



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

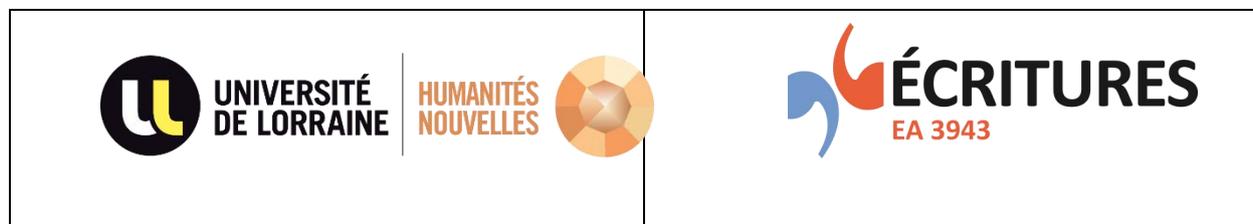
Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITÉ DE LORRAINE
ÉCOLE DOCTORALE NOUVELLES HUMANITÉS FERNAND BAUDEL (ED 411)
Centre de Recherche : ÉCRITURES (EA 3943)



L'ÂME CHEZ ORIGÈNE ET AUGUSTIN
ONTOLOGIE ET ENJEUX THÉOLOGIQUES

Thèse présentée et soutenue publiquement par
Valerry Dagbégnon Akpédjé WILSON

En vue de l'obtention du grade de DOCTEUR en Théologie Catholique

Le 10 décembre 2020

COMPOSITION DU JURY

Markus VINZENT	: King's College of London	(Rapporteur)
Jérôme LAGOUANÈRE	: Université Paul-Valéry de Montpellier 3	(Rapporteur)
Job GETCHA	: Institut de théologie orthodoxe de Chambésy-Genève	(Examineur)
Marie-Anne VANNIER	: Université de Lorraine	(Directrice de thèse)
Isabelle CHAREIRE	: Université Catholique de Lyon	(Invitée)
Élisabeth BONCOUR	: Institut Catholique de Paris	(Invitée)

REMERCIEMENTS

C'est, avant tout, à Dieu le Père Tout-Puissant que je voudrais exprimer ma gratitude pour avoir modelé mon corps, fabriqué mon âme et y avoir insufflé son esprit. Il m'a donné la force et le courage d'aller au bout de cette recherche. Mon âme le loue à jamais.

Je tiens ensuite à témoigner ma profonde reconnaissance à Madame Marie-Anne Vannier pour sa direction à la fois rigoureuse et pleine d'humanité de cette recherche, pour ses conseils et ses encouragements continuels.

Je tiens aussi à remercier sincèrement tous les chercheurs qui n'ont ménagé aucun effort pour répondre à mes nombreuses interrogations sans jamais se lasser de mes insistances, particulièrement Laurent Lavaud de l'ENS de Lyon, Emmanuel Bermon de l'Université Bordeaux III - Pessac, sans oublier Michel Fédou du Centres Sèvres, Bernard Meunier des Sources Chrétiennes de Lyon et Alain Le Boulluec, toujours disponibles à répondre à mes inquiétudes. Leurs différents appuis m'ont été bien précieux.

Qu'il me soit aussi permis de dire ma reconnaissance à Michel Vigoureux de l'Institut d'Études Augustiniennes de Paris pour son dévouement à me faciliter cette recherche. Merci aussi à Florence Capy de la Bibliothèque diocésaine La Source de La Roche-sur-Yon, qui m'a toujours gentiment permis d'emprunter une grande quantité de livres à chaque fois. Merci aussi à Katarzyna Pailler, pour les nombreux prêts de livres à partir de la Bibliothèque de l'Institut Catholique d'Études Supérieures de la Roche-sur-Yon.

La réalisation de ce travail n'aurait pas été possible sans le soutien de parents, de proches et d'amis que je salue aussi bien chaleureusement. Je remercie enfin tous ceux qui n'ont pas ménagé leur temps pour me relire, épargnant ainsi à mon texte des imperfections stylistiques et syntaxiques ; je pense notamment à Alix de Beaufort, Michèle Hamon, Françoise Marsac et Bernadette Coste. Dieu vous le rendra au centuple.

ABRÉVIATIONS

Nous reprenons, dans cette recherche, les abréviations des revues et collections communément admises dans les différentes traductions, commentaires et articles. La plupart ont été inspirées par le *Journal Abreviations* dans l'*Année Philologique*. Le chiffre qui suit le sigle SC, BA, GCS, PG ou PL renvoie au numéro du volume des sources correspondantes.

1. Abréviations des œuvres d'Origène

- ComRm.* : *Commentarii in epistulam ad Romanos I-II, III-V, IX-X, VI-VIII* ; CPG 1457. *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, SC 532, 539, 543, et 555.
- ComMt.* : *Commentarii in Matthaëum X-XI* ; CPG1450/1. *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, SC 162.
- ComCt.* : *Libri X in Canticum canticorum* ; CPG 1433. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SC 375 et 376.
- ComJn.* : *Commentarii in Iohannem I-V, VI-X, XIII, XIX-XX, XXIII-XXXII, XXVIII et XXXII* ; CPG 1453. *Commentaire sur saint Jean*, SC 120, 157, 222, 290, 385.
- CCels.* : *Contra Celsum, introduction et tables, I-II, III-IV* ; CPG 1476 ; *Contra Celsum V-VI*, CPG 1475 ; *Contra Celsum VII-VIII*, CPG1476. *Contre Celse*, SC 132, 136, 147, 150 et 227.
- Entr. Héracl.* : *(DialHér) Disputatio cum Heracleida* ; CPG 1481. *Entretien d'Origène avec Héraclide*, SC 67.
- HomEz.* : *In Ezechielem homiliae XIV*, CPG 1441. *Homélie sur Ézéchiël*, SC 352.
- HomJér.* : *Homiliae in Ieremiam II*, CPG 1438/1 ou 2 ; *Homiliae in Ieremiam I-XI*, CPG 1438/1 ; *XII-XX*, CPG 1438/1. *Homélie sur Jérémie*, SC 232 et 238.
- HomEx.* : *In Exodum homiliae XIII*, CPG 1414. *Homélie sur l'Exode*, SC 321.
- HomGn.* : *In Genesim homiliae XVI*, CPG 1411. *Homélie sur la Genèse*, SC 7 bis.
- HomLv.* : *In Leviticum Homiliae I-VII ; VIII-XVI*, CPG 1416. *Homélie sur le Lévitique*, SC 286 et 287.
- HomNb.* : *In Numeros homiliae XXVIII*, CPG 1418. *Homélie sur les Nombres*, SC 29, 415, 442, 461.
- HomPs. 36 à 38.* : *Homiliae in Psalmum XXXVI*, CPG 1428/1 ; *XXXVII*, CPG 1428/2, *XXXVIII*, CPG 1428/3. *Homélie sur les Psaumes*, SC 411.

<i>HomJg.</i>	: <i>In librum Iudicum homiliae XXVI</i> , CPG 1420. <i>Homélie sur les Juges</i> , SC 389.
<i>HomJos.</i>	: <i>In Iesu Nave homiliae XXVI</i> , CPG 1420. <i>Homélie sur Josué</i> , SC 71.
<i>HomCt.</i>	: <i>In Canticum canticorum homiliae II</i> , CPG 1432. <i>Homélie sur le Cantique des Cantiques</i> , SC 37.
<i>HomLc.</i>	: <i>In Lucam homiliae XXXIX</i> , CPG 1451. <i>Homélie sur S. Luc</i> , SC 87.
<i>PArch.</i>	: <i>Pèri Archôn. De Principiis I-II, III-IV</i> , CPG 1482. <i>Traité des Principes</i> , SC 252, 253, 268, 269 et 312.
<i>PEuch.</i>	: <i>Pèri Euchès</i> . CPG 1477 ; GCS 2, 297-403 ; PG 11, 416-562 ; <i>De oratione, Traité sur la Prière</i> .
<i>Philoc.</i>	: <i>Philocalia I-XX</i> CPG 1502, <i>Philocalie I-XX (Sur les Écritures ; De Scripturis)</i> , <i>Philocalia XXI-XXVII</i> ; <i>de libero arbitrio</i> ; <i>Philocalie XXI-XXVII, Sur le libre arbitre</i> , CPG 1502, SC 226 et 302.

2. Abréviations des œuvres d'Augustin

<i>Ad Iu.</i>	: <i>Aduersus Iudaeos</i>
AL	: <i>Augustinus Lexikon</i> , Bâle.
AM	: <i>Augustinus Magister</i> , Paris.
<i>Aug.</i>	: Augustin
<i>Contra Acad.</i>	: <i>Contra Academicos. Contre les académiciens</i> , BA 4.
<i>Conf.</i>	: <i>Confessiones. Les Confessions</i> , BA 13-14.
<i>De an. quant. (De quant. an.)</i>	: <i>De animae quantitate. La grandeur de l'âme</i> , BA 5.
<i>De beata uita</i>	: <i>De beata uita. La vie heureuse</i> , BA 4/1.
<i>De Ciu. Dei</i>	: <i>De Ciuitate Dei. La Cité de Dieu</i> , BA 33-37.
<i>De Doctr. chr.</i>	: <i>De Doctrina christiana, La Doctrine chrétienne</i> , BA 11/2.
<i>De duab. an.</i>	: <i>De duabus animabus. Des deux âmes</i> , BA 17.
<i>De f. et symb.</i>	: <i>De fide et symbolo. De la foi et du symbole</i> , BA 9.
<i>De Gen. ad litt.</i>	: <i>De Genesi ad litteram. La Genèse au sens littéral</i> , BA 48-49.
<i>De Gen. contra man.</i>	: <i>De Genesi contra manichaeos. Sur la Genèse contre les Manichéens</i> , BA 50.
<i>De imm. an.</i>	: <i>De immortalitate animae. L'immortalité de l'âme</i> , BA 5.
<i>De lib. arb.</i>	: <i>De libero arbitrio. Le libre arbitre</i> , BA 6.
<i>De Mag.</i>	: <i>De Magistro, Le Maître</i> , BA 6.
<i>De mor.</i>	: <i>De moribus ecclesiae catholicae. Les mœurs de l'Église catholique</i> , BA 1.
<i>De mus.</i>	: <i>De musica. La musique</i> , BA 7.
<i>De nat. et gr.</i>	: <i>De natura et gratia. La nature et la grâce</i> , BA 21.
<i>De nat. et orig. an.</i>	: <i>De natura et origine animae. Nature et origine de l'âme</i> , BA 22.
<i>De ord.</i>	: <i>De ordine. L'ordre</i> , BA 4/2.

<i>De Spir. et litt.</i>	: <i>De Spiritu et littera. Sur l'Esprit et la lettre</i> , PL 44, CSEL 60.
<i>De Trin.</i>	: <i>De Trinitate. La Trinité</i> , BA 15-16.
<i>De uera rel.</i>	: <i>De uera religione. De la vraie religion</i> , BA 8.
<i>Enar. in Ps. (En. in Ps.)</i>	: <i>Enarrationes in Psalmos. Les Commentaires des Psaumes</i> , BA 57/A, 57/B.
<i>Epist.</i>	: <i>Epistulae. Les Lettres</i> , BA 40/A et 46/B.
<i>HomJn.</i>	: <i>In Iohannis Evangelium. Homélie sur l'Évangile de saint Jean</i> , BA 71-75.
<i>In Io. Epist.</i>	: <i>In Iohannis Epistulam. Homélie sur la première Épître de saint Jean</i> , BA 76.
<i>Retract.</i>	: <i>Retractationes. Les Révisions</i> , BA 12.
<i>Serm.</i>	: <i>Sermones. Les Sermons</i> .
<i>Sol.</i>	: <i>Soliloquia. Les Soliloques</i> , BA 5.

3. Abréviations des œuvres d'autres auteurs

<i>Adv. Prax.</i>	: <i>Adversus Praxeas. Contre Praxeas</i> . TERTULLIEN.
<i>AH</i>	: <i>Aduersus Haereses, Contre les Hérésies</i> . IRÉNÉE DE LYON.
<i>Apol.</i>	: <i>Apologie</i> . SAINT JUSTIN.
<i>ApolOrig.</i>	: <i>Apologie pour Origène</i> . PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉE.
<i>Autol.</i>	: <i>Trois livres à Autolycus</i> . THÉOPHILE D'ANTIOCHE.
<i>Confus.</i>	: <i>De confusione linguarum</i> . PHILON D'ALEXANDRIE.
<i>De an.</i>	: <i>De anima. De l'âme</i> . TERTULLIEN.
<i>De diu.</i>	: <i>De divinatione</i> . CICÉRON.
<i>De fin.</i>	: <i>De finibus bonorum et malorum</i> . CICÉRON.
<i>De leg.</i>	: <i>De legibus, Des Lois</i> . CICÉRON.
<i>De off.</i>	: <i>De officiis, Traité des devoirs</i> . CICÉRON.
<i>Dém.</i>	: <i>Démonstration de la Prédication Apostolique</i> . IRÉNÉE DE LYON.
<i>Dial.</i>	: <i>Dialogue avec Tryphon</i> . SAINT JUSTIN.
<i>DW</i>	: <i>Die Deutschen Werke</i> . MEISTER ECKHART.
<i>Enn.</i>	: <i>Ennéades</i> . PLOTIN.
<i>Epist.</i>	: <i>Epistulae morales ad Lucilium, Épîtres morales à Lucilius</i> . SÉNÈQUE.
<i>HE</i>	: <i>Histoire Ecclésiastique</i> . EUSÈBE DE CÉSARÉE.
<i>LW</i>	: <i>Die Lateinischen Werke</i> . MEISTER ECKHART.
<i>OLME</i>	: <i>Œuvre Latine</i> . MAÎTRE ECKHART.
<i>Or.</i>	: <i>Oratio</i> . TATIEN.
<i>Protr.</i>	: <i>Protreptique</i> . CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
<i>Sent.</i>	: <i>Sentences</i> . PORPHYRE.
<i>Strom.</i>	: <i>Stromates</i> . CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

4. Autres abréviations

<i>ArchPhilos.</i>	: <i>Archives de Philosophie</i> , Paris.
art.	: article.
<i>ATAug.</i>	: <i>Année Théologique Augustinienne</i> .
BA	: <i>Bibliothèque Augustinienne. Œuvres complètes de saint Augustin</i> , Paris.
BICP	: <i>Bulletin de l'Institut Catholique de Paris</i> , Paris.
BLE	: <i>Bulletin de Littérature Ecclésiastique</i> , Toulouse.
CCL	: <i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> .
CCSL	: <i>Corpus Christianorum. Series latina</i> , Brepols, Turnhout.
CEA	: <i>Collection des Études Augustiniennes</i> .
Chap.	: chapitre.
CPG	: <i>Clavis Patrum Graecorum</i> . Turnhout.
<i>CNJ</i>	: <i>Cahiers de la Nouvelle Journée</i> .
CNRS	: <i>Centre National de la Recherche Scientifique</i> , Paris.
col.	: colonne.
coll.	: collection.
<i>CPE</i>	: <i>Connaissance des Pères de l'Église</i> , Paris.
CPL	: <i>Clavis Patrum Latinorum</i> , E. Dekkers, Brepols.
CSEL	: <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienne.
CUF	: <i>Collection des Universités de France</i> , Association G. Budé, Paris.
<i>DC</i>	: <i>La Documentation Catholique</i> .
Dir.	: Sous la direction de.
DS	: <i>Dictionnaire de Spiritualité</i> , Paris.
DTC	: <i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , Paris.
EA	: <i>Études Augustiniennes</i> , Paris.
ENS	: <i>École Normale Supérieure</i> .
EPHE	: <i>École Pratique des Hautes Études</i> , Paris.
Éd.	: Édition.
fr.	: Fragment.
GCP	: <i>Graecitas Christianorum Primaeva</i> , Nimègue.
GCS	: <i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Jahrhunderte</i> , herausgegeben von der Kommission für spatantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin.
gr.	: grec.
HThR	: <i>Harvard Theological Studies</i> , Cambridge.
HZ	: <i>Historische Zeitschrift</i> , Munich.
ICES	: Institut Catholique d'Études Supérieures, La Roche-sur-Yon.
ICP	: Institut Catholique de Paris, Paris.
IEA	: Institut d'Études Augustiniennes, Paris.
Intr.	: Introduction.
JThS	: <i>Journal of Theological Studies</i> , Oxford.
LCP	: <i>Latinitas Christianorum Primaeva</i> , Nimègue.
NC	: Notes complémentaires.
<i>NRT</i>	: <i>Nouvelle Revue Théologique</i> , Casterman, Tournai, Paris.

NTS	: <i>New Testament Studies</i> , Cambridge.
OC	: <i>Orientalia Christiana</i> , Rome.
OCA	: <i>Orientalia Christiana Analecta</i> , Rome.
OCP	: <i>Orientalia Christiana Periodica</i> , Rome.
PG	: <i>Patrologia cursus completus, Series graeca</i> , éd. J.-P. Migne, Paris.
PL	: <i>Patrologiae cursus completus, Series Latina</i> , éd. J.-P. Migne, Paris.
PLS	: <i>Patrologiae Latinae Supplementum</i> .
PO	: <i>Patrologia Orientalis</i> , éd. R. Graffin- F. Nau, Paris.
Préf.	: Préface.
Prol.	: Prologue.
PTS	: <i>Patristische Texte und Studien</i> , Berlin.
PUF	: <i>Presses Universitaires de France</i> .
RAM	: <i>Revue d'Ascétisme et de Mystique</i> , Toulouse.
RB	: <i>Revue Bénédictine</i> , Maredsous.
REAug.	: <i>Revue des Études Augustiniennes</i> , Paris.
RechAug.	: <i>Recherches Augustiniennes</i> , Paris.
RechSR	: <i>Recherches de Science Religieuse</i> , Paris.
RGG	: <i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> .
RHE	: <i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i> , Louvain.
RSPT	: <i>Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques</i> , Paris.
RTL	: <i>Revue Théologique de Louvain</i> , Louvain.
RevSR	: <i>Revue des Sciences Religieuses</i> , Strasbourg.
SA	: Série Antiquité.
SAB	: <i>Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften</i> , Philosophische-historische Klasse, Berlin.
SC	: Sources Chrétiennes, Paris.
SP	: <i>Studia Patristica</i> , Berlin / Louvain.
TD	: <i>Textus et Documenta</i> , ser. theol., Rome.
TG	: <i>Theologie und Glaube</i> , Paderborn.
trad.	: Traduction // traduit par.
TZ	: <i>Theologische Zeitschrift</i> , Bâle.
VS	: <i>La Vie Spirituelle</i> , Paris.
VSAM	: <i>La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique</i> . Paris.
VigChr.	: <i>Vigiliae Christianae</i> .
ZNW	: <i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i> , Giessen.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Même si Origène n'est pas l'auteur de la formule, c'est bien sa pensée qui est à l'origine du double sens de *philosophia christiana*, disposition éthique et discipline théorique [...]. Par-delà Origène, c'est une tradition plus large et plus ancienne qui pénétrera dans le monde latin [...]. Par-delà le vocabulaire, qui rappelle précisément celui de Rufin, il semble difficile de nier une convergence entre la pensée d'Augustin et celle d'Origène [...]. Augustin se rattache ainsi à l'interprétation la plus spéculative de la philosophie chrétienne, celle qui y voit l'union de la philosophie et de la révélation, aussi bien que le couronnement de la piété par la contemplation »¹.

Origène étant « le plus grand génie du christianisme antique avec saint Augustin »², entre l'un et l'autre, il y a bien la « *philosophia christiana* ». Les deux sont des Pères de l'Église. Le premier est prêtre, de culture grecque et le second, évêque d'Hippone après sa conversion, est de culture latine. Origène, le « théologien chrétien que Porphyre dit avoir connu dans sa jeunesse, fut selon lui l'auditeur d'Ammonios Saccas qui devrait devenir le maître de Plotin selon la vie de Plotin »³. Il est le philosophe platonicien qui s'est servi de la pensée grecque pour fournir un vocabulaire permettant aux chrétiens d'avoir les moyens de raisonner leur foi et d'affronter la philosophie grecque en cherchant à la christianiser. Il est aussi et surtout le père de l'« Exégèse biblique »⁴ en commentant les textes de la Parole de Dieu, en distinguant trois sens de l'Écriture : le sens littéral, le sens moral et le sens spirituel (*PArch.* IV, 2, 4, SC 268, p. 311-317) - assortis au composé humain trichotomique, le corps, l'âme et l'esprit⁵. Jean Daniélou insiste sur le fait que « l'œuvre exégétique d'Origène constitue un moment capital dans l'histoire de l'interprétation chrétienne de l'Écriture et de

¹ Olivier BOULNOIS, « *Philosophia christiana*. Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique », dans Isabelle BOCHET (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur*. Hommage à Goulven Madec. Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n. 195, 2012, p. 357-358.

² Jean DANIELOU, *Origène*, Paris, Éditions La Table ronde, 1948, p. 7.

³ Henri CROUZEL, *Origène et Plotin, Comparaisons doctrinales*, Paris, Éditions Téqui, 1991, p. 9 ; cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, VI, XIX, 4-17, SC 41, p. 114-118.

⁴ Cf. Bertrand DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. Les Pères grecs et orientaux*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Initiation aux Pères de l'Église », 2009, p. 113-136.

⁵ Pierre HADOT, « Origène et Origénisme », dans *Encyclopedia Universalis*, 1985, corpus 13, p. 713-717.

l'Ancien Testament en particulier »¹. Son objectif est de donner « toute son ampleur au dialogue entre philosophie et Écritures Saintes. Le propre du christianisme est d'atteindre les simples, en quoi il diffère du platonisme »². Augustin, pour sa part, est le théologien chrétien qui a assidument fréquenté les milieux manichéens et néo-platoniciens ; il a lu les *Libri Platoniorum* et le *De regressu animae* de Porphyre³ envers qui il affiche une double posture de disciple et d'adversaire⁴. Il est le plus génial des Pères latins qui « s'est servi du néo-platonisme pour approfondir les intuitions et la problématique propres au christianisme latin, sur le fond de tableau des vues d'Origène »⁵. Saint Augustin a aussi creusé les profondeurs des Écritures Saintes en rendant visible le charme inégalable de la divine Parole au point que l'on puisse affirmer qu'« Augustin continue et continuera d'expliquer et de monnayer le trésor des Écritures à l'Église et par l'Église »⁶. Grâce à Origène et à Augustin, on pourrait dire que la philosophie passe au Christ ou encore, dans un autre ordre, que le christianisme accomplit le platonisme. La vraie philosophie se situe au confluent de la théorie et de la pratique⁷ : tel est leur condensé de la « science de Dieu » établie « en un tout cohérent »⁸ pour « penser les religions »⁹ en partant des Saintes Écritures tout en gardant un raisonnement philosophique.

Ainsi, « c'est à partir de la double composante exégétique et philosophique qu'Origène et Augustin manifestent leur originalité en proposant, pour la première fois, une méthode d'exégèse et une théologie philosophique, destinées à élucider cette question difficile

¹ Jean DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Tournai, Éditions Desclée et Cie, 1961, p. 249.

² Olivier BOULNOIS, « *Philosophia Christiana*. Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique », dans *Augustin, Philosophe et Prédicateur*, Hommage à Goulven Madec, Actes du colloque international organisé à Paris, les 8 et 9 septembre 2011, Isabelle BOCHET (éd.), Paris, IEA, CEA, Série Antiquité, n. 195, 2012, p. 355.

³ Guy RACHET, « Saint Augustin et les "*Libri Platoniorum*" », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 3 (1963), p. 337-338 ; Goulven MADEC, « À propos de la thèse de P. Hadot sur Porphyre et Victorinus. Augustin dans la thèse de Pierre Hadot », dans *RÉAug*, n. 16 (1970), p. 170-178 ; voir aussi Pierre HADOT, « Citations de Porphyre chez Augustin. (À propos d'un ouvrage récent) », dans *RÉAug*, n. 6 (1960), p. 205-244.

⁴ Goulven MADEC, « Saint Augustin, disciple et adversaire de Porphyre », dans *RÉAug*, n. 10 (1964), p. 365-369 ; Michele CUTINO, « I Dialogi di Agostino dinanzi al *De regressu animae* di Porfirio », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 27 (1994), p. 41-74 ; Jean DOIGNON, « Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d'Augustin de 386 », dans *RÉAug*, n. 40 (1994), p. 39-43 ; Werner BEIERWALTES, « Augustins Interpretation von *Sap.* 11, 21 », dans *RÉAug*, 15 (1969), p. 51-61 ; Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, « L'approche philosophique de l'œuvre d'Augustin au miroir de la *Revue des Études Augustiniennes* », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 50 (2004), p. 325-347.

⁵ Bertrand de MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III- Saint Augustin*, Pars, Éditions du Cerf, coll. « Initiation aux Pères de l'Église », 2009, p. 15.

⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁷ Theo KOBUSCH, « Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes », dans *Theologische Quartalschrift*, n. 165 (1985), p. 94-105 ; *Ibid.*, « Das Christentum als die wahre Religion. Zum Verhältnis Zwischen Platonismus und Christentum bei Origenes », dans *Origeniana Quarta*, 1987, p. 442 - 446.

⁸ Marguerite HARL, « Structure et cohérence du *Pèri Archôn* », dans *Origeniana*, 1975, p. 13.

⁹ Jean GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1985, p. 311.

qu'est [l'âme] »¹. Faut-il le rappeler, Origène et Augustin ont bu à la source du platonisme² (avec quelques réserves pour le second) et à l'Écriture Sainte notamment saint Jean et saint Paul³, avec une influence du premier sur le second⁴. Origène et Augustin sont également deux grands théologiens et deux combattants inlassables pour la foi chrétienne. Le premier a expliqué la Trinité dans le *Pèri Archôn* et le second a rédigé le *De Trinitate*. L'un et l'autre ont défini l'anthropologie chrétienne dans son composé tripartite, (c'est aussi le cas de l'anthropologie des Stoïciens) : corps, âme et esprit, contrairement au platonisme qui en a une conception dualiste en envisageant l'être humain comme âme et corps. Si l'Adamante⁵ peut être considéré comme le père de la connaissance mystique⁶, André Mandouze pose la question d'un Augustin lui aussi mystique⁷. Comment conçoivent-ils l'âme du Christ et quelle place occupe l'âme humaine dans leur pensée ? Comment la question de l'âme du Christ et de l'âme humaine a conduit l'un et l'autre à s'éloigner progressivement du platonisme pour se rallier définitivement aux Saintes Écritures et comment nourrit-elle la vie spirituelle ?

¹ Marie-Anne VANNIER, « Origène et Augustin, interprètes de la création », dans *Origeniana sexta*, Leuven, Peeters, 1995, p. 723 ; voir Lucille VILLEY, « Origène, lecteur de l'Écriture », dans *Supplément Cahiers Évangile*, n. 96 (1996), 99 pages ; voir aussi Martine DUCLAEY, « Augustin, lecteur de l'Écriture », dans *Supplément Cahiers Évangile*, n. 162 (2012), 144 pages.

² Henry CHADWICK, « Christian Platonism in Origen and Augustine », dans Richard HANSON et Henri CROUZEL (éd.), *Origeniana Tertia*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, p. 217-230 ; György HEIDL, « Augustine, Contra Academicos 2, 2, 5 : Origen in the Background ? », dans *Adamantius*, n. 5 (1999), p. 53-91.

³ Marie-Anne VANNIER, « Origène et Augustin, interprètes de la création », dans *Origeniana sexta*, Leuven, Peeters, 1995, p. 724-725 ; Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1956, p. 41, n. 44 ; cf. Endre von IVÁNKA, *Plato christianus*, Paris, PUF, 1990 ; Peter GORDAY, *Principles of Patristic Exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom and Augustine, Studies in the Bible and Early Christianity 4*, New-York/Toronto, 1983 ; Caroline P. HAMMOND BAMMEL, « Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul », dans *Augustinianum*, n. 32 (1992), p. 341-368.

⁴ Willy THEILER, « Augustins und Origenes », *Augustinus*, n. 13 (1968), p. 423-432 ; René ARNOU, « Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et S. Augustin », dans *Gregorianum*, vol. 13, n. 1 (1932), p. 124-136 ; Anne-Marie LA BONNADIÈRE, « Jérôme, informateur d'Augustin au sujet d'Origène », *REAug*, n. 20 (1974), p. 42-54 ; Marie-Anne VANNIER, « À propos de *Genèse I* : Origène et Augustin », dans *CPE*, n. 40 (1990), p. 9 : « Sur le plan de l'exégèse, Augustin doit beaucoup à Origène [...]. Plus directement encore, Augustin a pu lire l'*hexaéméron* d'Origène dans la traduction de Rufin, datant des années 400-404 [...]. Un autre ouvrage d'Origène, considéré comme un traité d'exégèse, le livre IV du *De Principiis*, a influencé encore plus nettement Augustin. L'ayant lu dès 398, date à laquelle il fut traduit par Rufin, il l'a repensé et en a dégagé la substantifique moelle » ; voir Joseph W. TRIGG, « Origène », trad. de Bernard Pouderon, dans Allan D. FITZGERALD (dir.), Marie-Anne VANNIER (dir. de l'édition française), *Encyclopédie Saint Augustin, La Méditerranée et l'Europe IV^{ème}-XXI^{ème} siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 1058-1060.

⁵ Surnom d'Origène et qui signifie « homme d'acier » en raison de la constance de sa doctrine, de la rigueur de sa méthode de travail et sa force de caractère même durant la persécution. Cf. Henri de LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Éditions Aubier, 1950, p. 63 ; cf. Paul NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, Éditions Beauchesne, 1977, p. 47, n. 15.

⁶ Cf. Henri CROUZEL, *Origène et la « Connaissance mystique »*, Desclée de Brouwer, Museum Lessianum, Section Théologie, n. 56, 1961, 634 pages.

⁷ André MANDOUZE, « Où en est la question de la mystique augustiniennne ? » dans *Augustinus Magister*, III, p. 103 - 168 ; cf. Buther CUTHBERT, *Western olystticism : The teaching of. St, Augustin, Gregory and Bernard on contemplation life, the Kegan Paul Library of Religion and Mysticism*, vol. III, London and New-York, 2000, p. 2055 ; Pierre BLANCHARD, « Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les *Confessions*. Veritas - Caritas - Aeternitas », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 2 (1962), Hommage à F. Cayré, p. 311-330.

1. État de la question

Notre état de la recherche tiendra compte de l'avancée de la question relative à l'âme chez Origène d'une part, puis chez Augustin d'autre part. Cette partie traitera de l'âme en général. Elle ne spécifiera pas uniquement les recherches sur l'*anima Christi* ou sur l'*anima humana*, mais sur l'âme en général.

La recherche sur l'*anima* chez Origène

« Le Fils de Dieu [...] a reçu non seulement, comme certains le pensent, un corps humain, mais aussi une âme, semblable par sa nature aux nôtres [...]. Nous ne disons pas [...] que le Fils de Dieu se soit trouvé dans cette âme comme il fut dans les âmes de Paul, de Pierre ou des autres saints » (*PArch.* IV, 4, 4, SC 268, p. 409-411). Cette affirmation montre une différence de fond entre l'âme du Christ et l'âme humaine d'une part et établit un rapport entre l'âme du Christ et le Verbe, puis entre l'âme du Christ et l'âme humaine d'autre part. Elle plante le décor pour notre recherche qui se focalisera sur l'*anima Christi* et sur l'*anima humana* chez Origène.

Avant nous, plusieurs études se sont penchées sur la christologie d'Origène comme sur son anthropologie. Si Jean Daniélou a creusé la question des relations d'Origène avec le milieu platonicien en insistant sur le fait que « la pensée d'Origène s'est aussi définie en fonction de la philosophie grecque de son temps »¹, il a tenté de répondre aux questions suivantes : « Quelle est la philosophie au contact de laquelle s'est trouvé Origène ? Tout le monde est d'accord pour dire que c'est une philosophie platonicienne. Mais quelle philosophie platonicienne ?² » Suite à cette situation historique, notre auteur a achevé son

¹ Jean DANIELOU, *Origène*, Paris, Éditions La Table Ronde, coll. « Le génie du christianisme », 1948, p. 85.

² *Ibid.*, p. 87. On sait qu'Origène connaît bien l'œuvre de Platon sans ignorer Aristote. On dirait mieux qu'il est un néoplatonicien. Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, VI, XIX, 5 et 13, SC 41, p. 114 et 116-117. Pour René Cadiou, Origène est le néo-platonicien d'Alexandrie : voir René CADIOU, *La jeunesse d'Origène : histoire de l'école d'Alexandrie au début du III^e siècle*, Paris, Éditions Beauchesne, 1936. Voir

étude en développant une christologie autour de l'Incarnation et de la Rédemption¹. Certes, cette étude n'aborde pas spécifiquement la question de l'âme du Christ ou celle de l'âme humaine, mais elle a le mérite de montrer la place du Christ dans la pensée théologique d'Origène².

Dix ans plus tard, Marguerite Harl a lancé une recherche importante sur la christologie d'Origène. En effet, après avoir situé Origène aussi bien dans la tradition chrétienne que philosophique du II^e siècle, et tenu compte de plusieurs ouvrages d'Origène tels que le *Traité des Principes*, le *Commentaire sur S. Jean*, le *Commentaire sur Matthieu* et le *Contre Celse*, Marguerite Harl a proposé une réflexion de fond au sujet du Verbe incarné. En fait, le Christ est présenté comme l'Image du Père, Verbe, Lumière. Mais la pointe de son étude est d'avoir traité de la question de l'âme du Christ : « S'il y a une médiation par le Christ, elle est due au fait que le Verbe fait chair a pris l'âme de Jésus, considérée en quelque sorte comme située entre le Verbe et la chair »³. Ce positionnement de l'âme du Christ au cœur du mystère du salut s'est doublé de la situation de l'âme comme le *medium* entre le corps et l'esprit (anthropologie trichotomique) comme entre la matière et Dieu. Ainsi, « l'âme du Christ est à la fois le lieu de la rencontre entre Dieu et l'homme, le moyen de cette rencontre et le modèle proposé à l'homme pour sa propre rencontre avec Dieu »⁴. L'âme du Christ reflète tous les mouvements de la volonté de Dieu. Cette étude sert de fondement pour la nôtre qui cherche à approfondir la question de l'*anima Christi* dans sa relation au Père, au *Logos*, à la Volonté et à la Sagesse⁵. Certes, Marguerite Harl n'aborde que très partiellement la mystique d'Origène ;

Miyako DEMURA, « Origen on Sophia in *Contra Celsum* : The Double Understandings of Solomon 7: 27 », dans *Origeniana Quinta*, p. 174-178.

¹ Cf. cf. Basil PSEPHTOGAS, « La Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ dans la théologie d'Origène », dans *Origeniana Secunda*, p. 307-321.

² Les études sur la christologie d'Origène sont nombreuses. On peut citer Hans Urs von BALTHASAR, « Le *Mysterion* d'Origène », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. 26 (1936), p. 513-562 et *RechSR*, n. 27 (1937), p. 38-64 ; réédité sous le titre : *Parole et mystère chez Origène*, Paris, Éditions du Cerf, 1957 ; Frédéric BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, Éditions Aubier, 1951 ; Wolfgang Artur BIENERT, « Zum Logosbegriff des origenes », dans *Origeniana Quinta*, 1989, p. 418-423 ; Cécile BLANC, « Qui est Jésus-Christ ? La réponse d'Origène », dans *BLE*, n. 80 (1979), p. 241-256 ; Gerald BOSTOCK, « Origen's exegesis of the kenosis hymn (Philippians 2 : 5-11) », dans *Origeniana Sexta*, 1995, p. 531-547 ; voir Pamela BRIGHT, « The Epistle to the Hebrews in Origen's christology », dans *Origeniana Sexta*, p. 559-565.

³ Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « patristica Sorbonensia », 1958, p. 116 ; cf. Mariette CANEVET, « Une fausse symétrie : la venue du Christ chez les parfaits dans l'Ancien et le Nouveau Testaments selon Origène », dans *Gregorianum*, n. 75 (1994), p. 743-749 ; voir aussi Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier-Montaigne Éditions, 1956.

⁴ Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, *op. cit.*, p. 117 ; cf. Henri CROUZEL, *Origène devant l'Incarnation et l'histoire*, dans *BLE*, n. 61 (1960), p. 81-110

⁵ Cf. Joël LETELLIER, « Le *Logos* chez Origène », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 75, n. 4 (1991), p. 587-612 ; Aloisius LIESKE, *Die Theologie des Logosmystik bei Origenes*, Münster,

elle ne s'est pas donnée un tel objectif, contrairement à Hans Urs von Balthasar¹. À sa suite, notre étude se propose de creuser le sillon de l'anthropologie origénienne à partir de l'âme humaine.

Par ailleurs, dans une vaste étude sur la place du Christ dans le christianisme ancien, Aloys Grillmeier n'hésite pas à faire des affirmations fortes telles que : « Origène est avant tout le théologien de l'âme du Christ. Sur ce sujet, il reprend les authentiques traditions bibliques. [...] Son enseignement sur l'âme du Christ se trouve surchargé de concepts anthropologiques et christologiques qui lui sont propres et qui seront plus tard abandonnés ou au moins fortement contestés. L'âme du Christ joue un rôle spécial dans la réflexion d'Origène sur l'union de la divinité avec l'humanité de Jésus »². S'il est vrai que cette réflexion profondément concentrée sur le Christ n'aborde ni le rapport de l'âme du Christ au Père ni sa relation à l'homme, cette critique n'enlève rien à sa pertinence. Nous nous proposons de la prolonger en essayant de montrer comment Origène s'est éloigné du platonisme afin de se consacrer au commentaire des divines Paroles³.

Pour sa part, Michel Fédou n'a pas hésité non plus à évoquer l'idée de l'âme du Christ chez Origène en cherchant à comprendre l'union dans le Christ du Verbe et de l'âme⁴. Il en vient à en dégager « l'union des deux natures, c'est le rôle de l'âme assumée par le Verbe »⁵, à la suite d'Origène : « L'âme du Christ a été de la race et de la substance de toutes les âmes humaines » (*HomLv.* III, 5, SC 286, p. 143). Certes, cette étude est importante. Mais nous nous proposons de n'étudier que la question de l'âme du Christ et de l'âme humaine chez Origène, en prolongeant ainsi la réflexion de Michel Fédou. La vie mystique entre l'âme humaine et Dieu est envisagée avec Origène en termes d'épousailles, car nous sommes entrés dans la filiation divine. Dans ces conditions, l'âme devient le lien de la présence de Dieu en

Münsterische Beiträge zur Theologie, 1938 ; cf. aussi Joseph WOLINSKI, « Le recours aux *epinoiai* du Christ dans le Commentaire sur Jean d'Origène », dans *Origeniana Sexta*, p. 465-492.

¹ Hans Urs von BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène*, Paris, Éditions du Cerf, 1957.

² Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, traduction de l'anglais par sœur Jean-Marie et Monique Saint-Wakker, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n. 72, 1973, p. 197.

³ Cf. Charles KANNENGIESSER, « Écriture et théologie trinitaire d'Origène », dans *Origeniana Sexta*, Origène et la Bible, 1995, p. 351-364. Cf. Michel FÉDOU, *La Voie du Christ. Genèses de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du II^e siècle au début du IV^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n. 253, 2006, p. 422-447.

⁴ Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*, Paris, Éditions Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 64, 1995, p. 153.

⁵ *Ibid.*, p. 154.

l'homme. On passe alors de la mystique au Mystère divin¹. Notre apport, après tout ce qui précède, s'efforcera de réévaluer l'*anima Christi* comme l'*anima humana* aussi bien dans le *Pèri Archôn* que dans le *Commentaire sur S. Jean* d'Origène afin d'évaluer l'évolution de sa pensée, et de faire le point sur la place qu'occupe l'influence du platonisme dans cette évolution. On en retient que l'âme humaine est immortelle, qu'elle est le *lieu* de Dieu et qu'elle a pour modèle l'âme du Christ qui elle, communique intrinsèquement avec le *Logos* divin. Dans une étude récente, Michel Fédou écrit au sujet du rapport entre l'âme et le Christ : « Plus l'âme avancera vers la perfection, plus elle ira loin dans la connaissance du Christ »². On peut retenir que ces différentes réflexions se sont focalisées sur l'âme du Christ mais l'âme humaine est quasiment inexistante. Nous nous proposons à leur suite d'étudier l'âme du Christ et l'âme humaine chez Origène. Qu'en est-il de la recherche sur l'âme d'après Augustin ?

La recherche sur l'*anima* chez Augustin

« De même qu'on doit reconnaître que l'âme humaine n'est pas ce qu'est Dieu, de même on doit présumer que, dans toute la créature, il n'est rien qui soit plus près de Dieu » (*De quant. an.* XXXIV, 77, BA 5, p. 387). Cette affirmation d'Augustin situe le cadre de cette recherche : mieux situer l'âme par rapport à Dieu. Tel va être l'objectif de notre travail. Étant donné qu'Origène aborde moins la question de l'âme humaine, nous convoquerons l'apport de saint Augustin sur ce sujet. Mais avant, parmi les nombreux auteurs qui ont réfléchi sur le Christ et l'*anima*, *animus*, *mens*, *acies mentis* chez Augustin, nous ne retenons que Jean Pépin, Goulven Madec et Jérôme Lagouanère. En effet, Jean Pépin explique la pensée dialectique d'Augustin partagé entre philosophie et théologie³ à travers la *disputatio* qui est la recherche de la vérité, puisque le « vrai dialecticien est celui qui distingue le vrai du faux »⁴.

¹ Cf. Louis BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique. Présentation de la trilogie par Jean Duchesne*, Paris, Éditions du Cerf, 2017, [Origène et Grégoire de Nysse, p. 265-273], p. 270.

² Michel FÉDOU, *Jésus Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2019, p. 31.

³ Cf. Jean PÉPIN, *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, London, Variorum reprints, 1986, p. 256-272 ; voir Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, *Recherches de chronologie augustiniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1965.

⁴ Cf. Jean PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, Robert P. Russel Éditeur, Villanova University Press, 1976, p. 164.

Jean Pépin nous plonge ainsi dans la réception de la pensée grecque¹ par Augustin en termes dialectiques, en montrant le lien entre le *verbum* et le *Logos* sans explicitement parler du Christ². L'intérêt en est qu'il nous aide à entrer dans la complexité de l'œuvre augustinienne. Puis, notre auteur a consacré, à la suite de Pierre Courcelle³, une étude approfondie sur la lecture des « *Libri Platoniorum* »⁴, la part de Paul, de Plotin et de Porphyre⁵ dans la construction de la pensée d'Augustin. Jean Pépin situe l'idée augustinienne de l'âme aussi bien sous la voûte de Porphyre⁶ que dans la théologie trinitaire. Ainsi, il étudie l'âme dans les dialogues de jeunesse d'Augustin comme le lieu du corps et en vient à affirmer que l'immortalité de l'âme confirme qu'elle « est en elle-même vie, et source de vie pour le corps »⁷, présente en chaque partie du corps. On peut retenir que Jean Pépin pose les fondamentaux d'une étude sur l'âme chez Augustin, non pas en partant de la théologie d'Augustin, mais plutôt de sa philosophie. Notre étude tentera d'étudier l'âme chez Augustin en tenant compte de ces deux axes importants.

Pour sa part, Goulven Madec, après avoir montré l'influence des philosophes grecs et des « *Libri platoniorum* »⁸ sur la pensée d'Augustin, met en évidence que le Christ est la vraie philosophie : « La philosophie est idéal de vie autant que de pensée, parce que la

¹ Voir John Arthur MOURANT, « Augustine and the Academics », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 4 (1966), p. 67-96 ; cf. Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éditions De Boccard, 1983 ; Ragnar HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962.

² Jean PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, *op. cit.*, p. 82 ss ; Douglas W. JOHNSON, « *Verbum* in the early Augustine (386-397) », dans *RechAug.*, n. 8 (1972), p. 25-53.

³ Pierre COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études Augustiniennes, 1963.

⁴ Jean PÉPIN, « *Ex Platoniorum Persona* ». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam, A. M. Hakkert Éditeur, 1977, p. 1-25 ; cf. *Ibid.*, « Les Confessions de saint Augustin, leurs antécédents et leur influence », dans *Journal des Savants*, 1964, p. 261-283.

⁵ Cf. Jean PÉPIN, « *Ex Platoniorum Persona* ». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 127-178 ; cf. John J. O'MEARA, « Augustine and Neo-platonism », dans *RechAug.*, vol. 1 (1958), p. 91-111 ; *ibid.*, *Against the Academics*, Ancient Christian Writers, vol. 12, 1950. Cf. Richard GOULET, « Augustin et le *De regress animae* de Porphyre », dans Isabelle BOCHET (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur.*, *op. cit.*, p. 67-109 ; cf. aussi Goulven MADEC, Richard GOULET, « Porphyre de Tyr : *Sur le retour de l'âme*. Un recueil provisoire des témoignages et des fragments avec une traduction française et des notes », dans Isabelle BOCHET (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur.*, *op. cit.*, p. 111-184.

⁶ Jean PÉPIN, « Une nouvelle source de saint Augustin : le ζήτημα de Porphyre. Sur l'union de l'âme et du corps », dans *Revue des Études Anciennes*, tome 66 (1964), n. 1-2, p. 53-107.

⁷ Jean PÉPIN, « *Ex Platoniorum Persona* », *op. cit.*, p. 236. Cf. Gérard VERBEKE, « Spiritualité et immortalité de l'âme chez saint Augustin », dans *AM*, Paris, 1954, t. I, p. 329-334.

⁸ Goulven MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris, Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n. 149, 1996, p. 37-44. Cf. Goulven MADEC, « Augustin et le néoplatonisme », dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n. 19 (1986), p. 41-52 ; *ibid.*, « Augustin disciple et adversaire de Porphyre », dans *RÉAug.*, n. 10 (1964), p. 365-369 ; *ibid.*, « Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures », dans Marie-Odile GOULET-CAZÉ, Goulven MADEC, Denis O'BRIEN (éd.), *Sophiês maiêtores, « Chercheurs de sagesse », Hommage à Jean Pépin*, Paris, Études Augustiniennes, 1992, p. 367-382.

Sagesse est le Christ, Dieu »¹, car, pour l'Hipponate, « le platonisme souffrait d'une contradiction fatale entre une bonne théologie et une mauvaise religion »². Augustin propose « une doctrine chrétienne totale : ontologique, sotériologique et épistémologique. Augustin pouvait donc avoir la ferme conviction d'assurer l'accomplissement du platonisme dans le christianisme et de promouvoir ainsi l'identité de la vraie religion et de la vraie philosophie »³. Ainsi donc, Goulven Madec soutient la thèse d'une synthèse de platonisme et de christianisme et ce, dans une moindre mesure avec Augustin : « Connaître Dieu, c'est aussi connaître la source de la sagesse »⁴ qui ne donne à l'âme « la connaissance réelle que par participation au Verbe qui illumine tout homme venant en ce monde »⁵. Si l'étude de Goulven Madec ne porte explicitement ni sur l'âme du Christ ni sur l'âme humaine, il n'en demeure pas moins qu'une telle piste de l'accomplissement du platonisme par le christianisme est intéressante et nous servira pour comprendre la place essentielle de l'Incarnation et donc de l'âme du Christ dans notre recherche. Ailleurs, notre auteur affirme qu'« en se détournant de Dieu, l'âme ne demeure pas en elle-même, elle déchoit encore au dessous d'elle-même »⁶ ou encore : « l'âme n'a pas en elle-même son centre de gravité. Créée à l'image de Dieu, l'homme en son esprit est naturellement orienté vers Dieu, relié à Dieu comme par un aimant ontologique »⁷. Voilà qui annonce notre approche de la contemplation de l'âme par Dieu.

En 2012, dans son *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, Jérôme Lagouanère a consacré le premier chapitre de cet ouvrage à l'univers intérieur de l'homme en étudiant la structure de l'esprit humain en son identité à travers la réalité de l'*anima* et de l'*animus*. Il a aussi retracé la genèse de la notion d'intériorité dans les premiers écrits d'Augustin, puis sous un angle plus systématique dans le *De Trinitate* en essayant de clarifier

¹ Goulven MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques, op. cit.*, p. 16. Cf. *ibid.*, « *Christus, scientia et sapientia nostra*. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne », dans *RechAug.*, vol. 10, 1975, p. 77-85.

² Goulven MADEC, *Saint Augustin et la philosophie, op. cit.*, p. 120. Cf. Gerd Van RIEL, « La sagesse chez Augustin : de la philosophie à l'Écriture », dans Isabelle BOCHET (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur.*, *op. cit.*, p. 381-405.

³ *Ibid.*, p. 124. Cf. *ibid.*, « La notion augustinienne de *Philosophia* », dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n. 18 (1986), p. 39-43 ; cf. Olivier BOULNOIS, « *Philosophia christiana*. Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique », dans Isabelle BOCHET (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur.*, *op. cit.*, p. 349-369.

⁴ Goulven MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 1998, p. 102. Cf. Robert DODARO, « A Note on the Leitmotif *Christus, scientia et sapientia nostra* in Goulven Madec's Study of Augustine's Christology », dans Isabelle BOCHET (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur.*, *op. cit.*, p. 49-54.

⁵ *Idem.* Cf., *ibid.*, p. 103 : « Le Christ est à la fois le Verbe Dieu illuminateur et le Verbe incarné sauveur. C'est là qu'il [Augustin] a trouvé le principe de cohérence de sa doctrine et sa théorie de la connaissance ». Voir AUGUSTIN, *De Trin.* IV, 2, 4 – 3, 6, BA 15, p. 344-351 ; cf. Basil STUDER, « *Sacramentum et exemplum* chez Augustin », dans *RechAug.*, n. 10 (1973), p. 87-141.

⁶ Goulven MADEC, *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la Voie*, nouvelle édition, Paris, Éditions Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 36, 2001, p. 248.

⁷ *Ibid.*, p. 249.

les relations essentielles entre *anima*, *animus*, *mens*, *ratio*, *intellectus*, *intelligentia*, *memoria*, *uoluntas* et *spriritus*. Ainsi, « l'*anima* désignerait l'âme végétative et sensitive, par opposition à l'*animus*, l'âme intellectuelle »¹, reprenant ainsi Étienne Gilson pour qui l'« *anima* désigne le principe animateur du corps considéré dans la fonction vitale qu'il y exerce. L'homme a une *animam*, les animaux aussi en ont une. *Animus* (terme emprunté à Varron, *De Diis selectis*, voir *De Ciu. Dei.* VII, 23, 1 ; t. 41, col. 212) est employé de préférence par Augustin pour désigner l'âme de l'homme, c'est-à-dire un principe vital qui est en même temps une substance raisonnable »². Il en vient à la conclusion selon laquelle Augustin utilise *anima* plus souvent dans un « contexte théologique ou pour désigner les fonctions végétatives et sensibles de l'âme »³ alors qu'*animus* « tend à se spécialiser pour désigner l'âme raisonnable et l'ensemble des productions de l'esprit »⁴. Mais Jérôme Lagouanère n'avait pas pour objectif de consacrer une étude entière sur l'âme chez Augustin mais de partir de l'âme pour définir le « sujet humain » dans son intériorité et sa réflexivité. Ces conclusions nous seront utiles pour étudier la connaissance de l'âme dans le *De Trinitate*. La même année, Anne-Isabelle Bouton-Touboulic a, dans le même sens, établi le rapport entre la *mens* et la connaissance dans le *De Trinitate*⁵. Augustin n'écrivait-il pas que l'âme « ne pourrait s'aimer si elle n'avait aucune connaissance d'elle-même, autrement dit si elle n'avait ni souvenir, ni intelligence de soi : cette présence de l'image de Dieu en elle a un si grand pouvoir qu'elle la rend capable de s'attacher à celui dont elle est l'image » ? (*De Trin.* XIV, XIV, 20, BA 16, p. 399). On en retient que l'âme image de Dieu trouve sa joie en Dieu qui lui révèle sa vraie identité dans le Christ d'après Augustin. Voilà pourquoi nous tenterons d'explicitier comment le Christ est la vie de l'âme, ce qui confirme l'appellation d'un « Augustin pasteur d'âme »⁶.

¹ Jérôme LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 194, 2012, p. 47.

² Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Éditions J. Vrin, 1987, p. 56, n. 1.

³ Jérôme LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin.*, op. cit., p. 91.

⁴ *Idem.*

⁵ Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, « Qu'il n'y a pas d'amour sans connaissance : étude d'un argument du *De Trinitate*, livre VIII-XV », dans *Le De Trinitate de saint Augustin. Exégèse, logique et noétique*, Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, édits par Emmanuel BERMON et Gérard O'DALY, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 192, 2012, p. 194 : « 1- L'âme se connaîtrait en vertu de la *fama*, comme pour les choses absentes ; elle se verrait donc à partir d'autres âmes semblables, et aurait aussi une idée générique d'elle-même ; mais l'âme ne se connaît pas par le miroir des autres âmes. 2- L'âme verrait dans la raison éternelle combien il est beau de se connaître. Mais ce dernier savoir semble impliquer une connaissance d'elle-même. 3- Elle aurait souvenir de sa béatitude, qu'elle voudrait de nouveau comme une foi, foi qu'elle ne pourrait atteindre qu'à la condition de se connaître. 4- Aimant à se connaître, elle aimerait non pas elle-même, mais son savoir. Mais si elle se connaît connaissant, elle se connaît elle-même ».

⁶ Cf. Michele PELLEGRINO, « S. Agostino pastore d'anime », dans *RechAug.*, vol. 1 (1958), p. 317-338.

Isabelle Bochet, pour sa part, fait une interprétation du corps présenté comme un poids pour l'âme à partir de *Sagesse* 9, 15, et présente l'évolution de la pensée augustinienne qui s'éloigne progressivement de la tradition philosophique du corps - prison - en montrant le passage du mépris du corps chez Augustin à l'amour du corps qui est appelé à ressusciter¹ : telle est la conséquence de la lecture de la Parole de Dieu sur la pensée augustinienne, puisque « la raison d'être de l'Écriture, comme de l'Incarnation, est de donner à l'homme dans le temporel et le sensible un moyen de revenir à l'éternel »², faisant de l'Hipponate un philosophe et un exégète³. Kristell Trego pour sa part va évaluer l'âme au prisme des catégories d'Aristote avec pour question essentielle la suivante : « Quel sens y a-t-il à parler de 'quantité' de l'âme ? Est-il alors légitime de prendre le terme au sens catégorial ?⁴ » Pour répondre à ces interrogations, nous proposons d'étudier l'âme humaine chez Augustin en essayant d'examiner la place essentielle du Christ dans sa connaissance de Dieu. Remarquons que la plupart des recherches sur Origène portent essentiellement sur l'*anima Christi*, alors que les recherches sur Augustin traitent de l'âme humaine dans sa relation au Christ. De ce constat, nous tenterons d'étudier aussi bien l'âme du Christ que l'âme humaine chez l'un et l'autre et nous proposerons des pistes de rapprochement des deux.

2. Problématique

Si la question de l'âme a été une préoccupation importante pour les philosophes grecs, elle l'est également pour les Pères de l'Église aussi bien de la tradition grecque que ceux de langue latine. Elle est profondément ancrée dans toutes les civilisations et cultures jusqu'à nos jours où le thème de l'âme humaine semble être, quelque peu remis en question, considéré comme désuet à cause de la pensée technologique de notre temps, rejeté par la culture matérialiste, oublié et inusité par notre époque marquée par la contestation de ses racines, la remise en cause de sa civilisation forgée pourtant sur les vestiges de la philosophie grecque et

¹ Cf. Isabelle BOCHET, « Le corps ; un poids pour l'âme ? L'exégèse augustinienne de *Sagesse* 9, 15 », dans *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 100 (2016), p. 27-43.

² *Ibid.*, « *Le Firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, Paris, IEA, CEA, SA, n. 172, 2004, p. 37.

³ Isabelle BOCHET, « Augustin philosophe et prédicateur : l'unité de la recherche de Goulven Madec », dans Isabelle BOCHET (éd.), *Augustin, philosophe et prédicateur*, op. cit., p. 15-31.

⁴ Kristell TREGO, « Des catégories de l'âme. À propos d'un certain aristotélisme du jeune Augustin » dans *ArchPhilos*, n. 80 (2017), p. 716.

du christianisme. On considère l'âme comme une notion ambiguë, inexistante, changeante, instable, inconsistante et indéfinissable¹.

On considère l'âme comme une notion philosophique archaïque, désuète récupérée par la théologie catholique pour justifier certaines questions relatives à la Résurrection du Christ et au salut du genre humain : « Or, l'idée chrétienne de l'âme est, me semble-t-il, indépendante des vicissitudes de l'accueil fait à ce que nomme ce terme en philosophie ou en science (ou plutôt, dans la philosophie des savants), à plus forte raison, des flux ou des reflux de la sensibilité collective »².

Paradoxalement, l'homme contemporain, après avoir évacué la réflexion sur l'âme de sa sphère immédiate - et certains chrétiens jetant même du doute sur sa réelle existence -, se laisse séduire voire attirer par les croyances orientales avec la résurgence des pratiques du yoga, des méditations de toutes sortes, les contemplations diverses et variées d'une part, et manifeste une attirance crédule et visible pour la réIncarnation dans une approche dualiste, aveuglée par le rationalisme du siècle qui lui fait évacuer le Christ Sauveur, la contemplation de la vérité et la vie spirituelle de son champ de définition, d'autre part. Or, c'est sur le chemin de la vertu, de la contemplation de Dieu, de la piété et de l'humilité que saint Augustin nous donne rendez-vous³.

Certaines interrogations s'imposent de fait : l'âme est-elle immortelle par nature ou par une décision divine ? Est-elle d'origine divine ou une simple image de Dieu ? Pour répondre à ces préoccupations, nous étudierons séparément les deux auteurs. C'est donc non sans raison que, partant de l'attribution de la paternité de l'âme à la philosophie grecque, nous envisageons de montrer qu'Origène et Augustin, et plus largement les premiers siècles du christianisme, se sont basés aussi bien sur la tradition biblique que sur la conception philosophique grecque pour engendrer ou mieux provoquer un choc entre les deux traditions

¹ Cf. Jean-François DORTIER, « L'Éternel retour de l'âme », dans *Sciences Humaines*, n. 206 (2009), p. 19.

² Rémi BRAGUE, « L'Âme du salut », dans *Communio*, n. 12/3 (1987), p. 5.

³ Gerd VAN RIEL, « La sagesse chez Augustin : de la philosophie à l'Écriture », dans Isabelle BOCHET (Éd.), *Augustin Philosophe et Prédicateur, op. cit.*, p. 404 : « On constate qu'Augustin reconnaît un ordre logique des béatitudes, qui représente la montée de l'âme vers la contemplation de la vérité. Chaque degré présuppose le précédent, à commencer par la piété ou le *timor Dei*, qui, selon le Psalmiste (110/111, 10) et l'Ecclésiaste (1, 16), est le début de la sagesse. C'est donc dire qu'Augustin établit une hiérarchie des vertus semblable à celle de ses précurseurs platoniciens, tout en renversant les valeurs – à la manière de Nietzsche, mais en un sens inverse - sur la base de l'Écriture. Au lieu de la prétention orgueilleuse de la sagesse des païens, l'humilité et la piété apparaissent comme la base de l'ascension vers le point culminant de la vertu qu'est la contemplation. En cours de route, tout comme chez les néoplatoniciens, l'âme se détache de tous les nœuds qui l'attachent aux péchés, à la concupiscence, mais également au savoir vain. C'est ainsi qu'Augustin peut énumérer les degrés des vertus de la façon que voici : 1) *timor Dei* ; 2) *pietas* ; 3) *scientia* ; 4) *fortitudo* ; 5) *consilium* ; 6) *intellectus* ; 7) *sapientia* ».

dans leur compréhension de l'âme humaine. En prenant appui sur le platonisme, Origène et Augustin ne vont-ils pas rompre avec cette conception ancienne, celle du monde gréco-romain sur l'être humain collectif comme étant l'élément primordial pour aboutir à l'être humain individuel, à une personne formée de corps et d'âme ? Ce passage est-il l'apanage du christianisme des Pères de l'Église ou est-il aussi envisageable dans la philosophie ? L'Incarnation du Christ est-elle un avènement décisif dans ce basculement de sens ?

Notre thèse questionnera les articulations et influences réciproques de la philosophie sur Origène et Augustin. Au moment où le platonisme dit son dernier mot sur l'âme humaine, Origène puis Augustin tissent leur corde, bien sûr dans le prolongement de la texture platonicienne, mais en rompant avec la philosophie non chrétienne pour signifier l'âme humaine comme animant la personne et ainsi développer non plus une humanité collective et plurielle se définissant dans le Tout ou l'Un, mais une humanité personnelle, *sui generis*. Le Christ Dieu et Homme permet de faire le pont entre l'humain et le divin. D'ailleurs, Origène précédant le Concile de 325, est parti de l'âme du Christ, *anima Christi*, pour élucider l'âme humaine, *anima humana*, dans une approche assez platonicienne tout de même dans le *Pèri Archôn* et inversement, dans une approche christologique et spirituelle dans le *Commentaire sur S Jean*, alors qu'Augustin, voulant refuser tout dualisme âme/corps, sinon une distinction que pour mieux les unir et définir le couple *anima-corporis* comme une personne, *capax Dei*, explore le chantier creusé par le platonisme dans ses dialogues de jeunesse avant de s'écarter de l'envoûtement platonicien dans ses ouvrages de maturité pour esquisser une théologie et une philosophie de la personne, *corpus, anima, animus* à partir de l'Incarnation. Tel est aussi l'enjeu de cette étude : chercher à comprendre comment, à partir de la question de l'âme humaine, aussi bien en Orient qu'en Occident, Origène et Augustin se sont basés sur l'apport de la philosophie grecque pour comprendre et traduire des réalités théologiques, notamment l'*anima humana* et ainsi, à partir d'eux, comment la théologie donne matière à penser à la philosophie. Car en transformant la notion d'âme issue des Grecs, n'ouvrent-ils pas un chantier immense pour le déploiement d'une théologie purgée de platonisme ou d'une philosophie chrétienne. L'élément de ce bouleversement et le point de cet ancrage est l'Incarnation. Une première question se pose ici : dans quelle mesure l'Incarnation modifie, rectifie et transforme le rapport *anima-corporis* issu de la philosophie ?

Par ailleurs, cette étude s'attèlera à vérifier pourquoi Origène et Augustin ont tous les deux abordé la question de l'âme humaine sous l'angle philosophique dans leur jeunesse avant d'y apposer un regard théologique à l'âge de la maturité. Une telle constatation nous fait

poser la question suivante : jusqu'où le platonisme les a-t-il influencés et quel a été le déclic de la rupture, s'il faut parler en termes de rupture ? L'autre postulat que nous chercherons à vérifier est qu'Origène développe sa réflexion partant de l'*anima Christi* pour définir et comprendre l'*anima humana* alors qu'avec Augustin, le point de départ est l'*anima humana*. Dans un cas comme dans l'autre, le tampon entre l'*anima Christi* et l'*anima humana* a été le Christ, ou mieux, l'Incarnation qui provoque le rapport entre *anima Christi* et *anima humana* et de fait, introduit l'*anima humana* dans une dynamique de vie spirituelle. On peut supposer ici que le platonisme a servi pour Origène de propédeutique, de canal de réflexion¹ à son exégèse et à sa théologie spirituelle ; pour Augustin, le christianisme est la vraie philosophie², car *philosophia theologiae ancillans*. « Je t'en prie, que la philosophie des païens (*philosophia gentium*) ne soit pas plus honnête que la nôtre, la philosophie chrétienne (*quam nostra christiana*), qui est la seule vraie philosophie (*quae una est uera philosophia*), s'il est

¹ GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène, suivi de La Lettre d'Origène à Grégoire*, texte grec, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, SC 148, Paris, Éditions du Cerf, 1969, p. 187-189 : « J'[Origène] aurais pour cette raison souhaité que tu [Grégoire le Thaumaturge] prennes de la philosophie grecque tout ce qui peut servir comme d'enseignement encyclique ou de propédeutique pour introduire au christianisme et de même de la géométrie et de l'astronomie tout ce qui sera utile à l'interprétation de l'Écriture Sainte. Et aussi, ce que disent les philosophes de la géométrie et de la musique, de la grammaire, de la rhétorique et de l'astronomie, en les appelant les auxiliaires de la philosophie, nous l'appliquerons, nous, à la philosophie elle-même, par rapport au christianisme ».

² AUGUSTIN, *Confessions*, VII, IX, 13-15, BA 13, p. 609-613 : « Tu voulais me montrer comme tu résistes aux superbes mais donnes la grâce aux humbles, et avec quelle grande miséricorde tu as indiqué aux hommes la voie de l'humilité, par le fait que ton Verbe s'est fait chair et qu'il a habité par les hommes. C'est pourquoi tu m'as procuré, par l'entremise d'un homme gonflé d'un orgueil monstrueux, certains livres des Platoniciens traduits du grec en latin. [...] Certes, en parcourant ces écrits, j'ai découvert sous des expressions diverses et des formes multiples, que le Fils, étant dans la condition du Père, n'a pas tenu pour vol d'être l'égal de Dieu, puisque par nature il est cela même. [...] Que, en effet, avant tous les temps et au dessus de tous les temps, existe de façon permanente et immuable ton Fils unique coéternel à toi, et que les âmes reçoivent de sa plénitude pour être heureuses, et que, en participant à la sagesse permanente en soi, elles se renouvellent pour être sages, cela s'y trouve. Mais que, au temps marqué, il est mort pour les impies, et que tu n'as épargné ton Fils unique mais pour nous tous tu l'as livré, non, cela ne s'y trouve pas ». Goulven Madec explique comment le christianisme parachève le platonisme en des termes forts. Goulven MADEC, *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Éditions Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 36, 1989, p. 44-45 : « Les platoniciens ont vu la Patrie où il faut aller ; ils ont aidé Augustin à la voir lui-même. Ils n'ont pas connu la Voie qui doit y mener ; ils n'ont pu la montrer à Augustin ; au contraire ils ont failli l'égarer sans recours. [...] Augustin n'est pas resté en chemin, si je puis dire ; il a lu le Prologue de Jean jusqu'au bout ; il a dépassé le platonisme, pour rejoindre le Christ, le Verbe incarné, qui marque la ligne de partage entre platoniciens et chrétiens, et qui, de ce fait, définit l'essence même du christianisme. Le platonisme, tel qu'Augustin l'a connu, souffrait à ses yeux d'une contradiction interne, d'une incohérence entre la théorie et la pratique, entre la connaissance de Dieu et l'idolâtrie. Le christianisme, en revanche, en instaurant la cohérence de la pratique et de la théorie, autrement dit de la religion et de la philosophie, assurait l'accomplissement du platonisme ». Marie-Anne Vannier rejoint Goulven Madec en confirmant, pour sa part, l'importance de la lecture des *Libri platoniorum* notamment les *Ennéades* de Plotin (*Traité sur le Beau* I, 6, *Sur l'origine des maux* I, 8 et *Des trois hypostases* V, 1), des traités de Porphyre et le Prologue de Jean comme propédeutique à l'expérience spirituelle conduisant à la conversion de saint Augustin. Cf. Marie-Anne VANNIER, *Les Confessions de saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Classique du christianisme », 2007, p. 101-103.

vrai que ce nom signifie le désir ou l'amour de la sagesse (*studium uel amor sapientiae*) »¹. La philosophie va servir de canal à Augustin pour mieux poser les jalons de sa théologie en la confrontant avec la Parole de Dieu. Augustin christianise le platonisme en le purgeant de toutes ses contradictions et incohérences. Une deuxième question s'impose logiquement : comment la christologie, à partir de la réflexion sur l'*anima Christi*, corrige, révolutionne, renouvelle et modifie l'anthropologie sur la question de l'âme recueillie et empruntée des Grecs ?

3. Préoccupations méthodologiques

S'il est évident que denses, complètes et même ardues sont les œuvres d'Origène et d'Augustin, il nous faut un effort important d'interprétation pour comprendre leur approche de l'âme du Christ et de l'âme humaine et pour pouvoir poser les articulations nécessaires entre la philosophie grecque et le christianisme en Orient et en Occident. Le principe méthodologique primordial qui s'impose à nous est celui de l'herméneutique des textes d'Origène et d'Augustin et en partant du *corpus* - d'abord des œuvres de jeunesse puis celles de maturité - qui est le nôtre comme socle de départ avant de nous plonger dans la littérature secondaire et les travaux récents des chercheurs, sans aucun esprit de fermeture, dans une perspective de remise en cause de soi-même, nous appuyant sur les travaux de nos prédécesseurs, puisque « c'est au bout de l'ancienne corde qu'il faut tisser la nouvelle² ». Ainsi, l'essentiel de notre recherche sur le problème de l'âme humaine (du Christ) nous permettra d'évaluer la question aussi bien en Orient chez Origène dont la conception sur l'âme sera explorée à partir du *Traité des Principes* (vers 220 et 231) comme son ouvrage de jeunesse et sous une dimension platonicienne et de ses écrits rédigés à son retour à Césarée (246-249) : *Entretien d'Origène avec Héraclide*, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, *Homélie sur les Psaumes 36 à 38* et *sur Luc* ainsi que *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu* comme une étude de maturité sur ses œuvres théologiques.

¹ SAINT AUGUSTIN, *Contra Iulianum*, IV, 14, 72, PL 44, col. 774 : « *Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra christiana, quae una est uera philosophia, quandoquidem studium uel amor sapientiae significatur hoc nomine* ».

² Proverbe béninois ; cf. Jean PLIYA, *Les Tresseurs de cordes*, Paris, Éditions Hatier, 1987.

En Occident avec Augustin, nous nous appuyons sur quelques dialogues de jeunesse portant sur l'âme sous un angle beaucoup plus philosophique tels : *L'immortalité de l'âme* (386-387) et *La grandeur de l'âme* (387-388) dans les *Dialogues philosophiques, II, Dieu et l'âme*¹ ; *Le libre arbitre* (387-388) dans les *Dialogues philosophiques, III, De l'âme à Dieu*² ; puis les œuvres de l'entre-deux de sa vie telles : *Les Confessions* (vers 397-401)³ ; *Des deux âmes* dans *Six traités anti-manichéens*⁴ ; *Nature et origine de l'âme, La crise pélagienne II*⁵, *La Foi et les œuvres* (vers 413), *La vraie religion* (vers 390/391), *La Foi chrétienne*⁶ et enfin dans l'une de ses grandes œuvres de maturité à savoir *La Trinité* (vers 400-416)⁷ avec une porte d'entrée purement théologique. Le choix de ce *corpus* est, nous semble-t-il, assez bien représentatif de la pensée d'Origène et de celle d'Augustin sur la question qui nous préoccupe. Les deux étant deux grands commentateurs des Écritures Saintes, deux philosophes et théologiens, cet ensemble de textes rend bien compte de leur pensée philosophique et théologique en permettant d'établir la relation entre les deux domaines et la rupture opérée.

Cela dit, partant de ces œuvres, nous allons mesurer combien la question de l'âme humaine est préoccupante pour la patristique grecque et latine dans le prolongement de la réflexion des philosophes grecs comme Platon, Aristote et Plotin. Nous utiliserons l'*index vocabulorum* que nous donnent les « Sources Chrétiennes » à la fin de ses volumes et l'Édition critique de la Bibliothèque Augustinienne pour vérifier les différents emplois du terme « âme » rendu par *spiritus*, *mens*, *imago*, *pneuma* avec Origène et par le latin *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens* avec Augustin. Voilà pourquoi, d'entrée de jeu, nous avons jugé utile de faire une précision terminologique, car, cette étude sur l'âme humaine nous conduit à reconsidérer la notion de *persona* aussi bien en philosophie qu'en théologie.

Deux défis sautent ici à nos yeux. Le premier est de montrer la relation entre la compréhension de l'*anima* dans le platonisme avec le sens nouveau, s'il y en a un, qu'en donnent Origène et Augustin, dans le prolongement de la philosophie. Le second défi est de

¹ AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques, II. Dieu et l'âme, Les Soliloques*, BA 5, p. 165-219 ; *ibid.*, *L'immortalité de l'âme*, BA 5, p. 221-397 ; *ibid.*, *La grandeur de l'âme*, BA 5, p. 399-408.

² *Ibid.*, *Dialogues philosophiques, III, De l'âme à Dieu, Le maître*, BA 6, p. 155-529 ; *ibid.*, *Le libre arbitre*, BA 6, p. 531-583.

³ *Ibid.*, *Les Confessions*, BA 13 et BA 14.

⁴ *Ibid.*, *Six traités anti-manichéens, De duabus animabus*, BA 17, p. 117-193. On y trouve aussi : *Contra fortunatum, contra adamantum, contra epistulam fundamenti, contra secundinum, contra felicem manichaeum*.

⁵ *Ibid.*, *La crise pélagienne II, De gratia Christi et de peccato originali libri II ; De natura et origine anime libri IV*, BA 22, p. 376-667.

⁶ *Ibid.*, *La Foi chrétienne, De vera religione* (p. 11-191), *De utilitate credendi, De fide rerum quae non videntur, De fide et operibus*, BA 8, p. 345-461.

⁷ *Ibid.*, *La Trinité*, livres I-VII, BA 15 et BA 16.

réaliser la coordination entre *anima*, *Deus* et *persona*, en montrant comment Origène et Augustin se sont éloignés de la philosophie grecque de leurs temps respectifs pour devenir les pères d'une philosophie marquée par l'Incarnation.

Enfin, cette recherche va nous permettre de prendre conscience du trésor inestimable que représente l'étude de l'âme humaine avec Origène et Augustin. Avant eux, la question de l'âme humaine se posait fort bien en philosophie et représentait une préoccupation qui a trouvé un terrain fertile de recherche dans le platonisme - avec pour tête de liste Platon, Aristote, Plotin, et Porphyre. La patristique, pour sa part, s'est lancée dans cette danse avec les réflexions de Justin, d'Irénée de Lyon, de Tertullien et des frères Cappadociens, qui ont affecté les auteurs médiévaux tels Hugues de Saint-Victor, Bonaventure et Thomas d'Aquin, mais aussi les auteurs plus contemporains parmi lesquels on peut retenir entre autres Teilhard de Chardin, Karl Rahner et Joseph Ratzinger, ces derniers influencés d'une manière ou d'une autre par Origène et Augustin, dans leur approche à la fois philosophique et théologique de l'âme.

4. Articulations de la recherche

L'enjeu de la première partie est de relever en quoi et comment Origène et Augustin sont de véritables lecteurs et traducteurs des philosophes grecs dans leur approche sur l'âme (du Christ et de l'âme humaine). Concrètement, il s'agit d'évaluer scientifiquement la présence et l'influence du platonisme sur leurs ouvrages de jeunesse tout en spécifiant leur attachement pour l'Écriture Sainte : la règle de foi. Ensuite, dans une deuxième partie, notre recherche montrera comment l'un et l'autre ont appliqué le concept d'*anima* en théologie, en s'appuyant surtout sur la lecture de l'Écriture Sainte tout en continuant à utiliser les concepts philosophiques auxquels ils accordent un sens désormais nouveaux. Et ouvrant ainsi les portes d'une dynamique anthropologique, philosophique et spirituelle partant de l'âme pour redéfinir l'être humain comme image de Dieu, non plus au sens de modèle platonicien, mais comme créé et aimé de Dieu, permettant à l'humain (corps, âme, esprit) d'entrer dans la dynamique de la vie divine soit par déification avec Origène ou par l'union mystique avec saint Augustin. De cette manière, une place prépondérante a été accordée par les deux génies du christianisme

ancien à l'Incarnation du Christ Rédempteur. Enfin, la troisième partie met en dialogue Origène et Augustin. Elle traite ainsi des convergences de vue entre eux mais aussi des divergences qu'ils cherchent à concilier en faisant appel à Maître Eckhart, pour un essai de synthèse entre Origène et Augustin sur la question de l'âme humaine en rapport avec l'Incarnation du Verbe.

PREMIÈRE PARTIE

L'ÂME CHEZ ORIGÈNE ET AUGUSTIN :

ÉTUDE ONTOLOGIQUE

CHAPITRE I

ÉTUDE LEXICALE

« “Mettre le plus possible l’âme à part du corps, l’habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu’elle peut, dans les circonstances actuelles autant que dans celles qui suivront, isolée et par elle-même, entièrement détachée du corps, comme si elle l’était de ses liens” [Phédon, 67c]. Tel est l’exercice spirituel platonicien »¹.

Ce premier chapitre vise à présenter et analyser la terminologie de l’âme, *anima*, chez les philosophes grecs² cités par Origène et Augustin : Platon, Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus ainsi que l’approche biblique de la question. L’objectif est de mieux cerner l’image du concept *anima* aussi bien dans la sphère biblique que dans le monde grec des philosophes. Le but est surtout de voir ce qu’Augustin en a repris et comment il l’a réinterprété. Cette étude permettra de mesurer l’importance du terme *anima* dans l’Écriture Sainte comme en philosophie, et servira de fondation pour appréhender sa place exceptionnelle dans la philosophie et la théologie d’Origène et d’Augustin. Ce chapitre comporte alors trois volets principaux : a) la pensée grecque face à l’*anima* avec les évolutions apportées par Platon, Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus, qui sont les auteurs ayant fortement marqué Origène et Augustin ; b) la pensée biblique sur l’âme, du fait qu’Origène et Augustin sont des chrétiens et de grands commentateurs de la Parole de Dieu ; c) la réflexion patristique sur l’*anima* comme prolongement de la pensée grecque en partie et comme réception et traduction de l’approche dans la pensée théologique. Nous voudrions examiner le concept *anima* sous ces trois angles qui s’entremêlent et s’enrichissent et qui éclairent notre matière d’étude, du

¹ Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Éditions Albin Michel, 2002, p. 49.

² Les philosophes grecs évoqués ici et dans ce développement sont ceux que Origène et Augustin citent souvent dans leurs ouvrages surtout de jeunesse. Voir ORIGÈNE, *Traité des Principes*, compléments et index par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, SC 312, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 70-78 ; Gilles Dorival fait remarquer qu’Origène cite dans son œuvre les présocratiques (comme Empédocle, Anaxagore et Démocrite), Pythagore et les pythagoriciens, Platon et les platoniciens, Aristote et les péripatéticiens, Épicure et les épicuriens ainsi que les stoïciens. Voir Gilles DORIVAL, « L’apport d’Origène pour la connaissance de la philosophie grecque », dans *Origeniana Quinta*, 1995, p. 192-199. AUGUSTIN, *Les Confessions*, livres VIII-XIII, BA 14, Éditions Desclée de Brouwer, 1962, p. 654-655 ; *ibid.*, *La crise pélagienne II*, BA 22, Éditions Desclée de Brouwer, 1975, p. 903-914 ; *ibid.*, *Dialogues philosophiques III*, BA 6, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, 1999, p. 586-589 et 599 ; *ibid.*, *La Trinité*, livres VIII-XV, BA 16, Paris, Études Augustiniennes, 1991, p. 676.

fait que notre recherche embrasse la philosophie et la patristique, la Bible ayant servi de socle pour la pensée des Pères et de l'Église. Notre but n'étant pas de faire ici un développement détaillé du concept, nous en donnerons cependant un aperçu substantiel permettant de comprendre le socle dans lequel se comprend la pensée d'Origène et d'Augustin. Concrètement, nous voudrions considérer sous ces divers angles le terme *anima*. Ils ont influencé les conceptions origéniennes et augustiniennes de l'*anima* d'une part et d'autre part ils nous permettront de voir l'apport, l'évolution et la systématisation du terme *anima* chez nos auteurs par rapport à la compréhension biblique et philosophique. Cependant, pour l'instant, nous en resterons au vocabulaire biblique et philosophique dans ce chapitre. Mais dans la suite, nous préciserons l'apport spécifique d'Origène et d'Augustin à la définition de l'âme.

1. La terminologie de l'âme dans les Saintes Écritures

Nous ne pouvons pas parler de l'âme humaine chez Origène et Augustin sans faire un détour important et capital par les Écritures Saintes. Elles nous permettent d'aller à l'une des plus vieilles sémantiques sur l'âme. En effet, dès les toutes premières pages de la Bible, on lit : « Faisons l'homme à notre image comme notre ressemblance » (Gn 1, 26). Les mots « image » et « ressemblance » désignent l'homme et font penser à son âme. Mieux, au deuxième chapitre de la *Genèse*, l'écrivain sacré décrit en profondeur l'acte de la création de l'homme par Dieu : « Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla

dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant [*nephešh*] »¹ (Gn 2, 7). L'étude de l'âme humaine qui se situe dans l'anthropologie biblique rallie l'âme à l'homme à travers le geste d'insufflement de l'haleine de vie, ce qui a fait de l'homme un être vivant. Les expressions utilisées telles que « esprit », « âme », « chair », « homme », « souffle », « haleine » désignent insuffisamment bien les mots hébreux *rûah*, *nepheš*, *bâsâr* qu'il convient d'examiner dans la mesure où Origène et Augustin sont de très grands interprètes et exégètes de la Parole de Dieu. Les nombreux commentaires de la Bible qu'ils ont laissés en disent long. Précisons tout de même, avant de commencer, qu'« il faut se garder d'entendre à la manière aristotélicienne, scolastique ou moderne les expressions telles que esprit, âme, chair² ». Pour parler de l'âme, Origène disposait des concepts grecs assortis à ceux du Nouveau Testament : *πνεῦμα* et *Ψυχή* qui représentent l'épicentre des termes hébreux *nepheš*, *bâsâr*, *rûah* qui constituent l'hypocentre de l'anthropologie vétêrotestamentaire. Augustin utilisait, pour sa part, les termes latins plus restrictifs du champ sémantique biblique, mais plus ouverts aux concepts philosophiques : *anima*, *animus*, *spiritus* et *mens*. Quelle

¹ Ce verset ne comporte certes pas le mot âme. Mais l'expression « être vivant » est rendue par *nephešh*. En effet, Origène est allé aux sources de la tradition chrétienne. Il a certainement utilisé la Bible hébraïque qui rend l' « être vivant » par homme (*Ish* : le vivant). « אִישׁ » (Traduction du texte hébreu selon la version massorétique Traduction française sous la direction du Grand-Rabbin Zadoc Kahn Dite «Bible du Rabbinat», selon le texte original de 1899. Cette édition électronique reproduit le texte massorétique du Codex d'Alep et de manuscrits de l'École de Tibériade qui lui sont apparentés. Édition expérimentale, 2016, consulté le 24 janvier 2020 sur <https://www.mechon-mamre.org/f/ft/ft0.htm>; cf. aussi *Ancien Testament* interlinéaire hébreu-français, avec le texte de la Traduction Œcuménique de la Bible et de la Bible en français courant, Alliance Biblique Universelle, 2007, p. 5). La Septante rend le même verset de Gn 2, 7 comme suit : « καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. (Pour faire l'homme, Dieu pétrit une masse d'argile extraite de la terre, et sur sa face, il souffla un souffle de vie, et l'homme devint une âme vivante) ». L'« être vivant » est traduit par une « âme vivante » d'après la traduction grecque-latine de la Septante, consultée le 24 janvier 2020 sur https://theotex.org/septuaginta/genese/genese_2.html). D'ailleurs, la version latine de ce verset donne ceci : « *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem* (Le Seigneur Dieu forma donc l'homme du limon de la terre, et il souffla sur son visage un souffle de vie, et l'homme fut fait âme vivante) ». Cf. *La Sainte Bible polyglotte* contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire, avec les différences de l'hébreu, des Septante et de la Vulgare ; des introductions, des notes, des cartes et des illustrations par F. Vigouroux, Ancien Testament, tome I, Le Pentateuque, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, Librairie-Éditeurs, 1900, p. 24-25. Voir aussi LA BIBLE D'ALEXANDRIE LXX, 1. *La Genèse*, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par Marguerite Harl, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 101 : « Le verbe “souffler” *emphusáō*, donne une image concrète, que complète le mot “souffle” (*pnoē*), mais le traducteur fait souffler Dieu “sur la face” de l'homme et non pas “dans ses narines” (TM) : cela n'a pas empêché les païens de ridiculiser ce geste (Celse, ap. Origène, C. Cels. IV, 37) ».

² Paul VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament, tome II, L'homme*, Paris, Desclée et Cie Éditeurs, coll. « Bibliothèque de Théologie », série III, Théologie biblique, n. 441-II, 1956, p. 2. Cf. aussi Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1953 : voir surtout le chapitre deuxième qui porte sur le « schéma de l'anthropologie biblique », et dans lequel l'auteur explique l'absence du dualisme âme-corps dans la pensée biblique qui propose plutôt la dimension nouvelle du *pneuma*.

compréhension revêtent alors les mots *nepheš*, *bâsâr*, *rûah* dans l'Ancien Testament pour rendre compte de l'idée d'« âme » ?

1.1. *Nepheš* (âme), *bâsâr* (chair), *rûah* (esprit) dans l'Ancien Testament

C'est l'ensemble formé par *nepheš*, *bâsâr*, *rûah* que l'anthropologie vétérotestamentaire traduit par homme pour en signifier l'unité. L'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit¹. Le mot *nepheš*, âme, a aussi le sens de souffle, de respiration, « comme le verbe *n ph š*, qui signifie respirer, se refaire (Ex 23, 12 ; Ex 31, 17 ; 2 S 16, 4). Dans la Bible hébraïque, il est employé environ 754 fois, en des sens assez différents »². Il se rapporte au gosier, à la gorge, à la respiration et au cou (Eccl 6, 7 ; Ps 44, 26 ; Is 29, 8 ; Ps 107, 5. 9...). Il s'applique aussi bien aux animaux domestiques qu'aux hommes (cf. Gn 1, 26). Comme la respiration est la marque de la vie, *nepheš*, signifie aussi le souffle qui véhicule le principe de vie, le souffle qui donne vie à l'homme et à l'animal. La *nepheš* rend vivant. On passe alors du sens de souffle vital à celui de vie. Sauver la *nepheš*, c'est sauver la vie (1 S 19, 11 ; Ps 6, 5 ; 34, 23) ; ma *nepheš*, signifie ma vie (1 S 26, 21.24) ; aller dans sa *nepheš*, c'est aller au péril de sa vie (2 S 23, 17) ; jeter sa *nepheš*, c'est exposer ou risquer sa vie ; chercher la *nepheš* de quelqu'un, c'est en vouloir à sa vie, c'est vouloir sa mort (Ex 4, 19 ; 1 S 20, 1 ; Ps 35, 4). Le sang devient indice et preuve de vie, gage de vitalité, car la *nepheš*, l'âme, est aussi présente dans le sang (cf. Gn 9, 4 ; Dt 12, 23 ; Lv 17, 11.14). Il se crée une relation intrinsèque entre le cœur qui reçoit le sang qui est symbole de vie et l'âme³.

¹ Henri BLOCHER, « De l'âme et de l'esprit », dans *Ichthus*, n. 139/6 (1986), p. 5 : « Que l'être humain soit, par constitution, double, la pensée chrétienne n'en a presque jamais douté [...]. Mais depuis 1925-1930, la thèse opposée, moniste ou unitaire, s'est largement répandue, sous le couvert de l'autorité du Danois Johannes Pederson et de l'Allemand Rudolf Bultmann ». Mais ces termes ne sont pas à être opposés l'un à l'autre. Ils se complètent, ils s'enrichissent l'un l'autre. C'est de la dualité unifiante, une sorte de « dualité sans dualisme » ; voir Henri BLOCHER, « De l'âme et de l'esprit », *art. cit.*, p. 6.

² Paul VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 16.

³ Cf. André WÉNIN, « Âme-cœur-corps », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 24-27. Voir Claude TRESMONTANT, *La question de l'Immortalité de l'Âme*, Paris, Éditions Francois-Xavier de Guibert, 1996. Voir aussi *ibid.*, *Le problème de l'âme*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 163-171 et p. 179-182.

Emblème de vitalité, la *nepheš* peut indiquer également l'être vivant, tout être vivant ou quelqu'un ou un homme (Gn 1, 20. 21, 2, 19 ; Ex 1, 5 ; Lv 4, 2 ; Dt 10, 22 ; Jos 10, 28. 30. 32. 35. 37). Ici, son sens premier de souffle de vie cède la place à celui d'individu, celui en qui est la vie, c'est-à-dire la personne, l'intériorité de l'homme, siège des sentiments, passions et affections. Indiquant l'être humain, il se réfère au moi, au « je », au moi vivant¹. Ainsi, celui qui dit « je », vit parce qu'il a le souffle vital en lui. La *nepheš* vivante, c'est l'homme vivant ou mieux, la personne vivante, celle en qui Yahvé a soufflé son esprit de vie et qui circule dans son sang (Gn 9, 6 ; Lv 17, 10.11 ; Dt 12, 23). De la *nepheš*-souffle au *nepheš*-sang, on passe à la *nepheš*, souffle de la vie psychique, invisible. La *nepheš* peut avoir faim et soif de Dieu (Pr 10, 3 ; Pr 6, 30 ; Ps 107, 9). Elle désigne également des biens matériels et spirituels.

Un autre mot qui désigne le souffle est *nešâmâh* utilisé en *Genèse 2, 7* pour exprimer l'haleine qui sort du nez et de la bouche, le souffle vital, le signe et le principe de la vie. Ce souffle vient de Dieu et est donné à l'homme par Dieu. Il représente le divin dans l'homme, la présence de Dieu dans sa créature. On l'identifie au souffle vivifiant de Yahvé, au principe de la sagesse de Dieu dans l'homme. Paradoxalement, et certainement par euphémisme, *nepheš* désigne également la mort ou le cadavre (Lv 19, 28 ; Lv 21, 1 ; Lv 22, 4). On peut alors opposer la *nepheš* de vie à la *nepheš* de mort qui rend impur. Dans ce cas, il s'agit plutôt du cadavre et non pas de l'âme, car l'expression une *nepheš* d'homme se rapporte au cadavre, au mort lui-même, au corps sans vie et non pas à l'âme elle-même directement.

La *nepheš* est intimement liée au terme hébreu *bâsâr*, chair. En fait, une réciprocité d'action existe entre les deux mots. La *nepheš* meut le *bâsâr*. Le *bâsâr* reçoit le mouvement de la *nepheš* comme la *nepheš* a besoin du *bâsâr* pour se faire sentir, pour agir. Du coup, la *nepheš* est le principe de mouvement et le *bâsâr* reçoit le mouvement d'elle. Le *bâsâr* est la forme visible, traduit la manifestation de la *nepheš* et finit par désigner l'être humain tout entier. Les deux, dans la tradition biblique, désignent l'homme global, entier, vivant, chair et âme (Lv 13, 18 ; Nb 16, 22 ; Is 40, 5). Le *bâsâr* signifie à la fois chair et âme, être vivant, homme vivant². Puisque le *bâsâr* est l'être qui reçoit la vie de la *nepheš*, « la chair (*bâsâr*) désigne la condition de créature, mais avec Paul, ce sens n'est plus unique : la chair peut aussi désigner non une nature mauvaise certes, mais la condition pécheresse de l'homme »³ qui sera

¹ Cf. Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 3^e édition, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, p. 40-41.

² Cf. Daniel LYS, *La Chair dans l'Ancien Testament*, «*basar*», Paris, Éditions PUF, 1967, p. 175-176.

³ Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, *op. cit.*, p. 147.

assumée par le Christ et transfigurée par l'Esprit Saint. On peut retenir que *nepheš-bâsâr* se réfère à l'âme qui anime la chair, à la chair animée ou à l'âme incarnée. Jusqu'ici, tout ce qui est dit de l'homme vaut aussi pour les animaux. Mais la réalité humaine va au-delà de la simple composition de *nepheš-bâsâr*. Il n'y a pas de dichotomie entre la *nepheš* et le *bâsâr* mais plutôt une unité, puisque la *nepheš* est le principe de vie alors que *bâsâr* traduit l'être humain tout entier : « Des mots tels que *nèfech*, *rouah*, et *nechamah*, traduits habituellement par "âme" ou "esprit" sont rarement employés dans la Bible en référence à une partie désincarnée ou "spirituelle" distincte de l'homme. De façon générale, ces termes désignent la vie ou la personnalité de l'individu »¹.

Ainsi, l'Ancien Testament utilise le terme *rûah* qui s'applique uniquement à Dieu et aux hommes. La *rûah* se rapporte à une réalité qui est liée à Dieu ou aux hommes. C'est l'haleine que Dieu communique à l'homme, c'est le souffle de Dieu qui donne vie, qui rend vivante l'âme (Gn 2, 7 ; Ex 15, 8-10 ; Ps 33, 6 ; Ps 104, 29-30), car « à la différence des autres êtres qui sont appelés à l'existence à travers un commandement divin, à la création de l'homme, Dieu lui-même intervient en personne sans aucune médiation : "Faisons un être humain". La description de la création de l'homme se distingue aussi de celle des autres pour ce qui est du contenu : la décision divine de créer l'homme est formulée à la première personne du pluriel : "Faisons" »².

Le mot *rûah* détient la marque du signe de Dieu dans la chair, le souffle divin qui fait que l'homme appartient à Dieu. Il est « donc l'expression même de la conscience humaine, de l'esprit »³ et correspond au latin *spiritus*, souffle ou vent, face invisible, mystérieuse ou divine, une âme désincarnée, un esprit personnel. « La notion de *rûah* est essentiellement dynamique : la *rûah* est une force très puissante, supérieure à l'homme, le dominant, pouvant "le changer en un autre homme" (1 Sam., 10, 6. 9), non seulement au point de vue psychique [...] mais aussi au point de vue moral (Ez., 36, 26 suiv. ; Ps. 51, 12 suiv.) »⁴. L'esprit, la *rûah* est toujours et essentiellement une puissance divine, forte et durable, immortelle. L'homme ou la chair ne peut affronter Dieu ou l'esprit. L'esprit est purement d'origine spirituelle alors que la chair est matérielle par nature et l'esprit communique avec la chair. Tel est le bon vouloir

¹ Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme. Esquisse de l'histoire du peuple Juif. Calendrier, Geoffroy WIGODER (dir.), Sylvie Anne GOLDBERG *et al.*, (dir. française), article « Âme, Immortalité de l' », Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 55.

² Silvio José BÁEZ, « L'uomo nel progetto di Dio : *Genesi* 1-3 », dans Bruno MORICONI (Éd.), *Antropologia cristiana. Biblia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma, 2001, p. 173-174.

³ Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, *op. cit.*, p. 388.

⁴ Paul VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament, tome I, Dieu*, Paris, Desclée et Cie Éditeurs, coll. « Bibliothèque de Théologie », série III, Théologie Biblique, vol. II, n. 441, 1954, p. 197.

de Dieu. De fait, la *rûah* est logiquement le siège des activités intellectuelles alors que les affections, émotions et passions relèvent du cœur et de *nepheš* tandis que la vie intellectuelle et morale est du ressort de *rûah*, siège de la pensée, des idées, des projets de l'esprit, de la vie morale et religieuse.

On peut retenir que dans l'Ancien Testament, le peuple d'Israël a une ferme conviction que ce qui subsiste dans l'homme après sa mort est son âme. Cette conviction est également partagée dans le judaïsme, à l'exception bien entendu des Saducéens. La croyance en la survivance de l'âme après la mort et avant la résurrection finale des corps est fortement partagée dans les écrits du Nouveau Testament à travers la richesse des termes *Psuchè* et *pneuma* que va exploiter plus tard Origène.

1.2. *Psuché* et *pneuma* dans le Nouveau Testament

L'hébreu *nepheš* est traduit par le grec $\Psiυχ\acute{\eta}$, *psuché*. La polysémie de ce terme lui fait conférer à lui seul le sens de force vitale, âme, vie ou personne. La *psuché* est le souffle de la vie, le principe vital qui fait exister l'homme. Elle habite en l'homme et sans elle l'être humain n'a pas de vie. Elle désigne non seulement l'âme qui est le siège des désirs, de la conduite, du caractère, mais elle dit aussi la personnalité (Mc 14, 34 ; Lc 12, 19 ; Jn 10, 24 ; Rm 2, 9), de l'individu. Elle dit la réalité de la personne, son moi intérieur, son moi réfléchi, le moi-même (Mt 10, 39 ; Mc 8, 35 ; Jn 12, 27 ; 2 Co 1, 23), bref son être, ce qui fait qu'il existe¹. La *psuché* fait de l'homme une âme animée, vivante sous l'action de Dieu. La *psuché* désigne par-là la vie même, une vie personnelle, individuelle des humains (Mt 6, 25 ; Ac 20, 10), des animaux (Ap 8, 9), une vie qui peut être donnée (Jn 10, 11 ; Jn 13, 37) ; qu'on peut tuer (Mt 10, 28), ou qu'on peut sauver (Ac 15, 26 ; Rm 16, 20) ou sacrifier à l'instar du Christ (Mt 20, 28 ; Jn 15, 13 ; Jn 10, 11.15.17). La *psuché*, c'est aussi la chair qui porte la vie, la chair vivante, la personne, âme et chair, de sorte que l'âme finisse par signifier quelqu'un, une personne, quelqu'un qui vit et qui peut s'exprimer en « moi » ou en « je ». Le « moi-même »

¹ Cf. Maurice CARREZ et François MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, 3^e édition revue et corrigée, Genève, Éditions Labor et Fides, Société biblique française, 1985, p. 268 ; cf. aussi Ceslas SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1961.

dit son aspect intérieur, d'où il tire sa puissance de vie mais aussi son aspect extérieur, matériel où sa vie est rendue visible, vivante à travers son corps et ses sentiments. Mais la *psuché* va au-delà de la mort. Elle transcende l'être humain, dans sa vitalité, de ce qui fait qu'il est, pour signifier aussi ce qui est impérissable en lui, ce qui peut être sauvé en lui¹. Chantal Reynier fait remarquer que pour saint Paul, la *psuché* est l'équivalent de vie, de personne en tant qu'individu. « Ces deux acceptions, omniprésentes dans la Septante, traduisent souvent l'hébreu *nephesh*. Si la notion paulinienne de *psuché* n'est pas claire, une chose est sûre : elle ne décrit pas la partie de l'être humain opposée à la chair, partie qui échapperait à la mort, comme pourrait le suggérer 2 Co 1, 23. En ce sens, la *psuché* paulinienne n'a rien à voir avec celle des philosophes grecs »². Se rapprochant de *kardia*, cœur, la *psuché* implique une connotation d'intériorité, d'énergie divine, d'affectivité et se rapproche dans ce cas, de *pneuma*, esprit qui est la source énergétique à laquelle s'abreuve l'âme³.

