trad. Adelin Rousseau.

reproche ces trois choses au Seigneur. Sont donc parfaits ceux qui, tout à la fois, possèdent l'Esprit de Dieu demeurant toujours avec eux, et se maintiennent sans reproche quant à leurs âmes et à leurs corps, c'est-à-dire conservent la foi envers Dieu et gardent la justice envers le prochain <sup>11</sup>.

L'hésitation demeure. D'une part, l'Esprit constitue avec l'âme une partie de l'homme ; il est dit « l'Esprit de l'homme » et paraît se distinguer de « l'Esprit de Dieu » ; pas plus que le corps ou que l'âme il ne constitue l'homme à lui seul ; mais il est l'un des trois éléments qui le constituent ; ces trois éléments sont encore énumérés d'après saint Paul, qui les souhaite tous trois sans reproche, – souhait qui serait sans objet, qui serait même impertinent dans le cas de l'Esprit de Dieu ; enfin, bien plus, Irénée lui-même estime qu'ils ont tous trois à être « restaurés » et à être présentés au Seigneur. Mais d'autre part, l'âme reçoit « l'Esprit du Père » ; l'homme est dit « spirituel » en tant qu'il reçoit participation de l'Esprit, et cette participation le fait non seulement à l'image mais à la ressemblance de Dieu ; enfin, si cet homme est « parfait », c'est que, outre l'âme et le corps, il « possède l'Esprit de Dieu <sup>12</sup> ». Et ces deux séries d'affirmation ne se trouvent pas dans des contextes différents ; elles sont étroitement entremêlées.

Cependant, un peu plus loin, quelques passages viennent appuyer la seconde série :

Ceux qui possèdent les arrhes de l'Esprit et qui... se soumettent à l'Esprit..., l'Apôtre les nomme à bon droit « spirituels » puisque l'Esprit de Dieu habite en eux : Car des esprits sans corps ne seront jamais des hommes spirituels, mais c'est notre substance – c'est-à-dire le composé d'âme et de chair – qui, en recevant l'Esprit de Dieu, constitue l'homme spirituel <sup>13</sup>... La faiblesse de la chair fait éclater la puissance de l'Esprit... et c'est de ces

---

11. *Ibid.*, p. 77-81. Comme le traducteur, nous écrivons toujours Esprit avec une majuscule, mais sans préjuger de la signification précise du mot : en toute hypothèse, la dignité de ce troisième principe mérite la majuscule.

12. Cf. Henri RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, 1967, p. 58 : « Irénée se relie à l'anthropologie juive. L'âme dont il parle est probablement plus proche du *nepesch* hébraïque que de la *psuchè* grecque, et c'est en ce sens qu'il en dit, dans un texte devenu classique, que l'homme parfait est composé d'un corps, d'une âme et du Saint-Esprit », *Adversus Hilereses*, 5, 9, 1 (Harvey, 2, 342 ; PG, 7, 1141B). Cf. J. LEBRETON, t. 2, 1928, 607.

13. S'il faut en croire la version latine (et la rétroversion grecque), Irénée prend ici pour synonymes « corps » et « chair ». La faiblesse de la chair n'est pas ici, semble-t-il, faiblesse morale (du moins pas d'abord) ; c'est, si l'on peut dire, faiblesse ontologique. Cf. *infra*, *Adv. Haer.*, 5, 9, 1, où, si les deux sens de « chair » se succèdent, c'est le sens moral qui l'emporte.

deux choses qu'est fait l'homme vivant : vivant grâce à la participation de l'Esprit, homme par la substance de la chair. – Donc, sans l'Esprit de Dieu, la chair est morte <sup>14</sup>.

Autre chose est le souffle de vie, qui fait l'homme psychique, et autre chose l'Esprit vivifiant, qui le rend spirituel... Le souffle a été donné indistinctement à tout le peuple qui habite la terre, tandis que l'Esprit l'a été exclusivement à ceux qui foulent aux pieds les convoitises terrestres <sup>15</sup>.

...« Car l'Esprit sortira d'après de moi, et tout souffle c'est moi qui l'ai fait. » (Is. 57, 16). Il range de la sorte l'Esprit dans une sphère à part, aux côtés de Dieu, qui, dans les derniers temps, l'a répandu sur le genre humain pour l'adoption ; mais il situe le souffle dans la sphère commune, parmi les créatures, et il le déclare chose faite. Or ce qui a été fait est autre que celui qui l'a fait. Le souffle est donc chose temporaire, tandis que l'Esprit est éternel... Après avoir enveloppé l'homme du dedans et du dehors, il demeure toujours avec lui et, dès lors, jamais ne l'abandonnera <sup>16</sup>.

On remarquera toutefois que dans ces textes la perspective n'est plus celle d'une analyse anthropologique, et qu'ils sont condamnés par d'autres passages bibliques que les précédents. Au reste, comme l'objectif principal d'Irénée était tout à l'heure de revendiquer pour le corps lui-même un salut dont les hérétiques le disaient incapable, il est ici de montrer que ce salut, épanouissement définitif de la vie spirituelle dont le germe est en chaque homme, est l'œuvre en chaque homme de l'Esprit de Dieu. En aucun passage, Irénée ne se soucie de nous donner ce que nous appellerions une anthropologie philosophique. Il n'approfondit pas – à vrai dire, il n'envisage même pas – le problème de l'insertion en l'homme de l'Esprit de Dieu. Malgré les quelques expressions que nous avons relevées, et quelques autres encore, nous croyons donc que l'Esprit dont il parle est toujours l'Esprit de Dieu, même quand il le considère dans l'homme. Si, par exemple, il est dit en 5, 6, 1 que l'âme et l'Esprit peuvent être « une partie de l'homme », on peut observer, avec Dom Adelin Rousseau, que « pars » est au singulier. « Ainsi, bien qu'Irénée n'hésite pas à voir dans l'Esprit de Dieu un des trois éléments constitutifs de l'homme parfait, il se refuse, et pour cause à faire de cet Esprit une “partie” de l'homme parfait, etc. » Un peu plus loin, il est dit que l'Esprit, comme l'âme et le corps, doit être restauré et sauvé, ce qui paraît étrange s'il est bien question de l'Es-

14. *Adv. Haereses*, 1. 5, c. 8, n. 2 ; c. 9, n. 2-3. (p. 588-et 592).

