

### 3. De saint Augustin à nos jours

#### 1. SPIRITUELS MÉDIÉVAUX

Chez Augustin comme chez Origène (et comme dans toute la tradition patristique) les notions sont fluides ; l'historien doit s'appliquer à saisir chez eux le mouvement de la pensée, plutôt qu'à classer les concepts. Les explications augustinienes ne correspondent d'ailleurs pas de point en point aux analyses origéniennes. Les spirituels chrétiens du Moyen Âge seront à cet égard assez souvent plus proches d'Origène que d'Augustin. Pour ne pas les interpréter eux-mêmes de façon simpliste, il faudrait perpétuellement faire jouer l'analogie. Peut-être même l'entreprise de les réunir en une sorte de chaîne continue, prolongée jusqu'à nos jours, ressemble-t-elle un peu trop à un concordisme. Disons enfin que le *spiritus* n'est pas seulement désigné ou compris de façons diverses : chez certains, il se dédouble, si bien qu'on a plutôt affaire à une anthropologie quadripartite ; l'une des causes en est le désir de faire une place à la tradition platonicienne de l'intelligence, tradition qui s'amalgame tant bien que mal à la tradition paulinienne. C'est sous le bénéfice de ces remarques. que nous rassemblons les exemples qui suivent.

Pour Jean Scot, l'homme est composé de trois éléments, mais le troisième élément, appelé tour à tour *animus*, *intellectus* ou *mens* ressemble plus au νοῦς qu'au πνεῦμα. On lit au livre <sup>5</sup> du *De divisione naturae* : ...*totam humanam naturam, corpus videlicet et animam et intellectum* (Pl, 122, 910-911). Mais un autre texte, au 1.2, ch. 5, exprime une conception plus proche de la

conception biblique : ...*aciem mentis, qua Illum (Deum) intelligimus et in qua maxime imago creatoris condita est* (PL, 122, 531 C) <sup>1</sup>.

La trichotomie traditionnelle commande la structure de la *Brevis Commentatio* bernardine sur le Cantique (n. 1). Chez Guillaume de Saint-Thierry, le troisième terme, « l'esprit », se dédouble : soit pour accorder une certaine place au *noûs*, à l'*intellectus*, à la connaissance rationnelle, soit plutôt pour détailler les principales étapes de la vie spirituelle. La *Lettre de Guillaume aux Frères du Mont-Dieu*, ce texte capital, distingue un *triplex status, animalis - rationalis - spiritualis*, c'est-à-dire des « commençants », des « progressants » et des « parfaits ». L'opposition de la chair et de l'esprit n'est pas niée, Guillaume saura rappeler la nécessité permanente du combat spirituel à ceux qui, ayant commencé de goûter la douceur de la contemplation, seraient tentés de le négliger <sup>2</sup>. Mais plutôt que cette opposition dialectique, la *Lettre* a pour objet d'exposer une échelle pédagogique, qui n'est d'ailleurs pas moins paulinienne d'inspiration. Les commençants se guident encore par un *animalis sensus* (c'est l'homme psychique de saint Paul, lequel n'est pas l'homme charnel) ; les progressants acquièrent une *rationalis scientia* (on observe ici le souci d'intégrer dans la formation ou moine tout le cycle du savoir humain), et les parfaits jouissent de la *spiritualis sapientia*. Au reste, ce ne sont pas là trois catégories étanches, ni même trois stades parfaitement distincts et successifs : comme il y a passage de l'un à l'autre, il y a immanence de l'un à l'autre. Guillaume reste fidèle au même schéma dans le *Miroir de la foi* <sup>4</sup>, ainsi que dans ses Commentaires du Cantique : *tres status esse orantium vel orationum : animale, rationale, spirituale* <sup>5</sup>. Dans le *De contemplando Deo*, une subdivision intervient, entre la *ratio*, faculté discursive, et l'*intellectus*, qui ne semble pas être alors l'équivalent de *spiritus* (1. 4).

1. Arno de REICHERSBERG, *Apologeticus*, précise : *anima, quae est potior pars hominis*, Éd. Wéribert, p. 57 et 63.

2. *Expositio altera in Canto* : *Ideo, post manifestatam puritatis vitam, post aperiendam januam contemplativae libertatis, subjungit et dicit* : « *Equitatu meo in curribus Pharaonis assimilavi te, O anima mea.* » *Etsi sis amica, et quantum vis amica, tamen scias adhuc et equitandum tibi et currendum esse, laborandumque ac pugnandum, etc.*

3. L. 1, c. 5 et 12 ; PL, 184, 315 CD, 330 C. *Epist.* 352 ; PL, 183, 352-353. L'accent mis sur le point de vue pédagogique vient (entre autres) d'Origène, que Guillaume a lu à Signy.

4. *Aenigma fidei* ; PL, 180, 404-405.

5. *In Cantica*, n. 11 ; M.-M. DAVY, p. 40. Cf. Louis BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux*, 1955, p. 120-124.

Isaac de l'Étoile parle à peu près de même, dans un langage toutefois de résonance plus intellectualiste, en distinguant, de la raison, qui abstrait les formes du sensible, l'intelligence, *vis animae qua immediate supponitur Deo*<sup>6</sup>. On sent que ce cistercien de la seconde génération a fréquenté les écoles.

Plus qu'Isaac, Hugues de Saint-Victor est proche de Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry. Selon lui, l'œil de la chair (c'est-à-dire ici du corps) voit le monde et ce qu'il contient ; l'œil de la raison voit l'âme et ce qu'elle contient ; mais l'œil de la contemplation pénètre au plus intime de l'homme et au-dessus de l'homme. Cet œil de la contemplation appartient à ceux qui possèdent l'esprit de Dieu<sup>7</sup>. Chez Achard de Saint-Victor, l'ordre des deux derniers éléments, ou des deux dernières étapes, apparaît inversé ; il traite de *discretione animae, spiritus et mentis*, mens était, comme le dit un autre auteur du XII<sup>e</sup> siècle, *quasi quoddam divinitatis insigne*<sup>8</sup>. (Mais ce n'est guère là qu'une question de vocabulaire.)

Quoi qu'il en soit des distinctions et sub-distinctions, des orientations, des inflexions, et des différences de vocabulaire, on peut dire de tous ces spirituels du premier Moyen Âge, comme aussi bien de ceux qui vont suivre, qu'ils reprennent en chœur l'essentiel de la trichotomie paulinienne et patristique, et que la plupart lui attribuent même une importance extrême, ainsi que devait le remarquer au XVII<sup>e</sup> siècle un bon connaisseur, Sandaeus :

*Magni aestimant Mystici nonnulli, et putant maxime necessariam ad suam Theologiam ac perfectionem, divisionem inter spiritum et animam*<sup>9</sup>.

C'est ainsi que pour saint Bonaventure, *habet enim anima tres potentias : animalem, intellectualem, divinam, secundum triplicem oculum, carnis, rationis, contemplationis*<sup>10</sup> : on reconnaît le schéma de Guillaume de Saint-

6. *Epistola de anima* ; PL, 1480 AB, 1884 A, 1888 B. Cf. 1885 2 : *rationem vero superat intellectus, ordine et virtute, sicut aerem firmamentum*.

7. In *Hier.* (PL, 175, 976 AB). Cf. René ROQUES, *Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'In Hierarchiam caelestem Dyonisii de Hugues de Saint-Victor* (Recherches de philosophie, 3-4, De la connaissance de Dieu, p. 219).

8. Cf. Jean CHÂTILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor*, Vrin, 1969, p. 129-135.

9. P. 332.

10. In *Hexaemeron*, collatio 5, n. 24 (Opera, Quaracchi, t. 5, p. 358 a). *Primus viget, secundus caligat, tertius excaecatus est*.

Thierry et d'Hugues de Saint Victor<sup>11</sup>. Pour Thomas Gallus, plus proche en cela d'Isaac de l'Etoile, « la raison palpe, l'intelligence voit<sup>12</sup> ». Tauler, en plusieurs de ses sermons, enseigne que « l'homme est pour ainsi dire composé de trois hommes » et qu'il faut distinguer en lui d'abord un « homme extérieur » ou « homme animal », puis un « homme raisonnable », enfin un « homme supérieur, tout intime et caché », cet homme « noble et déiforme, fait à l'image de Dieu<sup>13</sup> ». La théologie mystique d'Harpius dit aussi que « l'âme est, selon l'Écriture, divisée en trois parties, etc.<sup>14</sup> », et l'appel à l'Écriture, malgré l'apparence, est justifié. Pour nos auteurs, en effet, l'adjonction d'un terme supplémentaire à l'énumération paulinienne ne provient pas du fait qu'ils abandonneraient Paul au profit de Platon, mais du fait qu'ils se soucient en outre d'une théorie de la connaissance, que Paul n'avait aucunement en vue dans son adresse aux Thessaloniens. Cependant, *la Perle évangélique* nous ramène à un schéma tripartite, le corps étant compris, comme chez Paul ; mais au fond la différence n'est guère sensible avec les autres médiévaux que nous venons d'énumérer :

Chaque homme semble presque représenter trois hommes : selon le corps, il est bestial ; selon l'âme, il est raisonnable et intellectuel ; et selon l'esprit, ou la nue essence de l'âme où Dieu habite, il est déiforme<sup>15</sup>...

Cette très noble portion de l'âme..., quelques-uns l'appellent *mens*, pour autant que continuellement elle respire après Dieu, et est comme une chose grandement déiforme ou divine et l'image de Dieu en l'homme. C'est quelque chose de divin pour ce qu'il est comme noyé en Dieu et uni à lui. Elle est dite encore la pointe et le sommet de l'esprit, parce que Dieu, sans intermission, reluit en icelle comme en un miroir. C'est aussi, selon ce qu'en dit le bon Père Ruusbroec, la suprême partie de l'âme, etc... Elle est encore appelée scintille de l'âme, pour ce qu'elle est en Dieu ce que la scintille est au feu...

En la première [unité ou union], nous sommes superessentiels et déiformes, et en la seconde spirituels et internes, et en la troisième actifs et moraux, etc.<sup>16</sup>.