L'homme en effet est une *psuché*, une âme et une chair. Il possède un *pneuma*, un esprit qui fait mouvoir son âme dans son corps. Il n'est pas lui-même *pneuma*, il le reçoit de Dieu. Le *pneuma* est directement en relation avec Dieu. Chez saint Paul, pour marquer cette relation entre *pneuma* et *Deus*, le *pneuma* désigne l'Esprit de Dieu dont découle l'esprit humain qui peut être également principe de désordre qui meut le monde : c'est l'esprit du monde chez saint Paul en 1 Corinthiens 2, 12 ou en *Éphésiens* 2, 2 ; c'est aussi l'esprit d'esclave dans la *Lettre aux Romains* 8, 15 ; c'est enfin l'esprit de torpeur dans la *Lettre aux Romains* 11, 8. Il faut noter que le *pneuma* est

un élément constitutif de l'être humain. Il convient de noter qu'aucun texte paulinien ne pose *pneuma* comme équivalent de *psuché* (âme), contrairement à *sôma* (corps) qui peut être synonyme de *sarx* (chair) [...]. Au plus intime de lui-même, l'homme, sensible à l'action de l'Esprit, se laisse transformer et son existence terrestre est assumée par l'Esprit de Dieu (Ga 5, 5.25), existence qui déteint alors une offrande spirituelle (Rm 12, 1) et qui remplace le culte ancien. En ce sens, *pneuma* est ce principe dont l'origine est en Dieu et qui oriente tout homme vers Dieu, y compris en son corps et en sa chair (Ga 5, 25). Il désigne cette capacité de l'homme à accueillir les dons de Dieu : la frontière entre un *pneuma* qui ne serait qu'humain et le *pneuma* divin est difficile à saisir⁴

¹ Cf. Jean DELORME, « Le salut dans l'Évangile de Marc », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 41, n. 1 (1985), p. 84.

² Chantal REYNIER, « Âme (*psychè*) », dans *Cahiers Évangile, Vocabulaire des Épîtres de Paul*, n. 88 (1994), p. 8.

³ Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, op. cit., p. 42.

⁴ Chantal REYNIER, « Âme (*psychè*) », art. cit., p. 28.

au point que marcher selon le *pneuma*, c'est marcher selon la charité de Dieu¹. Quant à l'Esprit de Dieu, le *pneuma tou theou*, il est l'Esprit Saint, qualifie Dieu en sa puissance créatrice et se communique à l'homme. Il est différent de notre monde, révèle le caractère précieux mais fragile de ce monde qui passe, communique sa force pour le règne du Ressuscité parmi les hommes. Le Christ, l'âme et la chair : « Te rends-tu compte à quel point l'Incarnation est quelque chose d'extraordinaire ? Elle rend présent le fait que Dieu est là, parmi nous, avec nous ! Elle nous permet d'appartenir à la race divine² ». Ces mots traduisent au mieux l'importance capitale de l'Incarnation dans notre approche sur l'âme et la chair. Partons du Christ Jésus³.

Dieu s'est fait chair en Jésus-Christ. Nous retournons à la compréhension du mot hébraïque *bâsâr* qui désigne la personne tout entière, corps vivant, individu et âme, corps et âme, possédant le sang, car l'âme habite également le sang⁴. Mais « le Verbe s'est fait chair » (*ho Logos sarx egeneto*), signifie que le Christ, Fils de Dieu est devenu homme en Jésus-Christ. L'Incarnation lui fait assumer la condition humaine, tout en maintenant sa condition divine⁵. Ainsi, le binôme chair-esprit prend tout son sens, car l'esprit est en communication

¹ Cf. Ceslas SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, tome II, Paris, J. Gabalda et Cie Éditeurs, coll. « Études bibliques », 1965, p. 696.

² Jean-Marie Élie SELTON, *Oser être soi-même. La finalité de l'Incarnation*, Paris, Éditions Salvator, 2014, p. 107.

³ Jésus le Christ est le Fils de Dieu, qui vient concrétiser et accomplir l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes. Annoncé par les prophètes dont Jean le Baptiste a été le précurseur, sa venue est prophétisée par l'ange Gabriel. Né à Bethléem, présenté au Temple à Siméon par ses parents Marie et Joseph, adoré par les Mages, il échappe au massacre des innocents grâce à la fuite en Égypte de ses parents. Après son baptême par son cousin Jean Baptiste, ses tentations par le Malin, Jésus le Fils de Dieu va enseigner toute sa vie durant, comment l'homme doit vivre pour plaire à Dieu. À travers miracles, paraboles et enseignements, il instruit qu'il faut fuir le péché et faire la volonté de Dieu son Père qui est aussi notre Père. Ce faisant, notre âme entre en relation avec Dieu son Créateur.

Ce qui nous intéresse ici, c'est son nom de Christ, *Christos* en grec et *machiah* en hébreu et qui signifie l'Oint, celui qui a reçu l'onction divine. Ce nom de fonction de Jésus devient son nom propre pour associer la personne à la fonction. Jésus le Christ est le Seigneur et Sauveur, ce qui fait une liaison entre sa vie terrestre, sa mort et sa résurrection. Le Christ est le Messie. Cette union traduit également la relation entre l'âme et la chair car le Christ nourrit ses fidèles de sa chair pour consolider la vie de leurs âmes. Ainsi, par son Incarnation, il entre en corrélation avec la chair et l'âme humaines. Voir Joseph RATZINGER / BENOÎT XVI, *L'Enfance de Jésus*, trad. de l'allemand par Mère Marie des Anges Cayeux *et al.*, Éditions Flammarion, 2012, 188 pages ; *ibid.*, *Jésus de Nazareth, 1. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, traduit de l'allemand par Dieter Hornig *et al.*, Paris, Éditions de Noyelles, 2007, 427 pages ; voir enfin Maurice CARREZ, « Christ, (*Christos*) », dans *Cahier Évangile. Vocabulaire des Épîtres de Paul*, n. 88, 75^e année, 1994, p. 14.

⁴ Cf. Edward LIPINSKI, « Chair », dans C. I. B. MAREDSONS, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, 1987, p. 256-257 ; cf. Michèle MORGEN, « Chair », dans Jean-Yves LACOSTE (Éd.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, Éditions PUF, 1998, p. 213-214.

⁵ Cf. Yves-Marie BLANCHARD, « Né d'un vouloir de chair ? La conception virgine au regard du quatrième Évangile », dans Jean LONGÈRE (dir.), *La Virginité de Marie*, Société Française d'Études Mariales, Médiaspaul, 1998, p. 25-34.

étroite avec Dieu et la chair est mue par l'âme. Alors en Jésus-Christ, l'homme lui aussi *pneuma, psuché* et *sarx*, (esprit, âme et corps) possède un élément transcendant en lui, car le *pneuma* représente la marque de Dieu, le geste créateur et générateur de Dieu envers l'homme. L'originalité du Christ réside dans le fait que, Dieu et homme, le Christ confère la divinité à l'homme : telle est sa dimension sotériologique.

Telle va être la trajectoire suivie par Origène et Augustin. Le premier, dans ses préoccupations allant de l'exégèse au dogme chrétien, de la philosophie à l'apologétique, de l'ascétique à la mystique se mettra résolument « à l'école du Christ¹ » qui, « prenant la chair humaine que symbolise le brasero et y superposant le feu de l'autel, c'est-à-dire cette âme sublime avec laquelle il s'est incarné » (*HomNb* IX, 5, 2, SC 415, p. 245). Il est le Dieu fait chair. Le second, dans sa longue recherche, sur le chemin de la vérité, découvre le Vrai *Logos*, « le Christ qui est la vérité » et désormais cherchera à « vivre avec le Christ et par le Christ² ». Origène développe alors le thème de la naissance du Verbe de Dieu dans l'âme. « Le Verbe de Dieu naît aussi en toi, [et pas seulement en Marie], si tu en es digne³ ». Il écrit : « C'est ce que dit aussi l'Apôtre : “jusqu'à ce que le Christ soit formé en nous”. Donc l'âme conçoit de cette semence de la parole (*verbi semine*), et forme en elle le Verbe ainsi conçu, jusqu'à ce qu'elle enfante l'esprit de la crainte de Dieu. [...] Tel est l'enfantement des âmes saintes, telle la conception, telles les saintes épousailles qui conviennent et sont appropriées au Grand Pontife, le Christ Jésus, notre Seigneur⁴ ». Ainsi, le Verbe incarné, le Christ, naît dans l'âme de chaque être et fait grandir en lui l'image de Dieu qui lui permet de progresser dans la vie spirituelle⁵. Grégoire de Nazianze s'inscrit dans cette même dynamique quand il affirme que « chaque âme porte le Christ en elle, comme en un sein maternel⁶ » ; voilà qui justifie l'immortalité de l'Esprit en nous, ainsi que sa présence continue⁷. C'est le passage de « à

¹ ORIGÈNE, *HomNb*. IX, 7, 3, SC 415, p. 253 ; BENOÎT XVI, *Les Pères de l'Église, de Clément de Rome à Maxime Le Confesseur*, Bayard, *La Documentation Catholique*, 2008, p. 43.

² BENOÎT XVI, *Les Pères de l'Église, de Clément de Rome à Maxime Le Confesseur*, Bayard, *La Documentation Catholique*, 2008, p. 216.

³ ORIGÈNE, *HomCt.* introduction, traduction et notes de Dom O. Rousseau, SC 37, Paris, Éditions du Cerf, 1954, p. 91. Voir aussi ORIGÈNE, *ComCt.* I, livres I-II, SC 375, p. 225-231.

⁴ ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, XII, 7, SC 287, p. 195.

⁵ Cf. ORIGÈNE, *HomLc*, XI, 1-3, SC 87, p. 189-191 ; voir *ibid.*, *HomLc*, XX, 6-7, SC 87, p. 287-289. Origène distingue « la croissance spirituelle assurée par l'effort humain » (qui emporte avec elle la progression de l'âme, de la pensée et de l'intelligence afin d'élever la faiblesse de la nature humaine) du progrès spirituel de Jésus qui est sa croissance en Sagesse afin de réaliser la Rédemption.

⁶ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Sur l'Aveugle et Zachée*, 4, PG LIX, 605, cité par Pierre MIQUEL, « La naissance de Dieu dans l'âme », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n. 4 (1961), p. 389.

⁷ Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité*, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Michel Aubineau, Paris, Éditions du Cerf, SC 119, 1966, p. 267 : « la nature incorporelle, Dieu, dans son amour pour les hommes, l'a donnée gracieusement même à ceux qu'il destinait à recevoir la vie par la chair et le sang, afin que la nature humaine, dégradée par sa condition soumise aux passions, saisisse comme une main

l'image » (Gn 1, 26) à l'« *Image* » (Col 1, 15) par l'intermédiaire de l'Image de Dieu qui est Christ : c'est la question de la divinisation. Avec Origène, c'est le « *selon l'image* » qui se trouve dans l'âme et qui la fait évoluer vers la vertu afin de la faire participer à la vertu, car, « il est clair que les signes de cette image divine en l'homme peuvent être reconnus, non dans la forme du corps qui se corrompt, mais dans la prudence de l'intelligence, dans la justice, la modération, le courage, la sagesse, l'instruction, bref dans tout le chœur des vertus » (*PArch.* IV, 4, 10, SC 268, p. 427).

Cette notion de la naissance du Verbe dans l'âme déjà présente chez Origène sera exploitée également par le second, saint Augustin. Il part de la foi en Christ pour justifier sa présence dans notre âme et dans notre chair : « Adam était homme, il n'était pas fils de l'homme ; tandis que le Christ est en même temps fils de l'homme et Dieu. [...] L'homme nouveau, le fils de l'homme ou le Christ-Dieu est pour la vérité. [...] Pour dire la vérité, revêts-toi du Christ [...] ; car ce que tu diras alors ne sera ni de toi ni imaginé par toi, mais viendra de l'éclat même et de la lumière de la vérité dans ton âme¹ ». Augustin ira jusqu'à dire que c'est par l'Incarnation du Christ que nos âmes sont rendues fécondes par Dieu, - elles ont besoin de lui² -, avec le Christ qui vient récapituler toutes choses (Ep 1, 10)³, élever la chair et l'âme humaines, toute personne redore le blason de l'humanité restaurée, car créée à l'image et à la ressemblance de Dieu⁴. Il avance progressivement et montre comment

tendue cette participation à la pureté, de nouveau se redresse et laisse ramener ses regards vers le haut. C'est pour cela, je pense, que la source de l'incorruptibilité, [c'est] notre Seigneur Jésus-Christ lui-même ».

¹ Cf. SAINT AUGUSTIN, *Sermons sur l'Écriture*, CLXVI, 2-3, traduction de l'abbé Jean-Baptiste Raulx, édition établie et préfacée par Maxence Caron, Paris, Éditions Robert Laffont, 2014, p. 1353 ; voir *ibid.*, *Sermo.* 191, 4, PL XXXVIII, 1011 : « Ce que nous admirons dans le corps de Marie, réalisons-le au plus profond de notre âme. Celui qui croit en son cœur conçoit le Christ ; celui qui le confesse de bouche engendre le Christ : *Quod miramini in carne Mariae, agite in penetralibus animae. Qui corde credit ad justitiam concepit Christum; qui ore confitetur ad salutem parit Christum* ».

² Cf. SAINT AUGUSTIN, *Sermons sur l'Écriture*, LXV, 5, *op. cit.*, p. 609 : « Admire ici l'ordre établi dans la création. L'âme est la vie du corps, et Dieu est la vie de l'âme. Comme le corps a besoin de la présence de sa vie, c'est-à-dire de l'âme, pour ne pas mourir ; ainsi pour ne pas mourir, l'âme a besoin de l'action de sa vie ou de Dieu » ; voir *ibid.*, *Sermo.* 370, 4, PL XXXIX, 1659.

³ Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, *op. cit.*, livre V, p. 569-678 ; cf. Valery WILSON, « L'économie de la Croix chez Irénée de Lyon », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 147 (2017), p. 40 : « Le Père récapitule [...] toutes choses au ciel dans son Fils Jésus-Christ : tel est son dessein d'amour sur l'humanité. Irénée emprunte à saint Paul l'expression *Instaurare omnia in Christo* (Ep. 1, 10) pour dire comment Dieu aime l'homme et veut son salut. Jésus-Christ, en embrassant la croix, s'inscrit dans cette démarche de salut du genre humain qu'il est venu récapituler par son Incarnation et sa Rédemption de sorte que le bois de la croix devienne source de vie » ; voir aussi Bernard SESBOÛÉ, *Tout récapituler dans le Christ, Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris, Éditions Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 80, 2000.

⁴ Cf. Bertrand de MARGERIE, « La personne humaine, vestige, image et ressemblance du Dieu Trine », dans *Communio*, n. XXIV, 5-6 (1999), p. 119-126 ; Ernest MURA, « La personne mystique du Christ », dans *La Vie spirituelle ascétique et mystique*, tome VIII, n. 45/3 (1923), p. 243-271 ; Voir aussi au sujet du passage de la chair à la divinité : Ivan GOBRY, *L'expérience mystique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. « Je sais-je crois », 1964, 120 pages, surtout les pages 26-103 ; voir aussi Mariette CANEVET, « La mort du Christ et le

l'Incarnation du Christ s'ouvre sur sa Médiation entre Dieu et les hommes. En effet, si le Christ « était seulement homme, il ne serait pas un Médiateur ; s'il était seulement Dieu, il ne serait pas un Médiateur. Or s'il n'était pas un Médiateur, il ne réconcilierait pas avec Dieu l'homme qui s'en est fort éloigné à cause de son iniquité »¹. Ainsi, mettant en garde les chrétiens contre les Gentils, Augustin enseigne au sujet du Christ et établit ensuite le lien entre l'Incarnation et la Rédemption quand il écrit : « Le Seigneur notre Dieu Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui pour nous a été fait homme, a déjà payé pour nous. Et s'il a déjà payé, c'est pour racheter, pour nous rassembler du milieu des Gentils. Or, si tu te mêles aux Gentils, c'est que tu ne veux pas suivre celui qui nous a rachetés. [...] Tu es ingrat envers ton Rédempteur et tu ne reconnais pas le prix payé, le sang versé de l'Agneau immaculé »². C'est l'admirable échange pour lequel la grâce n'est accordée à l'âme que « par le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ Jésus, qui s'est fait participant de notre mortalité pour nous rendre participants de sa divinité » (*De Ciu. Dei*, XXI, XVI, BA 37, p. 447).

Le Christ par sa Passion a racheté l'homme de tout ce qui peut l'éloigner de Dieu. Son mystère salvifique n'est pas centré sur lui ni renfermé sur lui, il n'est pas achevé non plus, il continue en chaque personne, en chaque âme et en toute chair représentant son corps mystique. « Cela signifie que la mission du Fils se consume totalement dans la chair de péché³. C'est pourquoi, chez Augustin, et en réponse aux pélagiens qui niaient le péché originel⁴, la sotériologie et la divinisation n'ont été rendues possibles que par le rachat à partir du sacrifice du Christ afin de guérir l'âme déchue. Signifiant la fonction sacerdotale du Christ, Augustin se demande : « Quel prêtre sera plus juste, plus saint que le Fils de Dieu, libre de

mystère de sa personne humano-divine de la théologie du IV^{ème} siècle », dans *Les Quatre Fleuves*, n. 15-16 (1982), p. 71-92.

¹ AUGUSTIN, *Contre les Païens (Sermon Dolbeau 26)*, n. 36, traduit et annoté par Éric Rebillard, dans Étienne GILSON, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin, suivi de Saint Augustin, Lettre XVIII, Sermon contre les païens (Dolbeau 26)*, Genève, Éditions Ad Solem, 1999, p. 96 ; cf. Gérard RÉMY, « La notion de 'medietas' chez Saint Augustin », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n. 85/2 (2011), p. 211-229 ; cf. *ibid.*, « Le Christ médiateur chez Ambroise et Augustin », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 103 (2006), p. 2-16 ; *ibid.*, « La théologie de la médiation selon S. Augustin », dans *Revue Thomiste*, 1991, p. 580-623.

² AUGUSTIN, *Contre les Païens (Sermon Dolbeau 26)*, n. 2, *op. cit.*, p. 49. Cf. Gérard RÉMY, « Le Christ médiateur et tête de l'Église selon le Sermon Dolbeau 26 d'Augustin », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 72, fascicule 1 (1998), p. 3-19.

³ Alberto ESPEZEL, « Filiation et expiation » dans *Communio*, n. XXII, 2-3 (1997), p. 148.

⁴ AUGUSTIN, *Le péché originel (De gratia Christi et de peccato originali)*, II, III, 3, BA 22, p. 191 : « L'évêque Aurélius dit : Qu'on lise la suite. – Et on lut que le péché d'Adam n'avait nui qu'à lui seul et non au genre humain. Et, lecture en ayant été donnée, Célestius déclara : J'ai dit que j'étais dans le doute au sujet de la transmission du péché ». Voir *Ibid.*, *Le péché originel*, II, XV, 16, BA 22, p. 187 : « Le péché d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non au genre humain, et les enfants sont, à leur naissance, dans le même état qu'Adam avant le péché. [...] Les enfants naissent sans aucun mal, sans aucun vice, et il n'y a en eux que ce que Dieu a créé, et non la blessure infligée par l'Ennemi » ; cf. *ibid.*, *Le péché originel*, II, XIII, 14, BA 22, p. 181-183. Cf. *ibid.*, *Le péché originel*, II, XXVI, 30, BA 22, p. 221-223 ; voir aussi *ibid.*, *Le péché originel*, XXIX, 34, BA 22, p. 229-231.

péchés personnels à purifier par le sacrifice, péchés venus de nos origines et péchés accumulés par la vie humaine ?¹ » Tel est le message de l'Incarnation qui rejaillit dans l'âme incarnée. Telle est la philosophie de l'Incarnation, une philosophie de la chair restaurée par le Christ², « parce que “Dieu s’engendre comme moi-même” et que, alors, “Dieu m’engendre comme lui-même”, alors, en effet, parce que c’est sa vie qui est devenue la mienne, ma vie n’est plus rien d’autre que la sienne : je suis déifié, selon le concept chrétien du salut³ » car en l’âme est la marque de Dieu. Des termes hébreux aux concepts latins en passant par le grec, on constate un rétrécissement du sens du mot « âme », ce qui fait qu’Augustin aura recours à plusieurs concepts (*anima, animus, spiritus, mens*) afin de rendre compte, en fonction du *pneuma* origénien. Si Origène et Augustin sont de très grands commentateurs des Écritures Saintes, ils sont également tributaires, l’un et l’autre, de la pensée philosophique grecque qui est bien présente dans leurs conceptions respectives de l’âme.

2. La question de l’âme chez les philosophes grecs

Il convient d’expliquer formellement et exactement le mot « âme » en montrant qu’il est fortement implanté dans le domaine biblique où sa polysémie est indiscutable et variable d’un Testament à l’autre d’une part et profondément ancré dans le domaine philosophique où il se présente quelque peu comme le centre des préoccupations platoniciennes et néo-platoniciennes, d’autre part. On peut aussi constater une influence de la philosophie grecque sur la pensée biblique, notamment celle des Stoïciens sur la pensée paulinienne. Ainsi, le *Phédon*, le *Ménon* et le livre IV de la *République* de Platon traitent de l’âme, sans oublier le *Phèdre*, le *Timée* et *Gorgias*. Aristote consacre un traité sur l’âme, le *De anima*, qui est également au cœur de la pensée de Plotin qui la caractérise de troisième hypostase. Mais qu’est-ce alors que l’âme ? Le terme « âme » plonge ses origines dans le substantif grec Ψυχή / *Psukhé*, qui est une forme déverbale de Ψυχω qui signifie souffler. Le *psukhé* signifie donc

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* IV, XIV, 19, BA 15, p. 389 ; sur le rachat et la rémission des péchés, on peut lire : AUGUSTIN, *De natura et gratia*, XVIII, 20 – XIX, 21, BA 21, p. 277-281. Cf. Nicolas MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1931. On peut lire aussi Jean RIVIÈRE, « Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin », dans *RevSR*, tome 7, fascicule 3, (1927), p. 429-451 ; *ibid.*, « Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin (suite et fin) », dans *RevSR*, tome 8, fascicule 1 (1928), p. 24-49.

² Cf. Michel HENRY, *Incarnation, une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 373 pages.

³ *Ibid.*, p. 372.

souffle de vie, âme, esprit, par opposition au corps. L'âme est le siège, le lieu où se définissent les facultés de l'homme ainsi que ses capacités tels les sentiments, les passions, l'intelligence, les émotions et désirs...

Mais le grec *Ψυχή* regroupe à lui seul quatre assertions différentes en français. *Primo*, il désigne le souffle de vie, c'est-à-dire la force qui donne vie à toute chose et qui anime aussi bien le corps des animaux que celui des humains. Cette animation est aussi marquée par un souffle, la respiration. *Secondo*, il fait référence à la vie. L'âme dans ce sens est symbole, présence et signe de vie. Là où il y a l'âme, là aussi est la vie. L'absence de l'âme est présence de mort, la mort étant définie comme la séparation de l'âme d'avec le corps, la privation de vie. *Tertio*, *Ψυχή*, l'âme, exprime et représente ce qui porte la vie, ce en quoi il y a la vie. Un être est vivant dans la mesure où il y a une âme en lui. L'âme dans ce sens est synonyme de vie. Elle désigne le vivant, ce qui donne vie, ce qui fait vivre, c'est-à-dire ce qui anime, d'où le concept latin *anima* pour exprimer les fonctions végétatives et sensibles de l'âme. Mais il y a aussi le terme *animus* qui se rapproche de l'activité rationnelle relevant de la production de l'esprit : c'est l'âme intellectuelle, qui est différente de la *mens* qui est l'instance profonde en l'homme. *Quarto*, l'âme est le siège ou le *domus* où cohabitent sentiments, désirs, affections, aversions et passions. Ici, elle est assimilée au cœur, en ce sens que c'est le cœur qui reçoit le souffle de vie et le répand dans tout le corps. L'âme est aussi la partie du corps qui ne connaît pas de dégradation physique. Elle n'est pas détruite par la mort ou à la mort, à la différence des parties du corps qui sont sujettes à putréfaction, à la corruption ; elle est incorruptible. Comme telle, elle est l'essence qui diffère du corps et qui le meut. L'âme humaine est prise et comprise comme un être moral, d'essence divine, destiné à la vie surnaturelle qui est éternelle. Elle est traduite en latin par le substantif *anima* qui signifie qui anime, principe de vie, principe vital et spirituel, esprit, souffle de vie, haleine de vie.

2.1. Apport de Platon à la compréhension de l'âme chez Origène et Augustin

Origène et Augustin emploient régulièrement des expressions issues de la pensée de Platon et posent, de fait, la relation corps-âme dans leurs écrits de jeunesse. Ainsi, on peut lire

chez le premier : « Comme le Christ est un vêtement pour l'âme, de même par une raison d'ordre intelligible l'âme est appelée vêtement du corps » (*PArch.* II, 3, 2, SC 252, p. 253 ; Platon, *Phédon*, 62b ; *Gorgias*, 493a-b) et chez le second : « L'âme n'est pas dans le corps, pour que le corps commande à l'âme » (*De ord.* II, VI, 18, BA 4/2, p. 215)¹. Il convient, partant de là, d'étudier la notion de l'âme chez Platon afin de mieux appréhender l'apport de ce philosophe à la réflexion d'Origène et d'Augustin.

Dans les dialogues de jeunesse de Platon, c'est globalement l'enseignement de Socrate qui nous est révélé. Au sujet de l'âme, Platon explique qu'elle est différente du corps ; elle est supérieure au corps et c'est le corps qui pressent le caractère supérieur et immortel de l'âme sur lui. Origène, dans ce sens, dira plus tard qu'elle est nécessaire pour aviver le corps, « puisque c'est par nous, c'est-à-dire par nos âmes que le corps matériel est vivifié » (*PArch.* III, 4, 1, SC 268, p. 201). On peut définir l'âme comme l'essence de tout homme. L'âme, c'est l'élément que l'homme utilise pour se mouvoir, pour se connaître et pour agir². Elle est une entité supérieure, possédant « une souveraineté supérieure »³, elle a une ascendance sur le corps, c'est sa capacité d'action et son lien avec le monde des Idées. En elle se trouve une part de divinité. Elle a deux fonctions : la première est psychique et la seconde est somatique. La fonction psychique contient la motricité : l'âme meut le corps qui sent et ressent les autres mouvements. La fonction sensitive permet à l'âme de recevoir les sensations de l'homme immortel. Dans *L'Apologie de Socrate*, Platon nous délivre un message unique à savoir qu'il faut se soucier de son âme plutôt que de son corps, de sorte que mourir « c'est précisément un changement d'existence, et pour l'âme, une migration de ce lieu-ci vers un autre lieu »⁴. Nous sommes au cœur du dualisme platonicien selon lequel il y a une nette différence entre l'âme et le corps et parfois même une opposition entre les deux dans la mesure où l'âme cherche à s'échapper du corps et se sent empêchée : le corps est une prison pour l'âme ; mourir, c'est permettre à l'âme de l'élever vers l'Idée. Ces idées de Platon sont restées comme une ombre qui a plané sur Origène et Augustin qui les ont christianisées. Le dualisme platonicien est bien

¹ Cf. PLATON, *Œuvres complètes II, Les Lois*, X, 892c, traduction nouvelle et notes par Léon Robin, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, p. 1014 : « Si la chose originelle devait se révéler être l'âme et que ce ne fût pas le feu, ni l'air non plus, mais que l'âme eut été produite originellement, c'est d'elle, peut-être bien, qu'on dirait alors à très juste titre qu'elle est éminemment "de nature". Voilà ce qui en est, dans le cas où l'on aura fait voir que l'âme est plus ancienne que le corps » ; cf. *ibid.*, *Phédon*, 245c-249d ; *Timée* 34a-40d ; *Timée* 69a-73b.

² Cf. PLATON, *Œuvres complètes, I, Alcibiade*, 120 e -124 b, traduction nouvelle et notes par Léon Robin, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, p. 227-233.

³ *Ibid.*, 130 d, p. 243.

⁴ *Ibid.*, *L'apologie de Socrate*, 40 c, *op. cit.*, p. 181. Au sujet de l'ascension spirituelle de l'âme, voir Jean FRÈRE, *Les Grecs et le désir de l'Être. Des préplatoniciens à Aristote*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », collection d'Études anciennes, 1981, p. 165-169.

présent dans les écrits de jeunesse d'Origène et d'Augustin qui, par ailleurs, n'ont jamais exclu la trichotomie en intégrant la notion de *pneuma*.

Avec les dialogues de maturité, nous aurons plus de précisions sur l'âme selon Platon. Ainsi, l'âme est ce qui permet à l'homme de « se mouvoir soi-même »¹. Elle rend possible l'auto-mouvance. Elle est principe de mouvement. Elle fait partie intégrante du corps même si elle lui est supérieure. Ce qui relève de l'âme est plus ancien que ce qui appartient au corps². Il y a comme une suprématie ou une primauté ou une excellence de l'âme sur le corps. L'âme est cause de changement et de mouvement³ et elle est mue par l'Idée qui est cette « réalité dont il s'agit, de celle qui est toujours réelle, qui ignore les oscillations de la génération et de la corruption »⁴. Autrement dit, un Être Suprême, l'Idée, donne la vie et le mouvement à l'âme qui les transmet sur le corps ; vie et mouvement provenant de l'Idée permettent à l'âme d'avoir la mainmise sur le corps. Il y a comme une dépendance de l'âme à l'Idée, on pourrait dire que l'âme n'est âme que parce que l'Idée la veut ainsi et l'investit de son action de mouvement et de vie. Il y a une cohésion d'actions entre l'âme et l'Idée. L'âme est commandée par l'Idée, elle est au service de l'Idée. Le converti de Milan ne dira-t-il pas plus tard que l'âme n'a de repos qu'en Dieu seul ? (*Conf.* I, I, 1, BA 13, p. 273). L'originalité par rapport à la Bible consiste à considérer la vie de l'âme comme dépendante de Dieu. Les Saintes Écritures n'admettent pas seulement le dualisme corps-âme pour traduire l'être humain, mais la trichotomie corps-âme-esprit.

L'âme est à la ressemblance de l'Idée, du divin ; le corps a les caractéristiques de ce qui est mortel ; il relève du mortel : « L'âme ressemble à ce qui est divin, le corps, à ce qui est mortel ! »⁵. L'âme en l'homme est : « ce qui est invisible, ce qui s'en va vers un bien autre, vers un bien qui lui est analogue, bien noble, pur, invisible, vers la demeure de l'authentique Invisible, chez Hadès, auprès du Dieu bon et sage, bien auquel, si la divinité le veut bien, mon âme aussi devra tout à l'heure se rendre ; ainsi, c'est cette âme-là, cette âme dont tels sont en nous les caractères et la constitution naturelle, qui, aussitôt séparée du corps, s'est, au dire de la majorité des hommes, dispersée et a péri »⁶.

¹ PLATON, *Œuvres complètes, II, Les Lois*, X, 896 a, *op. cit.*, p. 1020.

² *Ibid.*, *Les Lois*, X, 896 c, *op. cit.*, p. 1021.

³ *Ibid.*, *Les Lois*, X, 896 b, *op. cit.*, p. 1021.

⁴ PLATON, *Œuvres complètes, I, La République*, VI, 485 b, *op. cit.*, p. 1064.

⁵ *Ibid.*, *Œuvres complètes, I, Phédon*, 80 a, *op. cit.*, p. 799.

⁶ *Ibid.*, *Phédon*, 80 d, p. 800.

Platon présente l'âme comme étant impérissable, intelligible, unique, indissoluble, identique avec soi¹. Il proclame l'immortalité de l'âme, due au fait que celle-ci soit dotée de capacité de mouvoir, de se mouvoir et de gouverner voire de gérer le mouvement du corps parce qu'elle est, elle-même, mue par l'Idée. À sa suite et à son encontre, Origène atteste l'immortalité de l'âme humaine qu'il justifie par le fait que le Christ lui communique, par sa Résurrection, l'incorruptibilité et devient, par ce même fait, le vêtement de l'âme, « le vêtement de l'incorruption » (*PArch.* II, 3, 2, SC 252, p. 253-255), tandis qu'Augustin renvoie à la nature incorporelle de Dieu comme la preuve de son immortalité : « Toi, le suprême et l'unique et le vrai Dieu ! Que tu sois incorruptible, inviolable et immuable, de tout mon être intime je le croyais » (*Conf.* VII, I, 1, BA 13, p. 577)². À ce sujet, Platon dit : « toute âme est immortelle. Tout ce qui se meut soi-même est immortel en effet, tandis que ce qui, mouvant autre chose, est lui-même mû par autre chose, cesse d'exister quand cesse son mouvement »³. L'âme est intimement liée au mouvement du corps, au vivant. Elle reçoit le mouvement de l'Idée qui lui permet de gérer la totalité des mouvements du monde et du vivant. Le vivant est alors l'ensemble formé par l'âme et le corps⁴. Source et principe du mouvement, l'âme est inengendrée, incorruptible⁵. Comme telle, elle est principe de cohésion pour le corps⁶.

Avec Platon se crée une relation entre l'âme et le monde divin. Cette relation sera à l'origine des rapports entre le psychologique et le matériel ou le temporel. L'âme va servir de base de recherche à une connaissance morale et psychologique, ce que fait Joseph Moreau quand il écrit : « on cherche à obtenir une connaissance de l'âme qui puisse servir de base à une doctrine morale et pédagogique, et l'on prend pour point de départ l'expérience même de la vie morale, l'observation des combats qui se livrent à l'intérieur de l'âme⁷ ». Mais notre auteur fait remarquer aussi une évolution de la pensée platonicienne entre le *Phédon* et *La République*, tous deux classés dans les œuvres d'âge adulte de Platon. D'une part, l'âme et le corps vont cesser de s'affronter dans un dualisme sans fin pour entrer dans une relation de

¹ Cf. *Ibid.*, *Phédon*, 79 b, *op. cit.*, p. 799 ; cf. aussi Jean-Marie PAISSE, « La métaphysique de l'âme humaine dans le *Phèdre* de Platon », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Lettres d'humanité, n. 31 (1972), p. 469-478.

² Cf. AUGUSTIN, *De natura et origine animae*, XII, 18, BA 22, p. 617 : « Nous professons que Dieu est incorporel sans affirmer pour autant qu'il soit un vide béant. (*Deum incorporeum esse fateamur nec eum cassae inanitatis esse dicamus*) ».

³ PLATON, *Œuvres complètes*, II, *Phèdre*, 245 c, *op. cit.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, 246 c-d, p. 35.

⁵ Cf. PLATON, *Œuvres complètes*, I, *Phédon*, 80 b, *op. cit.*, p. 799.

⁶ Cf. Jacques BELS, « La survie de l'âme, de Platon à Posidonius », dans *Revue d'histoire des religions*, tome 199, n. 2 (1982), p. 170.

⁷ Joseph MOREAU, « Platon et la connaissance de l'âme », dans *Revue des Études Anciennes*, tome 55 (1953), n. 3-4, p. 250.

connaturalité, de concordance et de cohabitation car l'âme prend soin du corps et le corps traduit les mouvements de l'âme, comme on peut le constater dès les premières vues d'Augustin sur le corps : « Il n'y a que Dieu qui soit au-dessus de l'âme raisonnable : Dieu veille sur l'âme, sans aucun doute, et ne peut contraindre l'âme à se changer en corps » (*De an. quant.* XIII, 22, BA 5, p. 211)¹. « La chute originelle n'a point donné à nos âmes le corps, elle a seulement alourdi notre corps² ». D'autre part, l'âme est une unité dans la multiplicité de ses parties. Nous y reviendrons pour montrer la rupture entre le « jeune Platon » et le « Platon adulte ». Joseph Moreau fait voir qu'on a

admis généralement que la psychologie exposée dans *La République*, la théorie de la tripartition de l'âme, impliquait un abandon de l'intellectualisme socratique, une concession à l'expérience, correspondant d'ailleurs chez Platon à un progrès de l'analyse psychologique : au dualisme abrupt professé dans le *Phédon*, qui reporte au corps les illusions sensibles et les appétits, et qui regarde l'âme comme absolument simple et purement intellectuelle, Platon aurait substitué dans *La République* une psychologie plus fine, qui reconnaît à l'intérieur de l'âme elle-même une diversité de tendances et de pouvoirs distincts³.

Ainsi, *La République* présente l'âme comme une réalité à la fois double, simple et unique⁴. Trois principes différents régissent l'âme et subsistent en chacun d'entre nous à travers chacun de nos actes, car dans nos actions comme dans nos comportements, interagissent ces trois principes : le premier nous permet d'apprendre, le deuxième est notre capacité à nous mettre en colère et le dernier est lié aux plaisirs concernant la nutrition, la procréation et la concupiscence⁵. Mais Platon prend soin d'insister sur la corrélation qui lie ces différentes fonctions de l'âme entre elles en soulignant leur « caractère unitaire ou total⁶ ».

¹ AUGUSTIN, *De mor.* V, 7-8, BA 1, p. 37-39 : « De toutes les choses qui vivifient le corps, rien n'est meilleur que l'âme ni plus puissant. [...] Si le corps est l'homme, je ne puis nier que l'âme elle-même soit le souverain bien de l'homme » ; *De beata uita*, I, 4, BA 4, p. 229 : « La notion de Dieu exclut absolument toute idée de corps, comme aussi la nature de l'âme, car l'âme est de tous les êtres celui qui se rapproche le plus de Dieu » ; Cf. Jérôme LAGOUANÈRE, « Le Corps chez saint Augustin. La Pesanteur et la Grâce », dans Philippe GUIARD et Christelle LAIZÉ (dir.), *Le Corps*, Paris, Éditions Ellipses, coll. « Cultures antiques », 2015, p. 662-680 ; cf. Allan D. FITZGERALD, art. « Corps », trad. de Bernard Pouderon, dans Marie-Anne VANNIER (éd.), *Encyclopédie saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe, IVe – XXIe siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 382-386 ; voir aussi Goulven MADEC, « “Caro christiana” ». Saint Augustin et la corporéité », dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris, Transversalités*, 1997, p. 151-165.

² Paul-Bernard GRENET, *Histoire de la philosophie ancienne*, Paris, Éditions Beauchesne et ses fils, 1960, p. 107.

³ Joseph MOREAU, « Platon et la connaissance de l'âme », *art. cit.*, p. 249.

⁴ Cf. PLATON, *Œuvres complètes, I, La République*, 602 d – 604 e, *op. cit.*, p. 1215-1218 ; 608 d – 612 a, p. 1223-1228.

⁵ Cf. *Ibid.*, *La République*, 436 a, *op. cit.*, p. 1003.

⁶ Francesco FRONTEROTTA, « Les Parties de l'âme dans *La République* de Platon », dans *Laval théologique et philosophique*, n. 62/1 (2013), p. 81.

L'âme est pure et simple en dehors du corps mais aussi plurielle, *mixis* à l'intérieur du corps¹. On en conclut que l'âme est incarnée et peut avoir plusieurs fonctions dans le corps au regard des besoins et passions. Ces trois parties sont appelées par Platon, les fonctions de l'âme : celles-ci comportent donc trois niveaux ou facultés : l'*Epithumia* (appétit) qui coordonne la partie concupiscible, les envies et les désirs ; le *thumos* (colère) qui gère les passions et les degrés de l'irascibilité ; le *logistikon* (raisonnable) qui régit la pensée qui relève de l'immortel.

Enfin, dans ses œuvres de vieillesse, Platon déploie son argumentation autour de l'Âme divine du monde plutôt qu'à l'âme individuelle dans le *Philèbe*, le *Timée* et *Les lois X*. Résumons sa pensée sur l'âme en disant d'abord que l'âme est l'être qui se meut par lui-même (cf. *Phèdre*, 245c). Il y a ensuite une relation forte entre l'âme et la personnalité tant intellectuelle que psychologique de l'individu, puisque l'âme est également principe de connaissance de soi-même. Enfin, sa nature est divine, voilà pourquoi elle est immortelle, interchangeable, immatérielle. On peut retenir avec Platon un dualisme clivant au sein de l'homme, entre l'âme et le corps : en effet, l'âme est en tension vers le divin, elle est en relation avec l'Idée, sa destination finale est d'aller auprès de l'Idée. Mais le corps l'empêche de faire ce voyage vers les célestes demeures. Cette idée est assez présente chez Origène mais elle est moins vraie avec l'Augustin de la maturité qui soutient une unité essentielle du corps et de l'âme en rejetant toute forme méprisante du corps. À ce sujet, il rétorque aux philosophes :

Mais Porphyre dit bien, [...] que pour être heureuse l'âme doit fuir tout corps. Il est donc inutile de parler de la future incorruption du corps, si l'âme ne peut être heureuse qu'après avoir fui tout corps [...]. Que leur maître à tous, Platon, corrige donc ses propres livres et déclare que leurs dieux pour être heureux, doivent fuir leurs corps, c'est-à-dire mourir ; car il affirme qu'ils sont enfermés dans des corps célestes ; Dieu cependant, qui les a faits, leur a promis, pour qu'ils puissent être sans inquiétude, l'immortalité, c'est-à-dire la faveur de demeurer sans fin dans ces corps, non que leur nature y ait droit, mais parce que son décret divin a prévalu (*De Civ. Dei*, XXII, XXVI, BA 37, p. 679-681).

Or, le corps, chez Platon, est envisagé comme la prison de l'âme, un frein à son élan vers le monde divin. À la suite du maître Platon, voyons maintenant ce que pense le père du Néoplatonisme de l'âme humaine. On peut définir l'âme avec Platon comme étant le mouvement

¹ *Ibid.*, p. 94.

qui se meut lui-même et qui est parent des idées. L'âme est à l'origine du principe des choses. Platon décline le primat de l'âme ainsi que sa primauté par rapport au corps :

L'âme, mon camarade, peu s'en faut que tous absolument n'aient ignoré quelle en est précisément la nature et quelle propriété elle possède ; que, par rapport à tout le reste, aussi bien que par rapport à l'âme elle-même et, comme de juste, par rapport à sa naissance, ils n'aient ignoré qu'elle est du nombre des êtres originels, étant née antérieurement à tous les corps ; que de plus c'est elle, par-dessus tout, qui préside à leur changement, ainsi qu'à l'ensemble de leurs arrangements successifs. Or, s'il en est ainsi, n'est-il pas forcé que tout ce qui est apparenté à l'âme doive s'être produit antérieurement à ce qui appartient en propre au corps, puisqu'elle-même, elle est plus ancienne que le corps ?¹

L'âme est pensée comme causalité universelle et sur elle repose la possibilité de la Providence. Elle communique le mouvement et comme tel, elle est aussi bien le principe du mouvement que le mouvement qui a la possibilité de se mouvoir soi-même et se définit comme le mouvement capable de se mouvoir lui-même (cf. *Les Lois* X, 895a-896 d). Le *Phèdre* adjoint à cette capacité de l'âme de se mouvoir une autre aptitude qui en découle et qui est son immortalité : « Toute âme est immortelle. Tout ce qui se meut soi-même est immortel en effet, tandis que ce qui, mouvant autre chose, est lui-même mû par autre chose, cesse d'exister quand cesse son mouvement »². L'âme est principe de mouvement disons-

¹ PLATON, *Œuvres complètes II, Les Lois X*, 892 ab, *op. cit.*, p. 1014. Cf. Joseph MOREAU, « Platon et la connaissance de l'âme », dans *Revue des Études Anciennes*, tome 55, n. 3-4 (1953), p. 249-257 ; voir aussi Jacques BELS, « La survie de l'âme, de Platon à Posidonius », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 199, n. 2 (1982), p. 169-182 ; voir Jean-Marie PAISSE, « La métaphysique de l'âme humaine dans le “Phèdre” de Platon », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Lettres d'humanité*, n. 31 (1972), p. 469-478.

² PLATON, *Œuvres complètes II, Phèdre* 245c, *op. cit.*, p. 33 ; François MAKOWSKI, « Où est Socrate ? L'aporie de l'aporicité chez Platon », dans *Revue de philosophie ancienne*, n. 2 (1994), p. 136-137 et 143-144 : « L'âme apporte la vie, c'est-à-dire le mouvement. Pourtant, l'âme qui donne le mouvement au corps en même temps que la vie, cette âme “est trainée par le corps dans la direction de ce qui ne reste jamais même que soi, et la voilà en proie à l'errance, au trouble, au vertige, comme si elle était ivre” (*Phédon*, 79c). L'âme apporte le mouvement, mais n'est plus maître du mouvement. Le corps a le pouvoir de retourner contre l'âme ce qu'il semble recevoir de l'âme, il détourne le mouvement propre de l'âme, détourne l'âme de sa direction, la livre à l'errance et à l'ivresse : le corps séduit l'âme, qui en perd sa vertu. [...] La mort est la privation de la vie, c'est-à-dire aussi du mouvement. L'âme, ce qui se meut soi-même (et c'est là son caractère divin et immortel, c'est là sa nature) ne semble redevenir elle-même que lorsqu'elle cesse de se mouvoir !

La disposition de l'âme humaine qui équivaut à son union avec le corps est une perte de pouvoir, *une incapacité à gouverner*, et ses propres révolutions, et les mouvements du corps, alors qu'elle est naturellement faite pour commander (*Phédon*, 80a). Il s'agit là de la disposition au sens d'une perte de souveraineté. L'âme est dépossédée de ce qui lui appartient en propre, l'intelligence. Elle devient ignorante et sans raison semblable en cela au corps auquel elle est soumise. Mais la déposition est aussi, en un second sens, “dé-position”, où le préfixe dé- “représente : 1) le *de* latin, qui exprime un mouvement de haut en bas [...] 2) le *dis* latin [...] qui marque l'éloignement, la privation”. L'âme en tant que déposée est privée de son lieu, ce qui peut s'entendre de deux façons différentes. Elle doit quitter la proximité du lieu intelligible pour le monde, le lieu sensible, elle doit également, et c'est là une différence fondamentale avec l'âme du monde, avoir le corps pour lieu. L'âme humaine est dans le corps, et non pas le corps dans l'âme. Le corps de l'homme est le lieu de son âme. Ceci explique les descriptions géographiques de *Timée* (*Timée*, 69 e – 70a), et est encore renforcé par le fait que le

nous. Platon entend par « principe » « quelque chose d'inengendré ; car c'est forcément à partir d'un principe que vient à l'existence tout ce qui y vient, tandis qu'un principe ne provient de rien : si en effet un principe venait à exister à partir de quelque chose, ce ne serait pas à partir d'un principe que viendrait à exister ce qui existe »¹.

Par ailleurs, si le *Phédon* ne définit pas spécifiquement l'âme, il ne le conçoit pas indépendamment de l'immortalité. L'âme inscrit l'homme dans une dynamique d'arrachement à la mort, d'arrachement aux choses périssables et au corps : « il y a bien des chances, c'est un fait, que pour tous ceux qui, au sens droit du terme, s'attachent éventuellement à la philosophie, les autres hommes ne s'aperçoivent pas qu'ils n'ont, ces gens là, d'autre occupation que de mourir et d'être mort »². Mourir au corps, c'est se « tourner vers l'âme » (*Phédon* 65 e) qui, elle, est appelée à se tourner vers l'Idée. Ces théories feront dire plus tard à Augustin que les platoniciens sont, parmi les penseurs grecs, les plus proches du christianisme.

En ce qui concerne la structure tripartite de l'âme, Platon nous instruit que l'âme est composée d'intellect ou *noûs* ou partie raisonnable, d'une partie irascible (*thumos*), et d'une partie concupiscente, appétitive ou capable de désirer (*epithumia*). Ces parties sont régies par une relation hiérarchique afin de permettre à l'individu d'être maître de lui-même (cf. *La République*, IV, 430 e). Pourquoi ? Socrate explique : « Il est [...] évident pour moi, [...] que l'intention de cette formule est de signifier que, dans la personnalité de l'homme, il y a, du côté de l'âme, quelque chose d'intérieur qui, pour une part, est meilleur, pour l'autre, pire ; et que, dans le cas où c'est la meilleure part qui a la maîtrise à l'égard de la pire, c'est cela évidemment que signifie l'expression « être plus fort que soi-même »³. Cette maîtrise a pour nom la tempérance. Elle permet à l'âme de reprendre le commandement de soi-même, de mettre de l'ordre en soi-même. Mettre de l'ordre en soi-même, telle va être la tentative de Plotin à travers une démarche spirituelle et animiste⁴, dans sa présentation de l'âme.

démiurge place le cerveau, qui reçoit "la semence divine" de l'âme, dans un vase. [...] L'âme humaine pâtit du fait de son inclusion dans un corps qui lui-même pâtit du fait de son inclusion dans le monde, de son exposition aux éléments qui lui sont extérieurs. »

¹ *Ibid.*, *Phédon* 245 d, *op. cit.*, p. 33-34.

² PLATON, *Œuvres complètes I, Phédon*, 64a, *op. cit.*, p. 774.

³ PLATON, *Œuvres complètes I, La République IV*, 431a, *op. cit.*, p. 995.

⁴ Émile BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris, Éditions J. Vrin, 1961, p. 51-52 : « Il n'est point d'idée plus banale dans la pensée grecque que l'animisme [...]. Plotin donne [...] à l'animisme une extension illimitée ; pour lui toute force active dans la nature est une âme ou se rattache à une âme » ; voir Jean-Michel CHARRUE, *Plotin, lecteur de Platon*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1978, p. 147 : « Il y a une sorte de panthéisme de l'âme ou de panpsychisme si l'on veut, cher au cœur de Plotin » ; Cf. aussi Jean GUITTON, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Éditions Boivin, 1933, p. 20 : « On voyait donc revivre chez Plotin

Toutefois, Origène et Augustin établissent l'ordre en soi de l'âme à partir du Christ Jésus, « Image de Dieu invisible pour les hommes, ou invisible pour les pécheurs, mais il exprime de façon absolue la nature même de Dieu » (*PArch.* I, 1, 8, SC 252, p. 107), Image qui oriente l'âme vers Dieu, lui la Parole-Raison - *uerbum uel ratio* - (*PArch.* I, 2, 4, SC 252, p. 117). C'est lui l'ordre qui conduit à Dieu, car « Dieu aime l'ordre. - Il l'aime vraiment, [...] l'ordre découle : de lui et il est avec lui » (*De ord.* I, VII, 17, BA 4/2, p. 111). Or, chez Plotin, l'ordre assure simplement l'harmonie dans l'âme, élimine les discordances dans la beauté du monde et coordonne « la conformité de l'univers à l'intelligence »¹. Le rapprochement avec le Christ est inexistant.

2.2. La notion d'âme humaine chez Aristote

Origène et Augustin, quoique platoniciens, convoquent quelquefois Aristote dans leur approche de l'âme. Origène prend le contre-pied d'Aristote pour montrer l'antériorité et la préexistence du *spiritus* au *corpus* : « Je présume que l'esprit a été inséré du dehors, mais il paraîtra important de montrer cela à partir des Écritures » (*PArch.* I, 7, 4, SC 252, p. 215) alors qu'Aristote soutient : « Il n'est pas possible que toutes les facultés de l'âme existent d'avance [...]. Par conséquent, il est également impossible que les facultés soient introduites du dehors »² ; et Augustin le convoque dans son exposé du *De libero arbitrio* II, III, 8-V, 12 (BA 6, p. 279-293) mettant Dieu au-dessus de la raison et justifiant les niveaux d'être dans leur ascension vers Dieu. Il reprend la théorie aristotélicienne du sens commun qui est le principe qui réunit les données sensorielles³. Ce dernier n'a eu une connaissance des œuvres

sous une figure nouvelle et avec un appareil technique d'une surprenante précision certaines représentations primitives et prélogiques que Platon, Aristote et les stoïciens mêmes avaient cherché à écarter ou du moins à corriger et à transformer. L'animisme universel retrouvait droit de cité ».

¹ PLOTIN, *Enn.*, III, II, 1, *op. cit.*, p. 24-25. Chez Plotin, l'ordre coordonne les événements du monde et l'univers lui-même (*Enn.* II, III, 7 ; *Enn.* II, III, 14). L'ordre et l'éternité vont de pair dans les êtres (*Enn.* II, IX, 13). Pour ce qui nous concerne, l'ordre est principalement un acte de l'âme (*Enn.* IV, IV, 10) ; il se confond souvent avec l'Être qui régit tout l'univers (*Enn.* IV, IV, 16).

² ARISTOTE, *De la Génération des animaux*, II, 3, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1961, p. 60.

³ *Ibid.*, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1966, p. 67-74. Aristote y évoque l'existence du sixième sens et du sens commun qui a trois fonctions : la première consiste à percevoir les sensibles communs, la deuxième rend consciente la sensation et la troisième est juge des sensations et unifie la connaissance.

d'Aristote que par Cicéron et Varron. Partant de ces présupposés, allons à la rencontre de la conception aristotélicienne de l'âme qui a su permettre à Origène, tout en s'appuyant sur la philosophie, de progressivement s'en éloigner au profit des Saintes Écritures et qui a donné à Augustin des arguments pour justifier la supériorité de Dieu sur l'âme.

Avec Aristote, la compréhension de l'âme humaine va évoluer. À la suite de son maître Platon, il va reconnaître l'âme comme principe de vie, principe de l'activité vitale, premier moteur et moteur immobile. L'âme est définie par Aristote comme « l'entéléchie première d'un corps naturel organisé. C'est pourquoi il ne faut pas chercher si l'âme et le corps sont un, pas plus qu'on ne le cherche pour la cire et sa forme, ni en général pour la matière d'une chose et ce dont elle est la matière. Si en effet l'un et l'être se disent en plusieurs sens, c'est l'entéléchie qui est l'un et l'être au sens propre¹.

Pour Aristote comme pour Origène et Augustin, l'âme organise le mouvement du corps. Principe de mouvement, l'essentiel de l'essence et de la forme, l'âme ne passe plus de corps en corps pour réaliser sa destinée. Elle est plutôt liée directement et uniquement au corps. Aristote s'éloigne ici de la transmigration évoquée par Platon. Voici une première rupture entre le maître et le disciple. Auguste Mansion fait alors remarquer d'une part que « l'âme ayant [...] une substantialité propre et, par voie de conséquence, une existence qui est la sienne appartenant à un autre monde : la préexistence de l'âme et son immortalité professée par Platon sont reprises entièrement par son disciple »² et d'autre part, Aristote fait évoluer la pensée au sujet de « la doctrine où le dualisme attribué à Platon semble largement dépassé »³ en ce qui concerne la transmigration de l'âme. Le maître du Lycée fait une étude des fonctions ou puissances de l'âme. Pour lui, l'âme est capable de plusieurs mouvements et dotée de multiples capacités : c'est ce que l'on appelle les facultés de l'âme. Aristote fait remarquer une fonction nutritive de l'âme : elle nourrit le corps de la vie divine, elle est son énergie de vie. Une fonction sensitive qui permet au corps de sentir et de gérer les passions et de pouvoir se mettre en relation. Une fonction pensante : elle regroupe toutes les facultés en lien avec la raison, l'intelligence, la conscience et la mémoire et une fonction motrice qui permet à l'âme

¹*Ibid.*, *De l'âme*, II, 1, 412 b, traduit du grec par Pierre Thillet, Édition établie, présentée et annotée par Pierre Thillet, Paris, Éditions Gallimard, 2005, p. 104. Le mot « entéléchie », composé de ἐν « dans », -τελ = « limite », « termes », -έχε = « avoir, tenir, garder » et suffixe -ια, ἐντελέχεια, désigne en grec ancien une force efficace, une énergie agissante et s'oppose à la matière inerte. Le bas latin *entelechia* se rapporte à l'essence de l'âme, son principe de vie ; dans la tradition aristotélicienne, l'entéléchie désigne le Principe créateur de l'être, le Premier Moteur qui meut, la Première Cause qui cause, le Principe par lequel l'être trouve sa perfection avec son passage d'« être en puissance » en « être en acte », et qui fait de l'âme une source d'action.

² Augustin MANSION, « L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote », dans *Revue philosophique de Louvain*, 3^{ème} série, tome 51, n. 31 (1953), p. 446.

³ *Idem.*

de maintenir ses relations avec le monde du divin et ses rapports avec le mouvement du corps et de la vie. Il écrit que « l'âme est le principe des fonctions [...] et se définit par elles : les fonctions nutritive, sensitive, discursive ; elle se définit aussi par le mouvement »¹. Cette réflexion sur les puissances de l'âme vient certainement de la classification des êtres vivants par Aristote en trois catégories à savoir les végétaux, les animaux sans raison et les animaux dits dotés de raison.

L'âme est intelligible ; elle est différente du corps tout en faisant une seule entité avec lui. L'âme et le corps deviennent un seul être ; c'est l'être vivant : « elle est aussi elle-même intelligible comme tous les autres intelligibles, car dans le cas des réalités sans matière, le sujet qui exerce l'intellection et l'objet de l'intellection sont identiques »². Aristote compare l'âme avec la main, « car la main est instrument d'instruments, et l'intelligence est forme de formes, la sensation forme de sensibles »³. L'âme est faculté motrice, elle fait mouvoir le corps, elle est experte en mouvement, tout meut par elle puisqu'elle est mouvement du corps, « cela est clair »⁴, martèle fortement le fondateur du Lycée.

L'âme est immortelle. Comme Platon, il pense que le passage de l'âme dans le corps doit être le plus abrégé possible. L'âme est la forme du corps qui vit. Elle forme avec le corps une seule et même substance. L'une ne saurait exister en dehors de l'autre. Mais le corps doit avoir des vertus inhérentes à son âme. Pour Aristote, « il y a donc plusieurs sortes d'âmes correspondant aux diverses sortes de vivants. Aristote distingue dans l'âme trois grandes capacités, ou facultés – que, malheureusement, il appelle parfois des 'parties' -, qui marquent les étapes d'un développement de l'âme. Toute âme a une faculté nutritive »⁵. L'âme assure la vie de l'homme comme elle en détient aussi la faculté de reproduction, car la semence elle-même est une sorte de nourriture. Elle possède aussi une faculté sensitive. Aristote distingue les sensibles propres des sensibles communs. Autant le son est le sensible propre de l'ouïe, autant le mouvement, les figures et grandeurs sont des sensibles communs. Les uns comme les autres provoquent des *phantasia*, de l'imagination dans l'âme⁶. Pour Aristote, le sens et le sensible sont indissociables de même que l'esprit et l'intelligible. On ne peut penser sans imagination, sans les *phantasia* qui se basent sur le sensible : c'est la perception sensible qui a

¹ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 2, n. 413 b, traduit du grec par Pierre Thillet, Édition établie, présentée et annotée par Pierre Thillet, Paris, Éditions Gallimard, 2005, p. 107.

² *Ibid.*, III, 4, n. 430 a, *op. cit.*, p. 166.

³ *Ibid.*, III, 9, n. 432 a, *op. cit.*, p. 174. Voir *Ibid.*, III, 7, n. 431a, *op. cit.*, p. 171 : « Pour l'âme discursive, les représentations sont comme des objets sentis ».

⁴ *Ibid.*, III, 10, n. 433 b, *op. cit.*, p. 179.

⁵ Pierre PELLEGRIN, *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, Éditions Ellipses, 2009, p. 13-14.

⁶ *Ibid.*, p. 14-15.

un écho dans l'âme. L'intellect rend présent alors les intelligibles introduits dans les sensations et dans les images. C'est le rôle de l'intellect agent qui est source de spéculation et de pensée, alors que l'intellect patient est moins réflexif et moins spéculatif¹.

C'est aussi l'âme qui provoque l'accomplissement de la vertu afin de conduire l'homme vers le bonheur² qui consiste dans la manière dont l'âme coordonne l'action du corps. Le bonheur est l'épanouissement de l'action de l'âme. L'âme anime le corps ; le corps est le cadre qui reçoit la vie de l'âme et qui la présente comme « principe de vie sous toutes ses formes ; de la vie organique et de la vie de l'esprit »³. André Gbénouga précise bien de manière substantielle la pensée d'Aristote quand il écrit :

L'âme et le corps ne sont pas deux substances mais des éléments inséparables d'une substance unique. C'est le composé qui est substance.

Avec Aristote, corps et âme constituent une unité ontologique substantielle et non accidentelle. Pas d'âme sans corps. Cette démarche chez Aristote a certainement permis un certain dépassement du dualisme platonicien, avec l'ébauche d'une dualité ontologique plus ou moins imparfaite dans la substance humaine : l'intellect agent n'étant pas de la même nature ontologique que l'intellect patient. Le premier étant impassible, immortel et impersonnel, le second corruptible⁴.

L'intérêt de cette étude avec Aristote et le mérite du disciple de Platon sont de nous avancer dans la réflexion dans la mesure où il conçoit l'âme et le corps non comme deux substances distinctes mais comme des éléments, des parties d'une seule et même substance. Le dualisme platonicien tombe à l'eau, l'âme et le corps sont comme les deux réalités, la première étant immortelle et la seconde corruptible. Néanmoins, Origène et Augustin étant plus platoniciens qu'aristotéliens, dans la suite, nous n'orienterons notre recherche que dans leur relation avec le platonisme.

¹ *Ibid.*, p. 15.

² Cf. *Ibid.*, *Éthique à Nicomaque*, J. Voilquin (trad.), Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 1965, p. 39.

³ André GBÉNOUGA, *La théologie contemporaine et la notion d'âme humaine. Analyse de la pensée de P. Teilhard de Chardin*, K. Rahner, J. Ratzinger et L. Scheffczyk, Torino/Paris, Éditions L'Harmattan, 2016, p. 49.

⁴ *Ibid.*, p. 20-51.

2.4. Plotin (205 à 270)

Augustin a été, sans nul doute, assez marqué par la pensée du père du Néo-platonisme. Les deux convergent sur le fait que l'âme doit chercher à ressembler à Dieu. Pour Plotin, le bonheur de l'âme consiste à rester dans la contemplation du Beau en jouissant de lui¹, car « le bien et la beauté de l'âme consistent à se rendre semblable à Dieu, parce que de Dieu viennent le Beau et tout ce qui constitue le domaine de la réalité »², et « l'âme est heureuse grâce à cette vision de bonheur ; celui qui ne la rencontre pas est le vrai malheureux »³. Augustin le rejoint quand il dit que « la vie heureuse de l'âme est Dieu » (*De lib. arb.* II, XVI, 41 A, BA 6, p. 353)⁴, le bonheur de l'âme est dans sa ressemblance de Dieu, dans la possession de Dieu (*De beata uita*, II, 12). Mais avant d'aller plus loin, il convient de clarifier la notion de l'âme chez Plotin.

Plotin construit sa pensée sur la notion des hypostases : l'Un, l'Intellect (*noûs*) et l'Âme (*psychè*). L'Un engendre l'Intellect, l'Âme procède de l'Intellect et descend dans le corps. Il consacre tout un traité à la question qui porte le nom de : *Des hypostases qui connaissent et du principe qui est au-delà de l'être* [*Per t n gn risti n hypost se n a to epé eina Έννεάδες. Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα*]. Les trois hypostases représentent le principe premier de tout être, le principe de l'âme qui est « la troisième hypostase et constitue le dernier échelon de l'intelligible, après lequel il n'y a plus que le monde sensible. En tant qu'hypostase, elle est engendrée par celle qui lui est immédiatement supérieure, l'Intelligence ou *Noûs*, et est de ce fait en contact avec elle. L'âme est donc une naissance intelligible de nature divine »⁵. Comme troisième hypostase, l'âme est donc en relation avec l'Un par l'Intellect. Son lien avec l'Intellect est plus intime même si sa destinée finale est de se retrouver avec l'Un. Le retour à l'Un est indispensable dans la pensée philosophique de Plotin. Augustin, lui, parlera de retour à Dieu. En réalité, c'est une

¹ PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 6, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Société d'Éditions « Les Belles Lettres », 1954, p. 102 : « L'âme, une fois purifiée, devient donc une forme, une raison ; elle devient toute incorporelle, intellectuelle ; elle appartient entière au divin, où est la source de la Beauté, et d'où viennent toutes les choses du même genre » ; cf. *ibid.*, I, 6, 7, *op. cit.*, p. 103-104.

² PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 6, *op. cit.*, p. 102.

³ PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 7, *op. cit.*, p. 104.

⁴ Cf. AUGUSTIN, *Conf.* III, 6, 10, BA 13, p. 382 : « Mais tu n'es pas non plus l'âme qui est la vie des corps, et qui donc est meilleure, en tant que vie des corps, et plus réelle que les corps : non, toi tu es la vie des âmes, la vie des vies, tu vis par toi-même et tu ne changes pas, ô vie de mon âme » ; cf. *ibid.*, *Conf.* X, 6, 10, BA 14, p. 160 : « Mais ton Dieu est plus encore pour toi, c'est la vie de ta vie » ; cf. *ibid.*, *Conf.* X, 20, 29, BA 14, p. 192 : « Car mon corps vit de mon âme, et mon âme vit de toi ».

⁵ Agnès PIGLER, *Le vocabulaire de Plotin*, Paris, Éditions Ellipses, 2003, p. 7.

transformation chrétienne qu'Augustin a fait subir à la pensée de Plotin, afin que « le platonisme trouve ainsi son accomplissement dans le christianisme »¹. Une différence entre les deux est que « le Dieu d'Augustin est la personne du Christ »², tandis que l'Un plotinien est impersonnel³.

Plotin nous instruit sur ce qu'est l'essence de l'âme : [α' Περὶ οὐσίας ψυχῆς πρῶτον], sur les difficultés relatives à l'âme : [γ' Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν πρῶτον], et sur son immortalité : [ζ' Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς] dans les *Ennéades* IV. Il nous renseigne sur ce qu'est la relation entre l'intelligence et l'âme individuelle qui est une partie de l'âme universelle, car « il faut en outre une âme à l'univers sensible ; cette âme existe après l'âme céleste »⁴, tandis que pour Augustin, l'âme humaine, créée simultanément avec le cosmos, devient immortelle par la pure grâce de la résurrection du Christ. Plotin présente l'intellect comme la source de provenance de l'énergie vitale de l'âme en ces termes :

Elle [l'Intelligence] envoie son influence aux choses d'ici-bas par l'intermédiaire de l'âme. L'âme, placée plus près d'elle, se dispose selon la forme qu'elle reçoit d'elle ; elle communique cette forme aux choses qui lui sont inférieures, tantôt de la même manière [aux astres], tantôt de façon différente selon le temps, avec un cours changeant mais régulier. Elle ne descend pas toujours autant, mais tantôt plus, tantôt moins, même pour un seul et même genre d'être animé. Chacune descend en un corps fait pour la recevoir et conforme à sa disposition intérieure ; elles [les âmes] sont transportées dans le corps selon lequel elles ont le plus de ressemblance, l'une dans le corps d'un homme, l'autre dans le corps d'une bête, différente pour chacune⁵.

Selon Plotin, chaque corps est doté d'une capacité lui permettant de recevoir une âme à sa mesure. Seule l'âme donne la vie au corps : « la beauté et la complexité de l'univers appellent

¹ Goulven MADEC, « Augustin et le néoplatonisme », dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n. 19 (1986), p. 47 ; cf. *ibid.*, « La notion augustiniennne de *Philosophia* », dans *Revue de l'ICP*, n. 18 (1986), p. 39-43.

² Anne-Marie BOWERY, art. « Plotin », trad. de Matthieu Cassin, dans Marie-Anne VANNIER, *Encyclopédie saint Augustin. La méditerranée et l'Europe, IV^e – XXI^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 1150 ; cf. Goulven MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 1998, p. 38 : « Le Dieu de la confession et de la prière chrétiennes est le Dieu créateur, le Dieu d'Israël, le Dieu de Jésus-Christ, Jésus-Christ lui-même ».

³ PLOTIN, *Ennéades V, 5, 6*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », coll. des universités de France, 1956, p. 97 : « Il est donc nécessaire que l'Un soit sans forme. Étant sans forme, il n'est pas essence ; car l'essence doit être un individu, donc un être déterminé. Or il n'est pas possible de saisir l'Un comme un individu ; car il ne serait plus le principe ».

⁴ *Ibid.*, *Ennéades III, 5, 3, op. cit.*, p. 79 : « Toute âme désire le bien, même celles qui sont mélangées à la matière et qui sont les âmes d'un corps particulier ; c'est parce que l'âme du monde est à la suite de l'âme céleste et dépend d'elle ».

⁵ *Ibid.*, *Ennéades IV, 3, 12, op. cit.*, p. 80.

une multiplicité de vies et d'âmes¹ ». L'âme confère de l'intériorité à l'homme et fait de lui un « homme intérieur »², un homme réfléchi. L'homme doté de réflexion est un homme raisonnable, qui est capable de choisir entre le bien et le mal, un homme dont l'âme est continuellement à la recherche de la volonté de Dieu à accomplir par la vertu. La vertu chez Plotin est cette capacité qu'a l'être humain de bien vivre sur terre afin que son âme puisse être dans les dispositions nécessaires pour opérer l'ascension vers l'Un, en vue de son illumination : ce thème est commun à Plotin et Augustin. La vertu demande aussi de l'intelligence, car elle manifeste la vie de l'Un dans l'âme. L'Intelligence plotinienne est aussi dotée de vie. La vie devient alors manifestation du mouvement et de l'énergie de l'âme, du mouvement allant de « la pensée à l'être »³. L'intelligence rend la pensée à l'être, elle permet à l'âme d'entrer dans la volonté de l'Un ; cette possibilité d'entrer dans le désir de l'Un et de l'accomplir est possible grâce à l'âme. Selon Plotin, l'âme opère un mouvement de *conversio*⁴, d'ascension et de purification dans une dynamique de retour à l'Un, ce qui lui maintient son caractère divin. Comme Augustin, Plotin pense que l'âme n'existe que si elle est en lien avec sa source qui est divine. « Si l'âme est divine [...], elle est impeccable »⁵ et permet à l'homme d'être l'*autos*, l'être véritable, l'homme authentique parce qu'il est sous l'égide de l'homme intérieur qui est de nature divine. L'âme devient alors l'intermédiaire entre l'homme et l'Un. Elle communique la vie de l'Un à l'homme et elle retrace le chemin de l'homme à l'Un. Connaître l'Un est le but que l'âme se donne ; car cette connaissance l'oblige et lui permet de retourner à l'Un. La procession (*proodos*) et la conversion (*epistrophè*) représentent les deux mouvements du retour de l'âme à l'Un. « La procession est nécessaire parce qu'elle restaure, du fait de son éloignement avec son origine, un régime de différence et d'altérité entre le générateur et son produit »⁶. Au sujet de la conversion, Plotin écrit que la génération de tout être se fait à partir de l'Un et procède forcément de son éternelle

¹ Jean-Chrysostome KANYORORO, « Les richesses intérieures de l'âme chez Plotin », dans *Laval théologique et philosophique*, n. 59/2 (2003), p. 236.

² PLOTIN, *Ennéades V*, I, 9, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Société d'Éditions « Les Belles Lettres », 1956, p. 28, nous donne son *credo* : « Voici donc ce qu'il faut croire : il y a d'abord l'Un, qui est au-delà de l'Être, tel que notre exposé a voulu le montrer, autant qu'il est possible de démontrer en pareil sujet ; puis, à sa suite, l'Être et l'Intelligence, et, au troisième rang, la nature de l'Âme. Comme ces trois réalités sont dans la nature des choses, il faut penser qu'elles sont aussi en nous. J'entends non pas en ce qu'il y a de sensible en nous (car ces réalités sont séparées des choses sensibles), mais en ce qui est extérieur à l'élément sensible (extérieur s'entend dans le même sens où l'on dit que ces réalités sont extérieures au ciel) ; telles sont les parties de l'homme que Platon appelle l'*homme intérieur* ».

³ Pierre HADOT, *Plotin, Porphyre, Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'Âne d'or », Alain Segonds (dir.), 1999, p. 131.

⁴ La conversion plotinienne est une conversion mystique qui a pour but de permettre à l'âme d'entrer dans la contemplation de l'Un. Elle conduit à l'Un. Cf. H.-D. SIMONIN, « La conversion chez Plotin et saint Augustin », dans *La Vie Spirituelle ascétique et mystique*, Supplément, tome XLII, n. 1/ 184 (1935), p. 54.

⁵ Naguib BALADI, *La pensée de Plotin*, Paris, PUF, coll. « Sup. Initiation philosophique », 1970, p. 112.

⁶ Agnès PIGLER, *Le vocabulaire de Plotin, op. cit.*, p. 40.

conversion à lui¹. Cette conversion nécessite une purification qui permet à l'âme d'être restituée à l'Idée une fois sortie du corps. Ce processus est indispensable à l'union avec l'Un². Il décrit la démarche de retour inconditionnel de l'âme vers Dieu, un retour qui ne peut pas ne pas être salutaire pour elle dans la mesure où elle ne peut vivre *in solitum*, mais toujours orientée vers l'Idée d'où elle tire son existence, son être et sa vie ainsi que la vie qu'elle communique au corps.

Mais le lien entre l'être et l'âme est intime voire intrinsèque car selon le platonisme « tout être est vivant de la vie même que lui insuffle l'âme du monde. [...] tout être est une puissance efficace, tout être est dans l'âme qui le contient et participe à cette âme vivante et vivifiante »³. Mieux, l'âme fait le pont entre l'intelligible et le sensible. En effet, elle a un côté supérieur qui lui fait correspondre avec l'Intellect et sa partie inférieure touche les réalités matérielles⁴. L'âme est donc partagée entre l'humain et le divin, entre le céleste et le temporel, entre le spirituel et la matériel, même si, avec Platon, elle est plus tournée vers le spirituel que dans le matériel, et cette tendance est due à son essence spirituelle. La chute ou l'oubli de l'âme est dans son audace (*tolma*) qui lui fait vouloir s'auto-agir, s'autodéterminer et se faisant, elle se coupe de son idéal qu'est l'Un pour s'accrocher à un objet matériel qui l'avilit et la ruine. En cela, Heidegger rejoint Plotin, car l'âme doit être accrochée au transcendantal du « *Dasein* »⁵.

Ce que projette Plotin dans le processus de procession, c'est que l'âme entre dans le « mouvement de conversion individuel qui, complétant le mouvement général de procession, s'achève à un retour à Dieu, il ne le présente encore que comme un retour au principe premier

¹ Cf. PLOTIN, *Ennéades* V, 1, 6, 16-19, *op. cit.*, p. 22 : « Il faut que, contemplant cet Un qui est en lui-même comme à l'intérieur d'un sanctuaire, et qui reste immobile au-delà de tout, nous contemplions les images qui déjà tendent vers l'extérieur (images stables), ou plutôt la première image qui est manifestée ; et elle est apparue dans la manière suivante : pour tout mobile, il faut assigner un terme vers quoi il se meut ; comme il n'y a rien de pareil pour l'Un, posons qu'il ne se meut pas, mais que si une chose vient après lui, elle ne peut venir à l'existence que s'il est éternellement tourné vers lui-même ».

² Cf. Marcel de CORTE, *Aristote et Plotin*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer et Cie, MCMXXXV, p. 186 ss.

³ Jean-Chrysostome KANYORORO, « Les richesses intérieures de l'âme chez Plotin », *art. cit.*, p. 237.

⁴ Cf. PLOTIN, *Ennéades*, V, 1, 2, *op. cit.*, p. 16 : « Que toute âme réfléchisse d'abord à ceci : comme c'est toute âme qui a créé tous les animaux en leur insufflant la vie, ceux que nourrissent la terre et la mer, ceux qui sont dans l'air, et au ciel, les astres divins ; elle a créé le soleil et le ciel immense ; elle y a mis l'ordre et lui donne un mouvement de rotation régulier. Elle est d'une nature différente des êtres qu'elle ordonne, qu'elle meut et qu'elle fait vivre ; et nécessairement elle a plus de prix qu'eux, puisqu'ils naissent et périssent selon que l'âme leur fournit la vie ou les abandonne, tandis qu'elle existe toujours, parce qu'elle ne s'abandonne pas elle-même » ; cf. aussi PLOTIN, *Ennéades* IV, 4, 15-16 ; IV, 8, 5...

⁵ Cf. Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, § 26-27 et 54-58, trad. de l'allemand par François Veizin, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1986, p. 159-173 et 323-346 ; cf. PLOTIN, *Ennéades*, V, 1, 1 et 22 ; IV, 7, 13 ; IV, 8, 5.

de l'âme qui, dit-il, est l'Intelligence¹ ». L'Intellect est alors le principe organisateur de l'âme qui la conduit vers l'exercice de la vertu en vue de son retour à Dieu. On peut alors définir la procession plotinienne comme « un mouvement par lequel l'être produit s'écarte de son générateur et se déploie en le fuyant. Elle est centrifuge. [...] Car un être s'épanouit dans la mesure où il s'intériorise, et il s'intériorise autant qu'il se recueille en son principe. La procession est centripète »². Voici qui justifie la dernière phrase des *Ennéades* de Plotin à savoir, qu'il faut « fuir seul vers le Seul (φύγη μόνου πρὸς μόνον) »³, alors que chez Origène, l'épanouissement de l'âme se trouve dans son imitation de l'âme du Christ, « cette âme, celle du Christ, [qui] a si bien choisi d'aimer la justice » (*PArch.* II, 6, 5, SC 252, p. 319). C'est pourquoi, Augustin présente le Christ comme le maître intérieur que l'âme doit consulter chaque fois, car « il habite dans l'homme intérieur, c'est-à-dire la Sagesse de Dieu immuable et éternelle ; mais elle ne s'ouvre à chacune que selon sa capacité, en raison de sa volonté bonne ou mauvaise » (*De Mag.* 11, 38, BA 6, p. 137).

Or, rien de tel chez Plotin qui envisage toutefois une procession de l'âme vers l'Un. La procession-conversion n'a qu'un seul but : la contemplation de l'Un. Pour y parvenir, il faut à l'âme une ascension, une tension verticale. Cette ascension élève l'âme vers l'Un, lui permet un séjour céleste⁴. La contemplation est mystère d'unité. Elle unit l'âme à l'Un. Elle n'a qu'un seul objectif, découvrir l'Un. Cette avancée dans la compréhension de la notion de l'âme à partir de l'expérience mystique plotinienne pose les jalons d'une foi philosophique. Porphyre, le disciple de Plotin écrit que « la fin et le but pour lui [Plotin], c'était d'être uni avec et d'approcher le Dieu au-dessus de toute chose »⁵. Plotin pose ainsi le problème de l'ascension et de l'union mystique avec Dieu. C'est en lisant certains *Libri Platonicorum* notamment Plotin et Porphyre durant le printemps 386, qu'Augustin a ressenti une *admonitio*

¹ Édouard KRAKOWSKI, *Plotin et le paganisme religieux*, Paris, Éditions Denoël et Steele, 1933, p. 184.

² Jean TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955, p. 62 ; Pour ce qui concerne la procession plotinienne, on peut lire avec intérêt : Paul AUBIN, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris, Éditions Beauchesne, 1992, p. 102-112.

³ PLOTIN, *Ennéades* VI, 9, 11, 50, trad. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 188. Voilà qui nous introduit dans la solitude mystique et plotinienne. Cf. Pierre HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Éditions Gallimard, 1997, p. 167-194. Plotin n'a-t-il pas influencé Blaise Pascal lorsqu'il écrit dans ses *Pensées*, n. 211 (Brunschvicg) : « Nous sommes plaisants de nous reposer dans la société de nos semblables ! Misérables comme nous, impuissants comme nous, ils ne nous aideront pas ; on mourra seul. Il faut donc faire comme si on était seul » ?

⁴ Maurice de GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Paris, Éditions Hachette, 1952, p. 18 ss ; au sujet du séjour céleste des âmes et de la tension entre le principe de séparation et l'incorporation de l'âme, voir Stéphane TOULOUSE, « Le véhicule de l'âme chez Plotin : de la réception d'une hypothèse cosmologique à l'usage dialectique de la notion », dans *Études platoniciennes*, n. 3 (2006), p. 103-128.

⁵ PORPHYRE, *Vie de Plotin* 23, cité par Joseph S. O'LEARY, « La percée mystique en philosophie : Plotin, Augustin », dans Philippe CAPELLE (Éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2005, p. 134.

(*Conf.* VII, X, 16, BA 13, p. 614-615)¹. Une telle impulsion extérieure l'a mis sur l'itinéraire spirituel, l'a conduit à rechercher Dieu au fond de lui-même. Pour Plotin comme pour Augustin, le premier pas vers Dieu est la pratique de la vertu qui procure un grand bien à l'âme (*Enn.* III, 2, 5) car, elle se laisse éclairer par la lumière de Dieu qui la conduit à la Vérité, car « l'aveuglement des hommes ne peut rien contre la vérité de Dieu » (*De Gen. contra man.* I, IV, 7, BA 50, p. 177), puisque « Dieu est bon et tout-puissant (*bonus et omnipotens Deus est*) » (*ibid.*, II, XXVIII, 42, BA 50, p. 379).

Il y a deux préoccupations plotiniennes sur l'âme humaine : la descente de l'âme dans le corps et le positionnement de l'âme à la frontière des mondes. Comment comprendre la descente de l'âme dans le corps ? Si l'union de l'âme et du corps peut constituer une critique contre le caractère immortel et l'origine divine de l'âme, comment expliquer cette situation paradoxale qui situe l'âme au milieu de deux mondes ? On a compris avec Platon dans le *Phèdre* que la descente est décrite en termes de chute et induit la doctrine de la séparation des deux mondes et par conséquent la doctrine corrélatrice du mépris des corps au profit des âmes. Plotin vient rompre avec cette caricature ou image platonicienne. La descente nous fait appartenir au monde intelligible, car elle nous permet l'expérience intérieure. Il s'agit d'une chute spirituelle et non pas physique :

Souvent, je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps ; étranger à tout autre chose dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible. Je suis convaincu, surtout alors, que j'ai une destinée supérieure ; mon activité est le plus haut degré de la vie ; je suis uni à l'être divin, et, arrivé à cette activité, je me fixe en lui au dessus des autres êtres intelligibles. Mais, après ce repos dans l'être divin, redescendu de l'intelligible à la pensée réfléchie, je me demande comment j'opère actuellement cette descente, et comment l'âme a jamais pu venir dans le corps, étant en elle-même comme elle m'est apparue, bien qu'elle soit en un corps².

Mais alors quelles doivent être les qualités ou dispositions pouvant permettre à l'âme de s'élever et de naviguer entre la vision intelligible et la perception sensible ? Pour répondre à cette question, Plotin concilie les traités d'inspiration morale de Platon tels *Phédon* et le

¹ Goulven Madec entend par ce mot, « une incitation extérieure à rejoindre la réalité spirituelle intérieure ; elle est de l'ordre du signe ». Voir Goulven MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 1998, p. 63. Dans les *Confessions*, (VII, 10, 16, BA 13, p. 614-617), Augustin, fait l'expérience d'un retour à soi-même afin de rencontrer Dieu. Paul Henry qualifie ce revers de « choc libérateur » (Paul HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 78), Augustin lui-même l'exprime avec cette formule : « *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* » (*Conf.* III, 6, 11, BA 13, p. 382-383), car il a fait l'expérience d'une *admonitio*. Cf. Goulven MADEC, « *Admonitio* », dans *Augustinus-Lexikon*, I, p. 95-99.

² PLOTIN, *Ennéades*, IV, 8, 1, *op. cit.*, p. 216.

Phèdre, avec ses textes plus cosmologiques, le *Timée*. Il en vient à la procession, « c'est-à-dire du déploiement de l'être et de ses régions (mondes) à partir de l'Un qui, comme déjà Platon le disait, est "au-delà de l'être". L'être tout entier est ordonné selon le principe d'une diffusion ou d'un rayonnement du supérieur vers l'inférieur. L'Incarnation n'est pas un événement dramatique, imprévisible (faute, péché, chute), elle relève de la nécessité métaphysique de la procession »¹. Mais précisons que l'âme est partagée entre les mondes et le corps. Sa tête est dans l'intelligible, elle est à cheval entre les mondes, parce que par principe, elle est supérieure au corps (cf. *Timée* 30b) : « L'âme à son tour, n'est pas dans le monde ; mais le monde est en elle ; car le corps n'est point un lien pour l'âme. L'âme est dans l'intelligible ; le corps est dans l'âme ; l'intelligible est un autre principe. Mais cet autre principe n'a plus rien de différent, où il puisse être ; il n'est donc pas en soi quoi que ce soit, et, en ce sens, il n'est nulle part. Où sont donc les autres choses ? En lui »². La position médiane de l'âme, aux frontières des mondes³ lui confère la faculté de la contemplation, un mystère d'unité qui suppose une conversion : « L'intelligible est d'ailleurs essentiellement une puissance de conversion, une règle d'assimilation de l'infini dispersif de l'infini de l'Un. C'est la *forme* de l'intelligible qui évoque avant tout le bien. La sagesse ainsi garantie n'est pas la résultante de multiples raisons, elle ne se diversifie pas en chacun de ses objets. Elle est un éveil, donné gratuitement et tout entier d'un seul corps, comme tout éveil (V, 8, 4) »⁴. Cet éveil permet la contemplation, dont le foyer est l'Un et ses médiations sont les intelligibles et l'âme : « L'âme ne doit pas craindre de s'offrir au contenu des idées, comme la matière à la forme. Plus l'âme fixe l'intelligible et se fait confirmer par lui, plus elle actualise la semence dont elle est issue. À la limite, l'âme, révélée à elle-même, se voit intemporelle et temporalisante [...] la contemplation est la "formation" accomplie de l'âme comme âme d'un esprit [...] (V, 1, 3). L'âme purifiée devient idée, et appartient tout entière à la divinité ὅλη τοῦ θείου (I, 6, 6) [...]. Chacune devient ce qu'elle contemple (IV, 3, 8) »⁵. La méditation de la contemplation nous fait passer du multiple à l'Un par la conversion des esprits qui provoque l'expansion du Principe d'illumination.

¹ Élie DURING, *L'Âme*, *op. cit.*, p. 150.

² PLOTIN, *Ennéades*, V, 5, 9, *op. cit.*, p. 102 ; cf. *Ibid.*, *Ennéades*, IV, 8, 5-7.

³ *Ibid.*, *Ennéades* IV, 4, 4, *op. cit.*, p. 105 : « Quand elle [l'âme] est dans l'intelligible, elle voit le Bien par l'intermédiaire de l'intelligence ; car il n'est pas tellement caché qu'il ne pénètre jusqu'à elle puisqu'il n'y a pas entre lui et elle de corps qui fasse obstacle ; et, même si le corps se trouve entre elle et le Bien, le Bien arrive cependant du premier rang jusqu'aux êtres de troisième rang [aux âmes]. C'est seulement si l'âme se donne aux choses inférieures qu'elle possède ce qu'elle veut conformément aux souvenirs et aux images qui sont en elles ».

⁴ Jean TROUILLARD, « Contemplation et unité selon Plotin », dans *De la connaissance de Dieu, Recherches de Philosophie III-IV*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1958, p. 169.

⁵ *Ibid.*, p. 170.

L'Un se produit à la lumière de sa présence qui inspire l'âme. La procession devient évolutive et le retour à l'Un est la marque de notre génération intégrale. Quand l'âme connaît l'Un, elle s'unifie à lui car elle se retrouve en modes d'invocation et d'évocation. L'Un est la source de l'auto-motricité de l'âme (cf. *Ennéades* IV, 7, 9). On en déduit la question de l'individualité de l'âme humaine avec Plotin, même si le concept *psuchè* s'applique aussi bien à l'âme-hypostase, qu'à l'âme du monde et à l'âme humaine. En admettant que l'âme humaine éprouve, du fait de son essence divine des affections que l'âme du monde et les âmes célestes n'expérimentent pas, la particularité de l'âme humaine vient du fait de son association avec le corps qu'elle meut et ainsi se remet au grand jour la question de l'individualité de l'âme humaine¹, que l'on retrouve aussi chez Augustin lorsqu'il aborde la question du nombre des âmes (cf. *De ord.* II, XV, 43, BA 4/2, p. 289-291).

L'individualité de l'âme conduit à l'identité de sa pensée et de son objet pensé qui est de connaître Dieu, puisque, « est avec Dieu ce qui comprend Dieu » (*De ord.* II, II, 5, BA 4/2, p. 175), d'une part, mais aussi par rapport à son désir de se « convertir à Dieu et de voir sa face » (*De ord.* I, VIII, 23, BA 4/2, p. 125). Tel est le point de départ de la conversion de l'âme et de son ascension vers Dieu « pour la suprême béatitude de la contemplation des choses divines » (*De ord.* II, XIV, 39, BA 4/2, p. 281). Ce retour à soi et à Dieu d'après Augustin diverge profondément de l'ontologie chez les platoniciens. Augustin ne fait pas de différence de nature entre le *voûç*, l'âme et l'Un alors que dans le plotinisme, demeure une hiérarchisation frappante. Avec Porphyre, à la suite du maître Plotin, voyons comment l'âme est principe d'animation du corps et quelle relation la lie au corps qu'elle meut.

¹ Cf. Pierre-Marie MOREL, « Individualité et identité de l'âme humaine chez Plotin », dans *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, Plotin*, tome 8, 1999, p. 53-66 ; Henry BLUMENTHAL, « *Soul, Word-Soul and Individual Soul in Plotinus* », dans *Le Néoplatonisme*, Colloque de Royaumont, 9-13 juin 1969, Paris, Éditions du CNRS, 1971, p. 55-63 ; voir Pour le rapport entre la communauté divine (l'Un et L'Intellect) et l'âme humaine, voir : Jean-François BALAUDÉ, « La communauté divine et au-delà : les fins du dépassement selon Plotin », dans *Philosophie*, n. 26 (1990), p. 73-94 ; Alain Petit fait l'exégèse des formes des individus dans le système de Plotin. Voir Alain PETIT, « Forme et individualité dans le système plotinien », dans *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, Plotin*, tome 8, 1999, p. 109-122. Pour faire la différence entre âme humaine et âme du monde dans leur rapport à la procession et à la conversion, on peut lire : Henri CROUZEL, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris, Éditions Pierre Téqui, coll. « Croire et Savoir », 1991, p. 179-226.

2.5. Porphyre

Les rapports entre Augustin et Porphyre ont été fortement abordés dans les études de Goulven Madec¹. Willy Theiler, après un examen minutieux du principe herméneutique du *De uera religione* d'Augustin, en vient à la conclusion selon laquelle toute doctrine néo-platonicienne présente chez Augustin est issue de Porphyre². « On sait que des fragments du *De regressu animae* de Porphyre ont été non seulement conservés par Augustin, mais l'ont profondément inspirés notamment dans sa rédaction du *De ordine*³ et du *De ciuitate Dei*⁴. Augustin n'hésite pas non plus à dénoncer certaines oppositions du *De regressu animae* relatives à l'Incarnation et à la résurrection des corps⁵. Si Augustin a lu la *Lettre* de Porphyre à *Marcella*, il ne peut pas ne pas être sensible à la proposition suivante concernant l'âme : « Il faut tenir que le corps de l'esprit est l'âme raisonnable, cette âme que l'esprit nourrit quand, grâce à la lumière qui l'assiste, il mène jusqu'à la reconnaissance les pensées qui sont dans l'âme, qu'il y a imprimées et gravées lui-même d'après la vérité de la loi divine »⁶. Car Augustin ne disait-il pas que « notre supériorité est d'avoir une âme » (*De lib. arb.* I, 7, 16, BA 6, p. 223), qui est le siège de la raison, et en qui Dieu a gravé sa loi qui est éternelle ? (cf. *De lib. arb.* I, 6, 15, BA 6, p. 219). Mais pour mieux saisir la théorie de l'âme chez Augustin, il serait bien de partir de la doctrine porphyrienne sur la question.

Porphyre de Tyr est le fidèle disciple de Plotin. Il serait d'origine phénicienne ou syrienne⁷. D'abord élève du rhéteur et platonicien Longin à Athènes vers 254, puis fidèle

¹ Goulven MADEC, « Augustin disciple et adversaire de Porphyre », dans *RÉAug*, n. 10 (1964), p. 365-374 ; *ibid.*, « Chronique porphyrienne », dans *RÉAug*, n. 15 (1969), p. 174-180 ; *ibid.*, « Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures », dans « *Chercheurs de sagesse* ». Hommage à Jean Pépin, Paris, Études Augustiniennes, p. 367-382.

² Willy THEILER, *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933 ; cf. Frederick VAN FLETEREN, art. « Porphyre », dans Marie-Anne VANNIER, *Encyclopédie saint Augustin*, *op. cit.*, p. 1154.

³ Richard GOULET, « Augustin et le *De regressu animae* », dans Isabelle BOCHET, *Augustin philosophe et prédicateur. op. cit.*, p. 68, note 6 : « Dans le *De ordine* II 11, 31 = fr. 31*, Augustin oppose *progressus* et *regressus* : « Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet ».

⁴ Plusieurs fragments du *De regressu animae* de Porphyre se retrouvent, selon A. Smith, dans le *De ciuitate Dei* d'Augustin surtout aux livres X, XII, XIII et XXII. Voir A. SMITH, *Porphyrii Philosophi Fragmenta edidit Andrew Smith. Fragmenta Arabia David Wasserstein interpretante*, Stuttgart-Leipzig, 1993, fr. 283-302, p. 319-350. Cette étude est traduite en italien par G. MUSCOLINO (éd.), *PORFIRIO, Filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magni, stregoneria, teosofia e teurgia. Testi greci e latini a fronte*, Milano, 2011.

⁵ Cf. AUGUSTIN, *De Ciu. Dei*, X, XXVIII-XXIX, 1-2, BA 34, p. 527-537 ; *ibid.*, *De Ciu. Dei*, XXI, XI, 1-4, BA 37, p. 429-433.

⁶ PORPHYRE, *Ad Marcellam*, éd. A. Nauck, Teubner, 1886, p. 291, 3-12 ; traduction d'André-Jean FESTUGIÈRE, *Trois dévots païens*, Paris, 1944, p. 37.

⁷ Cf. Denis HUISMAN, *Dictionnaire des philosophes*, deux volumes, 2^{ème} édition revue et augmentée, préface de Ferdinand Alquié, introduction de Marcel Conche et avant-propos de Bernard Bourgeois, Paris, PUF, 1993, p. 2319 ; cf. Pierre HADOT, « Porphyre », dans *Encyclopedia Universalis*, vol 13, Physique- Régionalisme, 1977, p. 256-357.

disciple de Plotin à Rome de 263 à 268, Porphyre fait partie de la première génération de philosophes post-platoniciens et s'est fait remarquer pour son édition des *Ennéades* de Plotin et sa rédaction de la *Vita Plotini* (vers 301 ?), d'une part, et est également connu pour sa *Vie de Pythagore* et pour ses *Sentences*¹, d'autre part. Augustin pense, dans *La Cité de Dieu*, qu'il est, parmi les platoniciens, « le plus noble des philosophes » et le plus proche du christianisme.

Auteur prolifique², engagé dans les débats de son époque comme Augustin, Porphyre a combattu le christianisme dans son *Contre les chrétiens*, a critiqué sévèrement le gnosticisme dans son *De l'abstinence*, a fustigé la théurgie chaldaïque dans son *Sur le retour à l'âme* et s'est opposé fortement à la religion traditionnelle grecque dans sa *Lettre à Anébon*³. Au sujet de l'âme humaine, Porphyre conçoit une triade divine composée de Dieu Père, du Dieu Fils qui est l'Intellect du Père et d'un troisième Dieu intermédiaire, alors que pour Augustin, Dieu est Trinité : Père, Fils et Esprit Saint. Dans l'homme existe l'*anima intellectualis*, pour ne pas nommer le *voûç* qui est de la même substance que l'Intellect du Père. « Si l'âme intellectuelle de l'homme est consubstantielle à l'intellect du Père, elle est donc consubstantielle au Fils de Dieu. Autrement dit, notre intellect est fils de Dieu, issu immédiatement de Dieu. De là vient que, pour Porphyre comme pour Numenius, l'âme intellectuelle, si elle s'est tenue pure ici-

¹ Cf. Denis HUISMAN, *Dictionnaire des philosophes*, op. cit., p. 2321 ; cf. aussi Pierre HADOT, « Porphyre », art. cit., p. 357.

² Porphyre est auteur de nombreux ouvrages parmi lesquels on peut retenir, entre autres, pour notre étude : PORPHYRE, *De l'abstinence* (abstinence de la consommation de chair animale, vers 271), tome 1 et 2, introduction, livre I, édition et traduction de J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Éditions Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1977 ; tome 2, Livres II-III, éd. et trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Éditions Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1979 ; tome 3, Livre IV, éd. et trad. M. Patillon, Alain Philippe Segonds et Luc Brisson, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1995 ; *ibid.*, *De l'animation de l'embryon ou À Gaurus ou Pros Gauron peri toû pôs empsuchoûtai ta embrua*, traduction d'André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, t. III, 1954, p. 265-302 ; *ibid.*, *Commentaire sur le "Parménide" de Platon*, texte édité par Pierre Hadot [qui l'attribue à Porphyre], *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études augustiniennes, 1968, p. 64-113 ; *ibid.*, *Commentaire sur le "Timée" de Platon*, fragments réunis par A. R. Sodano, *Porphyrii in Platonis Timaeum commentarium fragmenta*, Naples, 1964 ; *ibid.*, *Commentaire sur les Oracles chaldaïques* (rédigé vers 270 ; d'après saint Augustin, *La cité de Dieu*, X) : *Les oracles chaldaïques*, trad. Édouard des Places, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1971, p. 20- 23 ; *ibid.*, *Du retour de l'âme [à Dieu]. De regressu animae* (vers 270), trad. latine J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, p. 24-41 (en latin). Chez saint Augustin, *La cité de Dieu*, livre X, « Mêle mystique plotinienne et théurgie chaldaïque » (selon notice de J. H. Waszink) ; *ibid.*, *Philosophie des oracles* (avant 263), reconstituée par G. Wolff d'après Eusèbe (*Préparation évangélique*), *Porphyrii 'De philosophia ex oraculis' haurienda librorum reliquiae*, Berlin, 1856, réimpr. Hildesheim, G. Olms, 1962, trad. A.-Éd. Chaignet, *La Philosophie des oracles de Porphyre*, Paris, Éditions E. Leroux, 1900, 17 pages, nouvelle traduction intégrale par S. Feye et C. Thuysbaert, dans H. van Kasteel (éd), « Oracles et prophétie », Beya, Grez-Doiceau (Belgique), 2011, p. 211 à 246 : « Recherche d'une doctrine du salut dans les pratiques religieuses et les textes oraculaires de Grèce et surtout d'Orient » (selon J. Bouffartigue).