15. *Adv. Haereses*, 1. 5 ; c. 12, n. 2 (p. 143 et 145) : Cf. Gen. 2, 7 et Cor. 15, 45.

16. *Ibid.*, p. 147-149. On ne s'arrêtera pas à : 1. 5, c. 4, n. 1 qui rapporte un propos tenu par les hérétiques (p. 57).

prit de Dieu ; mais, commente encore Dom Rousseau, « ce qui doit être sauvé, ce n'est pas l'Esprit comme tel, mais l'Esprit Saint en tant que communiqué à l'homme pour le plein achèvement de celui-ci ; autrement dit, l'Esprit est moins sauvé qu'il ne sauve, etc. » Ces explications sont ingénieuses ; elles peuvent paraître un peu subtiles ; elles ne faussent pourtant pas, croyons-nous, la ligne générale de la pensée irénéenne. Peut-être seulement faut-il les compléter en reconnaissant que les textes qui doivent être ainsi expliqués témoignent d'une tendance assez nette à concevoir l'homme (même s'il s'agit de « l'homme parfait ») selon le schème anthropologique suggéré par l'Apôtre 17.

Si donc l'Esprit désigne bien pour Irénée l'Esprit de Dieu, sa manière même de considérer cet Esprit de Dieu dans l'homme et d'y voir ainsi l'un des trois éléments qui concourent à constituer l'homme parfait, pose un problème anthropologique 18. Tout comme le texte de la première épître aux Corinthiens dont Irénée veut ainsi rendre compte, elle invite à résoudre ce problème dans le sens d'une certaine « trichotomie », – ce qu'Origène, plus philosophe, fera bientôt. « Les hérétiques, lisons-nous encore au cinquième livre de *Adversus Haereses*, ... ne comprennent pas que trois choses, ainsi que nous l'avons montré, constituent l'homme parfait : la chair, l'âme et l'Esprit. L'une d'elles sauve et forme, à savoir l'Esprit ; une autre est sauvée et formée, à savoir la chair ; une autre enfin se trouve entre celles-ci, à savoir l'âme, qui tantôt suit l'Esprit et prend son envol grâce à lui, tantôt se laisse persuader par la chair et tombe dans les convoitises terrestres 19. Ces explications nous paraissent re-

---

17. *Adv. Haereses*, 5, 6, 1. Cf. SC, 152, p. 228-229 et 233-234.

18. Sur un point qui n'informe pas sa thèse essentielle, nous hésitons à faire nôtre une explication de Dom Rousseau. Selon lui, la *substantia carnis* de 5, 6, 1 (p. 74, l. 21) signifierait la chair seule, et *spiritus hominis* (p. 76, l. 1) signifierait l'âme. Mais un peu plus loin, en 5, 9, 2, Irénée va dire : « C'est de ces deux choses qu'est fait l'homme vivant : vivant grâce à la participation de l'Esprit, homme par la substance de la chair. » (p. 113, l. 38-40). Ce texte n'est pas annoté. Si on le comprenait d'après l'explication donnée sur 5, 6, 1 et sur d'autres passages, n'en faudrait-il pas conclure, selon 5, 9, 2, l'homme n'aurait ni âme ni esprit ? Il serait, dans sa perfection même, composé de deux seuls éléments : la chair seule (*substantia carnis*) et l'Esprit Saint (*Spiritus*). – Sur la « chair » dans l'anthropologie d'Irénée, on se reportera aux explications de Hans Urs von BALTHASAR, *La gloire et la Croix*, vol. 2, t. 1, trad. Givord et Bourboulon, Aubier, 1968, p. 55-58.

19. A.H. 5, 9 ; 1 ; SC, 153, p. 107-109 ; cf. le commentaire, 152, p. 249. Irénée mêle ici l'idée du corps, premier élément de la nature humaine, et celle de la chair qui s'oppose à l'Esprit.

joindre celles du P. Jean Meyendorff, à propos de l'homme « composé de chair, d'âme et d'Esprit Saint » : « Cette vue, observe-t-il, qui sonne étrangement panthéiste si on la juge selon les catégories théologiques postérieures, montre en fait un concept dynamique de l'homme qui exclut la notion de "nature pure". L'homme est créé afin de partager l'existence de Dieu : c'est ce qui le distingue de l'animal et s'exprime dans le récit biblique de la création d'Adam" à l'image de Dieu<sup>20</sup>. » Comme le dit encore M. Pierre BoyerMaurel<sup>21</sup>, si, pour Irénée, une certaine dichotomie « rend compte de l'homme plasmé à l'image de Dieu », c'est néanmoins une trichotomie, « où le souffle ne fait que précéder l'Esprit », qui « rend compte du devenir de l'homme, de cet homme qui est fait, en se laissant faire, tout au long de la divine Économie ».

## II. ORIGÈNE

Irénée parlait surtout de l'Esprit de Dieu, même quand cet Esprit, participé, devenait, par consentement de l'âme, l'esprit de l'homme. Origène parlera plus explicitement de l'esprit de l'homme, en tant qu'ouverture à l'Esprit de Dieu. Ce sont deux perspectives inverses, bien plutôt que deux doctrines inverses<sup>1</sup>.

Un bon connaisseur d'Origène, Gustave Bardy, a cependant écrit que la division tripartite, « qui lui est en quelque sorte imposée par quelques passages de l'Écriture, ne joue aucun rôle dans son enseignement<sup>2</sup> ». Un autre historien des anciennes doctrines chrétiennes, François Bonifas, avait émis un jugement en sens contraire, mais aussi peu conforme à la réalité ; après avoir signalé que « le peu de fixité » de la terminologie paulinienne « fait douter que l'Apôtre ait prétendu faire (dans 1 Thess. 5, 23) une distinction scientifique », il poursuivait, songeant au premier chef à Origène : « Cependant, les Pères de l'Église virent dans les expressions de saint Paul une division rigoureuse, dans

20. *Relativisme historique et autorité dans le dogme chrétien*, 1969, p. 260.

21. *La génération divine selon saint Irénée*, chapitre premier (thèse manuscrite).

1. Sur la pneumatologie d'Origène et sa trichotomie anthropologique, voir en outre H. de LUBAC, *Histoire et Esprit*, Aubier, 1950, p. 150-158.

2. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, col. 1534 ; art. « Origène ». Au moins Bardy voyait-il que la division paulinienne était d'origine biblique.

laquelle ils retrouvaient celle de leur ancien maître Platon<sup>3</sup>. » Plus anciennement, J. Denis, tout en évitant de mêler Platon à l'affaire, avait reconnu chez Origène l'existence de textes trichotomiques, mais il n'y voyait, au sein de la doctrine origénienne, qu'un corps étranger : « A parler absolument disait-il, l'âme et l'esprit ne sont qu'un pour Origène, et s'il n'avait pas respecté une division qui lui venait de saint Paul, et qui paraît avoir été adoptée, généralement, tant par les Pères orthodoxes que par les docteurs hérétiques, il aurait supprimé l'un des termes de cette division et se serait, par là, épargné de nombreuses contradictions<sup>4</sup>. » Le préjugé auquel, en chacun de ces trois derniers cas, cède inconsciemment l'historien n'est pas malaisé à percevoir. Pour en avoir raison, il fallait une étude approfondie. Après l'ouvrage de G. Verbeke sur *l'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin (1945)*, les travaux d'Henri Crouzel et de Jacques Dupuis nous ont apporté sur ce point toute la lumière désirable. « Parfois, nous dit le P. Crouzel, Origène est dichotomiste, distinguant le corps et l'âme suivant l'usage du platonisme. Mais la plupart du temps, il voit selon l'Écriture trois éléments dans l'homme : l'esprit, l'âme et le corps. Il a recours à cette trichotomie quand il s'agit d'expliquer son idée de l'homme, et il l'expose chaque fois qu'il rencontre dans les textes une expression qui la suggère : et cela tout au long de sa carrière littéraire<sup>6</sup>. » Mais c'est le P. Jacques Dupuis qui a tiré les choses parfaitement au clair dans son importante monographie sur « *L'Esprit de l'homme* », *étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*. Pour lui, « Il ne fait pas de doute que le verset de saint Paul soit la source immédiate de sa trichotomie anthropologique » (p. 65). C'est lui principalement que nous suivrons ici.

« On trouve souvent affirmé dans l'Écriture, dit Origène, que l'homme est esprit, et corps, et âme, et nous en avons nous-mêmes disserté<sup>7</sup>. » En cela

3. *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne*, t. 1, Fischbacher, Paris, 1886, p. 312.

4. *De la philosophie d'Origène*, 1884, p. 237. On sent ici l'influence du spiritualisme cousinien de notre XIX<sup>e</sup> siècle.

5. Alors on peut trouver chez lui d'autres sortes de distinctions, venant aussi de la philosophie grecque, par exemple dans *Contra Celsum*, 1. 8, c. 60, parlant de Dieu « dont la puissance est inégale... pour répandre sur les hommes les bienfaits de l'âme ; du corps, des biens extérieurs. » (P. BARRET, t. 4, SC, 150, 1969, 313 ; cf. 1. 1, c. 21 ; 1. 6, c. 54 ; 1. 8, c. 51.)

6. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Aubier, 1956, p. 130.

comme en d'autres sujets, c'est en effet le texte sacré, plus spécialement celui de saint Paul, qui constitue vraiment l'armature de sa pensée<sup>8</sup>. Et c'est en se référant à l'Écriture qu'il essaie de délimiter clairement la notion du *Pneuma*. Pour lui, le *Pneuma* est d'abord la Vie divine en son principe, mais c'est aussi la vie divine participée : la créature devient elle-même *pneuma*, à mesure qu'elle possède cette vie. Cependant, il est une première sorte de participation au *Pneuma* divin, qui ne permet pas encore de dire que l'homme est devenu *pneuma* ; participation que, sans trahir Origène, nous pouvons appeler déjà naturelle, parce qu'elle consiste en un élément qui fait partie intégrante de la nature de tout homme, et qui est précisément son *pneuma* : « Autre est l'Esprit de Dieu, alors même qu'il est présent en nous, et autre le *pneuma* propre à chaque homme, celui qui est en lui... L'Apôtre affirme clairement que cet esprit (ce *pneuma*) est autre que l'Esprit de Dieu, même quand le Saint-Esprit est présent en nous, en plus de l'esprit de l'homme qui est en lui<sup>9</sup>. » On ne saurait poser de distinction plus nette. Origène demande encore, dans le même passage du commentaire sur saint Matthieu : « L'esprit d'Élie est-il le même que l'Esprit de Dieu qui habite en Élie ? ou bien est-ce là deux choses différentes ? » Et il répond : « L'Apôtre montre clairement que l'Esprit de Dieu, lorsqu'il demeure en l'homme, est distinct de l'esprit de l'homme : "L'Esprit lui-même témoigne à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu" (Rom. 8, 16), et en un autre endroit : "Nul homme ne sait ce qu'il y a dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ; de même nul ne sait ce qui est de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu" (1 Cor. 2, 11)<sup>10</sup>. »

Origène dit bien, comme *Pau*, *pneuma*, et non pas *noûs*. C'est pour n'avoir pas suffisamment distingué ces deux concepts que plusieurs ont identifié le *pneuma* de la trichotomie anthropologique avec le *noûs* préexistant et qu'ils en ont fait la partie supérieure (intellectuelle) de l'âme, – à moins que, pour mieux distinguer *pneuma* et *psuchè*, ils n'aient réduit cette dernière à sa partie

7. In Rom. 1. 1, 18 : *Frequenter in Scipturis invenimus, et a nobis saepe dissertum est, quod homo spiritus et corpus et anima esse dicatur.* (PG, 14, 8662). Cf. In Jo., t. 32, 11 et 18 (PC, 14, 790 A). In Num., hom. 1, 7 ; *Periarchôn*, 3, C. 4, n. 1 et 4.

8. G. VERBEKE, *op. cit.*, Paris-Louvain, 1945, p. 459 ; cf. p. 468. Jacques DUPUIS, S.J., *op. cit.*, DDB, 967, p. 1 et 65.