11. Pour saint Thomas d'Aquin, voir infra, chapitre sur la Synthèse catholique.

12. Cité par Robert JAVELET, *Intelligence et amour chez les auteurs du XII<sup>e</sup> siècle*, RAM, 37, 1961, p. 280.

13. *Sermons*, traduction Hugué, t. 3, p. 51, 87, 130-131.

14. Cf. Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, p. 298-300.

15. Comme on le voit, « l'âme » est en quelque sorte dédoublée : c'est une fois de plus la distinction classique de la *ratio* et de l'*intellectus*.

16. Cité par L. COGNET, *op. cit.*, p. 317-332. (La 1<sup>ère</sup> édition de *La Perle* est de 1535 ; la traduction latine est de 1545 ; la trad. française, de 1608, par Dom Beaucousin. Cf. J.-P. VAN SCHOOTE, s.j.,

C'est là le texte d'un compilateur, auquel il ne faut pas demander une trop grande cohérence dans la terminologie ni une trop grande unité de point de vue. Si maintenant nous nous adressons à un théologien qui fut l'adversaire de l'école mystique représentée par Tauler, Harphius ou *la Perle évangélique*, et qui se recommande des auteurs plus sûrs que sont Augustin, « Bernard » et Hugues, il nous donnera les mêmes distinctions essentielles :

*Tres cognoscendi modi sunt, quorum unus animalis dicitur, utens maxime oculo carnis ; alius rationalis, utens plus oculo rationis... tertius spiritualis, utens oculo contemplationis, sicut distinxerunt divini homines tres oculos et tres vivendi modos*<sup>17</sup>.

Louis de Blois, enfin, dans *l'Institution spirituelle*, met persévéramment en relief, ce « fond de l'âme » qui, sous différents noms, correspond toujours au « *pneuma* paulinien », et qui ne trouvera pas place dans les anthropologies scolastiques tardives, ni dans la plupart des anthropologies modernes :

Dieu qui, à la vérité, est partout, habite dans l'esprit de l'homme et dans le fond simple ou sanctuaire intérieur de l'âme d'une manière particulière. Il habite là dans sa propre image, et ne s'en absente jamais<sup>18</sup>.

...Ce fond nu et dépouillé de toute image est élevé au-dessus de toutes les créatures... , il transcende le temps et le lieu, et par une sorte d'adhésion perpétuelle, il demeure uni à Dieu en son principe. Il est cependant en nous par essence, car l'abîme et le fond de l'âme, sont l'essence. L'âme possède une certaine unité surnaturelle de l'esprit, dans laquelle elle demeure comme en son propre habitacle, et elle est emportée dans la divine essence jusqu'à cette suprême unité où le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont un dans la simplicité de l'essence divine elle-même<sup>19</sup>...

Assurément, ces spéculations sur l'essence divine, – même si elles maintiennent une affirmation trinitaire, et sur l'essence de l'homme, supposent une longue évolution de pensée qui, en un sens, nous éloigne beaucoup de saint

---

*La Perle évangélique* ; RAM, 37, 1961, p. 297-299. Autres textes dans COGNET, *Histoire de la spiritualité moderne*, Aubier, p. 43 et 46 : « Dieu même est la vie de l'esprit, et l'esprit la vie de l'âme, et Dieu est toujours en l'esprit, qui est l'image de Dieu en l'âme. » (1.1, ch. 14). Selon le corps, l'homme est bestial ; selon l'âme il est raisonnable et intellectuel ; selon l'esprit, ou la pure essence de l'âme où Dieu habite, il est déiforme (1.1, c. 5).

17. Références à AUGUSTIN, *De vera religione*, 3,3 et 26, 69 ; « BERNARD », *Epistola ad Fratres de Monte Dei*.

18. *L'Instruction spirituelle*, ch. 3.

19. *Op. cit.*, ch. 12. Textes dans COGNET, p. 50, 51, 52.

Paul. Mais à travers des langages, des théories, et, comme on ne cesse de le dire aujourd'hui, des contextes culturels qui diffèrent assurément beaucoup, il est permis de discerner une continuité fondamentale.

Cette continuité, l'époque dite de la Renaissance ne la rompra pas.

## II. SAINT THOMAS D'AQUIN DANS LA TRADITION<sup>1</sup>

Dans l'histoire spirituelle de l'humanité, les trois domaines constitués par ce qu'on peut désigner sous les trois dénominations de religion, de morale et de mystique se présentent souvent comme indépendants, ou même opposés entre eux. Pas plus qu'entre morale et religion, l'alliance ou la compénétration n'apparaît réalisée d'elle-même entre mysticisme et moralité. On ne saurait pourtant conclure qu'une telle alliance, ou une telle compénétration, soit un phénomène artificiel et tout contingent. Contre un empirisme qui désagrège tout sans rien expliquer, nous dirons plutôt qu'elle répond, sinon aux exigences, du moins au vœu profond de la nature. Seulement, la nature elle-même a mis du temps à se trouver.

En fait, nous constatons qu'elle ne s'est pas pleinement trouvée en dehors de la révélation chrétienne. L'union des trois éléments susdits, religion<sup>1a</sup>, la morale et mystique, ne parvient à sa plénitude, elle n'y devient en principe harmonieuse et indissoluble, que dans la tradition issue de l'Évangile. Là, et plus spécialement dans la forme catholique de cette tradition, elle n'apparaît pas comme un fait second, obtenu par convergence à la suite de tâtonnements divers, mais comme un fait original et essentiel. Religion, morale et mystique s'y manifestent « dans un enveloppement réciproque ». Entre elles trois, il existe à la fois une attirance et une tension, qui seront la source de bien des

---

1. Cette étude a paru dans le Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse, 1975, p. 81-90. Nous la reproduisons telle quelle, avec l'introduction et la conclusion qui résumait les chapitres inédits publiés ici.

1a. Dans la « religion », lorsqu'il s'agit du christianisme, est évidemment comprise la foi. Du point de vue historique qui est ici le nôtre, nous n'avons pas à tenir compte d'une dissociation qu'on n'observera nulle part, jusqu'à une époque récente, dans la tradition chrétienne. De même, nous parlons de « morale », et non pas d'« éthique », mot qui semble avoir aujourd'hui la préférence auprès de beaucoup, parce que c'est le mot de « morale » qui prédomine dans les textes.

problèmes vitaux, mais il n'y a objectivement ni séparation, ni exclusion, ni conflit : car « la Dêité, tout en transcendant l'être, le vrai et le bien, les contient formellement<sup>2</sup> ».

C'est pourquoi en particulier, dans la tradition catholique – vécue et réfléchie –, vie « raisonnable » et vie « spirituelle » ou « selon l'esprit » se compènètrent sans s'identifier<sup>3</sup> et *la morale imprègne jusqu'au bout la vie mystique*. La Pseudo-Gnose ravalait le bien récompensé et le mal puni, ces piliers de la révélation du « Dêmiurge », au niveau inférieur de la foi « exotérique » ; la grande tradition, au contraire, maintient cet aspect moral « au sein de la révélation du Père par le Fils unique<sup>4</sup> ». « Ce n'est pas, dit par exemple saint Justin, pour son affinité (naturelle) avec Dieu, ni parce qu'il est esprit comme lui que l'homme voit Dieu : c'est parce qu'il est vertueux et juste<sup>5</sup>. » Dans sa *Psychologie des mystiques*, Joseph Maréchal a noté ce caractère essentiel : l'ascension mystique, explique-t-il, n'efface « de la commune vie chrétienne aucun trait spécifique<sup>6</sup> ». Autrement dit, les vertus chrétiennes, proposées à la pratique de tous, ne sont pas de simples moyens de se libérer ; leur exercice n'est pas simplement quelque chose de transitoire : dans leur substance, elles sont déjà quelque chose de la fin elle-même. C'est ce que saint Ambroise a su exprimer admirablement, dans une courte phrase de son commentaire de saint Luc, à propos des Béatitudes : *Sicut enim spei nostrae octava perfectio est, ita octava summa virtutum est*. Et c'est ce que saint Augustin redisait en termes analogues, parlant de l'adhésion à Dieu, vie bienheureuse et sagesse éternelle : « *Una ibi virtus erit, et idipsum erit virtus praemiumque virtutis*<sup>8</sup>. »

Dans une thèse remarquable, Pierre Nemeshegyi s'est posé le même problème à propos d'Origène : « Mettre en équation l'Être et la Bonté morale ; mettre en Dieu formellement, et comme caractérisant le dernier fond de son Être, cette Bonté morale, n'est-ce pas se condamner à enfermer toute vie spiri-

2. Joseph de FINANCE, *Existence et liberté*, 1955, p. 352.

3. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, 1. 1, c. 5 : *Perfectio vero hominis rationalis, initium est hominis spiritualis* (PL, 184, 316 B).

4. H. CORNÉLIS et A. LÉONARD, *La Gnose éternelle*, 1959, p. 74.

5. *Dilligence avec Tryphon*.

6. *Psychologie des Mystiques*, t. 1, 1924, p. 15.

7. *In Lucam*, 1. 5, n. 49 (éd. G. TISSOT, *Sources chrétiennes*, 45, p. 201).

8. *Epist.* 155, c. 3, n. 12 (PL, 33, 671).

tuelle dans un moralisme antimystique ? Mais est-il, formellement, ce que nous entendons par “Bien moral” ? Ou n’y aurait-il pas un approfondissement de cette Bonté morale, qui rétablirait la possibilité d’un arrière-fond mystique ? » Et Nemeshegyi de conclure : « En fait, dans la conception d’Origène, moralisme et mystique sont une même chose<sup>9</sup>. » Saint Grégoire le Grand, si proche souvent d’Origène, unira le bon sens à l’élan spirituel pour rappeler aux contemplatifs que s’ils veulent être fidèles à l’Évangile et s’avancer sur la vraie voie, ils doivent se garder de mépriser les humbles préceptes de la morale, et de chercher à les comprendre en un sens plus sublime<sup>10</sup>.