³ Denis HUISMAN, *Dictionnaire des philosophes*, op. cit., p. 2321 ; cf. aussi Pierre HADOT, « Porphyre », art. cit., p. 357.

bas, retourne à la mort auprès du Père »¹. Nous avons défini l'âme comme la réalité qui anime le corps. Avec Porphyre, intéressons-nous à cette animation du corps par l'âme qui renvoie à la doctrine relative à l'introduction des âmes dans le corps pour produire un être vivant. Il définit le corps, en *Sentences* 29 comme le « proche de l'immatériel, précisément le corps éthéré » (τὸ ἐγγύς τοῦ ἀύλου σῶμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον)² tandis que l'âme, « son souffle appartient [...] à la nature "invisible" et ombreuse³ ».

L'âme est active. Elle anime aussi bien les végétaux que les animaux et les humains ; le principe de vie qui fait passer les embryons de leur statut de « vivants en puissance » à un autre statut supérieur de « vivants en acte »⁴. L'animation est perçue comme un phénomène naturel permettant à l'âme de s'ajuster au corps. L'âme automotrice a agi librement. De ce rôle d'animatrice, on peut en déduire quelques conséquences. Partant de l'origine de l'âme, il convient de signaler qu'elle est divine par sa ressemblance avec l'être invisible et en même temps mortelle par ses points de contact avec la matière. Lorsqu'elle monte, elle a l'air immortelle mais quand elle descend, elle est considérée comme mortelle. Une telle montée existe également chez Augustin : c'est l'« ascension de l'âme » que l'on retrouve dans les *Ennéades* (I, 6) de Plotin (*Peri tou kallou*) comme dans le *De regressu animae* de Porphyre (*De Ciu. Dei*, X, XXIII-XXXII, BA 34, p. 505-559). L'influence directe de Porphyre sur Augustin est attestée dans les *Confessions*, au livre septième.

Si la discussion sur la Ψυχή a pris une ampleur considérable chez Plotin et Porphyre, il faut reconnaître que dans la théorie platonicienne, l'âme joue un rôle secondaire par rapport à l'Être, l'Essence, l'Intelligence. Si les hypostases plotiniennes ne se mêlent pas, l'âme vient après l'Un et l'Intellect. Telle est sa dépendance. Mais, c'est elle qui provoque la raison et la

¹ André-Jean FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès trismégiste, III. Les doctrines de l'âme, suivi de Jamblique, Traité de l'âme, Porphyre, De l'animation de l'embryon, IV, Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, Éditions Les Belles lettres, 1990, p. 47 ; cf. Henry J. BLUMENTHAL, « *The Psychology of Plotinus and Later Platonism* », dans *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, 1997. Pour Porphyre, l'âme humaine ne peut s'abaisser au rang du corps animal, elle est continuellement en tension vers Dieu. Voir à ce sujet DEUSE, Werner, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonische Seelenlehre*, Wiesbaden, Fr. Steiner Verlag, 1983 ; Voir aussi Joly ROBERT, « *Werner Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre* » dans *L'antiquité classique*, tome 54, 1985, p. 439-440, p. 439 : « W. Deuse montre avec finesse et acuité que Porphyre n'accepte pas que l'âme humaine s'incarne dans un corps animal, malgré des textes favorables à cette doctrine, mais jusqu'ici mal compris ; ce n'est qu'un point parmi beaucoup d'autres » ; voir enfin Algis UŽDAVINYS (Ed.), *The heart of Plotinus. The Essential Enneads including Porphyry's on the cave of the Nymphs*, foreword by Jay Bregman, World Wisdom, 2009.

² PORPHYRE, *Sentences* 29, tome I, études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, travaux édités sous la responsabilité de Luc Brisson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », n. XXXIII, 2005, p. 328-329.

³ *Idem.*

⁴ Cf. *Ibid.*, appendice II, PORPHYRE, *A. Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, I, 4, *op. cit.*, p. 267.

cause de l'existence de tout ce qui est « c'est l'âme qui existe dans l'être particulier dont elle a produit l'existence »¹ ce que Bergson qualifie d'« élan vital » et qui est une belle compréhension du *Logos* comme étant l'élan rationnel². Si, avec le christianisme, la conception de l'âme met l'accent sur l'individualité de la personne, corps et âme, Porphyre pour sa part exprime des doutes au sujet de l'âme dans cette vie et dans l'au-delà qu'Heinrich Dörrie résume comme suit :

Toute âme douée de Logos , donc toute âme humaine, est identique à l'âme du monde. Il ne s'agit pas d'une participation : l'Âme du monde ne distribue pas une seule goutte de son essence aux âmes individuelles. [...]

L'âme humaine doit son existence séparée à une sorte de péché originel. [...] La question de savoir pourquoi l'âme a été expulsée de la place qu'elle occupait anciennement auprès du Père est posée à une douzaine de philosophes, et la plupart répondent qu'elle a commis quelque chose de terrible [...]

Porphyre ne s'est pas prononcé sur la nature du crime qui a conduit l'âme individuelle à se séparer de l'Âme universelle. L'âme a quitté l'amour chaste qui la liait au Père et s'est laissée séduire par l'attrait de la chair [...].

En tout cas, aux yeux de Porphyre, il faut réparer, si c'est possible, la faute primordiale, la séparation, *μερισμός*³.

L'âme a besoin d'être libérée et cette libération n'est possible que par Dieu seul. Porphyre pense que cette libération induit l'amitié de l'âme avec Dieu qui se traduit par la conformité des actes aux paroles dans une dynamique d'amitié spirituelle avec Dieu (cf. *Lettre à Marcella*, chap. 13 et chap. 15). Ainsi, l'être humain assimile à Dieu son esprit. « L'assimilation ne s'opèrera que par la seule vertu, car seules les vertus tirent l'âme en haut vers l'être qui lui est connaturel »⁴. La pratique de la vertu fait de l'âme le « domicile des dieux ». Telle est la mystique porphyrienne ; dans le cas contraire, elle devient domicile de démons. « L'âme, tu l'as appris, est le domicile ou des dieux ou des démons. Si elle loge des dieux, elle pratiquera le bien par ses discours et par ses œuvres [...]. Quand tu vois quelqu'un se plaire au mal et l'accomplir, reconnais qu'il a renié Dieu en son cœur et qu'il est le séjour

¹ Heinrich DÖRRIE, « La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus », dans *Revue de Théologie et Philosophie*, n. 23 (1973), p. 117.

² *Ibid.*, p. 118.

³ *Ibid.*, p. 125-127 ; cf. PORPHYRE, *Vie de Pythagore* [p. 9-86]. *Lettre à Marcella*, [p. 87-197], texte établi et traduit par Édouard Des Places, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1982, n. 12, p. 112-113.

⁴ PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, n. 16, *op. cit.*, p. 115.

du mauvais démon »¹. La vertu est alors « une nourriture pour l'âme »² et ainsi, elle accroît la proportion de la grandeur de son indestructibilité et de fait, s'inscrit dans « la contemplation des vraies réalités »³. Elle est élevée vers l'intellect purifié, vers la contemplation des incorporels et ainsi, elle domine les basses passions⁴. Cette idée est aussi fortement présente chez Augustin quand il écrit qu'« il n'est donc aucune âme vicieuse qui l'emporte sur une âme armée de la vertu » (*De lib. arb.* I, X, 20, BA 6, p. 233). Plus profondément, Augustin s'interroge : « Une âme juste, un esprit qui veille sur son droit propre et sur son empire, peut-il chasser de sa citadelle et soumettre à la passion un autre esprit qui règne avec la même équité et la même vertu ? » (*idem*). Puis on a la réponse quand il écrit : « la vertu doit être envisagée en elle-même » (*De ord.* II, VII, 22, BA 4/2, p. 227).

Par ailleurs, cette perspective de la pratique de la vertu par l'âme, Porphyre s'insurge contre la voie théurgique de remontée vers Dieu en partant des termes *ochêma-pneuma* : le *pneuma* est le premier véhicule (ou char ou chariot) de l'âme. Telle est la conception medio-platonicienne, dont Porphyre s'écarte. Pour lui, le *pneuma* est une âme pneumatique capable de voyager vers le monde encosmique selon l'activité de l'âme. Il est lié à la seconde naissance des âmes et ainsi, il est une âme seconde, une âme pneumatique, l'âme reliée à un véhicule pneumatique. Porphyre avance que le *pneuma* est le véhicule de l'âme dans sa remontée. Pour ce faire, le disciple de Plotin propose la voie et la vie philosophique issues du Néo-platonisme post-plotinien : « Une des caractéristiques de l'eschatologie de Porphyre est l'utilisation par l'âme, dans sa remontée, d'un "corps pneumatique" qui lui sert de véhicule. Ce "véhicule" joue un rôle important dans la psychologie de Porphyre : sans que l'âme se

¹ *Ibid.*, n. 21, p. 118.

² *Ibid.*, n. 26, p. 121.

³ PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, n. 47, p. 58.

⁴ Cf. PORPHYRE, *De l'abstinence*, tome III, livre IV, texte établi, traduit et annoté par Michel Patillon et Alain Ph. Segonds, avec le concours de Luc Brisson, Paris, Les Belles Lettres, 1995, notice : La Pureté, p. XLVII-XLIX ; cf. *ibid.*, *De l'abstinence*, n. 20, 1, p. 33-35 ; voir PORPHYRE, *Sentences* 32 ; cf. Frédéric FAUQUIER, « Porphyre, *Sentences*, Études, introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'Unité Propre de recherche » n. 76 avec une traduction anglaise de John Dillon », dans *Revue des Études Grecques*, tome 119 (2006), p. 457 : « Après avoir mis en évidence les lois de constitution des incorporels, procession et conversion, M.-O. Goulet-Cazé s'appuie sur de nombreux parallèles plotiniens pour dégager leur nature, Un, Intellect, Âme. Luc Brisson, dans une analyse essentiellement immanente du texte, se consacre à la matière, à la masse et au corps, et envisage les conséquences tant cognitives qu'éthiques de l'incarnation de l'âme ; c'est l'occasion d'une lecture approfondie de la sentence 32, la plus longue du recueil qui, en s'inspirant de l'*Ennéade* I, 2 (19) tout en la notifiant, propose une célèbre quadripartition des vertus, civiques, purificatrices, contemplatives et paradigmatiques ».

déplace, il la transporte en mille endroits, ou mieux, transporte son image. Par ce biais, le *pneuma* devient puissance d'imagination »¹.

L'eschatologie porphyrienne permet aussi d'expliquer le mode d'union ou de fusion entre *corpus* et *anima* : « Porphyre a développé la nouvelle doctrine du corps pneumatique dans trois directions : tout d'abord, en vue d'expliquer le processus de la descente et de la remontée de l'âme à travers les sphères ; puis, pour décrire le corps des démons et leur action ; enfin, pour concevoir la forme de purification religieuse propre à la théurgie »². Il pose ainsi le problème anthropologique qui consiste à savoir si l'homme est essentiellement son âme, ou si plutôt, c'est l'âme qui use du corps. Mais c'est justement là qu'Augustin se porte au christianisme en refusant l'assertion porphyrienne du *De regressu animae* (fr. 298, 21-22) à savoir qu'« Il faut fuir tout corps (*omne corpus fregendum*) pour que l'âme puisse demeurer bienheureuse avec Dieu »³ qui reprend l'expression plotinienne : « fuir seul vers le seul »⁴. L'une et l'autre signifient que le salut consiste dans une évasion de l'âme hors du

¹ Martine DUCLAËY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973, p. 77.

² Stéphane TOULOUSE, « Les théories du véhicule de l'âme dans le néoplatonisme : genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps », dans *École Pratique des Hautes Études*, Section des sciences religieuses, Annuaire, tome 109, 200-2001, 2000, p. 522. Quel est le rôle du *pneuma* ? Il est le véhicule de l'âme, s'identifie à la partie irrationnelle de l'âme encore appelée partie inférieure, se charge de garder nos représentations sensibles, agit dans la production des affections. Comment situer le *pneuma* par rapport à l'âme humaine ? Voir Michael CHASE, « Porphyre et Augustin : Des trois sortes de 'visions' au corps de résurrection », dans *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 51 (2005), p. 233-234 : « Puisque l'âme, en tant qu'entité intelligible, n'a pas par elle-même de localisation dans l'espace, elle a besoin pour se déplacer d'une sorte de 'véhicule' (en grec ancien ὄχημα), constitué d'une substance lumineuse et aérienne, si fine qu'elle se situe aux frontières du matériel et de l'immatériel, ce véhicule recueille des éléments à partir de chaque sphère, en les intégrant à son corps pneumatique. Lorsqu'elle arrive sur la terre, donc, l'âme ressemble à une espèce d'oignon dont la couche extérieure est formée du corps sensible en chair et en os, et la couche intérieure du νοῦς ou du λόγος, étincelle véritable soi-même. Entre l'âme et le corps se situe dorénavant le *pneuma*, étroitement lié, sinon identique, à l'âme inférieure ou irrationnelle ». Voir aussi Michael Bland SIMMONS, « *The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict during the Age of Diocletian : The Case of Arnobius and Porphyry* », dans *Studia Patristica*, n. 31 (1997), p. 349-356 ; cf. Michael Bland SIMMONS, « *The Eschatological Aspects of Porphyry's Anti-Christian Polemics in a Chaldaean Neoplatonic Context* », dans *Classica et Medievalia*, 52 (2001), p. 193-216.

³ Le mépris pour le corps se confirme aussi dans cette affirmation de Porphyre, dans son *Traité de l'âme contre Boéthius* : « Que l'on considère l'âme en effet : elle est enfouie dans un corps mortel, dissoluble, dépourvu d'intelligence, qui n'est qu'un cadavre par lui-même, qui sans cesse tend à s'altérer, à se diviser et à périr ; cependant elle le façonne et elle en tient les parties liées ensemble ; elle montre qu'elle a une essence divine, quoiqu'elle soit gênée et entravée par cette enveloppe mortelle ; que serait-ce donc si, par la pensée, on séparait cet or de la terre qui le couvre ? L'âme ne montrerait-elle pas alors clairement que son essence ne ressemble qu'à celle de Dieu », consulté le 27 janvier 2020 sur <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/ame.htm#01a>. Il est clair que pour Porphyre, le raisonnable qui est immortel prend une place de choix et se rallie directement à Dieu. L'homme est fait du raisonnable et du mortel, autrement dit de l'âme et du corps. PORPHYRE, *Isagore*, 18, 20, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1947, p. 43 : « Le raisonnable une fois anéanti, l'homme est anéanti, tandis que l'homme une fois anéanti, le raisonnable n'est pas anéanti, puisqu'il y a encore Dieu. De plus, la différence est jointe à une autre différence : le raisonnable et le mortel sont posés ensemble pour réaliser l'homme ».

⁴ PLOTIN, *Enn.* VI, 9, 11, *op. cit.*, p. 188 : « Telle est la vie des dieux et des hommes divins et bienheureux ; s'affranchir des choses d'ici-bas, s'y déplaire, fuir seul vers le seul ».

corps. En revanche, Augustin, à Cassiciacum, a bien approuvé la maxime porphyrienne en concevant qu'il faut « fuir absolument toutes ces choses sensibles (*sensibilia fugienda*) » (*Sol.* I, XIV, 24, BA 5, p. 75)¹ avant d'enseigner que l'humanité a été « assumée, comme modèle et prémices de notre salut, par le Christ tout puissant, éternel, immuable de Dieu » (*De quant. an.* XXXIII, 76, BA 5, p. 387). C'est donc l'homme entier (corps, âme et esprit) qui est appelé au salut en Jésus-Christ. Des questions sous-jacentes se résument en celles-ci : L'âme constitue-t-elle une unité, ou bien est-elle faite de facultés ou de parties séparables du corps ? À la mort du corps terrestre, comment s'effectue la remontée vers Dieu ? Peut-on envisager une sorte de vie corporelle et immatérielle qui perdure au-delà de la mort du corps terrestre ?

La notion d'*anima* se trouve au centre des préoccupations grecques, bibliques. L'*anima* est l'un des concepts principaux depuis les présocratiques jusqu'aux traditions platonicienne et néo-platonicienne. Elle permet de cerner le dualisme platonicien ainsi que le composé humain en bipartite *corpus-anima*. Platon lui donne un sens à la fois intérieur et rationnel pour comprendre l'homme. Plotin lui attribue un aspect religieux et métaphysique permettant à l'*anima* de s'élever à la contemplation de l'Un. Porphyre s'intéresse au rôle des pratiques religieuses dans le salut de l'âme. À travers divers concepts, l'anthropologie vétérotestamentaire tente de signifier l'unité de l'homme malgré sa dimension tripartite. Le Nouveau Testament désigne par $\Psi\upsilon\chi\eta$ la vie de l'homme sous sa dimension individuelle, personnelle et lui concède une connotation d'intériorité qui s'abreuve à la source divine. Car le Christ, Verbe de Dieu, sauve l'homme entier, corps, âme et esprit.

¹ Un peu plus tard, Augustin a revu sa position. Voir AUGUSTIN, *Révisions*, I, IV, 3, BA 12, p. 293 : « J'ai dit encore 'qu'il faut absolument fuir ces choses sensibles'. J'aurais dû prendre garde de ne pas laisser croire que je suivais l'opinion du faux philosophe Porphyre, qui affirme qu'on doit fuir tout corps. Pour moi, je n'ai pas dit : toutes choses sensibles, mais 'ces choses sensibles', c'est-à-dire celles qui sont corruptibles. Pourtant, il aurait mieux valu dire que ce ne sont pas de telles choses sensibles qui seront sensibles dans le nouveau ciel et la nouvelle terre du siècle à venir ». Voir PORPHYRE, *Ad Marcella*, n. 32, texte établi et traduit par Édouard Des Places, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », collection des Universités de France, 1982, p. 125 : « Autant on se dégage de l'attrance du corps, autant on s'approche de la mesure divine. "Toutes les peines que les hommes prennent pour leur corps, l'homme avisé et ami des dieux aura à cœur de les prendre pour son âme" : "non content de se rappeler l'enseignement reçu, il s'appliquera à courir, sur la lancée de cet enseignement, vers le but qu'il faut atteindre" » ; voir aussi *ibid.*, *Ad Marcella*, n. 8 et 34, *op. cit.*, p. 109-110 et p. 126.

En dépit de la divergence de points de vue et de la complexification du concept *anima*, une constante traverse les différents domaines philosophiques, bibliques et patristiques. L'âme anime le corps, elle le meut, elle est principe de vie. Aux yeux des philosophes grecs, elle est appelée à se séparer du corps pour s'élever vers l'Idée ou vers l'Un. Son statut ontologique réside dans le fait qu'elle est une créature spirituelle capable de participer à l'Être véritable (cf. *De lib. arb.* III, V, 15-17, BA 6, p. 411-417)¹, « capable d'arriver à la perception de l'Absolu »². L'approche biblique la présente comme une créature divine sous l'égide de l'Esprit Saint et appelée au Salut avec le corps. La tradition biblique rompt avec le dualisme platonicien et présente le composé humain sous une dimension tripartite : *corpus-anima-pneuma*. La patristique grecque comme latine cherche à réconcilier la philosophie grecque et la Parole de Dieu. Les Pères s'inspirent aussi bien de la tradition philosophique grecque que de la pensée biblique. L'âme meut le corps, mais elle n'est pas séparée de lui, les deux sont intimement liés et appelés au salut. L'âme ne peut être sauvée sans le corps. Le corps ne le sera non plus sans l'âme. L'homme est unique, corps et âme ou mieux corps-âme-esprit.

En définitive, cette étude exploite les fondations sur lesquelles se sont posés Origène et Augustin dans leur approche philosophique de la notion de l'âme. Le chapitre suivant tentera d'élucider l'influence de la philosophie grecque et notamment de Platon sur la conception qu'Origène se fait de l'âme humaine dans le *Pèri Archôn* et dans sa tentative absolument originale et exceptionnelle de présentation et de définition de l'*anima Christi*. Nous allons montrer comment il est à la fois lecteur et récepteur des philosophes grecs quand bien même il est chrétien ; l'influence du platonisme sur la pensée d'Origène sur l'âme sera notre fil conducteur

¹ Dominique Dubarle insiste sur le fait que l'identité de l'âme chez Augustin s'entend dans sa dépendance de l'Être de Dieu. Le statut ontologique de l'âme ne peut se concevoir indépendamment de Dieu. Cf. Dominique DUBARLE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 1996, Augustin, p. 46-47 : « Saint Augustin marque ainsi la conscience qu'il a explicitement de deux versants selon lesquels il convient de prendre en considération la réalité divine : Dieu "en lui-même" et Dieu "pour nous", Dieu à considérer selon la réalité propre et transcendante de son être, et Dieu considéré dans sa manifestation ainsi que dans ses rapports personnels avec ses créatures, les hommes en particulier. Dieu n'est aucunement à réduire à "ce qu'Il est pour nous". En ce sens la nomination ontologique de Dieu est un moyen de dépasser ce 'perspectivisme' religieux. Seulement la nomination ontologique ne saurait effacer l'aspect vécu et "pour nous" de la réalité et de l'action divines. Chez saint Augustin il n'y a pas tension, voire rupture, mais plutôt complémentarité heureuse entre ces deux formes du rapport de l'intelligence à Dieu ».

² Dominique DUBARLE, *Dieu et l'être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*, Paris, Éditions Beauchesne, 1986, p. 95. Voir *ibid.*, chapitre quatrième : Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin, p. 167-211.

CHAPITRE II

LE CHRIST ET SON ÂME DANS LE *PÈRI ARCHÔN* (220-230) D'ORIGÈNE

« Origène est capable d'emprunter des termes très précis à un autre vocabulaire que celui des chrétiens et de ne modifier en rien son inspiration profonde, qui est chrétienne. Il emprunte des mots, des formules, des images, mais l'ensemble de sa pensée forme un tout radicalement différent, le plus souvent, de la source à laquelle il prend une part de son langage »¹.

« Ce qui importe le plus est la dette qu'[Origène] a envers le platonisme quant à la structure générale de sa pensée, et la manière dont elle préconise les valeurs platoniciennes, fondées sur la primauté de l'âme. [...] Mais Origène emploie les méthodes du platonisme de façon purement instrumentale »². Cette affirmation de Joseph S. O'Leary est riche de sens et lourde de conséquence, pour comprendre le *Pèri Archôn* d'Origène et c'est tout au long de ce chapitre que nous tenterons de l'évaluer et de la mesurer afin de mieux l'explorer. L'enjeu qui s'en dégage est qu'Origène exploite le même vocabulaire que les platoniciens tout en restant fidèle à son ambition qui est chrétienne et pastorale. Pour évaluer ou pour mieux estimer la portée de la réception des penseurs grecs par rapport à la compréhension qu'Origène se fait de la délicate question de l'*anima* chère au platonisme, nous évaluerons la dette de l'Alexandrin vis-à-vis de la philosophie grecque sur la question. Une telle évaluation peut être envisagée suivant la perspective se rapportant à l'*anima Christi* dans le *Pèri Archôn*, car Origène est un chrétien³. Ce chapitre vise alors à comprendre comment Origène exploite les matériaux de la philosophie grecque dans sa compréhension et description de l'*anima Christi*.

« Le Fils de Dieu, voulant se montrer aux hommes et vivre parmi eux pour le salut du genre humain, a reçu non seulement, comme certains le pensent, un corps humain, mais aussi

¹ Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Patristica Sorbonensia », n. 2, 1958, p. 347.

² Joseph S. O'LEARY, *Christianisme et philosophie chez Origène*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 2011, p. 20-21.

³ Cf. Henri CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Aubier Éditions Montaigne, coll. « Théologie et Philosophie », n. 5, 1962, p. 184.

une âme, semblable (*similem*) par sa nature aux nôtres, mais semblable à lui (*similem sibi*), le Fils, par son propos et sa vertu, de façon qu'elle puisse accomplir sans aucune défaillance toutes les volontés et tous les desseins de la Parole et de la Sagesse » (*PArch.* IV, 4, 4, SC 268, p. 409). Cette affirmation situe la pensée d'Origène sur l'*anima Christi* dans son rapport au platonisme mais aussi comme étant l'intermédiaire entre le divin et le corps¹. En effet, on peut s'en douter, « l'âme du Christ, image du Verbe, est comme une seconde image intermédiaire après le Verbe entre Dieu et l'homme et c'est pourquoi elle est dans une certaine mesure le parallèle de l'Âme du Monde de la Triade plotinienne »². Ainsi s'affirme la suprématie de l'*anima Christi* identifiée comme Image du Verbe de Dieu et qui se reflète sur l'*anima humana* créant ainsi la possibilité d'une relation entre l'*anima humana* et *Deus*, ce qui traduit la capacité de l'*anima humana* à entrer en relation avec Dieu par l'intermédiaire de l'*anima Christi*. Voilà qui conduit à la ligne directrice de notre étude en deux grandes perspectives ou problématiques : Comment interpréter l'union de l'*anima Christi* au *Logos* ? Quelle relation lie l'*anima Christi* au *Logos* ? Autrement dit, comment distinguer la nature prééminente du « Premier- né de toute créature » de « l'homme-Jésus » d'une part, et d'autre part, voir pourquoi Dieu se fait chair en Jésus homme, et « le devient en quelque façon »³ ? Il convient légitimement donc de réévaluer le rapport de l'Homme-Jésus au Christ puis celui de l'*anima humana* à l'*anima Christi* sous la coupole de la pensée grecque et de l'Écriture. Un tel rapport permet d'approcher l'introduction du Divin dans l'humain ou mieux la possibilité pour le temporel de tendre vers l'atemporel et l'impassible.

Avant d'affronter cette vaste problématique, à la fois difficile et complexe, il convient de redire notre point de départ : le *Pèri Archôn*, ouvrage de jeunesse d'Origène et son ouvrage le plus délicat pour ne pas dire le plus controversé⁴. Dans cet ouvrage, Origène utilise des définitions établies par la philosophie pour poser des principes théologiques. C'est un ouvrage de jeunesse, insistons-nous. On lui pardonnera quelques égarements. Le *Pèri Archôn* est un ouvrage composé suivant un plan précis : préface, exposé général des doctrines - notamment sur l'*anima Christi* et l'*anima humana* pour ce qui nous concerne ici -, recherche des réponses sur les points de controverses entre philosophie grecque et théologie, avec un plan tripartite

¹ Cf. ORIGÈNE, *PArch.* I, 1, 7, SC 252, p. 107.

² *Ibid.*, *PArch.* II, 6, note 19, SC 253, p. 176 ; cf. *PArch.* I, 3 note 4, SC 253, p. 57-58.

³ *Ibid.*, *ComMt.* XVII, 20 ; voir Henri CROUZEL, « La passion de l'impassible. Un essai apologétique et polémique du IIIème siècle », dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, vol. 1, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1963, p. 275.

⁴ Cf. Lorenzo PERRONE, « Dire Dieu chez Origène : la démarche théologique et ses présupposés spirituels », dans *Dire Dieu, principe méthodologiques de l'Écriture sur Dieu en patristique*, Actes du Colloque de Tours, 17-18 avril 2015, textes édités par Bernard Pouderon et Anna Usacheva, Paris, Éditions Beauchesne, 2017, p. 155.

classique à l'époque d'Origène sur trois grandes questions se rapportant à Dieu, au Monde et à l'Homme (l'*anima*) et tente de comprendre la relation qui les unit¹. Le titre même de *Pèri Archôn* est souvent utilisé en philosophie pour rassembler des exposés scolaires traitant des opinions de philosophie sur les principes de l'Être dans le Moyen-platonisme, lesquels principes sont Dieu, le Monde et l'Âme en recherchant à constituer la hiérarchie qui les régit, une hiérarchie d'*archai* (Père, Fils, Esprit, Puissances angéliques, Âme). Origène chrétien compose cet ouvrage tout en gardant la démarche philosophique dans un contexte où la philosophie grecque sur la question de l'*anima* a fait un passage du platonisme à la théurgie pour devenir une sorte de philosophie-théologie. En prenant pour point de départ de sa réflexion le constat de la « diversité et d'inégalités des créatures douées de raison (anges, hommes, démons), Origène a édifié la théorie des fautes et des mérites d'âmes préexistantes du monde matériel »².

Ce deuxième chapitre cherchera à comprendre la dette de l'Alexandrin envers la philosophie platonicienne dans sa conception de l'*anima* en deux temps. Le premier consistera à examiner la question de l'identité de l'*anima Christi* ainsi que sa préexistence « en Dieu » ou « sous forme de Dieu » ; et le second établira le rapport entre l'*anima Christi* et sa connaissance de Dieu, sans oublier d'évoquer la place incontournable de l'Incarnation qui fait de l'*anima Christi*, l'Image visible du Dieu invisible et qui la situe par rapport au *Logos*.

1. L'*anima Christi* dans le *Pèri Archôn*

Dans cette partie, nous nous intéresserons à l'aspect sémantique de l'expression *anima Christi* dans son rapport au *Verbum Dei* et au *pneuma* humain chez Origène. Le Christ a-t-il une âme humaine ? Quelle distinction peut-on établir entre l'*anima Christi* et le Verbe de Dieu ? Si l'identité propre de l'*anima Christi* est l'axe de notre réflexion, l'aspect communicationnel avec le Verbe nous préoccupe en premier afin d'approfondir l'identité propre de l'âme du Christ comme une manifestation de la kénose du Verbe dans sa relation à

¹ Voir Marguerite HARL, « Structure et cohérence du *Peri Archon* », dans *Origeniana*, 1975, p. 21.

² *Ibid.*, p. 29-30.

la Trinité divine. Mais alors, peut-on avancer que l'*anima Christi* relève de l'ordre du *pneuma* divin ?

1.1. Clarifications conceptuelles : l'âme et le *pneuma*

Dans cette approche sémantique, nous essayerons de distinguer l'*anima Christi* du *Verbum Dei* tout en insistant sur la dynamique communicationnelle des deux et nous clarifierons le sens de l'*anima humana* par rapport à l'*anima Christi* d'une part, comme nous tenterons d'apporter des précisions sur l'expression « *pneuma* humain ». Dans cette perspective, l'âme du Christ traduit-elle la manifestation de l'abaissement du Christ ? Existe-t-elle de toute éternité ?

1.1.1. L'âme dans tous ses états

Pour parler de l'âme, Origène distingue *Dei anima* (*PArch.* II, 8, 5, SC 252, p. 351-353) *anima Christi*, *anima humana*, âme des animaux et Âme du monde et précise que « personne n'hésite à dire, [...] qu'il y a des âmes dans tous les êtres animés, même dans ceux qui vivent dans les eaux. C'est là l'opinion commune de tous et elle s'appuie sur l'Écriture Sainte lorsqu'elle dit : Dieu fit les grands cétacés et toutes les âmes des animaux (*omnem animam animantium*) qui rampent, produits par les eaux selon leurs genres » (*PArch.* II, 8, 1, SC 252, p. 337). Ensuite, l'Alexandrin cherche à clarifier l'expression « *anima* » en partant sur « ceux qui en donnent une définition en termes précis » (*idem*). Il la définit donc, à la suite d'Aristote (*De anima*, II, 9, 1, 42 a) « comme une substance *phantastikè* et *hormètikè* (principe des imaginations et des impulsions), ce que l'on peut dire en latin, dans une traduction pas tout à fait exacte, *sensibilis* et *mobilis* (principe de sensibilité et de mouvement) (*idem*). Pour l'Alexandrin, l'expression « âme du Christ » revêt plusieurs significations. Elle désigne le Christ distingué du *Logos*, l'homme Jésus (corps, âme et esprit), comme elle se

rapporte à l'Image de Dieu, cette image intermédiaire qui est l'ombre du Verbe, car, « sous la forme de Dieu », puisque « le Fils demeure dans le Père, subsistant sous forme de Dieu avant de se vider lui-même, Dieu est en quelque sorte son lieu » (*ComJn.* XX, XVIII, 153, SC 290, p. 231). La question de l'âme humaine du Christ qui nous intéresse ici est primordiale. Dans sa préface, Origène soulève quelques interrogations relatives à sa recherche : « L'âme naît-elle par l'intermédiaire de la semence, de sorte que son principe ou sa substance serait contenu dans les semences corporelles elles-mêmes, ou a-t-elle une autre origine ? Dans ce cas est-elle engendrée ou non, est-elle mise de l'extérieur dans le corps ou non ? Cela n'est pas suffisamment précisé par la prédication ecclésiastique » (*PArch.* Préf. d'Origène, n. 5, SC 252, p. 85). C'est en posant ces hypothèses que l'Alexandrin s'emploie à une recherche sur l'âme du Christ dans le but de clarifier et de préciser en complétant la prédication des saints Apôtres : tel est son objectif. Il se lance ainsi dans une théologie en recherche. Il ne dispose d'aucun terme, cependant, pour désigner la personne du Christ (προσωπων, plus tard rendu par *persona*)¹ afin de positionner le rôle de l'âme du Christ par rapport à celui du Verbe de Dieu dans l'unique Personne du Christ. Mais il est bien conscient de la personnalité divine et humaine de Jésus le Christ. Il va donner alors au Verbe incarné la personnalité du Verbe comme celle de l'âme. Pour distinguer alors l'âme humaine du Christ de l'œuvre du Verbe et de la Sagesse de Dieu, Origène utilise l'expression *anima Christi*. Il cherche à attester que le Christ Jésus, bien que Fils de Dieu soit réellement homme au point de disposer d'une âme humaine. En s'appuyant sur la Parole de Dieu pour l'attester : « Dans le Psaume 21 il est dit du Christ – car il est certain que ce psaume est composé comme prononcé par lui d'après le témoignage de l'Évangile - : Toi, Seigneur, n'éloigne pas ton secours, veille à ma défense, arrache à l'épée mon âme et au pouvoir du chien mon unique. Et nombreux sont les témoignages sur l'âme du Christ incarné (*Quamuis et multa alia sint testimonia de anima Christi in carne positi*) » (*PArch.* II, 8, 1, SC 252, p. 339). *L'anima Christi* est donc le principe

¹ Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n. 72, 1973, p. 176-184 ; cf. Bernard MEUNIER, « Emplois profanes de "Prosôpon" chez les auteurs chrétiens », dans Bernard Meunier (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, p. 125 : « Origène emploie souvent *Prosôpon* dans le sens classique ou biblique ; ce dernier, outre le sens de "visage", comprend le sens littéraire de "personnage" : celui qui parle ou à qui on doit attribuer des paroles (par exemple, des versets de psaumes qui se rapportent au personnage du Christ [*ComJn.* X, 222-223 ; XIII, 419]. [...] Mais Origène connaît aussi le sens rhétorique de "personne" (personnage) auquel les paroles doivent convenir, donc de personnage au sens type humain, type de caractère [*CCels.* I, 28, 1. 6] » ; cf. aussi *ibid.*, « "Hupostasis" dans la littérature chrétienne jusqu'au IV^e siècle », dans *ibid.*, *La personne et le christianisme ancien, op. cit.*, p. 173 : « Hupostasis désigne aussi (au singulier puis au pluriel) l'existence concrète et distincte, dans un contexte trinitaire : Origène affirme que le Père et le Fils "sont deux réalités (pragmata) par l'hypostase", ou même "deux hypostases", tout en ayant une seule pensée, une seule voix, une seule volonté ».

de sensibilité et de mouvement du corps du Christ, c'est également la substance *phantastikè* et *hormètikè* coordonnant les imaginations et impulsions du Christ.

Cette définition mérite quelques précisions. La caractérisation de l'âme spécifiée comme "*sensibilis*" et "*mobilis*", principe garant de la sensibilité et du mouvement reprend le *De anima* d'Aristote (III, 8, 432a – 9, 433a). Pour Origène, le mouvement irrationnel des animaux donne clairement la preuve de leur infériorité par rapport à l'homme. On distingue alors l'irrationnel animal du rationnel à travers le mouvement de l'âme animale différent de celui de l'âme humaine (*PEurch.* XXIX, 2)¹. Par ailleurs, sous la coupole de l'Ancien Testament (Lv 17, 14 ; Dt 12, 23 ; Lv 17, 11), Origène affirme que l'âme humaine est faite de sang. De fait, le sang devient l'instrument de mesure de l'activité de l'âme humaine et ainsi Origène fait habilement un lien entre « le thème des anthropomorphismes et des cinq sens spirituels (*PArch.* I, 1, 9) ainsi que de la correspondance entre l'homme intérieur et l'homme extérieur : le sang de l'homme extérieur correspond à l'âme de l'homme intérieur en tant qu'ils sont tout deux force vitale : *DialHér.* 16-23 ; *PArch.* III, 4, 2 »². Certes, le sang est la force vitale des êtres qui en possèdent. Les autres êtres tels que les guêpes, les abeilles, les fourmis, les huîtres et les coquillages comme les êtres qui n'ont pas de sang ont également une âme, dès lors qu'ils sont animés.

Pour l'Alexandrin, réfléchir sur l'*anima Christi* revient à prouver l'humanité du Christ, c'est-à-dire l'Incarnation du Verbe de Dieu d'une part, mais aussi à attester que le corps du Christ est un corps humain, d'autre part. Autrement dit, partir de l'*anima Christi* signifie reconnaître non seulement la divinité du Christ mais aussi son humanité : « À propos de l'âme du Christ (*de Christi quidem anima*), la nature de l'Incarnation, quand on la considère, supprime tout problème. Car de même qu'il a eu vraiment un corps, il a eu vraiment une âme (*Sicut enim euere carnem habuit, ita uere et animam habuit*). [...] À propos de l'âme du Christ, il n'y a pas de doute (*de Christo uero nec dubitatur*) » (*PArch.* II, 8, 2, SC 252, p. 341). Par ailleurs, plus tard, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Origène donne les caractéristiques de l'*anima Christi* que sont la sainteté, la pureté ; elle est sans

¹ ORIGÈNE, *PArch.* III, 1, 2, SC 268, p. 19-23 : « Ont en eux-mêmes la cause de leur mouvement les animaux, les plantes, bref tout ce qui est maintenu ensemble par une force naturelle de croissance et une âme : parmi eux on dit que se trouvent aussi les mines métalliques, et en outre le feu lui aussi a son mouvement de lui-même, peut-être même les sources. [...] Mieux, chez certains animaux, des représentations se produisent provoquant l'impulsion, la nature imaginative actionnant l'impulsion de façon suivante : ainsi chez l'araignée la représentation de tisser se produit et l'impulsion à tisser suit, la nature imaginative la provoquant à cela de façon ordonnée, car l'animal n'a rien reçu d'autre que cette nature imaginative. La même chose se produit chez l'abeille pour façonner la cire » ; *ibid.*, *CCels.* VI, 48, SC 147, p. 299-301.

² *Ibid.*, *PArch.* II, SC. 253, II, 8, notes 3, p. 198.

péché et n'a dit aucune sottise, mais est vertueuse. Il la qualifie aussi d'un « or pur » de la pureté de Dieu, car sa mission est relative au salut de la gent humaine à laquelle elle est assimilée. Au terme d'une longue réflexion, le génie d'Alexandrie en vient à cette affirmation qui, du reste, relie l'Incarnation à la Rédemption pour le salut de l'homme : « Il me semble avoir compris que là où l'on en [de l'or] parle avec l'ajout : “or pur”, on désigne cette âme sainte et pure de Jésus (*sanctam illam et puram Iesu animam*) qui n'a commis de péché et dans la bouche de qui l'on n'a pas trouvé de fourberie ; à elle, conviennent ces mesures du propitiatoire en longueur et en largeur, bien qu'il soit difficile d'expliquer et d'adapter à cette âme sainte (*animae illi sanctae*) chaque détail qui est rapporté au sujet du propitiatoire » (*ComRm.* III, 5, 4, SC 539, p. 129). On voit bien qu'Origène est en train de construire sa théologie, il manque de termes pour y parvenir, pour exprimer ce qu'il conçoit, mais il a le mérite d'esquisser la relation entre l'Incarnation et la Rédemption et de s'engager dans une recherche sur le Christ à partir de sa compréhension de saint Paul : « S'il est permis d'être audacieux en de telles matières, puisque le même apôtre dit du Christ qu'il est médiateur entre Dieu et les hommes, il me semble que cette âme tient le lieu entre Dieu et l'homme, elle est certes inférieure à la nature de la Trinité et qui ayant quelque chose en moins, sans pourtant être au-dessous d'elle, n'est pas à mêler au nombre deux, attribué aux êtres placés dans des corps, qui n'ont pas la prééminence sublime et supérieure de ses vertus » (*ComRm.* III, 5, 5, SC 539, p. 129-131). L'Adamante, dans son développement en vient à faire un pas important en professant que le Christ est conçu de l'Esprit Saint, né de la Vierge Marie et est pur car né d'une Vierge immaculée et a reçu à sa conception une âme pure qui fait de lui le médiateur entre Dieu et les hommes, car il est conçu de Dieu, lui qui est Dieu et en prenant la nature humaine, vient sauver cette humanité qu'il a assumée : « Bien qu'elle ait pris chair en effet de notre nature, cette âme fut reçue cependant par une Vierge pure et chaste, et fut formée par l'opération du Saint-Esprit . C'est donc pourquoi l'apôtre, réfléchissant sur le médiateur, a indiqué cela par une précision évidente : le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme, et Christ Jésus ; il enseignait par là, bien entendu, que le titre de médiateur ne se rapportait pas à la divinité du Christ, mais à son humanité qui est à rapporter à son âme » (*ComRm.* III, 5, 6, SC 539, p. 131). La nouveauté de cette affirmation est que le Dieu-Verbe, l'Homme-Christ qui était au commencement auprès du Père, a pris corps et âme. Voilà pourquoi l'*anima Christi* est qualifiée d'« or pur », puisqu'elle est la figure de la nature intelligible et incorporelle ; elle est le *voûç* divin en Jésus.

Origène veut comprendre la relation entre l'*anima Christi* et le *Logos*, si elle existait avant l'Incarnation et si oui, était-elle et que faisait-elle ? Se confondait-elle avec le Verbe de Dieu ? Origène veut savoir aussi si la Sagesse des philosophes correspond au Christ, et cherche à expliquer comment la divinité et l'humanité agissent concomitamment dans la Personne du Christ. Il réfléchit aussi sur l'origine de l'âme humaine du Christ, et la raison de son Incarnation. Mais il manque cruellement de vocabulaire pour exprimer sa pensée. Baignant dans un contexte platonicien, il va avoir recours à la philosophie pour tenter de conceptualiser et d'apporter des réponses à ses inquiétudes relatives à l'âme du Christ. Mais le problème vient du fait que, à l'époque de l'Adamante, la théologie trinitaire reste embryonnaire. Nous convoquerons souvent l'apport des platoniciens et néo-platoniciens pour servir de base de recherche à notre aventure à la suite d'Origène.

Ainsi, les caractéristiques de l'âme décrites chez Plotin se retrouvent également chez Origène. Chez Plotin, l'âme sert d'intermédiaire entre le corps et l'âme : « Elle réside dans l'être ; [...] est encore à sa place propre dans la région intermédiaire »¹. Et chez Origène, « l'âme ou l'intelligence a été formée d'une manière adaptée et appropriée à son activité, qui est de penser et de comprendre chaque chose et d'être mue par les mouvements de la vie (*PArch.* I, 1, 7, SC 252, p. 105). L'*anima*, de nature spirituelle, s'apparente donc à Dieu par l'intermédiaire de Jésus-Christ, Image de Dieu. Cette parenté divine de l'âme s'applique à tous les êtres : aux anges, aux hommes, aux démons qui l'ont eux-mêmes renoncée. L'âme est à l'image de Dieu. L'image est ce puits en chacun qu'il faut déblayer pour que l'âme puisse en sortir. Le Christ est l'Image du Père (Col 1, 15) et l'homme est à l'image du Christ. Il y a là une différence de nature entre l'homme et le Christ. Le Christ est Dieu et l'homme demeure homme. Pour l'Alexandrin, l'âme garde son incorporéité quoique unie à un corps terrestre. Elle conserve sa nature propre qui reste sans confusion avec la nature corporelle. Elle n'est pas liée à un endroit ou un lieu précis (*PArch.* I, 1, 6, SC 252, p. 99-105)². Elle n'a pas besoin de grandeur corporelle non plus, car elle relève de l'ordre de la « nature simple, tout entière intelligence » qui reflète « la simplicité de la nature divine (*diuinae naturae simplicitas*) »

¹ PLOTIN, *Enn.* III, 9, 3, *op. cit.*, p. 174. Voir aussi *ibid.*, *Enn.* III, 4, 3, *op. cit.*, p. 66 : « L'âme « est plusieurs choses ; elle est toutes choses, les choses supérieures et les choses inférieures, et elle s'étend dans tout le domaine de la vie. Chacun de nous est un monde intelligible ».

² Voir GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène suivi de La lettre d'Origène à Grégoire*, texte grec, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, Paris, Éditions du Cerf, SC 148, 1969, *Remerciement à Origène* VI, 86-87, p. 131 : « Car ce ne fut pas seulement Jonathan qui s'attacha à David, mais la partie qui en lui est dominante, son âme. Une séparation peut bien intervenir dans l'apparent et le sensible, mais l'âme, elle, ne peut par aucun moyen être contrainte par l'homme à la séparation : nul moyen de la séparer contre son gré. Car l'âme est un être libre, qu'on ne peut d'aucune manière, enfermer, même si on veut la garder prisonnière dans une petite pièce : en effet, selon son essence première, elle se trouve par nature là où est l'intelligence ».

(*PArch.* I, 1, 6, SC 252, p. 101-103). Elle est unie à un corps mais ne se confond pas au corps, puisqu'elle dépasse « toute la nature corporelle » (*PArch.* I, 1, 7, SC 252, p. 105)¹. Elle le vêt plutôt d'incorruptibilité. L'âme « vêtement du corps » est fortement développée par Platon. Ici, Origène en utilisant la même expression que Platon, lui confère un sens différent². Le corps, chez Platon, est souvent présenté comme le « vêtement de l'âme », le « sépulcre de l'âme », une espèce de garderie dont l'âme doit de libérer³. Or, avec Origène, il y a une inversion subtile : c'est l'âme qui est le vêtement du corps : « Ne nous étonnons pas si nous appelons vêtement du corps l'âme parfaite, qui est nommée ici incorruption à cause de la Parole et Sagesse de Dieu » (*PArch.* II, 2, 2, SC 252, p. 253). Et mieux, c'est le Christ qui devient le vêtement de l'âme : « Le Christ Jésus, est dit un vêtement pour les saints. [...] Comme le Christ est un vêtement pour l'âme, de même par une raison d'ordre intelligible l'âme est appelée vêtement du corps » (*idem*).

Tous les êtres sont pourvus d'une âme qui signifie la vie ; elle va même au-delà, car elle s'étend également aux êtres sans vie. Ainsi, le ciel a une âme, la terre également et sans oublier les astres et les dieux. Les astres participent par leurs âmes à la vie des êtres d'en haut dont ils ne s'éloignent jamais. Leurs âmes sont fortement tournées vers là-haut et se nourrissent de l'intelligence (*Enn.* IV, 3, (27), 11, 1, 23), et elles sont en relation avec les âmes des hommes (*Enn.* IV, 4, (28), 30, 1. 1). Elles vivent sur la terre et dans les plantes aussi et participent directement à l'Âme du monde. Qu'advient-il alors quand on coupe une branche de la plante ? (*Enn.* V, 2 (11), 1 et 2). La croyance en la métensomatose ou métempsychose se vérifie dans la description plotinienne des âmes des plantes et des âmes des animaux. Plotin en vient à une affirmation et à la question suivante : « Nous disons que l'âme de chaque être est unique parce qu'elle est présente tout entière en tout lieu du corps. [...] S'il n'y avait qu'une âme, comment y aurait-il des âmes raisonnables et d'autres sans raison, des âmes dans les animaux et d'autres dans les plantes ?⁴ ».

Pour sa part, Origène se départit du panpsychisme de Plotin. Dans ce sens, il fait une précision entre âmes des animaux, âmes des hommes et âmes des astres qui peuvent être

¹ ORIGÈNE, *PArch.* II, 2, 2, SC 252, p. 247-249 ; voir aussi *PArch.* II, 8, 1, SC 252, p. 337-339 ; IV, 3, 15, SC 268, p. 397-399.

² *Ibid.*, *PArch.* II, 3, 2, SC 252, p. 253 : « Ne nous étonnons pas si nous appelons vêtement du corps l'âme parfaite, qui est nommée ici incorruption à cause de la Parole et Sagesse de Dieu : en effet celui là même qui est le Seigneur et le créateur de l'âme, le Christ Jésus, est dit un vêtement pour les saints [...]. Comme le Christ est un vêtement pour l'âme [*sicut ergo Christus indumentum est animae*], de même par une raison d'ordre intelligible l'âme est appelée vêtement du corps [*etiam anima indumentum esse dicitur corporis*] ». Voilà quelle nouvelle signification Origène donne à l'expression platonicienne.

³ PLATON, *Gorgias*, 492 e-494a ; *Phédon*, 62b ; *Cratyle*, 400 bc ; *Phèdre*, 250c.

⁴ PLOTIN, *Enn.* IV, 9, 1, *op. cit.*, p. 231.

raisonnables (*PArch.* II, 8, 1, SC 252, p. 337-339 ; *Philoc.* II, 4). En distinguant les « âmes des animaux » des « âmes humaines », Origène évoque comme argument que les animaux sont des êtres secondaires et inférieurs. Ils sont secondaires car ils ne possèdent ni parole, ni raison et sont issus de la chute des êtres raisonnables. Ils sont alors dits ἄλογα. Ils sont également inférieurs parce que justement ne possédant pas le λόγος qui fait de l'homme un être principal à qui sont subordonnés les animaux¹. Les âmes animales sont alors soumises ou dépendantes des âmes humaines. Mais Henri Crouzel fait remarquer l'influence stoïcienne de ses considérations origéniennes :

Au début du traité sur le libre arbitre du *Peri Archon*, suivant des sources stoïciennes, les êtres sensibles sont classifiés en quatre catégories à partir de leurs possibilités de mouvement : ceux qui sont mûs du dehors, qu'il faut porter et dont la cohésion est seulement maintenue par une ἔξις, un état des choses ; ceux qui sont mûs d'eux-mêmes (ἐξ ἑαυτῶν), qui ont en eux la cause de leurs mouvements qui sont des phénomènes de croissance et tiennent leur cohésion d'une φύσις, mot qui est à prendre ici dans un sens rigoureusement étymologique, une force de croissance, mais qui sont des ἄψυχα, des inanimés, sans âme ; ensuite ceux qui sont mûs par eux-mêmes (ἀφ' ἑαυτῶν), les animaux, qui ont une âme, leur action venant de représentation (φαντασῖαι) qui provoquent l'impulsion à agir (ὀρμή) ; seul l'animal raisonnable possède le λόγος, la raison qui lui donne le libre arbitre, car elle juge les représentations et il peut accepter les unes et repousser les autres. Il faut en conclure que les végétaux n'ont pas d'âme, que les animaux en ont une, mais non raisonnable, donc bien inférieure à celle de l'homme que l'hypothèse de la préexistence montre de même origine que celle des anges. Dans sa discussion avec Celse [*CCels* IV, 80-99], Origène montre que toutes les supériorités sur l'homme que son interlocuteur souligne chez les animaux disparaissent devant le fait qu'ils ne jouissent pas de la raison².

Si on peut considérer avec Pamphile qu'Origène n'a pas un discours systématique sur l'âme, le *Pèri Archôn* II, 4 (SC 252, p. 277-289) comme le *Pèri Archôn* I, 5-8 (SC 252, p. 175-233) s'intéressent à l'âme humaine plutôt qu'aux âmes des animaux, des anges, des démons, ou des autres. La présente étude ne traitera ni de l'Âme du monde ni de l'âme des animaux. Elle se focalisera sur l'*anima* humaine du Christ. Une telle démarche situe Origène par rapport à la question. Il part du Christ, de l'âme du Christ pour comprendre et définir l'âme humaine car l'âme du Christ elle-même, au fond, est une âme humaine - on pourrait dire *anima humana*

¹ Voir Gn 1, 26-29 ; voir ORIGÈNE, *PArch.* II, 9, 3, SC 252, p. 357-359 ; cf. aussi *PArch.* II, 3, 2, SC 252, p. 251-257.

² Henri CROUZEL, *Origène et Plotin, op. cit.*, p. 407-408.

Christi - et l'âme humaine est créée par le Christ. Le rapport entre l'*anima Christi* et le Verbe est primordial. Origène l'établit avec l'image du fer plongé dans le feu qui devient feu.

1.1.2. L'*anima Christi* et le « *pneuma* de l'homme » dans le Christ

Une clarification de la notion de *pneuma* ou esprit chez Origène s'impose. Selon l'Écriture, Dieu est *Pneuma* (Jn 4, 24). On distingue alors le *pneuma* divin du *pneuma* humain que l'on peut aussi appeler le *pneuma* participant, car, de par sa nature, le *pneuma* humain participe au *Pneuma* divin. Il est relatif à l'esprit, à la spiritualité et s'oppose à la matière, car la clef de l'ontologie d'Origène est d'unir le *pneuma* à la matière pour aboutir à la vie. La notion de « *pneuma* corporel » que l'on retrouve chez les Stoïciens¹ est refusée par Origène (*CCels.* VI, 71, SC 147, p. 357-361), qui définit le *pneuma* par sa caractéristique spirituelle. Dieu est *Pneuma*, il n'est pas corps et il n'a pas de corps (*PArch.* I, 1, 1-2, SC 252, p. 91-95). Il vivifie alors le *pneuma* humain, substance pensante régissant la partie supérieure de l'homme tel que le montre M. J. Denis : « L'homme actuel pour lui [Origène] comme pour Clément est chair, âme et esprit ou pensée (*pneuma, nous*)... L'homme véritable est tout à fait dans l'esprit ou dans la substance pensante... Le *pneuma* affaibli par le péché est devenu âme »². Le *pneuma* est alors partie intégrante de la nature humaine qui est composée de trois principes à savoir « l'esprit, l'âme sensible ou visible et le corps... l'esprit constitue l'essence même de l'âme humaine... ; le corps et l'âme sensible ne sont que des accidents de sa chute »³.

Le *pneuma* humain, dans la trichotomie anthropologique d'Origène manque de vitalité parce que fragile par la chute et le péché. Il est désigné par le *nous* préexistant, la *psyché* et représente la partie supérieure de l'âme. Il est une composante de l'âme, la partie raisonnable

¹ Cf. Noël AUJOULAT, « De la *phantasia* et du *pneuma* stoïciens, d'après Sextus Empiricus, au corps lumineux néo-platonicien (Synésios de Cyrène et Hiéroclès d'Alexandrie) », dans *Pallas*, n. 34 (1988), p. 123-146 ; Bernard BESNIER, « La conception stoïcienne de la matière », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/1 (n. 37), p. 51-64 ; cf. Anne GLIBERT-THIRRY, « La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius », dans *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 75, n. 27 (1977), p. 393-435 ; Joseph MOREAU, *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1939, p. 164 et n. 6 ; Gérard VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1945, p. 39, n. 96.

² M. J. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 236-237.

³ Étienne VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrance, 1846, p. 278-279.

de l'*anima humana* que l'on peut désigner aussi par *Intelligentia*¹. Hans Urs von Balthasar distingue le *pneuma* de l'âme et ses parties. Ainsi « le *pneuma* de l'homme est décrit comme une partie qui vient s'ajouter en élément proprement divin à la psyché »² et Henri Crouzel fait encore une précision entre le *pneuma* et la partie supérieure de l'*anima* qui n'est pas à proprement parler le *pneuma* mais le *νοῦς*. Les deux ne sont pas à confondre. Ainsi, pour Henri Crouzel, « l'esprit, *pneuma*, *spiritus*, (par opposition au *noûs*, ou *mens*, qui est une partie de l'âme, la partie supérieure, et que nous traduisons par l'intelligence), est l'élément divin présent à l'âme »³. Le *pneuma* est alors de l'ordre divin, de nature surnaturelle⁴. Il est « l'élément divin présent à l'âme »⁵, tandis que le *noûs* est « une certaine participation de ce *noûs* à la nature divine »⁶. Le *pneuma* humain contient alors la vie surnaturelle et divine qui est une vie régie par le Saint-Esprit, elle est une donnée de l'Esprit Saint. Si la source principale d'Origène ici est l'Écriture Sainte notamment les Écrits pauliniens, les bribes du stoïcisme et du platonisme ne sont pas en reste, mais elles s'étiolent et s'affadissent désormais.

Jacques Dupuis clarifie les concepts origéniens de *pneuma* humain et du *noûs* en précisant la fonction de chaque terme dans l'anthropologie trichotomique origénienne.

La mention, dans le composé, du *pneuma* humain élargit au contraire la perspective. La formule trichotomique considère l'homme, non seulement selon sa vie terrestre, mais encore comme participant à cette vie meilleure et divine qui s'y ajoute. Car « le *pneuma* d'après l'Écriture est dit vivifiant » ; non qu'il communique la vie moyenne, mais la vie divine. On a montré déjà qu'il est de cette vie divine la source immédiate ; il la communiquait dans la préexistence au «*noûs*» bienheureux. Il faut ajouter maintenant que c'est lui encore qui la communique à l'âme humaine : *λέγεται ζωοποιεῖν*. L'âme est donc le lieu qui la reçoit. Et, une fois encore, la vie se définissant par le réceptacle qui la contient, l'action du *pneuma* sur l'âme résulte en la « vie de l'âme », tandis que le péché pour la mort se dit « mort de l'âme ». Ainsi, l'homme terrestre vit sur deux plans distincts. Il peut, hélas, par le péché, perdre la vie bonne, tout en gardant la vie indifférente ; il devient alors, toujours selon le lieu des deux vies, une « âme morte dans un corps vivant »⁷.

¹ Gérard VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, op. cit., p. 452ss.

² Hans Urs von BALTHASAR, « Le *Mysterion* d'Origène », dans *Recherches de Science Religieuse*, tome XXVI (1936), p. 530 ; voir Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, op. cit., p. 263.

³ Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, op. cit., p. 157.

⁴ Hans Urs von BALTHASAR, « Le *Mysterion* d'Origène », art. cit., p. 530, note.

⁵ Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, op. cit., p. 131.

⁶ *Ibid.*, p. 130, note 8.

⁷ Jacques DUPUIS, *L'esprit de l'homme*, op. cit., p. 69-71. « Le 'noûs', qui, selon ses fonctions principales, est appelé « logos » (λόγος), la pensée (διάνοια), (διανοητικόν), le cœur (καρδία), reçoit surtout chez Origène l'épithète stoïcienne d'hégémonique » (ἡγεμονικόν) ; il est à vrai dire notre « principale substance »

Si le Verbe incarné est la « principale substance », par ses communications à l'*anima Christi*, il prend celle-ci comme intermédiaire entre le *pneuma* humain et le Verbe incarné. Le *pneuma* humain, de par sa nature spirituelle est alors rendu présent dans la personne du Christ à travers son âme humaine qui est également de la même substance que le *pneuma* humain qui a été façonné en dehors du corps ; ce qui montre son origine divine ou céleste : « Il est prouvé que l'âme de l'homme, assurément inférieure à celle des astres, puisqu'elle est l'âme de l'âme, n'a pas été façonnée avec le corps, mais a été effectivement insérée de l'extérieur, à plus forte raison est-ce le cas des âmes de ces êtres animés qui sont appelés célestes » (*PArch.* I, 7, 4, SC 252, p. 215). Le *pneuma* humain est certes inférieur à l'âme du Christ mais il lui est soumis de par son être : cette soumission ontologique permet à l'âme du Christ de lui communiquer les idiomes du Verbe incarné, car il y a aussi dans le Christ une âme humaine, un *pneuma* humain. Ainsi l'*anima Christi* se fait présente dans le cœur des êtres justes et purs.

Cette présence du Christ dans le *pneuma* humain est rendue possible par le fait que les deux entités sont spirituelles et divines car « l'Incarnation du Verbe en Jésus n'affirme pas davantage que la présence du Verbe se soit limitée à l'homme Jésus, comme s'il n'était pas aussi partout ailleurs. Cependant il n'y avait pas seulement dans l'homme Jésus une partie de la divinité du Verbe [...]. Le Verbe ne s'est pas joint seulement à un corps humain, mais d'abord à une âme humaine, qui adhérerait totalement au Verbe et était pour cela incapable de pécher [...]. À travers elle, le Verbe se propose à l'imitation des croyants et se fait tout à tous » (*PArch.* IV, 4, SC 269, p. 236).

À travers l'*anima Christi*, le Verbe fait son entrée dans le *pneuma* humain, ou mieux, la relation entre le Verbe incarné et l'*anima Christi* est ouverte au *pneuma* humain par participation, car l'esprit de l'homme est un don de Dieu, et lorsque « la chair est infirme, [...]

(προηγούμενη υπόσταση). Signe certain qu'il représente la personne, étant, comme on l'a dit plus haut, le siège de la personnalité.

Reste cependant qu'à un point de vue nouveau, le *pneuma* est dans le composé humain l'élément « supérieur » et « meilleur » (το κρείττον, κρείττον). Sans doute, l'âme est-elle déjà supérieure (κρείττον) au corps, mais elle est inférieure au *pneuma*. Et, à prendre l'homme tout entier, l'élément supérieur est le *pneuma*. Il est en effet plus divin (θειότερος) que l'âme et le corps. Une fois encore, il représente dans le composé humain l'élément par lequel l'homme se dépasse lui-même, celui par lequel Dieu lui est présent.

Quelles sont alors les attributions respectives du « nous » et du *pneuma* ? On a vu au chapitre 1 que le *pneuma* est chez l'homme la source de la bonté morale et de la connaissance la plus élevée. Ces prérogatives essentielles aidaient à fixer la situation qu'il occupe, face à la chair et face au corps. Il faut maintenant compléter cette enquête d'un point de vue nouveau. Or, à comparer les attributions du « nous » et du *pneuma*, on s'aperçoit qu'elles sont chez Origène apparentées les unes aux autres ; distinctes certes, mais corrélatives. Il faut donc les étudier dans leurs rapports mutuels. C'est à propos de la conscience, de la prière et de la connaissance religieuse qu'Origène s'est attaché à définir ces rôles spécifiques ».

l'âme [reste] prompte, [...] : d'où il semble que l'âme soit quelque chose d'intermédiaire entre la chair infirme et l'esprit prompt » (*PArch.* II, 8, 4, SC 252, p. 349) et l'esprit humain est en relation étroite avec l'Esprit Saint. Voilà comment se justifie la présence de Dieu dans les personnes saintes et justes, mais cette présence du Verbe incarné est totale en l'homme Jésus et partielle dans le *pneuma* humain.

La présence du Verbe est universelle et ne se limite pas à l'Incarnation : « Jésus fils de Dieu qui a dit : “*je veux que là où je suis, ceux-ci soient avec moi*” ». Il donne une idée de cette diversité de lieux quand il dit : “*il y a beaucoup de demeures auprès du Père*”. Quant à lui il est partout et parcourt toutes choses » (*PArch.* II, 11, 6, SC 252, p. 411). Ainsi, se rend-il présent dans le *pneuma* humain. Le *Logos* divin ne peut être contenu uniquement en un bien, il ne peut être circonscrit car il est le *pneuma* divin, Esprit de Dieu. Son omniprésence se confirme dans le *pneuma* humain, puisqu'il est Raison, Sagesse, Justice de Dieu agissant dans le *pneuma* humain (*PArch.* I, 3, 6, SC 252, p. 155-157). Il fait donc participer à lui tous les êtres qu'il achemine vers le Père. Ceci explique également la médiation du Christ entre Dieu et l'homme, la médiation de l'*anima Christi* entre le Verbe de Dieu et le *pneuma* humain (*PArch.* II, 6, 1, SC 252, p. 309-311), car l'âme est médiatrice entre l'esprit et le corps. Elle est inférieure à l'esprit, subordonnée à l'esprit de la même manière que l'*anima Christi* est subordonnée au Verbe incarné et reste en relation constante avec le *pneuma* divin qui lui communique connaissance de Dieu, qui se révèle.

C'est pourquoi, « dans l'Évangile, le Sauveur, mentionnant les doctrines divines les plus profondes que ne pouvaient encore saisir ses disciples, dit aux apôtres : *J'ai encore beaucoup à vous dire mais vous ne pouvez pas encore le comprendre ; lorsque sera venu le Paraclet, l'Esprit Saint, qui procède du Père, il vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit*. Il faut donc penser que comme le Fils, qui seul connaît le Père, le révèle à qui il veut, le Saint-Esprit, qui est seul à scruter jusqu'aux profondeurs de Dieu, révèle Dieu à qui il veut » (*PArch.* I, 3, 4, SC 252, p. 151).

1.2. L'identité de l'*anima Christi* et sa préexistence

La question de l'âme humaine du Christ renvoie à l'humanité du Christ car le Verbe de Dieu vise directement à communiquer avec elle. Elle applique au Verbe Incarné tout ce qui

relève de Dieu et en appliquant à Dieu ce qui relève du Verbe Incarné ; le Christ étant Parole vivante de Dieu. Ainsi, l'*anima Christi* étant liée de toute éternité au *Logos*, elle fait du Christ « l'homme Dieu », une substance intermédiaire capable d'assumer un corps (*PArch.* II, 6, 6, SC 252, p. 321-323), d'où l'*Incarnation*. Mais une question demeure ; elle est fondamentale : comment la nature divine rejoint-elle la nature humaine de Jésus-Christ ? Si, à l'époque d'Origène, la distinction des deux natures dans l'unique Personne du Christ n'est pas encore faite, on peut toutefois se demander s'il n'est pas un précurseur du Concile de Chalcédoine. Comment situer l'*anima Christi* dans son rôle de médiation entre le Verbe Incarné et le corps humain de Jésus et quelle est la place de l'*anima Christi* et son influence sur le « Dieu Homme » (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 315) et sur les autres hommes qui partagent la même nature que le Dieu-Homme ?

1.2.1. L'âme du Christ, distincte du Verbe

L'*anima Christi* et le *Verbum* représentent deux substances incorporelles, invisibles et constitutives de l'être du Christ Jésus. Mais quelle distinction peut-on faire entre ces deux substances ? Le Christ, *Verbum Dei*, n'est pas enfermé en un lieu ou en un endroit. Il est Sagesse, Parole, Vie et Vérité. Cette Parole de Dieu, « voulant se montrer aux hommes et vivre parmi eux pour le salut du genre humain, a reçu non seulement [...] un corps humain mais aussi une âme, le Fils, par son propos et la vertu, de façon qu'elle puisse accomplir sans aucune défaillance toutes les volontés et dans ses desseins de la Parole et de la Sagesse » (*PArch.* IV, 4, 4, SC 268, p. 409). On comprend que l'âme du Christ est liée à son rôle salvifique du genre humain. Elle rend concrète la Parole de Dieu qu'elle vient réaliser. Origène clarifie encore mieux la différence entre le rôle du Verbe et la mission du Christ quand, partant de l'Écriture, il explique que le Verbe n'est pas à confondre avec des paroles de la passion du Christ, telles que : « *Maintenant mon âme est troublée* » (Jn 12, 27) ou encore « *personne ne m'enlève mon âme, mais c'est moi qui la dépose de moi-même* » (Jn 10, 18 ; *PArch.* IV, 4, 4, SC 268, p. 409). Le Verbe de Dieu parle avec autorité, mais l'âme du Christ est peut-être triste et troublée par les passions. Autrement, l'âme est liée à la souffrance

de la chair du Christ tandis que le Verbe possède la divinité et parle avec autorité : « J'ai le pouvoir de déposer mon âme » (Jn 10, 18).

Quand bien même l'âme du Christ a pour fonction de mouvoir son corps, selon Origène, elle a choisi le bien, ne peut faire que le bien et ainsi hait l'iniquité et aime la justice, parce qu'elle est ointe du Verbe. Ainsi, elle a une caractéristique unique : « seule de toutes les âmes, elle a été incapable de pécher, puisqu'elle a contenu le Fils de Dieu d'une manière bonne et pleine » (*PArch.* IV, 4, 4, SC 268, p. 411). Autrement, l'*anima Christi* est une avec la personne du Christ, le Verbe de Dieu dont elle réalise le désir. L'âme du Christ permet de justifier l'humanité du Christ, tout en coopérant étroitement au *Logos* dont elle réalise la volonté. Comme nous l'avons dit plus haut, l'âme du Christ est une âme humaine et sa relation avec le *Logos* divin ne peut en aucun cas être comprise au sens du monophysisme. C'est ainsi qu'en Jésus-Christ cohabite le Verbe et l'*anima Christi* et en Jésus-Christ tout a été fait. Autrement dit, Jésus-Christ, mû par son âme réalise le Verbe de Dieu, la Volonté de Dieu. Mais en même temps, cette *anima Christi* a reçu la Sagesse de Dieu, toute sa Vérité et sa Vie qui le poussent à choisir le bien, à aimer la justice et à haïr l'iniquité. Elle est ointe « par Dieu de l'huile d'allégresse » (*PArch.* IV, 4, 4, SC 268, p. 411), ce qui lui confère également la possibilité d'accorder le salut.

Entre l'*anima Christi* et le *Verbum Dei* existe une relation intrinsèque qui n'empêche pas de distinguer chaque entité. La première est orientée vers le mouvement du corps ou de la chair du Christ ; la seconde réalise le désir de Dieu à travers la Personne du Christ. Mais qu'est-ce en réalité que ce *Verbum Dei* ? Il est « cette Parole du Père lui-même, cette Sagesse de Dieu dans laquelle ont été créés tout le visible et tout l'invisible » (*PArch.* II, 6, 2, SC 252, p. 313). Il est Parole créatrice. Mieux, il est également cette « Sagesse de Dieu [qui] a pénétré dans la matrice d'une femme » (*idem*) pour donner au monde l'homme Dieu, Jésus-Christ. Et comme tous les hommes, en dépit du fait d'être au service du Verbe, il possède les « traits humains qui paraissent ne différer en rien de la fragilité commune des mortels tantôt des traits si divins qu'ils ne conviennent à personne d'autre qu'à la nature première et unifiable de la divinité » (*idem*).

Origène fait œuvre ici d'une conjonction géniale. Il rapproche philosophie et Écriture Sainte. En effet, d'un côté, le platonisme s'est fortement intéressé à l'âme ; de l'autre côté, l'Écriture Sainte définit le Christ comme le Verbe de Dieu : « Conjuguer la sagesse philosophique véhiculée par le platonisme avec l'interprétation de l'Écriture qui faisait l'objet

de son enseignement quotidien, telle est l'originalité du philosophe chrétien d'Alexandrie »¹ ; tel est également le problème qu'a rencontré Origène pour rendre compte de l'Incarnation dans une culture qui ne la reconnaît pas. Cette sagesse philosophique lui a permis de montrer l'humanité du Christ à travers son âme qui meut son corps et qui est en même temps à l'écoute de la Volonté de Dieu son Père à travers le *Verbum Dei*. La différence d'action entre le Verbe et l'*anima Christi* laisse transparaître un double sens à la fois psychique et pneumatique. Ainsi, la Parole intangible en soi, fixée dans la Bible devient Verbe divin intangible mais réalisé dans la Personne du Christ et peut donc être touché. Hans Urs von Balthasar explique bien ce rapport quand il écrit : « Aux fenêtres d'où se penche le Verbe de Dieu, il guette en invitant l'âme à se laver et venir à lui »².

En distinguant le rôle du Verbe de celui de l'*anima Christi*, Origène ne fait-il pas un rapprochement de l'âme spécifiquement humaine et de l'âme spécifiquement divine que l'on retrouve chez Platon ? En effet, le maître de Platon conçoit le *noûs* comme l'âme divine et l'âme humaine comme véhicule du corps et comme principe spirituel mouvant le corps (*archè*) et provoquant la continuité spirituelle de l'homme dans le divin, tel que le précise bien Mathieu Hilfiger : « Toute âme est immortelle. En effet, ce qui se meut toujours est immortel. Or, pour l'être qui en meut un autre et qui est mû par autre chose, la cessation du mouvement équivaut à la cessation de la vie. Seul l'être qui se meut lui-même, puisqu'il ne fait pas défaut à lui-même, ne cesse jamais d'être mû ; mieux encore, il est source et principe de mouvement pour tout ce qui est mû (*Phèdre* 245 c-d) »³. On comprend l'articulation de l'âme à un schéma chez Platon, appliquée par Origène pour justifier l'Incarnation du Christ. Comment comprendre alors la place du Verbe directement relié à Dieu dans l'âme du Christ ? Pour répondre à cette préoccupation, partons de Platon : Selon le *Phèdre* 248d, l'âme qui s'incarne se corporéise et comme tel se met au contact du matériel et du temporel et s'introduit dans l'existence finie, elle est comme une « âme de second rang ». L'âme qui prend corps s'introduit dans le processus spirituel de la quête du savoir⁴. L'Incarnation fait perdre à l'âme la spiritualité, car l'âme qui se corporéise est désormais plus tournée vers les réalités matérielles et corporelles que celles spirituelles (cf. *Phèdre* 248c-d). Or, pour garder continuellement la dimension divine dans l'*anima Christi* corporéisée, Origène développe le

¹ Annie WELLENS, « À bords du *Peri Archon* : prendre le large avec Origène », dans Pascal Grégoire DELAGE (Éd.), *Origène d'Alexandrie ou la mission occultée*. Actes de la sixième Petite Journée de Patristique, 22 mars 2014, Saintes, Association *Caritas Patrum*, 2014, p. 127-136, p. 134.

² Hans Urs von BALTHASAR, « Le *Mysterion* d'Origène », dans *Recherches de Science Religieuse*, tome XXVI, 1936, p. 528.

³ Mathieu HILFIGER, « "L'humanité" chez Platon », dans *Le philosophe*, n. 23, 2 (2004), p. 177.

⁴ Cf. *Ibid.*, p.179.

rôle du Verbe comme Parole de Dieu faisant agir le Christ. Cette Parole divine est aussi présence de Dieu dans l'*anima Christi*. Au fond, Origène fabrique une « théologie » qui, partant du platonisme, s'est structurée avec l'apport des Saintes Écritures. Sa théologie en recherche consiste alors en une conceptualisation des données objectives de la foi, en s'appuyant sur la Parole de Dieu, mais rendue en termes platoniciens dans son *Traité des Principes*. Au cœur du platonisme, l'Alexandrin plante la Bible. En effet, selon Platon, « c'est la contemplation perpétuelle de l'inintelligible qui fait qu'un Dieu est un dieu »¹. Le Verbe devient alors présence de l'intelligible ou mieux, présence du *mysterion* dans l'*anima Christi*. Dieu se fait présent en Jésus à travers sa volonté et sa Parole. Le *Verbum Dei* est entré dans la chair de Jésus et par elle, dans l'être même de chaque chrétien² et qu'Origène présente sous la forme de la profondeur d'un rapport exceptionnel entre l'*anima Christi* et Dieu le Créateur. Ce rapport d'union reste maintenant à explorer. Nous allons, dans ce qui suit, le réévaluer.

1.2.2. L'union du *Verbum Dei* à l'*anima Christi*

Origène étudie la divinité du Christ à travers l'Incarnation du Verbe. L'union du Verbe à l'âme du Christ permet d'exprimer le mystère du Christ tout en sauvegardant la réalité de sa nature divine et celle de sa nature humaine. L'âme et le Verbe s'unissent pour former un seul esprit : « cette âme est médiatrice entre un Dieu et la chair, et de son union avec le Verbe est formé le Dieu-homme » (*PArch.* II, 6, notes 1, SC 253, p. 171). Cette union est si forte et si intensément étroite que les qualificatifs du Verbe deviennent aussi ceux de l'*anima Christi* et ceux de la chair du Christ. Nous y reviendrons. L'intensité de cette fusion est assurée par l'Esprit Saint pour manifester l'intensité du Verbe dans sa plénitude. Mais comment se réalise cette union ? « L'âme du Christ est une âme authentiquement semblable aux autres mais l'intensité de son amour l'a établie dans l'impeccabilité, sa volonté se changeant par l'habitude en nature. Comme le fer plongé dans le feu devient feu, cette âme, toujours plongée dans le Verbe et ayant Dieu comme but unique de ses pensées et de ses actions, est inconvertible et immuable : en elle le feu du Verbe repose en substance [...] elle possède le

¹ *Idem* ; cf. PLATON, *Phèdre* 249 c-d.

² Cf. Annie WELLENS, « À bords du *Peri Archon* : prendre le large avec Origène », *art. cit.*, p. 134.

Verbe d'une manière bien différente que celle des Saints prophètes apôtres » (*PArch.* II, 6, note 1, SC 252, p. 172).

Origène cherche à affirmer ici l'humanité du Christ et sa divinité à travers la conversion de son âme et du Verbe dans une union hypostatique qui dit sa présence substantielle non pas accidentelle, opérée par l'Esprit de qui procède en propre le Verbe. Quand Origène dit que le fer devient le feu, il s'éloigne d'Aristote qui concevait déjà une union entre la matière et la forme de sorte que l'une des deux substances prime sur l'autre mais sans l'annuler ou le phagocyter¹, mais se rapproche des stoïciens à travers son image du fer et du feu pour qui chaque élément se conserve, garde sa nature tout en se compénétrant par appropriation, car « l'âme, chez l'homme, est intégralement rationnelle, et par là est comparable à l'âme du dieu. Toute âme est ainsi une partie du souffle divin, totalement mélangée au corps qu'elle anime² ». Cette représentation par appropriation stoïcienne³, par *conciliatio* ou *commendatio* traduit également le rapport entre *anima Christi* et *Verbum Dei* dans l'attachement de la première au second, pour sa recherche de la Sagesse et son attachement à celle-ci dans une réciprocité totale et dans une dépendance de l'*anima Christi* au *Verbum Dei*, car dans le *Timée* on ne peut identifier le modèle à aucune des espèces se trouvant dans le monde, comme rien de ce qui ressemble à un être incomplet ne serait complet⁴, de la même manière, l'*anima Christi* trouve sa complétude dans le *Verbum Dei*. La théologie d'Origène connaît un tatonnement dans sa tentative de rendre compte de l'union hypostatique. Si l'idée est déjà présente, l'Alexandrin manque de mots pour la rendre. En tout cas, il en a l'intuition.

Cette conception de l'union du Verbe et de l'*anima Christi* selon Origène n'est donc non purement morale, ni pré-nestorienne, ni pré-monophysite, mais est la conséquence de l'intensité de l'amour produit dans l'âme immuable du Christ par le Verbe. C'est donc à tort que l'on a compris cette union *Verbum-anima* comme si la nature humaine était soumise à la nature divine (monophysisme), ou comme séparant ou opposant les deux réalités de sorte que

¹ Cf. ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, I, V, 319b-322a, texte établi et traduit par Charles Mugler, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1966, p. 18-25.

² Valéry LAURAND, *Le Vocabulaire des Stoïciens*, Paris, Ellipses Éditions, 2002, p. 5.

³ *Ibid.*, p. 10-11.

⁴ PLATON, *Timée* 30 b, trad. de Léon Robin, *op. cit.*, p. 445-446 : « Il trouva que des matériaux par nature visibles ne sortiraient jamais, dépourvus d'intelligence, un tout qui fût un ouvrage plus beau qu'un tout doué d'intelligence ; et l'intelligence, à son tour, séparée de l'âme, il trouva impossible qu'elle se manifeste chez un sujet. En vertu donc de ce calcul, il installa l'intelligence dans l'âme, puis l'âme dans le corps, et construisit l'Univers de manière à réaliser ce qu'il peut y avoir dans la nature de plus beau et de plus excellent comme ouvrage. Ainsi donc, suivant un raisonnement vraisemblable, il faut que ce monde, vivant doué en vérité d'âme et d'intelligence, c'est par la providence du Dieu qu'il est devenu ».

l'une détruit l'autre (nestorianisme). Origène n'est ni pré-nestorien, ni pré-monophysite¹. Il est chrétien. Pour lui, l'union du *Verbum Dei* avec l'*anima Christi* relève de l'ordre de l'amour divin qui les coordonne et de l'affection pure de Dieu qui provoque une telle unité :

Car la Parole de Dieu est bien plus avec son âme dans une chair une que ce que l'on pense du mari avec son épouse. Mais à qui convient-il mieux d'être un seul esprit avec Dieu qu'à cette âme qui s'est si bien jointe à Dieu par l'amour qu'elle peut être dite à bon droit un seul esprit avec lui.

La perfection de l'amour et la sincérité d'une affection pure ont fait l'unité inséparable de cette âme avec un Dieu, tellement que l'assomption de cette âme n'est pas le produit du hasard ni le résultat d'une partialité envers une personne, mais vient du mérite de ses vertus. C'est ce que dit le prophète s'adressant à elle : *Tu as aimé la justice et haï l'iniquité : c'est pourquoi Dieu, ton Dieu, l'a ointe de l'huile de joie plus que tes participants*. À cause du mérite de son amour elle est ointe de l'huile de joie, c'est-à-dire l'âme avec la Parole de Dieu devient le Christ (*id est anima cum uerbo dei Christus efficitur*) (PArch. II, 6, 3-4, SC 252, p. 317).

L'union du Verbe et de l'*anima Christi* stipule au degré le plus haut que l'*anima Christi* est l'*Imago Dei*. Elle devient le modèle parfait de toute union à Dieu mais aussi le prototype rendant possible aux âmes humaines le chemin à suivre pour parvenir à la contemplation et à l'union mystique (ComJn. I, XXVIII, 196-200, SC 120, p. 157-159 ; cf. PEuch. IX, 2) : c'est l'assomption de l'âme humaine vers le *Logos*. On peut tirer de cette union *anima Christi-Verbum Dei* deux conséquences : l'une philosophique et l'autre théologique. La première consiste dans le fait qu'en l'*anima Christi* est rendue une union substantielle avec le Verbe. Cette union dite substantielle l'est dans la mesure où elle provient de la substance même de Dieu, οὐσία, au même titre que le *Verbum Dei*, d'où la possibilité de fusion mystique et métaphysique¹. De fait, les autres âmes humaines doivent imiter l'*anima Christi*, prototype de toute âme. L'union des âmes humaines au Christ reste alors accidentelle, car le Christ devient

¹ Cf. Walther VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, p. 110-112 ; voir Antonio ORBE, *La Union del Verbo*, Rome, 1961, p. 175-180.

la Médiation entre elles et Dieu² qu'Origène décrit sous la forme d'une participation et d'une intercession (*PArch.* III, 6, 1, SC 268, p. 237 ; voir *Timée* 35a-b).

De même que la Trinité est substance de sainteté et que l'homme participe à cette sainteté par le Christ, de même l'union de l'*anima Christi* au *Verbum Dei* est substantielle alors que l'adhésion des âmes humaines au Verbe demeure inférieure à celle du Christ donc accidentelle (*PArch.* I, 5, 3, SC 252, p. 179-183)³ et se réalise par participation conformément à la formule : « Toute intelligence qui participe à la lumière intellectuelle doit être sans aucun doute d'une seule nature avec toute autre intelligence qui participe également à la lumière intellectuelle » (*PArch.* IV, 4, 9, SC 268, p. 425), une manière platonicienne d'expliquer (voir *Parménide*, 131a-b). Origène n'hésite pas à utiliser les concepts philosophiques grecs pour traduire l'union inconditionnelle du Verbe à l'*anima Christi*. Il écrit :

De cette substance de l'âme servant d'intermédiaire entre un Dieu et la chair - car il n'était pas possible que la nature d'un Dieu se mêlât à la chair sans médiateur - naît, comme nous l'avons dit, le Dieu-homme cette substance était l'intermédiaire, car il n'était pas contre nature pour elle d'assumer un corps. Et de même il n'était pas contre nature que cette âme, substance raisonnable, puisse contenir Dieu, puisque [...] elle s'était déjà toute changée en lui, comme en la Parole, la Sagesse, et la Vérité. C'est pourquoi, à bon

¹ L'οὐσία est à prendre d'abord au sens platonicien de ce qui est, essence par laquelle tout est créé, essence créatrice qui se divise en deux substances : la première, à la fois une et permanente et comportant le démiurge, la matière, la forme des choses et l'âme et la seconde regroupant tout ce qui est engendré et est capable de recevoir une forme (*Hippias Majeur*, 78d). Mais c'est surtout au sens aristotélicien qu'il faut prendre l'οὐσία comme comportant la matière, la forme qui est la substance première correspondant à l'idée singulière, à l'individu, et la substance formelle qui est l'essence, la quiddité ou la substance seconde et qui désigne la catégorie supérieure de la substance première. Cette catégorie est caractérisée par l'*ousia* que l'on définit aussi par le verbe. Pierre Pellegrin définit l'*ousia* comme étant « la chose (la substance) et ses causes internes, la matière et la forme ; la forme est ce qui correspond à l'essence [...] ». La substance est ainsi le sens premier de l'être (*Métaphysique*, Γ, 2, 1003 a33-b19) » : Pierre PELLEGRIN, *Le Vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses Éditions, 2009, p. 91-92 ; voir Gérard VERBEKE, « La doctrine de l'être dans la Métaphysique d'Aristote », dans *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 50, n. 27 (1952), p. 471-478 ; voir aussi André MOTTE et Pierre SOMVILLE (éd.), *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote* : Travaux du centre d'études aristotéliciennes de l'université de Liège. Aristote : traductions et études, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, 493 pages.

² L'union de l'*anima humana* avec le Verbe est développée par Origène sous la forme d'union du croyant avec Dieu. Voir ORIGÈNE, *ComJn.* I, XXXII, 231, SC 120, p. 173-175 : « Car il faut oser dire que la bonté du Christ a paru plus grande et plus divine et vraiment à l'image du Père lorsqu'il s'est abaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix, plutôt que de 'regarder son égalité avec Dieu comme un butin (jalousement gardé)' et de refuser de devenir serviteur pour le salut du monde » ; voir aussi *ibid.*, *ComJn.* XX, XIX, 162, SC 290, p. 235-237 ; *CCels.* V, 39, SC 147, p. 117-121 ; *CCels.* III, 41, SC 136, p. 95-99 ; *ComJn.* XX, 86, (29), 335 ; *CCels.* VI, 47, SC 136, p. 305-307 ; *ComJn.* XXXII, XXV, 326, SC 385, p. 327-329. L'homme est convié à imiter dans son union avec le Christ, l'union originelle de cette âme du Christ avec le Verbe. Voir *CCels.* VII, 17, SC 150, p. 51-53 ; *CCels.* III, 28, SC 136, p. 67-69 ; *ComJn.* X, VI, 26, SC 157, p. 399-401 ; *HomCant.* II (GCS VIII, p. 153). Remarquons pour finir que l'union de l'*anima humana* avec l'*anima Christi* est surtout développée dans le *Commentaire sur S. Jn* et le *Contre Celse*.

³ ORIGÈNE, *CCels.* III, 28, SC 136, p. 67-69 ; *ibid.*, *PArch.* I, 5, 5, SC 252, p. 189-195 ; cf. aussi *PArch.* I, 6, 2, SC 252, p. 197-201.

droit, parce qu'elle était tout entière dans le Fils de Dieu ou qu'elle contenait tout entier en elle le Fils de Dieu, elle est appelée elle-même, avec la chair qu'elle a assumée, Fils de Dieu et Puissance de Dieu, Christ et Sagesse de Dieu ; et réciproquement, le Fils de Dieu par qui tout a été créé est nommé Jésus-Christ et Fils de l'homme. [...] Car la Parole de Dieu est bien plus avec son âme dans une chair que ce que l'on pense du mari avec son épouse (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 315-317).

Du côté de la théologie, le rapport *anima Christi* et *Verbum Dei* peut être compris en termes de participation (en grec ancien μέθεξις / *methexis*). L'union participative de ses entités montre l'action du Père sur elles et révèle que cette union ne s'étend qu'aux êtres raisonnables seulement¹ ; le rôle du Verbe est assimilable à une lampe qui s'allume à une étincelle afin de permettre à l'*anima Christi* de participer à l'essence même de Dieu, de s'y abreuver afin de nourrir en retour les âmes humaines ou afin de les allumer à cette source divine, car « seules les trois personnes enseignent, seules elles communiquent la lumière »². Les Personnes de la Trinité vivent dans l'amour, l'*anima Christi* est fruit de l'amour du Père pour le Christ, ce qui fait de lui *Filius caritatis*, Fils de l'amour (Col 1, 13), autrement dit Fils de la volonté (*PArch.* IV, 4, 1, SC 268, p. 401-405) parce que le Verbe lui communique la bonté du Père pour le Fils, « par l'intermédiaire de son Verbe qui participe à la même toute-puissance » (*PArch.* I, 2, 10)³ ; L'union *anima Christi-Verbum Dei* conduit alors à une fusion intime, une communication qui convient d'être réévaluée pour mieux en saisir la portée.

1.2.3. Le rapport communicationnel de l'*anima Christi* au *Verbum Dei*

L'*anima Christi* communique avec le *Verbum Dei*. Cet échange est bien essentiel car l'union des deux est d'une étroitesse telle que les dénominations du Verbe sont aussi applicables à l'*anima Christi* comme au *corpus Christi*. L'*anima Christi* devient lieu d'habitation du Verbe divin car « elle s'était déjà toute changée en lui, comme en la Parole, la

¹ Cf. Jacques DUPUIS, « *L'Esprit de l'homme* ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, coll. « Museum Lessianum section théologique », n. 62, 1967, p. 11.

² Henri CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, coll. « Museum Lessianum section théologique », n. 56, 1961, p. 153.

³ Cf. *Ibid.*, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, coll. « Théologie », n. 34, 1956, p. 94.

Sagesse et la Vérité » (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 315). Le rapport communicationnel entre les deux entités peut se définir en termes de contenu-contenant de sorte que la personne du Christ devienne à elle seule le Verbe et l'*anima Christi*. En d'autres termes, les caractères et spécificités (ιδιώματα) seyant à la divinité du Christ conviennent aussi à son humanité et inversement (*ComRm.* I, 6, 2-3, SC 532, p. 175-177). Ce va et vient entre l'*anima Christi* et le Verbe définit la personnalité du Christ. Au temps d'Origène, il a été perçu parfois comme une conception nestorienne avant l'âge du fait que l'Alexandrin semblait « attribuer à l'âme du Christ une personnalité distincte du Verbe » (*PArch.* II, 6, note 20, SC 213, p. 176). Mais la réalité est qu'Origène n'avait pas de mot pour exprimer la personne du Christ. « Parce qu'elle [l'âme est] tout entière dans le Fils de Dieu vu qu'elle contenait tout entier en elle le Fils de Dieu, elle est appelée elle-même, avec la chair qu'elle a assumée, Fils de Dieu et Puissance de Dieu, Christ et Sagesse de Dieu ; et réciproquement, le Fils de Dieu par qui tout a été créé est nommé Jésus-Christ et Fils de l'homme. Car on dit que le Fils de Dieu est mort, à savoir à cause de cette nature qui pouvait parfaitement recevoir la mort ; et il est appelé Fils de l'homme, celui que l'on prêche comme devant venir dans la gloire de Dieu le Père avec les saints anges » (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 317).

En réalité, le Verbe s'est introduit aussi bien dans le corps humain de Jésus que dans l'*anima Christi*. L'un et l'autre lui adhèrent totalement et de fait, ne sont plus capables du mal. Ils sont exempts de péché. En réalité l'*anima Christi* participe au *Verbum Dei*. Cette participation rend possible l'adoption filiale des humains avec Dieu, par la communication des *epinoiai* du Fils à l'*anima humana*. Dans ce cheminement, la collaboration participative est rendue possible par l'Esprit Saint de sorte que « participer à [l'] une des personnes de la Trinité est participer à toutes. Cela n'est pas vrai seulement des hommes, mais des anges » (*PArch.* IV, 4, SC 269, p. 236-237). Voyons ce que dit Platon de la théorie de la μέθεξις reprise par Origène.

Cette théorie conçoit une conséquence naturelle de mise en relation de l'existence des formes intelligibles qui servent également aux choses sensibles par l'effet de leur rôle de cause et de modèle. La *methexis* signifie relation, rapport entre les choses sensibles et les formes intelligibles et inversement. Dans le *Parménide* 131 a-b, Socrate démontre en réponse à Zénon comment une chose sensible peut être aussi bien semblable que dissemblable à condition de participer à la forme de la similitude et à celle de la dissimilitude. Cette affirmation signifie la possibilité pour les choses sensibles d'entrer en relation avec les formes intelligibles. Pour ce faire, il faut impérativement un médiateur qui représente la figure du

démiurge qui est un artisan et issu de l'ordre divin. En effet, grâce à lui, « les choses sensibles se trouvent dans une sorte de milieu, la *Khôra* [...] qui a été modelée par le démiurge ; ce dernier l'a travaillée comme un matériau artisanal, en gardant les yeux fixés sur l'intelligible. [...] Lorsque le démiurge se retire à l'écart, c'est l'âme du monde qui, parce qu'elle se situe sur un plan intermédiaire entre le sensible et l'intelligible (cf. *Timée*, 35a-b) garantit le maintien de l'ordre, de la stabilité et de la permanence dans le monde sensible »¹.

On comprend pourquoi l'*anima Christi* se met en relation ou participe au Verbe de Dieu pour garder son unité avec le Père et pour servir en retour de médiation entre les âmes humaines et Dieu le Père. On se gardera cependant d'en déduire la possibilité pour Dieu le Père de souffrir. Si le principe de la *communicatio idiomatum* découle de l'Incarnation du Verbe de Dieu, la conséquence en est le théopaschisme qui soutient la souffrance puis la mort de Dieu à la crucifixion de Jésus. Pour Origène, l'union inséparable et incontournable de la *communicatio idiomatum* s'inscrit dans la perception de l'amour, permettant « l'unité inséparable de cette âme [du Christ] avec Dieu » (*PArch.* II, 6, 4, SC 525, p. 317) et ouvrant cette possibilité à tous les hommes². Autrement dit, l'Incarnation permet à l'homme de participer au mystère de Dieu.

En théologie, se cache derrière cette théorie de la *communicatio idiomatum* un intérêt à accorder principalement à l'interprétation de la relation entre le Père et le Fils fortement liée à l'Incarnation et qui ouvre la réflexion sur la dualité et la réalité des deux natures du Christ³ : la nature humaine participant à la nature divine et inversement. Mais en réalité, le problème tient simplement à ce qu'Origène ne distingue pas ces deux natures. Car la participation platonicienne se passe presque de la même manière et concerne aussi bien formes intelligibles que réalités sensibles. Le travail est d'éclairer les éléments fondamentaux de la théologie du Salut, car « la réalité de l'âme du Christ permet de penser la possibilité de l'Incarnation de l'union de Dieu et de la chair : être intermédiaire, il n'était pour elle contre nature ni d'assumer un corps, ni d'accueillir Dieu ; son existence et ses qualités propres permettent

¹ Luc BRISSON, Jean-François PRADEAU, *Le Vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses Éditions, 1998, p. 41.

² Cf. René HEYER, « Dieu est né, il est mort. La communication des idiomes et renonciation théologique », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n. 67-2 (1993), p. 96-103.

³ Cf. Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne, de l'âge apostolique à Chalcédoine, (451)*, trad. de l'anglais par Sr Jean-Marie et Monique Saint-Wakker, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n. 72, 1993, [Origène, p. 192-201], p. 201.

aussi de comprendre la nature du Christ, en même temps que sa capacité de libérer l'homme de l'emprise du péché¹ ».

1.2.4. L'âme du Christ, « ombre » du Verbe incarné ?

Autant l'ombre est inséparable du corps, autant le Verbe est inséparable de l'*anima Christi*. Selon Origène en réalité, l'ombre du Christ, c'est son âme alors que pour Irénée de Lyon, cette ombre est le corps de Jésus : « comme l'ombre vient du corps, le corps du Christ est venu de son Esprit »². La spécificité de l'ombre du Christ reproduit ou reflète les actions et agissements de l'*anima Christi* et ne peut se séparer d'elle, comme « l'ombre de notre corps est inséparable de notre corps » (*PArch.* II, 6, 7, SC 252, p. 323). En s'inspirant des Écritures, l'Alexandrin développe que « l'ombre du Christ l'emporte sur l'ombre de la loi, car elle donne déjà la réalité du Christ et confère la force divine [...]. La conception de Jésus s'est faite à l'ombre de la Puissance du Très Haut ; la Puissance est le Verbe et l'ombre de son âme humaine (*HomCt.* II, 6) » (*PArch.* II, 6, notes 43, SC 253, p. 185).

Les lois terrestres sont l'image des lois célestes ; la connaissance partielle dont parle saint Paul en 1 Co 13, 12 est le miroir de la connaissance totale (1 Co 13, 9-10.12). Les lois terrestres et la connaissance partielle permettent d'entrer dans la dynamique des connaissances des lois célestes en se mettant à l'ombre du Christ qui est son âme et qui nous permet d'espérer un « face-à-face » de la Béatitude céleste. Si l'ombre du Christ nous permet ce « face-à-face », elle nous fait découvrir le rôle du Christ par rapport au Verbe Incarné : refléter la volonté de Dieu aux hommes, du fait que l'ombre du Christ est le reflet de l'*anima Christi* qui se trouve être la médiatrice entre sa chair et le Verbe³.