9. In Matt., 13, 2. Klost. - B, GCS, 10, p. 180 ; PG, 13, 1093 AB.

10. *Ibid.* Cf. H. von BALTHASAR, *Ogène, Esprit et Feu*, tr. fr., t. 1, Cerf, 1959, p.104-105.

sensible. Ils ont alors parlé des imprécisions d'Origène, de sa terminologie instable, voire de son inconsistance de pensée et de ses contradictions. C'était ne l'avoir pas lu d'assez près<sup>11</sup>. Il distingue aussi nettement l'esprit de l'âme (et dans ce cas il ne parle pas du *noûs*), que l'âme du corps, et il répète à diverses reprises que « nous sommes composés d'une âme et d'un esprit » : ainsi, semble-t-il, au livre troisième du *Peri Archôn*<sup>12</sup> ; ainsi encore au livre quatrième, dans le fameux parallèle théorique qu'il institue entre l'homme et l'Écriture<sup>13</sup>. Dans *l'Entretien avec Héraclite*, pour l'instruction de ses augustes auditeurs, il insiste : « Que l'homme soit un être composé, nous le savons par l'Écriture. L'Apôtre dit en effet : "Que Dieu vous sanctifie l'esprit, l'âme, le corps", etc. Cet esprit n'est pas le Saint-Esprit, mais une partie du composé humain (μέρος τῆς τοῦ ἀνθρώπου συστάσεως), comme l'enseigne le même apôtre quand il dit : "L'Esprit rend témoignage à notre esprit", etc.<sup>14</sup> » Dans le commentaire de l'Épître aux Romains, il citera encore à l'appui un texte de Daniel<sup>15</sup> ; ici, il invoque un exemple ce qui s'est passé à la mort du Christ : ayant voulu sauver tout l'homme, le Sauveur avait pris corps, âme et esprit ; or « ces trois éléments, lors de la Passion, ont été séparés ; lors de la Résurrection, ils ont été réunis. Lors de la Passion, ils ont été séparés : comment ? Le corps, dans le tombeau ; l'âme, aux enfers ; l'esprit, il l'a déposé entre les mains du Père, etc.<sup>16</sup>.

Cet esprit de l'homme, figuré par l'aigle d'Ézéchiel<sup>17</sup>, est placé au-dessus de l'âme<sup>18</sup>. Mais jamais, dans les textes de cette série trichotomique, Origène

11. Cf. DUPUIS, critiquant Verbeke, Denis, Méhat, Freppel, etc. ; p. 11, et Crouzel, *Introd. à Origène, Traité des principes*, t. 1, SC, p. 252.

12. L. 3, c. 4, n. 1 ; GCS, 5, p. 263. Nous n'avons plus que la traduction de Rufin : ...*in nobis, id est hominibus, qui ex anima constamus et corpore ac spiritu vitali...*

13. L. 4, C. 2, 4 : « De même que l'homme est composé (συνέστηκεν) de corps, d'âme et d'esprit (πνεῦματός), de la même manière l'est la sainte Écriture, donnée par Dieu pour le salut des hommes. » *Ibid.*, p. 313.

14. Ed. Jean Scherer, SC, 57, 1960, p. 68-70.

15. In Rom. 1, 10 : *Deservit ergo Apostolus Deo, non in corpore, neque anima, sed in meliori sui parte, id est in spiritu. Haec enim tria esse in homine designat ad Thess, etc. Et Daniel dicit : « Laudate, spiritus et animae justorum, Dominum » (Dan. 3, 86). PG, 14, 856 A. In Matt., 13, 12.*

16. Ed. Scherer, *loc. cit.*

17. In Ezech. homo 1, n. 16, GCS, 8, p. 340.

18. Cf. Joseph BONSIRVEN, *L'Évangile de Paul*, Aubier, 1948, p. 281 : « Les Pères de l'Église écriront : L'homme est composé d'un corps et d'une âme ; le chrétien est composé d'un corps, d'une âme et d'un esprit. » Cette vue d'ensemble, approximative, n'est en tout cas pas exacte en ce qui concerne Origène.

ne l'appelle *noûs*, si bien qu'on a pu trouver là un critère pour discerner l'origine de certains passages donnés comme origéniens et qui sont en réalité d'Évagre<sup>19</sup>.

Cependant, comment comprendre cet esprit qui est « en nous<sup>20</sup> » ? Quel est son rôle ? Si l'on suit encore les indications de l'Apôtre, on le rapprochera de la conscience morale. « Notre gloire, dit Paul, c'est le témoignage de notre conscience » (2 Cor. 1, 12). La conscience se réjouit toujours de ce que je fais de bien ; en revanche elle ne peut jamais être accusée de faire mal, mais au contraire elle reprend, elle accuse l'âme à laquelle elle est liée ; c'est une liberté souveraine ; je pense donc qu'elle est cet esprit même que l'Apôtre nous dit être avec l'âme, lui étant associé comme un pédagogue et un guide pour lui apprendre le bien, la châtier et la réprimander quand elle pèche. Elle est cet esprit dont l'Apôtre dit encore que « nul homme ne connaît ce qui est de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui » ; c'est l'esprit de la conscience, selon également ce que dit Paul : « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit<sup>21</sup> ».

Il ne faudrait pourtant pas, en exaltant le *pneuma*, réduire à l'excès sa réalité ; s'il n'est pas un simple membre du composé humain, il n'est pas non plus la simple voix de la conscience. Inaccessible au mal<sup>22</sup>, placé en quelque sorte, comme on l'a dit, « au-dessus de l'âme » (ἀνωτέρω) tel un « entraîneur à la vertu<sup>23</sup> », il est « beaucoup plus divin que l'âme et que le corps<sup>24</sup> » ; « appartenant vraiment à l'homme, il tient cependant tout entier en une participation du Saint-Esprit qui se donne à nous ; il est le point de contact entre l'homme et le *Pneuma* qui l'habite<sup>25</sup> ». C'est pourquoi il est toujours saint :

19. H. CR OUZEL, « Recherches sur Origène et son influence », *Bulletin de litt. ecclésiastique*, 1961, p. 111. Évraige est plus proche de Plotin : *Id.*, « L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel », *Revue d'ascét. et de mystique*, 1955, p. 364-365. Hans Urs von BALTHASAR, « Die Hiera des Evagrius », *Zeitschrift für Kathol. Theologie*, 63, 1939.