Les spirituels médiévaux reprendront ces pensées d’Origène, d’Ambroise, d’Augustin, de Grégoire. En nous exprimant dans les catégories habituelles de leur exégèse, que le Moyen Âge a systématisées, nous dirons que pour eux l’« anagogie » réalise la perfection dernière à la fois de l’« allégorie » et de la « tropologie » (du dogme et de la morale<sup>11</sup>). De tout mystique authentiquement catholique on pourra déclarer ce qu’un historien dit de saint Bernard, par allusion à l’interprétation traditionnelle des « Livres de Salomon » : pour chacun d’eux comme pour lui, « l’école morale de l’*Ecclésiastique* et des *Proverbes*, préliminaire nécessaire de l’école mystique du *Cantique des cantiques*, est une école dont les portes ne se sont jamais fermées derrière nous<sup>12</sup> ».

Cet équilibre « spirituel » a parfois paru menacé, dans un sens ou dans l’autre. Certains docteurs spirituels ont paru vouloir dépasser purement et simplement la sphère de la morale et de la raison. C’est ce qui fit parfois, non sans motif, juger sévèrement Évangé ; c’est là ce que Ruusbroec reproche aux faux mystiques de son temps ; c’est un des points que la bulle *In agro* de Jean XXII critique chez Maître Eckhart. Quoi qu’il en ait été, en fait, dans chacun de ces cas, la chose qui nous intéresse ici est la norme dont s’inspirent de telles critiques. Tout en distinguant, à la suite de saint Paul, « l’âme » et « l’esprit » (non pas, d’ailleurs, comme deux substances, ni même comme deux « facultés »), on refuse toujours de les séparer ; comme si la pénétration dans la zone supérieure

9. *La Paternité de Dieu chez Origène*, 1956. Cf. W. VOLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, 1931, p. 100.

10. *In Ezechielem*, 1. 1, homélie 10, n. 1 (PL, 76, 886 C).

11. Cf. notre *Exégèse médiévale*, t. 2, p. 632.

12. Rd Watkin WILLIAMS, *L’aspect éthique du mysticisme de saint Bernard dans Saint Bernard et son temps* 2, 1929, p. 312.

de « l'esprit » devait faire rejeter comme périmées les opérations de la zone inférieure de « l'âme ». Mais la distinction hiérarchisée est maintenue, c'est-à-dire que la vie mystique n'est pas pour autant rabattue sur le plan de la simple morale. Un texte de sainte Thérèse est ici très éclairant : la sainte observe que le « centre de l'âme », ou « l'esprit de l'âme », est « chose difficile à exprimer, et même à croire » :

Certains effets intérieurs donnent la certitude qu'il y a, sous certains rapports, une différence très réelle entre l'âme et l'esprit. Bien qu'en réalité ils ne fassent qu'un, on perçoit parfois entre eux une division si délicate, qu'il semble que l'un opère d'une manière et l'autre d'une autre... Il y a tant de choses dans notre fond intime, et des choses si subtiles que ce serait témérité à moi d'entreprendre de les expliquer. Nous comprendrons tout cela en l'autre vie, si Dieu... daigne. nous introduire au séjour où nous aurons l'intelligence de tous ces secrets<sup>13</sup>.

Cependant, l'équilibre peut être rompu en sens inverse de ce qui fut reproché à un Évangé ou à un Maître Eckhart. Il est périodiquement par des docteurs antimystiques, ou simplement amystiques, contre lesquels, périodiquement aussi, s'élèvent des protestations. Chez ceux-là, ce n'est pas « l'âme » qui est oubliée, ou méprisée, au nom de « l'esprit » supérieur ; c'est « l'esprit » qui est ignoré, méconnu, au nom d'une sagesse morale trop courte. Mais chez aucun des grands docteurs de la tradition catholique nous n'avons à enregistrer une telle méconnaissance. C'est ce que nous voudrions montrer ici, à propos de saint Thomas d'Aquin, et plus spécialement à propos de la *Somme théologique*.

## II

Suivant une première apparence, on pourrait être porté à croire que saint Thomas, dans la *Somme*, est l'un de ces docteurs qui ont rompu l'équilibre dans le second sens. Mais en réalité il n'en est rien. Sa doctrine, dans la *Somme théologique*, contient en effet l'équivalent de ce que d'autres ont exprimé par la distinction de l'âme et de l'esprit, comprise comme la distinction d'une région morale et d'une région mystique. Si on ne le remarque pas tout d'abord, c'est que saint Thomas s'exprime en d'autres mots.

---

13. *Le Château intérieur*, Septième demeure, ch.1. (œuvres), trad. des Carmélites de Paris, tome 6, 1910, p.283; cf. chapitre 2.

On a pu écrire que dans sa doctrine « tous les problèmes que pose la vie spirituelle et son évolution rentrent dans cette *consideratio moralis* qui n'a qu'un objet : l'homme en marche vers sa destinée bienheureuse<sup>14</sup> ». La chose est incontestable. Encore peut-il être utile d'en préciser le comment. Pas plus chez saint Thomas que chez d'autres, l'union des deux éléments moral et spirituel (ou « mystique ») n'est confusion, ni réduction pure et simple du mystique au moral. La synthèse n'est pas unification au profit exclusif de l'un des deux. Certes, on peut estimer que l'anthropologie thomiste, de par ses racines aristotéliennes, favorise moins que d'autres l'originalité de la vie mystique. Et comme la vertu de « religion », les vertus théologiques paraissent à un premier regard noyées dans la longue liste des « vertus » à l'intérieur de la deuxième partie de la *Somme*. Il convient toutefois de remarquer, avant de voir les choses de plus près, que seul un usage postérieur donne à cette deuxième partie l'appellation de « morale ». Après avoir, dans la première partie, considéré Dieu comme cause universelle, saint Thomas le considère maintenant comme fin ; après l'exemplaire divin, il s'attache à son image ; après la sortie de Dieu de toutes choses, il envisage le retour de toutes choses à Dieu. Or – c'est ici pour notre propos le point capital – cet itinéraire de retour compte plusieurs étapes.

Il est vrai que le prologue à la *Secunda secundae* parle de *scientia moralis*, de *materia moralis*, et que tout y semble, au premier abord, réduit à la *consideratio virtutum*. Mais regardons d'un peu plus près. Dans ce prologue même, comme dans la suite des articles, saint Thomas n'en distingue pas moins, des *virtutes morales*, non seulement les *virtutes theologicae*, mais encore les *virtutes intellectuales*, qui sont, avec la prudence, la sagesse, l'intelligence et la science, étroitement connexes aux dons du Saint-Esprit du même nom. De plus, après avoir épuisé le plan qu'il s'était tracé pour « n'omettre rien des choses morales » en étudiant successivement les vertus et les vices qui leur sont opposés, le voilà qui envisage, dans une sorte de rallonge, une série de nouvelles questions, relatives d'abord à la « prophétie », au « rapt » et aux autres dons gratuits, puis à la « vie contemplative » ; série qu'il rattache, un peu artificiellement il faut l'avouer, à la section des différents états de vie.

Cet artifice a quelquefois embarrassé les commentateurs, qui ne s'entendent pas toujours sur les articulations que comporte ici le plan de la *Somme*. C'est

---

14. Initiation théologique, tome 3, 1052, p. 1224.

ainsi que le R. P. Chenu ne fait commencer « le traité des états de vie » qu'à la question 183, à partir de laquelle « la vie spirituelle est liée aux fonctions sociales <sup>15</sup> ». La chose paraît en effet assez logique. Cependant, saint Thomas disait lui-même, dans sa petite introduction à la question 171, *De prophetia* :

*Postquam dietum est de singulis virtutibus et vitiis, quae pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc considerandum est de his quae specialiter ad aliquos homines pertinent.*

Aussi le R. P. Lemonnier avait-il adopté une autre solution que le R. P. Chenu. Il voyait dans les questions 171 à 198, concernant les dons gratuits, une sorte de parenthèse, et faisait commencer dès la question 179, c'est-à-dire à partir de la « vie contemplative », le traité final de la *Secunda secundae* ; à ce traité final il donnait une certaine unité grâce à ce titre un et double : « La vie humaine, ses formes et ses états <sup>16</sup> ».

Les divisions adoptées respectivement par le R. P. Chenu et par le R. P. Lemonnier ont chacune leur vraisemblance, et l'une et l'autre peuvent se soutenir. En fait, cependant comme l'a remarqué le R. P. Chenu, saint Thomas ne traite proprement des états de vie qu'à partir de la question 183, intitulée *De officiis et statibus hominum in generali*. Mais déjà auparavant, les questions 171 à 182 forment un tout, bien distinct des questions précédentes, dans lequel nous avons l'équivalent d'un petit traité de mystique.

Même s'il ne traitait pas alors explicitement des rapports entre vie active et vie contemplative <sup>17</sup>, la place que saint Thomas accorde à cette dernière dans son plan général autoriserait donc à la distinguer de la première, comme le domaine de la mystique ou de la spiritualité se distingue du domaine de la morale. Lui-même, au reste, nous le dit en propres termes : « les vertus morales ne sont

15. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950, p. 276.

16. *Saint Thomas*, édition de la Revue des Jeunes.