¹ Alain LE BOULLUEC, « Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ » dans *Origeniana Quarta*, 1987, p. 223-237, p. 223 ; cf. Manlio SIMONETTI, « Nota sulla teologia trinitaria di Origene », dans *Vetera Christianorum*, n. 8 (1971), p. 173-307.

² IRÉNÉE DE LYON, *La prédication des Apôtres et ses preuves ou la foi chrétienne*, Éditions Desclée de Brouwer, coll. « Les Pères dans la Foi », 1977, p. 70.

³ Cf. Claudio MICAELLI, « L'anima di Cristo nella teologia occidentale tra il quarto e il sesto secolo : tracce della presenza di Origene », dans *Augustinianum*, n. XXVI, fasc. 1 et 2 (1986), p. 261-263 ; cf. Aloys GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, trad. di E. Norelli e S. Olivieri, Brescia, 1982, p. 763-764 et 766-778 ; voir aussi Yves-Marie DUVAL, « Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair », dans le *Contra Iohannem Hierosolymitanum* », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 17 (1971), p. 227-278.

L'insistance d'Origène à présenter l'*anima Christi* comme « ombre du Verbe » ne cache-t-elle pas, ici encore, une influence de Platon sur l'Alexandrin quand on sait que la théorie de la connaissance chez Platon est élaborée avec la doctrine des Idées qui repose sur deux pivots majeurs : la dualité de la réalité et l'immortalité de l'âme ? En effet, dans l'allégorie de la caverne (*République*, Livre VII, 512a-512b), Platon distingue deux mondes : le premier est appelé le monde des apparences sensibles ou le monde sensible qui est changeant et en perpétuel devenir ; le second est le monde intelligible, celui dit des Idées éternelles et immuables contenant le Vrai en soi. Le monde sensible est voué à la finitude et participe au monde intelligible dont il est la copie ou l'ombre ou le miroir. Il est le monde de l'ombre du monde des Idées et comme tel, il est l'univers de la dégradation ontologique. Le monde du modèle premier est celui des Idées en qui se situent les archétypes, les modèles, le Bien et l'Être par excellence et de ce monde procèdent toutes les choses.

Par cette doctrine dualiste de la réalité et de la connaissance, Platon tentait de montrer que tout ce qui existe dans ce monde empirique est soumis au changement, l'homme qui y habite aussi et qu'ainsi il remet en cause la formule du sophiste Protagoras selon laquelle l'homme est la mesure de toute chose. Pour Platon, cette mesure ne peut se trouver dans le monde sensible mais plutôt dans le monde des Idées, car l'Idée est objet de pensée et sert de modèle idéal pour la connaissance et le monde sensible. Connaître alors selon Platon, c'est échapper au monde des ombres, contourner la fascination des ombres et des images du monde de la caverne qui est le bien des apparences, des façades, du paraître, de l'illusion et de l'ignorance, afin de s'élever vers le monde des Idées, monde du Bien, du Beau, du Vrai et jouir de la contemplation des Idées. Nous sommes au cœur du dualisme platonicien. Même si Origène utilise le même mot que Platon, le sens y est tout autre. L'Alexandrin n'entrevoit pas de dualité entre l'*anima Christi* et l'ombre du Verbe.

Au contraire, l'âme du Christ, ombre du Verbe signifie que les deux sont inséparables quoique distinctes : « Cette âme qui adhérerait au Christ sans séparation possible et faisait tout, en suivant son impulsion et sa volonté, le prophète l'a appelée ombre du Christ Seigneur sous laquelle nous avons à vivre parmi les nations » (*PArch.* II, 6, 7, SC 252, p. 323). Cette connaturalité entre *anima Christi* et « ombre du Verbe » n'est pas envisageable chez Platon. Pour celui-ci, le monde sensible est dépendant et sujet au monde des Idées. Le problème théologique en est, dans le cas du platonisme, la quasi impossibilité du sensible d'adhérer à l'intelligible. Or, contrairement à Platon, Origène établit la relation de l'homme à Dieu dans et à travers l'Incarnation du Verbe de Dieu, réduisant ainsi le fossé entre Dieu et l'homme.

Une autre explication est possible à partir de *Phédon*, 65e selon lequel, tentant de répondre à la question : quand donc l'âme atteint-elle la vérité ?, Platon affirme qu'aucune connaissance n'est possible pour l'âme si elle ne l'avait reçue de son existence antérieure, lorsqu'elle était séparée du corps, une séparation qui lui permettait de boire à la source de la Vérité et de contempler les Idées. Autrement dit, accidentellement ou de manière aléatoire au corps, l'âme immortelle perd une partie de son immortalité, oublie ce qu'elle savait. Il lui est indispensable alors de se défaire des chaînes corporelles, du sépulcre (*Phédon*, 66b-e)¹ que constitue le corps pour se remettre dans la dynamique des connaissances des vérités éternelles.

La connaissance terrestre est alors éphémère, une ombre de la connaissance céleste dont elle est détachée. Le corps est lui-même l'obstacle de l'âme qui veut se connaître en temps qu'ombre. Rien de tel avec Origène. En effet, l'Alexandrin ne sépare pas ombre du Verbe de l'*anima Christi*. Au contraire, le corps permet de réaliser les volontés divines transmises à l'*anima Christi* par le Verbe divin qui protège le Christ, corps et âme, de tout ce qui est péché ou mal.

1.2.5. L'*anima Christi* et la Trinité chrétienne

L'âme du Christ, telle que présentée par Origène correspond-elle à l'Âme du monde, troisième hypostase de la triade plotinienne ? Non. Puisque dans la Trinité, il y a une égalité

¹ Pierre COURCELLE, « Le Corps-Tombeau (Platon, *Gorgias*, 493 a, *Cratyle*, 400 c, *Phèdre*, 250 c) », dans *Revue des Études Anciennes*, tome 68, n. 1-2 (1966), p. 122 : « Le corps-tombeau va de pair avec l'image du corps-cadavre qui gangrène l'âme et l'empêche de prendre l'essor contemplatif. Ni la lutte contre Marcion, qui tirait argument de cette doctrine pour nier la résurrection de la chair au sens physique, ni la controverse anti-origéniste ne firent disparaître cette métaphore du langage chrétien. Nourris de Plotin ou Macrobe, un Bernard Silvestre et un Guillaume de Saint-Thierry se souviennent que le corps-tombeau désigne la matière comme terme ultime de la chute de l'âme. Saint Ambroise et Bossuet opposent à ce tombeau maléfique, d'où il faut s'évader, le tombeau spirituel où le croyant s'ensevelit avec le Christ par le baptême ou la mortification volontaire. Il est révélateur de voir deux hommes aussi différents que saint Ailred de Rievaulx et l'antichrétien Porphyre s'accorder à employer la métaphore du corps-tombeau, en rapport avec les démons, dont ils se font pourtant une idée tout à fait contraire : Porphyre, porte-parole de l'oracle d'Apollon, promet au « démon » de Plotin, sitôt quitté le tombeau du corps, les effluves délicieux de l'assemblée des démons bienheureux ; Ailred, lui, ne voit dans le corps-tombeau qu'un des accessoires puants au service des démons infernaux ».

entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint¹ car, « Dieu est souffle (*esprit*) et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit (*souffle*) et en vérité » (*PArch.* I, 1, 1, SC 252, p. 91). Puis Origène ajoute : « *Dans ta lumière nous verrons la lumière ; c'est-à-dire dans ta Parole et ta Sagesse, à savoir dans ton Fils, nous te verrons, toi, le Père* » (*idem ; cf. ibid.*, I, 2, 1, SC 252, p. 111)² alors que dans la triade plotinienne, il y a un processus de procession entre l'Un, l'Intellect et l'Âme, mais l'Âme n'est pas l'Un et l'Intellect n'est ni l'Un, ni l'Âme. Mais alors, quel rôle joue le Modèle selon le *Timée* avec une fonction assimilable à celle de la Sagesse ou du Démonstrateur ? Ces questions sont importantes pour comprendre Origène par rapport à la philosophie grecque dans laquelle il a puisé ses concepts pour justifier la fixation de la théologie qui devient pour lui un exercice délicat de positionnement entre les Saintes Écritures et la pensée grecque de son temps, elle-même en mouvement entre philosophie et théurgie.

Origène atteste que les croyants confessent tous, que le Dieu Créateur est un Dieu inengendré qui est le Père de tout ce qui est créé. Il gouverne l'univers, sa création. Ce Dieu a un Fils : Jésus-Christ qui lui est consubstantiel, et qui a révélé l'Esprit Saint comme étant l'« être substantiel » (*PArch.* I, 3, 1, SC 252, p. 145). L'Alexandrin, dans sa méditation sur le *Commentaire sur S. Jean*, nous a livré sa réflexion sur l'identité du Fils comme Principe et comme Logos de Dieu. En effet, écrit-il, « il ne sera pas absurde non plus de dire que le Dieu de l'univers est manifestement principe, arguant du fait que le Père est le principe du Fils, le créateur, le principe des créatures, et, d'une manière absurde, Dieu, le principe des êtres. On le prouvera par "Dans le principe était le Verbe", en considérant le Verbe comme le Fils, dont il est dit que, parce qu'il est dans le Père, il est dans le principe [ἀρχῆ] » (*ComJn.* I, XVII, 102, SC 120, p. 113-115). Puis Origène ajoute : « Le Christ est, d'une certaine manière, démonstrateur, puisque le Père lui dit : "Que la lumière soit", "Que le firmament soit". C'est comme principe que le Christ est démonstrateur, en tant qu'il est Sagesse, car c'est parce qu'il est Sagesse qu'il est appelé principe » (*ComJn.* I, XIX, 110-111, SC 120, p. 119). Ici, l'Alexandrin se réfère sans doute au deuxième dieu de la Triade platonicienne dans la *Lettre II*, 312e-313a attribuée à Platon puis reprise par Celse et argumentée par Origène en *Contre Celse* VI, 8. La présence de ce second Dieu est réelle en *Timée* 34b. Dans le *Pèri Archôn* (I, 3, 1, SC 252, p. 143-145), Origène n'hésite pas à montrer son rapprochement avec les Grecs : « qu'il [Dieu inengendré] ait un Fils, nous ne sommes pas les seuls à l'affirmer, bien que cela

¹ Cf. Job GETCHA, « La procession de l'Esprit Saint chez les Pères grecs », dans *CPE*, n. 154 (2019), p. 10-18. Cf. aussi Jacques FANTINO, « La divinité de l'Esprit : de la confession de foi à l'explication théologique », dans *CPE*, n. 69 (1998), p. 32-39.

² ORIGÈNE, *PArch.* I, 3, 1-4, SC 252, p. 143-153.

paraisse assez étrange et incroyable à ceux que, chez les Grecs et les barbares, on considère comme des philosophes : cependant cette opinion semble tenue par quelques-uns d'entre eux, lorsqu'ils confessent que tout a été créé par la Parole ou la Raison de Dieu ». Mais il ne s'arrête pas là. Il va au-delà de ces considérations théurgiques grecques, en appelant ce second Dieu de la Triade platonicienne le Fils de Dieu, le Verbe fait chair. Cette expression du Verbe réjouit tout de même la pensée grecque qui assimilait déjà ce Fils de Dieu à la Parole ou la Raison de Dieu. Mais la christianisation de ces données provenant de l'hellénisme devient manifeste quand Origène cite ses sources. Il s'appuie sur l'Écriture - notamment l'Évangile - inspirée du Saint-Esprit, et sur les écrits apostoliques inspirés de la loi, des prophètes et de l'Évangile pour donner un nom à ce Fils de Dieu et ce nom est le Christ (*PArch.* I, 3, 1, SC 252, p. 145). S'il est connu des philosophes grecs, l'âme du Christ est mue par le Saint-Esprit totalement méconnu de ces derniers. Ils n'ont eu aucune idée de l'Esprit Saint. L'Esprit Saint n'est connu que par « ceux qui connaissent la loi et les prophètes et qui professent la foi dans le Christ » (*PArch.* I, 3, 1, SC 252, p. 145). Autrement dit, les philosophes et Origène ne sont pas logés à la même enseigne. Le Christ d'Origène est le Fils de Dieu le Père qui est en corrélation étroite avec la troisième Personne de la Trinité, totalement méconnue des philosophes. Le Saint-Esprit n'est donc pas alors le parallèle de la troisième hypostase de la triade du platonisme appelé l'Âme du Monde. Il est l'Amour du Père et du Fils. Il est Dieu au même titre que le Père et le Fils : c'est la Trinité divine.

Origène distingue la « *sola Trinitas* » et la « *Trinitas in nos* ». La *sola Trinitas* (Trinité seule) désigne la Trinité en elle-même (*PArch.* I, 6, 2, SC 252, p. 199)¹ pour signifier la Trinité en soi dans laquelle il spécifie l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint quand il écrit : « Tout cela nous révèle la grande autorité et dignité qu'a l'Esprit Saint en tant qu'être substantiel, tel que le baptême de salut ne peut être accompli que par l'autorité de la Trinité la plus excellente de toutes, par l'invocation du Père, du fils et de l'Esprit Saint, et ainsi au Père inengendré et à son Fils unique est associé le nom du Saint-Esprit » (*PArch.* I, 3, 2, SC 252, p. 147)² ; puis l'Alexandrin insiste qu'« il n'y a dans la Trinité aucune séparation (*nulla est in trinitate discretio*) » (*PArch.* I, 3, 7, SC 252, p. 161)³. Origène conçoit aussi la « Trinité en nous » comme fruit de la participation de l'âme à Dieu : « C'est en voulant montrer en nous (*in nos*) les bienfaits divins qui nous viennent par le Père, le Fils et l'Esprit Saint, Trinité qui

¹ Cf. ORIGÈNE, *PArch.* II, 2, 2, SC 252, p. 249 ; *ibid.*, *PArch.* IV, 4, 1, SC 268, p. 403.

² *Ibid.*, *PArch.* I, 3, 5, SC 252, p. 153.

³ Cf. Basil STUDER, « Impulsions patristiques pour un renouvellement de la théologie trinitaire », dans *CPE*, n. 76 (1999), p. 2-10 ; cf. *ibid.*, « *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem* », dans *CPE*, n. 73 (1999), p. 2-17.

est la source de toute sainteté, [...] quoique sommairement, la question de l'âme parce qu'elle s'était présentée, en traitant d'un sujet proche, à savoir de la nature raisonnable » (*PArch.* I, 4, 2, SC 252, p. 169)¹. La Trinité en nous produit les dons de Dieu dans l'âme (*PArch.* I, 3, 7, SC 252, p. 161), car « l'action du Saint-Esprit ne s'étend en aucune façon à ceux qui sont sans âme » (*PArch.* I, 3, 5, SC 252, p. 153)².

Rien n'a été fait sans lui et l'âme humaine du Christ communique étroitement avec l'Esprit Saint. C'est l'Esprit qui fait agir l'âme du Christ et lui dicte les volontés de Dieu le Père. Or, la troisième hypostase platonicienne ou l'Âme du Monde « est l'intermédiaire entre le monde supérieur et le monde sensible »³ car l'Un ne s'oriente guère vers ce qu'il engendre et l'Intelligence qui contient les principes des êtres engendrés c'est-à-dire tous les principes de l'intelligible, reste figée dans le monde intelligible, l'ἐκεῖ. Chez Plotin, l'Âme du monde ou l'Âme de l'univers est comme une transition entre le monde supérieur et le monde sensible (*Enn.* I, 1, 11 ; *Enn.* I, 2, 1 ; *Enn.* II, 3, 13) ; elle est ce qui produit les âmes des bêtes et les âmes individuelles. Elle est comme un Dieu et possède la sagesse car elle tourne autour de Dieu (*Enn.* I, 2, 1) dont elle est issue (*Enn.* II, 1, 4). Mais l'Âme du monde comporte aussi la puissance supérieure sensible (*Enn.* II, 2, 3), ainsi que la puissance inférieure végétale et les âmes individuelles (*Enn.* III, 1, 7) ; elle n'existe véritablement pas chez Origène. De fait, l'Alexandrin recherche « en général ce qu'est l'âme (*anima generaliter*) et [...] [commence] par les êtres inférieurs pour monter aux supérieurs. Personne n'hésite à dire, je le crois, qu'il y a des âmes dans tous les êtres animés, même dans ceux qui vivent dans les eaux » (*PArch.* II, 8, 1, SC 252, p. 336-337)⁴. Mais très rapidement, Origène plante au cœur de sa réflexion sur l'âme la problématique de l'âme du Christ : « Nombreux sont les témoignages sur l'âme du Christ incarné (*anima Christi in carne*) » (*PArch.* II, 8, 1, SC 252, p. 339). Puis il insiste et rassure : « À propos de l'âme du Christ, il n'y a pas de doute » (*PArch.* II, 8, 2, SC 252, p. 341). Il y a donc un lien intrinsèque entre Dieu, l'âme du Christ et l'âme humaine. Si, avec Plotin, la séparation est vive entre l'Un, l'Intellect et l'âme, avec Origène, l'âme est appelée à communiquer avec Dieu. Pour Plotin, le monde dans lequel nous vivons étant le plus bas degré du monde sensible, les autres étant le ciel astral, le monde des âmes particulières. On peut en déduire que les deux mondes, celui de l'Un et de l'intelligence et celui de l'Âme du Monde sont diamétralement opposés. L'Âme du Monde est faite cependant en son intérieur

¹ ORIGÈNE, *PArch.* II, 4, 3, SC 252, p. 287.

² Cf. Job GETCHA, « La procession de l'Esprit Saint chez les Pères grecs », dans *CPE*, n. 154 (2019), p. 10-18.

³ Henri CROUZEL, *Origène et Plotin. op. cit.*, p.179.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 179-183.

par sa relation-participation avec l'Intelligence, n'étant elle-même que le reflet, elle ne produit que des formes (εἶδη)¹ dont l'archétype est l'Intelligence, le νοῦς, chez Plotin². Henri Crouzel présente pour sa part l'âme comme une *eidos* :

L'Âme est l'image de l'Intelligence comme la parole proférée de celle qui est dans l'âme : elle est donc la parole de l'intelligence, toute son activité, et la vie que l'Intelligence produit pour produire autre chose ; autrement dit l'Intelligence agit sur l'univers par le truchement de l'Âme. On trouve aussi le dédoublement de l'Âme en une Âme d'en haut qui ne s'écoule pas, mais reste immobile et âme qui fait être : dédoublement ou double fonction de la même Âme. Venant de l'Intelligence elle est intelligente et son intelligence à elle se manifeste par des raisonnements. Elle tire sa perfection de l'Intelligence, mais elle n'a pas été engendrée parfaite : elle en tire aussi le fait de subsister. Elle agit en regardant vers l'Intelligence et ce regard lui donne les réalités intelligibles qui lui permettent de penser et d'agir. Son rapport à l'Intelligence est comparé à celui de la matière à la forme. En tant que matière de l'Intelligence, semblable à elle (νοοειδής), elle est belle³.

¹ Voir PLATON, *Phèdre* 246a-249d ; *Banquet* 201d-212c ; *Ménon* 81b-87c ; *Phédon* 95e-102a ; *Timée* 27d-40d ; *République* VI et VII ; voir Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, *Le Vocabulaire de Platon*, op. cit., p. 25-28 ; André MOTTE, Christian RUTTEN et Pierre SOMVILLE, *Philosophie de la forme : Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Actes du colloque interuniversitaire de Liège, 29 et 30 mars 2001, centre d'études aristotéliennes de l'Université de Liège, avec la collaboration de L. Bauloye, A. Lefka et A. Stevens (Aristote. Traductions et études), Louvain-la-Neuve/Paris/Dudley, Éd. Peeters, 2003, 684 pages ; Pierre PELLEGRIN, « Philosophie de la forme : Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote, Éd. par A. Motte et al. », dans *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 103, n. 1-2, 2005, p. 187-189.

² Pour Plotin, l'Intelligence provient de l'Un et est la preuve de la première multiplicité. Elle est la deuxième hypostase. Première pensée, elle est également l'être premier. Selon Agnès PIGLER, (*Le Vocabulaire de Plotin*, Paris, Ellipses Éditions, 2015, p. 27) « L'Intelligence, incapable de contenir telle quelle la puissance qu'elle accueille, la multiplie. De cette façon elle s'emplit des formes intelligibles constitutives d'un univers éternel dont le monde sensible ne sera qu'une image », une *eidos* en conséquence ; voir PLOTIN, *Enn.* IV, 2, 1, 1, trad. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 6-9 ; *ibid.*, IV, 8, 7, op. cit., p. 224-225 ; cf. *ibid.*, IV, 3, 7, op. cit., p. 71-72.

³ Henri CROUZEL, *Origène et Plotin.*, op. cit., p. 184. Voir aussi la suite de son raisonnement : *ibid.*, p. 185 : « Nous venons de dire que l'âme est la parole de l'Intelligence, c'est-à-dire qu'elle en est l'expression et une certaine activité. Mais la parole émise par l'Âme est obscure, l'image étant moins claire que le modèle ; elle devient plus lumineuse lorsque l'Âme regarde vers l'Intelligence, de même que cette dernière regarde vers l'Un pour être Intelligence. Il n'y a rien qui les sépare : « Toute chose désire ce qui l'a engendrée et l'aime, surtout lorsque sont seuls le géniteur et l'engendré ; quand le géniteur est le meilleur, l'engendré est nécessairement avec lui, il est séparé seulement par son altérité ». Étant image de l'Intelligence, l'Âme lui est nécessairement inférieure : indéfinie par elle-même, elle est définie par l'Intelligence. Elle est à la fois une parole et une substance, ce qui est pensé discursivement (διδασκούμενον) ; elle tient d'un côté à l'Intelligence, se remplit d'elle, en jouit, y participe et pense, et d'autre part elle touche à tout ce qui sort de l'Intelligence et elle engendre des êtres qui lui sont inférieurs.

L'Âme ne voit pas ce qu'elle a en elle, à savoir les raisons (λόγοι) reçues de l'Intelligence et qu'elle va incorporer dans les êtres. En effet elle ne les a pas engendrées, mais reçues. Elle ne voit par parce qu'elle n'a pas elle-même une lumière suffisante et si elle parvient à voir c'est qu'elle est perfectionnée par autre chose, autre chose qui est l'Intelligence. La lumière de l'Intelligence brillant dans l'âme l'éclaire, la rend intelligente, l'assimile à elle-même qui est lumière d'en haut. Par là, elle devient proche de la nature de l'Intelligence et de l'Intelligible. Cette lumière tourne l'âme vers elle-même et lui fait aimer la splendeur qui est dans l'Intelligence. Si l'Un peut être comparé à la lumière, l'Intelligence au soleil, l'Âme sera la lune qui reçoit du soleil sa lumière ».

Si Plotin présente l'âme comme une *eidos*, une idée, une forme¹ lui servant de mesure pour juger le beau (*Enn.* I, 5, 3), car l'âme débarrassée du corps est avec l'idée (*Enn.* V, 9, 13), Origène, pour sa part donne « le sens même du mot âme (*nominis animae significatione*), tel qu'il est en grec (*psychè*) » (*PArch.* II, 8, 3, SC 252, p. 345).

On voit ici une différence notable entre la philosophie et la théologie d'Origène. En effet, pour l'Alexandrin, une relation intrinsèque lie le Père, le Fils et l'Esprit Saint. L'âme du Christ reçoit la volonté du Père par l'Esprit Saint. Le même Esprit communique les volontés humaines du Christ au Père. Cette relation d'amour fait que l'âme humaine du Christ reste en rapport étroit, en symbiose avec le Père et l'Esprit Saint. Il n'y a pas de différence ni de nature, ni de degrés entre le Père et le Fils. L'âme du Christ est rattachée au Père par l'Esprit Saint. Le Fils de la Trinité n'est donc pas le dieu de la Triade du Néo-platonisme. Le seul rapprochement possible entre l'Âme du Monde et le Christ chez Origène est que comme l'Âme du Monde met les réalités sensibles en relation avec le monde des Idées, ainsi, dans une moindre mesure, l'âme humaine du Christ permet à l'âme humaine de l'homme de participer aux réalités divines. Si l'Âme du Monde regroupe toutes les réalités sensibles, l'âme humaine du Christ englobe à elle seule l'Incarnation et la Rédemption, la gloire du Christ, l'Époux de l'Église, l'ensemble des Intelligences et réalités qui constituent son corps (cf. *PArch.* I, 3, note 4, SC 253, p. 57). Si dans la Triade néo-platonicienne, l'Âme du Monde joue un rôle important car contenant en son sein toutes les âmes individuelles, cette idée a traversé le platonisme de Platon à Plotin (voir *Timée* 34b ; *Enn.* IV, 9 (8), 1). Quant à l'âme du Christ selon Origène, elle regroupe toutes les âmes humaines aussi bien celles des hommes qui ont vécu avant le Christ comme celles qui viennent après l'Incarnation, car la raison de cette dernière est le salut du genre humain par le Verbe de Dieu fait chair, « c'est-à-dire le médiateur entre toutes ces créatures et Dieu » (*PArch.* II, 6, 1, SC 252, p. 309). Même une différence substantielle s'observe. L'Âme du Monde ne se confond pas à l'Intelligence dans la Triade néo-platonicienne. Avec Origène, c'est le Fils de Dieu qui a pris corps et chair, qui est descendu dans le monde des hommes, qui a pris leur forme, qui a révélé les vérités du monde de Dieu et qui vient par le même fait, élever l'homme, le diviniser². Toutes ces démonstrations révèlent qu'Origène essaie de rendre compte de l'âme du Christ, mais qu'il

¹ PLOTIN, *Enn.* I, 1, 3, *op. cit.*, p. 40 : « Ou bien il y a entrelacement réciproque ; ou bien l'âme est comme la forme du corps, et n'est point séparée de lui ; ou bien elle est une forme qui touche le corps, comme le pilote touche son gouvernail » ; cf. *ibid.*, *Enn.* II, 1, 8.

² Cf. Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image*, *op. cit.*, p. 129-142 ; voir PLOTIN, *Enn.* I, 2, *op. cit.*, p. 51-59.

n'en a pas les moyens avec la philosophie grecque, et il en vient à un certain nombre d'erreurs, à des confusions avec la philosophie de Platon.

Ainsi, l'Alexandrin soutient que si le Dieu de la Triade néo-platonicienne coordonne respectivement le corps de l'univers et les âmes humaines dans le monde sensible, l'âme du Christ, Raison de Dieu, établit le lien entre les âmes humaines et Dieu son Père. Ici, Origène déploie une argumentation à la fois remplie de stoïcisme et de platonisme. En effet, écrit-il : « Bien que l'état de l'univers soit composé de fonctions diverses, il ne faut cependant pas comprendre qu'il serait en désaccord et en désharmonie avec lui-même ; mais comme notre corps formé de membres nombreux est un et maintenu par une âme unique, de même à mon avis il faut concevoir l'univers comme un animal immense et énorme, gouverné par la Puissance et Raison de Dieu comme par une âme unique » (*PArch.* II, 1, 3, SC 252, p. 239). Mais la Parole de Dieu reste l'épicentre de la pensée d'Origène. En fait, il poursuit en convoquant aussi bien le prophète que saint Paul quand il dit : « Cela est indiqué, je pense, par la Sainte Écriture quand elle dit par le prophète : *Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre, dit le Seigneur.* De même : *Le ciel est mon trône et la terre l'escabeau de mes pieds, parce qu'elle est l'escabeau de ses pieds.* Et ces paroles du Sauveur lorsqu'il défend de jurer, ni par le ciel, parce qu'il est le trône de Dieu, ni par la terre, parce qu'elle est l'escabeau de ses pieds. Pareillement celles de Paul, prêchant devant les Athéniens : *En lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes* » (*PArch.* II, 1, 3, SC 252, p. 239).

Le gage de vérité devient alors la parole des prophètes, précurseurs et annonciateurs de la venue du Christ. Cette parole de vérité est une communication opérée par l'âme du Christ à l'âme des prophètes et annonciateurs de sa venue par un mode de participation. Le Christ s'annonce à travers les prophètes par l'action de l'Esprit Saint, conformément à la formule suivante : « De même qu'il n'y a qu'un seul et même Dieu et un seul et même Christ, de même il y a un seul et même Saint-Esprit qui fut aussi bien chez les prophètes que chez les apôtres, chez ceux qui ont cru en Dieu avant la venue du Christ et chez ceux qui par le Christ ont pris refuge en Dieu ». C'est le Saint-Esprit qui fait connaître sa vérité aux hommes par son âme qui indique aux prophètes les révélations sur lui. Cette correspondance ne s'est pas limitée aux prophètes : « Après son ascension dans les cieux, il a fait circuler par toute la terre les saints apôtres remplis de la puissance de sa divinité, hommes inexpérimentés et ignorants venus du milieu des publicains ou des pécheurs, pour rassembler de toutes les nations et de toutes les populations un peuple d'hommes pieux croyant en lui (*PArch.* II, 2, 1, SC 252, p. 311) ». Autrement dit, l'âme du Christ, même après la mort du corps du Christ, continue

d'inspirer les apôtres et tous ceux qui croient en lui jusqu'à nos jours par l'action de l'Esprit Saint. Elle inspire la volonté de Dieu, cette volonté mise par écrit est contenue dans les Saintes Écritures. « Tout a été créé par Dieu et il n'y a pas d'être qui n'ait reçu de lui l'existence : cela est affirmé par de nombreux passages de toute l'Écriture et permet de rejeter et de réfuter des fausses affirmations faites par certains, au sujet des âmes qui seraient inengendrées, Dieu ayant mis en elles non tant l'existence que la qualité et l'ordonnance de la vie » (*PArch.* I, 3, 3, SC 252, p. 147). Si le Christ a aidé le Père dans la création, son âme est engendrée. Les âmes des humains sont faites. Elles ne sont pas inengendrées, elles ont été faites. Seule l'âme du Christ est engendrée par le Père. Elle est ordonnée à la vie ; elle a donné vie aux âmes des hommes. Autant la matière même animée par l'Âme du Monde n'est pas coéternelle à Dieu comme le stipule la pensée grecque classique récusée par Tatien (en *Or.* 5 et 12), par Théophile (en *Autol.* II, 4) et par Irénée de Lyon (en *AH.* II, 10, 4), autant les âmes ne sont pas inengendrées comme c'est le cas chez Platon (en *Phèdre* 245c-d) et réfuté par Irénée de Lyon (en *AH.* II, 34, 2) et par Tertullien (dans son *De anima* 24). Et pourtant, Origène soutient la préexistence des âmes à leur union aux corps, sans nier leur modelage par Dieu : « Toutes les âmes, toutes les créatures raisonnables, ont été faites ou créées, qu'elles soient saintes ou mauvaises. Toutes, de leur nature propre, sont incorporelles : bien qu'elles soient telles, elles n'en ont pas moins été créées. En effet tout a été fait par Dieu par le moyen du Christ (*per Christum facta sunt*) » (*PArch.* I, 7, 1, SC 252, p. 209). Origène atteste comme un acte de foi qu'« il faut croire en tout cas qu'elle a été créée par Dieu en quantité suffisante pour pouvoir suffire selon les plans divins à l'ordonnement du monde. Ainsi faut-il penser que tout cela a été créé par Dieu au début, c'est-à-dire avant toutes choses » (*PArch.* II, 9, 1, SC 252, p. 355).

1.2.6. L'*anima Christi* comme kénose du *Verbum*

Le mot kénose vient du verbe grec κενόω qui se traduit par « vider », « se dépouiller de soi-même ». En théologie chrétienne, il désigne l'abaissement de Dieu, son dépouillement par amour au point de se vider de ses autres attributs comme la Toute-Puissance, la Gloire, l'Impassibilité, la Perfection, l'Auto-suffisance, la Providence. La théologie sous-jacente de la

kénose s'appuie sur l'*Épître aux Philippiens* de saint Paul (Ph 2, 7) et soutient que c'est Dieu qui le premier a souffert et non l'homme : « mais non, Dieu ne permet pas le mal, il en souffre, il en meurt, il est d'abord la victime »¹. Ce qui se dégage de la compréhension de Ph 2, 7 est la théorie de l'impassibilité de Dieu² qui désigne le fait que Dieu n'est pas affecté par les sentiments de tristesse, de peine et de douleur. Ainsi Origène s'écrie, en proposant une autre image : « Le Père lui-même n'est pas impassible. Si on le prie, il a pitié, il compatit, il éprouve une passion de charité, et il se met dans une condition incompatible avec la grandeur de sa nature et pour nous prend sur lui les passions humaines » (*HomEz.* VI, 6, SC 352, p. 231). L'Alexandrin est probablement inspiré par la pensée grecque dans son positionnement par rapport à l'*apatheia*³.

Pour Origène, la kénose est applicable soit au Verbe de Dieu soit à l'*anima Christi*. Le théologien l'a dit et répété, l'âme du Christ est raisonnable et il est de la nature des âmes la capacité de recevoir le bien et le mal. Mais qu'en est il de l'*anima Christi* sur cette capacité de réception du bien et du mal ? Délicate question. Origène soutient que l'*anima Christi* est de la même nature que celle de toutes les âmes humaines (*PArch.* II, 6, 5, SC 252, p. 319-321) sinon, elle ne serait pas une âme humaine. Mais alors comment situer l'*anima Christi* par rapport au bien ou par rapport au mal ? « Puisque choisir le bien ou le mal est au pouvoir de tous, cette âme, celle du Christ, a si bien choisi d'aimer la justice que, par suite de l'immensité de son amour, elle a adhéré à elle de manière inconvertible et inséparable, ainsi la fermeté de son corps, l'immensité de son affection et la chaleur inextinguible de son amour ont retranché tout désir de changement et de retournement, de telle sorte que ce qui se trouvait dans la volonté s'est transformé en nature par suite d'une longue habitude : tel fut le cas, il faut le croire, de l'âme humaine et raisonnable du Christ qui n'a eu aucune pensée ni aucune possibilité de péché » (*PArch.* II, 6, 5, SC 252, p. 319-321).

En effet, dans la christologie d'Origène, il faut remarquer que l'impossibilité pour l'*anima Christi* de choisir le mal vient du fait qu'elle vivait dans le sein du Père et n'était portée qu'au bien, d'une part et le Verbe étant resté toujours dans le sein du Père tout en agissant dans le Christ vivant sur terre avec son âme, d'autre part : « Il ne faut pas laisser cette question sans l'examiner également à propos de la doctrine de l'âme. Peut-être, en effet, l'âme de Jésus, subsistant dans sa perfection, était-elle en Dieu et dans la plénitude et, en étant sortie

¹ Maurice ZUNDEL, Marc DONZÉ, *L'Humble Présence*, inédits de Maurice Zundel, tome 1, Genève, Éditions de Tricorne, coll. « Buisson Ardent », 1985, p. 176.

² Voir ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, VIII, 8-10, SC 7 bis, p. 227-235.

³ ÉPICTÈTE, *Manuel*, 12, 2 ; voir PLOTIN, *Enn.* V, 5, 1, 11.

parce qu'envoyée par le Père, a-t-elle assumé le corps issu de Marie » (*ComJn.* XX, XIX, 162, SC 290, p. 235-237). Nous sommes ici en pleine théorie de participation platonicienne avec l'âme qui se situe sur un plan intermédiaire entre le sensible et l'intelligible (cf. *Timée* 35a-b). Toutefois, la Trinité ne relève pas du monde des Idées. La théorie platonicienne de participation n'a servi pour Origène que d'argument. Comment ne pas voir ici un lien avec le monde des Idées et le mythe de la caverne dans la mesure où en se dépouillant des souillures du monde sensible, l'âme s'élève vers le monde intelligible ? Dans le cas de Jésus, il est protégé de toute infection du monde sensible, pour utiliser l'analogie platonicienne, et du coup il est orienté corps et âme vers le Royaume de son Père pour ne pas dire le monde du Bien. Car l'*anima Christi* n'a jamais vécu toute seule avant son union au Verbe. Alors,

par conséquent, l'intensité de l'amour produit dans l'âme l'immutabilité, qui lui ôte l'accidentalité qu'est le propre de toutes créatures raisonnables. Si l'union de l'âme du Christ au Verbe est le modèle proposé à tous, malgré la distance qui sépare une union substantielle d'une union qui reste toujours accidentelle, il faut en conclure que les créatures raisonnables peuvent tendre, dans leurs rapports à Dieu, à une certaine immutabilité dans le bien, où la possibilité de pécher deviendrait de plus en plus improbable, surtout pour les saints dans la béatitude » (*PArch.* II, 6, note 31, SC. 253, p. 180-181).

La kénose s'applique donc au Verbe et à l'*anima Christi* de sorte que, tout en s'abaissant le Christ demeure porté vers Dieu, car le Verbe l'élève continuellement et ne le laisse pas vouer aux passions inférieures. Pour répondre aux polémiques relatives à l'impassibilité de Dieu, Origène pense que c'est le Christ lui-même qui a choisi de quitter la forme divine pour revêtir la forme d'esclave « afin sans doute de la restaurer en forme de Dieu par des exemples et des préceptes meilleurs et de la ramener dans la plénitude d'où elle était anéantie » (*PArch.* IV, 4, 5, SC 268, p. 413). La position médiane de kénose entre l'*anima Christi* et le Verbe est expliquée par Origène comme suit :

L'âme participe de la forme de Dieu avant l'Incarnation. Origène met l'accent tantôt sur la dualité, tantôt sur l'unité dans le Christ. Personnellement nous pensons que, si on ne fait pas grief à Origène de l'hypothèse de la préexistence, ce passage est parfaitement admissible. Ainsi *ComJn.* XX, 19 (17), 162 : « Peut être que l'âme de Jésus dans sa perfection était en Dieu et dans la plénitude : elle sortit de là, envoyée par le Père, et prit corps dans le sein de Marie ». Ce passage parle comme le texte présent de *PArch.* IV, 4, 5. Par son union au Verbe, l'âme du Christ est « en Dieu », puisque le Verbe est dans le sein du Père, « son lieu » (*ComJn.* XX, 18 (16), 153) ou, ce qui est équivalent, « sous la forme de Dieu » (*ibid.*). L'âme aussi s'y trouve. Pour Origène, μορφή indique quelque chose de plus extérieur qu'εἰκὼν qui atteint le cœur de l'être : si le Verbe est εἰκὼν, l'âme est εἰκὼν εἰκόνοϛ, mais tous les deux sont ensemble ἐν μορφή. D'ailleurs on peut dire,

dans la perspective d'Origène, que le sujet premier de l'Incarnation et de la Rédemption est davantage l'âme que le Verbe. Le Verbe reste dans le sein du Père, dans l'immutabilité divine, tout en étant sur terre avec son âme. Seule l'âme peut laisser au sens strict la « forme de Dieu » pour prendre la « forme de l'esclave » (*PArch.* IV, 4, note 38, SC 269, p. 256-257).

Le thème de kénose renvoie alors à la condition du Fils dans son éternité et qui se reçoit du Père. *L'anima Christi* y trouve toute sa place dans la mesure où la condition humaine du Christ se mêle à sa condition divine. L'abaissement du Verbe est aussi une manifestation de *l'anima Christi* qui révèle la compassion du Père pour les hommes. Dans son *Commentaire sur S. Jean*¹ au sujet de la compassion, Origène rassemble *Philippiens 2* et *Isaïe 42-53*, l'hymne de saint Paul et les chants du Serviteur². En effet, le Christ est le « Serviteur » de Dieu dont il est question en *Isaïe 49, 3* de « Serviteur » (δοῦλος) et qui a pris la « condition de serviteur » en *Philippiens 2, 7* [...]. Pour Origène, c'est finalement toute la vie du Christ qui est considérée comme kénose, ou encore mystère du Verbe fait chair, comme union dans le Christ de *l'anima Christi* et du *Verbum Dei*³.

Dans le *Pèri Archôn* II, 6, 2 (SC 252, p. 311-315), Origène présente clairement l'Incarnation comme kénose du Fils. La kénose rend compte de l'union du Verbe divin avec *l'anima Christi* en mieux avec la nature humaine du Christ. Et par là, c'est la radicalité d'un

¹ ORIGÈNE, *ComJn.* I, 230-232, SC 120, p. 173-175 : « Quiconque comprend comment Jésus est pour ses disciples “non comme celui qui est à table, mais comme celui qui sert”, puisque le Fils de Dieu a assumé une forme d'esclave pour délivrer ceux qui étaient assujettis au péché, n'ignorera pas comment le Père lui dit : “Tu es mon serviteur” et, peu après, “C'est une grande chose pour toi d'être appelé mon serviteur”. Car il faut oser dire que la bonté du Christ a paru plus grande et plus divine et vraiment à l'image du Père lorsqu'il s'est abaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix, plutôt que de “regarder son égalité avec Dieu comme un butin (jalousement gardé)” et de refuser de devenir serviteur pour le salut du monde. C'est pourquoi, voulant nous apprendre que ce rôle de serviteur qu'il a reçu du Père est un don admirable, il dit : “Dieu sera ma force” et “Il m'a dit : C'est une grande chose pour toi d'être appelé mon serviteur” ; car, s'il ne s'était fait serviteur, il n'aurait pas “rétabli les tribus de Jacob”, “ramené les dispersés d'Israël”, il n'aurait pas été non plus “la lumière des nations pour être une source de salut jusqu'aux extrémités de la terre” ».

² Voir Paul HENRY, art. « Kénose », dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris, Letouzey et Ané, tome V, 1957, col. 47-56 ; Paul HENRY, « Kénose », dans Louis PIROT, André ROBERT (dir.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fascicule 24*, Paris, Letouzey et Ané, 1950, col. 8 ; Jean-Noël ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, Paris, Éditions Gabalda, 2005, p. 2-3 ; S. E. JOHNSON, art. « Kenosis », *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York, Abingdon, 1962, p. 7 ss ; Hans Urs von BALTHASAR, *Pâques. Le mystère*, trad. R. Givord, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Foi vivante – Pensée chrétienne », 1996, p. 38-39 ; Jacques MERCIER, art. « Kénose », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Maredsous/Turnhout, Abbaye de Maredsous/Brepols, 1987, p. 718ss ; Paul LAMARCHE, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament*, Paris, Éditions du Cerf, 1966, p. 25-43 ; *ibid.*, « Kénose », dans *Catholicisme*, tome VI, col. 1399-1402 ; José Luis PAPAGNO, « Flp 2, 6-11 en cristologia y soteriologia de Origenes », dans *Burgense*, n. 17 (1976), p. 395-429 ; Gerald BOSTOCK, « Origen's exegesis of the kenosis hymn (Philippians 2, 5-11) », dans *Origeniana Sexta*, Leuven, 1995, p. 531-547.

³ Cf. Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris, Éditions Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 64, 1995, p. 313 : « La destinée du Serviteur isaïen se réalise dans l'attitude du Christ par rapport à ses disciples, et plus que tout dans son obéissance jusqu'à la mort de la Croix. [...] La kénose se rapporte avant tout, pour Origène, au mystère du Verbe de Dieu qui s'est fait chair ».

Dieu qui entre en relation avec l'humanité qui s'affirme. L'union de l'homme et de Dieu en Jésus-Christ n'affecte pas la divinité du Christ. Ici encore le rôle médiateur de l'*anima Christi* est à signaler. Si l'Incarnation est la kénose par excellence, elle regroupe aussi bien la divinité (la forme de Dieu) que l'humanité de Jésus, c'est-à-dire sa capacité de s'abaisser pour prendre la forme de serviteur, dans le but de nous faire participer à la divine Sagesse, puisque « la participation du Fils de Dieu fait de nous des fils adoptifs et que la participation de la Sagesse nous rend sages en Dieu, de même la participation du Saint-Esprit nous rend saints et spirituels (*PArch.* IV, 4, 5, SC 268, p. 413).

La kénose du Christ n'est réalisable que dans l'union intime et intrinsèque de l'*anima Christi* avec le *Verbum Dei*, communion profonde et étroite entre le Verbe et la Divinité. Elle se réalise aussi bien dans l'humiliation de Jésus en acceptant l'Incarnation et la Passion pour le Salut des hommes, mais également la kénose se comprend aussi en rapport à la préexistence du Christ comme le montre Michel Fédou :

Toutefois, il reste encore à s'interroger sur la portée exacte d'une telle assertion. Nous avons jusqu'ici écarté une interprétation minimale : il nous semble acquis que l'Alexandrin n'admet pas simplement une kénose liée à l'humiliation de Jésus durant son existence terrestre, mais aussi une kénose au sens propre – c'est-à-dire une kénose dont le sujet n'est autre que le Christ préexistant et qui, dès lors, atteint de quelque manière la Divinité. Cette kénose doit elle être pour autant entendue dans son sens le plus strict, comme renoncement du Christ à son essence divine ou tout au moins à certains de ses attributs divins ? Telle est, on le sait, la forme extrême qu'ont revêtu certaines théories de la kénose à l'époque moderne. Mais la pensée d'Origène ne s'engage nullement sur cette voie. Plusieurs textes déjà mentionnés en fournissent la preuve : se dépouillant de son égalité avec le Père, le Fils devient par là même « la figure et expression de sa substance » ; « inséré dans la forme minuscule d'un corps humain », il indique « la grandeur infinie et invisible de Dieu le Père présent en lui » ; c'est la sagesse même de Dieu qui a pu « exister dans les étroites limites d'un homme qui s'est montré en Judée » ; et à côté de ses traits pleinement humains, le Verbe incarné présente « des traits si divins qu'ils ne conviennent à personne d'autre qu'à la nature première et ineffable de la Divinité »¹.

Du reste, on peut retenir que la kénose permet de comprendre la divinité du Christ, mais aussi son humanité. Car le Christ reste Dieu et Fils de Dieu, Vrai Dieu et Vrai homme

¹ Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, op. cit., p. 318-319. Voir Hans Urs von BALTHASAR, *Le Mystère*, trad. de l'allemand, Paris, Éditions du Cerf, 1981, p. 34-40 ; ORIGÈNE, *HomJr.* X, 71, SC 232, p. 411-413 : « Regarde donc celui qui étant “dans la forme de Dieu” se trouve dans les cieux, vois sa maison supracéleste. Si tu veux voir encore plus haut – car “je suis dans le Père” -, vois que sa maison est Dieu. il quitte son Père et sa mère, la Jérusalem d'en-haut, il vient dans le lieu terrestre et il dit : “J’ai quitté ma maison, j’ai abandonné mon héritage ».

même dans sa « forme de serviteur ». En effet, la place de l'Incarnation dans la kénose est remarquable. Elle réalise dans la personne du Christ l'union du Verbe incarné avec le Père. Une telle union justifie *a contrario* la pleine humanité du Christ en toutes choses (dans sa vie terrestre quand il a faim et soif, quand il mange et quand il boit) excepté bien évidemment le péché. Au demeurant, la kénose chez Origène permet d'approcher l'humanité du Christ de la divinité. Ces deux extrêmes sont rapprochés par l'*anima Christi*. Jésus demeure alors Dieu même en s'abaissant. La kénose révèle aussi bien la divinité de Jésus que l'humanité du Christ.

1.2.7. La préexistence du Christ à l'Incarnation

Évoquer la question de la préexistence du Verbe de Dieu avant son Incarnation revient à concevoir son rôle au cœur de la Trinité. Tout passe par le Fils. En effet, pour Origène, « nous voyons ce qu'est la fin, [...] lorsque la royauté sera transmise à Dieu le Père par le Christ à qui tout a été soumis » (*PArch.* I, 6, 2, SC 252, p. 197). Mais la place du Christ est exceptionnelle dans la théologie trinitaire d'Origène, car « le Sauveur, comme l'Esprit Saint, transcende toutes les créatures, non par comparaison mais par une transcendance absolue, mais qu'il est lui-même transcendé par le Père autant et même davantage que lui-même et le Saint-Esprit transcendent les autres êtres » (*ComJn.* XIII, XXV, 151, SC 222, p. 115). Malgré son rang d'égalité à Dieu, le Christ s'est fait homme. Il a porté la chair humaine et une sainte âme.

Alors, du platonisme à la doctrine origénienne de l'âme, on peut dire que l'âme est éternelle et immatérielle alors que le corps est sensible, éphémère et matériel. La conception platonicienne du corps est péjorative. Le corps est appelé à mourir. Il est un tombeau et il corrompt l'âme (*Phédon* 66b-e). S'il n'en va pas de même dans l'Incarnation où c'est le Verbe de Dieu qui prend chair d'après Origène, la pensée grecque, pour sa part, considère que la mort est une bonne chose, elle libère l'âme du poids que constitue le corps : « Philosopher, c'est apprendre à mourir »¹. L'âme est préexistente, au corps, elle est immortelle et éternelle.

¹ Si l'âme est immortelle et que le corps est mortel, ce qui est important en moi est mon âme à laquelle je dois prendre soin. L'exercice du philosophe est alors d'apprendre à mourir au corps pour gagner son âme. « Ainsi, d'une façon générale, cet homme-là [le philosophe], loin de s'occuper de son corps (*to sóma*), se détache de lui autant qu'il peut, et tourne son attention vers son âme (*ê psuchê*) » (*Phédon*, 64e, trad. M. Dixsaut). Le soin de

Ce qui signifie qu'elle a existé avant notre naissance et séjournait dans le monde des Idées, contemplant les Idées, le Bien, le Beau et le Vrai dans la perfection totale. La naissance constitue son entrée dans le corps, son introduction dans la chair à la manière d'une chute épouvantable. À l'Incarnation, l'âme oublie tout. Mais elle est capable de réminiscence, son oubli n'est pas irrémédiable. En voyant les réalités terrestres qui sont les ombres des réalités du monde intelligible, l'âme se souvient. Connaître, c'est se souvenir. Voilà pourquoi la connaissance réside dans la raison (*Ménon*, 81c-d). Voilà le climat dans lequel a baigné Origène.

L'Alexandrin conçoit la préexistence du Christ à l'*Incarnatio*. C'est la génération éternelle du Verbe :

Si quelqu'un voulait affirmer qu'elle [la Puissance de Dieu, le Verbe de Dieu] n'existait pas auparavant, mais qu'ensuite elle est venue à l'être, qu'il dise pourquoi le Père qui lui a donné l'être ne l'a pas fait auparavant. Et s'il lui a donné à un certain moment un commencement où ce souffle a procédé de la puissance de Dieu, nous demanderons de nouveau pourquoi cela ne s'est pas produit avant ce commencement dont on parle ; et ainsi, en recherchant toujours ce qui s'est passé auparavant et en poussant toujours plus haut nos interrogations, nous parviendrons à comprendre que puisque toujours Dieu pouvait et voulait, il n'y a jamais eu de raison ni de motif pour que Dieu n'ait pas toujours eu le bien qu'il voulait (*PArch.* I, 2, 9, SC 252, p. 131).

Pour Origène loin du platonisme, le souffle de la Puissance de Dieu est éternel. Il n'a pas eu de commencement et n'aura pas de terme. L'*anima Christi* n'a de commencement qu'en Dieu qui est éternel. Elle est donc éternelle elle aussi. Elle tient l'être et l'existence de Dieu. Le Christ est alors « Puissance de Dieu », *Chistus Dei Virtus*. « Il ne faut pas seulement l'appeler le souffle de la puissance de Dieu, mais la Puissance procédant de la puissance : *Christus Dei Virtus est, iam non solum napor nirtutis dei, sed nirtus ex nirtute dicenda est* » (*idem*).

l'âme revient à la détacher du corps et c'est tout un art de vivre : « C'est donc tout d'abord dans les cas de cet ordre que se révèle le philosophe (*o philosophos*) : quand il détache son âme le plus possible, et mieux que nul autre, du commerce qui l'unit au corps » (*Phédon*, 64e-65a, trad. M. Dixsaut). Philosopher, c'est alors exercer l'âme à son détachement d'avec le corps, un exercice à la mort, un art de vivre : « Si au moment où elle se sépare, l'âme est pure (*kathara*) et n'entraîne avec elle rien qui vienne du corps (...), cela ne revient-il pas à dire que cette âme pratique droitement la philosophie, et qu'elle s'exerce pour de bon à être morte sans faire aucune difficulté. Ne serait-ce pas cela s'exercer à la mort (*meletê thanatou*) ? » (*Phédon*, 80e-81a, trad. M. Dixsaut). Cet exercice à mourir prend la forme « d'un mode de vie, comportant des exercices spirituels empruntés à la philosophie grecque ». Pierre HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Éditions Albin Michel, 2001, p. 71. Voir Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique* [1993], Paris, Éditions Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2002, p. 48-60. Voir enfin Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1995, p. 91-350.

L'*anima Christi* vient de la gloire du Tout-Puissant. Car, on ne peut concevoir un père sans fils, comme il ne peut y avoir un maître sans serviteur ou disciple. De la même façon, « la Sagesse est une émanation très pure de la gloire du Tout-Puissant » (*PArch.* I, 2, 10, SC 252, p. 133). Elle est Sagesse du Père, elle était avec le Père. Elle rend puissante le Père. L'*anima Christi* est associée à la gloire du Père. Pour Origène, « par la Sagesse, le Christ, Dieu possède la domination de toutes choses non seulement par son autorité de dominateur, mais encore par la soumission spontanée de ses sujets. Le Père et le Fils ont une seule et même toute puissance, de même que le Seigneur lui-même est un seul et même Dieu avec le Père » (*PArch.* I, 2, 10, SC 252, p. 135). Ainsi, le Père est Dieu, le Christ aussi ; le Père est Tout-Puissant, le Fils aussi de sorte que ce qui est du Père est aussi du Fils. Ils partagent ensemble la Toute-Puissance. « Donc la Sagesse de Dieu elle-même est une émanation pure et limpide de la gloire de Dieu en tant qu'il est tout-puissant, elle est glorifiée comme émanation de sa toute puissance ou de sa gloire » (*PArch.* I, 2, 10, SC 252, p. 137). Le rayonnement de la lumière éternelle brille sur l'*anima Christi*. Cette Sagesse qui fait luire la lumière éternelle est aussi éternelle que le Père. Elle préexistait dans le Père avant de descendre, à l'Incarnation, dans le corps de Jésus. Tout part du Père qui est comparable au soleil dont les rayons projetés sur l'*anima Christi* par la Sagesse conduisent les pas du Christ. Dieu est lumière écrit Origène : « La Sagesse de Dieu est en effet le rayonnement de sa lumière, non seulement en tant qu'il est lumière, mais aussi en tant que cette lumière est éternelle. Ainsi la Sagesse est à la fois éternelle et rayonnement de son éternité. Si on comprend bien cela, il est clair que l'être subsistant du Fils dérive du Père lui même, mais d'une manière qui n'est pas temporelle, et sans aucun commencement si ce n'est Dieu lui-même » (*PArch.* I, 2, 11, SC 252, p. 139). De fait, les catégories sont autres.

La préexistence de l'*anima Christi* déclinée en rayon de lumière, en soleil, en Sagesse se comprend ici. De toute éternité le Fils est dans le Père. Par l'Incarnation, il entre dans le cours du temps et donc a un début terrestre. Mais sa préexistence en Dieu est évidente pour Origène. Elle ne signifie pas que le Verbe se soit uni à l'*anima Christi* à l'Incarnation à partir de la conception virginale de Marie, mais que de toute éternité le Verbe était avec le Christ. L'union du Christ au Verbe existait avant l'Incarnation et est de toujours mais cela ne signifie pas que la chair du Christ ait existé de toujours. Athanase, dans sa *Lettre à Épictète* écrit sans probablement viser Origène : « Vraisemblablement se condamneront tous ceux qui pensent que la chair venant de Marie a existé avant elle, et qu'avant celle-ci (= la chair) le *Logos* - Dieu a eu une âme humaine, et qu'en elle (= l'âme) il a toujours été avant l'Incarnation »

(*PArch.* IV, 4, note 30, SC 269, p. 250-251). La formule d'Origène : « Il n'y a pas eu en effet de moment où elle (= la Sagesse) n'était pas (*non est autem quando non fuerit*) » (*PArch.* I, 2, 9, SC 252, p. 130-131) sera vulgarisée par Athanase qui l'utilisera comme argument de grande valeur contre les ariens (*PArch.* I, Intro. SC 252, p. 39). La préexistence de l'âme du Christ désigne ainsi plutôt le Verbe dans son rapport éternel à l'*anima Christi*. C'est ce qu'enseigne saint Jean dans son Prologue quand il dit :

Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. C'est par lui que tout est venu à l'existence, et rien de ce qui s'est fait ne s'est fait sans lui. En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes ; [...] Le Verbe était la vraie Lumière, qui éclaire tout homme en venant dans le monde. Il était dans le monde, et le monde était venu par lui à l'existence, mais le monde ne l'a pas reconnu. [...] Et le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité (Jn 1, 1-4 ; 9-10 . 14).

En effet, « l'âme de Jésus dans sa perfection était en Dieu et dans la plénitude ; elle sortit de là, envoyée par le Père et prit corps dans le sein de Marie » (*ComJn.* XX, XIX, 162, SC 290, p. 235-237). C'est alors que le *Commentaire sur S. Jean* rejoint le *Pèri Archôn* IV, 4, 5 (SC 268, p. 413-415), car c'est dans et par son union au Verbe, comme nous l'avons dit, que l'*anima Christi* est « en Dieu », car le lien naturel de vie du Verbe, son biotope en quelque sorte est le sein du Père, « son lieu » ou mieux son lieu de vie en quelque sorte (*ComJn.* XX, XVIII, 153, SC 290, p. 231-232) et ainsi, le Verbe se retrouve « sous forme de Dieu » (*idem*), l'*anima Christi* aussi.

La dualité entre *anima Christi* et le Verbe peut être comprise comme les restes du platonisme dans la pensée de l'Alexandrin. Une autre dualité toujours relative à la « personne » du Christ est qu'Origène le présente parfois comme étant sous « la forme de l'esclave » quand il s'est donné lui-même à la mort afin de sauver l'humanité, et parfois sous « la forme de Dieu » : dans ce deuxième cas, il exprime sa divinité, puisqu'il était, avant toutes choses, sous la « forme de Dieu ». On peut aussi justifier qu'en se présentant sous la « forme de l'esclave », l'*anima Christi* revêt le conditionnement des intelligences terrestres ainsi que les corps terrestres voués au péché. Le Christ les rejoint alors dans son humanité pour les élever ensuite dans sa divinité de sorte que les âmes des sauvés qui préexisteraient sous la forme des âmes des esclaves revêtiraient la divinité et prendront la forme de Dieu une fois sauvées. La note 38 de *Pèri Archôn* IV, 4, 5 (SC 268, p. 413) fait le lien entre le Christ

sous la « forme de l'esclave » et le Christ sous la « forme de Dieu » (*Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semet ipsum exinaniuit, formam serui accipiens*) :

On peut dire, dans la perspective d'Origène, que le sujet premier de l'Incarnation et de la Rédemption est davantage l'âme que le Verbe. Le Verbe reste dans le sein du Père, dans l'immutabilité divine, tout en étant sur terre avec son âme. Seule l'âme peut laisser au sens strict la « forme de Dieu » pour prendre la « forme de l'esclave ». C'est l'Homme-Dieu qui laisse son Père et sa Mère, la Jérusalem céleste, pour rejoindre son Épouse tombée (*ComMath.* XIV, 17) : c'est en effet l'âme du Christ, et indirectement à travers elle le Verbe, qui est l'Époux de l'Église de la préexistence tombée par sa faute. C'est l'âme du Christ qui est la victime de la Rédemption : elle souffre, elle est livrée en rançon au diable, elle descend dans l'Hadès, elle monte au ciel dans son Ascension. Cela ne mérite pas le scandale, car Origène insiste constamment sur l'union inséparable du Verbe et de l'âme. Voir J. Chênevert, p. 55-58 ; M. Simonetti, « La mort di Gesù in Origène », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 8, 1972, p. 19-22 (*PArch.* IV, 4, note 38, SC 269, p. 257).

Il ne faut pas voir dans le fait que l'*anima Christi* préexistente ait pris chair de la Vierge Marie pour donner l'homme Jésus du sabellianisme ou du subordinationisme de Jésus par rapport au Verbe divin. Il est vrai cependant que la lecture d'Origène laisse entrevoir une inégalité de puissance entre le Fils et le Père. Il laisse comprendre que l'image est une copie affaiblie ou aliénée de l'original comme on pourrait le voir chez Phédon et Plotin. En effet le Verbe origénien correspond en quelque sorte au *Logos* plotinien¹. Mais on ne peut pas mélanger l'éternité et le temps.

Il est à reconnaître que cette question de la préexistence des âmes est « le premier scandale de l'origénisme² ». En effet, la théorie de préexistence de l'*anima Christi* avant l'Incarnation peut être considérée comme le postulat de départ de la réflexion de l'Alexandrin sur le rapport entre *anima Christi* et le Verbe incarné (cf. *PArch.* II, 8, 4, SC 252, p. 349)³. Dans le *Commentaire sur saint Jean*, cette question problématique est encore présente et se double cette fois-ci de la chute des âmes dans le corps (cf. *ComJn.* XIX, XX, 127, SC 290, p. 125)⁴. Comment ne pas y voir des traces platonisantes si tant est qu'Origène désigne par

¹ Voir Michel FATTAL, *Logos et Image chez Plotin*, Paris/Montréal, Éditions L'Harmattan, 1998, p. 9, 18, 27, 66 et 81-82.

² Jacques DUPUIS, *L'Esprit de l'homme*, op. cit., p. 8.

³ ORIGÈNE, *PArch.* I, 6, 2-3, SC 252, p. 197-205.

⁴ *Ibid.*, *ComRm.* VIII, 11, 5, SC 543, p. 573 : « Le mystère de Dieu, par une certaine disposition ineffable de sa sagesse, est conduit de telle manière que, même quand l'âme s'inflige elle-même la destinée du mal, celui qui sait disposer toutes choses transforme sa répudiation et son châtement en salut pour les autres ».

« *noés* » (νόες) des créatures préexistantes dont l'*anima Christi* ? Le terme νόες en lui-même est issu de Platon. En effet, les νόες désignent les idées éternelles. Pour Origène, ces idées se trouvent dans le Verbe en sa génération éternelle par le Père. Autrement dit, l'*anima Christi* est générée éternellement par le Père alors que les idées platoniciennes sont liées à l'idée du monde généré par l'Idée¹. Nous reviendrons sur cette question en traitant de l'*anima humana*. Ne retenons que le condensé de cette doctrine fortement présente chez Origène qui consiste dans le fait que la création divine est constituée par les êtres raisonnables dont le plus parfait est le Christ. La préexistence de son âme ne fait pas de doute pour Origène, son âme préexiste en Dieu pour exprimer son union au Verbe (*ComJn.* I, 195-196, SC 120, p. 157). Les conséquences sont qu'elles permettent de présenter le Christ comme médiateur entre les créations raisonnables et Dieu ; son abaissement a consisté à élever ces créatures raisonnables vers la contemplation de Dieu. L'*anima Christi*, médiatrice fait participer l'humanité du Christ à la Divinité du Père. Car il existe en Jésus-Christ la présence médiatrice qui est son âme², elle-même en corrélation avec le Verbe. Michel Fédou fait remarquer ici la marque du platonisme sur la pensée d'Origène. En fait, le *Timée* faisait déjà le même lien : l'âme est comme un intermédiaire entre l'homme et Dieu. En elle est le divin (*Timée* 35a). À l'époque d'Origène, Plotin passait l'âme comme intermédiaire en l'Un et le corps. Nous avons de long en large essayé ici de comprendre le rapport entre le Verbe et l'*anima Christi* qui est essentiellement un rapport de communication et d'unité permettant de comprendre aussi bien l'humanité du Christ que sa divinité et d'inscrire l'Incarnation du Dieu fait Homme dans l'ordre du projet divin de salut. Nous avons également tenté de comprendre comment le contexte platonicien n'est pas du reste dans la pensée d'Origène, même si l'Alexandrin s'en est écarté dans la mesure de ses possibilités en affectant aux concepts philosophiques des sens différents, nouveaux et chrétiens. Origène est avant tout un exégète : un commentateur des Écritures. Il le fait en utilisant les matériaux dont il dispose, tout en cherchant à bâtir une philosophie-théologie hors de toute pensée païenne. Nous verrons maintenant le rapport qu'il établit entre l'*anima Christi* et la connaissance divine ; autrement dit, établir la relation entre le Père et l'âme du Fils pour élucider la toute connaissance du Fils et sa consubstantialité au Père. Le moyen pour y parvenir ou mieux la méthode de recherche sera centrée sur une

¹ Voir Henri CROUZEL, « *Origène est-il un systématique ?* », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1959, p. 102-103.

² ORIGÈNE, *PArch.* II, 6, 3, SC 252 ; p. 314-317 ; *ibid.*, *PArch.* II, 6, 1-2, SC 252, p. 308-315 ; cf. Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde*, *op. cit.*, p. 154 : « Origène précise que l'explication de ce mystère dépasse les possibilités de l'esprit humain ; et il ne prétend apporter ici que des "conjectures", non pas des "affirmations évidentes" ».

Or ce qui permet à ses yeux de comprendre l'union des deux natures, c'est le rôle médiateur de l'âme assumée par le Verbe ».

meilleure connaissance de l'*anima Christi* comme ayant les capacités de compréhension, d'adaptation et de réalisation de la volonté du Père : elle reçoit ainsi la Sagesse de Dieu.

1.2.8. L'*anima Christi* : entre *Sapientia* et *Logos*

Dans l'œuvre de la création, le Fils a coopéré avec le Père. Cette coopération créatrice de l'*anima Christi* au Père créateur, peut induire deux compréhensions des corrélations entre les deux Personnes divines dans ce sens que l'action de l'*anima Christi* peut être assimilable à la Sagesse et dans ce cas, on peut faire un rapprochement avec le Modèle dans la *Timée* de Platon. Pour que le Fils puisse aider le Père dans l'œuvre de la création, affirmation très fréquente et propre aux Pères ante-nicéens, il faut que l'*anima Christi* soit un peu comme le « réceptacle » de la pensée du Père et qu'elle réalise sa volonté en tant qu'elle coopère à cette volonté. Nous l'avons déjà dit plus haut, l'*anima Christi* reçoit la volonté du Père par le *Verbum Dei*. Autrement dit, à travers la parole du Père, le Fils réalise et concrétise les idées du Père Tout-Puissant. Il n'y a pas à y voir du subordinationnisme. L'*anima Christi* venant du Père et vivant avec le Père coopère à l'œuvre du Père. Elle est co-réalisatrice du dessein du Père. Elle reçoit la volonté du Père et la traduit ou la transcrit en réalité. Faut-il voir dans cet exercice une sorte de réminiscence platonicienne comme c'est le cas en *Gorgias* 454 e entre l'acte de se fier à celui qui sait et le fait de savoir soi-même ? Cet exercice n'est-il pas par hasard une concrétisation d'un modèle ou forme (ἰδέα) comme c'est le cas dans la *Timée* 27d-40d où les choses sensibles sont semblables aux formes intelligibles du fait que le démiurge a pour modèle le monde sensible sur le modèle des formes intelligibles ?¹ Car, réalisant la volonté du Père, l'âme du Christ recevant du Verbe la Parole-Raison du Père, crée le monde et tout ce qu'il contient à partir sans doute des idées et raisons qui sont en elle en tant que Sagesse du Père. Comment ne pas voir dans cette œuvre une correspondance avec le Démiurge de Platon et avec le Modèle² dans la *Timée* de Platon ? Et pourtant, nous sommes

¹ Cf. Harold F. CHERNISS, « l'Économie philosophique de la théorie des idées », dans Jean-François PRADEAU (dir.), *Platon. Les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF, 2001, p. 159-176 ; voir aussi, Walter Gabrielle LESZL, « Pourquoi des Formes ? Sur quelques-unes des raisons pour lesquelles Platon a conçu l'hypothèse des formes intelligibles », dans Jean-François PRADEAU (dir.), *Platon. Les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens, op. cit.*, p. 87-127.

² Dans la *Timée*, la relation entre le modèle et l'Idée est comparable à l'image de l'artisan qui réalise un objet. L'artisan se sert des matériaux dont il dispose, les modifie, les façonne pour réaliser l'objet escompté. PLATON,

en face de deux perspectives différentes et parfois même contradictoires, puisque l'âme du Christ est irriguée par la Parole de Dieu et fait ainsi du Christ la Sagesse même du Père selon Origène. Elle est alors Modèle parfait. Or, dans le platonisme, la sagesse n'est pas une personne, encore moins le Fils de Dieu, et le modèle n'est que la reproduction imparfaite de l'Idée. Modèle et Idée ne sont pas identiques alors qu'avec le génie d'Alexandrie, le Christ est le Visible du Père, l'égal du Père, consubstantiel au Père. Comme l'a enseigné Origène, « tout ce que nous avons dit de la Sagesse de Dieu s'applique et s'entend aussi quand nous disons que le Fils de Dieu est Vie, Parole, Vérité, Voie, Résurrection » (*PArch.* I, 2, 4, SC 252, p. 119)¹. Le Christ est alors la Sagesse de Dieu d'après Origène. Or, dans le *Charmide* de Platon, la sagesse consiste à « tout faire avec ordre et bien posément, quand on marche dans la rue, quand on parle avec quelqu'un, bref se comporter de même en tout le reste de nos actes »². La sagesse est présentée comme le « bien posément », « une belle chose » et le sage, c'est « celui qui [agit] avec le plus d'aisance et de promptitude »³. Origène et Platon ne se réfèrent donc pas à la même réalité quand ils emploient le mot « Sagesse ». Pour Origène, c'est le Christ Jésus qui est la Vraie Sagesse.

C'est pourquoi Origène pose comme méthode de recherche une égalité de nature entre le Père et le Fils ce qui correspond à la corrélation d'action entre l'action créatrice du Père et la réalisation de ladite création par l'âme du Christ qui accueille la pensée du Père. La Puissance du Père devient alors puissance agissante du Fils, une action puissante communiquée par le Père à l'âme du Fils. Telle est l'émanation très pure de la gloire du Tout-Puissant. Origène justifie cette corrélation toute puissante par l'Écriture : « Mais puisque l'Écriture dit qu'il y a gloire du Tout-Puissant, dont la Sagesse est une émanation, il faut comprendre que la Sagesse est aussi associée à la gloire de la toute puissance, puisque c'est par elle que Dieu est dit tout- puissant. Par la Sagesse, le Christ, Dieu possède la domination

Œuvres complètes II, Timée, 27d-28b, trad. et notes par Léon Robin et M. J. Moreau, Librairie Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, p. 443-444: « Or, il y a lieu, à mon sens, d'établir tout d'abord les divisions que voici : qu'est-ce qui "est" toujours, et n'a point devenir ? Qu'est-ce qui devient toujours, mais qui n'"est" jamais ? L'un, de toute évidence, saisissable par l'intellection accompagnée de raison, toujours "est" de façon identique ; l'autre, au contraire, qui fait l'objet de l'opinion accompagnée de sensation irraisonnée, il devient et s'en vient, mais réellement jamais il n'est. Or, tout ce qui devient, à son tour, c'est par l'action de ce qui le cause que nécessairement il devient ; car rien ne peut, séparé de ce qui le cause, assumer le devenir. Dans ces conditions, toute œuvre dont l'ouvrier aura fixé son regard sur ce qui se conserve toujours identique, utilisant un tel objet pour modèle, afin d'en reproduire l'essence et les propriétés, cette œuvre sera belle nécessairement, comme tout ce qui est ainsi accompli ; celle au contraire dont l'auteur se sera réglé sur ce qui est devenu, utilisant un modèle sujet de la naissance, ne saurait être belle ».

¹ Cf. ORIGÈNE, *PArch.* I, 2, 4, SC 252, p. 117 : « Ce Fils est aussi de tous les êtres la Vérité et la Vie : à juste titre » ; *ComJn.* I, 21 (23), 126, SC 120, p. 127 ; *ComJn.* I, 37 (42), 267, SC 120, p. 193-195 ; *CCels.* VII, 16, SC 150, p. 49-51 ; *ComJn.* II, XVI, 114, SC 120, p. 283-285.

² PLATON, *Charmide*, 159b, *op. cit.*, p. 260-261.

³ *Ibid.*, *Charmide*, 160b, *op. cit.*, p. 262.

de toute chose, non seulement par son autorité de dominateur, mais encore par la soumission spontanée de ses sujets » (*PArch.* I, 2, 10, SC 252, p. 135)¹.

Il renchérit en développant davantage sa pensée, dans la même dynamique en montrant la puissance du Dieu Créateur et sa domination sur toute la création qui doit lui être soumise. C'est le moyen pour posséder la sagesse :

Pour comprendre plus clairement ce qu'est la gloire de la toute-puissance, ajoutons encore ce qui suit. Dieu le Père est tout-puissant en ce qu'il possède la domination de tout, le ciel, la terre, le soleil, la lune et les étoiles et tout ce qu'ils contiennent. Il exerce cette domination par sa Parole, *puisque, au nom de Jésus, tout genou fléchit des êtres célestes, terrestres et infernaux*. Et si tout genou fléchit devant Jésus, sans aucun doute c'est à Jésus que tout est soumis, c'est lui qui exerce la domination sur tout et par qui tout est soumis au Père : tout est soumis par le moyen de la Sagesse, c'est-à-dire par la Parole et la Raison et non par force et nécessité (*PArch.* I, 2, 10, SC 252, p. 137-139).

La conception de l'âme du Christ est également envisagée par Origène avec des termes aussi bien chrétiens que platoniciens, une manière pour lui de christianiser le platonisme, car tout en employant des expressions issues de la pensée grecque, il les associe à l'Écriture Sainte et ainsi pose la Parole de Dieu comme la lumière qui éclaire la pensée philosophique et la purge de tout ce qui en elle n'est pas chrétien. Ainsi, il envisage l'âme du Christ Sagesse en termes de lumière éternelle, une expression biblique :

La Sagesse est appelée en troisième lieu *le rayonnement de la lumière éternelle* : la force de cette expression, nous l'avons déjà exposée plus haut, lorsque nous avons parlé de la comparaison avec le soleil et du resplendissement de ses rayons, et nous avons montré dans la mesure de nos forces comme il fallait l'entendre. Nous ferons seulement une addition. On appelle à proprement parler perpétuel ou éternel ce qui n'a pas commencé d'exister et qui ne cessera pas d'être ce qu'il est. Cela est exprimé par Jean

¹ ORIGÈNE, *PArch.* I, 2, 10, SC 252, p. 135-137 : « Le Père et le Fils ont une seule et même toute puissance, de même que le Seigneur lui-même est un seul et même Dieu avec le Père ; c'est ce qu'exprime Jean dans l'Apocalypse : *Voici ce que dit le Seigneur Dieu, qui est, qui était, et qui viendra, le Tout-Puissant*. Celui qui viendra peut-il être un autre que le Christ ? De même que personne ne doit se choquer, puisque le Père est Dieu, de ce que le Sauveur aussi soit Dieu ; de même, puisque le Père est dit tout-puissant, personne ne doit se choquer de ce que le Fils de Dieu soit dit tout-puissant. Sera vrai pareillement ce qu'il dit lui-même au Père : *Tout ce qui est à toi est à moi, et tout ce qui est à moi est à toi, et je suis glorifié en eux*. Si vraiment tout ce qui est du Père est du Christ, parmi ce qu'est le Père se trouve aussi la toute-puissance : sans aucun doute le Fils unique lui-même doit être tout-puissant pour que tout ce qu'a le Père, le Fils l'ait pareillement. *Et je suis glorifié en eux*, dit il. En effet, *au nom de Jésus tout genou fléchira, parmi les êtres célestes, terrestres et infernaux et toute langue confessera que Jésus est Seigneur dans la gloire de Dieu le Père*. Donc la Sagesse de Dieu elle-même est une émanation pure et limpide de la gloire de Dieu en tant qu'il est tout-puissant, elle est glorifiée comme émanation de sa toute puissance ou de sa gloire ».

quand il dit que *Dieu est lumière*. La Sagesse de Dieu est en effet le rayonnement de sa lumière, non seulement en tant qu'il est lumière, mais aussi en tant que cette lumière est éternelle : ainsi la Sagesse est à la fois éternelle et rayonnement de son éternité. (*PArch.* I, 2, 11, SC 252, p. 139).

Origène conçoit également l'âme du Christ comme un miroir sans tâche de l'activité divine réalisée par le Christ. Autrement dit, ce miroir est appelé à refléter son modèle :

Mais la Sagesse est encore appelée le *miroir sans tâche de l'activité de Dieu*. Il faut donc comprendre d'abord ce qu'est cette activité de la puissance de Dieu. C'est la vigueur pour ainsi dire, avec laquelle agit le Père lorsqu'il crée, qu'il pourvoit à tout, qu'il juge, qu'il dispose et gouverne chaque chose en son temps. De même que tous les mouvements et actions de celui qui regarde dans un miroir produisent une image qui se meut et qui agit des mêmes mouvements et des mêmes actions, sans absolument aucune différence, de même selon sa propre volonté il faut comprendre la Sagesse quand elle est appelée le miroir immaculé de la puissance et de l'activité paternelle (*PArch.* I, 2, 12, SC 252, p. 139-141)¹.

Enfin Origène pense l'*anima Christi* dans son rapport à l'acte créateur comme image de la bonté de Dieu, une manière chrétienne de dire que le Père se reflète dans l'âme du Christ. Celle-ci reçoit la volonté du Père parce qu'elle est destinée à respecter les commandements du Père car respecter les commandements du Père, c'est demeurer dans son amour (cf. Jn 15, 10). Et comme l'âme du Christ ne connaît que le Père et n'est pas capable de penchant mauvais parce qu'orientée vers le Père, elle ne peut resplendir que de la bonté du Père qu'elle cherche à faire connaître : telle est la relecture paulinienne que propose l'Alexandrin :

Il reste à chercher ce qu'est *l'image de sa bonté* : il convient de lui donner, à mon avis, le même sens que nous avons exprimé plus haut à propos de l'image qui se forme dans le miroir. Le Père est sans aucun doute la bonté dans son principe : d'elle est né le Fils qui est en toutes choses l'image du Père ; il convient donc certainement de l'appeler l'image de sa bonté. Il n'y a pas en effet dans le Fils une autre bonté que celle qui est dans le Père. [...] C'est pourquoi il ne faut pas prendre comme une sorte de blasphème la phrase : *Personne n'est bon si ce n'est un seul, Dieu le Père*, comme si on y voyait une négation de la bonté du Christ ou de l'Esprit Saint : mais, comme on l'a dit plus haut, il faut placer dans le Père la bonté dans son principe ; le

¹ ORIGÈNE, *PArch.* I, 2, 12, SC 252, p. 141 : « Ainsi le Seigneur Jésus-Christ, Sagesse de Dieu, parle t'il de lui-même, lorsqu'il dit : *Les œuvres que fait le Père, le Fils les fait pareillement*. Et il ajoute : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même, s'il ne voit le Père le faisant*. Puisque le Fils ne se distingue ni ne diffère en rien du Père par la puissance de ses œuvres, que l'ouvrage du Fils n'est pas autre que celui du Père, mais qu'un seul et même mouvement, pour ainsi, est dans les deux, le Fils est appelé un miroir immaculé pour faire comprendre qu'il n'y a aucune dissemblance entre Fils et Père ».

Fils qui en naît ou l'Esprit Saint qui en procède reproduisent en eux, sans aucun doute, la nature de cette bonté qui est dans la source d'où le Fils est né et d'où l'Esprit Saint procède (*PArch.* I, 2, 13, SC 252, p. 141-143).

Ainsi, l'âme du Christ laisse jaillir la vraie Bonté du Père. Elle devient de fait la vraie Lumière, la Porte d'entrée de la Volonté du Père dans le monde ; elle est orientée vers la justice divine pour la sanctification des hommes, pour leur propre Rédemption. L'âme du Christ, *Logos*, Parole-Raison et Sagesse du Père devient ainsi le principe de toute la rationalité de Jésus et c'est ainsi que se manifeste sa seigneurie aussi bien sur terre qu'au ciel (cf. *PArch.* I, 2 note 68, SC 253, p. 51).

1.2.9. Le Christ et les dénominations du Fils : ἐπίνοιαί

Les dénominations du Christ utilisées par Origène dans le *Pèri Archôn* permettent de comprendre davantage le rôle de l'âme du Christ. Elles fournissent des renseignements et leçons très intéressantes sur la christologie d'Origène. Ces dénominations ou titulatures sont appelées des ἐπίνοιαί. Il s'agit des différents noms sous lesquels le Christ est désigné, qui lui sont donnés dans les Écritures Saintes et qui permettent de révéler tel ou tel aspect de la divinité ou de la mission salvifique parce qu'il s'est manifesté sous tel ou tel aspect. L'exposé le plus complet des ἐπίνοιαί touchant à la christologie d'Origène se trouve en *Pèri Archôn* I, 2 (SC 252, p. 111-143). En effet, « ce sont les différents noms donnés au Fils par l'Écriture, entendus allégoriquement quand il s'agit de l'Ancien Testament ; ils correspondent à des aspects différents de son activité dans l'unité de sa personne » (*PArch.* I, 2, deuxième section, intro. SC 253, p. 30). La principale ἐπίνοια est la Sagesse : « Il faut d'abord savoir qu'autre est dans le Christ la nature divine, le Fils unique du Père, et autre la nature humaine qu'il a assumée dans les derniers temps pour l'économie (de la rédemption). [...] Il est nommé, Sagesse, comme Salomon le dit, faisant parler les personnages de la Sagesse. *Le Seigneur m'a créé comme principe de ses voies dans mon œuvre : avant de faire quoi que ce soit avant des siècles, il m'a établi [...].* Il n'est pas un autre premier-né par nature que la Sagesse, aussi il est un avec elle et le même qu'elle. En effet, l'apôtre Paul dit encore : *Le Christ, Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu* » (*PArch.* I, 2, 1, SC 252, p. 111-113).

Sagesse et Principe pour distinguer le Christ, voilà qui nous replonge dans le Monde Intelligible des Idées platoniciennes dans un premier temps et dans le monde des raisons stoïciennes dans un second temps pour désigner « les germes des êtres qui vont présider à la création du monde, ainsi que les mystères » (*PArch.* I, 1, 2, Deuxième section, SC 253, p. 31). Mais avec Origène, Sagesse et *Logos* s'identifient. La génération de la Sagesse par le Père désigne l'incorporité de Dieu rendue présente dans l'*anima Christi*. La Sagesse dont il est question permet à l'âme du Christ de participer à la divinité du Père. Elle permet aussi de définir l'unité de nature entre le Père et le Fils, question qui sera développée plus tard en 325 à Nicée. Mais déjà pour Origène, la Sagesse, Parole du Père présente dans l'âme du Christ fait que le Christ demeure dans le Père tout en ayant son hypostase propre, car étant de nature divine. Le Christ est alors un par son hypostase mais multiple dans ses différents états et dans ses relations aux hommes et au monde. Il est comparable ici en *Noûs* ou à l'Intelligence chez Plotin (*Enn.* V, 1, 4 ; V, 3, 10) dans la mesure où cette diversité de ses aspects n'abîme pas l'unité de l'hypostase d'où proviennent des âmes multiples (*Enn.* IV, 8, 3 ; cf. *PArch.* I, 2 notes 1-4, SC 253, p. 32-33).

Voilà pourquoi les ἐπίνοιαι : Parole-Vérité et Vie pour désigner le Christ retracent par ce même fait le rapport intrinsèque entre l'âme du Christ et Dieu le Père. En effet, le Christ reçoit la Parole du Père en son être intérieur, en son âme, au point qu'il devient Parole Vivante du Père. Cette Parole reçue traduit la Vérité de Dieu pour les hommes. Cette Vérité se révèle et est révélée dans et par la Personne du Christ qui la reçoit en premier, en son âme. Cette Vérité reçue est Vie. Voilà pourquoi le Christ traduit et transmet la Vie de Dieu. Et comme tel, il se définit comme Chemin, Vérité, Vie et Parole de Dieu. Toutes ces dénominations concrétisent le rapport de force d'action et de complicité entre le Père et le Fils, et le canal-médiateur de cette force d'action est bien le Christ Jésus : « Le Fils [écrit Origène] est aussi de tous les êtres la Vérité et la Vie : à juste titre [...] il a fallu qu'existe, avant la mort, une puissance capable de détruire la mort à venir et d'être la Résurrection, qui s'est formée dans notre Seigneur et Sauveur : cette Résurrection existe dans la Sagesse de Dieu elle-même, sa Parole et sa Vie [...]. Tout ce que nous avons dit de la Sagesse de Dieu s'applique et s'entend aussi quand nous disons que le Fils de Dieu est Vie, Parole, Vérité, Voie, Résurrection » (*PArch.* I, 2, 4, SC 252, p. 117-119).

Ces ἐπίνοιαι permettent de comprendre que la divinité du Christ se manifeste et est rendue présente dans son humanité à travers les caractéristiques spéciales de son âme, une âme tournée résolument vers Dieu. Elles permettent d'en admettre que le Dieu inengendré

puisse être le Père, Fils unique. Le Fils est Fils par nature, car son âme est d'origine divine et contient la divinité, « puisqu'il s'agit ici de la Sagesse, [...] de quelle façon la Sagesse est une émanation très pure de la gloire du Tout-Puissant, de peur que l'appellation du Tout-Puissant ne paraisse antérieure en Dieu à la naissance de la Sagesse, qui lui fait donner le nom de Père, puisque la Sagesse, c'est-à-dire le Fils de Dieu, est cette émanation très pure de la gloire du Tout-Puissant » (*PArch.* I, 2, 10, SC 252, p. 133-135). Origène montre par là l'étroitesse de la liaison Sagesse et du Monde Intelligible. En tant que Sagesse, le Fils contient en son âme les Vérités éternelles. Je suis la Vérité et la Vie, dit-il. On apprécie alors à leur juste valeur les autres qualifications du Christ telles *Imago Dei*, premier-né de toute créature, rayonnement de la gloire du Père, figure et expression de la substance de Dieu, souffle de la puissance de Dieu, émanation très pure de la gloire du Tout-Puissant, le rayonnement de la lumière éternelle, le miroir sans tâche de l'activité de Dieu, l'Image de la bonté de Dieu. Elles traduisent toutes la relation du Père au Fils, et qui ne peut se comprendre que par rapport à la partie divine de la Personne du Christ, son âme, à travers laquelle il reçoit la volonté de Dieu et la traduit en gestes dans sa vie terrestre auprès des hommes. Ainsi, il participe à la gloire du Père. Cette participation, thème encore platonicien, est unique, sans partage car elle provoque par son unicité, la médiation du Fils envers le Père en faveur des créatures raisonnables. Cette médiation est également rendue possible par la fine pointe de la divinité en Jésus à savoir son âme. Ce faisant, les hommes sont rendus capables de participer aux ἐπίνοιαί du Christ et ainsi, ils bénéficient de la médiation participative du Fils auprès du Père. Mais de quelle manière ? À travers leur âme humaine qui est le reflet ou ombre de l'âme du Christ. « Puisqu'ils ont reçu d'abord de Dieu le Père l'être, ensuite de la Parole la rationalité, en troisième lieu du Saint-Esprit la sainteté, ils deviennent en revanche capables de recevoir le Christ en tant qu'il est Justice de Dieu, ceux qui ont été déjà auparavant sanctifiés par l'Esprit Saint ; et ceux qui ont mérité de parvenir à ce degré de sanctification reçue de l'Esprit Saint, obtiennent néanmoins le don de la sagesse par la vertu de l'action de l'Esprit de Dieu » (*PArch.* I, 3, 8, SC 252, p. 163). Tout en se situant davantage du côté de l'âme humaine, ce passage montre le rapprochement d'avec l'âme du Christ par participation. Ainsi naît la vie mystique, une participation à la vie divine par l'intermédiaire du Christ et par l'action de l'Esprit Saint agissant sur nos âmes. Le Christ recevant les préceptes de Dieu en son âme, les traduit en commandement pour les hommes. Il devient la force de Dieu qui maintient le monde, il devient comme l'âme du monde car force de Dieu animant le monde comme on peut le constater dans le platonisme et le *pneuma* du stoïcisme. Voilà comment il faut comprendre la cosmologie origénienne à partir de l'âme du Christ.

Remarquons pour finir que l'ἐπίνοια initiale et principale du Fils est le « principe » ou « la Sagesse » et le *Logos*, Parole-Raison est une ἐπίνοια seconde parce qu'elle est contenue, comme toutes les autres, dans la première ἐπίνοια qui est antérieure à la raison et qui révèle mieux la marque de la pensée et de la volonté du Père et le Fils qui reçoit cette volonté-pensée divine dans et à travers son âme humaine ouverte et calquée sur Dieu le Père (cf. *PArch.* IV, 2, note 60, SC 269, p. 188).

2. L'âme du Christ et sa connaissance

Après avoir étudié l'*anima Christi* dans son rapport au Verbe incarné, nous tenterons ici de l'évaluer dans sa relation au Père. L'omniscience du Christ a-t-elle quelque chose de commun avec son âme humaine ? Comment comprendre la liaison entre le Père et l'*anima Christi* ? Le Christ est-il divin par son âme humaine ou bien a-t-il également la possibilité de vaciller vers les réalités purement terrestres indépendamment de la volonté du Père ? Si Origène conçoit le Christ comme étant consubstantiel au Père, quel rôle joue l'*anima Christi* dans cette consubstantialité ?

2.1. Le Christ connaît le Père

La question de la connaissance du Fils pose problème chez Origène. Pour nous les hommes, il est difficile de statuer sur la connaissance du Fils. Une chose est claire, cette connaissance lui vient de Dieu le Père. En réalité, c'est Dieu lui-même qui est le premier connaissant et connaisseur du Fils. Car en Jésus habite le Verbe de Dieu. Voilà pourquoi Origène, dans la même droiture que saint Jean, c'est-à-dire que le Christ est Parole Vivante du Père, pense que c'est le Père qui connaît d'abord le Fils. Cette connaissance oblige le Fils à connaître le Père dans la mesure où en lui sont figées et fixées la Parole, la Vérité, la Sagesse de Dieu. Ainsi, « nous devons accepter en toute certitude que cette Parole qu'on doit aussi

appeler Raison, que cette Sagesse, que cette Vérité, personne d'autre que le Père ne la connaît, elle dont il est écrit : *Je pense que le monde lui-même ne contiendrait pas les livres qui seraient écrits*, évidemment sur la gloire et la majesté du Fils de Dieu. Car il est impossible de mettre par écrit ce qui concerne la gloire du Sauveur » (*PArch.* II, 6, 1, SC 252, p. 311).

Cette impossibilité n'est pas seulement due à la quantité des faits réalisés par le Christ, elle relève plutôt de la grandeur et de la profondeur spirituelles de chacune de ses actions posées, de chacune de ses paroles qui sont des paroles venant de Dieu (cf. *PArch.* II, 6, note 4, SC 253, p. 173). Dieu est plus grand que notre cœur. Cette impossibilité se justifie alors par le fait que dans l'âme du Christ se concentre toute la connaissance que celui-ci possède du Père. Les actions et paroles du Christ ne traduisent que la lecture de la pensée de Dieu en acte pour les hommes. Ici aussi, le Christ est médiateur. Le lien de la médiation étant son âme tournée vers les hommes tout en demeurant en Dieu. Voilà pourquoi nous voyons le Christ sous deux aspects, sous deux natures, sous deux catégories. L'humain et le divin qui cohabitent en lui et qui s'entremêlent : « Tantôt nous voyons en lui certains traits humains qui paraissent ne différer en rien de la fragilité commune des mortels, tantôt des traits si divins qu'ils ne conviennent à personne d'autre qu'à la nature première et ineffable de la divinité : aussi l'entendement humain reste immobile par suite de son étroitesse et frappé d'une telle stupéfaction qu'il ignore où aller, que tenir, vers où se tourner » (*PArch.* II, 6, 2, SC 252, p. 313). Une telle variation dans le comportement du Christ est la manifestation tantôt de la volonté de Dieu tantôt de la volonté de Jésus dans l'unique personne du Christ. Ces deux ont pour siège l'âme du Christ qui fait passer un comportement humain dans l'agir du Fils de Nazareth¹.

Clarifions maintenant les conséquences de ses connaissances humaines et divines dans l'unique Personne du Christ. Son âme reçoit la volonté de Dieu, celle-ci traduit la pensée divine en langage humain. Elle convertit également les désirs humains en vocabulaire divin pour le Père. Par l'intermédiaire de son âme, siège de la volonté de Dieu, le Christ présente les préoccupations des hommes au Père et fait découvrir aux hommes le désir de Dieu. Pour ce faire il convient de réévaluer deux expressions : « la connaissance du Fils par le Père » pour mener la réciprocité de la transmission et de la communication mais aussi « la connaissance que le Fils a du Père » pour pouvoir déchiffrer certains de ses gestes, états et paroles.

¹ Cf. Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, op. cit., p. 172ss.

Origène pense la connaissance du Fils par le Père en termes de dépendance. En effet, le Fils connaît le Père parce qu'il est engendré par lui. Il dépend en quelque sorte du Père et totalement. Ainsi, le Père a pensé le Fils, lui a conféré sa connaissance par l'entremise du caractère spécifique et divinement compatible de son âme pour qu'en retour le Père soit pensé par le Fils. La réciprocité de pensée *Pater-Filius* est rendue possible par les caractéristiques spéciales du Christ orienté dans une telle connaissance. Ici Origène mêle des concepts philosophiques à son commentaire biblique :

Nous voyons en effet ce que les Écritures nous rapportent de sa grandeur, qu'il est appelé « Image du Dieu invisible » et « premier-né de toute créature », que « en lui, toutes choses ont été créées, visibles et invisibles, Trônes, Dominations, Principautés, Puissances : tout a été créé par lui et en lui ; il est lui-même avant toutes choses et tout subsiste en lui », qui est la Tête de tous, étant le seul à avoir pour Tête Dieu le Père selon ce qui est écrit : « la Tête du Christ est Dieu [*Caput autem Christi Deus*] ». Nous voyons en outre ce qui est écrit : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et pourquoi connaître ce qu'est la Sagesse si ce n'est celui qui l'a engendrée ? (*PArch.* II, 6, 1, SC 252, p. 309-311).

Quant à la connaissance que le Fils a du Père, Henri Crouzel et Manlio Simonetti, dans leur note introductive au *Pèri Archôn* I apportent un élément important pour éviter tout jugement absurde et tout égarement au sujet de la connaissance que le Fils a du Père et sur la question de l'invisibilité de Dieu¹.

Après cette mise en garde, les *épinioiai* « *Imago Dei* », « Premier-né de toute créature » révèlent le caractère exceptionnel de l'âme du Christ. S'il est naturellement impossible de voir Dieu, seul le Christ l'a vu. Le Christ détient en son âme l'Image de Dieu, ou mieux, son âme est le Modèle de l'Image de Dieu. La nature divine est présente dans l'âme du Christ. Non seulement Jésus a vu le Père et est vu du Père, mais aussi et surtout il est connu du Père et connaît le Père. Cette connaissance est de nature intellectuelle, spirituelle. Elle est de l'ordre de l'âme du Christ. Jésus connaît Dieu signifie que son âme est en contact direct et étroit avec Dieu. Cette connaissance spirituelle relève de l'intelligence, et du caractère naturellement divin de Jésus le Christ :

¹ ORIGÈNE, *PArch.* Introduction d'Henri Crouzel et Manlio Simonetti, SC 252, p. 39-40 : « Juger un théologien à partir d'hérésies postérieures et d'une problématique qu'il n'a pas connue est, certes, pour un historien une faute majeure : on peut les excuser, mais il faut le savoir avant d'accepter leur témoignage. Ces derniers, en revanche, ne tenaient guère compte des hérésies qu'Origène avait combattues. Telle est la raison de l'absurde reproche d'Épiphane, auquel Jérôme eut la faiblesse de faire écho : Origène a dit que le Fils ne voit pas le Père. Or il vise les anthropomorphites et c'est pourquoi il insiste sur l'invisibilité de Dieu. L'abondance de ses spéculations sur la connaissance que le Fils a du Père rend cette accusation absolument incompréhensible ».

Si tu me demandes ma pensée au sujet du Fils unique, désirant savoir si même à lui la nature divine n'est pas visible, elle qui est naturellement invisible, que ceci ne te paraisse pas aussitôt impie ou absurde : nous allons en donner de suite raison. Autre chose est de voir, autre chose de connaître. Voir et être vu sont le propre des corps ; connaître et être connu, de la nature intellectuelle. Tout ce qui est le propre des corps, on ne peut l'attribuer au Père ni au Fils ; ce qui appartient à la nature de la divinité est commun au Père et au Fils. C'est pourquoi ce dernier n'a pas dit dans son Évangile : personne ne voit le Père si ce n'est le Fils, ni le Fils si ce n'est le Père, mais : *Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, ni le Père si ce n'est le Fils*. On voit par là clairement qu'aux mots « voir » et « être vu » parmi les natures corporelles correspondent en ce qui concerne le Père et le Fils, les mots « connaître » et « être connu », ce qui se fait par la force de la connaissance et non par la faiblesse de la visibilité. Puisqu'on ne peut attribuer en propre à la nature incorporelle et invisible les termes « voir » et « être vu », l'Évangile ne dit pas que le Père est vu par le Fils et le Fils par le Père, mais qu'ils sont connus l'un par l'autre (*PArch. I, 1, 8, SC 252, p. 109*)¹.

Dans toutes ces citations, Origène commente simplement l'Évangile. Même s'il utilise un vocabulaire assez philosophique, il cherche à faire œuvre d'exégète. La mesure de la vérité est dans la Parole de Dieu et non pas dans la philosophie. Cette dernière ne lui sert que de moyen pour asseoir les bases de son exégèse sur l'âme du Christ.