20. On remarquera qu'à plusieurs reprises Origène fait sienne la formule de saint Paul : « l'esprit qui est en l'homme » – ce qu'il ne dirait pas du corps, ni de l'âme. Cf. DUPUIS, p. 127 : « Le pneuma fait partie du composé humain, sans doute ; il n'est pourtant pas à proprement parler l'homme lui-même. »

21. In Rom., 1. 2, 10 ; PG, 14, 893 AC. Cf. 2 Cor., 1, 12 ; 1 Cor., 2, 11 ; Rom., 8, 16.

22. In Jo. t. 32, 11 : « L'esprit de l'homme qui est en lui ne peut recevoir aucun mal. » PG, 14, 789 A.

23. In Levit. homo 2, n. 2 : *Spiritus dux ejus (animae) est ad virtutem, si eum sequi velit*. GCS, 6, p. 293.

24. In Jo., 1. 2. 21 (15) : εν τῷ τούτων θειοπέρω πνεῦματι, GCS, 4, p. 78 ; PG, 14, 152 A.

il est saint par essence ; non pas, sans doute « l'Esprit saint », mais, par participation, « esprit saint <sup>26</sup> » : « le sceau du Saint-Esprit rend saint l'esprit qui est en nous <sup>27</sup> », en chacun de nous. D'où ce paradoxe : le *pneuma*, en l'homme, est saint, et il doit le devenir ; il nous faut affirmer en même temps la sainteté de ce *pneuma* et « le caractère fortuit de la vie sainte <sup>28</sup> ». Si nous cherchons à dégager l'idée fondamentale qui s'exprime (ne disons pas : qui se cherche, car Origène semble bien maître de sa pensée) dans ces textes et d'autres analogues, nous pourrions, sans la trahir, l'exprimer ainsi : le *pneuma* qui est « en l'homme », en tout homme, assure une certaine transcendance cachée de l'homme au-dessus de soi, une certaine ouverture, une certaine continuité reçue de l'homme à Dieu. Non qu'il y ait la moindre identité d'essence de l'un avec l'autre (comme Irénée, comme Clément, Origène est un adversaire implacable de ce panthéisme des pseudo-gnostiques) ; mais c'est, au cœur de l'homme, le lieu privilégié, toujours intact, de leur rencontre.

L'homme serait-il donc, au fond, impeccable ? Non pas. Mais le siège de la liberté morale et de l'option n'est pas le *pneuma*. Voilà pourquoi l'on a pu dire que pour Origène le *pneuma*, « don divin », ne fait pas à proprement parler partie de la personnalité <sup>29</sup>. Ce siège de l'option, c'est l'âme, en sa partie supérieure (voũς). Celle-ci peut incliner, comme le dit saint Paul du côté de l'esprit ou du côté de la « chair » (ce qui ne signifie pas : du corps) ; c'est-à-dire qu'elle est « capable de vertu et de vice <sup>30</sup> ». « Lorsqu'il est dit que la chair désire contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, sans aucun doute l'âme est posée entre les deux, comme pouvant acquiescer aux désirs de l'esprit (*si eum sequi velit* <sup>31</sup>), ou se laisser entraîner aux convoitises charnelles ; en ce dernier cas, elle devient avec la chair un même corps de convoitise et d'appétit charnel ; dans le premier cas au contraire, s'étant associée à l'esprit, elle de-

25. DUPUIS, p. 9. *Balthasar, Le mystèrien d'Origène* : « Le *pneuma* de l'homme est décrit comme une partie qui vient s'ajouter en élément proprement divin à la psyché. »

26. In Jo., t. 20, 37 (29) et t. 32, 18. GCS, 4, p. 377 et 455. Cf. Dupuis 99-103.

27. Fragment in Eph., 21 (sur Eph. 4,30). *J. of theological Studies*, 3, p. 556

28. DUPUIS, p. 143-146.

29. Cf. H. CROUZEL, *L'image de Dieu*, p. 157.

30. In Jo., t. 32, 11. PG, 14, 789 A.

31. In Levit, homo 2, 2 ; p. 293.

vient un seul esprit avec lui<sup>32</sup>. » L'homme spirituel, c'est celui en qui l'esprit prévaut<sup>33</sup> ; l'homme charnel, celui en qui prévaut la chair. L'esprit lui-même, le *pneuma*, reste toujours saint ; mais il peut voir en chacun vitalité ou torpeur, essor ou retombée, flamme ou engourdissement<sup>34</sup>. C'est pourquoi, paradoxalement, Origène peut affirmer à la fois, comme on l'a dit, et que le *pneuma* est saint, et qu'il doit le devenir<sup>35</sup>.

Toujours en suivant saint Paul, Origène parle aussi de « l'homme psychique », lequel n'est encore ni charnel ni spirituel, et l'explication qu'il donne à son sujet manifeste une fois de plus le caractère paradoxal, malaisément saisissable de cet esprit (*pneuma*) qui est dans l'homme sans être uniquement de l'homme et qui ne devient pleinement lui-même et n'achève pleinement l'homme que dans sa participation à l'Esprit de Dieu : « L'homme psychique ne comprend pas ce qu'est la loi de Dieu, elle lui est folie, mais le spirituel juge toutes choses » (1 Cor. 2, 14). Nous pensons que ce n'est pas sans motif que Paul omet, avant « spirituel », « l'homme ». Car « le spirituel » est plus qu'un homme, il est supérieur à cette humanité qu'on définit par l'âme, le corps, ou par les deux ensemble, et non pas par l'esprit, qui est plus divin que ces deux éléments, et dont la participation surnaturelle une fois réalisée définit le spirituel. Lorsque l'âme s'élève, suit l'esprit et se sépare du corps, lorsqu'elle ne se contente même plus de suivre l'esprit mais demeure en lui (comme le montre ce passage : « Vers toi j'ai élevé mon âme », Ps. 25, 1), comment ne perdrait-elle pas, pour ainsi dire, sa nature propre, et ne deviendrait-elle pas elle-même esprit<sup>36</sup> ? »

Sur la fin de ce texte, on notera un reste des spéculations du *Periarchôn* au sujet de l'âme ; mais atténué par le « pour ainsi dire ». Il faut toutefois avouer que, d'un ouvrage à l'autre, à travers la succession des dates et les variétés des sujets traités et des genres littéraires, les points de vue sont si divers que

32. In Rom., 1. 1, 18 ; PG, 14, 866 A. Cf. *Sur la prière*, 9, 2.

33. In Jo., t. 2, 21 (15). GCS, 4, p. 78 ; PG, 14, 152 A.

34. In Isaïam, homo 6, 5 ; GCS, 8, p. 276. Cf. DUPUIS, p. 126-147.

35. Fragm. in Eph. 21 (*J. of Theol. Studies*, 3, p. 556). Cf. ; *Peri Archôn*, 1, 5, 5 (K., 5, 77 ; PG. 11, 164 C ; trad. BALTHASAR, *Esprit et Feu*, 1, trad. fr., 1959, p. 1000) : « La sainteté en chaque créature est accidentelle ; mais ce qui advient par accident est aussi sujet à disparaître. » . Voir Balthasar, *ibid.*, p. 97-98, le résumé de la doctrine d'Origène à ce sujet.