17. Sur ces rapports des deux « vies », une certaine ambiguïté demeure toujours dans la pensée de saint Thomas, du fait que, comme beaucoup d'autres témoins de la tradition chrétienne, il envisage action et contemplation, à la fois ou tour à tour, comme ce que nous nommons morale et mystique, et comme deux « états » ou deux « professions » diverses, ou deux genres d'activité, pour ainsi parler, auxquels on ne peut s'adonner en même temps (on ne peut à la fois chanter l'office au chœur et prêcher ou remplir d'autres devoirs de charité). Cf. q. 182, a. 3 : *Sic manifestum est quod vita activa impedit contemplativam, inquantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones et divinae contemplationi vacet.*

pas un élément constitutif de la vie contemplative<sup>18</sup> » ; en effet, « elles sont ordonnées à l'action<sup>19</sup> ». Or, l'action est inférieure à la contemplation. Celle-ci est *simpliciter melior*<sup>20</sup>. L'action prépare à la contemplation en faisant acquérir à l'âme, par l'exercice extérieur des vertus, les « dispositions préalables » nécessaires, en disciplinant les passions et en les soumettant à la raison<sup>21</sup>. La contemplation, elle, est le fait de la « raison supérieure », qui est à la raison inférieure, suivant un vieux symbolisme biblique et philonien repris et quelque peu transformé<sup>22</sup>, ce que l'homme est à la femme<sup>23</sup>. Elle est ordonnée à l'« amour parfait » et, comme l'enseignait saint Grégoire, tandis que la vie active est synonyme de service, la vie contemplative est synonyme de liberté<sup>24</sup>. Comme Aristote l'affirmait déjà, – mais on sait avec quelle liberté saint Thomas infléchit et transforme la pensée du philosophe alors même qu'il en invoque l'autorité<sup>25</sup> – c'est une vie au-dessus de la condition humaine<sup>26</sup> et elle est faite pour durer toujours<sup>27</sup>.

Pas plus qu'aucun autre des grands témoins de la tradition chrétienne, saint Thomas ne réduit donc la vie spirituelle à l'exercice de la morale, ni l'intelligence spirituelle à la rationalité. Le Père de la morale, ni l'intelligence spiri-

18. *Secunda secundae*, q. 180, a. 2 : *Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.*

19. Q. 181, a. 1 : *ordinantur ad operandum.*

20. Q. 182, a. 4 : *...Secundum suam naturam ...vita contemplativa est prior quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit etc.* ; q. 1 : *...simpliciter melior est quam activa.*

21. Q. 180, a. 2 : *Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam etc.* ; q.182, a. 3 : *... quantum ad hoc quod interiores animae passiones componit et ordinat... vita activa adjuvat ad contemplationem.* Q. 182, a. 4, ad 2 m.

22. Cf. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 1950, p. 134-135 ; cf. 159.

23. Q. 182, a. 4 : *Ratio enim superior, quae contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quae deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quae est per virum regenda, sicut Augustinus dicit, De Trinitate, 1, 12, c. 12.* Sur cette distinction dans S. AUGUSTIN : R. JOLIVET, *Bibl. aug.*, t. 17, p. 786-787 ; voir encore *Contra Felicem manichaeum*, c. 36, n. 41. Et saint THOMAS, *De Veritate*, q.15.

24. Q. 180, a. 1 et 7. Q. 182, a. 1, ad 2 m : *Vita contemplativa in quadam animi libertate consistit, ... Et hoc quod Gregorius dicit super Ezechielem (Hom. 3) quod activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur.*

25. Cf. Henri de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, p. 193-196.

26. Q. 180, a. 8, obj. 3. – On remarquera aussi que l'Éthique à Nicomaque met, au-dessus des vertus éthiques, les vertus dianoétiques. – Cf. q. 182, a. 1 : *vita contemplativa est secundum divina ; vita autem activa est secundum humana.*

27. Q. 180, a. 8.

tuelle à la rationalité. Le Père Pierre Rousselot, trop délaissé aujourd'hui (du moins en France), l'avait bien montré en mettant en évidence la distinction de *l'intellectus* et de la *ratio*, distinction fondamentale, aux corollaires nombreux<sup>28</sup>. – Mais il ne les sépare pas non plus : d'une part, en authentique héritier des Pères, il intègre la vie vertueuse dans la vie éternelle en disant : *Uniuscujusque perfectio, nihil aliud est quam participatio divinae similitudinis*<sup>29</sup>. Et d'autre part il sait que, dans la condition terrestre, l'action extérieure, qui est d'abord la vie vertueuse, doit procéder elle-même de la contemplation.

La comparaison avec la philosophie plotinienne ou avec les « agnostiques » peut à cet égard être très éclairante, en raison de la proximité apparente des doctrines :

...On trouverait parallèlement dans le christianisme, dit à ce propos Jean Trouillard, un dépassement de l'éthique par les vertus théologiques et les dons du Saint Esprit. La vie chrétienne consiste dans la divinisation, non dans l'ascèse. Cependant, le rôle de la volonté paraît bien plus considérable chez les chrétiens que chez les Plotiniens, non seulement dans la charité, mais aussi dans la foi, qui se présente elle-même comme un devoir. Les théologiens ne situent pas ordinairement les vertus théologiques au-delà des décisions des facultés ni en deçà des valeurs constituées. C'est ce qu'il ne faut pas oublier devant les utilisations de la doctrine néoplatonicienne des vertus tentées par les auteurs chrétiens, en particulier par saint Thomas (1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 61, a. 5<sup>30</sup>).

Et encore M. Maurice de Gandillac :

...Plotin ...critique durement ces Gnostiques qui croient qu'en « s'élevant près de Dieu sur les ailes du rêve » (2, 9, 9), on échappe à la condition humaine. Selon les fragments d'Héracléon (Legrand, p. 315), Moïse, auteur de la Loi, ...appartient au monde « psychique ». Supérieur à la pure matière, il ignore pourtant l'esprit. En proscrivant, en jugeant, en punissant, il remplit un ministère inférieur, et les « parfaits » ne sont aucunement justiciables de ses commandements. Originellement purs, ils sont sauvés sans exercice, comme sans repentir et sans pardon. Cette présomption sera l'évangile commun de tous les sectaires qui... à travers le Moyen Âge prêcheront le « dépassement de l'éthique<sup>31</sup> ».

28. *L'intellectualisme de saint Thomas, 1908.*

29. *In Joannem*, c. 17, lectio 3, n. 1. Cf. *De Veritate*, q. 12.

30. Jean TROUILLARD, *La purification plotinienne*, 1955, p. 193. Voir aussi PLOTIN : « Il y a vertu ἀρετή dans l'âme, mais non dans l'esprit, ni au-delà. (1, 2, 3, 31) (TROUILLARD, p. 138) ; et encore : « L'homme ne cherche pas à être exempt de faute, mais à être Dieu. » (1, 2, 6, 2 ; TROUILLARD ; p. 189).

31. M. de GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, 1952, p. 82-83.

Que les différences d'accent d'un auteur à l'autre ou d'une école à l'autre ne nous voilent donc pas la pensée constante de la tradition chrétienne. Déjà, chez un Origène, se réalise l'union « d'un idéal religieux résolument contemplatif et d'une vie passionnément active<sup>32</sup> ». Pour saint Grégoire le Grand, dont saint Thomas d'Aquin se recommande, toute la vie spirituelle est soumise à un rythme et « la véritable perfection commence à mûrir seulement dans les difficultés et les embarras de la vie active<sup>33</sup> ». Le monachisme médiéval n'a pas méprisé Marthe au nom de Marie, il a maintenu que l'action devait être jointe à la contemplation, ou la « pratique » à la « théorie », un peu comme l'amour du prochain à l'amour de Dieu<sup>34</sup>. Les deux aspects inséparables de la doctrine chrétienne à ce sujet seront une fois de plus bien exprimés dans les réflexions de Newman, encore anglican, prêchant sur la « sainteté évangélique complétant la vertu naturelle ». Newman montre en effet dans ce sermon qu'il y a « une ressemblance essentielle entre l'homme spirituel et l'homme vertueux », suivant la parole de saint Paul : « Le fruit de l'Esprit consiste en toute bonté, justice et vérité », – tout en attirant l'attention de ses auditeurs sur « le point où ils diffèrent » les grâces chrétiennes sont bien supérieures en rang et en dignité aux vertus morales<sup>35</sup> ».

Perfection morale et sainteté, vie vertueuse et vie mystique sont distinctes, elles sont hiérarchisées : mais en même temps elles sont unies dans la charité, *forma virtutum, vinculum perfectionis*.

---

32. Henri CROUZEL, dans *Théologie de la vie monastique*, p. 18.

33. L. WEBER, cité par Roben GILLET, O.S.B., dans *Théologie de la vie monastique*, p. 350. Cf. S. GREGOIRE, *In Ezechielem*, 2, hom. 7, n. 12 (PL, 76, 1020). C'est ce qui peut justifier le titre de *Moralia in Job* (si l'on prend *Moralia* au sens moderne), pour un ouvrage qui est de mystique autant que de morale. – Sur Augustin et Grégoire : BUTLER, *Western mysticism*, 1926.

34. Cf. Jacques FONTAINE, dans *Théologie de la vie monastique*, p. 363. Dom Jean LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*, 1961, p. 110-115.

35. *Troisième sermon universitaire*, 6 mars 1831, n. 13 (tr. Paul RENAUDIN, *Textes newmaniens*, 1, 1955, p. 94). D'une manière analogue, en considérant non plus l'homme mais Dieu, le R. P. Louis BOUYER évoque la notion biblique de la sainteté de Dieu, « qui ne le réduit certes pas à la moralité, mais qui au contraire élève la justice la plus exigeante jusqu'au cœur du "sacré", au point de rendre les deux notions radicalement inséparables » *Du Protestantisme à l'Église*, 1954.

### III. RENAISSANCE ET RÉFORME

Nicolas de Cuse reprend la trichotomie paulinienne, dans les mêmes termes que l'Apôtre. Il la met en correspondance, d'une part avec une trichotomie cosmique, et d'autre part, ce qui est peut-être plus inattendu, avec les trois Personnes de la Trinité. Pour l'une et l'autre de ces correspondances, il se réfère à saint Augustin.

On lit en effet dans l'un de ses Sermons : *In homine sunt spiritus, anima et corpus, sicut in mundo elementalia, vitalia et intellectualia*<sup>1</sup> ; et dans son opuscule le *Béryll* il distingue « trois modes de connaissance : le sensible, l'intellectuel et l'intelligentiel », lesquels, dit-il, correspondent, d'après saint Augustin, à trois « cieux<sup>2</sup> ». Voilà pour l'analogie cosmique. Et voici pour l'analogie trinitaire, exposée dans l'ouvrage *de Concordantia catholica* :

...Unde homo, secundum Augustinum Super symbolo (40, 193-194), ad instar Trinitatis imaginem gerens, ex spiritu et anima et corpore constitutus existit. Spiritus autem est superior, nobilior et altior intellectualis personae Patris figuram repraesentans, et corpus personam Filii, et anima quasi utriusque naturam participans, ab utroque procedens personam Spiritus sancti<sup>3</sup>.