Seul le Fils connaît le Père. Mais en réalité, avec l'Incarnation, ceux qui parviennent à faire la volonté du Père à travers les enseignements du Fils possèdent une âme semblable en quelque sorte à l'âme du Christ car ils sont attentifs à la volonté du Père qu'ils cherchent à mettre en pratique et ainsi, ils deviennent des « fils dans le Fils », ils sont fils de Dieu, car ils sont au faite des réalités intelligibles transmises par l'*anima Christi*. Dieu communique avec

¹ ORIGÈNE, *PArch. I, 1, note 36, SC 253, p. 27-28* : « Jérôme, *Lettre 124, 2* : « *Deum Patrem per naturam inuisibilem, etiam a Filio non uideri* – (Il dit) que Dieu le Père est invisible par nature et n'est pas vu même par le Fils » Ce n'est pas une citation explicite. Koetschau insère dans le texte même de Rufin une phrase de Jérôme dans le *C. Joh. Hier.*, § 7 : « de même qu'il est incongru de dire que le Fils peut voir le Père, de même il ne convient pas de penser que l'Esprit Saint peut voir le Fils » et il cite en note un autre passage du même livre, § 9 : « Le Fils ne voit pas le Père et le Saint Esprit ne voit pas le Fils » Mais ce ne sont pas là des traductions littérales. Ruffin déclare (*Apol. c. Hier. I, 19-20*) qu'on avait inséré dans le texte, après *Absurdum*, à la place de *rationem quippe dabimus consequenter* : « que, de même que le Fils ne voit pas le Père, de même l'Esprit Saint ne voit pas le Fils ». Ruffin avoue avoir traduit ce texte sans assez de précision, mais refuse cette correction comme venant d'un faussaire : il n'accepte pas que cette phrase se soit trouvée dans le grec.

Deux passages d'Épiphane concernent le même sujet. *Ancor. 63* : « Comment Origène n'a-t-il pas jugé indigne de dire que le Fils ne voit pas le Père ? Mais il dit que le Fils ne peut pas voir le Père et que le Saint Esprit ne peut pas voir le Fils. Et de même : les anges ne peuvent pas voir le Saint Esprit et les hommes ne peuvent pas voir les anges. » *Panarion 64, 4* : « Celui-ci (Origène), ayant eu l'audace de parler du principe, dit d'abord que le Fils unique ne peut voir le Père, mais aussi que l'Esprit ne peut voir le Fils, ni les anges l'Esprit, ni les hommes les anges. Telle est sa première erreur. » De même Justinien, non dans le florilège, mais début de la *Lettre à Ménas* (Mansi IX, 489b)- ce n'est donc pas une citation- : « il ajoute ceci à son impiété que le Fils ne peut voir le Père, ni le Saint Esprit le Fils ».

ceux qui suivent le Christ. « Alors il leur montrera comme à ses fils les causes des choses et la puissance de sa création, leur enseignera pourquoi telle étoile est placée à tel endroit au ciel, pourquoi elle est séparée d'une autre par tel intervalle » (*PArch.* II, 11, 7, SC 252, p. 411). Autrement dit, Dieu leur montrera toutes choses.

2.2. Le Christ et sa consubstantialité au Père

Le Christ consubstantiel au Père signifie qu'il est de la même nature que le Père ou mieux qu'il est de la même substance que lui, même si, dans la pensée d'Origène, du fait d'être le Fils, il coopère à l'œuvre du Père et par ce fait même, il participe à la création. La consubstantialité du Fils au Père signifie l'unité de nature. Origène a vécu avant le Concile de Nicée pourtant écrit-il, par sa consubstantialité, le Fils partage avec le Père une unité de nature, de lumière, de volonté, de bonté, d'amour (*CCels.* VIII, 12, SC 150, p. 199-201). En prenant la comparaison exprimant la génération, il explique : « l'image d'Adam fut son fils Seth : en effet il est écrit : *Adam engendre Seth selon son image et selon sa forme.* Cette image implique l'unité de nature et de substance du Père et du Fils. En effet si *tout ce que le Père fait, le Fils le fait pareillement*, puisque le Fils fait tout comme le Père, l'image du Père est formée dans le Fils qui assurément est né de lui comme une volonté de lui, procédant de l'intelligence » (*PArch.* I, 2, 6, SC 252, p. 123)¹, puisqu'« étant auprès de Dieu, il est Dieu par le fait (même) qu'il est auprès de lui » (*ComJn.* II, I, 10, SC 120, p. 215). À ce sujet, Origène utilise l'analogie de l'image et déclare : « L'histoire dit pareillement que l'image d'Adam fut son fils Seth : en effet il est écrit : *Adam engendra Seth selon son image et selon sa forme.* Cette image implique l'unité de nature et de substance du Père et du Fils. En effet si *tout ce que le Père fait, le Fils le fait pareillement*, puisque le Fils fait tout comme le Père, l'image du Père est formée dans le Fils qui assurément est né de lui comme une volonté de lui, procédant de l'intelligence » (*PArch.* I, 2, 6, SC 252, p. 123). Origène convoque ici *Genèse* 5, 3 et *Jean* 5, 19, montrant ainsi l'unité et la cohérence des Saintes Écritures. Le Christ est présenté comme l'égal du Père et la consubstantialité en termes d'équivalence avec le Père : « il faut le penser, que le Père a engendré le Fils, à savoir son image, et comme il est invisible par nature,

¹ ORIGÈNE, II, 76, SC 120, p. 257 ; *ibid.*, *ComJn.* XIX, 2-7, SC 290, p. 47-49.

il a engendré de même une image invisible » (*idem*). Origène reprend, par cet argument, saint Paul. L'invisibilité de l'Image-Fils vient de son intrinsèque unité avec le Père, de sorte que le Christ est pleinement, totalement et entièrement l'Image du Dieu invisible, c'est-à-dire semblable au Père. Irénée voyait avant Origène l'Image de Dieu, non dans le *Logos* comme chez Philon (*Confus.* 147) ou chez Clément¹, mais dans le Verbe Incarné (*Dém.* 22) et qui vivait dans le dessein du Père. Le Christ est Image parce que son âme reçoit la volonté du Père et sa vie l'applique. Il y a comme une concomitance d'action due à la consubstantialité. C'est de la compatibilité divine, rendue possible par la capacité de l'*anima Christi* à participer à l'œuvre du Père, parce qu'étant de la même nature (οὐσία) et de la même substance que lui. Il est de l'Image du Dieu Vivant. En fait, pense Origène, « la volonté du Père doit suffire à faire subsister ce que veut le Père. Dans son vouloir, il n'utilise pas une autre voie que la volonté qu'il émet dans son conseil. C'est ainsi que l'être subsistant du Fils est engendré par lui » (*PArch.* I, 2, 6, SC 252, p. 123).

Le Fils est alors de la même substance que le Père. Mais comment est ce possible ? Justement parce que en engendrant le Fils, le Père a marqué l'*anima Christi* de son image, de sa nature, de sa Parole et de sa Sagesse. Tout s'est passé dans l'incorporel, dans le spirituel, dans l'intime de Jésus-Christ : « c'est plutôt comme la volonté qui procède de l'intelligence sans en retrancher une partie sans se séparer ni s'isoler d'elle : c'est de cette manière, il faut le penser, que le Père a engendré le Fils, à savoir son image, et comme il est invisible par nature, il a engendré de même une image invisible [l'*anima Christi*]. Le Fils en effet est la Parole, et pour cela il ne fait rien entendre de sensible en lui, il est la Sagesse, et dans la Sagesse il n'y a rien de corporel à soupçonner (*sapientia est, in sapientia nihil corporeum suspicandum est*); il est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde » (*idem*).

L'action du Père dans l'acte d'engendrement se résume alors à inculquer sa substance et sa nature au Christ. Le seul canal capable de recevoir Parole, Image et Sagesse du Père est l'*anima Christi* afin de faire de Jésus-Christ notre Sauveur. Et du corps, « notre Sauveur est donc "l'image du Dieu invisible", le Père : en relation avec le Père il est Vérité ; en relation à nous, à qui il révèle le Père, il est l'image par laquelle nous connaissons le Père que personne d'autre "ne connaît si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler". Il

¹ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.* X, 98, 4, introduction, traduction et notes de Claude Mondésert, deuxième édition revue et augmentée du texte grec, Paris, Éditions du Cerf, SC 2, 1949, p. 166 : « "Image de Dieu" est son *Logos* (et ce divin *Logos* est fils authentique du *Noûs*, lumière archétype de la lumière), et image du *Logos* est l'homme véritable, l'esprit qui est dans l'homme, et qui dit, à cause de cela, avoir été fait "à l'image" de Dieu et "à sa ressemblance", assimilé au divin *Logos* par l'intelligence de son cœur et, par là, raisonnable ».

révèle par le fait d'être lui-même compris, le Père est en conséquence compris lui aussi selon ce que le Christ a dit : « *Qui m'a vu a vu aussi le Père* » (*ibid.*, p. 125). Origène convoque encore saint Jean pour asseoir son argumentation.

Par ailleurs Origène, en utilisant les termes *substantia*, οὐσία et ὑπόστασις / *hypóstasis* confère à l'âme du Christ un sens unique, individuel. Le terme ὁμοούσιος traduit l'idée de consubstantialité du Père et du Fils en *Pèri Archôn* IV, 4, 9 (SC 268, p. 423-427) et permet d'exprimer la génération du Fils. Il n'est pas né du Père, il reste dans le Père, car son âme est d'origine divine et reçoit la Volonté du Père. Il y a en lui comme dans le Père une consubstantialité, rendue possible par l'*anima Christi* et qui se décline par une unité de lumière, une unité de volonté, une unité de bonté, une unité d'amour entre Dieu le Père et Dieu le Fils¹. Dans ce cas, une fois encore, l'Alexandrin reste bien un précurseur du Concile de Nicée.

Pour le platonicien Origène, l'*anima Christi* s'identifie au mystère originel de la personne du Christ, son οὐσία, son Modèle par rapport au Père. Le Christ est de la même substance que le Père signifie qu'il est l'Image du Père par rapport à nous. Cette Image est l'intermédiaire entre les hommes et le Père et permet aux humains d'avoir une connaissance juste et vraie du Père. Mais, au regard du Père, l'âme du Christ devient principe accueillant la Vérité, comme principe exemplaire, Modèle, Image et non pas simple miroir qui permet aux hommes de participer à la Vérité divine. L'*anima Christi* devient Vérité absolue parce qu'elle meut et influence l'agir de Jésus et ainsi, elle est également principe de toute vérité participée. La vérité n'est pas un nom du Père mais du Fils. Qui cherche le Père doit alors passer par la Vérité du Fils qui est en même temps chemin conduisant au Père. Ainsi le Christ est Vérité en soi substantielle, parce que son âme est substance de Vérité, prototype de la Vérité de Dieu qu'il communique aux âmes raisonnables. Ainsi quand les hommes recherchent la Vérité, ils trouvent le Christ parce qu'ils ont en commun le Père et le Fils cette Vérité du Père révélée par le Fils. La position médiane du Christ fait de Jésus-Christ, Fils de Dieu la Vérité et l'image interne divine entre les âmes humaines et Dieu le Père. La consubstantialité du Père et du Fils fait de l'*anima Christi* la Vérité/Image à laquelle participe l'*anima humana*, une lumière intellectuelle.

¹ Cf. ORIGÈNE, *ComJn.* II, 10, SC 120, p. 215 : « Étant auprès de Dieu, il [le Verbe] est Dieu par le fait (même) qu'il est auprès de lui » ; cf. *ibid.*, *CCels.* VIII, 12, SC 150, p. 201 : « Nous rendons un culte au Père de la Vérité et au Fils qui est la Vérité, ils sont deux réalités par l'hypostase, mais une seule par l'humanité, la concorde, l'identité de la volonté ; en sorte que celui qui a vu le Fils, rayonnement de la gloire, empreinte de la substance de Dieu, a vu Dieu en lui qui est l'image de Dieu ». Voir aussi *ibid.*, *ComJn.* II, 74, SC 120, p. 255.

Toute intelligence qui participe à la lumière intellectuelle doit être sans aucun doute d'une seule nature avec toute autre intelligence qui participe également à la lumière intellectuelle. Si donc les puissances célestes ont participation à la lumière intellectuelle, c'est-à-dire à la nature divine, parce qu'elles participent à la sagesse et à la sanctification, si l'âme humaine a participation à cette même lumière et à cette même sagesse, les uns et les autres seront une seule nature et d'une seule substance. Or les puissances célestes sont incorrompues et immortelles : sans aucun doute la substance de l'âme humaine sera incorrompue et immortelle. [...] Mais de même qu'on a vu par des exemples que la lumière est perçue de façon diverse, selon que la vue de celui qui regarde est qualifiée de plus émoussée ou de plus aiguë, de même quand il s'agit du Père, du Fils et du Saint Esprit, il faut respecter la diversité dans la manière de participer à eux selon l'intention de la pensée et la capacité de l'intelligence (*PArch.* IV, 4, 9, SC 252, p. 425-427).

En faisant ressortir l'originalité de la Trinité, la consubstantialité du Christ au Père permet de développer une relation de participation entre l'*anima humana* et le Père, et cette relation est bien réalisée par l'Esprit Saint en faveur de l'*anima* qui sert de pont commun entre *Deus Pater* et l'*homo* ou mieux l'*anima humana* est l'*anima Christi*. « Dieu apparaît donc comme le Père du Christ qui en est le Fils, et une relation semble s'établir entre le Fils et l'Esprit de Dieu »¹ à travers l'Esprit. L'*anima* est l'intermédiaire, le canal conduisant l'homme à Dieu. Elle est gage de parenté divine : c'est le début de la téléologie mystique avec Origène qu'il introduit en ces termes de parenté de Dieu².

Nous sommes partis de la consubstantialité du Christ au Père pour aboutir à la participation de l'homme à l'image de Dieu, car l'*anima humana* est en relation étroite avec

¹ Job GETCHA, « La procession de l'Esprit Saint chez les Pères grecs », dans *CPE*, n. 154 (2019), p. 10.

² ORIGÈNE, *PArch.* IV, 4, 10, SC 268, p. 427-429 : « Si quelqu'un ose attribuer une corruption atteignant la substance même à celui qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, il étend, à ce que je pense, le motif de son impiété jusqu'au Fils de Dieu lui-même : car le Fils est aussi appelé image de Dieu dans les Écritures. Ou certainement celui qui veut qu'il en soit ainsi, qu'il accuse l'autorité de l'Écriture qui dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu. Il est clair que les signes de cette image divine en l'homme peuvent être reconnus, non dans la forme du corps qui se corrompt, mais dans la prudence de l'intelligence, dans la justice, la modération, le courage, la sagesse, l'instruction, bref dans le chœur des vertus, présentes en Dieu de façon substantielle, en l'homme par son activité et l'imitation de Dieu, selon ce que dit le Seigneur dans l'Évangile : *Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux*, et : *Soyez parfaits comme votre Père est parfait*. Cela montre en évidence qu'en Dieu toutes ces vertus existent toujours, sans pouvoir progresser ni régresser, mais que dans les hommes chacune d'elle est acquise peu à peu. Par là les hommes semblent avoir une certaine parenté avec Dieu ; puisque Dieu connaît tout et qu'aucune réalité intellectuelle ne lui est cachée - en effet Dieu seul, Père, Fils unique et Saint Esprit non seulement connaît ce qu'il a créé, mais encore possède la connaissance de lui-même, l'intelligence raisonnable peut cependant, en progressant du petit jusqu'au plus grand et du visible jusqu'à l'invisible, parvenir à une compréhension plus parfaite. Elle est en effet placée dans un corps et doit progresser des réalités sensibles qui sont corporelles à celles qui ne sont pas sensibles, mais incorporelles et intellectuelles. Mais de peur qu'il ne paraisse pas convenable d'appeler non sensibles les réalités intellectuelles, nous utiliserons comme exemple une affirmation de Salomon : *Tu trouveras aussi une sensibilité divine*. Cela montre que les réalités intellectuelles sont cherchées non avec un sens corporel, mais avec un autre sens appelé divin ».

l'anima Christi qui, elle, à son tour est consubstantielle au Père. L'homme est image (Gn 1, 26), *selem*, ressemblance, *demut*, selon la Septante traduite dans les réflexions philosophiques par le grec *eikôn* et *homoiôsis* ; il est appelé à participer au Christ Image du Dieu invisible (Col 1, 15). Le terme *eikôn* exprime l'idée platonicienne qui fait que les êtres sensibles sont à l'Image des réalités célestes pour ne pas dire suprêmes et que Platon rend par les Idées. Henri Crouzel fait remarquer ceci : « Certes, ce dernier n'emploie pas *eikôn* pour exprimer la parenté de l'âme avec les êtres divins car chez lui ce mot garde toujours une signification sensible : il utilise *syngeneria*, parenté, ou bien *eikeiôsis* familiarité »¹. Même si Platon n'utilise pas le terme *eikôn*, ces emplois de *syngeneria* et de *oikeiôsis*, disent la parenté et la familiarité. Autrement dit, il y a une familiarité entre *l'anima Christi* et le Père, entre *l'anima humana* et *l'anima Christi* en termes de participation. Le génie d'Origène lui fait employer le mot ὁμοίωσις (*homoiôsis*, assimilation, ressemblance) qui convoque l'idée de ressemblance entre Dieu, (un terme cher aux présocratiques et qu'utilise Platon dans le *Théétète*, n. 176-177) pour développer l'objectif visé par *l'anima humana* et la vie spirituelle de l'homme, conformément à la formule origénienne : « Le bien suprême consiste à devenir semblable à Dieu dans la mesure du possible » (*PArch.* III, 6, 1, SC 268, p. 237). À cela va s'ajouter l'exégèse d'Origène. Le Christ seul est la véritable « image du Dieu invisible » (Col 1, 15), image parfaite et véritable. Par son origine divine, il est l'Image invisible du Dieu Invisible. Mais pourquoi ? Parce que Dieu est incorporel et invisible. Il ne peut avoir pour image qu'une réalité de la même nature que son image. Cette réalité, c'est *l'anima Christi*, qui est à la fois image invisible et qui partage de par son caractère d'anima l'incorporéité. Quant à l'homme, il partage ces caractéristiques de *l'anima Christi*, car il est fait « selon l'image » (*to at'ei ona*). Il participe à l'Image de Dieu qu'est *l'anima Christi*. *L'anima humana* est semblable à *l'anima Christi*, car les hommes sont semblables (*homoioi*) au Christ qui est *Imago Dei*. Origène crée enfin une relation entre l'homme créé à l'image de Dieu (Gn 1, 26) et le Christ-Image de Dieu invisible (Col 1, 15) en termes d'unité eschatologique dans la perfection : « cela indique seulement que l'homme a reçu la dignité de l'image dans sa première création, mais que la perfection de la ressemblance lui est réservée pour la consommation. C'est dire qu'il devait se la procurer lui-même par l'effort de son activité propre en imitant Dieu : la possibilité de cette perfection qui lui était donnée dès le début par la dignité de l'image, il devait à la fin, en accomplissant les œuvres, la réaliser lui-même en

¹ Henri CROUZEL, *Origène*, Paris, Éditions Lethielleux, Namur, Éditions Culture et Vérité, 1985, p. 130.

ressemblance parfaite » (*PArch.* III, 6, 1, SC 268, p. 237). Il peut compter sur la médiation du Christ pour y parvenir.

3. Le Christ et l'Incarnation du Verbe divin

Avant de développer la spéculation philosophique et théologique d'Origène sur le rapport entre l'*anima Christi* et l'*Incarnatio* du Verbe de Dieu, il convient de mesurer la valeur spirituelle du statut du Fils par rapport au Père. Au regard du *Commentaire sur S. Jean* (II, 20, SC 120, p. 221 et XII, 25, 151, SC 222, p. 112-115)¹ qui affirme une infériorité du Fils par rapport au Père, nous tenterons de répondre avec Michel Fédou au sujet de la manière de dire d'Origène : « son langage implique-t-il fondamentalement le “subordinationisme” dont on lui fait grief par la suite ?² » Origène ne s'est-il pas exprimé de manière maladroite, puisque dans *Pèri Archôn*, il développe la thèse d'une connaissance réservée au Père, supprimée dans la version de Rufin mais maintenue par Jérôme et Justinien ? « Si le Père contient tout ce que le Fils sait dans ce tout, il est clair que le Père contient le Fils. Un autre se demandera s'il est vrai que Dieu est connu par Lui-même de même façon qu'il est connu par le Fils unique, et il répondra que la parole “Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi” est vraie en toutes choses ; de sorte que, en ce qui concerne la compréhension (τῷ νοεῖν), le Père est compris (νοεῖται) par Lui-même d'une manière plus grande, plus claire et plus parfaite que par le Fils »³. Concrètement, le Fils serait-il inférieur au Père ? Y aurait-il une connaissance exclusivement relative au Père et qui échapperait au Fils ?

¹ ORIGÈNE, *ComJn.* XII, 151, SC 222, p. 113-115 : « Mais nous, persuadés par le Sauveur qui déclare : “Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi” et qui, pour ce motif, n'a pas supporté de recevoir même l'appellation de “bon”, qui lui était attribuée dans son sens propre, véritable et plénier, mais qu'il l'a reportée sur son Père avec actions de grâces, en blamant celui qui voulait glorifier excessivement le Fils, nous disons que le Sauveur, comme l'Esprit Saint, transcende toutes les créatures, non par comparaison mais par une transcendance absolue, mais qu'il est lui-même transcendé par le Père autant et même davantage que lui-même et le Saint-Esprit transcendent les autres êtres, qui ne sont pourtant pas négligeables » ; cf. *ibid.*, *ComJn.* II, 20, SC 120, p. 221 : « Le verbe qui est en chacun des êtres raisonnables a avec le Verbe demeurant dans le principe auprès de Dieu, qui est le Verbe Dieu, les mêmes rapports que le Verbe Dieu a avec Dieu. Car celui qui est Dieu en soi et vrai Dieu, le Père, est à l'égard de son image et des images de son image – on dit en effet que les hommes sont selon l'image et non images -, le Verbe en soi l'est à l'égard du verbe qui est en chaque (créature) ; cf. aussi *ibid.*, *ComJn.* I, 255, SC 120, p. 187 : « En effet, nous avons considéré le Christ comme le Créateur et le Père comme plus grand que lui ».

² Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde, op. cit.*, p. 298.

³ JUSTINIEN, Fragment, (Mansi IX, 525) ; pour le fragment de Jérôme, voir (*Lettre* 124, 13 ; t. VII, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1961, p. 112. Le texte est repris dans Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde, op.*

3.1. L'Incarnation, cause de subordination ?

Nous abordons ici la question du subordinationisme en rapport avec l'âme du Christ et l'Incarnation. Dans son exposé relatif à la règle de foi, Origène écrit : « Jésus-Christ, celui qui est venu, est né du Père avant toute création. De même qu'il a aidé le Père dans la création de toutes choses (*qui cum in omnium conditione patri ministrasset*), car *tout a été fait par lui*, [...] il s'est fait homme, il s'est incarné, alors qu'il était Dieu, et devenu homme, il est resté ce qu'il était, Dieu » (*PArch.* Préface d'Origène, 4, SC 252, p. 81). Cette affirmation laisse entendre une certaine infériorité du Fils qui est présenté comme le ministre (aide) du Père. En voici une autre : « Le Fils unique est le rayonnement de cette lumière, il procède inséparablement de lui comme le rayonnement de la lumière et il illumine toute la création » (*PArch.* I, 2, 7, SC 252, p. 125). Ne voit-on pas dans cette réflexion une dépendance du Fils par rapport au Père ? L'Adamante soutient aussi que « le Père est sans aucun doute la bonté dans son principe (*Principalis namque bonitas sine dubio pater est*) » (*PArch.* I, 2, 13, SC 252, p. 141). Le Fils ne serait-il pas subordonné au Père ?

De quoi s'agit-il quand on parle de subordinationisme chez Origène ? Il s'agit d'une compréhension selon laquelle le Fils ne bénéficierait pas de toute la divinité du Père. Au lendemain de la Pentecôte subsistent des questions qui ont conduit à ce débat sur la divinité du Christ chez Origène. Entre autres questions, retenons celles-ci : est-ce que le Fils est vraiment l'égal du Père ? Ou bien lui est-il soumis ou inférieur ? Est-ce que le Christ-Jésus renferme en lui effectivement la nature divine ? Origène utilise aussi bien les mots *genètos* (né) et *gennètos* (créé) pour désigner l'Incarnation. Certes, le théologien a été maladroit, mais en son temps, on n'a pas encore atteint la finesse dans les termes. Il faudra attendre deux siècles plus tard. Ces maladresses ont poussé saint Jérôme à déconseiller la lecture du *Pèri Archôn* à Avitus : « sache que, dans ces volumes, tu as à détester de très nombreux passages » (*Lettre* 124, 2).

La traduction de l'οὐσία par « essence » et de l'ὑπόστασις par « personne » vient encore embrouiller sinon compliquer le peu d'idée claire sur la question en présentant seulement le Père comme Dieu et non pas le Fils puisque, même s'il possède l'οὐσία de Dieu,

cit., p. 295. Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Aubier Éditions Montaigne, coll. « Théologie », n. 34, 1956, p. 115 : « On sent un peu la tendance à faire endosser par Origène une opinion qu'il présente d'après Justinien comme celle d'un autre, sans la faire vraiment sienne ».

il serait *genètos* et *gennètos*. Mieux, Origène utilise le terme ὁμοούσιος *homoousios*¹, consubstantiel, terme philosophique pour parler de Dieu, de l'unité divine, de l'union des « ousies » divines. Pour l'Alexandrin, le Fils est l'*Imago Dei*. L'« image implique l'unité de nature et de substance du Père et du Fils » (*PArch.* I, 2, 6, SC 252, p. 123) ; ou encore, « tout être qui participe à quelque réalité, est sans aucun doute d'une seule substance [*unius substantiae*] et d'une seule nature [*uniusque naturae*] avec tout autre être participant à la même réalité » (*PArch.* IV, 4, 9, SC 268, p. 423-425). On distingue alors le Père du Fils tout en conservant l'unité de leur nature. Le Père est la bonté suprême, la source de toute bonté, le principe de toutes choses, la source parfaite de tout existant. Le Fils est l'image parfaite du Père. Il est différent du Père, et tient sa bonté de la bonté du Père. Il peut être considéré alors comme « légèrement » inférieur au Père. Il participe à la bonté du Père : « Il faut placer dans le Père la bonté dans son principe ; le Fils qui en naît (*genètos*) ou l'Esprit Saint qui en procède reproduisent en eux, sans aucun doute, la nature de cette bonté qui est dans la source d'où le Fils est né (*genètos*) et d'où l'Esprit Saint procède » (*PArch.* I, 2, 13, SC 252, p. 143). L'Évangile de saint Jean permet en certains passages une telle compréhension : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi » (Jn 14, 28) ou encore « j'ai gardé les commandements de mon Père, et je demeure dans son amour » (Jn 15, 10). Pour comprendre Origène, il faut repartir du contexte culturel grec selon lequel la divinité ne peut être conçue qu'à partir du Père. Le Fils tire alors du Père son être et sa nature. Il doit son existence au Père. Ce n'est qu'un peu plus tard avec les Pères latins, notamment saint Augustin, qu'on va partir de la nature divine pour distinguer les personnes qui la composent.

Le climat de contestation doctrinale dans lequel a grandi l'Alexandrin permet également de la comprendre. Il tentait de répondre aux modadistes qui s'opposaient à l'existence personnelle du Christ et de l'Esprit Saint. L'Alexandrin, dans sa réponse a tenté de leur répondre en séparant les « *ousia* » divines tout en tentant de maintenir leur indépendance d'une part, et est, d'autre part, partagé entre ses convictions philosophiques et les révélations issues de sa lecture des Écritures Saintes. Ainsi, au plan philosophique, il essayait de conserver le monothéisme au point d'infléchir la réflexion sur la soumission ou subordination du Fils au Père. Au plan exégétique, il a bien compris l'égalité entre le Père et le Fils : « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (Jn 14, 11). On peut comprendre Origène en le

¹ Du grec, ὁμός, *homós*, « même » et οὐσίος (participe substantivé du verbe εἶναι, *einai*, « être »), « essence » ou « substance » : même substance, même nature : consubstantialité entre le Père et le Fils. ORIGÈNE, *PArch.* I, 2, 6, SC 252, p. 123 : « *Quae imago etiam naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem* ». Voir également *PArch.* I, 2, note 35, SC 253, p. 40-41.

défendant. La subordination dont il parle n'est pas de nature ontologique. Le Fils est de même nature que le Père. Elle est de l'ordre de l'histoire du Salut. Le Christ s'est soumis au Père en acceptant de s'incarner tout en s'engageant aux côtés de l'homme en devenant sa source. C'est pourquoi, écrit Origène, le Fils « parle de Dieu avec actions de grâces : “Le Fils ne peut rien faire de lui-même, qu'il ne le voie faire au Père ; mais ce que fait le Père, cela le Fils le fait pareillement. Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait”’. Et c'est peut-être pour ce motif qu'il est l'image du Dieu invisible, car la volonté en lui est l'image de la volonté première et la divinité en lui, l'image de la divinité véritable » (*ComJn.* XIII, XXXVI, 233-234, SC 222, p. 157).

Si le Fils s'est soumis au Père, c'est parce que son âme, selon Origène a servi de canal entre le Verbe divin et la personne de Jésus. Dans ce cas, la personne de Jésus se serait soumise au Père. Cette soumission est rendue possible grâce à l'*anima Christi* qu'Origène présente comme suit : « De cette substance de l'âme servant d'intermédiaire entre un Dieu et la chair - car il n'était pas possible que la nature d'un Dieu se mêlât à la chair sans médiateur – naît, [...] le Dieu-Homme : cette substance était l'intermédiaire, car il n'était pas contre nature pour elle d'assumer un corps. Et de même il n'était pas contre nature que cette âme, substance raisonnable, puisse contenir Dieu » (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 315). Le caractère unique de cette *anima Christi* se justifie par le fait qu'elle a été créée seule et est restée fidèle à Dieu. Cette fidélité peut cacher aussi une subordination de fait. Qu'en est-il de l'infériorité du Fils à cause de son *Incarnatio* ? Selon Origène, le Fils s'est dépouillé, quittant pour ainsi dire son rang d'égal de Dieu. Il était « sous la forme de Dieu », a quitté par dépouillement un tel état afin de « montrer la plénitude de la divinité aux hommes » :

Le Fils, se dépouillant de son égalité avec le Père pour nous montrer le chemin de la connaissance, devient la figure et expression de la substance : ainsi nous qui ne pouvons regarder la gloire de la pure lumière qui se trouve dans la grandeur de sa divinité, par le fait qu'il en devient pour nous le rayonnement nous recevons le moyen de voir la lumière divine en contemplant son rayonnement. [...] Le Fils de Dieu, inséré dans la forme minuscule d'un corps humain, indiquait en lui-même, par suite de la similitude de ses œuvres et de sa puissance, la grandeur infinie et invisible de Dieu le Père présente en lui (*PArch.* I, 2, 8, SC 252, p. 129).

Ce passage signifie que le fils s'est fait volontairement inférieur au Père afin de manifester la grandeur du Père auprès des hommes. Ici encore, Origène utilise les images platoniciennes (rayonnement, forme) pour traduire sa pensée. Mais Origène ne veut nullement dire que le

Fils est inférieur en tant que Dieu. Cependant, se cache dans sa pensée l'idée de soumission du Fils au Père. C'est sous cette forme qu'il s'est manifesté. Comme le dit saint Paul, il n'a pas retenu le rang qui l'égalait à Dieu (Ph 2, 6). L'obéissance du Christ au Père a été perçue comme telle en 1 *Corinthiens* 15, 28. En effet, le Christ s'est soumis au Père et a soumis toutes choses au Père. La soumission finale du Fils au Père vient achever le dessein de la Rédemption. Car, la soumission finale du Fils au Père désigne plutôt celle du Corps dont il est la Tête. Mais comment ? Origène pense que si le Christ souscrit à lui les êtres raisonnables, ces derniers seront rendus capables de salut. L'obéissance du Christ aura alors pour fruit l'adhésion des hommes à l'unité et à la parfaite obéissance des hommes au Père. Ici encore, l'*anima Christi* a joué un rôle important : « l'âme de Jésus a été offerte en sacrifice pour les hommes »¹, de même qu'il a pris un corps pour glorifier le corps des hommes. Un tel changement d'état dans le Christ est également une forme de soumission. L'âme du Christ a accepté une telle soumission par l'intensité de son amour pour Dieu parce qu'elle est intimement assimilée au Verbe² au point qu'Henri Crouzel en conclut : « Telle est la *forma servi* que le Verbe a revêtue, et elle se situe, en tant qu'Image intermédiaire, dans la relation image-modèle : par sa fusion et transformation dans le *Logos* , l'âme du Christ devient l'Image du *Logos* , l'Image de Dieu au second degré ; et son union avec le Verbe sert de modèle à toutes les âmes croyantes »³. Accepter de descendre de son rang divin pour revêtir l'Image de Dieu au « second degré » est une sorte de soumission obéissante à Dieu, ce qui n'enlève rien à la divinité du Fils puisque Origène admet parfaitement la génération éternelle du Fils. Les abaissements du Verbe à l'Incarnation, durant sa vie terrestre et notamment durant sa passion et sa mort n'enlèvent rien alors à sa divinité ou à son égalité au Père. Il s'agit d'une égalité substantielle du Fils avec le Père, car en Jésus, il faut comprendre que c'est Dieu lui-même qui s'est incarné. L'Incarnation du Verbe a pour condition l'égalité du Fils au Père, car c'est « l'Incarnation de Dieu lui-même »⁴.

Origène a pensé la relation *Filius/Pater* avec les matériaux de la pensée grecque de son temps. Dans la même perspective, il faut lire le *Traité des Principes* avec un esprit prudent, c'est-à-dire avec la Bible en main. Même si Origène y fait œuvre de philosophe, son objectif est de venir aux Saintes Écritures comme gage de vérité de foi. L'abaissement du Verbe à l'Incarnation est enseigné par Origène : « Le Fils, se dépouillant de son égalité avec

¹ Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, op. cit., p. 134.

² Cf. *ibid.*, p. 137.

³ *Idem.*

⁴ Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde*, op. cit., p. 290.

le Père pour nous montrer le chemin de la connaissance » (*PArch.* I, 2, 8, SC 252, p. 129) ne signifie pas sa subordination au Père, malgré ses propos en *Jean* 14, 28 et *Philippiens* 2, 6, car le Fils est également présenté comme le « rayonnement » de la gloire de Dieu, « comme » la figure et l'expression de la substance et qu'en se dépouillant, il « a cherché à nous montrer la plénitude de la divinité » (*PArch.* I, 2, 8, SC 252, p. 127), cette divinité qui rend possible son Incarnation et le salut des hommes.

3.2. L'Incarnation et le salut des hommes

La théorie de l'*Incarnatio* est développée dans le *Pèri Archôn* II, 6 (SC 252, p. 309-325) même si la réalité de l'*Incarnatio* ne tient que peu de place dans l'œuvre d'Origène. Le théologien d'Alexandrie est un spirituel. Il préfère réfléchir sur les mystères du Verbe divin, de la Sagesse, du *Logos*. Pour lui, l'Incarnation est clairement orientée vers la Rédemption. Mais Origène est surtout un homme de l'Écriture, qui ne vivait pas à l'époque des controverses théologiques. Comment Origène, en s'appuyant sur l'Écriture, coordonne-t-il Incarnation et Rédemption ? Comment expliquer la bonté du Père à travers la mission salvifique de son Verbe ? Pour l'Alexandrin, l'Incarnation révèle la vraie identité du Père, car le Fils le révèle du fait que « nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils le révèle » (Lc 10, 22). Voici ce qu'a d'extraordinaire, la venue du Christ dans le monde :

La capacité d'étonnement de l'intelligence humaine est complètement dépassée et la fragilité d'un entendement mortel ne voit pas comment elle pourrait penser et comprendre que cette puissance si grande de la majesté divine, cette Parole du Père lui-même, cette Sagesse de Dieu dans laquelle ont été créés tout le visible et l'invisible, ait pu, comme il faut le croire, exister dans les étroites limites d'un homme qui s'est montré en Judée, et bien mieux que la Sagesse de Dieu ait pénétré dans la matrice d'une femme, soit née comme un petit enfant, ait émis des vagissements à la manière des nourrissons qui pleurent ; et ensuite qu'elle ait été troublée par sa mort comme on le rapporte et comme Jésus le reconnaît lui-même *mon âme est triste jusqu'à la mort* ; et enfin qu'elle ait été conduite à la mort que les hommes jugent la plus indigne, bien qu'elle soit ressuscitée le troisième jour après. Tantôt nous voyons en lui certains traits humains qui paraissent ne différer en rien de la fragilité comme des mortels, tantôt des traits divins qui ne conviennent à personne d'autre qu'à la nature première et ineffable de la divinité (*PArch.* II, 6, 2, SC 252, p. 311-313).

Dans l'Incarnation, c'est la Parole même de Dieu qui prend chair et qui devient agissante par et à travers le Verbe Incarné. C'est la Sagesse même de Dieu qui s'est faite un Enfant, le Dieu parmi nous. Des traits purement divins et des traits fortement humains, voilà qui témoigne de l'action de l'*anima Christi* entre divinité et humanité. Avec Origène, en Jésus-Christ, le discours sur Dieu n'est plus un simple discours sur l'ineffable comme c'est le cas dans la philosophie de Platon, il devient sujet agissant dans le Christ.

Jésus devient le Visible de l'ineffable, de l'Invisible. Il n'est plus le Tout-Autre, il devient le Tout-Proche. Il parle en Jésus-Christ, Parole Vivante de Dieu. On peut entrer en communion avec lui, car il parle et on peut lui répondre. À travers l'économie de l'*Incarnatio*, c'est Dieu lui-même qui le premier, prend l'initiative en toute liberté, d'entrer en relation avec l'esprit humain à travers son esprit, l'*anima Christi*. Il entre dans le cours du temps. Il se projette dans l'histoire des hommes en prenant la forme d'un homme. Un tel Dieu n'est pas concevable dans la philosophie grecque. Telle est la supériorité du christianisme sur la philosophie. L'événement du Dieu fait homme avec l'*anima humana*, l'âme humaine du Christ, oblige Origène à évoquer la kénose en utilisant un vocabulaire de la dramatique : « La fragilité d'un entendement mortel ne voit pas comment elle pourrait penser et comprendre que [...] la Sagesse de Dieu ait pénétré dans la matrice d'une femme, soit née comme un petit enfant, ait émis des vagissements » (*PArch.* II, 6, 2, SC 252, p. 311-313). L'unité de bonté entre la Sagesse de Dieu, le *Logos* divin et l'*anima Christi* fait que, dans les Écritures Saintes, « la divine nature est appelée par les vocables humains et la nature humaine est ornée des titres réservés à Dieu » (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 317). Faut-il y voir une participation entre l'humain en Jésus et le divin en Christ ? Ou une communication des idiomes ? Pour Henri Crouzel, « L'humanité du Christ est visée en premier, le Verbe étant compris indirectement par la "communication des idiomes", c'est-à-dire en appliquant au Dieu tout ce qui est dit de l'homme et réciproquement »¹. En bon platonicien, c'est en convoquant le Verbe, la Sagesse et la Vérité qu'Origène tente de définir le rôle de l'*anima Christi* dans l'Incarnation et la relation entre le Christ et le Père à travers sa médiation et sa participation à Dieu : « De cette substance de l'âme servant d'intermédiaire entre Dieu et la chair sans médiateur, naît [...] le Dieu-Homme : cette substance était l'intermédiaire, car il n'était pas contre nature pour elle d'assumer un corps. Et, de même, il n'était pas contre nature que cette âme, substance raisonnable, puisse contenir Dieu, puisque [...] elle s'était toute changée en

¹ Henri CROUZEL, *Origène et Plotin, op. cit.*, p. 217.

lui, comme la Parole, la Sagesse et la Vérité » (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 315). Même si l'Incarnation prend moins de place chez Origène¹ qui ne la prend pas comme événement central, comme réalité chrétienne essentielle², dans le *Pèri Archôn*, il fait remarquer qu'elle ouvre la compréhension selon laquelle Dieu vient visiter « ses créatures selon leur capacité, plutôt que comme la conjonction de deux instances ontologiques - la divinité et l'humanité – définie selon une perspective dogmatique sans liens étroits avec ce contexte large de l'histoire du salut »³. La conception origénienne est encore trop proche du platonisme. Il faudra attendre saint Augustin pour dénoncer les dangers du Néo-platonisme (*Confessions*, VII ; *La Cité de Dieu*, X) pour situer l'Incarnation autrement que par rapport à la philosophie platonicienne, c'est-à-dire en situant la Personne unique du Christ comme divine et humaine, et l'Incarnation comme étape décisive de l'économie du salut de Dieu (*In Johannis evangelium tractatus*, 36, 1 ; *De gratia christi et de peccato originali*, II, 24, 28 ; 27, 32 ; *De Trin.* I, 6, 9 ; II, 5, 9). L'Incarnation selon Origène est calquée sur la philosophie, mais ouvre en perspective la possibilité d'un dépassement comme l'exprime Joseph S. O'Leary :

La supériorité du christianisme sur le platonisme réside dans un événement : le fait que Dieu se tourne vers l'humanité dans une *sunkatabasis*, une *epidèmia*, dans son *Logos* assume une forme visible et charnelle pour atteindre les plus simples. La positivité de l'Incarnation était la cible principale de la critique celsienne. En réponse à sa déclaration selon laquelle « nul Dieu, nul Fils de Dieu n'est descendu ni ne saurait descendre ». Origène mentionne les descentes des deux païens tels l'Apollon pythien et Asclépios (V, 2) : ainsi montrait-il que le schéma de descente et les notions de condescendance et de visitation divines ne sont pas spécifiques au christianisme. Si un Dieu peut descendre, poursuit-il, pourquoi ne pas examiner la prétention de Jésus d'être « Dieu ou Fils de Dieu descendu vers les hommes » (V, 3) ? Nous voyons que les représentations avec lesquelles Origène entre en débat ici sont des mythes archaïques. Mais sa représentation de l'Incarnation comme descente appartient à son tour à un registre mythique. Démythiser cette représentation est une tâche qui s'impose à nous pour retrouver la pleine force de l'événement attesté par Origène. Pour cela, il faudrait suivre les chemins d'une christologie d'en bas, qui permet aux phénomènes historiques et pneumatiques de révéler leur propre sens sans l'imposition de cadres commodes associés à une cosmologie ancienne⁴.

¹ Cf. Jean DANIÉLOU, *Origène*, Paris, Éditions La Table Ronde, coll. « Le génie du Christianisme », 1948, p. 258 ; voir Philippe HENNE, *Introduction à Origène suivi d'une anthologie*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 92.

² Cf. Joseph S. O'LEARY, *Christianisme et philosophie chez Origène*, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 214.

³ *Ibid.*, p. 213-214.

⁴ *Ibid.*, p. 209-210.

Si à l'Incarnation, Dieu a communiqué son haleine qui est l'*anima Christi* au corps du Christ, Jésus a pris un corps semblable au nôtre même s'il est « né d'une vierge et de l'Esprit Saint » (*PArch.* Préf. 4, SC 252, p. 80-81). Cela signifie qu'il possède un corps d'homme et une âme divine et humaine à la fois. Il est alors l'Emmanuel, le Dieu avec nous. Par ailleurs, Origène va insister sur la réalité du corps du Christ. En effet Jésus le Christ possède un vrai corps d'homme, il a connu les souffrances relatives à la nature humaine (faim, soif, blessures, rires, pleurs), il est mort et ressuscité. Ici, l'insistance d'Origène à décliner les étapes du contenu de la foi et à fixer la règle de foi vient du fait que le docétisme professait que le Christ n'avait qu'un corps spirituel et donc que sa mort ne fut qu'apparente. Telle est aussi la position des gnostiques à qui Origène tente de répondre :

Jésus-Christ, celui qui est venu, est né du Père avant toute création. De même qu'il a aidé le Père dans la création de toutes choses, car *tout a été fait par lui*, de même dans les derniers temps, s'anéantissant lui-même, il s'est fait homme, il s'est incarné, alors qu'il était Dieu, et devenu homme, il est resté ce qu'il était, Dieu. Il a pris un corps semblable à notre corps, avec cette seule différence qu'il est né d'une vierge et de l'Esprit Saint. Et puisque ce Jésus-Christ est né et a souffert en vérité et non en apparence [*in veritate, et non per phantasiam*], il est mort de la mort commune ; il est vraiment ressuscité des morts et, après sa résurrection, ayant vécu avec ses disciples, il fut enlevé (au ciel) (*PArch.* Préf. 4, SC 252, p. 81-83).

Ce passage complète et explique ce que nous avons dit précédemment. Il nous dit la foi chrétienne qui est aussi la foi d'Origène. Il nous retrace les étapes clés de la vie du Christ. Le Fils Unique, né de Dieu, acteur indispensable de la création, s'est incarné en prenant chair d'une femme, la Vierge Marie. Par sa Passion et sa Croix, par sa Mort et sa Résurrection, il est devenu le Sauveur des hommes.

Ensuite Origène évoque les raisons de l'Incarnation à partir de la situation médiane de l'*anima Christi*. En fait, le Fils est à la fois dans le sein du Père à travers son âme tout en étant sur terre avec son âme dans son corps. Il y a en Jésus alors ce que Rufin désigne par la *paterna substantia*. En effet, dans l'Incarnation du Verbe, l'âme du Christ relie le sein du Père avec le Christ sur terre. Autrement dit, l'Incarnation ne vient pas rompre la divinité du Fils, comme pourraient le penser les philosophes, mais vient la confirmer. Le Dieu de la Bible s'est révélé alors que celui des philosophes est théorique. Le premier a fait l'expérience de l'humanité, mais pas le second. « Ainsi, l'opposition expérimentée concrètement entre le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes se généralise finalement à l'opposition entre Dieu de la religion et Dieu des philosophes. La religion est expérience, la philosophie est théorie,

concomitamment, le Dieu de la religion est vivant et personnel, le Dieu des philosophes est vide et rigide »¹. L'Incarnation vient rendre personnel le Dieu de la foi, elle est comprise par Origène comme étant « la venue corporelle », « *adventu corporali* » du Fils de Dieu. Origène met en garde cependant :

Il ne faut pas comprendre que toute la gloire de sa divinité a été enfermée dans l'enceinte d'un tout petit corps, [puisque la divinité du Christ n'est pas réduite par le corps humain de Jésus ; cf. *CCel.* VII, 17] de sorte que toute la Parole de Dieu, sa Sagesse, sa Vérité qui est substance, sa Vie, ont été arrachées au Père et ont été contraintes de se circonscrire dans la petitesse de ce corps, sans qu'on puisse penser que par la suite ils aient aussi agi ailleurs ; mais la profession de foi doit se garder prudemment de deux excès : de croire d'une part que quelque chose de la divinité aurait manqué dans le Christ et de penser par ailleurs qu'il se serait produit comme un arrachement de la substance du Père qui est partout. Car Jean le Baptiste exprime aussi quelque chose de semblable lorsqu'il disait aux foules, alors que Jésus était absent corporellement : *Au milieu de vous se tient celui que vous ignorez, qui est venu après moi et dont je ne suis pas digne de dénouer la courroie des chaussures.* Il ne pouvait pas dire de quelqu'un qui était absent en ce qui concerne sa présence corporelle qu'il se tenait au milieu d'eux, alors qu'il n'était pas là corporellement. Cela montre que le Fils de Dieu était présent tout entier dans son corps et tout entier partout » (*PArch.* IV, 4, 3, SC 268, p. 407-409).

Le Christ reste vrai Dieu tout en ayant pris la chair humaine. Il est pleinement Dieu et pleinement homme qui a vécu au milieu des hommes. Cette exégèse d'Origène montre qu'il y a plusieurs manières pour le Christ d'être présent : une présence dans le cœur ou dans l'intelligence (*hégémonikon*), et une présence au monde comme le *Logos*, le Verbe de Vie. Ces différentes présences sont rendues possibles seulement par l'*anima Christi* afin d'opérer la Rédemption. C'est le but ultime de l'*Incarnatio*, une Rédemption qui passe par le sacrifice qui est unique et qui a une double efficience. Notre siècle est le siècle où le Christ a souffert car « ce monde est dit l'achèvement de beaucoup de siècles et est lui aussi appelé siècle [...] Le Christ n'a pas souffert dans le siècle qui a précédé celui-ci, ni même dans celui qui a existé avant le siècle précédent, et je ne sais si je pouvais énumérer tous les siècles antérieurs dans lesquels il n'a pas souffert [...] il [Paul] dit en effet qu'une seule fois il s'est fait victime et s'est manifesté à la fin des siècles pour repousser le péché » (*PArch.* II, 3, 5, SC 252, p. 261-263).

¹ Joseph RATZINGER, *Le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes suivi de trois essais sur saint Augustin*, Éditions Parole et Silence, 2017, p. 23-24 ; cf. Henrich FRIES, *Die Katholische Religions philosophie der Gegenwart*, Heidelberg, 1949, p. 72.

Voilà comment Origène exprime l'unicité du sacrifice christique, un sacrifice de la croix dont le but est de purifier les siècles passés, présents et à venir, le ciel comme la terre. La purification dont il est question passe également par une crucifixion invisible qui a décanté tous les siècles de leurs impuretés par l'aspect visible du sacrifice du Christ. Le Christ s'est fait victime une seule fois aussi bien pour les hommes que pour tous les êtres raisonnables. Il « est [...] intercesseur, propitiation, propitiatoire, “compatissant à nos infirmités parce que, pour nous ressembler, il a éprouvé toutes (les misères) humaines hormis le péché” » (*ComJn.* I, 255, SC 120, p. 187). Origène montre l'étendue du sacrifice de Jésus-Christ par le fait que l'*anima Christi est anima humana christi*, qui agit sur la condition humaine, mais est également d'origine spirituelle, ce qui lui permet d'agir sur les autres êtres raisonnables et d'être sans limite. Le mot αἰών, *saeculum*, traduit l'équivalent français de « ère », période intermédiaire dans le temps, le monde au sens élargi de période, de temps, ayant séparé la création de la fin des temps, une période quelque peu atemporelle aussi. Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, VI, 5, 9 (SC 543, p. 125-127) d'Origène, cette idée est rendue par αἰώνιος, qui est l'équivalent du latin *aeternus*, ce que les gnostiques rendent par le monde divin, le Plérôme, le monde des Éons mû par les dieux. Une polémique subsiste au sujet du sacrifice du Christ, selon laquelle Origène aurait enseigné que le Christ aurait souffert à plusieurs reprises en lisant le *Pèri Archôn* (IV, 3, 13, SC 268, p. 391-393) que le Christ aurait souffert dans un autre monde pour les démons. Ici, nous optons pour la position d'un seul sacrifice du Christ avec Henri de Lubac¹.

Cet unique sacrifice du Christ a pour objectif de restituer à l'homme sa nature de création écorchée par le péché : c'est la Rédemption, car en s'unissant au Verbe de Dieu, l'*anima Christi* qui est « en Dieu » puisque le Verbe est dans le sein du Père qui est comme « son lien » propre, son biotope (*ComJn.* XX, XVIII, 153, SC 290, p. 231). L'âme du Christ qui est « sous la forme de Dieu », reprend sa « forme en Dieu » pour permettre aux hommes de trouver le salut en Dieu. La Rédemption se passe moins du côté du Verbe qui est toujours en Dieu que de celui de l'*anima Christi* qui « est la victime de la Rédemption : elle souffre, elle est livrée en rançon au diable, elle descend dans l'Hadès, elle monte au ciel dans son Ascension. Cela ne mérite pas le scandale, car Origène insiste constamment sur l'union inséparable du Verbe et de l'âme » (*PArch.* IV, 4 note 38, SC 269, p. 257). Le salut des hommes est alors possible à partir du moment où l'*anima Christi* a rejoint le Verbe divin pour former en quelque sorte le Christ entier (*anima-Verbum Dei-Corpus*) et ouvrir ainsi les portes

¹ Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit. op. cit.*, p. 291-294 ; cf. ORIGÈNE, *PArch.* IV, 3, note 80, 1 et 2, SC 269, p. 229-231 ; *ibid.*, *PArch.* II, 1, SC 253, p. 128-129.

du Royaume des cieux aux âmes des justes, par la descente dans l'Hadès, l'*anima Christi* a été livrée en contrepartie comme un butin pour pouvoir arracher à l'Hadès les âmes des justes gardés en prison. C'est la victoire du Bien sur le Mal (cf. *PArch.* II, 5, 3, SC 252, p. 299)¹.

Ainsi, si à l'Incarnation on peut penser à l'immensité de la grandeur de l'amour de Dieu dans la faiblesse de la chair, à la Rédemption, l'*anima Christi* rentre dans la plénitude du Verbe. Elle devient définitivement le gage de salut par son passage dans l'Hadès, elle devient aussi de fait médiatrice entre Dieu et les hommes qui possèdent une âme humaine comme lui, car l'*anima Christi*, dans sa conjonction au *Verbum Dei*, a élevé l'*anima humana* à la stature de l'Homme-Parfait, de l'homme juste, ou mieux, justifié par le sacrifice consenti par le Christ pour nous².

4. Le Christ et sa génération par le Père

L'idée de Dieu-Père chez Origène a fait l'objet d'une longue et complète étude de Peter Nemeshegyi. L'Adamante appartient à la tradition du Moyen-platonisme qui « n'était plus le platonisme pur de Platon en personne »³ mais qui décrit Dieu comme un Père, θεός, πατήρ. Il transcende le sensible et l'intelligible, il est πατήρ c'est-à-dire la cause⁴ tout en restant le Dieu inconnu. Mais le Moyen-platonisme du II^e siècle s'éloigne du stoïcisme en qualifiant Dieu de « Père du Monde » et « Nourricier des âmes »⁵. Le Dieu Zeus-Père n'est plus seulement le souverain de l'Univers mais plutôt une figure et non une personnalité. Il ne s'occupe pas des individus⁶.

Par contre, dans le Néo-platonisme, tout est concentré autour des hypostases Âme, Intellect et Un. Dieu est l'Origine du beau (*Enn.* I, VI, 6), il est cause de toute vie, de toute

¹ Cf. Valery WILSON, « Origène et le problème du mal », dans *Résurrection*, n. 181-182 (2019-2020), p. 45-55.

² Cf. ORIGÈNE, *PArch.* II, 6, SC 253, p. 171 ; cf. *PArch.* III, 5, SC 269, p. 101, introd. ; cf aussi *ibid.*, *PArch.* IV, 2, 7, SC 268, p. 331.

³ Peter NEMESHEGYI, *La Paternité de Dieu chez Origène*, Tournai, Éditions Desclée et Cie Éditeurs, coll. « Bibliothèque de Théologie », Série IV, Histoire de la Théologie, vol. 2, 1960, p. 16. Dans le platonisme, Dieu est présenté comme le Père divin. Voir PLATON, *Timée* 37 c ; *Timée* 28 c ; *Le Politique* 273 b.

⁴ Cf. PLUTARQUE, *De Iside*, 56, 373 E ; APULÉE, *De Platone*, I, 11 ; PLUTARQUE, *Platonicae quaestiones*, VIII, 4, 1007 A.

⁵ APULÉE, *Apologie*, LXI.

⁶ Cf. Peter NEMESHEGYI, *La Paternité de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, 25.

intelligence et de l'être (*Enn.* VI, 7) ; il est présent en toute chose et reste au dessus de l'intelligible¹ et l'âme est appelée à devenir comme dieu², puisque Dieu est déjà dans les âmes pures (*Enn.* IV, III, 24). Or, le *Deus-Pater* d'Origène est un Dieu conscient, vivant, il n'est pas le Dieu de l'abstraction comme l'ont pensé les philosophes mais un Dieu personne. Il est bon, il est le Bon, le Sage, le Puissant, la Vie, il est le Père du Fils. Il est le Créateur du monde et a un Fils, le Christ Jésus. Le Fils est généré par le Père. Il est Fils par nature car partageant la même substance que le Père. Le Père et le Fils possèdent tout de façon substantielle, immuable. En effet, « la Sagesse de Dieu, son Fils unique en toutes choses inconvertissables et immuables, possède tout bien de façon substantielle, sans possibilité de mutation ou de changement, peut pour ces raisons se voir attribuer une gloire pure et franche » (*PArch.* I, 2, 10, SC 252, p. 137-139). On est désormais loin du platonisme. Une différence de fond s'inscrit dans ce passage entre Origène et les platoniciens : le *Logos* est le sujet premier de l'Incarnation et il occupe une place de choix entre Dieu et son Fils, puisqu'il est Image de Dieu dans le Christ d'une part, et la Sagesse recherchée par les philosophes a dorénavant un nom ; elle s'appelle Jésus le Christ, consubstantielle au Père et Sauveur des hommes ; il bénéficie de la même gloire que le Père, d'autre part. Dès lors, Origène s'éloigne radicalement de la pensée grecque.

Le Christ bénéficie d'une génération éternelle par le Père car le Fils n'a pas eu un commencement, sinon celui-ci endurerait en lui un changement de sorte qu'il ne serait devenu Fils qu'à partir de sa génération et donc qu'il était autre entité avant : « Ce Fils est aussi de tous les êtres la Vérité et la Vie : à juste titre [...] tout ce que nous avons dit de la sagesse de Dieu s'applique et s'entend aussi quand nous disons que le Fils de Dieu est Vie, Parole, Vérité, Voie, Résurrection [...] Cependant il n'est pas admissible de comparer Dieu le Père dans la génération de son Fils unique, quand lui-même donne l'être, à un homme ou à un animal qui engendre » (*PArch.* I, 2, 4, SC 252, p. 117-119). Puisque l'*anima Christi* est l'Image de Dieu dans le Fils, Origène en déduit que le Christ est Fils de Dieu par nature et ainsi, il partage la nature même du Père qui l'a engendré.

L'Alexandrin explique le procédé de la paternité du Dieu inengendré : « Mais il faut que cela [soit] bien autrement, de manière digne de Dieu, car absolument rien ne peut lui être

¹ PLOTIN, *Enn.* I, I, 8, *op. cit.*, p. 44 : « Comment connaissons-nous Dieu ? Comme un principe qui plane au-dessus de la nature intelligible et de l'être réel ; à partir de Dieu, nous sommes au troisième rang » ; cf. aussi *ibid.*, *Enn.* II, II, 2.

² *Ibid.*, *Enn.* I, II, 6, *op. cit.*, p. 57 : « Ces mouvements de la sensibilité ne sont pas des fautes morales ; l'homme est pleinement corrigé. Mais son effort vise non pas à ne pas faillir, mais à être Dieu ».

comparé, non seulement dans la réalité mais même en pensée, afin que l'homme puisse concevoir comment le Dieu inengendré devient Père du Fils unique. Cette génération éternelle et perpétuelle est comme celui du rayonnement engendré par la lumière. En effet, le Fils ne devient pas tel du dehors par l'adoption de l'Esprit, mais il est Fils par nature » (*PArch.* I, 2, 4, SC 252, p. 117-119). Le rayonnement engendré par la lumière divine se projette sur l'*anima Christi* et l'éclaire. Le Christ agit alors sous le couvert de la divine lumière et chacune de ses actions devient alors *acta Dei*. La génération du Fils par le Père est alors continue et éternelle et toujours actuelle.

5. Le Christ : Image invisible du Dieu invisible

L'*anima Christi* conduit à la bonté du Père. Le Fils est l'Image même de cette bonté paternelle. Si le Christ est donc cette Image du Père, il reflète la bonté du Père contenue dans son âme ; il est « l'image qui se forme dans le miroir » (*PArch.* I, 2, 13, SC 252, p. 141). Dans le Père, il contient la bonté par excellence dont il en est le principe. Il est né « le Fils qui est en toutes choses l'image du Père » (*Idem*). Ainsi, l'*anima Christi* est « l'image de sa bonté ». Autrement, la seule bonté capable d'œuvrer dans le Christ est celle du Père. C'est ainsi parce que l'âme du Christ est calquée sur le Verbe du Père, parole vivante de réalisation d'une telle bonté, mieux, l'âme du Christ est selon Origène l'image de l'Image du Père, image intermédiaire à cause de son affinité ou de son grand rapprochement avec Dieu (*PArch.* I, 1, 7, SC 252, p. 105-107)¹. Elle possède ainsi une partie inférieure qui meut le corps (*PArch.* II, 8, 1, SC 252, p. 337-341)². Mais en réalité, Origène va plus loin car l'*anima Christi* est au fond l'image du Verbe dans un premier temps et l'image intermédiaire après le Verbe entre le Dieu et l'homme (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 315). Elle est au cœur de l'Incarnation et de la gloire de Dieu (*PArch.* I, 3, note 4, SC 252, p. 145)³. C'est pour cela qu'elle partage en partie les mêmes dénominations ou *epinoiai* que le Verbe, ainsi que les mêmes vertus relatives au Verbe⁴. Là, comment ne pas penser à Platon et à la seconde hypothèse puisque Origène expose l'*anima Christi* comme seconde image et intermédiaire après le Verbe, entre

¹ ORIGÈNE, *PArch.* IV, 4, 9-10, SC 268, p. 423-429.

² *Ibid.*, *PArch.* II, 10, 7, SC 252, p. 391-393.

³ *Ibid.*, *PArch.* I, 3, NC 3, SC 253, p. 57.

⁴ Cf. Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, p. 129-142.

Dieu et l'Homme. On pourrait aussi l'assimiler à l'Âme du Monde dans la Triade platonicienne. En tout, l'Âme du Monde régit les hommes tout en les orientant vers l'Un. L'*anima Christi*, image d'image ne correspond-elle pas au *Logos* platonicien qui est « une forme immatérielle » qui est « la trace ou l'image d'une forme » ?¹

Au fond, la théorie de l'*anima Christi* selon Origène n'est pas du simple ordre de l'image. L'*anima Christi* est présentée comme Image invisible du Dieu invisible de la même manière que le fer plongé dans le feu devient comme du feu, « pareillement cette âme qui, comme le fer dans le feu, se trouve toujours dans la Parole, toujours dans la Sagesse, toujours en Dieu, tout ce qu'elle fait, tout ce qu'elle pense, tout ce qu'elle comprend est Dieu. Et c'est pourquoi on ne peut la dire convertible, ni muable, car, toujours enflammée elle possède l'inconvertibilité par son unité avec la Parole de Dieu » (*PArch.* II, 6, 6, SC 252, p. 321). Origène donne une autre ampleur à sa présentation de l'*anima Christi*. Il ne la situe plus au plan purement philosophique mais désormais au plan théologique. Cette âme est indéniablement liée à Dieu, ne se comprend que par rapport à Dieu et n'existe que par rapport à Lui. Elle est gouvernée par la Parole de Dieu, Son unité se trouve en Dieu son Père. Il y a là un progrès.

Parallèlement, dans le platonisme le *Logos* est une image de la forme, un concept fondamental qui « développe une doctrine de l'activité créatrice qui doit être comprise dans le cadre d'une attitude moniste ».² L'*anima Christi* est image du Verbe mais tournée vers les hommes. En *Ennéade* I, 8 [51], 8, 13-16, Plotin conçoit des formes engagées dans la matière comme celles orientées vers les réalités célestes. Dans son *De Anima* III, 6, 430b³, Aristote distingue l'essence formelle d'une chose qui agit sous la matière et la forme conçue dans son rapport à la matière comme étant l'intermédiaire entre essence formelle et matière⁴. On peut dire avec Origène que l'*anima Christi*, Image invisible du Dieu invisible, participe à l'Image de Dieu à travers le Verbe. Pareillement, « selon Plotin, ce ne peut être le “tout” de la forme qui s'engage dans la matière car cela remettrait en cause la transparence de l'*eidos*. La matière ne reçoit pas la forme dans la totalité, mais elle n'en reçoit qu'une image. L'image de la forme

¹ Cf. Michel FATTAL, *Logos et Image chez Plotin*, *op. cit.*, p. 29.

² *Ibid.*, p. 131.

³ ARISTOTE, *De l'âme*, traduit du grec par Pierre Thillet, Paris, Éditions Gallimard, 2005, p. 168-170.

⁴ Cf. Michel FATTAL, *Logos et Image chez Plotin*, *op. cit.*, « L'intellection des indivisibles dans le *De Anima* (III, 6) d'Aristote. Lectures arabes et modernes », dans *Corps et Âme. Sur le De Anima d'Aristote*, G. Romeyer Dherbey (dir.), Paris, 1996, p. 425-435 ; voir Michel FATTAL, « La composition des concepts dans le *De Anima* (III, 6) d'Aristote. Commentaires grecs et arabes », dans *Revue des Études Grecques*, n. 108 (1995), p. 371-375 ; voir aussi *Ibid.*, *Logos et Image*, *op. cit.*, p. 32.

transcendante ne représente donc pas le tout de cette forme, elle n'en est que son substitut ou son représentant dans le monde sensible »¹.

Ici Origène s'éloigne de Platon, car l'Image invisible s'est rendue visible dans le sensible du corps du Christ tout en gardant son lien avec le Verbe. L'*anima Christi* participe véritablement au Verbe divin et l'*anima humana* participe effectivement à l'*anima Christi* de la même manière que la matière participe aux Idées dans le *Timée* 50 c, car selon Origène, « de même que le vase qui contient la substance du parfum ne peut en aucune façon recevoir de mauvaise senteur, mais que ceux qui participent à son odeur, s'ils s'en écartent un peu trop, sont susceptibles d'être atteints par les senteurs fétides ; de même le Christ, qui est le vase lui-même où se trouve les substances du parfum, ne pourrait recevoir l'odeur opposée, mais ses participants, dans la mesure où ils se tiennent proches du vase, participeront à l'odeur et pourront la contenir » (*PArch.* II, 6, 6, SC 252, p. 323).

Le parfum peut être assimilé à Dieu, l'odeur du parfum est l'âme du Christ et le chrétien participe à l'odeur du parfum. Ou encore, le parfum peut être assimilé au Verbe de Dieu et l'odeur du parfum, Image de l'image comparée à l'âme du Christ. Le chrétien reçoit alors son « odeur » de l'odeur de l'âme du Christ. Elle devient l'ombre de notre corps, « l'ombre du Christ Seigneur sous laquelle nous avons à vivre parmi les nations » (*PArch.* II, 6, 7, SC 252, p. 323). Elle est notre modèle (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 315-317) tout en étant elle-même modèle du Verbe de Dieu existant dans les desseins paternels et les faisant réaliser par le Christ. Ainsi, c'est par ses activités, ses paroles et l'image qu'en agissant, il est image agissante, il est image dynamique. Le Fils est de fait cette image de Dieu. L'homme a été créé sur son modèle. Dans sa divinité, le Fils est, selon Origène, Image de Dieu et échappe à toute corruption : « Si quelqu'un ose attribuer une corruption atteignant les substances même à celui qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, il étend, à ce que je pense, le motif de son impiété jusqu'au Fils de Dieu lui-même : car le Fils est aussi appelé image de Dieu dans les Écritures. Ou certainement celui qui veut qu'il en soit ainsi, qu'il accuse l'autorité de l'écriture qui dit que l'Homme a été fait à l'image de Dieu » (*PArch.* IV, 4, 10, SC 268, p. 427). Seul donc le Fils est à l'image de Dieu. Les hommes, et même l'*anima Christi* sont « selon l'image » ou « image de l'image » et participent à l'Image de Dieu qui est le Verbe divin. L'âme du Christ fait alors office de *pneuma* de l'homme. L'âme est alors au dessus des

¹ Michel FATTAL, *Logos et Image, op. cit.*, p. 35.

réalités terrestres, elle relève de la doctrine même de Dieu¹. Henri Crouzel explique bien comment établir la relation entre le Christ, Image invisible et le Dieu invisible². Il confirme ainsi l'identité du Christ image du Dieu Père. L'invisibilité de l'image fait du Christ l'image de l'esprit humain. Car le but ultime du Christ image de Dieu est d'élever le pneuma humain au rang d'image de Dieu.

6. La participation : une relation entre l'*anima Christi* et le *Logos* divin

Chez Origène, il faut distinguer que la participation du Fils à la divinité du Père est différente de celle des créatures raisonnables à la divinité paternelle. La raison en est que le Christ est Dieu ; il est l'égal du Père, consubstantiel à Lui (*PArch.* I, 2, 6, SC 252, p. 125). En effet, la participation, *methexis* est un thème platonicien qui signifie « rapport » et qui se présente sous deux aspects : la « participation des choses sensibles aux formes intelligibles, mais aussi la participation des formes intelligibles les unes avec les autres »³. Ce concept est récupéré par Origène, la relation de l'*anima Christi* au *Logos* divin est une relation participative. Ainsi, collaborant à la gloire du Père, la puissance du *Logos* divin s'étend partout où va celle du Père (*PArch.* I, 2, 10, SC 252, p. 133-139)⁴ et elle est accomplie par l'*anima Christi*, car elle contient parfaitement, totalement et intégralement le *Logos* (*PArch.* II, 6, 6, SC 252, p. 321-323) alors que les autres êtres, fussent-ils raisonnables n'ont qu'une

¹ Cf. Lorenzo PERRONE, « Dire Dieu chez Origène : la démarche théologique et ses présupposés spirituels », *art. cit.*, p. 135.

² Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, p. 79 : « Du Dieu invisible, le Christ est l'image invisible : c'est dire qu'il ne peut être appelé ainsi, du moins de façon immédiate, par son humanité, mais par sa divinité seule. Selon l'*In Joannem*, c'est l'homme qui meurt en Jésus et non la Vérité, la Sagesse, la Paix, la Justice, « car l'Image du Dieu invisible, le Premier-Né de toute créature, ne pouvait recevoir la mort ». Dans la Passion du Christ, si la mort a raison de l'homme, elle est au contraire « contrainte à céder au Logos et à obéir à l'Image de Dieu ». [...] Comme le Père est invisible par nature, il a engendré une image invisible ». Ces phrases sont tirées d'un long texte sur le Fils-Image, qui reviendra souvent dans ce chapitre. L'invisibilité de l'image a pour raison l'identité dans le cas du Christ entre la qualité d'image et celle de fils : comme le fils ressemble à son père, ainsi l'image qu'est le Christ reproduit son modèle et est invisible comme lui, car il y a entre père et fils communauté de nature et de substance. Ces idées nous seront précieuses pour résoudre les problèmes qui s'offrent à nous : malheureusement le texte en question n'existe que dans la traduction du Rufin, et on ne peut garantir absolument l'authenticité origénienne de tous les détails qu'elle contient ».

³ Luc BRISSON, Jean-François PRADEAU, *Le Vocabulaire de Platon*, *op. cit.*, p. 40 ; cf. PLATON, *Timée* 29d-47e ; *Sophiste* 249d-253c ; *Parménide* 127d-136 e.

⁴ ORIGÈNE, *PArch.* II, 8, 5, SC 252, p. 351-353.

pseudo-participation, une participation dépendante de la participation de l'*anima Christi* au *Logos* et donc une participation partielle.

Cependant, toute participation est relation d'entité spirituelle à entité spirituelle. Celle de l'*anima Christi* au *Logos* divin converge à l'unité avec Dieu et celle des êtres raisonnables à l'*anima Christi* conduit à l'unité avec le Christ, Médiateur de l'unité des hommes avec Dieu, car Lui-même est uni à Dieu. Par ricochet, les êtres raisonnables participent au Père par la médiation du Fils ; c'est ainsi que nous devenons fils adoptifs de Dieu dans le Fils. Il y a deux points importants à souligner ici et l'un ne va pas sans l'autre chez Origène, ce qui fait qu'il est plus théologique que platonicien. Le premier est la participation des créatures raisonnables au Père, et le second est la médiation du Christ, condition *sine qua non* de réalisation de toute participation d'après Origène. Dans ce sens, au sujet de la participation, Origène écrit : « Toute intelligence qui participe à la lumière intellectuelle doit être sans aucun doute d'une seule nature avec toute autre intelligence qui participe également à la lumière intellectuelle. Si donc les puissances célestes ont participation à la lumière intellectuelle, c'est-à-dire à la nature divine, parce qu'elles participent à la sagesse et à la sanctification, et si l'âme humaine a participation à cette même lumière et à cette même sagesse, les unes et les autres seront d'une seule nature et d'une seule substance » (*PArch.* IV, 4, 9, SC 268, p. 425). Et en ce qui concerne la condition de réalisation d'une telle participation, l'Alexandrin s'écarte définitivement des philosophes grecs en soutenant qu'à la fin, les âmes se rapprocheront de Dieu par la médiation du Christ :

C'est dire qu'il devait se la procurer lui-même par l'effort de son activité propre en imitant Dieu : la possibilité de cette perfection qui lui était donnée dès le début par la divinité de l'image, il devait à la fin, en accomplissant les œuvres, la réaliser lui-même en ressemblance parfaite. L'apôtre Jean certifie avec plus de clarté et d'évidence qu'il en est ainsi lorsqu'il dit : *Mes petits enfants, nous ne savons pas encore ce que nous serons ; quand cela nous sera révélé, nous serons semblables à lui* : il parle là sans aucun doute du Sauveur. Par là il indique avec une grande certitude et la fin de toutes choses [...] et la ressemblance de Dieu à espérer, celle qui sera donnée selon la perfection des mérites. Le Seigneur lui-même dans l'Évangile la présente non seulement comme future, mais comme devant se produire par son intercession, puisqu'il daigne lui-même la demander à son Père pour ses disciples quand il dit : *Père, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi, et : comme moi et toi nous sommes uns, ainsi qu'eux aussi soient un avec nous*. Il semble par là que la ressemblance elle-même progressera, pour ainsi dire, et que de semblable on deviendra un, car sans aucun doute à la consommation ou fin Dieu est tout et en tous (*PArch.* III, 6, 1, SC 268, p. 237-239).

Il en vient ainsi à la récapitulation christocentrique. Le Fils conduit les âmes vers le Père. Origène enseigne que « tout ce qui est a été fait par Dieu et que rien n'existe qui n'ait été fait excepté la nature du Père, du Fils et de l'Esprit Saint ; en outre que Dieu, qui est bon par nature, voulant avoir des êtres à qui manifester ses bienfaits, des êtres qui se réjouiraient de les avoir reçus, a fait des créatures dignes de lui, c'est-à-dire qui puissent le comprendre dignement : il dit d'elles qu'il a engendré les fils. [...] Seul en effet le Père connaît le Fils et seul le Fils connaît le Père » (*PArch.* IV, 4, 8, SC 268, p. 421). On en retient que nous sommes des fils de Dieu dans le Fils Unique. On peut se demander si Origène n'a pas lu Irénée de Lyon¹. On en déduit, tout compte fait, l'unité du Christ Homme-Dieu avec Dieu son Père. Par son intercession et sa prière, il nous fait entrer dans l'intimité de Dieu. Ainsi, la participation des êtres raisonnables que nous sommes au Père est rendue possible par la seule Médiation du Christ, parce que Celui-ci contemple continuellement Dieu².

¹ Cf. Valery WILSON, *La récapitulation chez Irénée de Lyon*, Éditions Parole et Silence, coll. « Sagesse et Cultures », 2019.

² Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, traduit de l'anglais par sœur Jean-Marie et Monique Saint-Wakker, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973, p. 198-199 : « L'âme est en relation d'esprit à esprit avec le *Logos*. Par son union totale au *Logos*, l'âme du Christ devient pour ainsi dire vision vivante de Dieu et amour parfait de Dieu. Cela représente pour Origène le mode d'union le plus élevé et le plus intime, union dans laquelle l'âme humaine du Christ est pleinement divinisée et se trouve embrasée comme le fer dans un brasier [*PArch.* II, 6, 6]. Étant donné la métaphysique origéniste de l'esprit, nous devons conclure que l'unité ainsi réalisée est vue comme une union véritablement ontologique, une conjonction qui ne repose pas simplement sur la puissance de l'acte moral subjectif, comme c'est par exemple le cas dans l'adoptianisme décrit par Origène à une époque antérieure. Mais, si Origène veut présenter l'unité de l'homme-Dieu comme une unité ontologique, de fait, il ne prouve pas réellement qu'elle soit telle. En substance, cette explication d'Origène égare sur une fausse piste et confond l'être essentiel et ses actes spirituels. En fin de compte, le Christ risque de n'être toujours qu'un cas exceptionnel, « quantitativement » différent, de la relation communément vérifiée entre le « parfait » et le *Logos*, quelle que soit la profondeur mystique qu'Origène ait voulu donner à la relation entre le *Logos* et l'âme dans l'homme-Dieu. Il est intéressant de noter au passage que le problème de l'unité du Christ est posé très explicitement comme tel et présenté comme un mystère. Jean-Baptiste n'est pas digne de dénouer la courroie de la sandale de Jésus parce que le fait de délier la sandale signifie le mystère de l'assomption, par le *Logos*, de la nature humaine. Même le platonisme chez Origène est conscient du "Mysterium" chrétien.

Origène est surtout platonicien lorsqu'il expose la médiation de l'âme ; c'est en stoïcien qu'il parle ensuite de l'*hégemonikon*. Lui aussi connaît ce dernier et le transfère dans le cœur. Cet *hégemonikon*, c'est à dire le *nous* ou *pneuma logikon*, est l'« *interior homo* » qui et *rationalis dicitur* (*De Princ.* IV, 4, 9). Origène n'a-t-il uni aussi étroitement dans le Christ l'"homme intérieur" et le *Logos* que pour faire de ce dernier l'*hégemonikon* de la nature humaine de Jésus ? Les raisons dernières qui fondent la différence entre l'inhabitation du *Logos* chez "Pierre" ou "Paul" et l'inhabitation dans le Christ tiennent au fait que, chez le Christ, c'est le *Logos* qui dirige complètement les opérations. Chez le Christ d'Origène, ce contrôle s'exerce en tout premier lieu dans le domaine moral. Mais une fois qu'Origène a adopté le terme stoïcien *hégemonikon*, l'associant à la terminologie du *Logos* déjà enrichie par des emprunts aux stoïciens, le résultat final ne peut être qu'une présentation du Christ dans laquelle l'unité est fondée sur l'opération de l'*hégemôn* divin. À ce stade, Origène aurait pu se trouver finalement en marche vers une interprétation métaphysique de l'unité du Christ au moyen du concept de "personne". Car la personnalité réelle de l'homme s'enracine dans son *hégemonikon* ». Voir aussi Joël LETELLIER, « Le *Logos* chez Origène », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 75 (1991), p. 587-612.

La relation de l'*anima Christi* avec le *Logos* est un objet essentiel de la christologie d'Origène. Déjà chez saint Justin, « le *Logos* est le Fils de Dieu “au sens propre”. En effet, il est “Premier-né de Dieu” [...], il est le seul à détenir cette filiation divine. Une telle filiation est différente de la filiation parmi les humains ; mais aussi de toutes les filiations prodigieuses attribuées par la mythologie aux fils de Zeus [...]. Le *Logos* est Dieu, il était déjà avec le Père quand le Père créa par lui l'univers [...]. En ce sens, il est médiateur entre Dieu et le monde »¹. Le chemin tracé par Justin sera suivi par Origène². Le *Logos* représente en quelque sorte le Saint des Saints de la pensée philosophique et théologique d'Origène³. Il permet de comprendre les rapports entre Dieu et les hommes. Ainsi, si la Sagesse est, comme nous l'avons dit plus haut, *epinoia* principale, le *Logos* est seconde *epinoia*. Le *Logos* est dans la Sagesse et rend active la Sagesse créative qu'elle communique à l'*anima Christi*. Il signifie Parole et Raison et motive l'*anima Christi*. Pour Joël Letellier, le *Logos* d'Origène est médiateur entre Dieu et la créature. Il l'est de par son essence la plus profonde. Pour Origène, le *Logos* n'est pas seulement médiateur à cause de sa double nature en tant que *Logos* incarné mais il l'est aussi et bien avant le temps de l'Incarnation en tant que *Logos*. Dieu, en tant même qu'Image invisible du Père. La Parole-*Logos* jaillit directement du sein du Père et se fait connaître à l'*anima Christi*. Cette relation de correspondance est rendue possible à cause de la nature céleste et spirituelle de l'*anima Christi*. Pour Henri Crouzel, l'« Incarnation dans la lettre qu'est comme une chair, l'Écriture est Parole de Dieu, parce qu'elle s'identifie au Verbe »⁴. Le lien entre le *Logos* et l'*anima Christi* est spirituel et n'est établi que par l'Écriture Sainte : « Dans la lettre de l'Écriture, le *Logos* n'est donc pas incarné d'une façon proprement dite comme il l'est dans l'humanité de Jésus, et c'est ce qui permet encore de parler de comparaison ; déjà néanmoins il y est vraiment incorporé, il y habite lui-même et non pas seulement quelque idée sur lui, et c'est ce qui autorise à parler déjà de sa venue, de sa présence cachée. Venue et présence auprès des saints de l'Ancien Testament »⁵. L'Incarnation du *Logos* engage l'*anima Christi* dans le jeu, car il n'y a pas d'Incarnation sans âme servant de principe mouvant un corps, celui du Christ en particulier ici, ce qui fait d'Origène le véritable spécialiste de l'*anima Christi* : « Origène est avant tout le théologien de l'âme du Christ »⁶. Le

¹ Michel FÉDOU, « La doctrine du Logos chez Justin. Enjeux philosophiques et théologiques », dans *Kentron, Revue pluridisciplinaire du monde antique*, n. 25 (2009), p. 145-158, p. 149.

² *Ibid.*, p. 145.

³ Cf. Joël LETELLIER, « Le Logos chez Origène », *art. cit.*, p. 587.

⁴ Henri CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, *op. cit.*, p. 73 ; cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, Éditions Ad Solem, 1998, p. 51-61.

⁵ Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit*, *op. cit.*, p. 340.

⁶ Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, *op. cit.*, p. 197 ; Marguerite HARL, Origène et la fonction révélatrice, p. 116-117 ; voir Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, p.

Logos est la Raison universelle qui régit toutes choses. Il révèle la puissance du Dieu Créateur et sa capacité d'entrer en relation avec sa créature ; « ce n'est pas lorsque Dieu a fait ce monde visible qu'il a commencé à travailler, mais de même qu'après la corruption de ce monde il y en aura un autre, de même, avant que celui-ci soit, il y en a eu, nous le croyons, d'autres » (*PArch.* III, 5, 3, SC 268, p. 223). Toutes les créatures sont régulées par le *Logos*, Raison Universelle. Le *Logos* est également associé à la *Sapientia* pour désigner comment il interfère sur l'*anima Christi* pour lui déclarer la pensée du Père. Dans ce sens écrit Origène, « dans ta Parole et ta Sagesse, qui est ton Fils, nous te verrons, toi, le Père » (*PArch.* I, 1, 1, SC 252, p. 90-91). Dieu se laisse découvrir par le Christ en qui réside la *Sapientia* et le *Verbum* : « avec l'art ineffable de sa sagesse »¹ qui lui a permis de transformer et de restaurer toutes créatures. Le *Logos* est hors du temps. Échappant à toute temporalité, sa présence s'élargit à tous les êtres raisonnables qui désormais participent « au Verbe de Dieu, c'est-à-dire à la Raison, et pour cela portent en eux comme les semences de la Sagesse et de la Justice, ce qu'est le Christ » (*PArch.* I, 3, 6, SC 252, p. 155), de la même manière que l'*anima Christi* participe au *Logos* divin pour marquer son attachement au Père, car, « le *Logos* demeure depuis toujours auprès de Dieu »² et mieux, il était Dieu. Il est Véritable Médiateur en Dieu et les hommes, le trait d'union entre l'*anima Christi* et le Père comme le trait d'union entre le *Logos* et Dieu : « Si quelqu'un est capable de concevoir par la pensée une réalité incorporelle, vivante et comme animée, faite de toutes sortes d'Idées qu'embrassent les principes de l'univers, il connaîtra la Sagesse de Dieu qui est au-dessus de toute créature et qui dit d'elle-même à bon droit : « Dieu m'a établie comme principe de ses voies en vue de ses œuvres » (*PArch.* I, 2, 1, SC 252, p. 112-113). À travers l'*anima Christi*, le *Logos* fait connaître la volonté du Père, il fait « subsister ce que veut le Père » (*PArch.* I, 2, 6, SC 252, p. 123). Le *Logos* est alors véritable *intelligentia Dei*, *Logos spermatikos*, les semences du *Logos*.

Ce rôle participatif du *Logos* divin à l'*anima Christi* pousse continuellement le Christ Jésus vers la Vérité et vers le Bien, « cela donc, que recherche toute âme » (*La République*, 505d). L'*anima Christi* se soumet alors aux conditions du *Logos* -Raison³ afin de tracer « un

129-142 ; Rowan WILLIAMS, « Origen on the soul of Jésus », dans *Origeniana Tertia*, p. 131-137 ; voir aussi Alain LE BOULLUEC, « Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ », dans *Origeniana Quarta*, p. 223-237.

¹ ORIGÈNE, *PArch.* II, 1, 2, SC 252, p. 237 ; cf. Wolfgang A. BIENERT, « Zum Logosbegriff des Origenes », dans *Origeniana Quinta*, Leuven, Peeters, 1992, p. 418-423.

² Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde*, op. cit., p. 247.

³ Cf. Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, [1993], Éditions Albin Michel, 2002, p. 47 ; voir Victor GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon, (Structure et Méthode dialectique)*, Paris, Presses

itinéraire de l'esprit vers le divin »¹. Si pour y parvenir, Platon proposait de détourner l'âme du sensible et permettre de se convertir vers le Bien, vers l'intelligible et l'invisible (cf. *Phédon*, 83b), pour y parvenir, le philosophe doit s'écarter des plaisirs, désirs et peines, fraveurs (*Phédon*, 83b) ; Origène propose un autre itinéraire, celui de l'union de l'*anima Christi* au *Logos* divin. Pour Platon, en effet, esprit de dialectique et de dualisme oblige, le bien de l'âme passe par la séparation spirituelle entre l'âme et le corps de sorte que philosopher devient un exercice à mourir (*Phédon*, 67e) : « Mettre le plus possible l'âme à part du corps et accoutumer celle-ci, [...] à se recueillir, à se ramasser en partant de tous les points du corps, à vivre, autant qu'elle peut, aussi bien dans le présent actuel que dans la suite, isolée et par elle-même, délivrée de son corps comme si pour elle c'était des liens » (*Phédon*, 67c). Or avec Origène, la participation du *Logos* -Raison à l'*anima Christi* se trouve dans une perspective opposée. Elle propose une « continuité qui existe entre la spiritualité antique et la spiritualité chrétienne »², un mode de vie qui met en action *Logos* et *anima* en termes de dialogue de vie et d'action. Car, chez Plotin, le « *Logos* est non seulement suspendu à l'Un, il est également le produit de l'Intelligence (*Enn.* V, 1 [10], 7, 42) et représente le déploiement et le déroulement des formes intelligibles dans l'âme [*Enn.* III, 5 [50], 9, 1-57) »³. Origène est ici proche de Plotin. Autant le *Logos* divin établit des relations entre Dieu et l'*anima Christi* puis entre l'*anima Christi* et les *animae humanae*, autant le *Logos* assure l'unité et la dynamique cohérente du système plotinien⁴ car le *Logos* gère la cohésion dans le système de Plotin, favorise l'unité entre l'Un et l'Intelligence, gère la relation entre l'Intelligence et l'âme car l'âme devient comme un *Logos* parce que vivant de l'*energeia* de l'intelligence et contenant l'image (*eikôn*) de l'Intelligence [*Enn.* V, 1, 6] de sorte que Plotin en conclut que « l'âme est le Verbe [*Logos*] et l'acte [*energeia*] de l'Intelligence, comme elle-même [à savoir l'intelligence] est le verbe et l'acte de l'Un⁵ ».

Universitaires, 1947, p. 79-80 et 292 et 341 ; René SCHAEERER, *La Question platonicienne, Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*, Paris, Éditions J. Vrin, 1969, (2^e ed.), p. 84-87.

¹ *Idem*.

² Pierre HADOT, *La philosophie comme manière. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Éditions Albin Michel, 2001, p. 70 ; voir aussi André-Jean VOELKE, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg/Paris, Éditions du Cerf, 1993 ; Juliusz DOMANSKI, *La Philosophie, théorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen-Âge et du début de la Renaissance*, Fribourg/Paris, Éditions du Cerf, 1996 ; Pierre HADOT, « *The Spiritual Guide* », dans *Classical Mediterranean Spirituality*, A. H. Armstrong (Ed.), New-York, Crossroad, 1986, p. 436-459.

³ Voir Michel FATTAL, *Logos et image chez Plotin, op. cit.*, p. 20.

⁴ Cf. Joachim LACROSSE, « L'amour chez Plotin. *Erôs* hémologique, *Erôs* néotique, *Erôs* psychique », dans *Cahiers de Philosophie Ancienne*, n. 11, (1994), p. 132 et 134.

⁵ Cf. PLOTIN, *Enn.* V, 1, 6, *op. cit.*, p. 23 ; voir Jean TROUILLARD, « La médiation du Verbe selon Plotin », dans *Revue Philosophique*, CXLVI, n. 1 (1956), p. 65-73.

Cette étude sur la question de l'âme du Christ chez Origène nous a permis de mesurer comment il est aussi bien lecteur que récepteur de la théorie platonicienne de la participation. Il ne s'en sert que comme matériau pour construire son raisonnement, pour démontrer que le Christ possède comme tout homme, une âme humaine qui communique avec le Verbe de Dieu. Mais au lieu de faire œuvre de philosophe, comme à son habitude, Origène convoque plutôt l'Écriture Sainte pour purifier la philosophie de ce qu'elle n'a pas su reconnaître et attester : la divinité du Christ qui prime sur tout le reste selon lui. La distinction entre l'âme du Christ et le Verbe n'avait qu'un seul objectif chez l'Alexandrin : permettre de mieux unir les deux à travers un rapport communicationnel qui leur est intrinsèque. Par ailleurs, c'est par un chemin de déclinaison des dénominations du Christ (*Logos, Verbum, Sapientia*), qu'Origène nous a conduits à l'Incarnation du Verbe : le Christ est engendré par le Père. Son âme est l'image invisible du Dieu invisible. Son corps est le visible du Dieu invisible. Si, par la participation se crée une relation entre l'âme du Christ et Dieu son Père, il reste à préciser le rapport entre *anima Christi* et *anima humana* chez Origène, et à se demander si, à travers l'*anima Christi*, l'*anima humana* pourra, elle aussi, entrer en relation avec Dieu.

CHAPITRE III

L'ÂME HUMAINE D'APRÈS LE *PÈRI ARCHÔN* D'ORIGÈNE

Origène « fut-il pour autant un professeur de philosophie comme le laisse croire Eusèbe ? Non, bien s r. À l'école de la catéchèse, la connaissance de la philosophie lui est nécessaire pour répondre à ses élèves compétents dans ce domaine et il l'utilisera plus tard comme propédeutique à l'explication des Écritures qui reste le but essentiel de son enseignement. Origène est en effet avant tout un théologien, pour qui la philosophie, si importante soit-elle pour connaître la vérité, restera toujours la servante de la foi »¹.

Nous avons étudié jusqu'ici l'*anima Christi* qui est une âme humaine, mais qui n'a pas les mêmes fonctions que les âmes humaines ordinaires. L'*anima Christi* est l'*anima humana* par excellence chez Origène. *Anima Christi* et *anima humana* ont de nombreuses caractéristiques communes du fait que la première est aussi une âme humaine et que la seconde participe de par son caractère limité et créé à la première. L'*anima humana*, pour sa part, sera étudiée pour ce qu'elle est : nous nous intéresserons à son essence, à sa nécessité pour le corps, à sa composition, à sa préexistence et son statut tout en établissant le rapport qui la lie à l'eschatologie, aux esprits, et nous finirons par évoquer la question de la finitude. Une telle étude nous donne l'occasion de décliner à tous les cas le concept d'*anima humana* chez Origène afin d'y percevoir son identité propre, son utilité, sa composition, ses liens avec l'*anima Christi* et avec les esprits, en tentant de le situer par rapport au corps tout en vérifiant la présence ou non du dualisme platonicien entre *corpus* et *anima* dans la pensée d'Origène, sans oublier la question de la finitude ontologique.

¹ Annick MARTIN, « Propositions pour une biographie d'Origène », dans Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Origène d'Alexandrie ou la mémoire occultée*. Actes de la sixième Petite Journée de Patristique, 22 mars 2014, CaritasPatrum, Saintes, 2014, p. 16 ; cf. Élie AYROULET (dir.), *Les Pères de l'Église, première rencontre entre foi et raison*, Lyon, Éditions Profac-Théo, 2015, p. 43.

1. L'*anima humana* dans le *Pèri Archôn*

Signalons avant de commencer que l'*anima humana* est classée parmi ce qu'Origène qualifie de « créatures raisonnables » parmi lesquelles on peut compter également les anges et les démons. Si le but d'Origène est de favoriser l'approfondissement de la foi chrétienne et pour cela, de la protéger contre la propagande hérétique et contre certaines doctrines philosophiques, il ne nie pas la valeur de la philosophie dans la construction du « raisonnable », puisque la notion d'âme s'inscrit bien profondément dans la réflexion philosophique grecque. En effet, l'Alexandrin définit la raison par rapport au concept de λόγος. Pour lui, le λόγος est raison en tant qu'il a une double charge spirituelle et théologique. Il est imprégné par la Raison par excellence, la Raison de Dieu. Il y participe activement et y fait participer toute raison humaine. La Raison de Dieu, le λόγος auquel participent la raison humaine et les créatures raisonnables est le Fils de Dieu, le Christ Jésus, Fils de rationalité car lorsque le Père agit, lui, son Principe d'être et d'action « se manifeste en ce que tous les êtres raisonnables participent à la Parole de Dieu, c'est-à-dire à la Raison, et pour cela portent en eux comme des semences de la Sagesse et de la Justice, ce qu'est le Christ » (*PArch.* I, 3, 6, SC 252, p. 155). Le Christ est alors la réalisation de l'agir de Dieu, il est en quelque sorte le doigt de la « Main de Dieu »¹. En définissant le λόγος comme étant le Christ, Origène s'éloigne du platonisme qui identifie le bien moral à la vie selon la raison. La partie raisonnable de l'*anima humana* est alors appelée divine et est traduite par le *pneuma*. L'âme est créée à l'image de Dieu. Elle est le signe de la présence de Dieu dans l'homme. Pour Origène, « il est clair que les signes de cette image divine en l'homme peuvent être reconnus, non dans la forme du corps qui se corrompt, mais dans la prudence de l'intelligence, dans la justice, la modération, le courage, la sagesse, l'instruction, bref dans tout le chœur des vertus, présentes en Dieu de façon substantielle, en l'homme par son activité et l'imitation de Dieu » (*PArch.* IV, 4, 10, SC 268, p. 427). La pratique vertueuse de l'âme permet de situer Origène dans sa tentative de rapprocher l'âme humaine de l'âme du Christ. L'âme humaine fait partie des êtres raisonnables que l'Alexandrin classe en trois catégories : les anges non tombés simplement ou qui sont tombés mais pas gravement ou dangereusement, les démons qui ont

¹ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, III, 21, 10, trad. par Adelin Rousseau, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 382 : « Et de même que ce premier homme modelé, Adam, a reçu sa substance d'une terre intacte et vierge encore – “car Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir et l'homme n'avait pas encore travaillé la terre” – et qu'il a été modelé par la Main de Dieu, c'est-à-dire par le Verbe de Dieu – car “tout a été fait par son entremise” » ; *ibid.*, *Contre les Hérésies*, IV, 39, 2, *op. cit.*, p. 556 : « Si donc tu es l'ouvrage de Dieu, attends patiemment la Main de ton Artiste, qui fait toutes choses en temps opportun. [...] Sa Main a créé ta substance ».

connu la chute profonde et les hommes (*anima humana*) qui ont aussi chu mais qui sont récupérables et donc guérissables (*PArch.* I, 6, 1-I, 8, 4 ; SC 252, p. 195-233). Dans cette dernière case se place l'*anima humana* que nous allons décortiquer maintenant afin d'en extraire ou d'y découvrir la substantifique moëlle.

L'âme est de nature divine. Elle ne peut se définir que par rapport à son Créateur. Pour Origène, « si donc les puissances célestes ont participation à la lumière intellectuelle, c'est-à-dire à la nature divine, parce qu'elles participent à la sagesse et à la sanctification, et si l'âme humaine a participation à cette même lumière et à cette même sagesse, les unes et les autres seront d'une seule et même substance. Or les puissances célestes sont incorruptes et immortelles : sans aucun doute la substance de l'âme humaine sera incorrupte et immortelle » (*PArch.* IV, 4, 9, SC 268, p. 425), parce que, grâce à elle, « les hommes semblent avoir une certaine parenté avec Dieu » (*PArch.* IV, 4, 10, SC 268, p. 429).

Dans les Écritures, par ailleurs, les prophètes utilisent une image de refroidissement, de froideur ou de noirceur pour désigner l'état de péché dans lequel peut se retrouver une âme humaine que le grec traduit par *psuchè* et l'image de feu, de lumière, de réalités saintes pour traduire l'état divin lumineux et meilleur dans lequel peuvent se retrouver « les bonnes âmes »¹. Une telle compréhension d'Origène ne traduit-elle pas également l'impact de la philosophie sur sa pensée ? En effet, il fait un rapprochement, non moins intéressant, mais issu de la pensée grecque entre le $\Psiυχή$, âme, et le $\psiύχος ψύξις$, froid, que l'on retrouve chez Platon en *Cratyle* 399 d-e comme chez Aristote dans le *De anima* I, 2, 405b. Origène évite cependant un jugement dépréciatif de l'âme comme l'ont fait les gnostiques² mais pas pour longtemps. Il sombre finalement dans la dépréciation et le dénigrement de l'âme en voulant établir le rapport *pneuma-anima* entrepris par les Juifs et clarifié par saint Paul à travers les œuvres de la chair et les œuvres de l'esprit (Ga 5, 17-23 ; Ep 5, 8-9), avant d'être récupéré par les gnostiques³.

¹ Cf. ORIGÈNE, *PArch.* II, 8, 3, SC 252, p. 347.

² *Enseignement d'autorité*, n. 24, dans Jean-Pierre MAHÉ, Paul-Hubert POIRIER (dir.), *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 884 : « Quand une (âme) insensée se choisit un esprit de prostitution, il l'exclut et la jette dans le lieu de prostitution. Car elle a choisi le vice, et elle a abandonné la pudeur. En effet, la mort et la vie s'offrent à chacun ; et ce que l'on désire de ces deux choses, on le choisira pour soi. Mais cette (âme) ainsi faite s'adonnera à l'ivrognerie et au vice. En effet, le vice c'est le vin. Aussi ne se rappelle-t-elle plus ses frères ni son père, parce que le plaisir et les grains agréables l'abusent. Lorsqu'elle a renoncé à la connaissance, elle est tombée ans l'animalité. Car un insensé est dans un état animal. Il ne sait pas ce qu'il convient de dire et ce qu'il convient de ne pas dire ».