36. *Sur la prière*, 9, 2 ; K. 1, 313 ; PG, 11, 444 D. Cf. Balthasar, *op. cit.*, 2, 1960, p. 174-175.

dans les mots, sinon dans la pensée, le lecteur a quelque peine à trouver entre tous les textes origéniens sur le *pneuma* une cohérence parfaite.

À la mort, tout *pneuma* retourne à Dieu : c'est ce que dit l'Écclésiaste. « Donc le *pneuma* du juste et celui du pécheur ont une destinée identique : tous deux aboutissent au Père<sup>37</sup>. » Mais « il ne s'ensuit pas que saint et pécheur partagent le même sort. Chez le saint, l'homme tout entier pénètre en Dieu ; chez le pécheur, le *pneuma* retourne au Seigneur, l'âme et le corps périssent dans la, géhenne : d'où un déchirement intrinsèque de l'être humain<sup>38</sup>. » Comme le remarque le P. Crouzel, Origène rejoint ici la pensée de saint Irénée, qui disait : « Tous ceux qui sont destinés à la vie ressusciteront avec leurs corps, leurs âmes et leurs esprits..., ceux qui ont mérité le châtement s'y rendront avec leurs âmes et leurs corps, car ils se sont écartés avec eux de la grâce divine<sup>39</sup>. »

La tradition chrétienne postérieure ne sera pas aussi infidèle qu'on pourrait le croire à cette conception du *pneuma*. Elle la retrouvera dans une série d'intuitions, d'idées ou de sentiments aux moyens d'expression variés. C'est par exemple l'idée, chère à un Ruusbroec, d'une certaine « déiformité » de l'être humain, de sa vie supérieure, « suressentielle » en Dieu<sup>40</sup>. C'est le sentiment obscur qu'il existe en chacun de nous, fût-il le plus grand pécheur, un réduit caché où nul autre que Dieu jamais ne pénètre, « ce point sacré en *nous dit Pater noster* », ainsi que le dit magnifiquement Claudel dans le célèbre « Cantique de Palmyre », et qui ne peut se dérober à l'amour<sup>41</sup>. C'est l'intuition d'un Georges Bernanos au seuil de la mort, notant sur son agenda que « le péché nous fait vivre à la surface de nous-mêmes » et que même lorsque nous offensoons Dieu, « nous ne cessons jamais tout à fait de désirer ce qu'Il désire au plus profond du sanctuaire de l'âme<sup>42</sup> ». Ce sont des traits analogues dans

37. Cf. In Matt. series, 57 ; GCS, 11, p. 132. Voir supra, *Entretien avec Héraclide*.

38. DUPUIS, p. 149. Cf. in Matt. ser., 62 ; p. 144. Fragm. in Matt. 382 ; 12, p. 163.

39. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 2, C. 54, dans l'édition Harvey, t. 1, p. 380. Cf. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 65 et 133.

40. RUUSBROEC, *Le miroir du salut éternel*, ch. 9 et 16 ; *Œuvres*, tr. fr., t. 1, 87 et 123, etc.

41. Paul CLAUDEL, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, Canto de Palmyre, p. 19 : « J'ai une bonne nouvelle à vous annoncer, et c'est que tout cet égarement, ce n'est pas vrai ! Il n'y a qu'à fermer les yeux pour retrouver dans la nuit notre trésor..., pour rendre tous ses droits sur nous à cet amour auquel nous ne pouvons dérober en nous la jonction de la veine et de l'artère.»

l'œuvre d'un Dostoïewski ; malgré ce qu'ils peuvent avoir eux aussi d'équivoque (un romancier ne s'exprime pas comme un théologien), ils ne l'empêchent pas de magnifier la liberté personnelle et de proclamer la nécessité de s'arracher au mal en recevant la « nouvelle naissance ». La doctrine origénienne du *pneuma* retentit encore au long de la tradition bonaventurienne. Dans un tout autre climat, et sans qu'il y ait à chercher de l'une à l'autre quelque influence précise, la doctrine même de saint Thomas d'Aquin ne lui sera pas complètement étrangère. Elle ne met en question ni la singularité de chaque être humain, ni le drame de l'existence, ni la transcendance divine<sup>43</sup>.

### NOTE

Dans son commentaire de Jean, 4, 23-24, Origène définit les « véritables adorateurs », d'abord par l'esprit, puis par rapport à la vérité. Il décompose donc la formule double johannique et l'explique terme à terme en s'inspirant à nouveau de Paul qui oppose esprit et chair (Rom. 8, 9 ; Gal. 5,6 ; 2 Cor. 10,3). Il est intéressant de noter qu'à l'évocation de Rom. 8, 9 Origène ajoute un *μήχρη* : ceux qui ne sont *plus* dans la chair mais dans l'« esprit ». Il souligne par là l'impact de l'avènement du Christ et du don de l'Esprit – déjà évoqués par Paul – qui divisent l'histoire en un avant et un après. Origène ne travaille donc pas sur les mots seulement (chair et esprit), mais il s'inspire de la pensée paulinienne où ces termes ne sont pas qu'anthropologiques, mais où ils évoquent l'impact qu'ont sur l'homme l'histoire du salut, l'Incarnation et le don de l'Esprit. Il en va de même en Gal. 5, 16 s. Au v. 18 Paul oppose en effet la condition de l'homme sous l'Esprit à celle de ce même homme sous la Loi. Quant à la 3<sup>e</sup> évocation, elle est un peu différente. Paul y parle de sa conduite, parce que certains l'accusent d'agir selon la chair, c'est-à-dire de se laisser guider par des motifs trop humains. (Jean-Michel POFFET, o.p., *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène, commentateurs de Jean 4 : Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, 1985, Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse, p. 191.)

---

42. 23 janvier 1948 ; etc. Dans Alben BÉGUIN, *Bernanos par lui-même*, Seuil, 1954, p. 147.

43. Cf. Henri de LUBAC, *Aspects du Bouddhisme*, 2, Amida, Seuil, 1955, 290-291. - Voir encore le curieux texte symbolique exprimant la trichotomie dans Origène, in Joannem, X, II, 13, 19, 23 : Capharnaüm = matière ; Jérusalem = lieu psychique ; Temple = lieu des spirituels.