Se plaçant comme le Cusain au point de vue de la connaissance, Marsile Ficin distingue le *sensus*, la *ratio* et l'*intellectus*. On reconnaît là l'héritage de la grande scolastique. De manière analogue, dans le prologue de son *Hep-taplus*, Jean Pic de la Mirandole distingue l'instinct vital, la connaissance dis-

1. *Opera*, Bâle, 1565, p. 472. *Excitationum*, 1. 5.

2. *De Beryllo*, c. 5, cf. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, 1. 1, c. 9. La correspondance n'est pas évidente !

3. *De concordantia catholica*, 1. 1, c. 2 ; éd. G. Kallen, 1964, p. 45-46. Nicolas poursuit : *Et sic homo se secundum spiritum intellectivum subiciens et credens in Christum, quod ipse sit via, veritas et Vita, de Ecclesia dicitur, licet nondum spiritus subjecerit sibi animam nec per animam corpus. Unde ad hoc, ut homo bene divinae Trinitati configuretur ad percipiendam illam vilalem concordantiam, oportet spiritum esse perfectum, sc., ut per fidem, spem et caritatem se jungat Spiritui divino tanquam vitae et veritati. Oportet animam esse perfectam, ut spiritui oboediat, cui saepe non natura, sed consuetudine peccandi resistit, et tunc animalis homo non percipit, quae sunt Spiritus Dei. Et sic, quando anima oboedit spiritui et spiritus Christo, non est desperandum corpus etiam naturae restitui propriae per resurrectionem, ut totus homo spiritualis Deo uniatur... Cf. *ibid*, p. 35 : *Hoc generali ordine trinitis gestant cuncta creata.**

ursive et pratique, la faculté contemplative<sup>4</sup>. Plus important est le double témoignage, ici concordant, d'Érasme et de Luther.

Dans son célèbre *Enchiridion militis christiani*, Érasme, qui s'inspire directement de saint Paul, « aboutit finalement à une anthropologie tripartite, qui trouve son achèvement avec le don de l'Esprit<sup>5</sup> ». Après avoir, dans les chapitres 4° et 5° parlé de l'homme tel que le décrit Platon, d'abord d'après le *Timée*, puis d'après le *Phédon*, le *Phèdre* et la *République*, et rappelé sa distinction de l'âme en raisonnable, irascible et concupiscible, Érasme décrit au chapitre 6° l'opposition paulinienne de la chair et de l'esprit, puis il en vient, au chapitre 7°, à la trichotomie de 1 Thess., qu'il commente à la suite d'Origène. « Il ne cache pas, observe M. Charles Béné, son plaisir à exposer cette théorie : *Libet et Origenicam hominis sectionem breviter referre*. » Il la voit fondée aussi bien sur Isaïe (29, 9) et sur Daniel (3, 86), aussi l'adopte-t-il pour la faire intervenir « comme étape définitive après les analyses des philosophes païens », pour servir « d'introduction aux grandes règles du christianisme<sup>6</sup>. » Avec Origène, il voit dans l'âme cette « partie médiane » de l'être humain, qui peut basculer du côté de la chair ou du côté de l'esprit<sup>7</sup>. Dans le *Methodus* ou *Ratio verae theologiae*, un texte analogue rappelle de biais notre trichotomie : *Nec omnis affectus hominis est caro, sed est qui dicitur anima et qui dicitur spiritus, quo nitimur ad honesta*<sup>8</sup>. Mais c'est surtout dans la controverse avec Luther sur le libre arbitre qu'Érasme oppose à l'exclusivisme de son adversaire, hypnotisé par la seule dialectique de la chair et de l'esprit, la pédagogie divine expliquée par Origène d'après le schéma paulinien.

Luther lui-même, chose paradoxale, avait commenté à sa manière, à propos des premiers mots du *Magnificat* (1520), le texte de 1 Thess., et sa manière ne différait pas sensiblement de tant d'autres que nous avons vues :

---

4. Éd. Garin.

5. F. WENDEL, RH Ph. R., 1968, p. 82, rendant compte de E.W. KOBLS, *Die Theologie des Erasmus*, (1966).

6. Charles BENE, *Érasme et saint Augustin*, Influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme, Genève, Droz, 1969, p. 140-141.

7. ÉRASME, *Enchiridion militis christiani*, Introduction et traduction par A.J. Festugière, Vrin, 1971, p. 123-126.

8. *Methodus*, éd. Holborne, München, 1933 ; cf. p. 150-162. Sur la *Ratio verae theologiae* (1518), cf. Georges CHANTRAINE, « *Mystère* » et « *Philosophie du Christ* » selon Érasme, Namur-Gembloux, 1971.

« Mon âme glorifie le Seigneur » – L'Écriture divise l'homme en trois parties, quand Paul dit, à la fin de 1 Thess. : « Que Dieu... vous sanctifie de part en part, de telle sorte que tout votre esprit et votre âme et votre corps, etc. » Et chacune de ces parties – de même que l'homme tout entier – est également divisée d'une autre manière concernant non la nature, mais la qualité. En d'autres termes, la nature a trois parties : esprit, âme et corps, qui peuvent être toutes trois bonnes ou mauvaises... La première partie, l'esprit, est la partie la plus haute, la plus profonde, la plus noble de l'homme ; elle est ce qui rend capable de saisir des choses insaisissables, invisibles et éternelles. Bref, c'est la maison où habitent la foi et la parole de Dieu... La deuxième partie, l'âme, est exactement le même esprit selon la nature, mais accomplissant une autre fonction. C'est l'esprit en tant qu'il anime le corps et agit par lui... Son rôle propre consiste à saisir... les choses que la raison peut connaître et sonder<sup>9</sup>...

Quant au troisième terme, le corps, sa fonction est d'« agir » et de « mettre en pratique la connaissance de l'âme et la foi de l'esprit ». Comme l'observe M. Maurice de Gandillac, ici, le corps n'a rien d'un « bourbier ». Et en adoptant une telle tripartition de l'être humain (qu'il n'y a point à comprendre, ré-pétons-le, comme une division de trois « facultés »), Luther envisage le sujet humain, comme l'avait fait saint Paul et après lui l'ensemble de la tradition chrétienne, « dans une perspective plus biblique que grecque<sup>10</sup> ». L'assimilation relative qu'il opère de l'âme à l'esprit est l'écho d'une scolastique commune et le fruit d'une inflexion vers le point de vue de la connaissance, qui n'était pas celui de saint Paul dans son adresse aux Thessaloniciens, mais ne le contredit nullement. De ces deux caractéristiques, les siècles précédents nous ont apporté déjà maints exemples<sup>11</sup>.

Comme ses prédécesseurs, Luther maintient donc la triple gradation, qu'il développe également par une image traditionnelle :

... Nous donnerons de cela une similitude tirée de l'Écriture. Moïse a fait un tabernacle avec trois édifices différents. Le premier édifice s'appelait *sanctum sanctorum* : c'était la demeure de Dieu, et il n'y avait aucune lumière de l'intérieur. L'autre, *sanctum*, contenait un chandelier à sept branches et lumières. Le troisième s'appelait *atrium*, le parvis ;

9. Cf. les explications données par Maurice de GANDILLAC, dans *Histoire de la philosophie*, Gallimard, Pléiade, t. 2, 1973, p. 203.

10. Cf. Maurice de GANDILLAC, dans *Histoire de la philosophie*, Gallimard, Pléiade, t. 2, 1973, p. 203-204.

11. Voir encore, par exemple, *La Perle évangélique*, 1. 1, c. 46 : l'esprit est « la suprême partie de l'âme », etc.

il se trouvait à ciel ouvert, à la lumière du soleil. Cette figure dépeint le chrétien. Son esprit est *sanctum sanctorum*, la demeure de Dieu dans la nuit (dénudée de lumière) de la foi, car il croit ce qu'il ne voit ni ne sent ni ne comprend. Son âme est le *sanctum* : là se trouvent sept lumières, à savoir toute espèce d'intelligence, de discernement, de sciences et de connaissance des choses corporelles et visibles. Son corps est *atrium* : il est manifeste pour chacun, en sorte que l'on peut voir ce qu'il fait et comment il vit<sup>12</sup>.

Il faut cependant reconnaître que cette trichotomie n'avait pas pour Luther une importance comparable à son opposition dialectique de la chair et de l'esprit. Dans saint Paul, dès avant le commentaire du *Magnificat*, il avait choisi ; déjà les leçons sur l'Épître aux Romains (1515-1516) opposaient la chair et l'esprit sans référence anthropologique à un sujet quelconque<sup>13</sup>, et plus tard, dans sa controverse avec Érasme, il devait se montrer d'autant plus hostile à l'anthropologie tirée de 1 Thess. 5 par son adversaire, que celui-ci, guidé par Origène, s'en servait pour énerver sa dialectique. Il écrit dans le *De servo arbitrio* :

Je connais bien la fable d'Origène sur la triple affection de l'homme : charnelle, animique et spirituelle<sup>14</sup>, l'âme tenant le milieu entre la chair et l'esprit, et pouvant se tourner soit vers l'une soit vers l'autre. Mais ce sont là des rêveries ; il les dit, mais ne les prouve point. Saint Paul appelle chair tout ce qui est sans esprit, comme nous l'avons démontré<sup>15</sup>.

---

12. *Œuvres*, trad. fr., Genève, t. 3, 1963, p. 21-22. En 1521.