³ Cf. Manlio SIMONETTI, « Psyché e psychikos nella Gnosi valentiniana », dans *Revista di storia e letteratuma religiosa*, n. 2 (1966), p. 9ss.

1.1. L'essence, la définition et l'origine de l'âme humaine

L'*anima humana* est de l'ordre de l'essentiel de l'homme selon Origène ; elle est une âme vivante (*anima uiua*) : « En ce qui concerne l'homme il n'y a aucun doute et personne ne se pose de question, cependant l'Écriture divine l'affirme en ces termes : *Dieu insuffla sur son visage un souffle de vie et l'homme fut fait en âme vivante* » (*PArch.* II, 8, 1, SC 252, p. 339). L'essence de l'âme est alors le souffle de Dieu ; elle trouve aussi son origine en Dieu. Le lien subtil entre la pensée de Dieu qui décide de souffler dans l'ouvrage qu'il a modelé et le souffle de vie comme l'introduction de l'âme dans le corps peut se justifier en philosophie¹. Chez les Grecs, les êtres existent sous deux formes. Il y en a qui sont mobiles, et donc variables et les autres permanents, identiques et détenant l'unité et le fond de chaque être, de chaque existence. Si les premiers sont appelés des accidents, les seconds sont qualifiés d'essences. Contraire de l'accident, l'essence contient les substances des choses et n'est perçue que par la Raison. Elle est gage de l'unité de l'être, l'idée de l'être. Elle est l'*ousia* de toute chose, la réalité profonde de la chose (*Hippias majeur*, 287 c-d ; *Phédon*, 65d ; 75d, 78d, 92d) et peut désigner la réalité de l'Idée (*Phédon*, 65d ; 72e-77a) au point de faire de l'Idée une réalité. L'Idée est alors réalité. Elle est essence (*Phédon*, 102a-b ; 103b). « L'objet de l'intelligence consiste, selon Platon, dans l'Idée à laquelle se trouve appliqué le nom d' "οὐσία" ou "réalité" »². Mais pour faire le lien entre la réalité (essence) et l'objet, Aristote nous donne une clef de recherche. L'*ousia*, chez lui, désigne trois réalités différentes : la forme, la matière (*hylé*, ὕλη) et le composé des deux (*Métaphysique*, Z, 3, 1029a, 27-33)³. Matière et forme constituent alors l'essence de la chose, sa substance (*Ibid.*, 1017b 14-18). Alors « *ousia* signifie donc la chose (la substance) et ses causes internes, la matière et la

¹ Ainsi, une relation existe entre *Pensée* et *Essence* en termes d'engendrement réciproque chez Platon. En fait, l'essence rend compte des manifestations et propriétés de la Pensée. L'essence d'un être désigne ce qu'il est vraiment, ce qui fait qu'il est, qu'il est ce qu'il est, ce qui fait son existence¹. Mot introduit dans la langue latine par Cicéron, composé du verbe *esse*, être, assorti au grec *ousia* et rendu par l'allemand *Wessen* (*sein* = être). Voir Étienne GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Éditions philosophique J. Vrin, 2002, 388 pages ; voir aussi Georges VAN RIET, « Philosophie et existence », dans *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 46, n. 11 (1948), p. 352-376.

² Robert LORIAUX, « L'Être et l'Idée selon Platon », dans *Revue Philosophique de Louvain*, n. 25 (1952), p. 43.

³ ARISTOTE, *La Métaphysique*, Z, 3, 1029a, tome I, introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 355-356 : « La matière est substance. Pourtant, cela est impossible, car la substance paraît bien avoir surtout pour caractère d'être séparable et d'être une chose indivisible. D'après cela, la forme et le composé de la matière et de la forme sembleraient être substance bien plutôt que la matière. La substance composée, c'est-à-dire celle qui provient de l'union de la matière et de la forme, est, elle, à passer sous silence, car elle est postérieure, et sa nature nous est bien connue. La matière, de son côté, est aussi, dans une certaine mesure, accessible ».

forme ; la forme est ce qui correspond à l'essence »¹. La recherche d'Aristote sur l'*ousia*, essence, puise sa source de la pensée platonicienne de l'*eidos*², mais tente pour sa part de définir l'être en tant que tel, en tant qu'être, dans une perspective d'ontologie de continuité plutôt que d'opposition³. De Platon à Aristote, l'essence définit la réalité profonde, l'âme de la chose, l'âme de l'homme. Platon écrivait que l'homme, c'est son âme, « c'est l'âme qui est l'homme » (*Albiciade*, 130c) dont il faut prendre soin (*Apologie de Socrate*, 24d et 30a) car elle possède une partie qui connaît l'Idée, c'est le *voûç* et elle est immortelle (*Phédon*, 78b et 80c) opérant le passage de la vie à la mort mais aussi celui de la mort à la vie (*Phédon*, 70c-72c). Immortelle, l'*anima* a pour essence la vie⁴. Le terrain de l'âme comme essentielle de l'homme ayant été défriché, nous allons présenter maintenant la conception origénienne de l'*anima humana* en la distinguant des réalités ou créatures accidentelles, en la définissant et en statuant sur son origine.

Tous les êtres, y compris l'*anima humana* sont marqués d'un caractère accidentel du fait qu'ils ont un commencement, et le fait d'avoir commencé (*PArch.* II, 9, 2, SC 252, p. 355-357)⁵ fait que, l'*anima humana*, comme les êtres raisonnables ou sensibles ont une raison, celle de leur mutabilité et de leur tonalité accidentelle. Cette précision est importante pour comprendre le rapport *anima Christi* et *anima humana* chez Origène car « tous les genres et espèces ont toujours été, et peut être même les individualités. De toutes les façons, est vrai ce qui est ainsi montré : Dieu n'a pas commencé un jour à être créateur » (*PArch.* I, 4, 5, SC 252, p. 173). Mais bien plus, l'âme humaine caractérise l'essentiel de l'homme. Platon disait en son temps que « l'homme, c'est son âme » (*Albiciade*, 130c). Origène le reprend presque mots pour mots : « j'entends maintenant par homme les âmes qui se servent de corps » (*PArch.* IV, 2, 7, SC 268, p. 329). En d'autres termes, le fondamental de l'homme est dans son âme, ce qui ne signifie nullement qu'Origène cherche à se passer du corps. Il n'y a pas de corps sans âme, et l'âme n'est âme que dans la mesure où il y a un corps dont elle se sert. Le corps est alors au service de l'âme et vice versa : *corpus servus animae* ou *anima*

¹ Pierre PELLEGRIN, *Le Vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses Éditions, 2009, p. 91.

² Voir PLATON, *Ménon*, 86 a ; *ibid.*, *Ménon*, 87c : *ibid.*, *Phèdre*, 246a-249d ; voir aussi *ibid.*, *La République*, VI, 509d-511e.

³ Cf. Anne MERKER, « Paul RICŒUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954* », *Études platoniciennes* [En ligne], 10 | 2013, mis en ligne le 01 mars 2014, consulté le 19 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/230> ; cf. Paul RICŒUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954*, texte vérifié et annoté par Jean-Louis Schlegel, Paris, Éditions du Seuil, 2011, 348 pages,

⁴ Cf. PLATON, *Phédon*, 105b-107a ; voir aussi Thomas DE KONINCK, « Paul Ricœur, Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg, (Paris, Éd. du Seuil, 2011), 348 p. », dans *Études ricœuriennes (Ricœur Studies)*, vol. 2, n. 1 (2011), p. 198-203.

⁵ ORIGÈNE, *PArch.* IV, 4, 8, SC 268, p. 419-423.

serva corporis. Malgré cette réciprocité, il faut avouer la suprématie de l'*anima* sur le *corpus*. L'*anima* est qualifiée de substance individuelle, permettant de qualifier l'homme comme une personne et un sujet. L'homme est ontologiquement son âme. L'âme est l'essence de l'homme. Le rôle du corps, est secondaire. Il est descendu sur terre suite au péché des créatures raisonnables. Le corps représente alors un véhicule, un moteur ou une bête de somme dont dispose l'âme. Il est comme un instrument dans les mains de l'âme (cf. *Cratyle*, 399de). Nous voyons bien le poids de Platon sur les réflexions d'Origène qui contient aussi la thèse de la dualité des âmes selon laquelle il pourrait y avoir une ou deux âmes en l'homme, « une âme bonne et céleste et une autre plus basse et terrestre » (*PArch.* III, 4, 2, SC 268, p. 201). Cette doctrine soutient que l'âme inférieure serait façonnée avec une semence corporelle, *corpore seminari* et serait sujette aux diverses convoitises de la chair par conséquence. Cette âme se trouve dans le sang et possède aussi bien des volontés charnelles que des désirs corporels.

L'objection d'Origène consiste à élever le débat en montrant que « l'intelligence [νοῦς] ou esprit [πνεῦμα] de l'homme ont à les [l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'envie, l'orgueil et tout ce qui leur est semblable] combattre » (*PArch.* III, 4, 2, SC 268, p. 205). Ainsi, pour Origène, l'âme de la chair n'anime pas seulement le corps, elle se démarque de lui et ainsi le schéma binaire *corpus-anima* est opposé au schéma tertiaire *pneuma-corpus-anima* (cf. *PArch.* II, 8, NC 30, SC 253, p. 209)¹. L'âme se trouve alors désormais non pas seulement comme un élément mouvant le corps mais comme la substance intermédiaire entre *corpus* et *pneuma* et choisit librement de servir l'un ou l'autre. Ici, l'âme de la chair anime certes le corps à la manière d'un esprit corporel qui se distingue et s'oppose même à l'âme supérieure et ne peut subsister dans le corps, mais plus encore, l'*anima* est *capax vitae*, par sa propriété d'action et son aptitude à distinguer le mal d'avec le bien, à choisir entre le mal et le bien, le *pneuma* et le *corpus*. L'âme de la chair doit « être sage de cette sagesse dite de la chair » (*PArch.* III, 4, 2, SC 268, p. 205). Ainsi, on peut retenir que l'*anima carnis* gouverne la capacité de liberté, car « dans telle ou telle circonstance, l'homme qui a été créé libre, [fait] non point une chose mais une autre (*Philoc.* 25, 3, SC 226, p. 227) comme elle est principe vital du corps compris comme une sagesse charnelle et matérielle [*carnalis ac materialis sapientia*], autrement dit, qu'elle n'est pas un simple principe donnant vie au corps, mais qu'elle est une réelle entité dotée d'une capacité de sagesse et de liberté, même si cette sagesse peut être défectueuse puisque l'*anima carnis* peut diriger l'*anima* vers le bien ou vers

¹ Cf. ORIGÈNE, *PArch.* II, 10, notes 34 et 37, SC 253, p. 236-239.

le mal par ses sens¹. Toutefois, s’opposant certainement au mésoplatonicien Noumérios d’Apamée, Origène atteste qu’il y a « à proprement parler une sagesse charnelle et matérielle, autre que la sagesse selon l’esprit (*sapientia secundum spiritum*), et l’on ne pourrait l’appeler sagesse s’il n’y avait pas une âme de la chair (*anima carnis*) qui puisse être sage de cette sagesse dite de la chair. [...] Il est certain, [...] qu’il ne s’agit pas de l’esprit, car ce n’est pas la volonté de l’esprit qui est empêchée ; ni de la chair, car si elle n’a pas une âme propre, sans aucun doute elle n’aura pas de volonté. Il ne reste qu’une solution, que cela soit dit de la volonté de cette âme, qui peut avoir une volonté propre s’opposant à la volonté de l’esprit » (*PArch.* III, 4, 2, SC 268, p. 205-207). Ainsi, Origène définit la volonté comme un intermédiaire, dans l’ordre de l’action, entre la chair et l’esprit (*uoluntas media quaedam est inter carnem et spiritum*). La *uoluntas* a le plein pouvoir de choisir celui à qui elle veut obéir. Dans ce cas, deux propositions sont envisageables : « lorsqu’elle est soumise aux délectations de la chair elle rend les hommes charnels ; mais lorsqu’elle s’est jointe à l’esprit, elle fait vivre l’homme dans l’esprit et pour cela il est appelé spirituel » (*ibid.*, p. 207)².

Par ailleurs, l’expression « *homines autem nunc dico animas in corporibus positas* : j’entends maintenant par homme les âmes qui se servent de corps » (*PArch.* IV, 2, 7, SC 268, p. 328-329) cache indéniablement la marque du platonisme selon laquelle l’homme est défini au plus haut point de lui-même comme étant une âme déchue. En effet, Platon fait une équivalence entre l’homme et l’âme [homme \diamond âme] (*Albiciade* 130c), et l’âme est un mouvement qui se meut soi-même³. L’âme déchue est celle qui a chuté dans le corps en perdant sa trajectoire initiale ou en changeant de direction. Car elle suivait les dieux dans le monde intelligible et a perdu la trace des dieux ce qui a occasionné sa chute dans le corps qui ne joue ici qu’une profession d’instrument. Mais pour Origène, le corps et l’âme sont élevés au rang de la béatitude dans la mesure où le Christ « s’est fait homme et il a vécu parmi les hommes » (*PArch.* II, 6, 1, SC 252, p. 309), devenant ainsi le Médiateur entre Dieu et les hommes, l’image de Dieu, lui qui est la Tête des hommes et qui a pour Tête Dieu lui-même : « Nous voyons en effet ce que les Écritures Saintes nous rapportent de sa grandeur, qu’il est

¹ C’est également le cas dans la conception valentinienne de l’âme hylique. Cf. Manlio SIMONETTI, « *Psyché e psychikos nella Gnosi valentiniana* », dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, n. 2 (1966), p. 18. L’âme libre est celle qui réalise de manière plénière sa rationalité. Sa capacité de liberté est « un bienfait du créateur » (*PArch.* II, 9, 2, SC 268, p. 355) qui la rend convertible et changeante (*idem*), car « le créateur a accordé aux intelligences créées par lui des mouvements volontaires et libres (*idem*).

² Ici, la destinée de l’*anima* rejoint la description de l’homme psychique chez les valentiniens dans la mesure où son âme peut faire le choix libre d’une adhésion à l’esprit ou d’un refus de la chair et inversement. Cf. IRÉNÉE DE LYON, *AH*, I, 6, 1 ; I, 7, 5 ; cf. Valery WILSON, « Origène et la vie spirituelle à la suite du Christ », dans *Annales de l’ICES*, n. 5 (2018), p. 17-26.

³ PLATON, *Phèdre* 245c-246 ; *ibid.*, *Les Lois*, X, 896a-b.

appelé *Image du Dieu invisible et premier-né de toute créature, que, en lui, toutes choses ont été créées, visibles et invisibles, Trônes, Dominations, Principautés, Puissances : tout a été créé par lui et en lui ; il est lui-même avant toutes choses et tout subsiste en lui*, qui est la Tête de tous, étant le seul à avoir pour Tête Dieu le Père selon ce qui est écrit : La Tête du Christ est Dieu » (*PArch.* II, 6, 1, SC 252, p. 309). Ici, un modèle parfait s'offre à l'*anima humana*. C'est l'*anima Christi* selon la promesse de l'Apôtre à qui imitera : « *Celui qui se joint au Seigneur est un seul esprit avec lui* » (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 315), car le Christ-homme désigne aussi bien l'*anima Christi* que l'Homme-Jésus. L'*anima humana* doit alors ressembler à l'*anima Christi* en termes de participation à la réalisation de la volonté de Dieu¹. En fait, « de cette substance de l'âme servant d'intermédiaire entre un Dieu et la chair – car il n'est pas possible que la nature d'un Dieu se mêlât à la chair sans médiateur - naît, [...] le Dieu-Homme : cette substance était l'intermédiaire, car il n'était pas contre nature pour elle d'assumer un corps. Et de même il n'était pas contre nature que cette âme, substance raisonnable, puisse contenir Dieu, puisque [...], elle s'était déjà toute changée en lui, comme en la Parole, la Sagesse et la Vérité » (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 315). Ainsi, Origène justifie la relation de dépendance de l'âme humaine à l'âme du Christ mais aussi ouvre par là même la possibilité pour l'âme humaine d'entrer en communication avec Dieu à travers l'âme médiatrice et christique.

Quelle est alors l'origine de l'*anima humana* ? Autrement dit, peut-on considérer, de ce qui précède lorsque nous avons parlé de l'*anima carnis*, que la substance de l'*anima* serait dans la semence corporelle ou bien ne serait-elle pas plutôt de caractère spirituel puisqu'on sait que pour Origène, « le Christ est formé en chacun selon que le permet la mesure de ses mérites » (*PArch.* IV, 4, 2, SC 268, p. 407) ? L'âme est-elle transmise au même moment que le corps ? Ou encore, sort-elle d'un milieu parfait, celui des dieux par exemple pour entrer dans le corps en gestation dans le ventre de la femme ? Pour Origène en revanche, l'âme humaine est créée par Dieu à l'occasion de la génération du corps (*PArch.* I, introduction V, 3, SC 252, cf. *PArch.* III, 4, 2, SC 268, p. 201-207). La thèse origénienne de l'origine de l'*anima humana* est créationniste. Ainsi, l'âme humaine fait partie des êtres intellectuels créés par Dieu : « Dieu a fait des créatures raisonnables ou intellectuelles » (*PArch.* II, 9, 1, SC 252, p. 353) aussi bien en nombre infini. Dieu a créé « toutes choses avec nombre et mesure », et c'est pourquoi le nombre s'adaptera bien aux créatures raisonnables ou intelligentes, créées en quantité convenable pour pouvoir être gouvernées, régies et entourées par la providence de

¹ Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, op. cit., p. 288-296.

Dieu (*idem*). Il a créé un nombre fini car ce qui est infini n'est pas compréhensible. Et « tout ce qui a été fait dans la Parole et la Sagesse a été fait aussi, il faut le dire, dans la Justice, le Christ » (*PArch.* II, 9, 4, SC 252, p. 359). On peut alors définir l'âme humaine avec Origène comme une créature raisonnable faite ou créée, possédant sa nature propre et incorporelle, toujours revêtue d'un corps chez les hommes terrestres et qui a été faite par le Christ. « Toutes les âmes, toutes les créatures raisonnables, ont été faites ou créées, qu'elles soient saintes ou mauvaises. Toutes de leur nature propre, sont incorporelles : bien qu'elles soient telles, elles n'en ont pas moins été créées » (*PArch.* I, 7, 1, SC 252, p. 209)¹. Telle est la nature de notre âme qui ne se comprend qu'en rapport avec le Christ et les autres êtres intelligibles. Elle est d'une utilité capitale et indéniable pour le corps.

1.2. La nécessité de l'âme humaine pour le corps

L'âme humaine meut le corps, on le sait ; elle en est le stimulant. L'apport spécifique d'Origène est que l'homme est composé d'une âme qui assure le mouvement du corps, mais la vie de ce dernier vient de l'esprit. Il inaugure ainsi une anthropologie tripartite. Mais l'âme permet aussi de définir l'homme, et d'évaluer son action :

En cela, il faut se demander, je crois, s'il y a en nous, hommes, qui sommes composés d'une âme et d'un corps et aussi d'un esprit de vie, quelque chose d'autre qui possède un stimulant qui lui est propre et un mouvement nous poussant au mal. C'est ainsi que certains se posent habituellement la question suivante : ne faut-il pas parler de deux âmes en nous, l'une plus divine et céleste et l'autre inférieure ; ou bien est-ce, parce que nous sommes attachés à des corps – des corps qui selon leur nature propre sont morts et tout à fait inanimés puisque c'est par nous, c'est-à-dire par nos

¹ ORIGÈNE, *PArch.* I, 7, 1, SC 252, p. 209 : « En effet, tout a été fait par Dieu par le moyen du Christ, comme Jean l'enseigne dans son évangile de la manière la plus générale : “Dans le Principe était la Parole et la Parole était auprès de Dieu et la Parole était Dieu. Elle était dans le Principe auprès de Dieu. Tout a été fait par elle et sans elle rien n'a été fait”. Décivant tout ce qui a été fait suivant les espèces, les nombres et les ordres, l'apôtre Paul s'exprime ainsi pour montrer que tout a été fait par le moyen du Christ : “ Et tout a été créé en lui, ce qui est au ciel et ce qui est sur terre, le visible et l'invisible, que ce soit les Trônes, les Dominations, les Principautés et les Puissances, tout a été créé par son intermédiaire et en lui, et il est lui-même avant tous, il est lui-même la tête”. Il affirme donc clairement que tout a été fait et créé dans le Christ, que ce soit le visible qui est corporel, que ce soit l'invisible, c'est-à-dire à mon avis les puissances incorporelles et substantielles. Ensuite, à ce qu'il me semble, il énumère les espèces des êtres qu'il avait déclarés en général corporels ou incorporels, c'est-à-dire, les Trônes, Dominations, Principautés, Puissances, Vertus ».

âmes que le corps matériel est vivifié, alors qu'il est assurément en opposition et en inimitié avec l'esprit – que nous sommes attirés et poussés vers ces maux qui sont agréables au corps ; ou bien encore, troisième solution, suivant l'opinion de quelques grecs, est-ce que notre âme, une par sa substance, est composée de plusieurs éléments, une dite rationnelle et une partie irrationnelle, cette partie dite irrationnelle se divisant de nouveau en deux tendances, la convoitise et la colère (*PArch.* III, 4, 1, SC 268, p. 201).

L'enjeu de ce texte est qu'il définit l'homme comme corps, âme et esprit, d'une part, et montre les limites de l'âme humaine capable de fléchir vers le mal ou vers le bien, d'autre part. Origène insiste en visant les gnostiques valentiniennes qui soutiennent un prédestinatianisme qu'« il faut donc comprendre que nous ne sommes pas soumis à la nécessité et que nous ne sommes pas forcés de toute manière, même contre notre gré, de faire le mal ou le bien » (*PArch.*, Préf. d'Origène, n. 5, SC 252, p. 85).

L'herméneutique de l'action de l'âme et sa relation avec l'agir bon ou mauvais ainsi posée, Origène réfute la tendance platonicienne du tripartisme de l'âme (cf. *République* IV, 436 a ss. ; *Phèdre* 246 a ss.) que l'on désigne encore par l'expression « trichotomie platonicienne » comme contraire à l'Écriture. Il se dégage ici deux caractéristiques de la méthode d'étude origénienne. La première est que le recours à l'Écriture est le fondement de la vérité chez Origène (*PArch.* I, 3, 1, SC 252, p. 143-145)¹. S'appuyant sur *Lévitique* 17, 14, l'Alexandrin conteste la composition de l'âme par trois éléments, mais retient cependant qu'elle est divisée en entités distinctes, puisque le sang est l'âme de la chair. La clé de voûte d'une telle réflexion est que l'anthropologie origénienne est dynamique des forces alors que celle du platonisme est statique et dépendante des éléments composant l'âme. La seconde caractéristique est que l'homme d'après Origène est composé d'un corps qui a besoin d'une âme qui en assure le mouvement, mais il convoque aussi un troisième élément, l'« esprit de vie ». Il faut entendre par cette expression que l'esprit confère la « vraie vie », c'est-à-dire la vie surnaturelle à l'homme, autrement dit, la vie du Créateur. C'est aussi le sens du *pneuma* qui fait de l'homme créé par Dieu un « être vivant », ou mieux, le vivant, en se basant sur *Genèse* 2, 7. L'Alexandrin entend aussi par son herméneutique de *Genèse* 2, que Dieu a créé le corps, mais qu'en *Genèse* 1, il l'a réalisé comme une substance raisonnable. Le corps n'est alors corps que dans la mesure où il soumet son action à la raison.

L'âme est nécessaire pour la vie du corps. Sans âme, il n'y a pas de corps mouvant et sans corps vivant on ne saurait parler d'âme. Toute âme en tant que telle est incarnée. Elle sert

¹Cf. ORIGÈNE, *PArch.* IV, 1, 1, SC 268, p. 257-263.

principalement à vivifier le corps. Le corps n'est corps que dans la mesure où il est animé par une âme. Il n'a pas la possibilité de vie par lui-même. En tant qu'entité matérielle, réalité physique, le corps est toujours animé par une âme. Pour Origène, le corps humain n'est capable de vie qu'à partir d'une substance extérieure à lui, différente de lui et qui soit principe de vie, car, « c'est par nous, c'est-à-dire par nos âmes que le corps matériel est vivifié, alors qu'il est assurément en opposition et en inimitié avec l'esprit » (*PArch.* III, 4, 1, SC 268, p. 201). Dans le corps réside alors l'origine du mouvement, signe de la vie du corps. Le corps est composé de matières qui subsistent par leur nature propre. Origène entend par matière « le substrat des corps, c'est-à-dire, ce par quoi les corps subsistent avec addition et insertion des qualités. Nous nommons quatre qualités : le chaud, le froid, le sec, l'humide » (*PArch.* II, 1, 4, SC 252, p. 241-243). En définissant la matière comme « substrat des corps », [*materiam ergo intelleginus quae subiecta est corporibus (ibid., p. 240-241)*], Origène se fait disciple d'Aristote. En effet, l'*hylè* (ὕλη) qui signifie originellement le bois désigne chez Aristote la matière et représente un des trois principes de la physique : « la matière est donc essentiellement conçue comme puissance de recevoir des déterminations différentes et même contraires. Dans le bloc de marbre se trouvent bien des statues en puissance. La matière est elle-même composée des éléments premiers – feu, air, eau, terre – dont chacun se définit par deux des qualités fondamentales – chaud, froid, sec, humide. Mais les éléments ne sont pas matière pure en ce qu'ils ont chacun un aspect formel qui les rend connaissables »¹. On en déduit que le corps est donc un élément essentiel pour la manifestation de l'âme.

Le philosophe d'Alexandrie désigne par corps le monde corporel et le monde spirituel contenant respectivement la substance matérielle et la substance spirituelle qui favorisent une nette compréhension de l'οὐσία origénienne qui comporte des êtres intellectuels et incorporels qui sont issus du platonisme et des êtres matériels ayant pour origine le stoïcisme. Il y a donc deux natures, la corporelle et l'incorporelle, la visible et l'invisible. La première reçoit sa mutabilité dans sa substance. Elle est capable de prendre des formes ou de changer d'apparences. La seconde « est raisonnable, change de mentalité et de propos par le fait qu'elle est douée de libre arbitre » (*PArch.* III, 6, 7, SC 268, p. 251). Ici, notre Alexandrin est partagé entre platonisme et stoïcisme. Il conçoit le corps comme une matière, comme une substance spirituelle car mue par l'âme, à la manière des platoniciens, tout en lui conférant les

¹ Pierre PELLEGRIN, *Le Vocabulaire d'Aristote, op. cit.*, p. 67-68 ; voir ARISTOTE, *Physique*, II, 1 ; II, 3, 195a – 16 ; *Seconds analytiques*, II, II, 94a -21 ; *ibid.*, *Métaphysique*, Z, 3, 1029a 26-30 ; *Métaphysique*, H, 1, 1042a 24-31 ; 1042a 32-b3 ; cf. Pierre-Marie MOREL, « Matière et philosophie première. À propos du livre H de la Métaphysique d'Aristote », dans *Philonsorbonne*, n. 10 (2016), p. 153-168 ; pour ce qui concerne la notion de corps dans le stoïcisme : Valéry LAURAND, *Le Vocabulaire des Stoïciens, op. cit.*, p. 24-26.

caractéristiques de la substance corporelle propres aux stoïciens c'est-à-dire comme un substrat amorphe capable d'assumer diverses formes. L'être raisonnable, l'âme, dicte au corps, nature matérielle les mouvements qu'il doit faire. Ces deux natures qualifiées de générales – *corpus, anima* – établissent par leur complémentarité le rapport entre le corporel et l'incorporel¹. Ce rapport est d'ordre de la nécessité, de l'obligation et de l'essence même de chaque nature. En effet, toute nature raisonnable ou *anima* a besoin nécessairement d'un corps matériel, terrestre pour exister (*PArch.* II, 2, 2, SC 252, p. 247-249)². Là, Origène oscille entre le platonisme et le Moyen-platonisme dans lequel la doctrine de l'ὄχημα, véhicule, sert d'enveloppe ou de carapace pour le *pneuma* matériel qui englobe les âmes. Ainsi les créatures incorporelles, l'*anima* est alors douée de corps, vouée au corps terrestre et mortel³.

Origène distingue aussi les corps spirituels des corps éthérés. Sa conception de corporéité spirituelle est avant tout liée au corps humain capable de résurrection et donc contenant une âme « appelée vêtement du corps » (*PArch.* II, 3, 2, SC 252, p. 253). Quant à la corporéité éthérée et finale, elle désigne les corps que les âmes animeront après la mort (*CCels.* VII, 5, SC 150, p. 23-25). Il s'agit du corps de l'âme entre la mort et la résurrection. Tous les êtres raisonnables sont corps pour lui, car mus par une âme, sauf la Trinité qui est en dehors de toute corporéité (*PArch.* III, 6, NC 45, SC 269, p. 146). Le corps éthéré est également le corps des ressuscités et des anges, eux aussi mus par une âme. Mais l'*anima humana* est incorporelle. Cette situation lui permet de recevoir les réalités incorporelles pour les transmettre au corps à travers son agir. Elle reçoit la connaissance intelligible. Les réalités incorporelles telles l'*anima humana* supposent une telle incorporéité car, « il faudrait croire que l'âme ou l'intelligence a été formée d'une manière adaptée et appropriée à son activité, qui est de penser et de comprendre chaque chose et d'être mue par les mouvements de la vie. [...] Pour confirmer encore et expliquer ce que nous avons dit de l'intelligence ou de l'âme, à savoir qu'elles dépassent toute la nature corporelle, nous pouvons ajouter ce qui suit. À chaque sens du corps correspond en propre une substance sensible vers laquelle ce sens est dirigé » (*PArch.* I, 1, 7, SC 252, p. 105). L'âme coordonne alors le mouvement du corps, car

¹ Cf. ORIGÈNE, *PArch.* III, 1, 22, SC 268, p. 137-141 ; *ibid.*, *PArch.* I, 7, 1, SC 252, p. 207-209 ; voir Humbert CORNÉLIS, « Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 43 (1959), p. 51-80 et p. 201-216 ; voir également Manlio SIMOMETTI, « Note sulla teologia trinitaria di Origene », dans *Vetera Christianorum*, n. 8 (1971), p. 280-281.

² ORIGÈNE, *PArch.* IV, 4, 8, SC 268, p. 419-423.

³ Cf. Manlio SIMONETTI, « Alcune osservazioni sull' interpretazione origeniana di *Genesi* 2, 7 e 3, 21 », dans *Aevum*, n. 36 (1962), p. 370-381 ; voir Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, p. 148-153 ; voir aussi *ibid.*, « Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité », dans *Gregorianum*, n. 53 (1972), p. 679-716 ; MÉTHODE, *De Resurrectione*, III, 17-18.

elle est supérieure aux réalités corporelles auxquelles elle donne une forme corporelle (*eidos*), la substance de notre corps que l'on désigne aussi par le *Logos* spermatique.

Par le *Logos* spermatique¹ et par l'*eidos* corporel, Origène explique l'identité de la substance corporelle et l'altérité de sa qualité. À la suite de saint Justin, on peut dire que le *Logos* spermatique est inné c'est l'homme et le *Logos* parfait, c'est le Christ². Origène se situe entre Aristote et les stoïciens. En convoquant la matière définie comme « le substrat des corps », Origène trouve indirectement en elle la présence de l'âme en tant qu'elle meut la matière mais aussi en tant qu'elle est agissante dans toutes les parties du corps, aussi bien dans le *Logos* spermatique³ que dans l'*eidos* corporel (εἶδος σωματικόν) dans leur capacité de se changer en « substance de notre corps » (*Arch.* II, 1, 4, SC 252, p. 241), car les corps sont une addition et une insertion des qualités - chaud, froid, sec, humide - comme étant ou permettant les ressentis de l'âme. Ses éléments matériels qui constituent le corps et son identité se succèdent, se changent et enrichissent la substance corporelle « car ce que nous

¹ Le *Λόγος σπερματικός* ou *σπέρμα τοῦ Λόγου* sont des expressions de saint Justin. Voir JUSTIN, *Apologie*, I, 44, 9-10, (Munier 2006, 245) ; *Apologie*, II, 7 (8), 1-3 (Munier 2006, 339 et 341) ; *Apologie*, II, 10, 1-3 (Munier 2006, 349) ; *Apologie*, II, 13, 5-6 (Munier 2006, 365). Le *Logos* est en réalité la « semence de Dieu » en I, 32, 8 : « ... la robe dont parle l'Esprit divin par la bouche du prophète, ce sont les hommes qui croient en lui, dans lesquels habite la semence qui vient de Dieu, le *Logos* (τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ Λόγος) » (*ibid.*, 215). En II, 8, 3, *λόγος* est rendu par « raison » ou par « *Logos* » et dans ce cas, il désigne le *Logos* divin. Pour approfondir cette expression de *Λόγος σπερματικός*, on peut lire Carl ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin, De Gruyter, 1995 ; Ragnar HOLTE, « *Logos Spermatikos*. Christianity and ancient philosophy according to St. Justin's Apologies », dans *Studia Theologica*, 12 (1958), p. 109-168 ; Aloys GRILLMEIER, « De Jésus de Nazareth "dans l'ombre du Fils de Dieu" au Christ, image de Dieu », dans *Comment être chrétien ? La réponse de H. Küng*, Jean-Robert ARMOGATHE (dir.), Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1979, p. 128ss ; voir enfin PAUTIGNY et ARCHAMBAULT (trad.), *La philosophie passe au Christ, l'œuvre de Justin : Apologie I et II, Dialogue avec Tryphon*, coll. « *Ichthus* », Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1982, p. 35-36 et p. 105-107 ; voir COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le christianisme et les religions*, Paris, Éditions Centurion/Cerf, 1997, p. 49.

² Cf. Pierre NDOUMAÏ, « Justin Martyr et le dialogue interreligieux contemporain », dans *Laval théologique et philosophique*, n. 66 / 3 (2010), p. 563.

³ Sur la question du *Logos* spermatique, voir Michel FÉDOU, « La doctrine du *Logos* chez Justin : enjeux philosophiques et théologiques », *Kentron* [En ligne], 25 | 2009, mis en ligne le 12 mars 2018, consulté le 20 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1527> dont voici la conclusion : « l'intérêt propre du concept de *Logos* était qu'il permettait à Justin, non seulement de parler du Fils de Dieu dans un langage audible et compréhensible pour des hommes de culture grecque, mais de le présenter comme « principe » et « raison » du monde. De plus, en transposant la doctrine stoïcienne du *logos spermatikos*, Justin mettait en évidence un trait essentiel du Dieu vénéré par les Chrétiens, à savoir son universalité : le *Logos* de Dieu, avant même d'avoir pris chair en Jésus, était mystérieusement à l'œuvre dans les siècles antérieurs, et jusque dans le monde des nations. Ainsi, la doctrine de Justin sur le *Logos* ne nous apparaît pas seulement comme une importante contribution à la théologie trinitaire ; elle a aussi le mérite de mettre en évidence deux thèmes majeurs du christianisme : d'une part, en présentant le Fils de Dieu comme « *Logos* » du monde, elle manifeste à sa façon l'importance de la raison pour la foi chrétienne (même si le « *Logos* », redisons-le, ne s'applique plus ici à un principe impersonnel mais au Fils de Dieu en personne) ; d'autre part, elle souligne avec force que le Dieu des Chrétiens se préoccupe de toute l'humanité, puisqu'en tout temps son *Logos* a pu se communiquer de quelque manière aux nations et, dans les meilleurs des cas, être partiellement accueilli par ceux qui ont su exprimer quelque vérité et, plus encore, par ceux qui ont vécu « selon le *Logos* » au point de pouvoir être après coup reconnus comme « *christianoï* », c'est-à-dire comme des hommes qui, à leur insu, ont appartenu au Christ. »

prenons comme aliment, quoi que ce soit, se change en la substance de notre corps » (*idem*)¹. Ces qualités possèdent en elles-mêmes une âme mouvant le corps humain ou participant au mouvement de l'âme humaine². Le *hylè* (ὑλη), la matière ne peut subsister sans les qualités, elle devient vaine et inutile sans elles, abstraite et artificielle même (*PArch.* II, 1, 4, SC 252, p. 243). Si la substance matérielle ne se distingue des qualités que par abstraction, et que cependant elle ne subsiste sans la qualité, c'est l'*anima* qui fait le rôle de censeur et qui évalue si le corps peut recevoir ou accueillir une qualité en lui. La nécessité de l'âme réside dans le fait qu'elle permet l'accès à la qualité. Elle joue le rôle important de filtre et assume par là la fluidité du mouvement corporel :

Cependant il faut savoir que jamais la substance ne subsiste sans qualité et que seule l'intelligence discerne que ce qui est le substrat des corps et est capable de recevoir une qualité est la matière. Certains, voulant se livrer à ce sujet à une recherche plus profonde, ont osé dire que la nature corporelle n'est pas autre chose que les qualités. En effet, si la dureté et la mollesse, le chaud et le froid, l'humide et le sec, sont des qualités, lorsqu'on les supprime, elles et les autres qualités de même nature, on s'aperçoit qu'il n'y a plus de substrat, alors les qualités paraîtront être tout. C'est pourquoi les partisans de cette thèse ont essayé de soutenir ceci : puisque tous ceux qui admettent une matière créée reconnaissent que les qualités ont été faites par Dieu, on trouve alors que, même pour eux, la matière elle-même n'est pas créée, puisque les qualités sont tout, et que tous, sans contradiction, affirment qu'elles ont été faites par Dieu³.

Par là, Origène remonte la création du corps comme celle de l'âme à Dieu dont il affirme la paternité sur l'homme. Dans le prolongement de ce discours qui resitue le corps par rapport à l'intelligence dans son rapport aux qualités, l'Alexandrin montre par la suite

¹ Une telle conception de la matière est méso-platonicienne, stoïcienne et platonicienne lorsqu'Origène évoque la substance des corps par leur addition et insertion aux qualités de la sensation qui lui sont adjointes, de sorte que ces corps ne puissent subsister sans elles. Cf. *Timée* 50b-51b.

² Cf. ORIGÈNE, *PArch.* II, 1, 4, SC 252, p. 243 ; *ibid.*, *PArch.* III, 6, 5-6, 7, SC 268, p. 247-251. Au sujet de l'influence du stoïcisme ou du méso-platonisme sur Origène, voir PLUTARQUE, *De Commun. notitiis adv. Stoïcos*, 34 et 48 ; Sextus EMPIRICUS, *Adv. Mathematicos* X, 31 ; voir aussi l'évolution du concept de *Logos* du platonisme à saint Augustin, dans Hiro HIRAI, « Les *logoi spermatikoi* et le concept de semence dans la minéralogie et la cosmogonie de Paracelse », dans *Revue d'histoire des sciences* 2008/2, tome 61, p. 245-264.

³ ORIGÈNE, *PArch.* IV, 4, 7 (34), SC 268, p. 417-419 : « Cependant l'idée que nous avons de l'homme ne définit manifestement aucun de ces caractères, mais nous le comprenons et considérons sans tenir compte en aucune façon de son attitude, qu'il soit en état de veille ou de sommeil, en train de parler ou de se taire, ni des autres circonstances accidentelles auxquelles les hommes sont nécessairement soumis. De même qu'on considère Paul sans aucun de ces caractères accidentels, de même on pourra comprendre le substrat dans les qualités. Lorsque notre intelligence, ayant écarté toute qualité de sa compréhension, contemple le point, si on peut ainsi parler, de la seule substance sous-jacente et s'y attache, sans regarder à la dureté ou à la mollesse, au chaud ou au froid, à l'humide ou au sec qui affectent cette substance, alors, par une sorte de pensée artificielle, elle semblera contempler la matière dépouillée de toutes ces qualités ».

comment les qualités viennent palier les insuffisances de la matière et par ricochet du corps. Peut-on alors en déduire que les qualités jouent également le rôle d'âme par rapport au corps.

Origène exprime toutefois la sollicitude du Dieu Trinité et Créateur pour l'âme, « car tout ce qui est a été fait par Dieu et que rien n'existe qui n'ait été fait excepté la nature du Père, du Fils et de l'Esprit Saint » (*PArch.* IV, 4, 5, SC 268, p. 421). Remarquons ici que si la matière participe aux qualités susdites (intelligence et vie), le corps profite de cette participation car il est mû autrement du fait que la présence de l'intelligence procure la béatitude à l'âme (*CCels.* VII, 32, SC 150, p. 85-89). L'intelligence converge alors les actions et les mouvements des qualités, telles des œuvres des êtres raisonnables et les met au service du bonheur du corps qui passe par le bonheur de l'âme humaine. La substance du corps bénéficie des qualités du temps éternel par le biais de l'intelligence qui permet au *Logos* spermatique ou raison séminale d'entrer en dialogue avec le corps ou plus précisément avec l'*eidos* corporel par l'intermédiaire de l'*anima humana*. C'est ainsi que le Créateur dote celle-ci « des remèdes divins »¹. Le corps animal devient alors corps spirituel par la substance de l'âme et de l'intelligence (*Logos*) pour sauvegarder l'identité individuelle et substantielle du corps humain. On a le même rapport à la Résurrection des corps chez Origène (cf. *PArch.* II, 10-11, SC 253, p. 221-225). Le corps humain devient alors le point d'insertion de l'âme humaine dans l'humanité, mais aussi le moyen d'introduction de Dieu dans la gente humaine par le biais de l'intelligence ou du Verbe. Ainsi, par l'intelligence, le *Verbum caro factum*, agit aussi sur l'homme en son âme². Le corps devient alors le lieu où se réalise l'*Incarnatio* entendue comme l'âme dans son activité de mouvement du corps. De là, on peut retenir qu'Origène peut être également considéré comme un « théologien de la chair »³ car pour lui le corps détient une valeur, un sens, car il est sous l'égide de l'âme qui elle-même reçoit son principe de mouvement et d'action du *Logos*. Ce corps, quoique véhicule de l'âme⁴, devient

¹ Cf. ORIGÈNE, *PArch.* III, 1, 13, SC 268, p. 81 : « Dieu gouverne les âmes non seulement dans la perspective du temps de notre vie actuelle, qui s'achève au bout de soixante ans ou peut-être davantage, mais dans celle d'un temps perpétuel et éternel, car lui-même est éternel et immortel et il pourvoit aux besoins d'âmes immortelles. Car il a rendu incorruptible la nature raisonnable qu'il a créée à son image et ressemblance et c'est pourquoi l'âme qui est immortelle n'est pas écartée par la brièveté du temps de notre vie des soins et des remèdes divins » ; cf. *ibid.*, *PArch.* II, 1, 4, SC 252, p. 241-245 ; cf. Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, p. 181-215.

² Cf. Hans Urs von BALTHASAR, « Le *Mysterion* d'Origène », *art. cit.*, p. 543.

³ Gilles DORIVAL, « Origène, Théologien de la chair », dans Pascal-Grégoire Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair. Entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps*, Actes du V^e colloque de La Rochelle, les 9, 10 et 11 septembre 2011, *Caritas Patrum*, 2012, p. 87-94.

⁴ Henri CROUZEL, « Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène », dans *Didaskalia* 7, 1977, p. 225-237. Ici, le corps, véhicule de l'âme retrouve toute sa dignité de corps dans la mesure où il est appelé à ressusciter (*PArch.* III, 6, 5) ; voir Gilles DORIVAL, « Origène et la résurrection de la chair », dans *Origeniana Quarta*, 1987, p. 291-321.

alors un corps spirituel. Le corps spirituel selon Origène a les caractéristiques de l'esprit et ainsi, le corps ressuscité est assorti à l'esprit¹.

1.3. L'âme comme l'Image du Dieu-Verbe

L'âme humaine est à l'image de l'âme du Christ comme elle est aussi l'expression de la Trinité, car « l'action du Saint-Esprit ne s'exerce que sur ceux qui se tournent vers le mieux et marchent dans les voies du Christ Jésus, c'est-à-dire sur ceux qui agissent bien et demeurent en Dieu » (*PArch.* I, 3, 5, SC 252, p. 155). Si le Christ est appelé Image de Dieu, Image du Verbe, l'homme est à l'image du Christ. De la même façon, l'âme humaine est à l'image de l'Image de Dieu le Verbe. À ce sujet, Origène enseigne : « Il y a donc quelqu'un qui est le Fils de Dieu, image du Dieu invisible, et une image de ce Fils, appelée image du Fils de Dieu. Cette image, j'estime que c'est l'âme humaine qu'assuma le Fils de Dieu, devenue par sa vertu image de l'image de Dieu » (*Philoc.* 25, 2, SC 226, p. 219). Par déduction, nos âmes sont à l'image de l'âme du Christ. La corrélation entre *anima Christi* et l'*anima* est effectuée par le *Verbum Dei*, qu'Origène, à la suite de saint Jean, présente comme principe de tout (*HomGn.* I, 1, SC 7 bis, p. 25), comme l'Image de Dieu (*HomGn.* I, 13, SC 7 bis, p. 57-65) et comme composante du Christ (*HomGn.* VIII, 9, SC 7 bis, p. 231). Les deux récits de la Création en *Genèse* 1, 27 où Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance et celui en *Genèse* 2, 7 où Dieu modèle l'homme à partir de la poussière ne se répètent pas, ne se contredisent pas, mais se complètent². Origène nous en fait l'exégèse : « Le modelé du corps, en effet, ne contient pas l'image de Dieu, et il n'est pas dit que l'homme corporel a été "fait", mais qu'il a été "façonné", comme porte l'Écriture dans la suite. Elle dit en effet : "Et Dieu façonna l'homme", c'est-à-dire le modela, "du limon de la terre". Celui qui a été "fait à l'image de Dieu", c'est notre homme intérieur, invisible, incorporel, incorruptible et immortel. Car c'est à ces qualités-là que l'on reconnaît plus justement l'image de Dieu » (*HomGn.* I, 13, SC 7 bis, p. 57). En *Genèse* 1, 27, Dieu a créé notre être spirituel, notre image à l'image de l'Image du Christ qui est sa propre Image : « Et Dieu fit l'homme à son image »

¹ Gerald BOSTOCK, « *Quality and corporeity in Origen* », dans *Origeniana Secunda*, 1980, p. 323-337 ; voir aussi Anders-Christian L. JACOBSEN, « *Origen on the Human Soul* », dans *Origeniana Octava*, 2003, p. 649-656.

² Cf. Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, op. cit., p. 148.

(Gn 1, 27). Cette image est bien sûr, notre âme humaine qu'est notre être spirituel. En *Genèse* 2, 7, Dieu façonna le corps : « Et Dieu façonna l'homme avec de la glaise du sol »¹. Henri Crouzel fait remarquer que les verbes *poiein* et *plattain* utilisés pour désigner l'activité créatrice de Dieu déclinent par leur teneur l'identité de l'être créé. Dieu a créé l'image assortie à l'Image du Verbe. Cette image est l'âme humaine ; puis il a fabriqué le corps qui lui correspond. L'âme est invisible parce que Dieu est invisible et son image est invisible. L'image de Dieu le Verbe est présente dans l'âme humaine comme l'image de Dieu le Père est présente dans l'âme du Christ, car le Fils est image de la bonté du Père : « Il est appelé à bon droit son image, parce qu'il ne vient pas d'ailleurs que de cette bonté qui est le principe, pour qu'on ne voit pas dans le Fils une autre bonté que celle qui est dans le Père, ni une bonté dissemblable ou différente » (*PArch.* I, 2, 13, SC 252, p. 141-143). Si le Fils ne possède pas une bonté différente de celle du Père, il confère à l'âme humaine cette même bonté du Père car « de même que tous les mouvements et les actions de celui qui regarde dans un miroir produisent une image qui se meut et qui agit des mêmes mouvements et des mêmes actions, sans absolument aucune différence, de même selon sa propre volonté il faut comprendre la Sagesse, quand elle est appelée le miroir immaculé de la puissance et de l'activité paternelle » (*PArch.* I, 2, 12, SC 252, p. 139-141)².

L'âme humaine est à l'image de Dieu. Pour Origène, elle a connu la chute, et s'est retrouvée dans la sphère inférieure qui l'a souillée alors qu'elle était totalement et entièrement *Imago Dei* quand elle était dans la sphère supérieure. Pour exprimer cette condition de l'âme, Origène avance l'hypothèse de la préexistence des âmes en précisant : « tout cela n'est pas présenté par nous comme des dogmes, mais discuté par manière d'étude et de recherche » (*PArch.* II, 8, 4, SC 252, p. 349). C'est un postulat, une hypothèse de la recherche pour lui ; Daniel Vigne nous dit en condensé l'essentiel de cette supposition ou démonstration de l'Alexandrin : « Les données essentielles. Dans son état premier, originel, l'âme vivait tout entière selon l'esprit ; elle était un *noûs*, une intelligence contemplant la face de Dieu et vivant selon sa volonté. Mais elle s'est refroidie, éloignée de Dieu ; elle est alors devenue une *psyché*, une âme psychique et inférieure du terme, et son corps spirituel est devenu un corps

¹ Voir Daniel VIGNE, « L'homme, Image de l'Image d'après Origène », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 130 (2013), p. 20-30, p. 24.

² Comment ne pas voir ici encore les empreintes platoniciennes dans cette argumentation d'Origène, puisque, pour Platon le monde et donc aussi les hommes sont comme un dieu sensible à « l'image de celui qui est intelligible » (*Timée*, 92 e) ; le monde et tout ce qu'il contient réalisé sur le modèle ou à l'image de l'intelligible qui est toujours identique à soi-même (*Timée*, 28a) ? De la même manière et par transposition, on peut comprendre que l'âme humaine ou l'homme (monde sensible) est à l'image de l'Image du Verbe (le monde intelligible, νοῦς ou λόγος).

charnel. En elle l'image de Dieu subsiste, mais cachée, et l'homme a perdu la ressemblance divine à laquelle il est appelé »¹. Par là se définit aussi la relation de l'âme à la Trinité, car, l'âme étant de nature immatérielle, « la vie incorporelle est, semble-t-il, le privilège de la Trinité seule » (*PArch.* II, 2, 2, SC 252, p. 249).

Dans cette anthropologie d'Origène assez dichotomiste vient se greffer une troisième réalité, celle de l'esprit. Car, le *pneuma* favorise la participation entre l'âme humaine et l'âme du Christ. C'est lui qui ouvre l'âme humaine sur l'infini de Dieu. Il est la vie de l'âme, c'est lui qui meut l'âme. Tout mouvement de l'âme dépend du *pneuma* et converge l'âme vers Dieu. Cette participation est bien réaliste, consciente et importante, car elle favorise la communion ou la communication entre l'âme humaine et l'âme du Christ qui est le modèle, mais aussi elle facilite un échange entre les deux âmes par l'intermédiaire du *noûs* et de l'*hegemonikon*. Ainsi, l'Image de Dieu le Verbe a pour rôle de conduire l'image de l'homme que son âme communique avec le *pneuma* divin. Cette communication pneumatique n'est possible que pour les êtres spirituels, âme et esprit (cf. Rm 8, 16). Si le Fils de Dieu est considéré comme Image éternelle de Dieu le Père, il est également le modèle pour l'homme. L'homme est l'image de Dieu car il est en réalité l'image de celui qui est l'Image du Père de toute éternité. L'âme humaine est alors image de seconde classe par rapport à l'Image éternelle, réelle et parfaite de Dieu qui est le Verbe. En tant qu'image de seconde main, l'âme humaine est portée sur l'Image Première qui authentifie son identité d'image voulue créée et aimée par Dieu. Fils dans le Fils, l'homme est image dans l'Image du Verbe comme le *pneuma* humain est *pneuma* du *Pneuma* divin. Aussi s'établit la relation de dépendance objective entre l'homme et le Christ ou entre l'homme et Dieu à travers le Christ car, « à l'homme, le Verbe n'a pas seulement donné la ressemblance d'une de ces Idées qu'il portait en lui : il l'a formé sur le modèle de cette image de Dieu qui le constituait lui-même le plus profondément »². Le Christ est alors l'Homme-Parfait duquel est sorti l'homme que nous sommes. Origène, reprenant saint Paul et l'Épître aux Hébreux dit que « le Fils unique est

¹ Daniel VIGNE, « L'homme, image de l'Image d'après Origène », dans *CPE*, p. 26-27 : « La grande instance d'Origène, lorsqu'il parle de l'âme, est toujours d'y voir une puissance libre, une faculté de choix pouvant s'orienter vers Dieu ou se détourner de lui. En d'autres termes, l'âme est capacité de *relation*. Nous sommes ici au cœur du mystère de l'image, qui n'est pas affaire de copie plus ou moins ressemblante, mais de communion impersonnelle. L'âme est par essence un mystère d'accueil, d'ouverture et de don.

De mots grecs désignent cet élan de l'âme : le *noûs*, souvent traduit par "intelligence", et l'*hegemonikon*, ou "faculté directrice". L'un préside à la connaissance, l'autre à l'action, nous parlerions aujourd'hui de conscience de la liberté. Ces deux dimensions de l'âme sont le moyen par où elle entre en communion avec ce qui la dépasse, et qui est le *pneuma* ».

² Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, op. cit., p. 125.

l'Image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature ; [...] le rayonnement de sa gloire et la figure et expression de sa substance » (PArch. I, 2, 5, SC 252, p. 119-121).

Par ailleurs, on en vient à se demander : qu'est-ce qui rend possible la Rédemption et la Résurrection des hommes ? Tout se tient. Tout est lié pour Origène, « au-dedans de vous [les hommes], même si vous ne le savez pas, se tient le Verbe à l'image de qui vous avez été créés »¹. L'Image du Verbe est alors constamment présente dans l'âme humaine et fait qu'elle est l'image de l'Image de Dieu. L'âme humaine ne participe pas seulement à la volonté de Dieu qui lui est communiquée. En elle est l'Image du Verbe, une présence constante, personnelle et réelle qui pousse l'homme à désirer Dieu de toutes ses forces, car, si l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, le *voûç* en lui est le berceau du « selon-l'image » et l'oriente à avancer constamment vers la ressemblance de son Créateur, car : « il y a une certaine parenté entre l'intelligence et Dieu, et que par là elle peut saisir quelque chose de la nature divine, surtout si elle est davantage purifiée et séparée de la matière corporelle » (PArch. I, 1, 7, SC 252, p. 107), ce qui signifie que l'âme assainie est capable de Dieu. Telle est la mystique origénienne qui prend sa source dans la création où le Christ Jésus tient une place importante. En effet, Jésus-Christ, « celui qui est venu, est né du Père avant toute création. De même qu'il a aidé le Père dans la création de toutes choses, car tout a été fait par lui, de même dans les derniers temps, [...] il est resté ce qu'il était, Dieu » (PArch. Préf. d'Origène, n. 4, SC 252, p. 81). L'épicentre de la mystique d'Origène est le Christ. Ici, c'est l'Incarnation qui rend possible la participation de l'âme humaine à l'âme humaine du Christ. Elle rend effective la communication entre l'image de Dieu qu'est l'âme humaine et l'Image de Dieu le Verbe.

L'Incarnation réunit âme-image à l'*Imago Dei* qu'est le Verbe pour conduire l'âme-image vers la demeure du Père, car elle « conduit l'âme humaine à développer l'image du *Logos*, le selon-image de Dieu, qu'elle a reçu à la création, pour parvenir à la ressemblance la plus parfaite qu'il est possible à la créature d'atteindre »². Grâce à l'Incarnation, l'Image de Dieu le Verbe ou mieux l'âme du Christ devient une « seconde image intermédiaire »³. Elle devient l'Image de Dieu selon laquelle l'homme a été créé. Origène est avant tout l'homme de la Bible. Même s'il utilise les arguments philosophiques, c'est avec la Bible en main qu'il faut le lire. « Ce n'est pas le corps qui est le porteur de cette image mais les vertus qui sont dans l'âme et qui, immuables en Dieu sont susceptibles en l'homme de progrès et de régressions.

¹ *Ibid.*, p. 160.

² *Ibid.*, p. 142.

³ *Ibid.*, p. 139.

Elles fondent la parenté de l'Homme avec Dieu et sa faculté du connaître qui, omnisciente chez Dieu, doit chez l'homme progresser des réalités sensibles aux réalités spirituelles par le moyen d'une sensibilité spirituelle analogue aux sens corporels » (*PArch.* IV, 4, « Récapitulation », SC 269, p. 238).

Partant du postulat selon lequel l'âme humaine est Image du Verbe incarné et que par là, elle participe à l'Image du Dieu-Verbe, cette participation a pris la forme d'une imitation dans le mystique d'Origène. Les termes d'image et d'imitation nécessitent un lien entre un Premier et un second, entre l'âme du Christ et l'âme humaine, entre l'Image et l'image et c'est le second qui suit le premier. L'exemplarité du premier provoque la *sequela* du second. L'âme-image suit l'Image du Verbe. La relation entre eux est positive chez Origène. Chez Plotin par exemple, le lien n'est pas élogieux car « celui qui engendre, le fait à son image, mais il est clair que, pour Plotin du moins, l'engendré est inférieur au géniteur »¹. L'union mystique entre l'âme-image de l'Image du Verbe et l'Image du Verbe incarné se fait en termes de participation chez Origène².

1.4. La composition de l'humain

Dans cette partie, nous allons réfléchir sur la structure de l'âme ou mieux, sur les éléments constitutifs de l'âme humaine. Origène, et avant lui, saint Paul utilisent plusieurs termes pour désigner l'*anima*, et l'on peut légitimement se demander si l'âme est la résultante ou la mixture de la chair et du *pneuma* d'une part ou si elle est composée de plusieurs compartiments d'autre part. On est aussi en droit de se demander si notre âme humaine n'est pas une partie de Dieu – approche panthéiste -, si elle contient de la composante divine, ou si c'est le *pneuma* qui est de construction divine. Nous tenterons d'établir un rapport entre l'*anima* et le *pneuma* dans un premier temps, puis une relation entre la chair et l'esprit à partir

¹ Henri CROUZEL, « Le Dieu d'Origène et le Dieu de Plotin », dans *Origeniana Quinta*, 1992, p. 410.

² Chez Plotin, l'âme est envisagée « comme sortie de l'intellectuel » selon les mots d'Henri Crouzel. Par ailleurs, le père du néoplatonisme l'envisage comme ayant la capacité d'illuminer les formes et les corps. Elle possède la *sophia*. Le rôle de l'âme-*sophia* est d'éclairer les ténèbres du corps. L'expression « image d'image » (*tou eidôlou eidôlon*) est relevée par Michel Fattal dans la critique que la pensée platonicienne fait contre les gnostiques. Voir Michel FATTAL, *Logos et Image chez Plotin*, *op. cit.*, p. 47. Voir PLOTIN, *Enn.* II, 10, 1, 25-33. Cf. Henri CROUZEL, « Le Dieu d'Origène et le Dieu de Plotin », dans *Origeniana Quinta*, 1992, p. 410.

de l'âme dans un second temps, en spécifiant bien évidemment le caractère propre ou l'identité propre de l'*anima* au cœur du composé humain.

Si, dans le texte suivant, Origène se situe dans une perspective ontologique en termes de dichotomie anthropologique, conformément à sa définition du composé humain : « nous, les hommes, nous sommes des êtres vivants composés d'un assemblage de corps et d'âme », (*PArch.* I, 1, 6, SC 252, p. 103), de manière générale, c'est l'anthropologie trichotomique qui l'emporte dans ses écrits : « Ce qu'il [le Christ] confie au Père, ce n'est pas son âme, mais son esprit, et, lorsqu'il dit que la chair est infirme, il ne dit pas que l'âme est prompte, mais que l'esprit est prompt : d'où il semble que l'âme soit quelque chose d'intermédiaire entre la chair et l'esprit prompt » (*PArch.* II, 8, 4, SC 252, p. 349). Ce qui signifie que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit. Cependant, Origène pose parfois la dialectique corps-*pneuma* ou la dialectique âme-corps ou âme-esprit en terme dualiste. Ainsi pour lui, il faut opérer des passages : passer du corps au *pneuma* c'est-à-dire du sensible à l'intelligible. La dialectique du progrès spirituel chez Origène nécessite ces oppositions. Le *pneuma* a pour mission de vaincre le corps, et l'âme est appelée à s'élever par rapport aux bassesses du corps¹. La tension intérieure entre *pneuma*, *anima* et *corpus* se décline en termes de combat avec des points opposés qui s'étendent à cause du péché qui cherche à rabaisser le corps et l'âme alors que le *pneuma* a pour fonction de les élever. C'est ce qu'Origène exprime par la dissension entre « vie du corps » et « vie de l'âme »².

¹ Voir Jacques DUPUIS, « L'esprit de l'homme ». *Études sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, op. cit., p. 58-61.

² Jacques Dupuis résume bien la tension entre le *pneuma*, l'âme et le corps (la chair). Jacques DUPUIS, « L'esprit de l'homme ». *Études sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, op. cit., p. 50-51 : « Ainsi, la vie morale de l'homme dans le monde se définit en fonction du combat spirituel. Il y a en chacun de nous, dit Origène, deux 'concupiscences' (ἐπιθυμίας) : celle de la chair et celle du *pneuma* ; amour charnel d'une part et, de l'autre amour spirituel. Saint Paul appelait le premier « désir de la chair » (Rom. 8, 6). Origène le fait après lui, mais parle aussi bien de « désir de la matière » (φρόνημα ὕλης) ; les deux expressions s'équivalent. Au désir de la chair, s'oppose la « volonté du *pneuma* » (βούλημα τοῦ πνύματος), laquelle, une fois encore, représente l'appel du *pneuma* humain au choix libre de l'âme.

On a vu plus haut comment le péché originel donnait lieu chez Origène à distinguer deux créations, deux hommes, deux images ; on traitait alors ces éléments comme conséquence physique de la chute. Le combat spirituel ramène cependant les mêmes thèmes pour leur donner cette fois valeur morale et religieuse. Ainsi, la vie morale et religieuse de l'homme est en continuité avec la catastrophe initiale du péché : l'homme d'en haut et l'âme d'en bas s'approprient respectivement en nous les fruits du *pneuma* et les œuvres de la chair ; l'homme intérieur et l'homme extérieur, le bien et le mal. Nous portons l'aurore de notre vie dans le monde, une double image, celle de Dieu et celle du terrestre, mais cette situation n'est pas statique : une image peut en effet envahir l'autre, et celle-là l'emportera que la vie aura rendue plus forte. Car, à accomplir les désirs, soit de Dieu, soit du diable - ou équivalentement, ceux du *pneuma* ou ceux de la chair - nous devenons fils du Père ou fils de Satan, « formés » (μορφούμενος), « natures » (πεφροσιωμένος) même, selon l'un ou selon l'autre. Au départ, nous trouvons entre deux pères, mais la conduite décidera si nous sommes saints et fils de Dieu, ou bien pécheurs et fils du diable. Qui vit selon la chair portera finalement l'image du terrestre ; qui vit selon le *pneuma* portera celle « du céleste ».

Il est bien question d'une sorte de double concupiscence entre l'appartenance de l'âme à la chair ou celle de l'âme au *pneuma*. La tension entre le spirituel et le charnel est vive et impacte fortement le positionnement de l'âme qui peut se retrouver dans une ambivalence constante entre le terrestre et le céleste : c'est le passage au domaine éthique. Mais cette âme humaine dont nous parlons comment la considérer ? Est-ce une partie de Dieu puisque Deus *Spiritus est*, ou une entité ayant simplement pour fonction le mouvement du corps ?

1.4.1. L'âme serait-elle une partie de Dieu ?

Dire que l'âme est une partie de Dieu relève du panthéisme contre lequel va s'insurger Origène. Si les conceptions pythagoriciennes et même platoniciennes conçoivent Dieu comme unité et perfection, et la multiplicité comme procédant de la déficience et de la déformation, d'où la cause du mal dans le monde – puisque Dieu est Bon, l'Un est parfait -, toute substance matérielle est multiple car divisible. L'âme humaine est une dans son entité, de son identité génétique d'âme humaine, mais multiple car chaque homme possède une âme. Étant de substance divine, les pythagoriciens opposent la monade à la dyade et prétendent que la dyade est sortie de la monade¹. Ainsi, les âmes humaines seraient sorties de Dieu et étant de la même substance que Dieu en seraient même une partie. Les âmes et Dieu, constituent alors, dans ce sens, avec les âmes des anges, les esprits et les démons, le grand Tout. L'unité finale serait alors le retour de l'âme dans le Tout, dans une absorption panthéistique. L'opposition monade et dyade est inscrite chez les gnostiques². Origène rejette toute absorption type panthéiste. L'âme n'est pas une portion de Dieu. Il situe la question sur le plan de l'union mystique et ne cible que l'âme humaine « lorsque donc il nous est promis que Dieu sera tout et en tous, il ne faut pas penser, comme c'est logique, que les animaux, les bestiaux et les bêtes parviendront à

Ainsi, selon l'issue que prend en nous le combat spirituel, l'homme devient soit « céleste » (ἐπουράνιος), soit « terrestre » (χοϊκός) ; ou encore soit « pneumatique » (πνευματικός), soit « charnel » (σαρκικός). Peut-être est-il l'un et l'autre à la fois et les deux contraires ne cessent-ils encore de s'opposer en lui ; peut-être aussi n'est-il tout à fait ni l'un ni l'autre, une situation qui n'enlève rien cependant à l'antagonisme foncier du *pneuma* et de la chair ».

¹ Certains gnostiques assimilent la Monade à l'Esprit, car tout provient de l'Esprit. Voir le *Livre des secrets de Jean (BG)*, dans *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Jean-Pierre MAHÉ et Paul-Hubert POIRIER (dir), Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 219.

² Voir *Marsanès 32, 8-33, 2*, dans *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi, op. cit.*, p. 1457 : « La dyade et la monade ne ressemblent à rien d'autre, mais elles sont premières. La dyade, d'une part, en opérant une division de la monade, c'est à l'hypostase qu'elle appartient ».

cette fin [...] Nous disons certes aussi que Dieu est partout et en tout, en ce sens que rien ne peut être vide de Dieu, mais cependant nous ne disons pas qu'il soit tout maintenant dans ce en quoi il est » (*PArch.* III, 6, 2, SC 268, p. 239). Si les âmes des animaux et autres êtres ne sont pas une partie de Dieu, qu'en est-il de l'âme humaine ? Comment peut-on comprendre alors l'« expression *tout*, que Dieu sera *en tout* » ? “*Quae suit ergo ista omnia quae deus futurus sit in omnibus, requiramus*” (*PArch.* III, 6, 2, SC 268, p. 240) ?

L'expression « *omnia esse dicitur Deus* », « être tout en tous » attribuée à Dieu, signifie que Dieu est présent dans l'âme humaine ou mieux, que celle-ci est capable de recevoir son Créateur. Car Dieu « sera tout en chaque être en ce sens que tout ce qu'une intelligence raisonnable, purifiée de toutes les ordures de vices et nettoyée complètement de toutes les images de la malice, peut sentir, comprendre et croire, tout cela sera Dieu et elle ne fera rien d'autre que sentir Dieu, penser Dieu, voir Dieu, tenir Dieu, Dieu sera tous ses mouvements : et c'est ainsi que Dieu lui sera tout » (*PArch.* III, 6, 3, SC 268, p. 241). Origène situe le raisonnement sur le plan mystique. L'âme n'est pas une partie de Dieu mais elle peut agir au nom de Dieu, elle peut recevoir Dieu, le sentir, le voir et l'aimer, être guidée par lui, si elle est purifiée de tout mal. Cependant l'âme humaine ne se confond pas à Dieu. Elle est différente de Dieu. Elle n'est pas Dieu. Une fois épurée ou détergée de ses péchés, « Dieu bon, lui, deviendra tout et il sera tout, non seulement en quelques-uns, ni en beaucoup, mais en tous, quand il n'y aura plus de morts, plus d'aiguillon de la mort, et absolument plus de mal : alors Dieu sera vraiment tout en tous : *tunc uere Deus omnia in omnibus erit* » (*idem*). Ainsi est annoncée la perfection des êtres raisonnables qui est une béatitude. Dieu est tout pour l'âme humaine à condition que son union avec le corps ne lui soit pas fatale à cause du péché et de l'impureté. Ainsi cette intelligence qu'est l'âme humaine ne pourra penser que Dieu, sans être Dieu et sans fondre en Dieu. Elle garde son originalité, son identité d'« être spirituel » et sa spécificité d'être qui fait mouvoir le corps. L'union mystique que décrit Origène non comme une fonte de l'âme en Dieu est aussi présente chez les néo-platoniciens. Plotin l'a envisagée dans la mesure où « l'âme est image d'une âme en soi »¹, à laquelle elle cherche à s'unir : voilà qui rend possible l'ascension ou la remontée de l'âme vers l'« Âme en

¹ PLOTIN, *Enn.* V, 9, 13, *op. cit.*, p. 171-172 : « L'âme est l'image d'une âme en soi. [...] Chaque âme véritable possède la justice et la tempérance ; même dans nos âmes, il y a une science véritable, faite non pas des images et des reflets des idées dans le lieu sensible, mais des mêmes choses qui sont là-bas et qui sont ici d'une autre manière que là-bas ».

soi »¹. Cependant, Origène, tout en envisageant cette union mystique en parlant de « mélange » n'entend guère par-là que l'âme est une partie de Dieu². Étant aux origines, il ne dispose pas encore du vocabulaire adéquat.

1.4.2. L'âme serait-elle le vêtement du corps ?

Si l'âme n'est pas une partie de Dieu au point de pouvoir se fondre en Dieu après la mort du corps, quelle est alors sa fonction ? Créée à l'image de l'image de Dieu, l'*anima humina* est le vêtement du corps. Origène appelle « vêtement du corps l'âme parfaite, qui est nommée ici incorruptible à cause de la parole et Sagesse de Dieu » (*PArch.* II, 3, 2, SC 252, p. 253). En effet, le Christ est le vêtement de l'âme et lui confère l'immortalité et l'âme est le vêtement du corps et lui communique, dans la résurrection, son immortalité. Sans cesser d'être matière corporelle, l'âme est le vêtement du corps, elle rend possible un changement de paradigme important et même une rupture entre Origène et le platonisme. En effet, grâce à la présence de l'âme dans le corps – l'âme étant si incorruptible – le corps passe de son état de corruption due au péché ou de son état de corruptibilité, c'est-à-dire la capacité ou la possibilité pour lui de contracter le mal, à un nouvel état plus noble, qu'est l'incorruptibilité tout en gardant son identité première, celle à travers laquelle il se définit comme *corpus*, matière corporelle. Cette transformation paradigmatique est rendue possible du fait de la communication entre l'*anima Christi* – qui est étroitement liée au *Verbum Dei*, à la *Sapientia* et au *Logos* divin – et l'*anima humana* qui meut le corps, le vêt et lui communique la qualité d'incorruptibilité qu'elle a elle-même copiée de l'*anima Christi*. La corruption du corps par le péché n'est plus le conduit direct vers la mort. Il y a en Jésus, une possibilité de vie en Dieu, à travers l'*anima humana* qui élève l'homme vers sa dignité d'immortalité c'est-à-dire, vers sa capacité à embrasser l'immortalité par sa possibilité de choisir le Bien et de haïr le Mal.

¹ Arielle CASTELLAN, *Plotin. L'ascension intérieure*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2007, p. 51 : « La remontée vers les principes ne peut passer que par nous puisque c'est notre âme qui est le trait d'union qui nous relie aux Principes. » Pour ce faire, il faut comme condition la purification intérieure.

² Cf. Henri CROUZEL, *Origène et la "connaissance mystique"*, *op. cit.*, p. 518-521. Pour ce qui concerne la compréhension plotinienne de l'image, voir Stéfan LECLERCQ, *Plotin et l'expression de l'image*, Mons, Sils Maria et Vrin, 2005 ; Alexandrine SCHNIEWIND, *L'Éthique du sage chez Plotin*, Paris, Éditions J. Vrin, 2003.

Pour Origène, autant le Christ est perçu comme le « vêtement de l'âme (*Christus indumentum est animae*) » (*PArch.* II, 3, 2, SC 252, p. 253), autant l'âme est à considérer comme le « vêtement du corps (*anima indumentum esse dicitur corporis*) » (*idem*). L'âme, vêtement du corps ne signifiant pas une partie de Dieu mais une réalité propre, celle qui confère à la nature corporelle la qualité d'incorruptibilité qu'elle possède, qu'elle a héritée de l'*anima Christi* :

Ne nous étonnons pas si nous appelons vêtement du corps (*perfectam animam*) l'âme parfaite (*perfectam animam*) qui est nommée ici incorruption à cause de la Parole et Sagesse de Dieu : en effet, celui-là même qui est le Seigneur et le Créateur de l'âme (*dominus et creator animae*). Le Christ Jésus, est dit un vêtement pour les Saints selon les paroles de l'Apôtre : '*Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ*'. Comme le Christ est un vêtement pour l'âme (*Sicut ergo Christus indumentum est animae*), de même par une raison d'ordre intelligible l'âme est appelée vêtement du corps. Elle est son ornement, qui cache et couvre sa nature mortelle. Dire '*Il faut que ce qui est corruptible revête l'incorruption*', équivaut à ceci : il faut que cette nature corruptible du corps reçoive le vêtement de l'incorruption, c'est-à-dire l'âme qui a en elle l'incorruption, parce que, assurément, elle a revêtu le Christ, Sagesse et Parole de Dieu » (*PArch.* II, 3, 2, SC 252 p. 252-255).

Le Christ vêtement protège l'âme. Il l'appelle à se renouveler et lui confère l'incorruptibilité. C'est la grâce baptismale : « L'Esprit Saint était pour cette raison transmis par l'imposition de mains des apôtres, après la grâce et le renouvellement apportés par le baptême » (*PArch.* I, 3, 7, SC 252, p. 159).

Le Christ et spécialement l'*anima Christi* devient motrice d'incorruptibilité pour non seulement l'*anima humana* mais également pour la substance corporelle, telle que l'exprime saint Paul en 2 Co 5, 4. Si la nature humaine garde ses composants de *corpus, anima, pneuma*, donc son identité propre, elle ne se dissout pas en Dieu et ne se transforme pas en immobilité. Elle revêt l'immortalité de la même manière que la grâce se pose sur la nature et la perfectionne. En revêtant l'immortalité, elle devient incorruptible. Telle est la fonction de l'*anima humana* qui, ici, ne se comprend et ne peut se définir qu'à travers l'*anima Christi*, son vêtement. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la corporéité finale selon Origène. Nous avons dit que l'homme n'est pas que corps. Le composé humain origénien est trichotomique. L'homme est corps-âme-esprit. Nous venons d'élucider un temps soit peu le positionnement de l'âme humaine par rapport à Dieu comme n'étant pas une partie de Dieu créateur, mais comme étant le vêtement du corps à qui elle confère l'incorruptibilité par sa

participation à l'*anima Christi* ; le Christ étant le vêtement premier de l'âme qui vêt en retour le corps. Que dire maintenant du *duo anima-pneuma* ?

1.4.3. Le rapport entre l'*anima*, le *pneuma* et la chair

L'âme humaine tient une situation médiane par rapport au corps et au *pneuma*. Elle est l'intermédiaire entre le *pneuma* et la chair. Le *pneuma* humain est supérieur à l'âme car il lui communique la vie divine¹. Sa suprématie se justifie par le fait que dans le *Pèri Archôn*, le *pneuma* contient l'idée de vie, l'image de la chaleur. Il indique un état de ferveur, de vitalité conformément à saint Paul dans sa *Lettre aux Romains* 12, 11 ; la vie selon le *pneuma* cache l'idée de la chaleur divine, car l'amour de Dieu est chaleur parce que « Dieu est feu : *Notre Dieu est un feu qui consume* » (*PArch.* II, 8, 3, SC 252, p. 345). Ainsi la vie « selon le *pneuma* » (*spiritu ferventes*) est celle qui introduit le feu de Dieu dans l'*anima humana*, ce qui peut occasionner sa « transformation ontologique »² et c'est ainsi, à juste titre, qu'Henri de Lubac en déduit que l'ontologie origénienne est une « anthropologie dynamique »³. Origène cherche à élever l'homme de la vie de la chair vers la vie dans l'esprit, car « l'âme devient ce qu'elle a fréquenté : « l'âme ne peut rester livrée à elle-même ; ou bien en faisant le vice, elle devient chair, ou bien en pratiquant la vertu elle devient *pneuma* »⁴. En effet, les commentaires qu'Origène fait de saint Paul (Rm 8, 8-9 ; 2 Co 10, 3 ; Ga 5, 16 ; Ga 5, 22) l'obligent à en déduire que l'âme est plus tournée vers les réalités corporelles, tandis que le *pneuma* est orienté vers les velléités célestes. Le *pneuma* est tendu vers la vie vertueuse. Mais en même temps, la situation médiane de l'âme la rend possible de s'assimiler soit au *pneuma*, soit à la chair, de sorte qu'Henri Crouzel écrit : « l'esprit et la chair (ou le corps) désignent les

¹ ORIGÈNE, *ComJn.* XIII, IV, 18-19 et 22, SC 222, p. 45-47 : « Le fiancé s'élanche sur les âmes les plus nobles et les plus divines, appelées montagnes, et franchit d'un bond les âmes inférieures, nommées collines, de même ici la source, qui se forme en celui qui boit de l'eau donnée par Jésus, rebondit-elle jusqu'à la vie du siècle à venir. Peut-être s'élançera-t-elle-même, après la vie du siècle à venir, jusqu'au Père, qui est au-delà de la vie du siècle à venir ; car le Christ est la vie, et celui qui est plus grand que le Christ est plus grand que la vie. [...] Puisqu'il sera nécessaire d'avoir faim et soif de la justice avant d'être rassasié, peut-être faut-il susciter la faim et la soif en vue de leur assouvissement, afin de pouvoir dire : " Comme le cerf est altéré des sources d'eau, ainsi mon âme est altérée de toi, ô Dieu, mon âme a soif du Dieu fort et vivant..." ».

² Jacques DUPUIS, « *L'Esprit de l'Homme* ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, op. cit., p. 43.

³ Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit*, op. cit., p. 157.

⁴ Jacques DUPUIS, « *L'Esprit de l'Homme* ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, op. cit., p. 49 ; ORIGÈNE, *Fragm. In Rom.* XXX (J.T.S., XIII, 366, 16-17).

deux pôles entre lesquels l'âme est disputée »¹. Le combat spirituel est lancé. Le fait que l'âme soit capable de vertu et de vice la situe dans une situation médiane ; elle est « quelque chose d'intermédiaire » (*PArch.* II, 8, 4, SC 252, p. 349) ; elle vacille entre le corps et le *pneuma*.

Autant l'âme est inférieure au *pneuma* (πνεῦμα, *spiritus*), autant l'homme animal l'est par rapport à l'homme spirituel et le corps animal par rapport au corps spirituel, c'est-à-dire ressuscité. La supériorité du *pneuma* vient du fait qu'il a un privilège infini, celui qui est la marque de sa transcendance dans le composé humain². Si l'âme reste un lieu qui éprouve le corps, le *pneuma* est inaccessible aux égarements des passions du corps. Il est alors gage de vie, guide pour la vie de l'âme et du corps en Dieu. Il aide l'Homme à dominer ses tendances, ses sentiments et à se réorienter profondément sur Dieu et mieux, vers « l'action sanctification triste du sauveur »³.

Par ailleurs, la situation avantageuse du *pneuma* par rapport à celle de l'*anima* se justifie aussi par le fait que le *pneuma* humain est un don de Dieu, il se distingue du νοῦς qui est l'*intelligentia*. L'esprit est ce don de Dieu qui fait partie de la personnalité de l'être humain. Il renvoie à l'essentiel de l'homme. L'âme et le corps permettent de vivre « puisque nous, les hommes, nous sommes des êtres vivants composés d'un assemblage de corps et d'âme ; c'est ainsi qu'il nous a été possible d'habiter sur la terre » (*PArch.* I, 1, 6, SC 252, p. 103). Cette vie terrestre révèle les traits personnels de chaque homme : c'est sa personnalité qui est la marque de son *pneuma* sur son âme et sur son corps. Alors, dans la trichotomie *pneuma - anima - corpus* (ou *sarx*) (1 Th 5, 23), la chair, partie basse de l'âme fait avancer l'âme vers le corps. Elle est le lieu où se concrétise la « pensée de la chair » *sensus carnis* (*HomPs.* 37, I, 2, SC 411, p. 281). L'*anima* humaine est le lieu de réalisation du libre arbitre et même l'expression de la liberté. Située entre le *pneuma* et le *corpus* inférieur au *pneuma* qui est sa partie supérieure, elle est en tension. Elle vit en tension, elle vit de tension constante entre son attirance originelle vers le *pneuma*, d'une part, et son désir ardent de tendre vers la pensée de la chair pour assouvir les « volontés terrestres » et les « désirs corporels » (*PArch.* III, 4, 2, SC 252, p. 203), d'autre part.

Cette tension perpétuelle dans laquelle vit l'âme n'est pas confortable. Inférieure au *pneuma* et supérieure au corps elle est tiraillée et vole entre le corps et le *pneuma*. Elle a alors

¹ Henri CROUZEL, « L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel », dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, n. 124 (1955), p. 365.

² Cf. Jacques DUPUIS, « L'Esprit de l'Homme ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, op. cit., p. 84.

³ *Ibid.*, p. 87.

des ailes pour voler vers le *pneuma* et pour chuter vers le corps. Cette perte lui est dramatique ainsi bien chez Origène que chez Platon dans le *Phèdre* 246 c ; le positionnement de l'homme comme étant subordonné au *pneuma* est également vrai dans le cas où l'on considère que le *pneuma* a pour vie l'Esprit Saint. Il lui est possible de participer à l'Esprit Saint et de s'y abreuver. C'est là qu'il trouve sa force de pouvoir vivre continuellement dans la partie supérieure de l'être raisonnable sans jamais chuter et sans jamais désirer les passions auxquelles est assujéti le corps. Le *pneuma* marque sa pureté alors qu'il est séparé de l'*anima* et bien distinct de lui :

L'esprit est représenté comme devant être séparé de l'âme. Si cet esprit est à comprendre comme étant de nature divine, c'est-à-dire l'Esprit Saint, nous pensons que cela est dit du don de l'Esprit Saint, soit par le baptême, soit par la grâce de l'Esprit - puisqu'à quelqu'un est donné la parole de sagesse ou la parole de connaissances ou d'un autre don quel qu'il soit -, s'il n'a pas été bien administré, qu'il ait été enfoui dans la terre ou enfermé dans un mouchoir, le don de l'Esprit sera assurément ôté à l'âme, et la partie qui restera, c'est-à-dire la substance de l'âme, est mise avec les infidèles, coupée et séparée de cet esprit avec lequel elle aurait dû se joindre au Seigneur pour être un seul esprit avec lui (*PArch.* II, 10, 7, SC 252, p. 391).

On peut en conclure que l'esprit est un don de Dieu. Il est en relation avec l'Esprit Saint. Origène pense de fait une séparation au cœur de l'âme, entre la partie supérieure (voûς, *mens*, *principale cordis*) et sa partie inférieure qui l'attire vers le corps et qui est aux prises directement avec le péché. L'esprit de l'homme est en quelque sorte le réceptacle de la grâce sanctifiante qui fait participer l'homme à la vie de Dieu.

Le *pneuma* est également supérieur par le fait que son logement est dans la partie supérieure de l'âme, celle de l'image de Dieu et de sa ressemblance celle qui s'oppose à la partie de la chute de l'âme dans le corps¹. Le *pneuma* est alors un élément divin qui ne peut orienter l'homme que vers le bien de son âme ; il est profondément bon, intrinsèquement bonté et ne peut s'opposer en aucun cas à la volonté de Dieu incapable de faire le mal il pousse l'âme humaine à accueillir la volonté de Dieu comme un don. En revanche, comme nous l'avons dit l'âme est le siège du libre arbitre. Il peut s'opposer à la volonté de l'esprit et la contester même en choisissant d'obéir au corps.

C'est en situant l'âme par rapport au corps et à l'esprit qu'Origène exprime le composé humain trichotomique : « l'homme est composé [συνέστηκεν] de corps, d'âme et

¹ *Ibid.*, p. 391-393.

d'esprit [πνεῦμα] » (*PArch.* IV, 2, 4, SC 268, p. 312-313)¹. Ce sont les Saintes Écritures elles-mêmes qui nous l'enseignent. Le *pneuma* n'est pas à confondre avec le Saint-Esprit ; il est une partie du composé trichotomique : il « n'est pas le Saint-Esprit, mais une partie (μέρος) du composé (σύστασις) humain » (*Entr. Héracl.* 6, SC 67, p. 70-71). Il favorise la connaissance de notre être intérieur. Il est différent de l'âme et lui est même supérieur (*PArch.* II, 8, 2, SC 252, p. 341-343). Pour Henri Crouzel, « le "noûs" est rapproché du *pneuma* parce qu'il est la partie pneumatique de l'âme, celle qui est sous l'influence de l'Esprit »². Si jusque-là nous sommes souvent partis du composé trichotomique chez Origène, il ne faut pas perdre de vue que l'Alexandrin comme philosophe envisage aussi la formule dichotomie *anima-corpus*. Pour Gustave Bardy, le composé humain est avant tout dichotomique chez Origène : « L'homme selon Origène se compose d'un corps et d'une âme »³. Il y a donc de la dichotomie ontologique avec l'Origène philosophe platonicien et de la trichotomie ontologique avec l'Origène théologien et commentateur des Écritures, car quand il aborde l'Esprit Saint dans le composé humain, d'emblée, il cite saint Paul (Rm 8, 8-9 ; 1 Co 15, 44 ; 1 Co 2, 11 ; 2 Co 4, 16 ; 1 Th 5, 23 ; Ep 3, 16). En réalité, il passe de la dichotomie à la trichotomie quand il introduit le *pneuma* dans son raisonnement. Pour Henri Crouzel, « parfois 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 »⁴. Cependant, la trichotomie n'est pas spécifiquement chrétienne. Elle existe aussi chez les Stoïciens et est parvenue aux chrétiens par saint Paul. Henri de Lubac trouve même une complémentarité entre dichotomie et trichotomie : « La trichotomie ... n'est pas incompatible avec la distinction de classique âme-corps »⁵ et Endre Von Ivánka y trouve même une forme de trichotomie ou mieux de trilogie : Dieu, les choses du Verbe (*logika*) et la matière au sens paulinien, chez Origène⁶.

Dans un cas comme dans l'autre, l'âme est intermédiaire entre le corps et Dieu avec Origène le platonicien ou entre le corps et l'esprit selon Origène le théologien biblique. Dans le second cas, en partant de la résurrection du Christ, il donne de l'importance au corps qui

¹ Cf. ORIGÈNE, *PArch.* III, 4, 1, SC 268, p. 201.

² Henri CROUZEL, « L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel », *art. cit.*, p. 374 ; voir également Jacques DUPUIS, « *L'Esprit de l'Homme* ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, *op. cit.*, p. 64-65.

³ Gustave BARDY, *Origène*, DTC, c. 1534-5.

⁴ Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, p. 130.

⁵ Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit*, *op. cit.*, p. 157.

⁶ Cf. Endre von IVÁNKA, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, traduit de l'allemand par Elisabeth Kessler, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 101.

devient instrument du salut, véhicule de l'âme, non à la manière platonicienne¹, mais comme véhicule de l'âme en tant que le corps conduit l'âme vers Dieu et ainsi se conduit lui-même vers son propre salut. Il devient instrument du salut. Telle est la théologie de la chair selon Origène². Même si l'âme se situe entre le corps et le *pneuma* et que l'on a montré plus haut la relation *pneuma-corporis* par le biais de l'âme, il faut noter ici que le corps (la matière, ὄλη) prend une place considérable. Il est susceptible de qualité (*PArch.* II, 1, 4, SC 252, p. 241-245)³ pouvant permettre l'élévation de l'âme vers Dieu sous la mouvance du *pneuma*. Origène s'éloigne ainsi du corps « prison de l'homme » propre au platonisme⁴ pour « assigner au corps terrestre une valeur réelle »⁵ refusant ainsi la conception du corps châtiment afin qu'il serve au relèvement et ainsi le corps devient instrument de réparation de l'âme, car « tout châtiment est pour Origène moyen de relèvement »⁶. Origène insiste sur la réalité du corps du Christ afin de justifier le corps humain en établissant un parallèle entre les deux. Ainsi, écrit-il, « ce Jésus-Christ est né et a souffert, [...] il est mort de la mort commune ; il est vraiment ressuscité des morts » (*PArch.* Préf. d'Origène, n. 4, SC 252, p. 83). De la même manière, l'Alexandrin précise l'identité substantielle du corps humain appelé à ressusciter : « Il y a donc une résurrection du corps. [...] S'il est vrai que les corps ressusciteront et ressusciteront spirituels, il est clair qu'ils le feront après avoir rejeté la corruption et déposé la mortalité » (*PArch.* II, 10, 1, SC 252, p. 377)⁷.

¹ Voir Stéphane TOULOUSE, « Les théories du véhicule de l'âme dans le néoplatonisme : genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps », dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, tome 109 (2000) p. 521-524 ; voir *ibid.*, « Les véhicules de l'âme chez Galien et le Pseudo-Plutarque », dans *Philosophie antique : problèmes, renaissance, usages*, n. 2 (2002) p. 145-168 ; JAMBLIQUE, *De mysteriis*, III, 4 ; Otto GEUDTNER, *Die Seelenlehre des chaldäischen Orakel*, Meisenheim am Glan, 1971, p. 23ss ; PROCLUS, *Timaeum*, III.

² Gilles DORIVAL, « Origène, théologien de la chair », dans Pascal-Grégoire DELAGE (dir.), *Les Pères de l'Église et la chair, Entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps*, Actes du V^e colloque de La Rochelle, les 9, 10 et 11 septembre 2011, CaritasPatrum, p. 87.

³ ORIGÈNE, *PArch.* IV, 4, 8, SC 268, p. 419-423 ; cf. *ibid.*, *PArch.* IV, 4, 6, SC 268, p. 415-417.

⁴ Cf. PLATON, *Phédon*, 66 b – 66 e ; *ibid.*, *Albiciade*, 130c ; 64c ; 65c ; 67d ; Pierre COURCELLE, « Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison », dans *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, tome 109, n. 2 (1965), p. 341-343.

⁵ Jacques DUPUIS, « *L'Esprit de l'Homme* ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, op. cit., p. 55.

⁶ Jean DANIELLOU, *Origène*, Paris, Éditions La table ronde, coll. « Le génie du christianisme », 1948, p. 215.

⁷ Jacques Dupuis montre ici comment Origène redonne de la valeur au corps tout en maintenant la position médiane de l'âme. Cf. Jacques DUPUIS, « *L'Esprit de l'Homme* ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, op. cit., p. 56-57 : « La valeur positive du corps terrestre tient donc toute entière dans le service de l'âme ; relation en vérité bien autre que celle qui opposait en un antagonisme foncier le *pneuma* et la chair. Or cette relation nouvelle Origène la transpose de l'ordre physique à l'ordre noétique pour développer une véritable dialectique du “corps” et du “*pneuma*”.

Afin de s'appuyer à nouveau sur l'écriture, Origène distingue à propos de 2 Cor, 5, 6-8, “être dans le corps” et n'être plus dans le corps mais dans le *pneuma* : “j'estime qu'ils habitent dans le corps et sont loin du Seigneur, ceux qui ne perçoivent pas les choses pneumatiques de l'écriture mais sont tout entiers adonnés à son corps. Car si le Seigneur est *pneuma*, comment ne serait-il pas loin du Seigneur celui qui n'a pas fait face au *pneuma* et aux choses pneumatiques de l'écriture ? ... est au contraire sortie du corps et est près du Seigneur celui qui juge des choses pneumatiques par les choses pneumatiques, étant devenu pneumatique lui-même”. D'après

Par ailleurs, Origène théologien fait encore un autre glissement. Il envisage la possibilité pour l'âme de s'accrocher soit au corps, soit au *pneuma* et surtout la capacité pour elle d'avoir une volonté propre, distincte de celle du corps et de celle du *pneuma*. Cependant, il indique comme préférence qu'il vaudrait mieux pour l'âme de suivre la volonté du *pneuma* plutôt que celle de la chair. En réalité, Origène est tantôt partisan de la conception de l'âme comme intermédiaire entre le *corpus* et le *pneuma*, tantôt adepte du schéma ternaire *pneuma-anima-corpus*. Dans un cas comme dans l'autre, son développement de la matière ou plus précisément du corps et de la chair reste complexe¹. Après avoir expliqué la relation entre la corporéité et l'incorporéité finale (*PArch.* I, 1, 6, SC 252, p. 101-105), Origène émet l'hypothèse de la recréation des corps après le péché : c'est la corporéité finale (*PArch.* III, 6, 4, SC 268, p. 243-245) qui se manifeste par la destruction de la mort et la restauration du corps (*PArch.* III, 6, 5, SC 268, p. 245-247).

1.4.4. Les parties de l'âme

Nous avons parlé jusque-là de l'âme humaine inscrite dans le composé humain tantôt dichotomique, tantôt trichotomique, comme étant un élément intermédiaire entre le *pneuma* et le *corpus*. Il nous revient maintenant de voir ce qui compose l'âme elle-même, c'est-à-dire les éléments constitutifs de l'*anima humana*. Selon Origène, l'âme humaine, bien que une, n'est pas simple. Il y a divers éléments qui la composent. Elle est constituée de trois parties : l'élément rationnel, celui par lequel l'âme raisonne, l'âme irrationnelle et concupiscible, celui par lequel l'âme anime et est capable de divers désirs tels la soif, la faim..., et l'élément irascible qui est celui par lequel l'âme peut se mettre en colère. On distingue la colère des autres désirs car elle peut se ranger du côté de la raison tout en se distinguant de la *ratio*. On peut éprouver la colère suite à une injustice et ici, l'élément irascible se rattache à l'élément rationnel. Robert W. Hall parle plutôt de « fonctions » de l'âme pour désigner les parties de l'*anima* car elles lui permettent d'opérer telle ou telle action : l'âme peut calculer son agir ;

le texte, important d'ailleurs en ce que Origène y établit, on l'a vu plus haut, la distinction entre le corps et la chair – “être dans le corps” c'est en rester au niveau des rudiments de la connaissance “être dans le pneuma” c'est avoir pénétré le mystère profond. La première manière appelle la seconde, car “les choses corporelles sont la figure des choses pneumatiques”. Il nous faut passer des unes aux autres en nous approchant du Seigneur ».

¹ Cf. Monique ALEXANDRE, « Le statut des questions concernant la matière dans le *Pèri Archôn* », dans *Origeniana*, 1975, p. 63-81.

elle a une partie désirante qui oblige l'homme à l'objet désiré et une partie intermédiaire qui gère tout ce qui est relatif à l'estime¹ comme également J. L. Stockes qui trouve mieux séant l'expression « fonction de l'âme » comme décrivant au mieux la réalité correspondante². De toutes les façons, les parties ou fonctions de l'âme permettent de comprendre les différentes dimensions de l'âme comme c'est déjà le cas dans la *République* (livres VIII-IX ; IV, 436 a 8- b 3)³.

Platon, en s'interrogeant sur la tripartition de l'âme dans le livre IV de la *République* en vient à faire un parallèle entre l'organisation politique de la société et l'organisation de l'âme vivante dans le corps humain, entre appétit, raison et volonté. Cette tripartition de l'âme conduit unilatéralement à une cohabitation des parties et dans le cas où la relation se passe mal, elle induit un conflit entre les différents de l'âme entre eux⁴, ce qui conduit à un conflit psychique qu'Olivier Renaut pose comme suit : « Alors que dans le cas du conflit tragique les parties de l'âme s'opposaient frontalement, le conflit entre structures psychiques n'implique pas l'opposition contradictoire des fonctions qui les composent. Selon cette perspective, l'idée de conflit psychique d'âme divisée ne recoupe pas nécessairement la dimension vécue du conflit »⁵. Toutefois, Origène conteste cette doctrine de la composition trichotomique de l'âme qui est purement platonicienne, car, écrit-il, « le tripartisme de l'âme, je ne le vois guère confirmé par le témoignage de la divine Écriture » (*PArch.* III, 4, 1, SC 252, p. 201)⁶. Dans ce cas, l'Alexandrin fait référence à *Lévitique* 17, 14 et envisage un statut ontologique dynamique pour l'âme.

Sur la composition de l'âme, la vision d'Origène est complexe. Il envisage l'âme humaine composée d'une partie supérieure qui contient le cœur ou l'intelligence ou la faculté hégémonique et la partie inférieure qui est le lieu qui gère la chair ou la pensée de la chair. En

¹ Cf. Robert W. HALL, « Psyche as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato », dans *Phronesis*, n. 8 (1963), p. 63-82.

² Voir J. L. STOCKES, « Plato and the Tripartite Soul », dans *Mind*, n. 24 (1915), p. 207-222.

³ Cf. PLATON, *La République*, IV, 437 b 7 – c 10 ; *ibid.*, *La République*, 439 a 9-b 7 ; *La République*, VIII, 559 d 7-560 a 3 ; *La République*, VIII, 554 c 11- e 1.

⁴ M. F. BURNYEAT, « The truth of the tripartition », dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. 106 (2006), p. 1-22 ; John MOLINE, « Plato on the Complexity of the Psyche », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, LX (1978), Heft. 1, p. 1-26 ; John COOPER, « Plato's theory of human motivation », dans *History of Philosophy Quarterly*, n. 1(1984), p. 3-21 ; John M. RIST, « Plato says that we have tripartite Souls. If he is right, what can we do about it ? », dans Marie-Odile GOULET-CAZÉ, Goulven MADEC, Denis O'BRIEN (éd.), *Mélanges Jean Pepin, « Sophiès mariétiores »*, « *Chercheurs de Sagesse* », *Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 103-124.