### III. D'ORIGÈNE À AUGUSTIN

Quelques exemples pourront suffire pour montrer la continuité de cette anthropologie tripartite à travers l'âge patristique.

Cyrille de Jérusalem adresse aux nouveaux baptisés le même souhait que Paul aux Thessaloniens <sup>1</sup>. Grégoire de Nysse, dans son traité de la *Création de l'homme*, pratique un certain éclectisme. Suivant l'optique qui est naturellement la sienne, puisqu'il compare la nature de l'homme à celle des êtres qui l'entourent, et spécialement des autres vivants, il commence par distinguer une triple activité : simplement vitale (celle des plantes), sensible (celle des bêtes), rationnelle : ce sont là comme trois âmes, ou trois substances, qui se trouvent toutes trois dans l'homme seul. Le vocabulaire est alors celui de la *χοινή* philosophique de l'époque : la vie supérieure de l'homme est λογική, elle est dirigée par le νοῦς, sa nature est une νοερά ψύσις. Mais on peut comprendre aussi cela, dit Grégoire, d'après les paroles que l'Apôtre adressait aux Ephésiens (*sic*). Tout d'abord, par un concordisme hardi, il met en équivalence le corps avec la vie nutritive, l'âme avec la vie sensitive, l'esprit (πνεῦμα) avec la vie intellectuelle (νοερόν) ; puis, sans plus d'hésitation, et sans paraître s'apercevoir qu'il change de perspective, il retrouve la vraie pensée paulinienne, ou du moins s'en rapproche, en distinguant la vie selon la chair (σαρκική) et la vie selon l'esprit (πνευματική), et en montrant l'âme dans une situation intermédiaire, ayant à choisir entre le vice et la vertu <sup>2</sup>. Plus loin, il expliquera que seule l'âme douée de raison, telle qu'elle est en l'homme, mérite pleinement ce nom d'âme, de telle manière qu'il aura renoncé, semble-t-il, à tout essai de concordisme entre le νοῦς et le πνεῦμα <sup>3</sup>.

Ce n'est pas l'hellénisme, mais bien la Bible, qui inspire la trichotomie de la tradition syrienne, telle que nous la voyons dans cet hymne de saint Éphrem de Nisibe :

1. *Cinquième catéchèse mystagogique*, n. 23, in fine (SC, 126, p. 174-175).

2. *De hominis officio*, c. 8 (PG, 44, 144-149) ; « Nous apprenons la même chose de l'Apôtre, etc. ».

Et Grégoire revient ensuite à son premier point de vue, considérant la nature rationnelle (λογική) comme supérieure à la nature sensible et à la nature simplement vitale, mais les comprenant toutes deux dans l'homme.

3. *De hominis officio*, c. 15 (PG, 44, 176-177). Les mots sont ici : νοερά, ψύσις, λόγος, λογικός, διανοία, νοῦς

*Car l'âme est précieuse  
 encore plus que le corps.  
 Et précieux est l'esprit  
 plus encore que l'âme,  
 Et la Divinité  
 plus cachée que l'esprit,  
 De la beauté de l'âme le corps se vêtira  
 quand surviendra la fin,  
 L'âme revêtira  
 la beauté de l'esprit.  
 L'esprit revêtira  
 en son visage même, la Majesté (divine).  
 Le corps au rang de l'âme  
 se verra élevé ;  
 L'âme, au rang de l'esprit ;  
 L'esprit, à la hauteur  
 où est la Majesté<sup>4</sup>...*

Dans un autre texte syriaque, plus tardif, on remarquera la gaucherie d'un essai de concordisme entre les trois éléments de l'homme et les trois personnes de la Trinité divine, Jacques d'Édèsse († 708) écrit dans son *Explication de la Messe*, « ...Les choses sacrées aux saints ! L'âme, le corps et la raison sont sanctifiés par trois choses sacrées : par l'eau, et le sang, et l'esprit ; et en outre par le Père, par le Fils et par l'Esprit, et vraiment l'homme est dans la ressemblance de Dieu en vertu de cette trinité de composition : l'âme correspond au Père, le corps à la corporéité du Fils, et la raison au Saint-Esprit, Par là, l'homme est donc à la ressemblance de Dieu<sup>5</sup>. » On peut toutefois se demander si le mot traduit par « raison » n'est pas ici l'équivalent de *noûs*, plutôt que de *pneuma*, et si l'âme n'est pas seulement l'âme sensitive. Le même

4. *Hymnes sur le Paradis*, Hymne 9, strophes 20 et 21. Trad. René Lavenant et François Graffin, SC, 137, 1968, p. 129.

5. Cf. La traduction allemande du syriaque par BAUMSTARK, dans *Oriens christianus*, 1905, p. 126. Nous empruntons la traduction française à J. CHAINE, *Les Epîtres catholiques* (Gabalda, 1939), p. 134.

6. Édition et traduction par L. GUERRIER, *Patrologie orientale*, t. 9, 1913, 206 et 207 (n° 33 et 35). L'éditeur estime que le terme éthiopien traduit par « esprit » désigne le *pneuma* (p. 157).

doute peut être émis à propos d'un passage du *Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus-Christ*, dont nous avons le texte en éthiopien : « Est-ce que le corps devra être jugé avec l'âme et l'esprit ? Le corps de tout homme ressuscitera, avec son âme vivante et son esprit <sup>6</sup> ? » Nous retrouverons une hésitation analogue dans l'examen de la tradition latine, et peut-être faut-il dire ; en certains cas au moins, qu'elle ne saurait être levée,

Saint Ambroise écrit d'une part : *Homo ex anima rationali constat et corpore* <sup>7</sup>, mais aussi, d'autre part : *Primum unusquisque homo est corporalis, secundo animalis, tertio spiritualis*, et le parallèle qu'il institue entre ces trois éléments et les trois cieux auxquels saint Paul fait allusion dans la 2<sup>e</sup> épître aux Corinthiens, ne nous éclaire pas beaucoup sur le sens de cette trichotomie <sup>8</sup>, Ambroise n'est en tout cas pas seul à l'admettre. Nous lisons dans Grégoire d'Elvire : *Manifestum est enim tribus perfoctum constare semimortalem hominem ; id est, corpore et anima et spiritu* <sup>9</sup>, Et Augustin s'exprime plusieurs fois de même <sup>10</sup>.