13. Cf. Jared WICKS, *Man yearning for Grace, Luther's early spiritual teaching* (Wiesbaden, 1969, Franz Steiner, Verlag ; Institut d'histoire européenne de Mainz, dir. J. Lortz, n° 56) : « ... A second anthropological problem arises from Luther's exclusive use of the dualism caro/spiritus in the *Lecture on Romans*. He speaks only of the two opposed powers struggling for dominance in a human life. Luther did not make it clear that there is a human subject who is decisively qualified either by his non agreement with the Spirit or by his surrender to the flesh. In the terminology of the *Dictates*, who is that takes to himself God's judgment so as to justify God in his words and bring the Gospel from being "ostensively and doctrinally" judgment and justice to be fully this in the life and self-awareness of the Christian ? In the language of the *Lectures on Romans*, who lusts with self-seeking or who serves willingly with and under God's grace ? It is not enough to say the flesh lusts and the spirit loves, for this can go on independently of our choice and willingness. – This is not an artificial problem... »

14. C'est là une erreur grossière sur la pensée d'Origène, comme on peut s'en rendre compte. Luther confond la trichotomie anthropologique avec une triple « affection » ou orientation de l'homme ; comme si « corps » et « chair » étaient synonymes.

15. *Traité du serf arbitre*, traduction Denis de Rougement, Paris, Genève, 1936, p. 308-309. Le traducteur écrit en note : « Origène expose une psychologie "tripartite" qu'on retrouve, sous des formes variées, chez divers gnostiques et philosophes antérieurs et postérieurs, et jusqu'à

Luther ne contredit pas formellement ici ce qu'il avait dit dans le commentaire du *Magnificat*. Ce qu'il reproche à Origène, comme à Érasme, c'est de croire au libre arbitre. Mais cette préoccupation l'amène à fausser leur anthropologie, et par là même à oublier ou à méconnaître le verset paulinien qu'il avait d'abord correctement interprété. À quoi, dans son énorme second *Hyperaspistes*, Érasme répliquera à plusieurs reprises que la tripartition de 1 Thess. 5, même si l'on en trouve des analogues chez les philosophes, est propre à saint Paul. Les philosophes, en effet, n'ont pas coutume d'appeler *spiritus* (pneuma) la partie suprême de l'être humain, mais *mens* ou *ratio* ; et ce que Paul entend par *spiritus*, ce n'est pas n'importe quelle *ratio*, mais la *ratio* déjà inspirée par la grâce. Voilà, conclut-il, ce que Luther ne veut pas reconnaître. Comme il arrive souvent, la discussion dans laquelle Érasme se trouve entraîné le conduit lui-même à une interprétation partiellement inexacte du texte de saint Paul, en lui faisant attribuer à « l'esprit » ce que Paul dit de « l'homme spirituel ». Il reste qu'il avait d'abord parfaitement analysé l'adresse de l'Apôtre aux Thessaloniens, et Luther avait d'abord fait de même<sup>16</sup>.

La mystique luthérienne, du moins chez le peu orthodoxe Sébastien Frank (1499-1542), n'en reconnaît pas moins les trois éléments dont l'homme est composé : corps, âme et esprit. Frank voit dans l'âme l'être personnel et libre, capable de s'orienter dans un sens ou dans l'autre ; il voit dans l'esprit la Parole intérieure, ou Dieu présent au cœur de tout homme, l'éclairant par son Verbe et inclinant son vouloir par son Esprit<sup>17</sup>.

Mêmes distinctions traditionnelles, s'originant à saint Paul, chez les humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle à tendance mystique. Pour un Paracelse (1493-1541), puisque l'homme est microcosme ; il doit unir en lui les trois parties ou éléments constitutifs correspondant aux trois étages de l'univers : monde matériel, monde astral, Divinité<sup>18</sup> (on reconnaît là une idée, déformée, de Nicolas de Cuse). Cor-

---

l'époque moderne (chez plusieurs théoriciens du romantisme allemand, et chez certains théologiens) » (p. 349). Ces remarques sont une accumulation d'erreurs confuses. Énumérer « corps, âme, esprit » n'est pas énoncer une psychologie tripartite, – et si Origène l'avait fait, saint Paul l'aurait fait avant lui ; il serait également responsable d'errements « agnostiques » et devrait être compté comme le premier ancêtre, dans l'ère chrétienne, des théoriciens du romantisme allemand...

16. *Hyperaspistes*, II. *Opera omnia*, LB, t. 5, 19, 1460 A, 1464 AC, 1497 Cf. 1458 F. Sur le passage correspondant du *De servo arbitrio*, voir la curieuse note dans LF. 218, note 1.

17. Cf. Doris RIEBER, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 21, 1959, p. 191. L'explication suppose chez Frank une théologie modaliste.

nelsius Agrippa, dans son *De occulta phtfosophia*, s'efforce d'unir les traditions platoniciennes à Moïse et à saint Paul :

*...Plotinus itaque et Platonici omnes post Trismegistum similiter tria ponunt in homine, quae vocant supremum, infimum et medium. Supremum est illud divinum, quam mentem, sive portionem superiorem, sive intellectum illustratum vocant. Moses in Genesi vocat ipsum spiraculum vitarum, a Deo vid., vel a Spiritu ejus in nos spiratum. Infimum est sensitiva anima, quam etiam idolum dicunt, Paulus Apostolus animale hominem nuncupat. Medium est spiritus rationalis utraque connectens extrema atque ligans, vid. animam animale eum mente, et utriusque sapiens naturam extremorum* <sup>19</sup>...

Guillaume Postel, original comme toujours au moins dans l'expression, distingue en l'homme *l'anima*, *l'animus* et la *mens*<sup>20</sup>. Sans doute est-ce d'après lui que, quatre années après, Charles Toutain écrit, dans sa tragédie d'Agamemnon :

*Trois natures en nous, qui toutes s'entretiennent  
Excitent notre vie et vive la maintiennent,  
L'Esprit, l'Âme, l'Anime. Et qui l'une ôterait,  
Soudain toute la vie ensemble partirait*<sup>21</sup>.

L'anglican Lancelot Andrews (1555-1626) s'exprime de manière analogue dans ses *Privatae devotiones* :

*Entre tes mains, Seigneur, je me rends moi-même,  
Mon esprit, mon âme, mon corps* <sup>22</sup>...

#### IV. PÉRIODE MODERNE

Saint François de Sales ouvrira pour nous cette période. Son *Traité de l'amour de Dieu* reproduit en perfection la doctrine paulinienne. Après avoir expliqué que « nous

18. *Philosophia sagax*. Cf. Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*, 1955, p. 52.

19. L. 3, c. 36, *De homine quomodo creatus ad imaginem Dei*. Texte dans *Archivio di filosofia*, 1955, p. 140.

20. *Les Très Merveilleuses Victoires des Femmes du Nouveau Monde*, 1553.

21. En 1557, cf. Lucien FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle*, 203. Pour Postel, l'Esprit illumine l'*animus* et la *mens* illumina l'*anima*.

22. Éd. anglaise F.E. Brightman, 1903, p. 273. Cité par Louis BOUYER, *La spiritualité orthodoxe, protestante et anglicane*, 1965, Aubier, p. 164.

avons trois sortes, d'actions amoureuses : les spirituelles, les raisonnables et les sensuelles », François de Sales observe que « les puissances de la partie sensitive, qui sont ou doivent être les servantes de l'esprit, demandent, cherchent et prennent ce qui a été refusé par la raison... déshonorant... la pureté de l'intention de leur maître qui est l'esprit ; et à mesure que l'âme se convertit à telles unions grossières et sensibles, elle se divertit de l'union délicate, intellectuelle et cordiale ». Ainsi se trouve esquissé, par le même mouvement que chez saint Paul, le passage à l'opposition de la chair à l'esprit. Comme beaucoup de médiévaux, François de Sales distingue aussi, à la suite de saint Augustin, « deux portions de l'âme, l'inférieure et la supérieure », l'inférieure étant celle qui discourt à partir de l'expérience des sens, tandis que la supérieure, fondée « sur le discernement et jugement de l'esprit, ...est appelée communément esprit et partie mentale de l'âme » ; dans cette « portion supérieure » il distingue même encore « deux sortes de lumière », l'une naturelle et l'autre surnaturelle, etc. Tout cet appareil de précisions, qui vise à intégrer, comme on l'a déjà vu chez d'autres, les « degrés du savoir » à l'intérieur du mouvement spirituel, ne manque pas d'intérêt ; mais ce n'est en quelque sorte qu'une efflorescence à partir de la trichotomie de base<sup>1</sup>.

C'est cette même trichotomie que nous retrouvons, comme on pouvait s'y attendre, chez un philosophe attentif à la vie spirituelle, tel que Maine de Biran. On sait la place que tient chez Biran la doctrine des « trois vies » : vie animale, vie humaine et vie divine, en particulier dans les réflexions de son *Journal intime*<sup>2</sup>. Lachelier le reprendra à son compte, mais peut-être en l'affaiblissant, dans son désir d'opérer une sorte de synthèse entre Maine de Biran et Kant, lorsqu'il exposera les trois composantes de l'Existence : sensibilité, entendement et raison<sup>3</sup>. On décèle également un indice des tendances mystiques si fortes chez Joseph de Maistre dans cette affirmation des *Éclair-*

1. *Traité de l'amour de Dieu*, 1. 1, ch. 10 et 11. Éd. André Ravier, Gallimard, Pléiade, p. 379-389.

2. *Journal intime*, etc. Cf. Gaston FESSARD, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, 1938 (Cahiers de la Nouvelle Journée, Bloud et Gay, 39), p. 125-147 : « La dernière synthèse ». Henri GOUHIER, *Maine de Biran* ; Seuil, 1970, p. 148.

3. Jules LACHELIER, *Cours de psychologie de l'École normale supérieure*. De Lachelier encore, ces mots que cite M. André Forest : « Il me semble que qui dit âme, vie, beauté dit quelque chose de purement spirituel et qui échappe, au moins par son fonds, à toutes les déterminations qui sont le seul objet de l'entendement ». FOREST, *L'avènement de l'âme*, p. 24 (voir infra).