⁵ Olivier RENAUT, « Les conflits de l'âme dans la *République* de Platon », dans *Études platoniciennes*, n. 4 (2007), p. 183-203 ; voir Francesco FRONTEROTTA, « Les "parties" de l'âme dans la *République* de Platon », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, n. 1 (2013), p. 79-94.

⁶ Nous avons modifié la phrase d'Origène.

s'inscrivant dans une approche dualiste, Origène cherche à s'éloigner du platonisme mais aussi et surtout à combattre les trois natures valentiniennes à savoir les pneumatiques ou sauvés, les hyliques ou choïques perdus et les psychiques sauvés ou perdus. Il lutte particulièrement contre Marcion, Valentin et Basilide qui, à travers la métaphore du soleil, de la lune et des étoiles, enseignent que les âmes sont issues de diverses natures et « tiennent que les natures des âmes sont différentes » (*PArch.* II, 9, 5, SC 252, p. 363). Origène, reprenant leur argumentation, déconstruit leur pensée :

comment il peut convenir à la justice de Dieu créant le monde de donner aux uns une demeure dans les cieux, et non seulement une demeure meilleure, mais un degré d'existence plus élevé et plus glorieux, d'accorder à d'autres le principat, d'attribuer à d'autres puissances et dominations, d'offrir à d'autres les trônes éminents des tribunaux célestes, que d'autres luisent d'une façon éclatante et brillent de l'éclat de la lune, autre la gloire du soleil, autre la gloire de la lune, autre la gloire des étoiles, et qu'une étoile diffère d'une autre en gloire (*idem*).

Contrairement aux gnostiques, Origène essaie de rendre compte de l'Écriture le mieux possible et en fonction des moyens dont il dispose. En fait, précisons-le tout de même, dans la partie supérieure de l'âme, celle qui gère l'intelligence, elle a pour rôle d'élever celle-ci vers Dieu. En réalité, l'intelligence peut se retrouver dégradée alors même qu'elle est appelée à redevenir intelligence (*mens* ou *νοῦς*). Mais comment ? Elle a la possibilité de devenir âme et de se reconverter en intelligence ensuite.

Si en effet l'homme animal ne perçoit pas ce qui concerne l'Esprit de Dieu et si, parce qu'il est animal, il ne peut recevoir la compréhension d'une nature supérieure, c'est-à-dire divine, c'est pour cela que Paul, voulant nous enseigner plus clairement quelle est la faculté qui nous permet de comprendre les réalités de l'Esprit, les réalités spirituelles, unit et associe à un esprit saint plutôt l'intelligence que l'âme. À mon avis il le montre, lorsqu'il dit : « Je prierai par l'esprit, je prierai aussi par l'intelligence ; je psalmodierai par l'esprit, je psalmodierai aussi par l'intelligence ». Il ne dit pas : je prierai par l'âme, mais : par l'esprit et l'intelligence ; et non plus : je psalmodierai par l'âme, mais : par l'esprit et l'intelligence (*PArch.* II, 8, 2, SC 252, p. 341-343)¹.

¹ ORIGÈNE, *PArch.* II, 8, 3, SC 252, p. 343 : « On demandera peut-être : si c'est l'intelligence qui prie et psalmodie avec l'esprit, si c'est elle qui perçoit la perfection et le salut, comment Pierre peut-il dire : *Percevant comme le but de notre foi le salut de nos âmes* ? Si l'âme ne prie pas et ne psalmodie pas avec l'esprit, comment espèrera-t-elle le salut ? Alors, lorsqu'elle parviendra à la béatitude, ne l'appellera-t-on plus âme ? Mais voyons si on ne peut pas répondre ainsi : De même que le Sauveur est venu sauver ce qui était perdu et que, une fois sauvé, ce qui auparavant était dit perdu n'est plus perdu, de même peut-être ce qu'on sauve est appelé âme, et quand elle a été sauvée, elle est désignée du terme qui s'applique à sa partie la plus parfaite ».

Il est clair, pour Origène, la chute a fait passer l'intelligence de son état d'intelligence à un état nouveau, moins rayonnant, celui de l'âme humaine. Celle-ci est cependant bien susceptible de reprendre son identité initiale en se corrigeant : c'est l'intégration de l'intelligence dans son état primitif d'intelligence.

Lorsque les saints seront parvenus, pour ainsi dire, dans les lieux célestes, ils contempleront alors la nature des astres un à un et ils sauront s'ils sont des êtres animés ou quelque chose d'autre. Mais ils comprendront aussi les raisons des autres œuvres de Dieu, car lui-même les leur révélera. [...] Ainsi donc, après avoir parcouru la science de la nature des astres et des relations des êtres célestes, ils en viendront à ce qui ne se voit pas, ce que nous connaissons seulement de nom, aux réalités invisibles. L'apôtre Paul a appris qu'elles sont nombreuses, mais nous ne pouvons faire la moindre conjecture sur leur nature et leurs différences (*PArch.* II, 11, 7, SC 252, p. 411-413).

Origène s'inscrit ici, non pas dans une démarche philosophique d'élévation de l'âme mais plutôt dans une approche purement spirituelle. Il commente l'Écriture. Il part de l'exemple des saints pour montrer la montée spirituelle de l'âme vers Dieu, ce qui les fait passer de leur état d'image à celui de la ressemblance : « Si, oubliant en quelque sorte notre essence supérieure, nous nous soumettons au modelage à partir du limon, même la partie supérieure (de nous-mêmes) prendra l'image du terrestre ; si, comprenant, au contraire, ce qui a été produit selon l'image et ce qui a été pris au limon de la terre, nous nous tournons tout entiers vers celui à l'image duquel nous sommes nés, nous serons aussi selon la ressemblance de Dieu » (*ComJn.* XXX, XXII, 183, SC 290, p. 249)¹. Dans cette démarche de croissance mystique, élevée vers la perfection, vers une meilleure compréhension de Dieu, l'âme grandit et se hisse également vers la nature divine :

Et ainsi, la nature raisonnable croissant peu à peu, non comme elle le faisait en cette vie quand elle était dans la chair ou le corps et l'âme, mais grandissant par la compréhension et la pensée, parvient, en tant qu'elle est intelligence parfaite, à la connaissance parfaite, sans que les sentiments charnels lui fassent désormais obstacle, mais dans sa croissance intellectuelle elle contemple toujours dans leur pureté et, pour ainsi dire, face à face, les causes des choses ; elle acquiert ainsi la perfection, d'abord celle qui permet son ascension, ensuite celle qui demeure, et elle a comme

¹ Cf. ORIGÈNE, *HomEz.* XIII, 2, SC 352, p. 419-421 : « Examine la qualité de celui qui fut "une couronne de beauté". Étaient en lui non simplement la beauté et la gloire, mais "une couronne de gloire". Or cette beauté ne va pas la chercher hors de toi, mais dans la région de l'âme où le siège de la pensée, où la faculté intellectuelle existent, où est la véritable beauté. [...] Il y a donc une beauté dans la faculté maîtresse de notre cœur et dans notre âme » ; cf. aussi ORIGÈNE, *ComRm.* IV, 5, 5, SC 539, p. 241.

nourriture la contemplation et la compréhension des choses et de ce qui les cause. En effet dans cette vie corporelle se produit d'abord la croissance du corps jusqu'à l'état où nous sommes pendant les premières années, par le moyen d'une nourriture suffisante, mais ensuite, quand nous avons atteint la taille convenant à la mesure de la croissance, nous n'avons plus la nourriture pour grandir, mais pour vivre et nous conserver en vie (*PArch.* II, 11, 7, SC 252, p. 413).

Il y a donc un net dépassement de la dichotomie chez Origène par le dynamisme de la trichotomie. L'Alexandrin soutient qu'« il est clair que la volonté de [l'] âme est comme un intermédiaire entre la chair et l'esprit, servant sans aucun doute l'un des deux et obéissant à celui à qui elle a choisi d'obéir » (*PArch.* III, 4, 2, SC 268, p. 207).

Quant à la partie inférieure, elle est le lien qui administre la chair ou encore la pensée de la chair, car la chair est l'entité qui symbolise de manière réelle et concrète la partie inférieure de l'âme, celle où l'âme est tirée vers le corps. Saint Paul la désigne avec l'expression « pensée de la chair » (Rm 8, 6-7). Ainsi, l'âme, lieu d'exercice du libre arbitre et de la liberté peut s'orienter vers l'esprit ou bien se prolonger dans les œuvres de la chair. Ici encore l'âme reste intermédiaire entre la chair et l'esprit avec une connotation dégradante et péjorative. Cette partie inférieure de l'âme est la résidence ou le trône des tentations venant de la chair et elle obéit soit à la liberté corporelle, soit à l'esprit et Origène la décrit comme suit :

Si en effet la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair, il y a pour nous parfois une lutte contre la chair et le sang, c'est-à-dire tant que nous sommes hommes et marchons selon la chair et tant que nous ne pouvons éprouver des tentations plus fortes que les tentations humaines, puisqu'il est dit de nous : *que la tentation ne nous atteigne pas, si ce n'est une tentation humaine ! Car Dieu est fidèle, lui qui ne permettra pas que vous soyez tentés plus que vous ne pouvez le supporter.* Ceux qui président aux luttes ne laissent pas ceux qui viennent au combat se mettre à lutter les uns contre les autres de n'importe quelle manière, ou par suite du hasard, mais après un examen attentif des corps et des âges, les ayant comparés de la façon la plus équitable, ils associent celui-ci avec celui-là, cet homme avec cet autre, mettant par exemple des enfants avec des enfants, des hommes avec des hommes, de manière qu'ils se correspondent par la similitude de leur âge et de leur force (*PArch.* III, 2, 3, SC 268, p. 163-165)¹.

¹ ORIGÈNE, *PArch.* III, 2, 3, SC 268, p. 165 : « Il faut penser de même de la providence divine : tous ceux qui descendent dans les luttes de la vie humaine, elle les gouverne dans sa très juste administration selon la mesure de la vertu de chacun, que connaît seul celui qui voit seul les cœurs des hommes. Ainsi l'un combat contre tel chair, l'autre contre telle autre, celui-ci pendant un tel espace de temps, celui-là pendant tel autre, cet homme sera soumis à telle excitation charnelle qui le pousse dans tel ou tel sens, celui-là telle autre ; parmi les puissances ennemies l'un aura à résister à celui-ci ou à celle-là, l'autre à deux ou trois à la fois et tantôt contre

C'est ainsi qu'Origène peint en *Pèri Archôn* II, 4, 1, la relation de l'âme au corps dans la partie inférieure comme remettant au grand jour le *sensus carnis* ou même la *prudentia carnis*, en partant de *Romains* 8, 6-7. L'éthique origénienne insinue ainsi que la création raisonnable et incorporelle doit s'unir à un corps puisque l'homme est « un assemblage de corps et d'âme ; et c'est ainsi qu'il nous a été possible d'habiter sur la terre » (*PArch.* I, 1, 6, SC 252, p. 103).

1.4.5. L'*anima humana* et la transmigration des âmes

On accuse Origène d'avoir employé le terme *metensomatôsis* pour désigner la *transmigratio animarum*, c'est-à-dire d'enseigner la transmigration des âmes dans les corps d'animaux. Pour Pamphile, c'est l'ultime accusation contre Origène : « La dernière accusation portée contre lui, et que l'on répand de manière totalement diffamatoire, est l'accusation de métensomatose, c'est-à-dire qu'il affirmerait que les âmes humaines, après la mort, transmigrent dans des bêtes muettes (*id est quod humanas animas in muta animalia*), par exemple des serpents ou des moutons, et aussi que les âmes mêmes des bêtes muettes sont douées de raison (*et quod ipsae mutorum animalium animae rationabiles sint*) » (Pamphile, *ApolOrig.* 87, SC 464, p. 157-159). Le texte latin de Pamphile utilise le terme *mutus* qui signifie « privé de parole » pour traduire le grec *aLogos* qui veut dire « qui n'a pas de raison et de parole ». Mais sur la base de quel texte d'Origène se pose-t-on pour l'accuser d'enseigner la transmigration des âmes ? Il s'agit de *Pèri Archôn* I, 8, 4. Chaque âme a la place qu'elle mérite en fonction de son agir sur terre. Ainsi, les Principautés et chaque ordre reçoivent sa dignité en fonction de sa vie : « Ils ont obtenu d'après leurs mérites le degré de leur dignité » (*PArch.* I, 8, 4, SC 252, p. 229) selon la toute impartialité de Dieu et selon la justice divine. Inversement, les puissances adverses dirigeant le monde des ténèbres et des esprits de malice (esprits malins, démons impurs) ayant végété dans le crime et sans aucune conscience de conversion vivent avec leurs lots d'impétuosité, de méchanceté et d'enivrement. Quant aux âmes humaines elles ne peuvent transmigrer dans les êtres

l'une, tantôt contre l'autre, à un certain temps contre celle-ci et à un certain temps contre celle-là, après tels actes il luttera contre les unes, après tels autres contre les autres » ; cf. aussi *ibid.*, *PArch.* III, 4, 1, SC 268, p. 199-201.

déraisonnables ou dans les animaux. Une telle assertion est condamnée par Origène, car contraire à la foi chrétienne. Elle ne relève pas de la logique de l'Écriture, car l'âme humaine est image de l'Image de Dieu et elle participe à l'œuvre de l'*anima Christi* qui est connecté au Verbe divin et à la Sagesse. Origène écrit au sujet de la transfiguration des âmes :

Nous pensons certes, qu'on ne doit en aucune façon accepter les questions ou les affirmations de certains, qui pensent que les âmes peuvent atteindre un tel degré de déchéance qu'oublieuses de leur nature raisonnable et de leur dignité, elles vont même jusqu'à se précipiter dans la classe des êtres animés déraisonnables, des animaux et des bestiaux. Ils tirent des Écritures des arguments mensongers, s'appuyant par exemple sur le précepte d'inculquer et de lapider avec la femme l'animal auquel elle se serait unie contre nature et de lapider aussi le taureau qui donne des coups de corne ; ou sur l'histoire de l'ânesse de Balaam qui parla, Dieu lui ouvrant la bouche, lorsque *une bête de somme répondant avec une voix humaine, bien qu'elle fût muette, dénonça la folie du prophète*. Tout cela, non seulement nous ne l'acceptons pas, mais encore nous réfutons et rejetons ces assertions contraires à notre foi. Cependant, lorsque nous aurons, au moment et à l'endroit convenables, confondu et réfuté cette doctrine perverse, nous montrerons comment il faut comprendre les passages des Écritures Saintes qu'ils ont invoquées (*PArch.* I, 8, 4, SC 252, p. 233).

Telle est clairement exprimée, la désapprobation d'Origène par rapport à la transmigratio des âmes. La non-transmigration des âmes humaines dans les corps des animaux chez l'Adamante est partagée par plusieurs auteurs¹.

Origène n'a donc jamais défendu la métempsychose. Il en a discuté et l'a clairement réfutée : les hommes ne peuvent se changer en animaux (métensomatose). La métempsychose ou réIncarnation n'est pas à confondre avec l'ensomatose ou l'Incarnation de l'âme. L'une et l'autre font partie des problèmes discutés et rencontrés au sujet de la destinée de l'âme. Origène émet des hypothèses de recherche :

Il faudra étudier en elle-même et avec plus d'attention et approfondir davantage la question de l'essence de l'âme, de l'origine de son existence, de son entrée dans ce corps terrestre, des éléments de la vie de chacune, de sa délivrance d'ici bas, et voir s'il est possible ou non qu'elle pénètre une seconde fois dans un corps, si ce sera ou non selon le même cycle et le même arrangement, dans le même corps ou dans un autre et, si c'est dans le même, s'il restera identique à lui-même selon la substance tout en prenant des qualités différentes, et s'il demeurera le même selon la substance et

¹ Monique ALEXANDRE, « La matière dans le *Pèri Archôn* » dans *Origeniana*, 1975, p. 63-81 ; M. J. DENIS, *De la Philosophie d'Origène*, Paris, Éditions Imprimerie nationale, 1884, p. 190-196 ; Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, op. cit., p. 201-205 ; Willy THEILER, « Ammonios der Lehrer des Origenes », dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, 1966, p. 18-19.

selon les qualités, et si l'âme se servira toujours du même corps ou en changera. À ce propos, il faudra examiner ce qu'est au sens propre, la réIncarnation et en quoi elle diffère de l'Incarnation, et si celui qui affirme la réIncarnation maintient en conséquence que le monde est incorruptible (*ComJn.* VI, XIV, 85-86, SC 157, p. 191-193)¹.

La raison qui conduirait à exclure qu'Origène ne pouvait pas enseigner la transmigration des âmes humaines dans les corps d'animaux en *Pèri Archôn* I, 8, 4 (SC 252, p. 229-233) est qu'Origène est commentateur des Écritures : « La théorie de l'âme, étant vaste et difficile et devant être approfondie à partir des indications sporadiques de l'Écriture, a besoin d'une étude spéciale » (*ComJn.* VI, XIV, 87, SC 157, p. 193). En *Pèri Archôn* II, 9, il évoque la diversité de tout ce qui a été créé qui se justifie par la multiplicité des nations créées comme l'indique Gilles Dorival². Dans son passage du *Pèri Archôn* II, 9, 2 (SC 252, p. 355-357) reprenant saint Paul en 1 *Corinthiens* 15, 39-44, Origène distingue les êtres doués de raison comme aptes à faire usage de la liberté malgré leur diversité. Il les regroupe en barbares, grecs, maîtres, esclaves, conditions diverses. Ces êtres sont des humains. Les autres qui sont des animaux sans la faculté de la parole, les oiseaux et tous ceux qui habitent les eaux sont secondaires par rapport aux humains, ils sont la conséquence des humains, ils sont à leur service. Les créatures principales sont les anges, les hommes et les démons. Cette distinction

¹ Cf. ORIGÈNE, *PArch.* II, 10, 8, SC 252, p. 393-395 ; *ibid.*, *PArch.* IV, 4, 8, SC 268, p. 423 ; *CCels.* III, 75, SC 136, p. 169-173 ; cf. *CCels.* IV, 17, SC 136, p. 223-225 ; cf. *CCels.* IV, 83, SC 136, p. 389-393. S'il est vrai que la doctrine de la transmigration des âmes est présente chez les pythagoriciens comme dans le platonisme et que même Justin l'a évoquée avant sa conversion (Justin, *Dial.* 4, 6), cette conception n'est pas étrangère à Origène, comme nous venons de le montrer. C'est plutôt la théorie de la préexistence des âmes chez Origène qui induit du corps, l'accusation dont il a fait l'objet au sujet de la transmigration. Telle est la version de Grégoire de Nysse. Revenons au positionnement de l'âme humaine par rapport à la transmigration des âmes humaines dans les corps des animaux. Selon René Cadiou, le jeune Origène alors qu'il rédigeait le *PArch.* n'excluait pas la possibilité pour les âmes humaines de changer de rang dans l'univers en fonction de la vie qu'elles ont menée sur la terre et ainsi rendait possible que les âmes puissent sortir des corps humains pour monter ou entrer dans des corps purs ou célestes ou encore descendre dans des corps inférieurs à ceux des humains. Voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, introduction et traduction de Jean Laplace, notes de Jean Daniélou, SC 6, Paris, Éditions du Cerf, 1943, p. 216-221 ; voir sur la question l'étude d'Antonio Orbe sur l'importation de la métempsychose chez Origène dans laquelle il montre la composition en quatre parties du *De Anima* dans le *PArch.* à savoir la nature de l'âme, l'incorporation de l'âme, le destin de l'âme incarnée et l'eschatologie. Et la partie concernant l'incorporation aborde la question de la métensomatose. Antonio ORBE, « Incerción e importancia de la metensomatosis en el esquema origeniano *De Anima* », dans *Estudios Eclesiásticos*, n. 31 (1957), p. 75-88 ; Heinrich DÖRRIE, « Kontroversum un die Seelenswanderung im kaiserzeitlichen Platonismus », dans *Hermes Zeitschrift für klassische Philologie*, n. 85 (1957), p. 414-435. René CADIOU, « Le développement d'une théologie. Pression et aspiration », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. 1 (1933), p. 415.

² Cf. Gilles DORIVAL, « Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux ? (À propos de *PArch.* I, 8, 4) », dans *Origeniana Secunda*, 1980, p. 11-32.

entre les créatures principales parmi lesquelles l'âme humaine et les autres êtres qualifiés de créatures secondaires est très fréquente chez Origène¹.

Par ailleurs, Pamphile, dans son *Apologie pour Origène*², explique qu'il faut lire Origène avec indulgence. Progressivement, les platoniciens s'éloignent de cette théorie. Porphyre fait une nette distinction entre l'âme raisonnable et l'âme irrationnelle et après lui Jamblique et plus tard Proclus. En s'écarter de la doctrine de la transmigration des âmes, et la polémique lui attribuant une telle erreur a surgi près d'une cinquantaine d'année après sa mort, il est important de rappeler, pour conclure cette partie, que dans le *Traité des Principes*, œuvre importante de jeunesse d'Origène, il y a une cohérence et une stabilité dans son enseignement. Il refuse les transmigrations des âmes (*PArch.* I, 8, 4, SC 252, p. 229-233) pour la bonne et pertinente raison que l'homme et l'animal ne sont pas de même nature, le premier est une créature principale et le second une créature secondaire et conséquente du premier (*PArch.* II, 9, 3, SC 252, p. 357-359) et qu'ainsi il y a une différence d'identité, de nature, une différence ontologique entre « âme humaine » et « âme animale » (*PArch.* II, 9, 8, SC 252, p. 371-373)³ et ainsi, l'âme humaine a pour vocation de s'élever vers le monde céleste car possédant le *Logos* qui fait de lui une créature infiniment supérieure à l'animal (cf. *CCels.* IV, 74-82, SC 136, p. 367-389).

Origène enseigne à ses fidèles que les chrétiens « ont déjà appris que l'âme humaine a été créée à l'image de Dieu, et ils voient bien l'impossibilité pour sa nature façonnée à l'image de Dieu de perdre absolument tous ses caractères et d'en recouvrer d'autres, à l'image de je ne sais quoi, dans les êtres sans raison » (*CCels.* IV, 83, SC 136, p. 393), différente de l'espèce animale.

¹ Paul NAUTIN, « L'homélie d'Hippolyte sur le psautier et les œuvres de Josippe », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1971, p. 137-139 et p. 177-178 ; cf. Gilles DORIVAL, « Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans le corps d'animaux ? (À propos de *PArch.* I, 8, 4) », dans *Origeniana Secundo*, 1980, p. 21 ; cf. M. J. DENIS, *De la Philosophie d'Origène, op. cit.*, p. 190-196 et p. 210-213.

² PAMPHILE, *Apologie pour Origène*, n. 10-11, texte critique, traduction et notes par René Amacker et Éric Junod, tome I, Paris, Éditions du Cerf, SC 464, 2002, p. 47 : « Combien plus justement agiraient les détracteurs de cet homme si, hors de toute prévention, avec tout le respect pour la vérité que nous recevons le commandement de réserver, avec la charité, à tous nos prochains, ils comprenaient qu'il est lui-même aussi l'un des prochains à qui nous devons la charité selon le commandement, et si, en prenant ses livres, ils les lisaient avec l'indulgence qu'il réclame lui-même dans ses préfaces, partout où il leur arriverait de trouver quelque chose qui mériterait indulgence.

Mais voilà qu'on peut au contraire constater qu'ils n'épargnent ni injures ni outrages, et qu'ils dissuadent de lire ses livres ceux qui, selon le commandement de notre Seigneur et Sauveur, s'appliquent à comprendre les Écritures ; car ils affirment qu'on doit lire n'importe quels autres textes, même ineptes, même parfaitement inutiles, plutôt que ses commentaires ».

³ Voir ORIGÈNE, *PArch.* III, 1, SC 268, p. 17-151.

2. L'âme humaine, la préexistence et le salut

2.1. Y a-t-il une préexistence de l'âme chez Origène ?

C'est par le concept platonicien de *νόες*, *noès*, qu'Origène désigne les créatures préexistantes qui sont des êtres créés, qu'Eugène de Faye assimile aux idées platoniciennes. Les *noès* sont des âmes, des personnes dont l'usage du libre arbitre ou de la libre volonté est orienté uniquement vers le bien¹. La préexistence des âmes chez Origène est comprise par Jacques Dupuis comme le stade préhistorique des âmes qu'il désigne par le *pneuma* humain. Ces âmes, à cette étape, dépendent de la vie ; elles sont source de vie, contemplant amoureusement Dieu, recevant du *Pneuma* la vie divine². Ainsi, déclare l'Alexandrin : « Je crois que l'Esprit Saint fournit la matière des dons de Dieu [...] : cette matière des dons, [...] est produite par Dieu, procurée par le Christ et subsiste selon le Saint-Esprit » (*ComJn.* II, 10, 77, SC 120, p. 257).

Pour Origène, les astres et les corps ont reçu chacun leur âme au même moment. En effet, l'âme de l'homme « n'a pas été façonnée avec le corps, mais a été effectivement insérée de l'extérieur, à plus forte raison est-ce le cas des âmes de ces êtres animés qui sont appelés célestes » (*PArch.* I, 7, 4, SC 252, p. 215)³. Autrement les âmes existaient avant leur introduction dans le corps comme éléments moteurs. On a également cette compréhension chez Platon (*Phèdre* 247b). C'est l'entrée de l'âme dans le corps qui a refroidi celle-ci de la chaleur divine qui était la sienne et qui l'orientait exclusivement vers la vie et la contemplation divine (cf. *PArch.* II, 8, 3, SC 252, p. 347) ou alors, elle s'est refroidie dans le

¹ ORIGÈNE, *PArch.* II, 9, 2 ; voir René ARNOU, *Platonisme des Pères*, 1 DTC, c. 2339 – 2341 ; Henri CROUZEL, « Origène est-il un systématique ? », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1959, p. 102-103 ; Eugène de FAYE, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris, 1923-28, III, p. 70 et 78 : « Ces entités, telles qu'il les concevait, étaient moins abstraites que les idées éternelles. Celles d'Origène sont plutôt des esprits. Elles ont leur libre volonté ; elles sont presque des personnes ; [...] nous les appellerions volontiers des esprits ».

² Voir Jacques DUPUIS, « *L'esprit de l'homme* ». *op. cit.*, p. 31-33 ; sur la préexistence des âmes chez Origène, la littérature est abondante. On peut lire avec intérêt entre autres Adèle CASTAGNO MONACI, « L'idée della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm. 9, 9-21 », dans *Origeniana Secundo*, 1980, p. 69 – 78 ; Gerald BOSTOCK, « The sources of Origen's doctrine of pre-existence », dans *Origeniana Quarta*, 1987, p. 259-264 ; Marguerite HARL, « La préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène », dans *Origeniana Quarta*, 1987, p. 239-258 ; Henri CROUZEL, *Origène*, Paris/Namur, Éditions Lethielleux/Culture et Vérité, 1984/1985, p. 268-284.

³ Cf. aussi PLATON, *Phèdre* 249c, *op. cit.*, p. 39 : « Or c'est là une remémoration de ces réalités supérieures que notre âme a vues jadis, quand elle cheminait en compagnie d'un Dieu, quand elle regardait de haut ces choses dont à présent nous disons qu'elles existent, quand elle dressait la tête vers ce qui a une existence réelle » ; voir *ibid.*, *La République* X, 618 d-e, *op. cit.*, p. 1237.

monde divin avant son introduction dans le corps comme conséquence de son refroidissement (*PArch.* II, 8, note 24, SC 253, p. 204-206), ce qui a pour répercussion la chute et le péché. C'est l'hypothèse de recherche d'Origène et non pas une vérité de foi : « Ce que nous avons dit du changement de l'intelligence en âme et de tout ce qui se rapporte à ce sujet, que le lecteur le discute avec soin et l'étudie en lui-même : tout cela n'est pas présenté par nous comme des dogmes, mais discuté par manière d'étude et de recherche » (*PArch.* II, 8, 4, SC 252, p. 349). Autrement dit, ce présupposé stipule qu'une partie du *pneuma* humain ait perdu ses caractéristiques et fonctions et se soit réduite en âme, une sorte de chute ou de descente ou de rétrogradation en degré comme en identité et en dignité. Mais avec Origène, c'est une théologie en recherche.

2.2. La faute originelle et la chute de l'âme

Parler de la faute originelle qui a conduit à la chute de l'âme revient à réfléchir sur la cause de cette chute qu'est le péché. Pour Origène, la création du monde est la conséquence de la descente des âmes, consécutive à la faute originelle. Il y a cependant plusieurs descentes. Les uns sont descendus à la suite du péché et les autres le sont pour pouvoir soutenir et aider les pécheurs dans la remontée qu'ils souhaitent. Mais les âmes étant dotées de libre arbitre, il revient désormais à l'individu de décider et de vouloir son salut en quittant son état de péché :

Si donc des puissances contraires sont appelées transfuges et s'il est dit qu'elles furent autrefois immaculées, il n'appartient à personne, si ce n'est au Père, au Fils et au Saint-Esprit, d'être immaculé de façon substantielle, mais la sainteté dans toute créature est une réalité accidentelle et ce qui est accidentel peut déchoir. Ces puissances contraires ont été autrefois immaculées et se sont trouvées au milieu de celles qui restent encore immaculées : cela montre que personne n'est immaculé de façon substantielle ou naturelle, ni souillé de façon substantielle. Il s'ensuit qu'il dépend de nous et de nos mouvements d'être saint et bienheureux, ou bien par paresse et négligence de nous écarter de la béatitude pour tomber dans la malice et dans la perte (*PArch.* I, 5, 5, SC 252, p. 193-195).

Étant donné qu'au commencement tout a été créé dans la béatitude – tout ce que Dieu a fait est bon – et pour que la fin puisse ressembler au début – afin que tout puisse être récapitulé dans le Christ – il faut, en réponse à l'action de jeter vers le bas qu'on a au début (*καταβολή* ; Jn 17, 24 ; Ep 1, 4) l'action contraire de remonter vers Dieu (*PArch.* III, 5, intro, SC 268, p. 101) afin d'opérer le progrès du début et de la fin en terme de logique. D'ailleurs la chute n'a pas été complète ou définitive ou totale car l'*anima Christi* y a échappé ainsi que les plus hautes sphères des anges (*PArch.* I, 6, 1-2, SC 252, p. 195-201). L'âme humaine prend alors modèle sur l'âme du Christ par pure participation comme cela est expliqué chez Platon¹. En fait, pour que la fin puisse ressembler au début, l'âme humaine a besoin de se calquer sur l'âme du Christ qui était au début, qui sera à la fin et qui n'a pas connu de péché. C'est ainsi qu'Origène positionne le Christ comme « l'intermédiaire, c'est-à-dire le médiateur entre toutes ces créatures et Dieu » (*PArch.* II, 6, 1, SC 252, p. 309)². Il insiste davantage sur le rapport entre l'âme et le Christ quand il écrit : « Le Verbe de Dieu, qui est le Christ Seigneur, est donc le fiancé et le mari de l'âme pure et chaste. [...] Heureuse vraiment alors la descendance qui survient quand l'âme a partagé la couche du Verbe de Dieu dans les embrassements réciproques » (*HomNb.* XX, 2, 1, SC 461, p. 25).

Par ailleurs, signalons que la chute des âmes n'a pas une portée universelle chez Origène. Contrairement à Platon, l'Alexandrin pense que certaines âmes sont descendues pour aider d'autres à se relever et non pas à cause d'un démérite quelconque (*PArch.* I, 7, 5, SC 252, p. 217-221)³. La descente des âmes dans le monde d'ici-bas ne signifie pas systématiquement qu'elles ont péché : « sont descendues de haut en bas non seulement les âmes qui l'ont mérité par leurs mouvements divers, mais encore celles qui pour servir ce monde ont été menées, bien que ne le voulant pas, et ces réalités-là, supérieures et invisibles, à ces réalités-ci inférieures et visibles » (*PArch.* III, 5, 4, SC 268, p. 227). Voilà pourquoi Origène considère certaines âmes comme des esprits refroidis et déçus du fait de leur entrée dans des corps mortels ce qui les empêche de fait de contempler Dieu⁴. C'est la fonction de l'assomption des corps visibles vers Dieu rendue possible par le Christ et les anges célestes bons (*PArch.* II, 9, 7, SC 252, p. 367-371)⁵.

¹ Cf. PLATON, *Phèdre* 246c ; *ibid.*, *Phèdre* 248c-d ; voir Antonio ORBE, « Variaciones gnósticas sobre las alas del alma : A propósito de Plot. II, 9, 3, 18 – 4, 12 », dans *Gregorianum*, n. 35 (1954), p. 180ss ;

² Voir aussi ORIGÈNE, *PArch.* II, 8, 5, SC 252, p. 351.

³ ORIGÈNE, *PArch.* II, 9, 7, SC 252, p. 367-371.

⁴ Voir Gustave BARDY, « La spiritualité d'Origène », dans *VSAM*, 14^{ème} année, tome XXXI, n. 152 / 2 (1932), p. 83.

⁵ ORIGÈNE, *PArch.* III, 5, 4, SC 268, p. 225-227.

Une autre question essentielle à la théorie de la chute comme conséquence de la faute originelle est celle de la liberté de l'homme. Par sa liberté, l'âme reste authentique et profondément liée au bien de manière indescriptible, car elle est image de Dieu et créée pour Dieu. Origène entend la liberté de l'âme avant tout au sens paulinien, c'est-à-dire qu'il refuse de la réduire au libre arbitre, et fait le lien entre le Christ et l'exercice de la liberté par l'âme d'une part, mais aussi il nous présente le modèle à suivre, celui de l'âme du Christ qui est humaine et qui a su résister, d'autre part. C'est ainsi qu'Origène situe la liberté de l'âme dans son choix d'aimer la justice plutôt que d'opter pour le mal et le péché. Tout est dans la fermeté de la décision. Origène déclare :

Il y a dans le Christ une âme raisonnable et [...] la nature des âmes est tout à fait capable de recevoir le bien et le mal. On ne peut douter que la nature de cette âme n'ait pas été celle de toutes les âmes. Autrement on n'aurait pu l'appeler âme, si elle n'avait pas été vraiment âme. Mais puisque choisir le bien ou le mal est au pouvoir de tous, cette âme, celle du Christ, a si bien choisi d'aimer la justice que, par suite de l'immensité de son amour, elle a adhéré à elle de manière inconvertible et inséparable : ainsi la fermeté de son propos, l'immensité de son affection et la chaleur inextinguible de son amour ont retranché tout désir de changement et de retournement, de telle sorte que ce qui se trouvait dans la volonté s'est transformé en nature par suite d'une longue habitude ; tel fut le cas, il faut le croire, de l'âme humaine et raisonnable du Christ qui n'a eu aucune pensée ni aucune possibilité de péché (*PArch.* II, 6, 5, SC 252, p. 319-321).

Autrement dit, la liberté chez Origène consiste alors dans le sens paulinien, à ne pas être réduite au libre arbitre, mais elle s'accroît lorsque l'âme s'engage au côté du bien, car elle va au-delà de l'exercice de la vertu qui est une liberté limitée par le temps d'ici-bas, pour se rallier avec la liberté complète qui se trouve dans la béatitude (*ComRm.* I, 1, 1, SC 532, p. 139-141). On peut présenter la liberté chez l'Alexandrin comme adhésion à Dieu, et dans ce cas, malgré la chute, l'âme reste rattachée à son Créateur par son exercice de la charité, d'une part, ou bien comme adhésion au péché et dans ce cas, l'âme est éloignée de Dieu : telle est la conséquence de la faute originelle, d'autre part. Origène recommande alors le rapprochement de Dieu pour participer à son unité et à son immutabilité. C'est seulement dans ce cas, qu'elle évite le péché et cesse d'en être l'esclave, car seule l'adhésion au Christ rend libre (*ComMt.* XIII, 11). Le Christ est la vraie liberté de l'âme. Grâce à lui, « on voit la constance et la force

de l'âme qui garde les commandements de Dieu, et fait confiance à la liberté incréée » (*HomLv.* XVI, 6, SC 287, p. 289)¹.

Cependant, prenons garde à ne pas confondre la plénitude de la liberté de l'âme en Dieu avec le panthéisme. Si Dieu est l'unique objet de la contemplation de l'âme, Origène met l'accent sur la personnalité et la liberté de chaque individu tout en excluant toute interprétation panthéiste. Il s'inspire de saint Paul en 1 *Corinthiens* 15, 28 pour attester que les créatures raisonnables participent à la bonté de Dieu (*CCels.* III, 75, SC 136, p. 169-173), mais cela ne signifie guère leur absorption dans le feu de Dieu comme on peut le voir avec la doctrine stoïcienne. Le dynamisme de l'union de l'âme à Dieu comme preuve de sa liberté est une grâce de Dieu (*ComMt.* XVII, 9)², et elle préfigure la participation de l'âme à Dieu, prémices des noces mystiques du Christ avec l'âme. Ainsi, l'expression paulinienne Dieu sera « *tout en tous (omnia esse dicitur Deus)* » est comprise comme suit par Origène : « Je pense que cette expression attribuée à Dieu être tout en tous signifie aussi qu'il sera tout en chaque être. Il sera tout en chaque être en ce sens que tout ce qu'une intelligence raisonnable, purifiée de toutes les ordures des vices et nettoyée complètement de tous les nuages de la malice, peut sentir, comprendre et croire, tout cela sera Dieu, et elle ne sera rien d'autre que sentir Dieu, penser Dieu, voir Dieu, tenir Dieu, Dieu sera tous ses mouvements » (*PArch.* III, 6, 3, SC 252, p. 241)³.

¹ Cf. ORIGÈNE, *ComJn.* XIX, XVI, 101-102, SC 290, p. 109-111 : « Pour l'âme de Jésus, il convient certes d'affirmer que la mort est survenue ainsi et que lui-même, voulant montrer à ses disciples le caractère extraordinaire de son départ d'ici-bas, fit cette déclaration : "Nul ne m'ôte mon âme, mais je la dépose de moi-même". Cela, ni Moïse, ni aucun des patriarches ou des prophètes, aucun des apôtres ne l'a dit, mais seulement Jésus, puisque les âmes de tous les hommes leur sont enlevées.

Si l'on songe à cela, alors peut devenir claire la parole du *Psaume LXXXVII* attribuée au Sauveur et qui est conçue en ces termes "Libre parmi les morts" ».

² ORIGÈNE, *HomNb.* XVII, 4, 3, SC 442, p. 289-291 : « Si l'on fait quelques progrès dans la Science et que l'on ait acquis quelque expérience en ce domaine, on sait bien que, quand on est parvenu à quelque spéculation, quelque connaissance des mystères spirituels, l'âme y séjourne comme une tente. Mais après avoir exploré d'autres régions à partir de ses premières découvertes et après avoir accompli d'autres progrès intellectuels, pliant sa tente en quelque sorte, elle tend plus haut, et là, elle établit la demeure de son esprit, fixée dans la stabilité des sens.

Et partant de là à nouveau, elle découvre d'autres sens spirituels qui apparaissent à la suite des premiers ; et c'est ainsi que toujours tendue en avant, elle paraît s'avancer comme les nomades avec leurs tentes. Jamais le moment n'arrive où l'âme embrasée du feu de la Science, peut se donner du temps et se reposer ; elle est toujours relancée du bien vers le mieux et de ce mieux à de plus hautes sublimités ».

³ Origène conçoit le péché et le mal comme une offense à Dieu alors que cet aspect est complètement absent chez Plotin, car le Dieu plotinien ou l'Un est d'une impassibilité telle qu'il évite tout ce qui est trop anthropomorphique. Pour Origène, le péché a induit les âmes dans la chute car il provoque leur éloignement d'avec Dieu et même leur opposition à Dieu. Pour Plotin, en revanche, c'est l'usage du libre arbitre qui a fait que les âmes humaines, en quête de leurs indépendances, se sont éloignées de l'Un. Origène et Plotin sont d'accord, dans tous les cas, sur le fait que la responsabilité de la chute et du péché (le mal pour Plotin) incombe non à Dieu mais à l'âme qui choisit. Cf. PLOTIN, *Enn.* V, 1, 1, *op. cit.*, p. 15 : « Joyeuses de leur indépendance, elles [les âmes] usent de la spontanéité de leur mouvement pour courir à l'opposé de Dieu ; arrivées au point le plus

2.3. Quelle est la destinée de l'âme chez Origène ?

Si l'eschatologie désigne la composante de la théologie catholique dans son étude sur les fins dernières partant de la mort et de tout ce qui est relatif aux événements derniers et à la fin du monde, Origène l'envisage en terme de séparation du *pneuma* d'avec l'*anima* - c'est le châtement eschatologie - puis d'union avec le Christ - c'est l'unité eschatologique - et entre les deux se posent les problématiques relatives au purgatoire, à la purification de l'âme et à la résurrection. En envisageant l'eschatologie comme temps de séparation des deux parties de l'âme, Origène présente cette scission sous la forme d'un châtement médicinal dans le strict but de provoquer la conversion¹. Chez Origène, le châtement définitif a pour but de réconcilier l'âme avec Dieu, ou mieux, le corps avec Dieu en le rendant corps renouvelé, revêtu d'incorruptibilité dans et par le Christ : « S'il est certain que nous utiliserons des corps et que ce sont les corps tombés qui se relèveront, selon la prédication apostolique [...], il n'y a aucun doute que ce sont des corps qui se relèveront pour que nous les revêtions à nouveau dans la résurrection [...]. S'il est vrai que les corps ressusciteront et ressusciteront spirituels, il est clair qu'ils le feront après avoir rejeté la corruption et exposé la mortalité ; autrement il semblerait vain et superflu que quelqu'un ressuscite des morts pour mourir à nouveau » (*PArch.* II, 10, 1, SC 252, p. 377). On en retient que c'est le Christ qui rend possible la résurrection des corps.

C'est ici qu'intervient le rôle de l'*anima*. La purification du corps passe par l'âme lorsqu'elle se dépouille du péché pour s'orienter vers le bien. Le cas contraire n'est pas mis de côté par l'Alexandrin. Il est aussi possible que l'âme s'obstine irrémédiablement dans le vice sous la mouvance du Malin en cultivant la division, l'indignité et la malice. « De là viennent les luttes et les combats qui remplissent toute la vie des mortels, car nous sommes sujets aux oppositions et aux attaques de ceux qui sont tombés de l'état supérieur sans aucun regret, ceux qu'on appelle le Diable et ses anges, et tous les autres ordres mauvais que l'Apôtre a nommés

éloigné, elles ignorent même qu'elles viennent de lui : comme des enfants, arrachés à leur père, et élevés longtemps loin de lui, s'ignorent eux-mêmes et ignorent leurs pères. Ne le voyant plus et ne se voyant plus elles-mêmes, elles se méprisent parce qu'elles ignorent leur race » ; cf. Henri CROUZEL, « Le Dieu d'Origène et le Dieu de Plotin », dans *Origeniana Quinta*, 1990, p. 414. Cf. PLATON, *La République*, X, 617e ; cf. Endre von IVÁNKA *Plato Christianus*, op. cit., p. 126.

¹ Cette idée est également présente chez Plotin. Cf. Gustave BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, MCMXLIX, p. 64-66 ; cf. Paul AUBIN, *Le problème de la 'conversion'. Étude sur un terme commun à l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, Éditions Beauchesne et ses fils, 1963, p. 161-174.

à propos des puissances malignes » (*PArch.* I, 6, 3, SC 252, p. 203), alors que normalement et de manière naturelle, l'âme est liée au bien de façon irrévocable, parce qu'étant modèle. Cette « âme humaine et raisonnable du Christ qui n'a eu aucune pensée ni aucune possibilité de péché » (*PArch.* II, 6, 5, SC 252, p. 321), mais qui est le siège de l'amour parfait de manière incontournable.

En concevant le châtement eschatologique en termes de séparation du πνεύμα, *spiritus* avec l'*anima*, Origène développe que celle-ci représente le don de Dieu. Il reçoit directement la lumière de l'Esprit Saint et ne participe pas directement au mal. Au fond, le *pneuma* humain n'est pas intimement lié à la personnalité de l'homme mais sa présence se justifie par le fait qu'il cherche à orienter l'*anima* vers Dieu. Le *pneuma* est la partie supérieure qui élève l'âme. Il est d'origine divine. C'est pour cela qu'il est à séparer de l'âme :

L'esprit est représenté comme devant être séparé de l'âme. Si cet esprit est à comprendre comme étant de nature divine, c'est-à-dire l'Esprit Saint, nous penserons que cela est dit du don de l'Esprit Saint, donné soit par le baptême, soit par la grâce de l'Esprit – puisqu'à quelqu'un est donné la parole de Sagesse ou la parole de connaissance ou d'un don quel qu'il soit -, s'il n'a pas été bien administré, qu'il ait été enfoui dans la terre ou enfermé dans un mouchoir, le don de l'Esprit sera assurément ôté à l'âme, et la partie qui restera, c'est-à-dire la substance de l'âme, est mise avec les infidèles, coupée et séparée de cet esprit avec lequel elle aurait dû se joindre au Seigneur pour être un seul esprit avec lui (*PArch.* II, 10, 7, SC 252, p. 391).

Après le jugement dernier, l'âme peut être condamnée, tandis que l'esprit, don de Dieu, retourne à son Créateur. Le texte signifie aussi la possibilité de séparation de l'esprit (πνεῦμα, *spiritus*) et de l'âme. Le πνεῦμα participe à l'Esprit Saint, car il ne fait pas partie de la personnalité de l'homme ni ne cautionne son péché : voilà ce qu'Origène entend par le rôle de l'esprit de l'homme dans son anthropologie trichotomique (*ComRm.* II, 9, SC 532, p. 371-417). Le *pneuma* a alors pour mission de conduire l'*anima* vers le Seigneur, de faire un avec elle si son agir est conforme à la volonté de Dieu. Le rôle du *pneuma* est de faire respecter cette volonté divine puisqu'il est don de Dieu reçu au baptême par pure grâce de l'Esprit Saint.

Dans le cas où l'agir de l'âme sur terre n'a pas été en adéquation avec l'enseignement divin contenu dans les Écritures, il faut envisager le chemin de la purification afin de permettre à l'âme d'être dépouillée de tout ce qui l'empêche de voler vers les célestes demeures. Pour ce faire, la voie purgative s'offre à elle. Origène l'exprime en termes de

baptême eschatologique de feu. Si la purification eschatologique est de mise déjà chez saint Paul en 1 *Corinthiens* 3, 11-15, elle n'est pas, du reste, directement de mise dans la pensée d'Origène¹. Pour parvenir à la purification, le platonisme propose une double prise de conscience en termes de *conversio* (retournement, changement de direction). Il faut l'envisager comme une *epistrophè*, un changement d'orientation et comme une *metanoia* qui exige un changement de pensée à travers le repentir qui conduit à un retour à l'origine, d'où l'idée de renaissance² qui a pour conséquence la purification qu'Origène présume comme le baptême eschatologique de feu. Voilà pourquoi « certains même dans les derniers, passant par des supplices plus grands et plus lourds, et même durables et supportés, pour ainsi dire pendant de nombreux siècles, sont réformés par des corrections plus pénibles et rétablis, étant instruits d'abord par les anges, puis même par les puissances des degrés supérieurs, pour être portés ainsi d'étape en étape aux réalités les plus hautes et parvenir à celles qui sont éternelles, ayant exercé de cette façon une à une les fonctions des puissances célestes comme dans une sorte d'instruction » (*PArch.* I, 6, 3, SC 252, p. 203-205). L'âme est alors capable de progrès ou de médiocrité en fonction de ses mouvements et actions. Elle possède la capacité, lui permettant de faire un choix, car étant dotée du libre arbitre, cette faculté qui la rend susceptible de s'élever au dessus de ses déchéances et de s'engager à faire des efforts en vue de sa conversion. Ainsi, elle monte en degrés supérieurs et est soutenue par le *pneuma* ou les anges ou l'Esprit Saint afin d'effacer sa désobéissance au Verbe de Dieu. En se purifiant, l'âme clarifie son intelligence qui devient apte à la réception de la Sagesse de Dieu. Telle est la condition pour tendre vers la fin de toutes choses (*PArch.* II, 3, 1, SC 252, p. 251)³. Origène décline la purification avec la métaphore du feu que chaque âme allume pour se défaire de ses péchés en les brûlant par la flamme ardente, ce qui lui provoque naturellement de la douleur, des souffrances et de la grande peine.

Ainsi lorsque l'âme se trouve séparée de l'ordre, de l'organisation et aussi de l'harmonie qui lui a été donnée par Dieu à sa création pour lui permettre de bien agir et d'éprouver des sentiments utiles, sans recouvrer en elle-même l'accord dans l'union de ses mouvements raisonnables, ou pensera qu'elle subit la peine et le tourment de ce déchirement intérieur et qu'elle ressent le supplice de son inconstance et de son désordre. Mais lorsque la séparation de l'écartèlement de l'âme aura été mise à l'épreuve par le moyen de feu qui lui aura été appliqué, elle sera sans aucun doute renforcée

¹ Voir Henri CROUZEL, « L'exégèse origénienne de 1 Co 3, 11-15 et la purification eschatologique », dans *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, Éditions Beauchesne, 1972, p. 273-283.

² Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Éditions Albin Michel, 1993, p. 223-235.

³ ORIGÈNE, *ComMt.* XV, 23 ; *ibid.*, *ComJn.* II, 7, SC 120, p. 213 ; cf. *ibid.*, *ComJn.* II, 57, SC 120, p. 241-243 ; cf. *ibid.*, *HomJér.* II, 3, SC 232, p. 245-249.

dans la consolidation et le rétablissement de son union interne (*PArch.* II, 10, 5, SC 252, p. 387).

La purification purgative exige que chaque âme allume pour ses propres péchés le feu correspondant. C'est le feu qui convient pour que le pécheur soit lavé de ses souillures de péchés. Mais il y a également un second feu, « le feu dévorant », celui qui brûle le mal en lui-même et ce feu, c'est Dieu lui-même (*PArch.* II, 10, 4, SC 252, p. 383 ; Dt 4, 24)¹. On peut dire que le premier est un feu intérieur qui évacue d'elle tout ce qui l'empêche de voir Dieu. Le second feu, extérieur, récupère tous les péchés ou saletés issus du feu intérieur et les brûle à l'intérieur de l'âme. De fait, une fois lavée de ses scories de péchés, l'âme pure peut voir Dieu, car, à la fin de toutes choses, Dieu sera toute âme, le corps prendra une nature spirituelle et deviendra corps spirituel car régi par l'âme raisonnable et rétablie, invitée à la béatitude pour ses mérites, convertie de sa corruption, de son infirmité et de son indignité et revêtue de force, de gloire, d'honneur et de béatitude venant de Dieu (cf. *PArch.* III, 6, 6, SC 268, p. 247-251).

Après cette purification spirituelle et nécessaire par le feu², Origène envisage maintenant l'unité eschatologique comme l'union intime de l'âme avec le Christ. Cette union n'est pas cependant à comprendre comme du panthéisme, mais une union eschatologique de tous dans le Christ afin que, devenu fils dans le Fils, les hommes puissent voir Dieu. Le Christ devient alors la boussole qui indique le Père, car étant le *Logos* et tout en respectant la liberté de l'âme, sa personnalité et sa volonté (*CCels.* VIII, 72, SC 150, p. 341-345). Origène fait bien une nette clarification entre l'union de ceux que le Christ conduit au Christ et le sens panthéiste qu'on pourrait lui affecter : « il [le Christ] était venu restaurer la discipline non seulement de l'art de gouverner et de régner, mais aussi de celui d'obéir, accomplissant en lui-même ce qu'il s'est fait seulement en obéissant au Père jusqu'à la mort de la croix, mais aussi à la consommation du siècle, embrassant en lui-même tous ceux qu'il a soumis à son Père et qui, par lui, viennent au salut, il est dit qu'avec eux et en eux il se soumettra au Père, puisque tout subsiste en lui et qu'il est la tête de toute chose et qu'en lui se trouve la plénitude de ceux qui obtiennent le salut » (*PArch.* III, 5, 6, SC 268, p. 231).

L'unité finale des âmes et des créatures avec Dieu fait partie intégrante de la mission du Christ. Elle n'est pas à comprendre comme une phagocytose des âmes par l'Esprit de Dieu

¹ Cf. *ibid.*, *CCels.* IV, 13, SC 136, p. 213-215 ; *HomJér.* II, 3, SC 232, p. 245-247 ; *HomHér.* XVI, 6, SC 238, p. 147-149 ; *ComJn.* XIII, 135-139, SC 222, p. 103-105.

² Cf. *ibid.*, *PArch.* II, 10, 4, SC 252, p. 383-385 ; cf. *PArch.* II, 3, 1, SC 252, p. 251.

ni comme une absorption panthéistique et elle n'est pas à comparer avec l'union mystique dans le Néo-platonisme de Plotin (*Enn.* VI, 9, 9) car comme l'explique Henri Crouzel, l'âme n'est pas une composante de Dieu¹. L'union eschatologique selon Origène, c'est « devenir un » avec Dieu afin d'être tout en Lui, (*PArch.* III, 6, 1, SC 268, p. 239) et ainsi toute l'âme respirera Dieu, pensera Dieu, verra Dieu tiendra Dieu et Dieu sera le principe moteur de tous ses mouvements, « et c'est ainsi que Dieu lui sera tout » (*PArch.* III, 6, 3, SC 268, p. 241).

3. Le rapport de l'âme humaine aux esprits

Le cosmos d'Origène peut être qualifié de diversifié ou de varié et rejoint nettement celui du Moyen-platonisme et spécialement celui d'Albinos. Il est composé d'êtres ou d'entités créés par Dieu. Rien n'est fortuit ou injuste ou gratuit (*PArch.* II, 9, 4, SC 252, p. 359-361). L'Alexandrin conçoit la variété cosmologique comme suit : des êtres super célestes (ὑπερουράνια) vivant dans les demeures lumineuses. Ils sont recouverts de corps célestes. On peut y citer le soleil, la lune et les étoiles. Puis on a les êtres terrestres pour ne pas dire les hommes parmi lesquels Origène fait une classification importante. On y compte les barbares, les grecs, les gens civilisés, les sauvages, ceux de basse condition, ceux de condition servile qui sont les esclaves soumis à des maîtres, à des princes ou des tyrans, les hommes libres, ceux de bonne santé comme ceux infirmes dès leur naissance.

L'âme humaine se retrouve dans les êtres terrestres et les esprits constituent une autre catégorie. Les deux forment la partie des créatures spirituelles. Il y a une inégalité des conditions, car « le monde des créatures spirituelles contient trois principales catégories : les habitants de la région qui est au-dessus du ciel, c'est-à-dire les astres ; les habitants de la terre, qui sont des hommes de diverses conditions ; enfin les puissances bonnes ou mauvaises qui président aux choses humaines »². Marcel Viller fait remarquer la richesse de la doctrine d'Origène sur les esprits, ne consistant pas en une simple description de l'action des esprits sur l'homme. Selon lui, « il [Origène] expose les « ἀρχαί », les « fondements » du

¹ Cf. Henri CROUZEL, *Origène et la 'connaissance mystique'*, Paris-Bruges, Éditions Desclée de Brouwer, Museum Lessianum, 1961, p. 518-521.

² Jean DANIELOU, *Origène*, Paris, Éditions La Table ronde, coll. « Le génie du Christianisme », 1948, p. 207-208.

christianisme. Or, l'un de ces fondements est l'influence sur l'âme d'esprits divers »¹. Marcel Viller disait lui-même qu'« en groupant les détails épars dans deux ou trois chapitres du livre 'des principes', il serait facile d'écrire un traité du discernement des esprits, où serait condensé tout l'enseignement de l'Écriture »².

Origène regroupe dans la catégorie des esprits aussi bien les esprits angéliques que démoniaques : « Les noms de Diable, de Satan, de Malin, sont employés en de nombreux passages de l'Écriture pour désigner celui qui est décrit comme l'ennemi de Dieu [...]. Après ces Principautés, on nomme encore certaines *Puissances contre qui nous avons à lutter* et à porter le combat, mais nous avons aussi à le faire contre les *Princes de ce monde et les Dirigeants de ces ténèbres* [...]. Ensuite des êtres sont appelés d'un nom semblable, les *Célestes* – mais ils sont dits *fléchir* ou *devoir fléchir le genou de Jésus* -, d'autres les *Terrestres* et les *Infernaux* que Paul énumère dans cet ordre » (*PArch.* I, 5, 2, SC 252, p. 177-179). Les esprits sont créés par Dieu, « puisque tout a été fait ou créé, puisque tout ce qui a été fait reçoit le bien et le mal et est susceptible de l'un et de l'autre » (*PArch.* I, 7, 2, SC 252, p. 211). Ils sont de nature spirituelle et Origène les rapproche de l'âme humaine. À ce sujet, il écrit : « En ce contexte où nous discutons des natures raisonnables, il ne convient pas de nous taire sur nous, les hommes, qui assurément sommes dits nous aussi des vivants raisonnables. [...] Et c'est pourquoi, de même que pour les autres natures raisonnables, il faut examiner ce qu'est l'âme humaine » (*PArch.* I, 5, 2, SC 252, p. 179) par rapport à eux.

Pour montrer l'action des esprits sur l'âme humaine comme fondement parmi les autres fondements du christianisme dans la perspective propre du *Pèri Archôn* comme un aspect authentique de la pensée d'Origène, il convient de situer le positionnement de l'âme par rapport aux esprits (bons ou mauvais), car « lorsque de bonnes pensées montent dans notre cœur, elles sont suggérées selon lui par le bon ange, et si ce sont des pensées contraires, elles sont soulevées par l'ange mauvais » (*PArch.* III, 2, 4, SC 268, p. 171). Le fondement origénien pour répondre à cette question est que l'homme est doté de la liberté et que l'action des esprits ne confisque pas cette liberté humaine. Cependant, le monde extérieur peut modifier le cours de nos actions et nous induire au mal ou au bien. Origène en déduit l'existence de deux sortes d'esprits, les bons et les mauvais, qui influent sur l'âme humaine : « Il est montré clairement et par de multiples indices que l'âme humaine, tant qu'elle se trouve dans le corps, peut être sujette à diverses actions ou opérations d'esprits divers,

¹ François MARTY, « Le discernement des esprits dans le *Pèri Archôn* d'Origène », dans *Revue d'Ascétique Mystique*, 34^{ème} année, n. 134 (1958), p. 147.

² Marcel VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, Éditions Bloud et Gay, 1930, p. 46.

mauvais ou bons. Et le mauvais agit de deux façons : ou bien en possédant complètement et entièrement l'intelligence, au point de ne pas laisser ceux qu'ils obsèdent comprendre ou penser quoi que ce soit [...] ; ou bien en dépravant par des suggestions hostiles, à l'aide d'idées diverses et de persuasions funestes, une intelligence qui pense et qui comprend [...] » (*PArch.* III, 3, 4, SC 268, p. 193).

Les esprits mauvais agissent sur l'âme par mode de possession globale de l'intelligence (*mens*). Ses objectifs sont de convaincre l'âme humaine au dégoût de Dieu, à l'athéisme, au désespoir, à la colère¹. L'âme humaine peut se trouver alors aux prises avec les esprits mauvais qui ont pour objectif de l'attrister, de susciter en elle le dégoût, la fatigue, la paralysie, pour l'inciter à renoncer à Dieu et à se donner la mort. Ainsi s'engage une lutte entre l'âme humaine et les esprits mauvais. Mais l'âme est libre de céder ou non à la tentation des esprits mauvais, elle possède la force nécessaire pour exercer sa liberté² qui consiste en son adhésion et en son rattachement à Dieu. Ici encore, Origène est paulinien. L'âme est bien capable de se donner à Dieu plutôt qu'aux esprits mauvais et ce faisant, elle exerce sa vraie liberté : « Il faut donc [...] que l'âme, ainsi rendue libre, épouse désormais l'esprit et obtienne le mariage du Nouveau Testament » (*HomGn.* VI, 3, SC 7 bis, p. 191). L'objectif de l'Alexandrin se dessine clairement : c'est « pour que les âmes libres, désormais affranchies de la loi du mari, puissent s'unir à un époux nouveau, le Christ » (*idem*), que ce dernier s'est livré pour elle. C'est ainsi qu'Origène établit le lien entre l'âme et les esprits, puis entre l'âme et le Christ³, Parole libératrice.

Nous allons maintenant aborder l'action des esprits bons sur l'âme. « Il est possible de distinguer clairement quand l'âme est mue par la présence d'un esprit meilleur ; c'est le cas lorsque l'inspiration qui la presse ne lui fait subir absolument aucun trouble ni aliénation de l'intelligence et qu'elle ne perd pas le jugement de son libre arbitre ; tels étaient tous les prophètes et les apôtres qui collaboraient aux oracles divins sans aucun trouble de

¹ Cf. François MARTY, « Le discernement des esprits dans le *Pèri Archôn* d'Origène », *art. cit.* p. 154.

² Cf. Henri CROUZEL, *Virginité et mariage chez origène*, Paris/Bruges, coll. « Museum Lessianum, section théologique », n. 58, 1963 ; cf. Georges VINARD, *Étude historique de la doctrine de la liberté humaine chez Origène*, Angers, 1911.

³ ORIGÈNE, *HomNb.* XXIII, 2, 2-3, SC 461, p. 111-113 : « Dieu a-t-il donc ses fêtes ? Oui. [...] Je pense que pour chaque fidèle, pour chacun de ceux qui se convertissent à Dieu et progressent dans la foi, il y a occasion de fête pour Dieu. [...] Toutes ces conversions individuelles suscient joie et fête pour Dieu. Et il ne fait pas de doute que notre Seigneur Jésus-Christ, qui a même répandu son sang pour notre salut, ne se réjouisse en une très grande fête lorsqu'il voit que ce ne fut pas en vain "qu'il s'est humilié, qu'il a pris la forme d'esclave et qu'il est devenu obéissant jusqu'à la mort". Et le Saint-Esprit se met aussi en fête quand il voit se multiplier pour lui, en ceux qui se convertissent à Dieu, des temples tout prêts. [...]

Les anges célèbrent donc joie et fête à l'occasion de ceux qui ont repoussé le commerce des démons et qui s'empressent, par l'exercice des vertus, de s'associer avec les anges ».

l'intelligence » (*PArch.* III, 3, 4, SC 268, p. 195). Les bons esprits provoquent en l'âme ce qu'il y a de meilleur, de beau, de constructif. Ils sont souvent d'inspiration bonne. Ils entraînent au bien, aiguissent la soif du désir céleste en elle et conduit l'âme vers ses aspirations ou sa condition originelle d'esprit. « L'esprit bon rappelle le souvenir du 'meilleur' »¹ à l'âme. L'esprit bon oriente les inspirations de l'âme vers le désir de Dieu, car, par lui, l'intelligence reste lucide et fluide, la volonté reste libre, elle ne souffre ni de trouble, ni d'aliénation. Le bon esprit n'avilit pas. Il est libérateur alors que les esprits mauvais œuvrent pour la destruction de l'âme. Cette étude nous a permis, de comprendre l'origine des inclinations de l'âme chez Origène. L'âme peut recevoir ses mouvements des esprits bons ou mauvais ou de Dieu. Telle est la spiritualité d'Origène. Elle consiste à conduire l'âme humaine à travers les esprits bons vers son union à Dieu, car elle est image et ressemblance de Dieu². Ainsi, l'esprit pur et bon amène l'âme jusqu'à la pointe extrême du bien. Mais l'âme agit librement. En effet, écrit Origène, « nous agissons par notre libre choix ; par un choix indiscipliné quand nous péchons, par un choix discipliné quand nous réalisons des actes agréables à Dieu, non sans le secours des anges, des Écritures et des saints serviteurs » (*Philoc.* 23, 21, SC 226, p. 205).

4. Existe-t-il deux âmes : l'une divine et l'autre inférieure en l'homme ?

La question fondamentale à laquelle nous renvoie Origène dans cette partie est celle-ci : Peut-on considérer qu'il y a deux âmes en l'homme, l'une raisonnable et l'autre charnelle ? Le traducianisme soutient la présence effective de deux âmes en l'homme, la raisonnable serait du monde céleste et la charnelle issue de la semence paternelle comme le corps. Pour sa part, le platonisme de Porphyre soutient qu'en l'homme il y a un principe vital qui vient de la matière créée et un principe traditionnel qui émane de Dieu³. Pour Xénophon, chez les Perses la présence de ces deux âmes en l'homme justifie le caractère bon ou mauvais de l'homme. Les gnostiques soutiennent que l'âme hylique est le miroir du Démon et l'âme psychique est

¹ François MARTY, « Le discernement des esprits dans le *Pèri Archôn* d'Origène », *art. cit.* p. 158.

² Voir Gustave BARDY, « La spiritualité d'Origène », dans *VSAM*, 14^{ème} année, 152, tome XXXI, n. 2 (1932), p. 81.

³ PORPHYRE, *De Abst.* I, 40 ; voir André-Jean FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès*, III, 1953, p. 45 ; cf. XÉNOPHON, *Cyropédie* VIII, 1, 21.

à sa ressemblance¹. Mais qu'en pense Origène ? C'est en s'appuyant sur les arguments scripturaires et notamment saint Paul, qu'il tranche la question en disant : « Cette autre phrase de l'Apôtre : *Voyez, frères, d'où vous avez été appelés, car il n'y a pas parmi vous beaucoup de sages selon la chair*, semble tendre vers cette solution qu'il paraît y avoir à proprement parler une sagesse charnelle et matérielle (*carnalis ac materialis sapientia*), autre que la sagesse selon l'esprit (*sapientia secundum spiritum*), et l'on ne pourrait l'appeler sagesse s'il n'y avait pas une âme de la chair (*anima carnis*) qui puisse être sage de cette sagesse dite de la chair (*quod carnis sapientia nominatur*) » (*PArch.* III, 4, 2, SC 268, p. 205). C'est donc dans l'exercice de la raison que la volonté de l'âme peut basculer du côté des actes charnels ou des actes célestes. Mais pour Origène, il est clair que l'Écriture ne nous enseigne pas qu'il y a deux âmes en nous.

Mais en réalité, chacun possède-t-il une ou deux âmes ? L'état de la question est présenté par Origène comme suit : les uns pensent que l'homme est fait de corps, d'âme et d'esprit de vie, mais qu'une autre entité, un stimulant meut l'action humaine et la pousse vers le mal. Ils en déduisent que le stimulant moteur est une âme qui s'ajoute à l'*anima humana*. Les autres attestent que l'âme humaine vivifie le corps matériel de l'homme et qu'il y a une opposition entre elle et l'esprit. D'autres encore, venant du milieu grec, prétendent que l'*anima humana* est substantiellement une, bien qu'elle soit composée de divers éléments appelés parties : une partie irrationnelle ayant deux branches, la convoitise et la colère² et une partie rationnelle. L'Alexandrin, suite à ce constat en conclut ceci : « De ces trois, celle qui professe selon quelques philosophes grecs, avons nous dit, le tripartisme de l'âme, je ne la vois guère confirmée par le témoignage de la divine Écriture ; quant aux deux autres qui restent, on peut trouver certaines affirmations dans les lettres divines, qui paraissent pouvoir s'y adapter » (*PArch.* III, 4, 1, SC 268, p. 201). L'Écriture est le fondement de la vérité pour Origène. Sa méthode de recherche est la suivante : ne « donner la connaissance aux hommes que par le moyen de [l'] Écriture et des écrits apostoliques, de la loi et des prophètes, comme le Christ lui-même l'a affirmé » (*PArch.* I, 3, 1, SC 252, p. 145). Mais nous sommes encore à l'étape d'une théologie en recherche et l'Alexandrin ne s'en cache pas : « Puisque, dans nos recherches sur des réalités si importantes, il ne nous suffit pas de faire appel aux conceptions communes et à l'évidence de ce qui est vu, mais que nous prenons en outre pour faire la démonstration de ce que nous disons des témoignages venant des Écritures que nous croyons

¹ H. LANGERBECK, « Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis », dans *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen, 1967, p. 38-82 ; voir TERTULLIEN, *De Anima*, 10 ; CLÉMENT, *Strom.* VI, 12, 135.

² Cf. La trichotomie platonicienne. PLATON, *La République*, IV, 436a ; *ibid.*, *Phèdre* 246a.

divines, celle qui est dite l’Ancien Testament et celle qui est appelée le Nouveau, nous tentons d’affermir notre foi par la raison et nous n’avons pas encore établi la divinité des Écritures » (*PArch.* IV, 1, 1, SC 268, p. 257-259). Il n’a pas encore basculé catégoriquement du côté des Saintes Écritures. Les présupposés philosophiques restent très présents dans cette première œuvre d’Origène. C’est surtout dans ses homélies et commentaires sur l’Écriture que l’Alexandrin fait plus fermement œuvre d’exégète.

Certes, l’âme est composée d’entités distinctes (*PArch.* II, 10, 7, SC 252, p. 391-393 ; Lv 17, 14 : le sang est présenté comme une âme de chair par exemple), mais sa division de l’âme en trois parties est dynamique. Si l’on pense que l’âme inférieure ait été créée avec le corps et provenant de semence corporelle et ainsi est soumise aux volontés terrestres et aux désirs charnels, et que le revers de l’âme inférieure est l’âme supérieure qui est au faite avec les créatures célestes, et qu’ainsi l’homme a en son sein deux âmes, il s’ensuit les oppositions entre âme et esprit, entre corps et âme parfois qui se traduisent en termes d’ambition et d’avancée, de jalousie, d’envie et d’orgueil ainsi que toutes choses de la même espèce. Origène explique qu’au contraire, l’âme se trouve comme l’intermédiaire entre la chair et l’esprit et ainsi, « lorsque cette âme s’est soumise aux délectations de la chair elle rend les hommes charnels ; mais lorsqu’elle s’est jointe à l’esprit, elle fait vivre l’homme dans l’esprit et pour cela il est appelé spirituel » (*PArch.* III, 4, 2, SC 263, p. 207)¹. Par contre, Origène atteste que l’âme n’a qu’une seule entité naturelle. Elle est raisonnable. La dualité de comportement n’est qu’apparente. L’unité de l’âme est réelle : « il ne faut pas imaginer quelque puissance contraire ou quelque autre âme vivante qui excite en nous la soif et nous pousse à boire, ou qui nous donne faim et nous invite à manger. De même que ces appétits ou évacuations proviennent des mouvements naturels du corps, de même l’humeur contient naturellement la semence. Quand elle s’est rassemblée depuis un certain temps en son lieu, elle brûle d’être expulsée et rejetée, et ce n’est pas tellement l’action d’un stimulant extérieur qui le produit, puisque parfois cela s’accomplit spontanément » (*PArch.* III, 4, 4, SC 268, p. 213). L’âme vacille simplement entre la chair et l’esprit. Ces deux réalités s’opposent souvent. La première cherche à orienter l’âme vers le corps et la seconde la pousse vers la réalité céleste pour y contempler les mystères de Dieu. L’âme, sans le couvert des vices peut être primée et au service des passions du corps et dans ce cas, s’oppose aux réalités spirituelles. Dans l’autre cas, c’est l’esprit qui se saisit d’elle et qui l’élève vers son Créateur qui est bon et ainsi, le corps réalise, *de facto*, des œuvres bonnes, car, il est clair que Dieu n’a pas « créé une

¹ Cf. ORIGÈNE, *PArch.* III, 4, 2-3, SC 268, p. 207-211.

nature qui lui soit ennemie, qui ne puisse être soumise ni à lui, ni à sa loi, car on se sera représenté comme un être doué d'âme cette chair dont on parle » (*PArch.* III, 4, 5, SC 268, p. 217). L'œuvre de Dieu est une et unique. Dieu ne peut créer une âme qui, par nature, s'opposerait à lui, ou deux âmes en nous, une âme bonne et céleste et divine puis une âme basse terrestre et humaine et consubstantielle à celle des animaux. Une telle pensée n'est pas d'Origène, elle est plus proche de la doctrine des enveloppements que l'on retrouve chez les valentiniens au sujet du pneumatique¹. En revanche, l'âme de la chair est bien aussi une entité raisonnable, capable de sagesse. Elle peut orienter l'âme vers le mal comme vers le bien². Elle ne joue pas le rôle de l'intelligence entendue comme âme hylique chez les gnostiques mais elle est capable d'être sagesse selon la chair c'est-à-dire sagesse humaine mais aussi sagesse divine³. L'âme humaine est alors de nature raisonnable et non pas charnelle, même si elle sert à mouvoir le corps.

5. L'âme et la question de la mort

Nous verrons ici comment Origène pose la question de la mort, en partant du postulat selon lequel il y a une fin pour toutes choses. Comment situer alors l'âme par rapport au problème de la finitude (terme moderne pour désigner la mort) en sachant qu'elle est immortelle et donc relève du domaine de l'infini. On peut légitimement se demander si la finitude dont il s'agit désigne la mort comme le terme de la vie du corps ou s'il s'agit d'une finitude ontologique, c'est-à-dire de tout l'être humain dans sa dimension trichotomique. La mort signifie-t-elle que l'âme est finie ou limitée ou encore que la finitude s'adresse uniquement au corps ou encore qu'il s'agirait de la finitude de la nature humaine ? Que peut-on comprendre par type de mort chez Origène ?

¹ Cf. François SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, Éditions J. Vrin, 1947, p. 397-400.

² Manlio SIMONETTI, « Psyché e psychikos nella Gnosi valentiniana », dans *Rivista di Storia e letteratura religiosa*, n. 2 (1966), p. 18.

³ Cf. 1 Co 1, 26 ; cf. ORIGÈNE, *PArch.* III, 4, 2, SC 268, p. 205 ; cf. *ibid.*, *PArch.* III, 3-4, SC 269, p. 82-85.

5.1. Les sortes de morts selon Origène

Origène distingue trois sortes de mort dans son exégèse biblique : la mort commune à tous les hommes, la mort du péché et la mort au péché. Il entend par mort commune, celle qui s'applique à tout être vivant. C'est la mort qui met fin à notre existence terrestre et que l'on peut qualifier de mort physique. Elle est moralement indifférente selon l'expression des stoïciens μέσος. Elle se distingue de la « mort du péché » qui est négative et de la « mort au péché » qui est positive. La mort physique est la séparation de l'âme d'avec le corps ; elle est la perte de la vie par éloignement ou par rupture ou par interruption volontaire. Mais pour qu'il y ait mort, il faut qu'il y ait eu vie marquée par la présence de l'âme qui ne meurt pas dans le corps qui est corrompu. Pour qu'il y ait vie, « il faut que cette nature corruptible du corps reçoive le vêtement de l'incorruption, c'est-à-dire l'âme qui a en elle l'incorruption, parce que, assurément, elle a revêtu le Christ, Sagesse et Parole de Dieu » (*PArch.* II, 3, 2, SC 252, p. 255). La mort, c'est la perte de cet état de présence de l'âme dans le corps qui est également selon Origène la marque de la présence du Christ dans l'être humain. La différence entre le corps et les autres êtres créés est que ces êtres tels la pierre, le bois et les choses sont corruptibles mais pas mortels. Ils n'ont jamais reçu la vie. Ils ne peuvent la recevoir. Or, le corps a en lui une nature qui participe à la vie et lorsque cette vie lui est enlevée, il devient mortel, puis entre dans l'ordre de la dégradation en devenant corruptible (*idem*). Alors on peut retenir que le départ de l'âme du corps induit l'achèvement du corps et le réduit en matière dégradable, en matière finie, une chose en quelque sorte.

Après la mort, séparation de l'âme d'avec le corps celle-ci commence un processus de croissance ascendante, d'élévation graduée vers Dieu car une fois séparée du corps, l'âme retrouve son état premier ; elle n'est pas âme, puisqu'elle n'a plus de corps, elle devient intelligence. Elle redevient ce qu'elle était avant son introduction dans le corps, c'est-à-dire le νοῦς. Cette conversion lui permet de recevoir une connaissance de la volonté de Dieu et de s'atteler à s'y conformer. Cette connaissance a pour nom la contemplation divine. L'âme entre dans le processus d'ascension de plus en plus croissante en étant soutenue par les anges et en s'élevant jusqu'à l'*anima Christi* afin de se soumettre ultimement au Père Céleste. Cette progression de l'âme vers l'Un¹. La mort n'est alors plus seulement à prendre comme une

¹ Cf. Arielle CASTELLAN, *Plotin. L'ascension intérieure*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2007, coll. « Philosophie », 126 pages ; voir Jean TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

finitude, mais également comme une ouverture, un élan de l'âme vers Dieu selon Origène ou vers l'Un avec Plotin.

5.2. La mort comme une éducation vers la contemplation de Dieu

La mort n'est plus alors à prendre comme une mort-finitude celle qui met fin à l'activité du corps et à celle de l'âme dans la mesure où l'action de l'âme est traduite par les mouvements du corps, mais la mort, selon Origène peut être redéfinie comme une mort-éducation. En effet, elle instruit l'âme, la conduit, la guide vers un seul but : la contemplation de Dieu. Pour ce faire, il lui faut une éducation à cette montée que l'on appelle une ascension progressive de l'âme vers Dieu. En fonction des capacités propres à chaque âme, cette éducation prendra un temps plus ou moins long au cours duquel l'âme est appelée à s'élever pour traverser l'espace aérien et le milieu des planètes afin de s'introduire dans le milieu céleste pour son instruction en vue de la contemplation des réalités invisibles. C'est l'ascension de l'âme qui la fait passer de son statut d'anima, élément moteur du corps à son statut de νοῦς, *intelligentia*, un stade qu'il faut atteindre et qui lui permet de devenir le réceptacle de la connaissance parfaite dont le but est de lui concéder ou de lui favoriser une vraie compréhension de Dieu en vue de sa parfaite contemplation.

Telle est la pédagogie divine décrite par Origène et qui redonne à l'âme sa nature de *capax Dei*¹. Ce passage prend la forme d'une purification du péché et se réalise par l'enseignement déjà sur terre puis même après la mort (*PArch.* I, 6, 2-3, SC 252, p. 197-205). Cette instruction est donnée par les anges et a pour présupposé la montée lente et guidée de l'âme dans la sphère des cieux sous la direction des anges afin d'opérer le rétablissement de tout ce que le péché a souillé dans l'âme. Ainsi,

il faut penser qu'à la consommation et à la restauration de toutes choses, progressant peu à peu et montant avec ordre et mesure, les saints

¹ Les expressions *capere Dei* et *capaces Dei* se rapportent à l'action de la sagesse qui instruit l'âme et traduisent sa perfection grâce à l'œuvre de l'Esprit Saint qui la sanctifie (*PArch.* I, 3, 8, SC 252, p. 165). C'est la « condition qui seule rend possible la réception de Dieu (*per quam solam deum capere possunt*) » : *ibid.*, p. 164-165 ; cf. Élisabeth BONCOUR, *Maître Ec hart, lecteur d'Origène. Sources, exégèse, anthropologie, théogénésie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2019, p. 177-182.

parviendront d'abord à cette terre-là et à l'instruction qui y est donnée, où ils seront préparés à un enseignement meilleur auquel rien ne peut être ajouté. Après les tuteurs et curateurs, le Seigneur Christ qui est le roi de tous prendra lui-même la royauté, c'est-à-dire qu'après la formation donnée par les puissances saintes, il enseignera lui-même ceux qui pourront le comprendre en tant qu'il est Sage et il régnera en eux jusqu'à ce qu'il les soumette à son Père qui lui a soumis toutes choses : c'est-à-dire, quand ils auront été faits capables de recevoir Dieu, Dieu sera en eux tout dans tous. Et alors pareillement la nature corporelle recevra sa condition suprême, à laquelle rien ne pourra être ajouté » (*PArch.* III, 6, 9, SC 268, p. 253-255).

À ce stade, l'âme-intelligence a soif de Dieu. Elle se nourrit « des aliments de la vérité et de la sagesse » (*PArch.* II, 11, 3, SC 252, p. 399) afin d'être restaurée dans sa propre dignité et de tendre vers le Dieu à travers l'accomplissement d'actes bons, car elle est l'image de Dieu, elle est instruite par les anges, et elle devient bienheureuse.

Cette étude de l'âme dans le *Pèri Archôn* nous a permis d'approcher les emprunts d'Origène à la tradition grecque surtout platonicienne comme son socle ou la base de données pour fonder sa réflexion. L'influence d'autres courants tels le pythagorisme et le stoïcisme n'est pas à négliger. La contribution de l'Alexandrin a été de systématiser de manière très organisée à l'intérieur du contexte platonicien la doctrine chrétienne de l'*anima* dans son rapport à Dieu en la confrontant à l'Écriture Sainte. Ce faisant, il se contraint à explorer pour la première fois et d'une manière absolument inédite la confrontation entre philosophie et théologie. Fidèle aux Écritures et à l'Église, il a œuvré à la compréhension spirituelle du rapport entre l'*anima Christi* et Dieu d'une part mais aussi de la relation entre l'*anima humana* et l'*anima Christi* dans sa perspective de conduite de la première à Dieu, d'autre part.

Si l'emprunt des termes platoniciens tels la participation, la relation, l'âme, le bien, la connaissance, la forme intelligence, le sensible a permis à Origène de définir l'âme, si Platon a tenu sans aucun doute une place¹ considérable, le Moyen-platonisme lui a permis d'en

¹ Jean DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique, aux IIème et IIIème siècles*, Paris/Tournai/New-York/Rome, Desclée & Cie Éditeurs, coll. « Bibliothèque de Théologie », Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée II, 1961, p. 103,

déduire le caractère mystique¹. Les passages du *Timée*, du *Phèdre*, de l'*Apologie de Socrate* et de la *République* ont été fortement repérables sans oublier les rapprochements entre Origène et Plotin sur la question de l'âme, de la participation à Dieu et de la contemplation mystique. La théologie origénienne de la chute originelle et de la restauration des âmes comme la réflexion sur la préexistence des âmes ont été exprimées en termes platoniciens², comme la composition de l'âme humaine en déduit la part et le poids du Moyen-platonisme, de l'aristotélisme et du stoïcisme sur l'Adamante. Foi et raison s'embrassent ; la philosophie devient « un mode de vie et un discours déterminés par l'idée de sagesse »³ car elle permet à l'âme de bien se conduire afin de parvenir au bonheur⁴ qui est la rencontre de l'*anima humana* avec l'*anima Christi* dans le but de la contemplation divine.

Le *Pèri Archôn*, sous l'emprise du platonisme, a favorisé le développement de « certaines catégories - notamment celle d'âme et celle de *Logos* - comme des clés mettant en évidence la rationalité intrinsèque du système des rapports bibliques, ce qui permet à des pans entiers de spéculation platonicienne de s'y loger »⁵. La méthode d'Origène fait de la philosophie une véritable *ancilla theologiae*, une propédeutique pour sa recherche au point de devenir une divine philosophie du Christianisme⁶ car, elle joue profondément le rôle de propédeutique à la compréhension de l'âme humaine et de l'âme du Christ, puisque Origène se fonde sur Platon pour faire de la philosophie une science auxiliaire à l'égard de la théologie dont le pivot est plutôt l'Écriture Sainte. La compréhension origénienne de l'*anima* devient un accès à la redécouverte du platonisme dont s'est servi Origène, avant d'en découdre pour se consacrer totalement à commenter les divines Écritures.

Cent ans après la mort d'Origène naissait un autre Père de l'Église, un latin, un génie qui, comme Origène, s'appuyant sur le Néo-platonisme, notamment dans ses dialogues de jeunesse tentera de reconsidérer la notion d'âme humaine, en partant de l'*anima humana* pour aller à l'*anima Christi*, alors qu'Origène a emprunté le chemin contraire, en définissant l'*anima*

¹ *Ibid.*, p. 110.

² *Ibid.*, p. 116-117.

³ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 81.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵ Joseph S. O'LEARY, *Christianisme et philosophie chez Origène*, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 48 ; cf. Gilles DORIVAL, « Remarques sur la forme du *Pèri Archôn* », dans *Origeniana*, 1975, p. 33-45 ; cf. *ibid.*, « Nouvelles remarques sur la forme du *Traité des Principes* d'Origène », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 22 (1987), p. 67-108 ; cf. *ibid.*, « L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque », dans *Origeniana Quinta*, 1992, p. 206-207 ; Monique ALEXANDRE, « La redécouverte d'Origène au XXème siècle », dans Cristian BADILITA et Charles KANNENGIESSER (éd.), *Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui*, Actes du colloque international organisé par le New Europe Collège en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft, Bucarest, 7-8 octobre 2004, Éditions Beauchesne 2006, p. 51-93, p. 75.

⁶ Voir Henri CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier Éditions Montaigne ; 1962, coll. « Théologie », n. 52, p. 147.

humana comme une conséquence de l'*anima Christi* dont elle est à la fois le modèle et la dépendante. À l'école de saint Augustin, embarquons-nous sur les eaux de ses dialogues de jeunesse vers une nouvelle compréhension du concept de l'*anima* en ayant en arrière fond l'Écriture Sainte et pour boussole le Néo-platonisme.

CHAPITRE IV

L'ÂME DANS LES DIALOGUES PHILOSOPHIQUES D'AUGUSTIN

« Pour Augustin, la philosophie la plus vraie dépasse le Néoplatonisme, puisqu'elle doit proposer une voie universelle de salut. 'La philosophie promet la raison, mais à peine libère-t-elle un tout petit nombre d'hommes [De ord. II, 5, 16, BA 4/2, p. 208]', c'est bien là sa faiblesse. Elle n'atteint qu'une universalité abstraite, celle du concept, mais ne peut libérer tous les hommes, c'est-à-dire qu'elle ne parvient pas à l'universalité, contrairement à la Révélation »¹.

Ce chapitre vise à clarifier deux positions opposées sur Augustin. La première est sa reprise assez frappante des concepts néo-platoniciens : « L'âme du sage [...] entièrement purifiée par les vertus et s'attachant désormais à Dieu, est digne du nom même de sage et il n'y a rien d'autre en lui qu'il plaise d'appeler sage. Mais cependant des espèces de haillons et de dépouilles, pour ainsi dire, dont il s'est purifié et d'où il s'est retiré en lui-même, sont dans la dépendance de cette âme ou, s'il faut parler de cette âme en totalité, sont assujetties ou soumises, du moins, à la partie de l'âme à laquelle seule convient le nom de sage » (*De ord.* II, II, 6, BA 4/2, p. 177). On peut signaler ici la présence d'expressions propres au platonisme et relatives à l'âme comme la « purification », le « dévêtement » et l'« union à Dieu » que l'on retrouve chez Plotin². Partant de ce présupposé, Prosper Alfaric soutient qu'en réalité, « moralement comme intellectuellement, c'est au Néoplatonisme qu'il [Augustin] s'est

¹ Olivier BOULNOIS, « Philosophia christiana », dans Isabelle BOCHET (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec*. Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n. 195, 2012, p. 360 ; cf. Georges DE PLINVAL, *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, Paris, Éditions Bordas, 1954, p. 77 : « Par une sorte de manœuvre stratégique, Augustin s'est emparé des forteresses de Plotin et de Porphyre pour y planter la croix. Platonicien chrétien, il se rallie à un platonisme idéal, débarrassé de tout relent païen, et l'assimile délibérément à la doctrine de l'Évangile » en qui réside du salut pour tous ».

² PLOTIN, *Enn.* I, 2, 4, *op. cit.*, p. 55 : « Le bien pour elle [l'âme] est l'union avec l'être dont elle est parente, le mal l'union avec les êtres contraires à celui-ci. La purification est donc nécessaire à l'union ; elle s'unira au Bien en se tournant vers lui » ; cf. *ibid.*, *Enn.* I, 6, 7, *op. cit.*, p. 10 : « Il faut donc encore remonter vers le Bien, vers qui tendent toutes les âmes. [...] Comme Bien, il est désiré et le désir tend vers lui ; mais seuls l'obtiennent ceux qui montent vers la région supérieure, se tournent vers lui et se dépouillent des vêtements qu'ils ont revêtus dans leur descente... ». À propos du dévêtement comme image de la purification de l'âme en vue de son union à Dieu, on peut lire : Jean PÉPIN, « Le symbolisme néoplatonicien de la vêtue », dans *Augustinus Magister*, n. I, p. 293-306.

converti plutôt qu'à l'Évangile »¹, montrant ainsi que la conversion de 386 « signifie essentiellement le rejet du matérialisme manichéen et l'adoption du spiritualisme néo-platoniciens »². La deuxième position, celle d'un Augustin néo-platoniciens converti au christianisme, conviant à rendre « grâce au Christ » (*De ord.* I, VIII, 21, BA 4/2, p. 121), parce que « Dieu nous a envoyé le Christ [qui] est Dieu, [que] nous nommons le Fils de Dieu » (*De ord.* I, X, 29, BA 4-2, p. 143) et qui a assumé l'homme (*De ord.* II, IX, 27, BA 4/2, p. 243) s'impose aussi. À l'opposé de Prosper Alfaric et de François Masia, Georges de Plinval soutient qu'Augustin, même en magnifiant Platon et Plotin³, reste converti au christianisme : « Augustin, à l'époque où il s'exalte en lisant les élévations esthétiques ou mystiques de Platon, se trouve déjà entré dans l'obédience chrétienne »⁴, car, en menant « avec autant de naturel »⁵ la discussion philosophique à la suite de Platon, il y fixe la croix, faisant passer le platonisme d'une doctrine réservée à une élite restreinte et privilégiée « d'hommes pénétrants et habiles (*acutissimi et solertissimi viri*) »⁶, capables de tout démontrer, à un platonisme idéal au cœur duquel se plante la loi d'amour, l'Évangile du Christ, la Raison divine (*divini intellectus*)⁷. C'est aussi l'avis de Jean-Luc Marion : « La

¹ Prosper ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, Éditions E. Nourry, 1918, p. 380-381.

² François MASIA, « Les conversions de S. Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident », dans *Le Moyen-Âge*, n. 67 (1961), p. 11. Nous avons aussi d'autres exemples portant à soutenir une telle thèse. Ainsi, on peut lire dans le *De lib. arb.* III, VI, 18, BA 6, p. 417 : « Si quelqu'un venait à dire : "je préférerais ne pas exister qu'être malheureux", je répondrais : "tu mens ; car maintenant même tu es malheureux ; et tu ne veux pas mourir, uniquement pour exister ; ainsi, sans vouloir être malheureux, tu veux exister ». Une telle position qui reprend le dilemme entre l'être et le néant se retrouve également chez Plotin, dans *Enn.* VI, 7, 24, 18-30, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 96-97 : « Vous dites : la vie est un Bien, l'Intelligence est un bien, et pourtant le bien est au-delà de la vie et de l'intelligence. Et pourquoi l'intelligence serait-elle un bien ? En quoi celui qui pense les idées possède-t-il le bien par cette contemplation ? Séduit par le plaisir de cette contemplation, il se trompe peut-être, en disant qu'elle est un bien, comme il se tromperait en disant que la vie est un bien, parce qu'elle est agréable. Mais s'il n'y trouvait aucun plaisir, pourquoi verrait-il là des biens ? Dirait-il que c'est un bien pour lui d'exister ? Mais quel profit tirerait-il de l'existence toute seule ? Quel intérêt aurait-il à exister plutôt qu'à ne pas exister, si l'on ne trouvait le principe de cet intérêt dans l'amour qu'il a pour lui-même ? » ; voir aussi AUGUSTIN, *De lib. arb.* II, 6, 14, BA 6, p. 295 et PLOTIN, *Enn.* V, 3, 15, 8-9, *op. cit.*, p. 69.

³ Yves MEESSEN, « Platon et Augustin : mêmes notes, autres sens », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, n. 89 (2005), p. 433 : « Saint Augustin considérait que les "platoniciens", c'est-à-dire Platon et ceux qui ont assimilés son enseignement (*Plato et qui eum bene intellexerunt*), étaient supérieurs à tous les autres philosophes païens. Il avait discerné chez eux une pensée proche de la pensée chrétienne » ; cf. *De Civitate Dei*, VIII, 9, BA 34, p. 262-263.

⁴ Georges DE PLINVAL, *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 75 ; cf. AUGUSTIN, *Contra Acad.*, III, XIX, 42, BA 4, p. 197-199 : « Quant à ce qui concerne la science et la doctrine (*quod autem ad eruditionem doctrinamque*), ainsi que la morale, qui est la règle de l'âme, il ne manque sans doute pas d'hommes pénétrants et habiles pour montrer, par leurs discussions, qu'Aristote et Platon étaient si parfaitement d'accord entre eux que seuls les ignorants ou les distraits pouvaient les estimer différents ». Saint Augustin dénonce aussi l'orgueil des philosophes. Voir AUGUSTIN, *De vera rel.*, XLV, 84, BA 8, p. 151 : « L'orgueil lui aussi comporte donc un appétit d'unité et de toute-puissance, mais dans le domaine du temporel, toujours éphémère comme l'ombre ».

⁷ AUGUSTIN, *Contra Acad.*, III, XIX, 42, BA 4, p. 199 : « Car cette philosophie [le platonisme] n'est pas celle de ce monde, que nos mystères abominent à très juste titre, mais celle du monde intelligible, auquel la subtilité

philosophie telle que l'entend saint Augustin s'oppose à la philosophie au sens de la *metaphysica*. En ce sens aussi, on peut bien dire que saint Augustin manque d'une philosophie au sens communément accepté. [...] Il faut donc conclure de l'usage des textes augustiniens par les philosophes, des réticences des théologiens modernes envers son imprécision et surtout de sa propre acception de la *philosophia*, que saint Augustin n'admet jamais, pour conduire sa pensée, un point de vue à notre sens philosophie »¹. Georges de Plinval explique le travail d'Augustin auprès de la philosophie : « Il purifie ainsi la pensée de Platon et de ses disciples des passions divinisées, de l'idolâtrie, du paganisme et de l'intellectualisme aux relents païens pour l'actualiser et l'accorder au diapason de l'enseignement du Christ et ainsi, à la portée de tous »,² tout en demeurant chrétien philosophe³.

Sans oublier qu'Augustin se montre parfois méfiant à l'égard de la philosophie grecque, à la suite de Goulven Madec, notre questionnement portera sur l'hypothèse de la christianisation de la philosophie, en partant du postulat « que l'évolution d'Augustin fut à la fois entièrement chrétienne et philosophique »⁴, et en précisant progressivement avec une analyse aigüe de ses œuvres que « le platonisme trouve son accomplissement dans le

de la raison n'aurait jamais ramené les âmes aveuglées par les ténèbres multiformes de l'erreur et enfouies sous l'énorme amas des souillures corporelles, si le Dieu souverain, animé de miséricorde pour son peuple, n'avait incliné et abaissé jusqu'au corps humain l'autorité de la Raison divine, de telle sorte qu'excitées non seulement par les préceptes, mais encore par les œuvres de celle-ci, les âmes pussent, même sans les disputes d'écoles, rentrer en elles-mêmes et regarder la patrie ».

¹ Jean-Luc MARION, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2008, p. 23-25. La notion de *metaphysica* est d'Aristote ; elle n'est pas augustinienne. Elle s'inscrit aussi dans la tradition néoplatonicienne. Voir Pierre HADOT, *Plotin. Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, coll. « L'Âne d'or », 2010. Vouloir décrire une métaphysique augustinienne, comme l'ont pu faire les Médiévaux ou un Jean-Luc Marion ou un Emmanuel Falque, c'est interroger Augustin à partir des catégories de pensée qui lui étaient étrangères. Après cette *pars destruens*, vient la *pars construens*. Augustin n'avait pas pour objectif de fonder un système philosophique en soi. Son but est d'expliquer le mystère du Dieu chrétien en essayant de comprendre les Écritures et, pour y parvenir, a employé les outils conceptuels de son époque, tels que les catégories philosophiques établies par Plotin puis Porphyre et dont il s'est saisi par le biais de Marcus Victorinus. Interroger la *metaphysica* chez Augustin reviendrait en dernier ressort à questionner sa doctrine de l'Être qui se veut une conception biblique et plus précisément exodique (Ex 3, 14). Cf. Dominique DUBARLE, *Dieu et l'Être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*, Paris, Éditions Beauchesne, 1986, chapitre IV : *Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin*., p. 167-211.

² Georges DE PLINVAL, *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 75.

³ Goulven MADEC, *Chez Augustin*, Paris, IEA, CEA, SA, n. 160, 1998, p. 44. Voir Jean PÉPIN, « *Ex platoniorum Persona* ». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1977 ; voir Étienne GILSON, *Philosophie et Incarnation selon Augustin*, Montréal, Institut d'Études Médiévales / Paris, Éditions J. Vrin, 1947 ; David J. MACQUEEN, « Saint Augustine on Philosophy : Its Uses and Misuses », dans *Second Order. A African Journal of Philosophy* (University of Ife Oress, Ile-Ife, Nigeria), n. 3 (1974), p. 53-70.

⁴ Goulven MADEC, *Chez Augustin*, *op. cit.*, p. 44.

christianisme »¹. Ainsi, l'évêque d'Hippone a christianisé le platonisme en se basant sur la rationalité² chrétienne, sur l'Écriture Sainte sans oublier la rhétorique³.

En refusant d'opposer un Augustin néo-platoniciens à l'Augustin chrétien ou encore le philosophe au théologien, nous soutenons, à la suite de Goulven Madec et d'Isabelle Bochet qu'il ne faut pas « séparer chez Augustin le philosophe du pasteur et du prédicateur »⁴. Pour montrer comment la théorie philosophique et la pratique religieuse sont unies chez Augustin au point qu'il en « assure ainsi l'accomplissement du platonisme »⁵, nous procéderons par l'étude de l'âme humaine dans les premiers dialogues d'Augustin, puis dans ceux se situant entre ses dialogues de jeunesse et ses écrits de maturité et dogmatiques, en essayant de montrer comment en Augustin s'imbriquent philosophie et théologie, et comment dans l'évolution de ses œuvres, année après année, tout en relisant Platon et en gardant un raisonnement philosophique, il s'éloigne progressivement du platonisme soit en christianisant sa pensée - à la lecture de la Parole de Dieu - et les concepts grecs, soit en hellénisant ou en latinisant la pensée chrétienne, soit en théologisant davantage sa réflexion sur l'âme humaine.