En réalité, le vocabulaire augustinien est assez flottant. Le terme de *mens*, on le sait, tient dans son œuvre une place privilégiée. Dans le *de Trinitate*, il développe une distinction appelée à se durcir dans la suite : celle de *ratio inferior* et de *ratio superior*. En commentant le Psaume 3, verset 4, *et exaltans caput meum*, il explique que ce *caput animae* est le *spiritus*, ou la *mens*, etc. <sup>11</sup>. Certains textes, qui ont allure de définitions explicites, parlent de deux seuls éléments comme constitutifs de l'homme : *Homo enim constat ex corpore et spiritu* <sup>12</sup>, *Nihil est in homine, quod ad ejus substantiam pertineat atque naturam, praeter corpus et animam ; totus homo, hoc est, spiritus et caro* <sup>13</sup>, Cependant, Augustin ne tient pas pour simplement synonymes les deux mots de *anima* et de *spiritus*, bien que pour faire court il englobe sous l'un seul des deux la signification complexe de l'un et de l'autre :

7. *De incarnationis dominicae sacramento*, c. 2, n. 11 (CSEL, 79 ; Fallér, t. 8, 229).

8. *De Paradiso*, c. 11, n. 53 (PL, 14, 300 C).

9. *Tractatus* 1 (Batiffol-Wilman, p. 3).

10. On ne dira donc pas avec François BONIFAS, *op. cit.* t. 1, p. 314 : « Les Pères latins rejettent, en général, cette distinction entre l'âme et l'esprit. » 11. In psalm, 3, n. 3 et 10. – On trouvera nombre d'indications dans William.

11. SCHUMACHER, *Spiritus and Spiritualitas, a Study in the Sermons of Saint Augustine*, Mundelein, 1957.

12. Sermo 128, n. 9, PL, 38, 717.

13. Sermo ISO, n. S, PL, 37, 1887.

*Nomen animae spiritus est, ab eo, quod spiritalis est ; anima nomen est ab eo, quod corpus animet, hoc est vivificet* <sup>14</sup>, D'où un certain nombre de textes explicitement trichotomiques, qui sont de grande importance pour une connaissance exacte de l'anthropologie augustinienne, car c'est sur cette trichotomie qu'Augustin fonde sa doctrine de la *memoria* <sup>15</sup>, et il la donne comme essentielle à la foi catholique : *Si quis tenuerit catholicam fidem, ut totum hominem credat a Verbo Dei esse susceptum, id est, corpus, animam, spiritum* <sup>16</sup>.

Dans le même *De fide et symbolo*, Augustin s'explique un peu plus longuement : ... *Et quoniam – tria sunt quibus homo constat : spiritus, anima et corpus, – quae rursus duo sunt, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur ; pars enim quaedam ejusdem rationalis, qua carunt bestiae, spiritus dicitur, – principale nostrum spiritus est ; deinde vita qua jungimur corpori, anima dicitur ; postremo ipsum corpus, quoniam visibile est, ultimum nostrum est... Anima vero, cum carnalia bona appetit, caro nominatur* <sup>17</sup>... ; citons encore quelques textes analogues : ... *ut totus homo sit spiritus et anima et corpus ; sed aliquando duo ista simul nomine animae nuncupari* <sup>18</sup>... *Propter spiritum et animam et corpus* <sup>19</sup>... *Ad creaturae integritatem, id est, spiritum et animam et corpus : et illud quo intelligimus, et illud quo vivimus, et illud quo visibiles et contrectabiles sumus* <sup>20</sup>.

Dans le *De fide et symbolo*, en même temps qu'il distingue *anima* et *spiritus*, Augustin identifie *spiritus* et *mens* <sup>21</sup>. De même, ailleurs, il distingue la *pars rationalis* de l'âme (qui n'est donc plus seulement l'animatrice du corps comme chez l'animal) et la *pars quae excellit, id est, ipsa mens* <sup>22</sup>. C'est pra-

14. *De natura et origine animae*, IV, 23, 37 ; CSEL, 60, 417.

15. Cf. Mich. PELLEGRINO, *Les Confessions de saint Augustin*, tr. fr., 1961, 209.

16. *De fide et symbolo*, c. 4, n. 8 ; PL, 40, 193-194. B. Aug., 9, p. 36.

17. C. 10, n. 23 ; PL, 40, 193-194. B. aug., 9, p. 68. Note un peu embarrassée de RIVIÈRE, p. 66 : « Trichotomie plutôt verbale que réelle, en vue sans doute de respecter le langage de l'Écriture qui distingue parfois entre l'âme et l'esprit, mais qui ne va pas jusqu'à les séparer, puisqu'un même nom les recouvre "souvent". »

18. *De natura et origine animae*, II, 2, 2. CSEL, 60, 336-337.

19. *De diversis quaestionibus* 83, q. 67, n. 5.

20. In JO., 52, 11. CCL, 36,450 ; PL, 35, 1773.

21. C. 4, n. 8 : *rationali spiritu, quae mens etiam nominatur*.

22. *Quaest. div.* 83, q. 46.

tiquement cette dernière distinction qui est exprimée dans le *De Trinitate* par les mots qui semblent équivalents de *ratio inferior* et *ratio superior* <sup>23</sup>.

Bref, les analyses anthropologiques de saint Augustin sont variées. H.-I. Marrou en a dressé un tableau, qui ne veut pas être exhaustif <sup>24</sup>, et l'on doit remarquer en outre que sous un même mot, sous une même distinction verbale, il arrive qu'Augustin mette des réalités diverses. Moins dépendant d'une manière habituelle de la lettre de l'Écriture et plus spécialement de saint Paul que ne voulait l'être Origène <sup>25</sup>, plus porté à s'exprimer dans un vocabulaire emprunté pour une part au néo-platonisme, Augustin met sous le mot *spiritus* une réalité qui ressemble parfois plus au *noûs*... de la philosophie grecque qu'au *pneuma* du texte sacré. Cependant, par la dualité qu'il reconnaît à l'intérieur de ce *spiritus* (ou de cette *ratio*, ou de cette *mens*), il demeure un témoin fidèle de la tradition chrétienne.

---

23. L. 12, 3, 3. *Contra Felicem Manichaeum*, c. 36. Cf. JOLIVET, B. aug., 17, p.786-787.

24. « Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines, selon l'enseignement de saint Augustin. » *Revue des études augustiniennes*, 12, 1966, p. 121.

25. Malgré la grande influence de Paul, qu'il reconnaît : *Confessions*, 1. 7, 21.