*cissements sur les sacrifices* : « L'animal n'a reçu qu'une âme ; à nous furent donnés l'âme et l'esprit<sup>4</sup>. »

On pourrait être tenté de chercher une analogie lointaine avec saint Paul dans la théorie kierkegaardienne des trois sphères (plutôt que stades) de l'existence : esthétique, éthique, religieuse. Si c'est là une illusion, d'autres pensées de Kierkegaard ont droit à prendre ici leur place : « Il est impossible de traiter du péché dans l'une des sciences qui en parlent ordinairement, parce que toutes s'occupent du psychisme de notre nature, alors que le péché est une détermination de l'esprit » ; et encore : « L'esprit intervenant, la psychologie est impuissante. Aussi bien, comme son nom l'indique, s'occupe-t-elle de l'âme. Elle voit tout du dehors ; l'esprit, lui, n'est vécu que du dedans... Vu du dehors, un acte est toujours déterminé, et pour autant objet de la psychologie. Mais, etc.<sup>5</sup> »

On pourrait être également tenté d'évoquer ici la distinction blondélienne du « noétique » et du « pneumatique ». Ce ne serait pas tout à fait à tort. Cependant, Blondel met ces deux sortes de pensée en corrélation plutôt qu'il ne nous invite à nous élever de l'une à l'autre. Il n'envisage pas par là un rapport de la *psyché* au *pneuma*, mais plutôt un dédoublement de fonction à l'intérieur de l'esprit. Malgré le mot de « noétique », ce n'est pas le *noûs*, mais plutôt le *logos* qui serait d'après lui le partenaire du *pneuma*<sup>6</sup> ; et c'est à chaque pas, pour ainsi dire, du développement de la pensée et de la vie que doit jouer, dans cette conception, la dialectique du noétique et du pneumatique : le premier, principe concret d'universalité, étant facteur d'objectivation et force unifiante, tandis qu'inversement le second, principe concret de singularité, est élément diversifiant et fonction subjective<sup>7</sup>. L'un et l'autre, au même niveau, sont donc essentiellement complémentaires. Blondel tenait à sa distinction ;

4. Ch. 1. Cf. *Sur les délais de la justice divine*, ch. 46 et 47.

5. Cf. Johannes HOHLENBERG, *L'œuvre de Soren Kierkegaard*, trad. P.-H. Tisseau, Albin Michel, 1960, p. 75 et 82. P. 75 : « L'homme, dit K., est une synthèse d'âme et de corps. Mais une synthèse est inconcevable sans un tiers où les deux facteurs se rencontrent et s'unissent. Ce tiers, c'est l'esprit... »

6. Sur les rapports du *logos* et du *pneuma*, voir les réflexions de MEYENDORFF, dans *Istina*, 1969, p. 262.

7. Textes nombreux, *La Pensée*, t. 1, PUF, 1934, etc. On se reportera à l'étude de A. de JAN et A. CHAPPELLE, *Le noétique et le pneumatique chez Maurice Blondel, un essai, de définition*, Revue philosophique de Louvain, 59, 1961, p. 600-630. Cf. Etienne Borne, *Passion de la Vérité*, p. 82-83.

il en a repris souvent l'étude. Il écrivait en 1907 dans un de ses carnets intimes : « Mûrir la découverte des deux pensées<sup>8</sup>. » Or, en 1909, il écrivait encore : « Les deux pensées. Ah ! qu'elles sont toujours en moi, tendant à se supplanter, tandis qu'il faut les accorder, les hiérarchiser, les faire diversement mais équitablement servir à l'œuvre divine de la réintégration finale et totale<sup>9</sup>... ». Ce mot « les hiérarchiser » doit être entendu comme requérant une hiérarchisation réciproque<sup>10</sup>. Il ne s'ensuit pourtant pas que toute analogie avec la trichotomie paulinienne, tout écho des « trois vies » de Biran soient absents de l'œuvre blondélienne. Blondel était trop pénétré de la pensée d'un saint Paul et d'un saint Bernard, il s'est intéressé de trop près à la mystique, il a trop fréquenté les auteurs spirituels de la tradition chrétienne pour qu'on puisse croire, sans plus ample examen, à une telle absence. Mais le fait que sa dialectique du noétique et du pneumatique, fondamentale dans sa philosophie, ne se transforme pas explicitement en une hiérarchie de l'âme et de l'esprit, ou de la raison discursive et de l'intuition mystique (quoiqu'il connaisse évidemment cette distinction, comme celle de l'entendement et de l'intelligence supérieure<sup>11</sup>), n'est pas un indice négligeable. Blondel garda une atti-

---

8. *Carnets intimes*, t. 2, p. 157.

9. Cf. Maurice BLONDEL et Auguste VALENSIN, *Correspondance*, t. 2, p. 30-32. Jacques PLIARD, *L'idée de lien dans la philosophie de Maurice Blondel*, dans les *Études philosophiques*, 1950, p. 57-60 ; *id.*, *Mauric Blondel ou le dépassement chrétien*, 1950, p. 275-296.

10. Un exemple analogue de trichotomie « horizontale », c'est-à-dire d'une distinction, à l'intérieur même de l'être spirituel, d'une triple fonction, calquée sur la théologie trinitaire (où les trois Personnes sont égalés entre elles), nous est offert par Jean SCOT ERIGÈNE, chez qui l'on trouve le tableau suivant :

<i>Mens</i>	- <i>peritia</i>	- <i>diciplina</i>
<i>Ousia</i>		- <i>logos</i>
<i>Noûs</i>	- <i>energeia</i>	- <i>dianoia</i> .

à quoi correspond :

<i>Essentia</i>	- <i>virtus</i>	- <i>operatio</i>
<i>Intellectus</i>	- <i>ratio</i>	- <i>sensus intrior</i> .

Cf. René ROQUES, *Remarques sur la signification de Jelln Scot Érigène*, Rome, Latran, 1967, p. 71.

11. Il connaissait et admirait la thèse de P. Pierre ROUSSELOT sur *l'Intellectualisme de saint Thomas* (1908), dont l'idée fondamentale consiste précisément dans la distinction de la *ratio* et de *l'intellectus*, – mais en même temps il critiquait la conception intellectualiste, d'après laquelle cette distinction était comprise.

tude prudente en face du mysticisme naturel, comme d'autre part il reste prudent en face des personnalismes trop faciles.

Chez le théologien russe Serge Boulgakov, la distinction paulinienne de l'âme et de l'esprit est mise en un puissant relief. Elle revêt une allure mystique plus accentuée que chez l'Apôtre, ou du moins elle procède d'un fond de mysticisme naturel qui, malgré la référence au fameux discours d'Athènes, ne paraît pas correspondre parfaitement à sa notion, plus complexe, de l'esprit :

Bien qu'il soit créature, une certaine éternité de création, une certaine incréation, sont propres à l'esprit... L'existence spirituelle est enracinée dans l'éternité de Dieu, l'esprit créé lui est similairement éternel et incréé. Cf. Act. 17, 28.

Il est vrai que Boulgakov pouvait invoquer aussi l'autorité des Pères grecs : saint Cyrille d'Alexandrie n'avait-il pas écrit que « l'image de la nature divine fut imprimée en l'homme par l'infusion du Saint-Esprit<sup>12</sup> » ? L'importance de sa théorie anthropologique ressort en tout cas du fait que c'est à partir d'elle qu'il explique le mystère de l'Incarnation :

Le postulat de l'Incarnation divine est une certaine identité originelle entre le Moi divin et le moi de l'homme, identité qui n'abroge pas leur distinction essentielle... L'esprit hypostatique humain... tire son origine divine et incréée du « souffle de Dieu »... Par son esprit, l'homme communique avec la substance divine et il est apte à être « divinisé »... L'homme est... dieu-homme par prédestination, en puissance, par sa structure formelle. En même temps il est chair, ...à travers un corps « animé » il résume le monde entier... L'homme est fait d'un esprit divin incréé, hypostasié par le moi de la *créature*, et d'une âme et d'un corps créés de l'être psycho-somatique<sup>13</sup>.

Boulgakov insiste. L'idée même de divinité par prédestination lui paraît trop faible. Il se reprend presque aussitôt : « Non seulement l'homme est théanthrope par prédestination, mais encore le Logos est le Dieu-Homme éternel, en tant que l'Image première de l'homme créé... C'est pourquoi l'hypostase de Logos, de l'Homme céleste, pouvait devenir elle-même l'hypostase de l'homme créé et faire de celui-ci le Dieu-homme authentique, en réalisant sa théanthropie éternelle. » La conclusion n'en est pas moins foncièrement conforme à l'esprit de la foi chrétienne : « L'homme est déjà la forme, prête pour l'authentique théanthropie qu'il n'est pas capable de réaliser lui-même, mais en vue de laquelle il est créé et il est appelé. L'Incarnation divine n'est

12. *De adoratione*, 9, D.

13. *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, traduit du russe par Constantin Andronikof, Aubier, 1943, p. 10 et 113.

point une catastrophe pour l'essence humaine ni quelque violation, elle est, au contraire, un accomplissement <sup>14</sup>. »

Voilà qui nous mène loin du dualisme anthropologique étriqué qui triomphait dans la scolastique moderne aussi bien que dans la philosophie universitaire issue du cartésianisme. « Saint Paul, a noté M. R.-M. Albarès <sup>15</sup>, avait distingué trois ordres : le charnel, l'intellectuel et le spirituel <sup>16</sup>. Le dualisme cartésien avait, fondu ensemble l'intellectuel et le spirituel, et le rationalisme avait peu à peu réduit l'esprit ainsi créé à n'être qu'un intellect sans transcendance, ni dynamisme, ni immortalité, destiné seulement à comprendre et à organiser le monde. » D'autre part, pour toutes sortes de raisons que nous n'avons point ici à chercher, mais en particulier en raison d'une certaine indigence de sa philosophie commune, la pensée chrétienne ne paraissait pas pouvoir combler le vide ainsi créé dans l'homme. Il ne faut donc pas s'étonner que la réaction inévitable se soit produite sous des formes para-chrétiennes. « Si un savant, a écrit récemment M. André Préaux <sup>17</sup>, rencontre la vieille doctrine que l'homme se compose d'un corps, d'une âme et d'un esprit, il se fera scrupule de s'y arrêter, car que signifient « âme » et « esprit »... Le malheur est que, dans une société où la science est l'autorité suprême, ce silence équivaut à une négation. Ce qui dissout les erreurs et les complexes, ce qui protège des névroses et des fantasmes, c'est cela qui se trouve silencieusement et discrètement congédié. »

La même année que M. André Préaux, et réagissant comme lui, M. Gabriel Germain prenait appui sur sainte Thérèse pour nous rappeler aux profondeurs méconnues de la vie de l'esprit :

... Au-dessus de l'intelligence, au-dessous de la conscience ordinaire et de ce qui la remplit, *existe* une nappe de paix et de lumière... Qui l'approche n'en peut plus douter. Qui ne l'a cherchée n'a pas le droit d'en juger.

---

14. *Op. cit.*, p. 114 et 116. Retenons encore, du même auteur, ces deux observations : « La spiritualité élève le sentiment de liaison avec le monde naturel, mais elle donne aussi le sens de la profondeur propre à l'esprit. » (p. 12) ; et : « L'image et la ressemblance sont entre elles comme le fondement et le but, le donné et le proposé, l'alpha et l'Oméga » (P. 71), ce qui est la doctrine patristique la plus classique.

15. *L'aventure intellectuelle du XX<sup>e</sup> siècle*, 2e éd., 1959, p. 47.

16. Il faudrait dire : « le composé ».

17. *Le vide et le néant*, dans *Le Vide*, Hermès, 6, 1969, p. 95.

Sainte Thérèse exprime la même réalité en termes tout autres. Or personne ne les lui avait appris, personne non plus ne l'avait préparée à une telle expérience. Cet accord par-dessus les siècles et les doctrines me rassure plus que tout. Elle écrit dans le livre des *Demeures* (7ème Demeure, 1) : « On voit des choses intérieures qui montrent d'une façon sûre qu'il y a sous un certain rapport une différence évidente entre l'âme et l'esprit, bien qu'ils ne soient qu'une seule chose, etc. <sup>18</sup> »

De même encore, situant sa propre pensée par rapport à la « noosphère » de Teilhard de Chardin et par rapport à « l'inconscient collectif » de Jung :

La noosphère, dans la philosophie de Teilhard de Chardin, apparaît comme une vue mentale, une conclusion. C'est que son nom même évoque une activité intellectuelle, des plus fines, mais, exploratoire ou constructive, dirigée selon des normes logiques <sup>19</sup>. Ce que je pourrais appeler (mais je m'en garderai) pneumatosphère, disons : l'océan spirituel, est objet d'expérience. Par d'autres voies, à d'autres fins, c'est la même réalité, je suppose, que Jung atteignait et qu'il nommait inconscient collectif. Mais ces deux termes en restreignent l'origine et la portée <sup>20</sup>...

Avec Jung, en effet, nous pénétrons, mais nous restons dans le psychisme. Tout autre est la vie de l'esprit, dans l'Esprit. Une certaine sécheresse calviniste, une phobie de la mystique et de toute « intériorité » conspirent parfois avec le rationalisme et le positivisme contemporain de toutes formes pour écarter cette vie dans l'Esprit. Mais tout naturellement le luthérien Paul Tillich, qui s'intéresse à l'ontologie, à l'histoire des religions, à la mystique aussi bien qu'à l'histoire biblique, réactualise la tripartition paulimenne :

Il n'y a pas d'énoncé religieux sur l'homme et sa destinée sans un jugement sur le rapport des différents éléments qui se combinent et s'opposent dans la vie de l'homme. Ces éléments ont été diversement qualifiés comme étant son corps, son âme, son esprit <sup>21</sup>...

Dans le catholicisme contemporain, pas plus que les exégètes, la plupart des théologiens ne semblent disposés à remettre en honneur le verset paulinien et à en tirer les conséquences. C'est vers les écrivains qu'il faut nous tourner pour en percevoir l'écho, dans une expression libre. Bien que cette expression soit

18. *Le regard intérieur*, Seuil, 1969, p. 226.

19. Cela est parfaitement exact. Mais l'auteur aurait pu trouver l'analyse de cet océan spirituel qu'il cherche à faire saisir dans le « milieu divin » dont parle Teilhard ; ce milieu divin qui est l'objet d'expérience, et dont l'expérience (spirituelle) ne dépend pas des constructions intellectuelles sur la noosphère.

20. *Op. cit.*, p. 257.

21. *La dimension oubliée*, trad. Henri Rochais, DDB, 1965, p. 103-104 ; cf. p. 113.

vraiment, croyons-nous, fidèle à la doctrine *du Pneuma* et à son développement authentique, il n'est pas sûr que saint Paul y aurait du premier coup reconnu sa pensée. « J'ai une bonne nouvelle à vous annoncer, dit Claudel dans le *Cantique de Palmyre*, – c'est un autre au fond de vous qui a la parole... j'ai une bonne nouvelle à vous annoncer... Il n'y a qu'à fermer les yeux pour retrouver dans la nuit votre trésor... Il y a beaucoup d'âmes, mais il n'y en a pas une seule avec qui je ne sois en communion par ce point sacré en elle qui dit *Pater noster*<sup>22</sup>. » Et Bernanos, en son agenda : « Sa volonté, c'est la nôtre, et lorsque nous nous révoltons contre Elle, ce n'est qu'au prix d'un arrachement de tout l'être intérieur... Notre volonté est unie à la Sienna depuis le commencement du monde... Quelle douceur de penser que même en l'offensant, nous ne cessons jamais tout à fait de désirer ce qu'Il désire au plus profond du Sanctuaire de l'âme<sup>23</sup> ! » Admirable conjonction de Claudel et de Bernanos !

On aura remarqué, dans le texte de Claudel, le mot d'« âme ». Une inversion de vocabulaire s'est en effet produite. L'« esprit » étant devenu, dans la dichotomie moderne aplatissante, le corrélatif immédiat du corps, c'est « l'âme » qui a pris sa place, chez ceux qui n'ont pas pris leur parti de cet aplatissement. On connaît, de Claudel encore, la parabole *d'animus* et *d'anima*. Le mot d'« âme », dans le même sens, s'impose encore avec plus de force, pour échapper au totalitarisme scientiste qui règne abusivement au nom des « sciences humaines ». « Dans la mesure où elles sont scientifiques, écrivait M. Henri Gouhier en 1973, les sciences de l'homme ne peuvent considérer l'homme qu'en choisissant des points de vue sous lesquels il soit possible de le traiter objectivement. Il n'est évidemment pas question pour le philosophe d'ignorer les diverses formes de la sociologie, de la psychologie, de l'ethnologie, de la neurologie, etc. : il doit simplement se demander si les sciences de l'homme additionnées constituent une science de l'homme<sup>24</sup>. » Et l'homme tout court, l'homme qui ne peut renoncer à l'appel qu'il entend au fond de lui-même, refuse de se laisser étouffer. Il réhabilite le mot d'« âme » comme le plus propre à exprimer ce que philosophes et hommes de science s'entendent trop souvent à éliminer par préterition ou par négation. L'âme de-

22. *Conversations dans le Loir-et-Cher*, Gallimard, 1935, p. 117-119.

23. Tunisie, 23.01.1948. Cf. Albert BÉGUIN, *Bernanos par lui-même*, Seuil, 1954, p. 146-147 (voir *supra*.).

24. Préface à Aimé FOREST, *L'avènement de l'âme*, Beauchesne, 1973, p. 11.

vient alors à peu près le synonyme du *pneuma* de saint Paul et d'Origène. Le passage de M. Henri Gouhier que nous venons de citer figure dans une préface à *L'Avènement de l'âme* de M. Aimé Forest, ouvrage, dit-il, qui « trouve son actualité dans son apparente inactualité ». L'auteur de l'ouvrage et son préfacier évoquent l'un et l'autre à ce sujet les « trois vies » de Maine de Biran. M. André Forest rappelle aussi ces mots de Bergson : « En appelant idée une certaine assurance de facile intelligibilité et âme une certaine inquiétude de vie, un invincible courant porte la philosophie moderne à élever l'âme au-dessus de l'idée. » La philosophie moderne, dans son ensemble, n'a pas suivi la voie dans laquelle Bergson croyait la voir s'engager. Gabriel Marcel, cependant, parmi d'autres, a voulu conserver ce mot d'âme et lui garder « la plénitude de son sens ». Charles du Bos, à la recherche des traces de Dieu en nous, demandait : « Qui nous laissera le journal des dilatations de l'âme ? » Ce que veut M. André Forest, c'est nous aider à découvrir, ou à redécouvrir une certaine « unité intérieure », une certaine « source pure », à la rencontre de laquelle chacun des chapitres de son ouvrage trace une avenue. « La découverte de l'âme, nous dit-il, est le développement d'une philosophie spirituelle... L'âme est l'avènement de la présence et de la grâce élevées au-dessus du monde de la nature et de l'objectivité<sup>25</sup>. »

Même réaction fondamentale, même sursaut, ou si l'on veut même réveil, cinq ans plus tard, chez un auteur beaucoup plus jeune, dont la nostalgie, s'il en est une, ne peut être celle du passé, mais celle qui jaillit d'une réflexion neuve, cette fois contre l'oppression d'une pensée réduite à ses composantes politico-sociales, dernier terme de l'intelligence scientiste. Dans son essai sur *Job, ou l'excès du mal*, Philippe Nemo revendique ce même mot d'âme, pour rappeler l'homme à lui-même et à son problème essentiel<sup>26</sup>...

À travers les nombreux changements de vocabulaire, les complications introduites par des théoriciens avides d'analyse, à travers aussi les variations incessantes des points de vue, l'anthropologie tripartite, dont l'expression se trouve chez saint Paul, a constamment fourni, dans la tradition de l'Église, une base à la doctrine et à la vie spirituelles.

---

25. *L'Avènement de l'âme*, p. 15, 16, 25 etc. P. 188, A. Forest cite MAINE de BIRAN, qui écrivait déjà dans son *journal*, le 5 juin 1815 : « ...On peut trouver une autre âme au fond de cette âme que l'on analyse ou qu'on peint par le dehors. »

26. Grasset, 1978.