Ce chapitre vise à montrer une continuité et une évolution dans la pensée d'Augustin à travers deux grands axes. Premièrement, nous tenterons de montrer l'influence ou les empreintes du platonisme et du Néo-platonisme sur les *Dialogues philosophiques*, ce qui nous permet de mieux comprendre que l'Hipponate, déjà à partir de ses écrits de jeunesse et quoiqu'épris de philosophie, recherchait déjà la Sagesse car celle-ci, « s'identifie à Dieu, si bien que “le vrai philosophe est celui qui aime Dieu” [De civ. Dei, VIII, 1, BA 34, p. 230]. Ainsi, la vraie philosophie et la vraie religion ne sont qu'une seule cause, car l'une et l'autre

¹ *Ibid.*, p. 53.

² Voir Étienne GILSON, « Le sens du rationalisme chrétien », dans *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 1-29.

³ Cf. Luigi ALICI, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma, La cultura, n. 10, 1976 ; Jean COLLART, « Saint Augustin grammairien dans le *De Magistro* », dans *REAug.*, n. 17 (1971), p. 279-292 ; Albert VERWILGHEN, « Rhétorique et prédication chez Augustin », dans *NRT*, 120, n. 2 (1998), p. 233-248 ; Constantin I. BALMUS, *Études sur le style de saint Augustin dans les « Confessions » et la « Cité de Dieu »*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1930 ; Joseph FINAERT, *L'évolution littéraire de saint Augustin*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1939 ; *ibid.*, *Saint Augustin rhéteur*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1939 ; M. J. BARRY, *Saint Augustine, the orator*, Washington, Editions Kessinger [PatristicstudiesVI], 1924 ; Goulven MADEC, « Rhétorique et doctrine chez Augustin », dans *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly, 22-24 septembre 1974*, Paris, Éditions Beauchesne, coll. « Théologie historique », 1975, p. 281-282. Voir aussi César REVAZ, « La rhétorique de saint Augustin dans le VIII^e livre des “Confessions” », dans *Echos de Saint-Maurice*, 1964, tome 62, p. 76-89.

⁴ Isabelle BOCHET, « Augustin philosophe et prédicateur : l'unité de la recherche de Goulven Madec », dans Isabelle BOCHET (Éd.), *Augustin philosophe et prédicateur*, Hommage à Goulven Madec, Actes du colloque international organisé à Paris, les 8 et 9 septembre 2011, Paris, IEA, CEA, SA, n. 195, p. 18.

⁵ *Ibid.*, p. 21 ; cf. Pierre HADOT, « Citations de Porphyre chez Augustin », dans *REAug.*, n. 4 (1964), p. 212.

ont pour objet la sagesse »¹. Ainsi, tout en gardant le cap qui est la recherche de Dieu et de l'âme, il n'évoque pas le Christ dans ses premiers dialogues, ou du moins, très peu. Secondement, dans les ouvrages écrits après sa conversion, nous verrons qu'Augustin ne fait plus référence directement aux philosophes - sauf dans la *Cité de Dieu* bien sûr - mais se base sur son bagage philosophique pour poser les bases d'une pensée chrétienne aux allures mystiques. La référence au Christ deviendra possible voire inéluctable, car il en arrive à la conclusion que la religion permet de parvenir à la vraie Sagesse qui est le Christ et le Sauveur², alors que la philosophie se restreint à la raison. Si la vraie Sagesse est le Christ Sauveur, alors la libération voulue par la philosophie est réalisée par le Christ-Sagesse et la vraie philosophie est alors l'amour du Christ-Sagesse.

Nous étudierons alors l'évolution de la pensée d'Augustin sur l'âme à travers ses dialogues de jeunesse entre 386 et 388, après son baptême, époque où il est le plus mûr dans ses dialogues de jeunesse. Une telle approche nous permettra d'évaluer comment il construit sa pensée sur l'âme humaine dans sa dynamique plus large de recherche pour « connaître Dieu et l'âme (*Deum et animam scire cupio*) » (*Sol.* I, II, 7, BA 5, p. 37). Nous tenterons de montrer comment il s'éloigne progressivement de la philosophie de Platon, de Plotin et de Porphyre pour créer une philosophie chrétienne ou une philosophie-théologie.

1. Précisions terminologiques

L'étude de l'*anima* chez Augustin oblige à convoquer un champ lexical complexe et divers qu'il revient de préciser. Ainsi, les termes principaux auxquels fait appel le concept d'âme sont *anima*, *animus*, *mens* et *spiritus*, ce qui rend polysémique ce concept, une polysémie qui l'enrichit et précise ses divers aspects. L'expression *anima* en général ou *anima humana*, fait référence à l'âme humaine et indirectement renvoie à l'homme qui est composé d'un corps et d'une âme. L'âme bénéficie d'un privilège et d'une primauté sur le corps. Elle

¹ Olivier BOULNOIS, « *Philosophia christiana* », *art. cit.*, p. 361.

² AUGUSTIN, *Conf.* III, IV, 8, BA 13, p. 377 : « Et moi, à cette époque, *tu le sais, toi*, lumière de mon cœur, j'ignorais encore ces paroles de l'Apôtre. Néanmoins une seule chose suffisait à me charmer, dans cette exhortation à la philosophie : ce n'était pas telle ou telle secte mais la sagesse elle-même, quelle qu'elle fût, que j'étais poussé à chrêrir, à chercher, à atteindre, à saisir, à étreindre vigoureusement, excité par ce discours qui m'enflammait, qui m'embrasait. Et une seule chose venait briser l'élan d'une telle flamme : le nom du Christ n'était pas là ; or ce nom, de par ta miséricorde, Seigneur, ce nom de mon Sauveur, ton Fils, déjà dans le lait même d'une mère, mon cœur d'enfant l'avait pieusement bu ».

est de l'ordre de la transcendance. L'*anima* se réfère à l'âme végétative (*De quant. an.* XXXIII, 70, BA 5, p. 373-375 ; c'est sa fonction ordinaire et ordonnatrice consistant à être le principe de vie et de mouvement du corps)¹, à l'âme sensitive (c'est-à-dire sa capacité d'opérer un discernement, un choix dans les sensations par la possibilité de réflexivité qu'elle possède, par son instinct de survie et son sentiment d'existence), à l'âme sensitive (qui est commune aux animaux et aux hommes)² et à l'âme intellectuelle qui correspond à l'*animus* qu'Augustin désigne encore dans les *Soliloques* par l'« âme raisonnable ». Ce qui est spécifique aux hommes, c'est qu'« ils possèdent une âme raisonnable (*rationales animae habent*) » (*Sol.* I, II, 7, BA 5, p. 39)³ et dont la fonction propre est de servir de *via* d'accès à Dieu et ainsi de participer à la sagesse. Elle est *capax Dei* et aussi *abditus mentis*, le fond caché de l'esprit. L'*anima* désigne donc cet ensemble qui est à la fois distinct et bien précis. Le vocabulaire d'Augustin n'est donc pas approximatif comme le pensait Étienne Gilson⁴. L'âme par sa position médiane entre le corps et Dieu, permet de définir l'identité humaine subjective dans son rapport à l'Être supérieur comme aux êtres inférieurs. Elle dit l'essence de l'homme, sa capacité de penser et de donner sens à sa vie.

L'*animus*, pour sa part, est le principe réflexif de l'homme. Il se comprend comme la capacité qu'a l'être humain de réfléchir, de penser par lui-même ses actes ; il se rapporte au *mens* et à la *cogitatio*⁵. L'*animus* est l'âme intellectuelle par opposition à *mens*, intelligence et par rapprochement à l'esprit ou au cœur. Pour Étienne Gilson, « *animus* (terme emprunté à Varron, *De Düs selectis* ; voir *De Ciu. Dei*, VII, 23, 1) est employé de préférence par Augustin pour désigner l'âme de l'homme, c'est-à-dire un principe vital qui est en même

¹ AUGUSTIN, *De quant. an.* XXXIII, 70, BA 5, p. 373-375 : « Ma récompense, ce sera, - en essayant d'expliquer, quoique incompetent, le pouvoir de l'âme, - d'apprendre en toute sécurité ce que je puis moi-même. [...] Je me bornerai à l'âme humaine, la seule dont nous devons avoir souci, dès là que nous avons souci de nous-mêmes.

En premier lieu, c'est elle – chacun peut aisément l'observer – qui, par sa présence, vivifie ce corps terrestre, elle ne lui permet pas de se désagréger ni de dépérir, elle permet aux aliments de se distribuer normalement entre les membres, chacun recevant son dû ».

² Cf. AUGUSTIN, *De quant. an.* XXXIII, 71, BA 5, p. 375-377 ; Jean ROHMER, « L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, Congrès international augustiniennne, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 1-2-3, Paris, IEA, 1955, p. 491-498 ; André-Jean VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973 ; Gérard VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris/Louvain, Éditions Desclée de Brouwer/Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945, 572 pages.

³ AUGUSTIN, *De Trin.* II, XII, III, 3, BA 16, p. 215.

⁴ Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, p. 56.

⁵ Voir Emmanuel BERMON, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Éditions philosophiques J. Vrin, 2001.

temps une substance raisonnable. [...] En ce sens, *animus* est le *summus gradus animae* (*De Ciu. Dei*. Loc. cit.) et semble parfois se confondre avec la *mens* (*De Ciu. Dei*, XI, 3) »¹.

Cette distinction entre *anima* et *animus* faite, il faut tout de même de la souplesse. Le rapport entre les deux s'éclaire en *Soliloques* (II, XIII, 23, BA 5, p. 133) où l'on peut lire que « *animum esse immortalem* », et si « par le fait même qu'elle meurt, une âme n'est plus une âme (*se deo ipso quo interit, fieri ut animum dicis, etiamsi moriatur, animum esse*) », le véritable principe de vie dans l'âme est l'*animus* qui fait pénétrer en l'âme une lumière divine. L'*animus* est dans l'*anima* et organise les fonctions supérieures de l'âme, celles relatives aux passions, au courage, au désir, aux différents penchants². L'*animus* est donc relatif à la réflexivité, à l'intériorité et coordonne la fonction réflexive de l'esprit humain. Il est le centre de son exercice intellectuel sur lui-même et sur la découverte des réalités intelligibles, ce « quelque chose qui n'est pas actuellement présent à la pensée (*aut est aliquid in animo, quod in praesenti cogitatione non est*) » (*De imm. an.* IV, 6, BA 5, p. 181), avec une relation inhérente à la *ratio* en vue de la contemplation du Vrai. En effet, « la raison est ce regard de l'âme grâce auquel l'âme considère le Vrai par ses propres moyens (*ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur*) » (*De imm. an.* VI, 10, BA 5, p. 187), ce qui lui permet de conceptualiser, de s'élever au-delà du sensible et du corps pour tenter de comprendre le spirituel (*Enn.* I, 2, 4, 19 ; *Enn.* I, 6, 5). Telle est l'ontologie de l'âme augustinienne héritée du platonisme. Retenons qu'Augustin utilise le concept *anima* pour exprimer les fonctions végétatives et sensibles de l'âme et l'*animus* pour exprimer le côté raisonnable de l'âme, c'est-à-dire son activité relative à l'esprit alors que la *mens* ou l'*intelligentia* désignent sa fonction intellectuelle. L'*anima* gère le degré du sentiment de soi et de la sensation.

L'*animus* s'intéresse à la conscience de soi, à l'imagination et à la représentation. La *mens* est orientée vers la structure réflexive et vers l'*intellectus*, c'est-à-dire vers les données saisissables par l'intelligence. Elle éclaire le fond de l'âme, là où la connaissance de la conscience de soi est rendue possible. On l'assimile aussi à la cime de l'âme³ ; elle se situe en son faite. Distincte de la raison et de la mémoire, la *mens* est le siège des facultés supérieures

¹ Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, op. cit., p. 16.

² Voir Dominique DOUCET, « *Soliloques*, II, 13, 23 et les *magni philosophi* », dans *REAug*, 39 (1993), p. 109-128 ; Jérôme LAGOANÈRE, *Intériorité et Réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Forme et genèse d'une conceptualisation*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2012, p. 69-79.

³ SAINT AUGUSTIN, *Sermons sur l'Écriture*, LIII, 7, traduction de l'abbé Jean-Baptiste Raulx, édition établie et préface par Maxence Caron, Paris, Éditions Robert Laffont, 2014, p. 515 : « Si dans le désir enflammé de voir Dieu tu prépares ton visage à jouir de cette vue ; tu désireras voir aussi la face divine ».

de l'âme dans lesquelles résident l'*imago Dei* dans l'âme. Il est fondamentalement l'ensemble des facultés de l'image que sont la mémoire, l'intelligence et la volonté¹.

Quant au *spiritus*, il traduit le grec *pneuma*, qui est un terme indispensable dans la psychologie et l'anthropologie stoïciennes, pour qui l'âme humaine a une nature corporelle, alors que le premier a une fonction sensorielle chez les stoïciens². Chez Porphyre par exemple, le *pneuma* joue le rôle du corps astral, de force donnant vie à l'âme, de véhicule de l'âme. Il est distinct de l'âme. Il l'accompagne dès la sortie du corps³ alors que pour Augustin, le *spiritus* est celui qui permet de comprendre sa notion de connaissance de soi et de Dieu, sous la forme d'une illumination. Le *spiritus* est le gage de la vision spirituelle ou mieux des formes de visions (spirituelle, intellectuelle, corporelle). Dans le *De Genesi ad litteram*, les différentes visions spirituelles permettent un exercice spécifique de l'esprit humain imaginant la fonction imaginative de l'esprit humain (cf. *De Gen. ad litt.* XII, VI, 15, BA 49, p. 347-351). Le *spiritus* favorise la construction d'images en l'homme qui vacille entre vision corporelle et vision intellectuelle, c'est-à-dire conceptualisée⁴.

¹ Voir Étienne HUGUENY, « Le fond de l'âme, le 'mens' et l'image de la sainte Trinité », dans *Supplément à la Vie Spirituelle*, 1932, p. 1-25.

² Jérôme LAGOUANÈRE, *Intériorité et Réflexivité dans la pensée de saint Augustin. op. cit.*, p. 256-257 : « Pour les Stoïciens, l'âme humaine est de nature corporelle : c'est un πνεῦμα igné dont la tension produit l'unité et les qualités. Elle présente donc des caractères analogues à ceux qui distinguent les corps dotés d'une unité véritable. En vertu de cette analogie, elle ne réalise pleinement sa qualité ou disposition propre que si sa tension est suffisante. Du fait que la tension détermine les qualités de l'âme, toute variation intensive est en même temps variation qualitative, autrement dit la force est en même temps forme. Bien avant les Stoïciens, certains philosophes qu'évoque Aristote dans le *De anima*, parmi lesquels Platon définissaient l'âme comme ce qui se meut soi-même. Cette conception se rattache à des spéculations astronomiques sur le mouvement continu du ciel : l'affirmation du caractère automoteur de l'âme se lie à l'idée d'une âme cosmique, ce que l'on retrouve chez les Stoïciens. Mais l'affirmation que l'âme tient d'elle-même son propre mouvement revêt surtout chez eux, comme chez Platon, une portée anthropologique. Par ce pouvoir, l'âme se soustrait à l'emprise du monde extérieur et se détermine elle-même. Les mouvements qui se produisent en elle sont des transformations dont elle est elle-même l'auteur. Reconnaître à l'âme ce pouvoir d'autodétermination, c'est la charger de la responsabilité d'elle-même, c'est admettre qu'elle peut manifester une véritable volonté. Le fondement physique de ce pouvoir est le τὸνός. Les déterminations que l'âme produit en elle consistent en modifications du degré de tension. Ainsi, l'idée de volonté est elle étroitement liée à celle de tension. En outre, le πνεῦμα joue un rôle non négligeable dans la sensation selon les Stoïciens. En effet, à chacun des cinq sens correspond un πνεῦμα allant de l'ἡγεμονικόν à l'organe sensoriel. Pour que la sensation puisse se produire, il faut que ce πνεῦμα ait une certaine tension (τόνος). C'est dans le cas de la sensation visuelle que le rôle de cette tension apparaît le mieux. Le πνεῦμα visuel qui s'étend de l'ἡγεμονικόν à la pupille frappe en raison de sa tension l'air extérieur et y provoque ainsi la formation d'un πνεῦμα en forme de cône, sous tension lui aussi, qui se dirige de la pupille vers l'objet sensible. Ayant reçu l'empreinte de l'objet, ce cône d'air touche la rétine comme un bâton, causant ainsi dans le πνεῦμα visuel une modification dont l'ἡγεμονικόν doit ensuite prendre conscience. La sensation visuelle résulte donc de la mise en rapport de deux activités, l'une, d'origine externe, l'autre, d'origine interne. Néanmoins, c'est l'activité du sujet qui déclenche le processus : le choc initial n'est pas d'origine externe, il est l'œuvre du πνεῦμα interne et, comme ce πνεῦμα prend naissance dans l'ἡγεμονικόν, on peut dire, à la suite d'Alexandre d'Aphrodise, que la «vue procède de l'ἡγεμονικόν» ».

³ Cf. *ibid.*, p. 257-258.

⁴ Cf. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* XII, XXXVII, 70, BA 49, p. 455-457 : « Quant à moi, pourquoi ai-je préféré appeler "spirituel" et "intellectuel" ce que, peut-être, ils appellent "animal" et "spirituel", usant seulement d'autres mots pour désigner les mêmes choses [...]. Si, dans la mesure de nos forces, nous avons exposé des

Ces différentes visions justifient en l'esprit humain la présence d'une stature spirituelle qui favorise l'abstraction de l'intellect des objets corporels en développant sa capacité à garder des images représentant des objets corporels et des images des réalités non corporelles et donc spirituelles. Elles élèvent l'âme vers le monde des esprits et ultimement le monde de Dieu. Le *spiritus* est alors facteur de vie spirituelle et mystique tout en permettant à l'être humain de se savoir une personne¹.

2. Étude de l'âme dans les dialogues d'Augustin entre 386 et 388

Étudier l'âme humaine dans les premiers dialogues d'Augustin revient à questionner l'Augustin qui a décidé de se faire baptiser, qui a renoncé à ses ambitions de professeur de rhétorique à Thagaste, à Carthage, à Rome et à Milan (été 386), en pleine réflexion sur la foi chrétienne et son baptême qui aura lieu dans la nuit pascale du 24-25 avril 387. Ses œuvres les plus marquantes sur la question de l'âme sont entre autres les *Soliloques* (nov. 386 - mars 387), le *De immortalitate animae* (387), le *De quantitate animae* (387-388) et le *De libero arbitrio* (387-388)².

interprétations légitimes, ou bien le lecteur spirituel les approuvera ou bien encore, avec l'aide de l'Esprit-Saint, il tirera quelque profit de cette lecture pour devenir spirituel ». Voir Jérôme LAGOUANÈRE, « Vision spirituelle et vision intellectuelle chez saint Augustin : essai de topologie », dans *BLE*, 108/4/(2007), p. 509-538.

¹ Voir Marie-Anne VANNIER, « La dialectique de l'Image de Dieu chez S. Augustin », dans *CPE*, n. 128 (2012), p. 3-49 ; Jean PÉPIN, « Le problème de la communication des consciences chez Plotin et Augustin », dans *Revue de métaphysique et de morale*, n. 55 (1950), p. 145ss ; Pierrette ANTONIO, « Doctrina anthropologica agostiniana », dans José OROZ RETA et José Antonio GALIDO RODRIGO (éd), *El pensamiento de S. Agostino para el hombre de hoy*, Valence, EDICEP, 1998, p. 329-404 ; Marie-Anne VANNIER, « La constitution du sujet Augustin dans les *Confessions* », dans *Le 'Confession' di Agostino (402-2002)*, Roma, Studia Ephemerides Augustinianum, n. 85 (2003), p. 329-343 ; Henri SOMERS, « Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustiniennne », dans *RÉAug.* n. 2 (1961), p. 105-125 ; Jean-François PETIT, « La personne chez saint Augustin », dans *Itinéraires Augustiniens*, n. 50 (2013), p. 42-46.

² Quelques précisions : le *De quantitate animae* est aussi appelé le *De animae quantitate*. Augustin n'a pas composé le *De libero arbitrio* tout d'une traite. Il a achevé la rédaction des livres II et III entre 391 et 395. Cf. Goulven MADEC, Introduction au *De libero arbitrio*, BA 6, p. 157-160 ; voir AUGUSTIN, *Retractationes*, I, 9, BA 12, p. 310.

Par ailleurs, Augustin aborde la question de l'âme dans tous ses dialogues philosophiques. Nous nous sommes limités à quelques-uns, mais pour une étude complète, on peut lire aussi : le *Contra Academicos* (386-387), le *De beata uita* (386-387), le *De ordine* (387) et le même le *De musica* (387-391). La problématique de l'âme a été abordée dans ces différents dialogues d'Augustin par nombre d'auteurs. On peut lire avec intérêt : Goulven MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 1998, p. 25-26 ; Marie-Anne VANNIER, « Saint Augustin et l'immortalité », dans *Religions et Histoire*, n. 52, p. 61 ; Kristell TRÉGO, « Des catégories de l'âme ? À propos d'un certain aristotélisme du jeune Augustin », dans

Nous proposons d'étudier les principaux dialogues augustinien portant sur l'âme. Mais la pensée de notre auteur sur la question étant bien large, les dialogues de Cassiciacum que sont les *Soliloques*, le *Contra Academicos*, le *De beata uita* et le *De ordine* n'épuisent pas tous les aspects du sujet. En effet, « pour Augustin chaque être vivant corporel a une âme (*anima*). [...] Chez les hommes, l'âme rationnelle est la source de la pensée et de la volonté »¹. Ainsi, l'Hiéronyme étudie le bonheur de l'âme dans le *De beata uita*, questionne sa capacité à tendre vers la connaissance et la vérité dans le *Contra Academicos*. Il reconnaît que l'âme est une créature divine² et se refuse de concevoir une grande distance entre Dieu et elle : « On admet en effet qu'ici-bas l'âme subit un châtement, puisqu'on ne veut pas qu'entre la substance de cette dernière et celle de Dieu la différence soit totale » (*De ord.* II, XVII, 46, BA 4/2, p. 301-303) comme c'est le cas chez les néo-platoniciens. Avant même son baptême, Augustin est bien convaincu que l'âme n'était pas divine, encore moins une partie de Dieu, mais elle représente plutôt une créature divine, vivante et éternelle (*Sol.* II, XIII, 23, BA 5, p. 27). Augustin définit l'âme comme un des éléments constitutifs de l'homme, avec le corps (*De beata uita*, I, 6-8, BA 4, p. 233-239). Elle est rationnelle : « La raison est ce mouvement de l'esprit susceptible de distinguer et de relier ce qu'on apprend ; mais comme guide pour comprendre Dieu ou l'âme même qui est en nous ou celle qui est partout » (*De ord.* II, XI, 30, BA 4/2, p. 253-255). Augustin n'oublie pas de résoudre la discussion concernant la destinée de l'âme : cette dernière désire être heureuse mais elle ne peut y parvenir qu'en possédant Dieu³.

Toutefois, notre thème d'étude demande encore un examen plus précis, car des points d'ombre persistent toujours : comment justifier la grandeur et l'immortalité de l'âme ? Étant

Archives de philosophie, n. 80 (2017), p. 711-731 ; Éric DUBREUCQ, « Chair, Corps et Âme. Les formulations de la question de l'âme chez saint Augustin », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. 84, 3(1993), p. 351, note 1 ; Roland J. TESKE, trad. de Gerhard Schmezer, art. « Âme », dans *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e – XXI^e siècle*, Allan D. FRITZGERALD (dir.), Marie-Anne VANNIER (dir. éd. française), Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 19-26 ; Gerard J. P. O'DALY, « Did Saint Augustin ever believe in the Soul's Pre-existence ? », dans *Augustinian Studies*, 5 (1974), p. 227-235 ; cf. Gerard J. P. O'DALY, « Augustine on the Origin of the Souls », dans *Platonismus und Christentum*, Mélanges offerts à Heinrich Dörrie, Münster, 1983, p. 184-191 ; voir aussi Maurice TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron, I, Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1958, p. 186.

¹ Roland J. TESKE, art. « Âme », trad. de Gerhard Schmezer, *art. cit.*, p. 19.

² AUGUSTIN, *Contra Acad.* I, 1, 1, BA 4, p. 15 : « Mais le fait que, soit en raison de nos fautes, soit par une nécessité naturelle, l'âme divine unie au corps mortel n'aborde jamais au port de la sagesse, où l'on n'a plus à se soucier des vents adverses ou favorables de la fortune, sans y être amenée par la faveur ou par la disgrâce de la fortune elle-même. Aussi ne nous reste-t-il qu'à faire des vœux pour toi [Romanianus], afin d'obtenir de Dieu, dont choses dépendent, qu'il te rende à toi-même [...], et qu'il permette à ton âme, qui depuis si longtemps y aspire, de s'élever enfin jusqu'au souffle de la vraie liberté » ; *ibid.*, *Contra Acad.* I, 4, BA 4, p. 21-23 ; *ibid.*, *Contra Acad.* IV, 11, BA 4, p. 35-37.

³ AUGUSTIN, *De beata uita*, II, 12, BA 4, p. 245 : « Il ne nous reste donc, dis-je, qu'à chercher quel est l'homme qui possède Dieu ; car, sans aucun doute, cet homme sera heureux ».

raisonnable, jouit-elle d'une liberté ? Existe-t-il un grand nombre d'âmes ou une seule et est-elle divisible ? Ces préoccupations constitueront la cheville ouvrière du développement suivant qui sera axé sur le *De immortalitate animae*, le *De quantitate animae* et le *De ordine*. Nous débutons avec les *Soliloques* dans lesquels Augustin cherche, « d'un même cœur, à connaître nos âmes et Dieu » (*Sol.* I, XII, 20, BA 5, p. 67) et nous nous questionnerons sur la manière dont il procède pour démontrer l'acheminement de l'âme vers son bonheur.

2.1. Les *Soliloquia* (386-387) : fondations d'une recherche sur l'âme

Les *Soliloques* nous livrent le fruit des premières réflexions philosophiques d'un Augustin qui réfléchit et qui se parle à lui-même. Ils nous révèlent la vie interne d'un platonicien, le langage intérieur d'un chercheur de Dieu dont le vœu profond est de « connaître Dieu et l'âme : voilà ce que je désire » (*Sol.* I, II, 7 BA 5, p. 37), martèle-t-il sans hésiter. C'est alors « avec sa docilité encore enthousiaste à l'égard du platonisme et du néo-platonisme, avec son appétit passionné du Vrai, son avidité de démonstrations rationnelles » (*Sol.* Introduction, BA 5, p. 16) qu'il va cheminer méthodiquement en se posant bien sûr sur l'affirmation de Platon, dans le *Phédon* selon laquelle « l'âme est immortelle » ; car elle est d'origine divine et le divin est immortel et intelligible (*Phédon*, 78b-84a-b). Le point de départ de la démonstration d'Augustin est que si l'âme est immortelle et intelligible, elle est de même nature que la Vérité divine, elle est immuable, une, simple et ne périra jamais¹.

Animé par la « double fin de connaître Dieu et de connaître l'âme »², Augustin, sous la mouvance platonicienne, selon laquelle l'âme est intelligible, substrat des vérités éternelles, concède qu'elle doit être séparée du corps et pose alors la distinction ontologique de l'âme d'avec le corps. Marie-Anne Vannier fait remarquer que dans les *Soliloques*, « Augustin apparaît encore dépendant du platonisme. Il y explique que l'âme, dont il a compris la nature

¹ Cf. PLOTIN, *Enn.* IV, 7, 12, *op. cit.*, p. 208-209 ; cf. *ibid.*, *Enn.* IV, 9, 1, *op. cit.*, p. 231 ; voir Riccardo CHIARADONNA, « Plotin lecteur du *Phédon* : l'âme et la vie en IV, 7 [2] 11 », dans *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, vol. 140, Series Philosophia Antiqua, 2015, p. 154-172 ; Denis O'BRIEN, « Immortal and Necessity Being in Plato and in Plotinus », dans John CLEARY (ed), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 58.

² Éric DUBREUCQ, « Chair, Corps et Âme. Les formulations de la question de l'âme chez saint Augustin », *art. cit.*, p. 358

spirituelle est immortelle, qu'elle est vie et qu'elle ne peut mourir, reprenant un argument néo-platoniciens, porphyrien, sans jamais expliquer la nouveauté du Christianisme sur le sujet »¹. Mais une telle dépendance du platonisme relève plus de la méthode employée que du contenu. Augustin commence sa rédaction des *Soliloques* en s'adressant à son Dieu à travers une prière :

O Dieu, Créateur de l'Univers, permets d'abord que je te prie comme il convient ; puis, que je me rende digne d'être exaucé ; enfin que je te doive ma libération. Dieu, par qui toutes les choses qui n'auraient pas l'« être » par elles-mêmes tendent à l'« être » ; Dieu, qui ne laisses pas périr les choses qui se détruisent réciproquement ; Dieu, qui as créé de rien ce monde dont tous les yeux sentent la souveraine beauté ; Dieu, qui n'es pas l'auteur du mal, et qui permets qu'il existe pour prévenir un plus grand mal ; Dieu, qui, au petit nombre des esprits capables d'accéder à ce qui « est » réellement, décèles que le mal n'a aucune substance ; Dieu, grâce à qui l'univers, même avec ses éléments fâcheux, est parfait tout de même ; Dieu, qui ne permets aucune dissonance même au plus humble degré de cet univers, puisque le pire s'harmonise avec le meilleur ; Dieu, qu'aime tout ce qui, consciemment ou inconsciemment, peut aimer ; Dieu, qui contiens tout, mais qui ne reçois de l'ignominie de la créature aucune ignominie, de sa malice aucun dommage, de ses erreurs aucune erreur ; Dieu, qui n'as donné qu'aux cœurs purs de connaître le Vrai ; Dieu, Père de la vérité, Père de la sagesse, Père du Bon et du Beau, Père de la lumière intelligible, Père de notre réveil et de notre illumination, Père du gage qui nous avertit de retourner à toi... (*Sol.* I, I, 2, BA 5, p. 27).

Dans une recherche à la fois rationnelle et spirituelle, Augustin insiste : « Je désire connaître Dieu [...] ; je n'aime que Dieu et l'âme » (*Sol.* I, II, 7, BA 5, p. 37). Connaître Dieu chez Augustin, c'est également connaître l'âme, se connaître soi-même comme le « connais-toi toi-même » de Socrate. Ainsi, la connaissance de l'âme a conduit le futur évêque d'Hippone à la recherche du vrai et de l'éternité de la vérité dans l'âme, car, « Dieu est intelligible [...] ; il est, il est intelligible, il rend tout le reste intelligible » (*Sol.* I, VIII, 15, BA 5, p. 55). L'âme cherche en tout à imiter Dieu et pour ce faire, elle a besoin « des yeux dont elle puisse bien se servir, regarder, voir » (*Sol.* I, VI, 12, BA 5, p. 51). Elle a un regard qui est aidé dans sa rectitude et sa perfection, par la vertu qui la fait passer par le chemin de la foi, de l'espérance et de la charité. « Le regard [de l'âme] aboutit à la vision de Dieu, qui en est la fin » (*Sol.* I, VI, 13, BA 5, p. 53). Tel est l'effet de l'intelligibilité divine pour l'*anima humana*. La conséquence en est que le bonheur de l'âme se trouve en Dieu et ainsi, « dès cette vie, l'âme [est] heureuse de comprendre Dieu, elle ne souffre pas moins bien des misères, du fait du corps » (*Sol.* I, VII, 14, BA 5, p. 55). Elle participe à la vie divine avec le corps et la

¹ Marie-Anne VANNIER, « Saint Augustin et l'immortalité », dans *Religions et Histoire*, n. 52 (2013), p. 61.

personne toute entière. Ce terme platonicien de « participation » recouvre plusieurs réalités chez Platon et, même s'« il n'y a pas de vocabulaire technique exprimant l'idée de participation chez Platon »¹, il est tout de même rendu par différents substantifs et verbes : μεταλαμβάνειν, μετάληψις ; μετέχειν, μέθεξις, μετάσχεσις ; κοινωνεῖν, κοινωνία ; παρῆναι, παρουσία ; προσγίγνεσθαι²... Voilà pourquoi Paweł Sambor fait remarquer que « la participation (*methexis*), qui remonte à Platon, essaie de traduire la relation entre, d'une part, la multiplicité caractéristique du monde sensible et, d'autre part, la simplicité correspondant au monde des idées »³.

Dans les *Soliloques*, Augustin étudie l'âme et la recherche du vrai d'une part, et l'immortalité de l'âme dans une perspective de l'éternité de la vérité, d'autre part. Connaître Dieu et l'âme, c'est chercher à connaître ce qu'est le Vrai, car Dieu conduit nos âmes au vrai bonheur du fait qu'il est bonheur par excellence (*Sol.* I, XII, 20, BA 5, p. 67). Pour parvenir à ce bonheur, le théologien platonicien propose de « fuir absolument toutes ces choses sensibles » (*Sol.* I, XIV, 24, BA 5, p. 75), une reprise de la pensée platonicienne. Mais dans les *Retractationes* il ajuste sa pensée : « J'ai dit encore "qu'il faut absolument fuir ces choses sensibles". J'aurais dû prendre garde de ne pas laisser croire que je suivais l'opinion du faux philosophe Porphyre, qui affirme qu'on doit fuir tout corps. Pour moi, je n'ai pas dit : toutes les choses sensibles, mais "ces choses sensibles", c'est-à-dire celles qui sont corruptibles. Pourtant il aurait mieux valu dire que ce ne sont pas de telles choses sensibles qui seront sensibles dans le nouveau ciel et la nouvelle terre du siècle à venir » (*Retract.* I, IV, 3, BA 12, p. 293). Dans les *Soliloques*, il était encore sous la voûte platonicienne et l'enseignement de la fuite du sensible pour atteindre l'intelligible (*Enn.* IV, 5 ; *Enn.* VI, 9, 11 ; *Enn.* IV, 8, 1), ce que traduit ces paroles d'Épictète (*Entretiens*, III, 14, 1) : « Va te promener seul, converse

¹ Luc BRISSON, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », dans Jean-François PRADEAU (éd.), *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF, 2001, p. 56, note 3 ; Reginald Edgar ALLEN, *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970 ; M. BATTLES, « Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen : Charmides, Euthydemus, Lysis », dans *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Thomas M. ROBINSON et Luc BRISSON (éd.), *International Plato Studies 13, Sankt Augustin*, Academia Verlag, 2000, p. 317-323.

² Luc BRISSON, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », *art. cit.*, p. 56, note 3.

³ Paweł SAMBOR, *La participation sacramentelle : une entrée dans la dynamique de la vie divine d'après les sermons au peuple de saint Augustin*, Verlag, Aschendorff, coll. « Paradosis », n. 59, 2017, p. 13 ; voir aussi Luc BRISSON, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », *art. cit.*, p. 55-85 ; Francesco FRONTEROTTA, *MEΘEXΙΣ, la teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2001 ; Zofia J. ZDYBICKA, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem (La participation de l'être. Essai d'interprétation de la relation entre le monde de Dieu)*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1972, coll. Rozprawy Wydziału filozoficznego KUL 20, p. 21-38 ; PLATON, *Parménide*, 127d-136 e ; voir aussi *ibid.*, *Timée*, 29d-47 e.

avec toi-même ». S'éloigner du corps ou du sensible, c'est se rapprocher de Dieu. Cependant, Augustin ne minimise pas pour autant le corps¹.

L'unique objectif est d'éviter les « méfaits des passions »². Mais une précision importante est à faire avec Augustin : l'âme est définie par rapport à Dieu. Si elle veut connaître la vérité, celle-ci subsiste dans les choses impérissables : « Il n'y a de vrai que les choses immortelles » (*Sol.* I, I, 29, BA 5, p. 85). L'âme qui recherche la vérité se met sous le couvert de Dieu dont elle tire sa force vitale. La vérité est impérissable et l'âme peut l'atteindre. Augustin définit alors le vrai comme étant « ce qui est tel qu'il paraît au sujet connaissant, si celui-ci veut et peut le connaître » (*Sol.* II, V, 8, BA 5, p. 101). Si le corps est capable de connaissance par les sens, l'âme a un atout privilégié, elle est immortelle, incorruptible et immuable. Elle est alors d'essence divine et peut participer à la vie de Dieu : « L'idée de la participation exprime donc également la relation (demeurant asymétrique) entre le sensible et l'intelligible, entre le particulier et l'universel [...]. Le monde sensible ne se situe pas au même niveau que le monde intelligible des idées, mais il lui est inférieur. Et c'est pourquoi il se présente comme imitation du monde des idées »³. On peut appliquer la méthode platonicienne à la démarche augustinienne. L'âme humaine participe à la vie divine par

¹ Allan D. FITZGERALD, art. « Corps », trad. de Bernard Pouderon, dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin. La méditerranée et l'Europe IV^e – XXI^e siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 382-383 : « L'intérêt que porte Augustin à Dieu et à l'âme (*Sol.* I, 2) était tel qu'on pourrait s'attendre que sa pensée sur le corps soit minimale. Cependant, transcender sa réflexion sur le corps fut seulement l'un des aspects de la recherche qu'il mena sa vie durant pour connaître Dieu et se connaître lui-même. Il avait besoin aussi de réfléchir sur le corps dans ses relations avec l'âme (*anima, mens, spiritus*), de façons qui ne soient pas purement corporelles. [...] Augustin utilise deux termes, « corps » (*corpus*) et « chair » (*caro*), pour parler du corps humain, même s'ils ne sont pas complètement interchangeables. [...] Les commentaires d'Augustin sur la corruption du corps devraient être compris comme une partie intégrante de sa pensée sur les êtres humains après la chute ; les effets du péché originel justifient l'attention pour les tendances purement charnelles : c'est le caractère périssable du corps plutôt que le corps lui-même qui focalise son intérêt (*Sol.* I, 6 ; *De an. quant.* 28, 54-55) » ; cf. Henri RITTIER, *Histoire de la philosophie chrétienne*, J. Trullard, trad. de l'allemand, tome 2^e, Paris, Librairie philosophique de Lagrange, 1844, p. 210-211 : « saint Augustin conçoit donc le corps, qui est lié à notre âme, simplement comme un poids qui nous abaisse vers les choses inférieures de ce monde ; [...] on doit finir toutes les choses sensibles ; cette prescription lui paraissait pleinement concorder avec l'affirmation de Porphyre qu'il fallait fuir tout corps. Saint Augustin s'expliqua plus tard plus rigoureusement : ces choses sensibles qu'il faut fuir, s'entendent uniquement des choses du monde présent, périssable et corrompu par le péché ».

² Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, préface d'Arnold I. Davidson, Éditions Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2002, p. 91 ; cf. PLATON, *Phédon*, 67c ; *ibid.*, *Phédon*, 65 e, 66c, 79c, 81b, 83b-d, 84a ; voir Thomas VIDANT, « “Il faut s'enfuir d'ici” : la relation de l'homme au monde », dans *Études platoniciennes*, n. 3 (2006), p. 141-152 ; Michel FATTAL, *Logos et Image chez Plotin*, Paris/Montréal, Éditions L'Harmattan, 1998, p. 62-63 ; cf. Frédéric FAUQUIER, « La matière comme miroir : pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus », dans *La Revue de métaphysique et de morale*, n. 37, 2003/1, p. 71-87.

³ Pawel SAMBOR, *La participation sacramentelle : une entrée dans la dynamique de la vie divine d'après les sermons au peuple de saint Augustin*, op. cit., p. 13 ; cf. Luc BRISSON, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », art. cit., p. 63 ; voir Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Sequi, EDIVI, 2005, coll. « Opere complete », 3, p. 50.

imitation à travers une « participation seconde ». La relation entre Dieu et l'âme est comparable à celle d'« un objet moins parfait [qui] est semblable à un objet plus parfait [...], il ressemble à l'image qu'il y voit, et non pas plutôt que c'est cette image qui lui ressemble » (*Sol.* II, VII, 11, BA 5, p. 105)¹. Par contre, chez Plotin, la plénitude de l'être est dans l'Un. Sa présence est *decrecendo* selon que l'on passe de l'Un à l'Intellect puis de l'Intellect à l'âme. En aucun cas, Plotin n'envisage l'âme comme une création divine². Or, pour Augustin, l'âme est intégralement créée à l'image de l'Image de Dieu : se cache derrière cette assertion la double doctrine de la création et du salut. Il y a là, de fait, un schisme entre Plotin et Augustin.

Dans les *Soliloques*, Dieu est illuminateur de l'âme. Il est le Principe, le Créateur (*Sol.* I, I, 2-4, BA 5, p. 27-33). La logique est simple puisque Dieu est béatitude de l'âme, « tout ce qui n'est pas lui, est en lui de lui et par lui. Si notre idée de sagesse est une image de l'Idée de sagesse qui est Dieu, il suit évidemment que nous ne pouvons la posséder sans connaître quelque chose de la Sagesse subsistante »³. Cette sagesse de Dieu présente dans l'âme favorise l'accès de celle-ci à la vérité et son inspiration à la sagesse divine qui lui confère son aspiration à l'immortalité⁴.

L'âme devient alors le lieu où habite la vérité. Elle est immortelle comme la vérité elle-même. Augustin affirme avec force mais sans le prouver : « L'âme humaine est immortelle [...] si tous les attributs d'un sujet doivent toujours subsister, il faut donc que le sujet lui-même subsiste toujours. Or toute science a l'âme pour sujet. Il est donc nécessaire que l'âme subsiste toujours, si la science subsiste toujours elle-même. Mais la science n'est autre chose que la vérité, et la vérité subsiste à jamais, ainsi que la raison » (*Sol.* II, XIII, 24, BA 5, p. 135). Augustin en déduit un rapprochement entre immortalité de l'âme et éternité de la vérité : « Il me reste à parler de l'âme et de Dieu. Si ces deux êtres sont vrais parce que la vérité est en eux, l'immortalité divine n'est plus aux yeux de personne un problème. Et l'âme

¹ Chez Platon dans *La République*, l'image est conçue à partir d'une réalité qui lui est supérieure et elle s'inscrit dans la dynamique d'une génération pour ne pas dire d'une filiation. Dans le même sillage, chez Plotin, l'image se connecte à l'être supérieur par deux dynamismes. Le premier, *in re*, est celui de la procession : l'âme procède de l'Un. Le second est celui de la conversion : l'âme se convertit à l'Un, c'est-à-dire qu'elle se rapporte au principe dont elle est issue, car l'image « âme » provient du principe « Un » qui en est l'origine et la source de vie. Voir PLATON, *La République*, 506 e 3 ; Isabelle KOCH, « Image plotinienne, image augustinienne », dans *Philosophiques*, vol. 25, n. 25, n. 1 (1998), p. 74-75 ; PLOTIN, *Enn.* V, 1 [10], 6, 30-37, *Enn.* II, 9, [33], 3, 8-9 ; Michel FATTAL, *Logos et Image chez Plotin*, *op. cit.*, p. 62-63 ; cf. Frédéric FAUCHIER, « La matière comme miroir : pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus », dans *Revue de métaphysique et de morale*, n. 37, 2003/1, p. 71-87.

² Cf. Paul AUBIN, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris, Éditions Beauchesne, coll. « Bibliothèque des archives de Philosophie », Nouvelle Série 55, 1992, p. 95-97.

³ Charles BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 2^e édition, Paris, Éditions Beauchesne et ses fils, 1939, p. 211.

⁴ Henri RITTIER, *Histoire de la philosophie chrétienne*, *op. cit.*, p. 39.

doit être crue immortelle, si la vérité, qui ne peut périr, se trouve évidemment en elle » (*Sol.* II, XVIII, 32, BA 5, p. 151). Après le dialogue inaugural des *Soliloques*, Augustin va approfondir dans le *De immortalitate animae* sa réflexion sur l'immortalité de l'âme et son incorporéité en la situant par rapport à la vérité, à Dieu, au corps et aux vérités éternelles.

On peut constater dans cette lecture sur l'âme dans les *Soliloques* un certain tâtonnement de la part d'Augustin. Une pareille hésitation s'explique par le fait qu'il ne dispose pas encore du vocabulaire adéquat pour exprimer la relation de l'âme à Dieu. Nous retenons dans les *Soliloques*, comme un témoignage intime de l'état d'âme d'Augustin entre sa conversion et son baptême. Ce monologue dialogique, en plus de nous instruire sur le caractère immortel et immuable de l'âme, nous permet de mesurer la rectitude du cheminement augustinien sur la voie de la foi, en analysant les aspirations spirituelles et intellectuelles de son âme¹.

Si les *Soliloques* nous renseignent sur l'identité immortelle de l'âme, ils s'achèvent sur des considérations introduisant les dialogues suivants portant sur l'immortalité de l'âme et sa capacité à rechercher la vérité, puis à se mettre en relation avec son Créateur. Le programme à remplir est le suivant : l'étude de l'âme engage une réflexion sur la vie, sur l'intelligence et sur la raison. Car, « la mort de l'homme, sans détruire l'âme, n'amène pour elle l'oubli de toutes choses, et de la vérité même qu'elle serait parvenue à découvrir » (*Sol.* II, XX, 36, BA 5, p. 163).

N'est-ce pas là une manière pour Augustin d'annoncer le caractère rationnel de l'âme ? En tout état de cause, la démarche augustinienne reste spirituelle et la finale des *Soliloques* le confirme : « Dieu viendra à notre secours, nous le sentons déjà – si nous l'en prions. Ne nous promet-il pas, au sortir de cette vie (et il ne saurait nous tromper), une vie bienheureuse avec la vérité dans sa plénitude ? » (*Sol.* II, XX, 36, BA 5, p. 163). C'est à cette interrogation, de la recherche de la vérité dans sa plénitude comme ce qui rend l'âme heureuse, que nous tenterons de répondre en examinant le *De immortalitate animae*.

¹ Cf. Jean DOIGNON, « La prière liminaire des *Soliloques* dans la ligne philosophique des *Dialogues de Cassiciacum* », dans J. DEN BOEFT et J. VAN OORT (éd.), *Augustiniana Traiectina, Communications au Colloque international d'Utrecht*, 13-14 novembre 1986, Paris, EA, 1987 ; Dominique DOUCET, « Être dans un sujet. *Sol.* II, 12, 22 », dans *Augustiniana*, n. 43 (1993), p. 43-51.

2.2. L'incorporéité de l'âme dans le *De immortalitate animae* (386/387)

Le *De immortalitate anima* fait partie des premiers dialogues d'Augustin, rédigé « en complément aux *Soliloques* et avant son baptême¹, au début de 387 (*Retract.* BA 12, note 10, p. 565), dont il présente lui-même le contexte de sa rédaction : « Après les livres des *Soliloques*, étant revenu de la campagne à Milan, j'écrivis un livre De l'immortalité de l'âme. Dans ma pensée, ce devait être comme un memento en vue de l'achèvement des *Soliloques* qui étaient demeurés incomplets » (*Retract.* I, V, 1, BA 12, p. 295). Dans cette partie, à la suite d'Augustin, nous tenterons de repérer les avancées de sa réflexion sur l'âme à travers le développement nouveau qu'il propose à la question de l'immortalité de l'âme en trois points : *primo* en présentant l'âme humaine immortelle comme une harmonie et une vérité, *secondo* en essayant un rapprochement entre l'âme, le corps et les idées et *tertio* en expliquant comment, bien avant son baptême mais déjà dans la réflexion sur la foi chrétienne et en se basant sur l'enseignement de l'école néo-platonicienne², Augustin démontre que Dieu est créateur et protecteur de l'âme.

2.2.1. L'âme immortelle comme harmonie et vérité

L'âme vit pour toujours. Sa puissance dans le corps va au-delà de la simple raison d'harmoniser les mouvements du corps. On sait que le corps est muable et l'âme immuable. Un rapport rationnel lie cependant les deux. Il s'agit de la dépendance du corps à l'âme et qui se justifie par le fait que l'âme immortelle ne peut pas être frappée par la mort. Les êtres

¹ Marie-Anne VANNIER, « Saint Augustin et l'immortalité », *art. cit.*, p. 61 ; Olivier DU ROY, *L'Intelligence de la foi et la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966, p. 110.

² Goulven MADEC, « Augustin, disciple et adversaire de Porphyre », dans *RÉAug*, n. 4 (1964), p. 365 : « Aucune école néoplatonicienne ne rappelait que le néoplatonisme et le christianisme étaient inconciliables ; les néoplatoniciens y étaient tous chrétiens ou du moins très proches du christianisme. L'union était possible et elle fut l'œuvre d'Augustin surtout. La Théologie chrétienne est redevable de Porphyre sur deux points fondamentaux : elle lui a emprunté la logique, comme fondement de la théologie, et la base du *theologia practica* ».

immuables sont épargnés par la mort : l'âme immuable meut le corps sans être de l'ordre du corporel. Elle est créatrice d'harmonie. Elle est même, osons-le dire, harmonie, car autant « toute 'action' ou bien provient d'un mouvement, ou bien l'exprime » (*De imm. an.* III, 3, BA 5, p. 175) autant l'action de l'âme est mouvement de vie mouvement harmonique. Même si l'âme est susceptible en fonction de certains mouvements relatifs au corps, elle reste âme, car elle possède en son sein une harmonie fondamentale qui est la vérité, et qui est également immuable comme elle. Raison et harmonie font la vie de l'âme. Cette affirmation est bien présente dans la philosophie grecque. Les Pythagoriciens présentent l'harmonie comme « la force et la loi puissante qui unit les contraires » (*De imm. an.* note 10, BA5, p. 403). La question de l'âme-harmonie est évoquée par Platon dans le *Phédon* 86 et par Aristote dans *De anima* 407b, 27 et dans le *Politique* VIII, 5, 1340b, 18), en critiquant le couple âme-harmonie ou substance-harmonie comme étant contradictoire. Plotin dans la même dynamique pense que l'âme tire son existence de l'ordre établi ; elle a pour rôle de mouvoir le corps, mais l'ordre ne doit pas sa raison d'être à l'âme¹. Pour Augustin, l'âme n'est pas une harmonie toute physique du corps. Les vérités issues de l'âme sont harmonie. Elles ne sont pas de l'ordre du corporel mais de l'ordre du spirituel. Elles constituent le composé énergétique de l'âme qui a une dimension purement incorporelle. Dans ce cas, l'âme immortelle prend son harmonie de la vérité immuable qui confirme son immortalité :

Les vérités conçues par l'âme, quand elle se détourne du corps, ne sont assurément pas corporelles. Elles « sont » cependant, elles « sont » au plus haut degré, car elles se comportent toujours de la même manière. Rien de plus absurde que de prétendre que ce que nous voyons par les yeux existe, mais non pas ce que nous distinguons par l'intelligence - car il faudrait être insensé pour douter que l'intelligence soit incomparablement préférable aux yeux. Or ces vérités qui sont conçues comme toujours identiques à elles-mêmes, quand l'âme les contemple, elle démontre assez qu'elle a un lien avec elles, lien merveilleux, incorporel, c'est-à-dire nullement spatial (*De imm. an.* X, 17, BA 5, p. 203).

Mieux encore, Augustin va plus loin. Pour justifier l'action harmonique que l'âme peut en chaque âme, le disciple d'Ambroise explique comment les vérités sont soit dans l'âme, soit c'est l'âme qui est en elles. Cela signifie que le lieu de vie naturel de l'âme n'est pas le corps et que l'harmonie de l'âme lui vient des vérités et de la raison comme l'harmonie

¹ PLOTIN, *Enn.* IV, 4, 10, *op. cit.*, p. 111 : « La découverte et l'ordonnance sont choses faites, non pas faites à un certain moment, sans quoi elles seraient engendrées ; mais leur auteur, c'est l'ordre lui-même, c'est l'acte d'une âme dépendante d'une sagesse qui reste dans l'intelligible et qui a son image dans l'ordre intérieur à cette âme ». Voir aussi *Enn.* III, 2, 5, *op. cit.*, p. 30-31.

de l'être corporel est issue du corps-sujet. L'âme est vie, tire sa vie harmonique des vérités et donc est immortelle alors que le corps-sujet, l'individu est mortel. Il tire sa vie de l'âme qui le meut pour qu'il reste et demeure une entité différente, autonome, propre, égale à lui-même et dont l'harmonie est différente de celle de l'âme puisque l'âme est d'origine immortelle et le corps est de l'ordre temporel. Les vérités n'ont pas pour lieu de vie le corps :

Ou bien ces vérités sont en elle, ou bien c'est l'âme qui est en elles. Dans l'un et l'autre cas, un sujet existe dans l'autre ; ou bien ils sont substance l'un et l'autre. Si l'on admet la première hypothèse, l'âme ne réside pas dans le corps-sujet comme la matière ou la forme ; car, ou bien elle est elle-même une substance, ou bien elle réside, comme dans un sujet, dans une autre substance qui n'est pas le corps. Dans la seconde hypothèse, l'âme n'est pas dans le corps-sujet comme l'est la couleur, parce qu'elle est une substance. Or l'harmonie du corps est dans le corps-sujet comme l'est la couleur. Donc l'âme n'est pas l'harmonie du corps, l'âme est vie ; et nul être ne s'abandonne lui-même ; ce qui meurt, c'est ce que la vie abandonne. L'âme ne peut donc mourir (*De imm. an.* X, 17, BA 5, p. 203).

Signalons que l'âme est intimement liée à la vérité et participe à l'essence de la vérité. Ainsi, l'âme ne devient sage, que lorsqu'elle contemple la Vérité. Cette contemplation confirme son lien d'amour avec le divin. Elle provoque alors harmonie dans l'âme, une logique dans l'agir de l'*anima* et l'oriente vers la vérité.

L'harmonie de l'âme est comme son intelligence, ce qui régit son agir. François-Joseph Thonnard explique que pleine harmonie et intelligence se correspondent dans la pensée de Porphyre pour justifier l'action de Dieu sur le monde et pour penser la nature même de Dieu¹. Il est alors clair que l'âme n'est pas harmonie du corps, son harmonie lui vient de la Vérité par l'action de Dieu. Si l'âme était harmonie du corps, elle se serait souillée puisque le corps est mortel et est appelé à se purger de ses souillures terrestres comme on peut le lire chez Platon². Cette position augustinienne et platonicienne confirme une fois de plus la position médiane de l'âme³ qui doit éviter de se soumettre à l'harmonie du corps au risque de se souiller⁴.

¹ François-Joseph THONNARD, « La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne », *art. cit.*, p. 111.

² PLATON, *La République*, X, 612b, 613b ; Plotin et Porphyre qui parlent de sanction et punition purificatrice de l'âme si elle tente d'harmoniser le corps. PLOTIN, *Enn.* IV, 3, 24 ; IV, 8, 5 ; III, 6, 5 ; IV, 7, 10 ; I, 2, 41 ; PORPHYRE, *De regressu animae*, fr. 2 et fr. 11, 1 ; 11,4 ; 11, 5 ; 11, 3 et 11, 6 ; voir Éric DUBREUCQ, « La chair, la grâce et l'esprit. Métempsycose et Résurrection de Porphyre à saint Augustin », dans *Archives de Philosophie*, n. 60 (1997), p. 3.

³ Cf. Goulven MADEC, « Diagramme augustinien », dans *Augustinianum*, n. XXV (1985), p.79-94, p. 81.

⁴ AUGUSTIN, *De imm. an.* XIII, 20, BA 5, p. 209 ; Éric DUBREUCQ, « Chair, corps, âme. Les formulations de la question de l'âme chez saint Augustin », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. 84, 3 (1993), p. 360.

Pour montrer la corrélation de l'âme avec la vérité, dans sa recherche, Augustin fait appel à l'Être primordial en qui résident l'essence et le devenir de l'âme. Il est aussi bien son principe que son devenir. Sans lui, l'âme se rapetisse, se fragilise et s'atrophie. Or, un tel rétrécissement vient de sa rupture avec cet Être essentiel et ainsi, l'âme tend vers son propre anéantissement à cause de sa séparation d'avec la Raison (*De imm. an.* VI, 11, BA 5, p. 191). Puisque elle est vie et ne peut mourir, son devenir se trouve dans la Vie : « Si elle [l'âme] pouvait être privée de vie, elle ne serait plus une âme, mais quelque chose d'animé. [...] Au surplus, si l'âme meurt lorsque cette vie-là l'abandonne, il est bien plus raisonnable de considérer l'âme comme cette vie même qui l'abandonne : en sorte que l'âme, ce n'est pas ce qui est abandonné par la vie, mais la vie même qui abandonne » (*De imm. an.* IX, 16, BA 5, p. 201). Ainsi donc, reliée à la Vérité, le devenir de l'âme consiste à participer à son essence qui est, nous l'avons dit, l'Être souverain. Donc, le devenir de l'âme se trouve en Dieu.

Ainsi, l'âme n'est ce qu'elle est que lorsqu'elle s'oriente vers la Raison et la Vérité et donc quand elle se tourne vers les réalités immuables et l'ultime réalité immuable est Dieu. Dieu est alors harmonie, vie et vérité de l'âme : « Si l'âme a sa plénitude d'être quand elle se tourne vers la Raison et s'attache à elle, puisqu'elle s'attache à une chose immuable, la vérité, c'est-à-dire à l'Être primordial et souverain (*maxime et primitus est*), quand elle s'en détourne elle perd de son être, et s'amoindrit. Or tout amoindrissement tend vers le néant, et rien ne donne mieux l'idée de la mort que d'avoir été et de n'être plus rien » (*De imm. an.* VII, 12, BA 5, p. 191-193). Augustin poursuit sa logique en expliquant que lorsque l'âme se détourne de Dieu, elle est orientée vers le néant. Mais cela ne signifie pas que le non-être doit mourir. Ici encore, la préférence augustinienne demeure platonicienne : que l'âme soit orientée vers le Souverain créateur plutôt que vers le corps ; car la « vraie philosophie » consiste dans la recherche de la Vérité, dans l'amour de la Sagesse. Il se pose là la question de la relation de l'âme à Dieu en termes dialectiques du *minus esse* et du *magis esse*. Quand l'âme se rapproche de Dieu (*magis esse*), c'est qu'elle est de fait éloignée du néant (*minus esse*). C'est l'expression de la croissance ou de la décroissance de l'âme, de sa montée vers l'Être ou de sa descente vers le non-être.

Ce paradigme ontologique est la pièce maîtresse de la métaphysique augustinienne qui situe l'Être par rapport aux êtres, autrement dit, l'Éternel par rapport au temporel, l'Immuable par rapport au changeant¹. En effet, l'âme désire participer à l'Être le plus élevé. Elle devient responsable de son propre destin. Sa déperdition est exprimée par le *non esse* (*De imm. an.*

¹ Émilie ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'Être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux « Confessions »*, Paris, EA, 1969, p. 9-10.

XI, 18, BA 5, p. 204-205) ou l'*esse minus* (*De imm. an.* VII, 12, BA 5, p. 191), tandis que son *magis esse* réside dans le *maxime et primitus* (*idem*). En réalité, c'est Dieu qui est l'Être immuable et l'âme le cherche, le trouve et ainsi, « participe à sa béatitude »¹. Le *magis esse* qui est un point essentiel de la sagesse augustinienne introduit la *beata uita* comme « une participation ascendante »². Augustin soutient que l'âme doit avancer vers son essence originelle (*De imm. an.* XXXIII, 76, BA 5, p. 384)³.

Mais dans le *De immortalitate anima*, il n'identifie pas encore cette Sagesse au Verbe de la foi chrétienne qui est le Christ⁴. Il reste plutôt encore dans la « médiation de type néo-platoniciens » entre l'âme et Dieu⁵. Voyons maintenant comment Augustin explique l'âme comme un intermédiaire entre le corps et les idées éternelles et comment, ici encore, il fait œuvre de platonicien chrétien.

2.2.2. L'âme, intermédiaire entre le corps et les idées

Augustin est encore sous la dépendance du platonisme. Il explique que l'âme est de nature spirituelle, qu'elle est immortelle, qu'elle est source de vie. C'est l'argument néo-platonicien classique⁶. L'âme a pour principale action de mouvoir le corps dans le temps et

¹ *Ibid.*, p. 83.

² Aimé FOREST, « L'augustinisme de Blondel », dans *Le Centenaire de Maurice Blondel (1861-1961), Faculté de Lettres d'Aix-Marseille, Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence*, Éditions Orphys, 1963, p. 44 : « Ils [Augustin et Maurice Bondel] poursuivent le même effort pour donner une signification métaphysique et l'idée d'élévation, pour établir les principes de ce que l'on peut nommer une participation ascendante ».

³ Voir aussi AUGUSTIN, *De imm. an.*, VI, 11, BA 5, p. 190 ; *De lib. arb.* II, III, 7-9, BA 6, p. 277-287.

⁴ Anne-Isabelle BOUTON-TOUBLOULIC, « L'approche philosophique de l'œuvre d'Augustin au miroir de la *Revue des Études Augustiniennes* », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 50 (2004), p.325-347, p. 325.

⁵ André BÉDARD, « Augustin et la situation du théologien. Un père de l'Église », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 34, n. 1 (1978), p. 24.

⁶ Cf. Richard GOULET, « Augustin et le *De regressum animae* de Porphyre », dans Isabelle BOCHET, *Augustin philosophe et prédicateur*. Hommage à Goulven Madec, Paris, IEA, SA, n. 195, 2012, p. 67-112 ; voir Jean PÉPIN, « Une nouvelle source de saint Augustin : le ζήτημα de Porphyre. Sur l'union de l'âme et du corps », dans *Revue des Études Anciennes*, n. 66-1-2 (1964), p. 53-107 ; Michele CUTINO, « I dialogi di Agostino dinanzial *De regressu* di Porfirio », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 27, (1994), p. 41-74 ; Ernest L. FORTIN, « Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme », dans *Augustinus Magister* III, Paris 1954, p. 371-380 ; Goulven MADEC, « Augustin, disciple et adversaire de Porphyre », *RÉAug*, n. 10 (1964), p. 365-369 ; Gerard WATSON, « St Augustine, the Platonists and the Resurrection Body : Augustine's Use of a Fragment from Porphyry », dans *The Irish Theological Quarterly* 50 (1983-1984), p. 222-232 ; Gerald O'COLLINS, « The Neo-Platonism of St Augustine », dans Dominic J. O'MEARA (ed), *Neo-platonism and Christian Thought*, New York/Albany, 1982, p. 34-44 ; Harry Austryn WOLFSON, « Immortality and

l'espace sans être soumise au temps. Elle est une force immuable et permanente selon l'adage d'Augustin : « Il y a une force dans tout ce qui est permanent, et tout ce qui est permanent est immuable » (*De imm. an.* III, 3, BA 5, p. 175). L'âme ne subit pas de changement et rien ne vit sans elle : « sans âme, point d'action » (*idem*). Elle est vivante et communique sa vie au corps. Elle est le moteur qui meut le corps et qui est voué au mouvement et donc à l'action et au changement. Elle ne change pas et ne meurt pas. Mieux, Augustin montre la suprématie de la raison sur l'âme et sur le corps qui est une substance dont l'harmonie est assujettie à la cohérence du corps-sujet, c'est-à-dire muable par la raison, car, « si le sujet se modifie, il est impossible que ce qui l'habite inséparablement ne se modifie pas aussi. L'âme n'est donc pas une harmonie toute physique. La mort ne peut frapper les êtres immuables, donc l'âme vit à jamais, soit qu'elle soit elle-même raison, soit que la raison lui soit inséparablement unie » (*De imm. an.* II, 2, BA 5, p. 173-175). L'immortalité de l'âme ainsi explicitée par la connivence de l'action de la raison immuable avec celle de l'âme, est aussi ce qui crée une harmonie dans le sujet-corps. Augustin montre à la suite de Platon et de Plotin l'immortalité de l'âme puis ses médiations sur l'essence des réalités corporelles qui se poursuivent à l'infini et dans l'immuable. Il n'en demeure pas moins que « l'essentiel de ce qu'il [Augustin] attribue à Platon et au platonisme, est de ce point de vue l'impossibilité pour l'âme, simple et indivisible, de se corrompre comme les corps, dont son immortalité se déduit »¹. L'âme immortelle doit également son immortalité au fait qu'elle habite les vérités qui lui confèrent des idées éternelles et ainsi elle est exempte de corruption, car elle contient des éléments immuables en son sein, voilà pourquoi elle « met en avant l'idée de force de puissance »², au moment où le corps ne peut constituer une réalité stable ou indépendante ; il est muable³. Augustin propose cependant une nouvelle conception de l'âme à savoir qu'elle est dotée d'un appétit, d'un élan vers le corps : *eius appetitus ad corpus* (*De imm. an.* XIII, 20, BA 5, p. 208) car « elle découvre aisément qu'elle n'a d'autre appétit que de faire quelque chose, de savoir, de sentir, ou simplement de vivre, en tant que c'est en son pouvoir » (*De imm. an.* XIII, 20, BA 5, p. 208). Le corps devient une puissance de l'âme : « l'âme demeurant dans ce par quoi

Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers », dans K. STENDAHL (ed), *Immortality and Resurrection*, New York, 1965, p. 64-72.

¹ Éric DUBREUCQ, « Chair, corps et âme. Les formulations de question de l'âme chez St Augustin », *art. cit.*, p. 360 ; AUGUSTIN, *De imm. an.* VII, 12, BA 5, p. 191-193 ; *De imm. an.* XIII, 20, BA 5, p. 209 ; PLOTIN, *Enn.* III, IV, 3 ; *Enn.* VI, II, 4 ; *Enn.* IV, VII, 7, *Ep.* 3, 2.

² Kristell TRÉGO, « De catégories de l'âme ? À propos d'un certain aristotélisme du jeune Augustin », dans *Archives de Philosophie* 80 (2017), p. 727.

³ AUGUSTIN, *De vera religione*, X, 8, BA 8, p. 48 ; *ibid.*, *De imm. an.* VIII, 14, BA 5, p. 196. Voir Michel PERRIN, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance*, Paris, Éditions Beauchesne, 1981, p. 231ss.

elle est âme, le corps subsiste par elle, qui lui donne son aspect » (*De imm. an.* XV, 24, BA 5, p. 214). Il faut en comprendre que le corps tient sa vie de l'âme ; et l'âme lui donne sa forme, sa puissance et son énergie, car en l'âme est la divinité¹ qui est conduite par le corps-raison, corps-véhicule qui le conduit et le vêt². Quand bien même l'âme confère la vie au corps, elle peut être mue par le corps. Le corps peut l'influencer avec les critères d'âge, de maladie, de douleur ou de joie, de fatigue ou de grande forme ... (*De imm. an.* V, 7, BA 5, p. 183-185). Mais puisque l'âme est l'habitable de la raison, puisqu'elle doit résider ou accueillir son sujet, ainsi, « la raison est ce regard de l'âme grâce auquel l'âme considère le Vrai par ses propres moyens, non à l'aide du corps ; ou bien elle est la contemplation même du Vrai, indépendamment du corps ; ou bien le Vrai lui-même, qui est contemplé » (*De imm. an.* VI, 10, BA 5, p. 187). L'âme est alors immortelle comme la raison, car elle contient la raison qui elle-même est immortelle. Âme et Raison sont des substances unifiées et se contiennent. Elles sont inséparables.

Par ailleurs, Augustin insiste sur la dimension métaphysique selon laquelle « l'âme est vie : *est autem animus vita quaedam* » (*De imm. an.* IX, 16, BA 5, p. 201), elle ne peut mourir. Elle cesserait d'être âme si elle était privée de vie. Elle ne peut être abandonnée par la vie. Elle n'est pas une simple harmonie du corps, car elle possède des vérités éternelles, immuables, ainsi que la raison. De fait, tout en assumant l'équilibre du corps ainsi que sa force organisatrice, elle demeure inséparable du corps-sujet en même temps qu'il lui faut échapper à ce même corps-sujet pour percevoir les vérités (*De imm. an.* X, 17, BA 5, p. 201-203). Comment ne pas penser ici encore au mythe de la caverne de Platon (*La République*, VI, 514a-517a) ou au mythe eschatologique du *Gorgias* (523a-527a), du *Phédon* (107d-114d) ou des *Lois* (X, 903b-905b) ? Tout en utilisant les thèmes philosophiques : Idées, Raison, Vérité, Sagesse, Augustin se démarque du platonisme en les rapportant à l'Être suprême qui est Dieu. Il ne s'enferme pas dans la pensée grecque mais se porte sur Dieu qui est à la pointe de sa réflexion, à travers encore une prière :

¹ Robert J. O'CONNELL, *Saint Augustine's Early Theory of Man, A. D. 386-391*, Cambridge M. A. Harvard University Press, 1968, p. 121-122.

² Jean PÉPIN, « Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue », dans *Augustinus Magister*, I, Paris, 1959, p. 293-306 ; voir aussi *ibid.*, « Pourquoi l'âme automotrice aurait-elle besoin d'un véhicule ? (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin, II) », dans John J. CLEARY (éd.), *Traditions of platonism : Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, 1999, p. 293-305 ; Stéphane TOULOUSE, *Les théories du véhicule de l'âme : genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme*, Thèse EPHE V^e section, Paris, 2001, 2 vol. (= 2001a) ; voir aussi Vincenza ZANGARA, « Il uehiculum animae e le apparizioni dei morti nell' epistula 158 di Evodio ad Agostino », dans *Revista Storica Lett. Relig.* n. 25 (1989), p. 234-258 ; cf. Vincenza ZANGARA, *Exeuntes de corpore. Discussioni sulle apparizioni dei morti in epoca agostiniana*, Biblioteca della Revista di Storia e Letteratura Religiosa, Studi I, Firenze, 1990.

C'est toi que j'invoque, ô Dieu-Vérité, source, principe, auteur de la vérité de tout ce qui est vrai, Dieu-Sagesse, source, principe, auteur de la sagesse de tout ce qui est sage, Dieu, qui es la véritable, la suprême vie, source, principe, auteur de la vie de tout ce qui vit véritablement et souverainement ; Dieu-Béatitude, source, principe, auteur du bonheur de tout ce qui est heureux ; Dieu du Bien et du Beau, source, principe, auteur du Bien et du Beau dans tout ce qui est bon et beau ; Dieu-Lumière intelligible, source, principe, auteur de la lumière intelligible dans tout ce qui brille de cette lumière ; Dieu, dont le royaume est cet univers que les sens ignorent ; Dieu, dont le royaume trace leur loi aux royaumes mêmes de ce monde ; Dieu, de qui on ne se détourne que pour choir, vers qui se tourner, c'est se lever à nouveau, et en qui demeurer, c'est trouver un solide appui ; sortir de toi, c'est mourir, revenir à toi, c'est revivre, habiter en toi, c'est vivre ; Dieu, que nul ne perd, s'il n'est trompé, que nul ne cherche sans appel préalable, que nul ne trouve s'il ne s'est purifié d'abord ; Dieu, dont l'abandon équivaut à la mort, la recherche à l'amour, la vue à l'entière possession ; Dieu, vers qui la foi nous pousse, vers qui l'espérance nous dresse, à qui la charité nous unit ; Dieu, par qui nous triomphons de l'Ennemi, c'est à Toi que j'adresse ma prière ! (*Sol. I, I, 3, BA 5, p. 27-29*).

Par ailleurs, si la référence divine est une constance dans la recherche augustinienne, et tient la place du fil conducteur de son œuvre, ce sont les idées divines qui contribuent largement à la vitalité de l'âme. Elles lui confèrent une vision meilleure et parfaite des réalités terrestres et même célestes ; l'âme, en les contemplant traduit sa capacité d'incorporité, de supériorité à l'espace et au temps : tel est le bien merveilleux qui fait que « ces vérités sont en elles, ou bien c'est l'âme qui est en elles » (*De imm. an. X, 17, BA 5, p. 203*). Ainsi elle cherche à élever le corps-sujet vers la raison pour lui communiquer « l'invincible Vérité » (*De imm. an. XI, 18, BA 5, p. 205*). La contemplation de l'immuable Vérité rend sage l'âme et purifie le corps. Le cas contraire, elle est souillée par les essences inférieures du désir et de la passion, même si elle n'est pas exposée au changement et que le sommeil n'a pas d'impact sur elle. Si le corps qui est de l'ordre du spatial n'est pas directement en adhésion avec les vérités éternelles qui sont des idées éternelles, et donc de l'ordre de la spiritualité, incorporité ou spatialité et spiritualité se rencontrant par l'intermédiaire de l'âme.

On peut retenir que le composé humain *corpus-anima* permet ici d'introduire le souverain bien, la raison, les idées éternelles en l'homme par le biais de son âme. Il n'est pas encore question de *pneuma*. On peut lire en filigrane la théorie platonicienne des idées. Nous avons le corps qui est image, les idées éternelles qui appartiennent au monde intelligible ainsi

que l'âme. Il faut attester que « s'il tient compte de la théorie platonicienne des Idées, [Augustin] ne la reprend pas comme telle »¹.

Puisqu'Augustin cherche à connaître Dieu et l'âme, par son immortalité, l'âme participe à l'immortalité divine, à l'être immortel par excellence². Ainsi, reprenant certains arguments des platoniciens³, Augustin réfute la théorie des Pythagoriciens consistant à définir l'âme comme simple harmonie du corps, avec pour conséquence étroite la mort de l'âme à la mort du corps ou en l'absence d'harmonie du corps. Nous sommes au chapitre X du *De immortalitate animae*⁴ fortement soutenu par le *Phédon* (102-107) de Platon et des *Ennéades* de Plotin. Si chez Platon l'âme est immortelle parce qu'elle conçoit, apprécie et reconnaît les Idées immuables d'une part et d'autre part parce qu'elle ressemble profondément à l'objet connu ; chez Plotin, les Idées sont présentes dans la deuxième hypostase, le *Noûs*. Elles s'identifient à l'Intelligence qui est la vie de l'âme (cf. *Enn.* V, 9, 6, 1 ; IV, 7, 8, 1)⁵.

¹ Marie-Anne VANNIER, *Creatio, Conversio, formatio chez saint Augustin*, Fribourg, Éditions Universitaires, coll. « Paradosis », 1991, p. 15 ; voir Yves MEESEN, « Anéantissement et resplendissement. Une lecture augustiniennne de l'hymne aux Philippiens », dans Gérard NAUROY et Marie-Anne VANNIER (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Actes du colloque de l'Université Paul Verlaine-Metz, 7-8 avril 2005, Recherche en littérature et spiritualité, vol. 15, 2008, p. 248.

² A. DI GIOVANNI, « La partecipazione alla "immortalità" di Dio, *eschaton* dell'uomo, in sant' Agostino », dans *Augustiniana*, n. XVIII, fasc. 1 (1978), p. 229-236.

³ ALBINUS, *Epitomé*, XXV, 1 : « Où que l'âme survienne, elle apporte la vie [...] ; un tel (être) est immortel » ; AUGUSTIN, *De imm. an.* IX, 16, BA 5, p. 201 : « Or l'âme est une vie : voilà pourquoi tout ce qui est animé est vivant et toute créature inanimée susceptible d'être animée est considérée comme morte, c'est-à-dire privée de vie.

Si elle pouvait être privée de la vie, elle ne serait plus l'âme, mais quelque chose d'animé (*non animus, sed animadum*) » ; voir Fernand BRUNNER, « Le dernier argument du *Phédon* de Platon en faveur de l'immortalité de l'âme », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 70 (1986), p. 497-520 ; Leendert Gerrit WESTERINK, « Proclus on Plato's three Proofs of Immortality », dans *Zetesis*, Mélanges offerts à E. de Strijcker, Antwerpen, Utrecht, 1973, p. 296-306 ; W. S. COBB, « Plato's Treatment of Immortality in the 'Phaedo' » dans *The Southern Journal of Philosophy*, n. 15 (1977), p. 173-188 ; Joseph MOREAU, « La leçon du *Phédon* », dans *Archives de Philosophie*, n. 41 (1978), p. 81-92 ; DOROTHEA FREDE, « The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a », dans *Phronesis*, n. 23 (1978), p. 17-41.

⁴ Voir Guy RACHET, « Saint-Augustin et les '*Libri Platoniorum*' », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 3 (1963), p. 345.

⁵ Gérard Verbeke nous résume la position, l'évolution de la réflexion d'Augustin sur la question de l'immortalité de l'âme. Gérard VERBEKE, « Spiritualité et immortalité de l'âme chez saint Augustin », dans *Études Augustiniennes, Augustinus Magister*, I, 1954, p. 332 : « Au cours des *Soliloques* et du traité *De immortalitate animae*, saint Augustin avance un argument rationnel en vue de prouver l'immortalité de l'âme. Voici brièvement comment il se présente : la vérité est immuable et éternelle ; c'est ce qui apparaît nettement quand on considère le savoir scientifique. Spécialement celui qui se rapporte aux nombres et aux figures géométriques ; or la vérité doit nécessairement exister quelque part et elle ne peut exister que dans l'âme, c'est-à-dire dans un principe vivant et pensant ; il en résulte que l'âme doit exister toujours, afin qu'il soit possible à la vérité de toujours exister. Car supposer que l'âme ne soit pas immortelle et que la vérité passe d'un sujet à un autre, cela mène à des conséquences inadmissibles : « D'autre part, si l'art passait d'une âme dans une autre, désertant celle-ci pour subsister dans celle-là, alors personne ne l'enseignerait qu'à condition de la perdre, et l'on ne deviendrait savant que si le maître oubliait (ce qu'il a enseigné) ou bien mourait » [*De imm. an.* IV, 5] » ; On peut faire aussi le rapprochement entre Augustin et Plotin entre *Enn.* IV, 7, 8, 1, 42-46 et *Sol.* II, 19, 33 et *De imm. an.* I, I-IV, 5 ; cf. Jean PÉPIN, « Une hésitation de saint Augustin sur la distinction de l'intelligence et sa double source platonicienne », Actes du XIème Congrès International de Philosophie, vol. XII, Amsterdam/Louvain, 1953, p. 137-145.

La nouveauté de *De immortalitate animae* est également d'établir un rapport subtil entre l'*anima* et la Vérité qui est la *Ratio* qui émane de la Vérité et qui peut-être assimilée à l'Esprit Saint. La *Ratio* est aussi bien notre raison que le rapport immuable des nombres. Ainsi le *De immortalitate animae* VI, 10-11 que l'on peut trouver inspiré par les *Ennéades* IV, 7, 8, explique que l'harmonie suppose un préalable, un λόγος antérieur à lui et qui est la *Ratio* avec une dépendance de l'âme au vrai, à l'éternité et à la vérité qui l'habite¹. L'âme est vraie. Le corps imite le vrai dans l'âme. Le corps est alors image, forme du vrai. S'il était vraie forme, il ne serait plus corps mais âme². La situation médiane de l'âme entre la Vérité et le néant ou entre la Vérité et le corps justifie également sa fonction de participation à l'être divin qui passe par sa conversion après sa souillure par le péché, car l'âme est à la recherche du bonheur qui est en Dieu. La forme (ou le corps) participe également à ce bonheur et de fait à l'être. La participation à l'être est aussi développée chez Porphyre, Plotin comme chez Augustin³. En réalité, pour le futur évêque d'Hippone, l'âme s'oriente vers Dieu car Celui-ci est son Créateur. Il établit une relation de dépendance de celle-ci à lui. En retour, le Créateur protège la protégée.

¹ AUGUSTIN, *De imm. an.* VI, 10-11, BA 5, p. 187-189 : « La raison est ce regard de l'âme grâce auquel l'âme considère le Vrai par ses propres moyens, non à l'aide du corps ; ou bien, elle est la contemplation même du Vrai, indépendamment du corps ; ou bien le Vrai lui-même, qui est contemplé. [...] L'âme est le sujet et le Vrai est dans le sujet ; ou c'est le Vrai qui est le sujet, et l'âme est dans le sujet ; ou l'âme et le Vrai sont substances l'une de l'autre. [...] Si l'âme est une substance et que la Raison à laquelle elle est unie en soit une aussi, on pourrait admettre sans absurdité que, l'une subsistant, l'autre cesse d'être... ».

² AUGUSTIN, *Sol.* II, XVIII, 32, BA 5, p. 151-153 ; cf. Olivier DU ROY, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, *op. cit.*, p. 179-180.

³ AUGUSTIN, *De imm. an.* XI, 18, BA 5, p. 205 : « L'âme n'est jamais plus sage que quand elle contemple l'immuable Vérité, et lui demeure invariablement unie par le lien de l'amour divin ; si tout ce qui existe, de quelque façon que ce soit relève de cette essence, qui représente le 'summum', le plus haut degré de l'être, l'âme relève donc d'elle dans la mesure où elle 'est', ou bien elle existe par elle-même » ; PLOTIN, *Enn.* I, 7, 2, *op. cit.*, p. 109 : « Tout être participe au Bien [...]. Il ne participe donc qu'à une image du Bien ; car l'être et l'un auxquels il participe sont des images de l'être et de l'un : et il en est de même de la forme spécifique » ; PORPHYRE, *Sentences* 37, tome I, études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, travaux édités sous la responsabilité de Luc Brisson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », n. XXXIII, 2005, p. 357 : « La nature de l'âme est d'une puissance infinie. [...] L'identité même de l'âme fait et trouve tout par elle-même grâce à son activité qui s'applique aux formes à l'infini » ; PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, n. 47, texte établi et traduit par Édouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 58 : « Par les sciences et les réflexions situées à la frontière des corps et des incorporels [...], il [Pythagore] s'exerce progressivement aux êtres réellement existants, en conduisant méthodiquement les yeux de l'âme, à partir du corporel qui jamais ne demeure tant soit peu identique et permanent dans le même lieu, jusqu'à l'acquisition de sa nourriture. Par là, en introduisant les hommes à la contemplation des vraies réalités, il les rendait heureux » ; PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, n. 16, texte établi et traduit par Édouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 115 : « Tu honoreras Dieu de la plus excellente manière en lui assimilant ton esprit ; or l'assimilation ne s'opérera que par la seule vertu, car seule la vertu tire l'âme en haut vers l'être qui lui est connaturel. [...] L'âme du sage, elle, se modèle sur Dieu, elle voit Dieu constamment, elle est constamment unie à Dieu » ; voir SIMPLICIUS, *Commentarius in Epicteti Enchiridion*, ed. Dübner, Paris, Firmin-Didot, 1877, p. 78.

2.2.3. Dieu, Protecteur de l'âme

Puisque la recherche initiale d'Augustin est la connaissance de Dieu et de l'âme, voyons ce qui peut lier l'un et l'autre. Dieu est le Créateur de tout ce qui existe. Il est l'être par excellence. C'est lui qui a créé l'âme. Il est la source de toute existence car il est Créateur de la vie et de l'être. Augustin écrit que Dieu est celui « à qui nous devons de ne pas périr complètement ; Dieu, grâce à qui nous distinguons le bien du mal ; Dieu, grâce à qui nous fuyons le mal et cherchons le bien » (*Sol.* I, I, 3, BA 5, p. 29). En créant l'âme et en la définissant comme principe de vie et en lui conférant une telle fonction, Dieu éloigne l'âme de la catégorie du non-être et la protège contre tout ce qui n'est pas vie, contre tout ce qui n'est Vrai ou Raison. Cette protection divine justifie l'énergie divine en l'âme. Pour cela, il faut signaler la dépendance de l'âme envers Dieu et la suprématie indescriptible de Dieu sur elle comme celle de l'âme sur le corps : « Pas davantage ce créateur n'était-il simplement égal au corps. Car il faut que celui qui crée ait, pour cet acte, quelque chose de supérieur à ce qu'il crée ; ne dit-on pas avec raison de celui qui engendre qu'il est de même nature que l'être qu'il engendre ? Donc tout corps a été créé par quelque force, quelque nature plus puissante et meilleure, laquelle bien entendu, n'était pas corporelle. Si un corps était créé par un corps, l'univers n'aurait pu se réaliser ; car parfaitement juste est le principe posé au début de cette discussion : nulle chose ne peut se produire soi-même » (*De imm. an.* VIII, 14, BA 5, p. 197). On en retient que l'âme est une création divine au même titre que le corps. Elle n'est pas le non-être. Elle est reliée à son Créateur et préservée du néant.

Non seulement Dieu est le Créateur de l'âme, et du corps mais aussi la force incorporelle qui fait vivre. L'énergie vitale de l'âme comme celle du corps vient de Dieu qui ne s'éloigne pas de ses créatures, mais au contraire, les protège. Il n'est ni corps ni âme mais « force réalisatrice », force indépendante qui fait vivre le corps et l'âme. La vie de l'âme dépend de Dieu comme celle du corps dépend de l'âme et de Dieu.

Cette force, cette nature incorporelle, qui a réalisé l'univers, le maintient par sa puissance toujours présente. L'ayant créé, elle ne s'est pas séparée de lui ni n'a abandonné son œuvre. Cette substance qui n'est pas un corps, ni pour ainsi dire, ne se meut dans l'espace, ne peut être séparée de la substance qui y est localisée ; et cette force réalisatrice ne peut omettre de protéger l'œuvre qui est sienne, ni permettre que celle-ci soit frustrée de la forme, en vertu de laquelle elle « est » dans la mesure où elle « est ». En effet, ce qui n'existe point par soi-même, cessera évidemment d'exister s'il lui manque

le soutien de ce par quoi il existe. Or nous ne pouvons dire que le corps ait reçu, avec l'existence, le pouvoir de se suffire à lui-même, lors même qu'il serait abandonné de son créateur (*De imm. an.* VIII, 14, BA 5, p. 197).

Il est clair, pour Augustin, que le corps et l'âme sont soutenus par Dieu. L'un et l'autre sont créés par lui. L'âme est appelée à élever le corps vers les réalités célestes. Augustin établit une hiérarchie entre ces trois entités : Dieu est le créateur du corps et de l'âme. Il est protecteur du corps et de l'âme. Il est supérieur au corps et à l'âme, et l'âme est supérieure au corps car elle est immortelle, alors que l'évidence de la mutabilité du corps lui confère de fait une limite : la corruption. Or l'âme immuable est immortelle comme Dieu. Elle est meilleure que le corps. « Nul ne doit donc être assez déraisonnable pour ne pas s'assurer que l'âme est meilleure que le corps ; et pour admettre, cela une fois reconnu que, s'il n'arrive pas au corps de n'être plus corps, il puisse arriver à l'âme de n'être plus âme. Cette éventualité ne se produisant jamais pour le corps, et l'âme ne pouvant "être" que si elle vit, c'est donc, sûrement, que l'âme ne meurt jamais » (*De imm. an.* VIII, 15, BA 5, p. 199). Elle tient sa vie de Dieu « l'âme est vie ». Et elle tient cette vie de Dieu qui la tient sous bonne garde. Dieu est le veilleur et le gardien de l'âme. Il est plus grand que tout ce qu'il créé. Il veille sur l'âme : « il n'y a que Dieu qui soit au dessus de l'âme raisonnable : Dieu veille sur l'âme, sans aucun doute, et ne peut contraindre l'âme à se changer en corps » (*De imm. an.* XIII, 22, BA 5, p. 211). Tout en protégeant sa créature, il laisse celle-ci libre de ses choix. Il ne l'oblige pas dans ses activités. Il passe par l'âme pour agir sur le corps de manière à ce que l'âme reste et demeure âme et que le corps reste le corps. Augustin restitue l'âme comme intermédiaire entre le corps et Dieu et comme supérieure au corps :

L'âme ne peut donc être changée en corps. En effet, si elle ne lui livre pas la forme qu'elle reçoit du Souverain Bien, c'est donc que le corps n'est pas formé par elle ; et s'il n'est pas formé par elle, ou bien il n'est pas formé du tout, ou bien il reçoit sa forme aussi immédiatement que l'âme. Mais il est formé corps et s'il recevait sa forme aussi immédiatement que l'âme, il serait ce qu'est l'âme. Car ce qui fait la différence, et la supériorité de l'âme, c'est qu'elle reçoit cette forme de plus près (que le corps). Le corps la recevrait d'aussi près, s'il ne recevait que l'âme, puisque aussi bien il la recevrait sans intermédiaire. Or entre la Vie supérieure-Sagesse et Vérité immuable- et ce qui est vivifié en dernière ligne, c'est-à-dire le corps, on ne trouve rien que l'âme vivifiante (*De imm. an.* XV, 24, BA, p. 215-216).

La forme qu'a l'âme de se situer comme intermédiaire entre Dieu et le corps lui vient de Dieu qui lui insuffle. Dieu est présenté ici comme l'Essence suprême qui donne vie à l'âme et forme au corps et qui permet à la première d'animer le corps. Augustin est resté assez

platonicien et laconique sur le rapport entre Dieu et l'âme dans le *De immortalitate animae* et sa conception de Dieu et du rapport entre Dieu et l'âme est assez proche de celle des néo-platoniciens¹. On est encore loin de ses démonstrations sur le Dieu qui sauve, qui ressuscite et qui transforme l'homme et le divinise². Mais cette étude de l'âme dans le *De immortalitate animae* n'épuise pas toute la réflexion d'Augustin sur le sujet. Quelle est la grandeur de l'âme en degrés et combien d'âmes existe-t-il ? Nous essayerons d'apporter précisions à ces interrogations à partir du *De quantitate animae* d'Augustin.

2.3. Degrés et grandeur de l'âme dans le *De quantitate animae* (387/388)

Augustin a su jusqu'ici rechercher et examiner l'âme, en la transposant du domaine de la philosophie grecque vers celui qu'il appelle la « vraie philosophie ». En réalité, après avoir lu le livre des platoniciens et évalué ce qu'ils disent de l'âme, Augustin veut répondre à la question fondamentale suivante : Quelle est la relation de l'âme à Dieu ? Il veut approfondir ce rapport dans le *De quantitate animae* qui cache également une autre problématique, celle de la mesure de l'âme dont le postulat peut être posé comme suit : l'âme n'est rien par elle-même dans l'espace et pourtant elle est tout car elle est rationnelle c'est-à-dire pensante. Elle n'a pas de grandeur corporelle et toutefois elle est une réalité importante et grande (*De quant. an.* III, 4-XXXVI, 80, BA 5, p. 233-395). En quoi consiste alors sa grandeur et comment

¹ Voir Jean TROUILLARD, « La présence de Dieu selon Plotin », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59^{ème} année, n. 1 (1954), p. 38-45 ; en ce qui concerne le lien entre Dieu, âme et corps, voir *Enn.* V, 1, 3 ; V, 5, 9 ; VI, 9, 8 ; IV, 4, 16 ; cf. Joseph RATZINGER, *Le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes, suivi de trois essais sur saint Augustin*, Éditions Parole et Silence, 2017 ; voir également les différentes précisions apportées par Jean Daniélou entre le Dieu des philosophes, le Dieu de la foi et le Dieu de Jésus-Christ, dans Jean DANIÉLOU, *Dieu et nous*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1956, p. 55-177.

² Voir Marie-Anne VANNIER, « Résurrection et transformation de l'être humain chez saint Augustin », dans Daniel VIGNE, (éd), *Résurrection du Christ, transformation de l'homme*, Colloque organisé par la Faculté de Théologie de l'Unité de Recherche CERES de l'Institut Catholique de Toulouse (Toulouse, les 21-22 mai 2015), Éditions Parole et Silence, 2017, p. 149-158 ; Éric DUBREUCQ, « La chair, la grâce et l'esprit. Métempsycose et Résurrection de Porphyre à saint Augustin », dans *Archives de Philosophie*, n. 60 (1997), p. 35-39 ; cf. Charles BOYER, « La preuve de Dieu augustiniennne », dans *Archives de philosophie*, vol. VII, cahier II (1930), p. 105-141 ; François-Joseph THONNARD, « La prédestination augustiniennne. Sa place en philosophie augustiniennne », dans *REAug*, n. 2-3 (1964), p. 108. Pour ce qui concerne l'expérience de Dieu par l'âme dans la dynamique mystique et spirituelle, on peut lire Goulven MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 1998 ; Jaime GARCIA, *Expérience de Dieu et Communauté, Suivre le Christ à l'école de saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

peut-on la définir ? C'est à l'école d'Augustin dans son dialogue avec Évodius que nous clarifierons cette perspective.

Rédigé probablement entre la fin de 387 et le début de l'année 388, saint Augustin cherche dans le *De quantitate animae* à répondre à ces questions fondamentales posées par Évodius à savoir : « D'où vient l'âme ? Quelle en est la qualité ? Quelle en est la mesure ? Pourquoi a-t-elle été donnée à un corps ? » (*De quant. an.* I, 1, BA 5, p. 227) ; sa destinée après son union au corps, sa grandeur, son origine ont été également évoquées dans ce dialogue. Le futur évêque d'Hippone tente de montrer l'apport utile du christianisme dans les réponses à ces questions ontologiques et existentielles, en défendant la thèse fondamentale suivante : « L'âme n'a pas de grandeur spatiale ; on ne peut prononcer le mot « grandeur » que si on prend ce mot dans un autre sens, celui de puissance efficace, de dynamisme, d'aptitude à la vertu et à la contemplation » (*De quant. an.* BA 5, p. 221). Telle est la philosophie du salut de l'âme selon Augustin, alors qu'Épicure proposait une autre démarche à savoir : « Quand donc nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des débauchés ni de ceux qui consistent dans les jouissances – comme le croient certains qui, ignorant de quoi nous parlons, sont en désaccord avec nos propos ou les prennent dans un sens qu'ils n'ont pas -, mais du fait, pour le corps, de ne pas souffrir et, pour l'âme, de ne pas être troublée »¹. Chez Épicure comme chez les stoïciens, la vérité du plaisir est de l'ordre du spirituel² et peut sous-entendre une philosophie de l'âme, alors que chez Augustin, c'est l'aptitude de l'âme à la contemplation de Dieu et qui passe par la *praxis* de la vertu et de la beauté qui est source de plaisir véritable et de bonheur, c'est ce que Hans Urs von Balthasar appelle vertu augustinienne, « beauté absolue », « parfaite beauté », « l'eurythmie de l'âme », « beauté spirituelle intérieure », qui font déplacer « la puissance et l'acuité de vision de l'âme vers son centre où le fond de l'âme (*memoria*), l'esprit de l'âme (*intellectus*), et l'amour de l'âme (*dilectio*) coïncident substantiellement »³. L'un et l'autre ont pour objectif de provoquer dans l'âme « un élan mystique »⁴. Dans cette partie, nous tenterons de voir quelle dynamique Augustin cherche à insuffler à l'âme humaine. Pour ce faire, c'est en partant de l'origine de l'âme et de son devenir après sa séparation d'avec le corps, que nous essayerons de vérifier si la raison a un rôle primordial dans cet élan de l'âme (*ad esse*) vers Dieu. Nous évoquerons

¹ ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, n. 131-132, présentation, traduction, notes et dossier par Pierre-Marie Morel, Paris, Éditions Flammarion, 2009, p. 50.

² Michel KONAN, *Esthétique II, Beauté et Vie spirituelle*. Paris, Éditions Menaibuc, 2005, p. 200.

³ Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. II, Styles, d'Irénée à Dante*, Robert Givord et Hélène Bourboulon (trad.), Aubier Éditions Montaigne, coll. « Théologie », n. 74, 1968, p. 89.

⁴ Léon ROBIN, *Platon. Le Banquet*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1951, p. 44.

également les questions relatives à la grandeur, aux degrés et au nombre des âmes sous le bienveillant regard du futur docteur de la grâce.

2.3.1. Origine et devenir de l'âme séparée du corps

Quelle est l'origine de l'âme ? Évodius pose cette question à Augustin qui veut comprendre ce qu'il veut savoir sur l'âme. Il répond clairement au maître Augustin en ces termes : « Je voudrais savoir d'où vient l'âme ; quelle en est la quantité ; quelle en est la mesure ; pourquoi elle a été donnée à un corps ; ce qu'elle devient quand elle s'unit à lui, et aussi après l'avoir quitté (*De quant. an.* I, 1, E, BA 5, p. 227). La réponse d'Augustin à la première préoccupation est claire : Dieu a créé l'âme ; l'âme reste alors en relation avec lui. Elle est orientée vers lui. La question « d'où vient l'âme ? » revient à se demander d'où vient l'homme. Il s'agit de « s'enquérir de quoi il est formé, c'est-à-dire de quels éléments, de quelles réalités il se compose » (*De quant. an.* I, 2, A, BA 5, p. 227). La réponse d'Augustin est claire : « L'habitable propre, la patrie de l'âme c'est [...] Dieu lui-même, son créateur [...] l'âme a été faite par Dieu » (*De quant. an.* I, 2 A, BA 5, p. 229). Et au sujet de la substance de sa composition, c'est Dieu qui l'a également faite. Il a formé l'homme avec une âme et un corps (*idem*). Mais l'âme est inférieure à Dieu comme le corps est inférieur à l'âme qui pourtant est immortelle. L'âme n'est pas un corps mais elle permet au corps d'exister ; elle est différente de lui : « l'âme n'est pas un corps et [...] elle est supérieure à tout corps » (*De quant. an.* XIV, 23, BA 5, p. 275), car elle est douée de raison et sa fonction est de gouverner le corps. Il y a entre les deux une différence ontologique en ce sens que l'âme fait vivre le corps qui reste pourtant son partenaire privilégié. Toutefois, le caractère périssable du corps est assez mis en avant dans le *De quantitate animae* (XXVIII, 54-55, BA 5, p. 343-345) sans nier la bonté du corps (*De quant. an.* XXXIII, 73, BA 5, p. 379-381)¹, parce que créé par un Dieu Père du Bon. Voilà comment Augustin se différencie du dualisme platonicien et plotinien.

¹ AUGUSTIN, *Sol.* I, 1, 2, BA 5, p. 27.

Le dualisme platonicien revient. L'âme est principe (*arkhê*) de mouvement, mobile pour toujours, immortelle, sujet de connaissance (*Phèdre*, 245c-246a)¹. Supérieure au corps, l'âme sera guidée après la mort (*Gorgias*, 523a-257 e)² et le corps est la résidence de l'âme (*Phédon*, 62b) ou son tombeau (*Gorgias*, 493a-b). L'âme est alors au service du corps et chaque corps contient une âme. Or, comme l'écrit Jean Pépin, une des remarques de Posidonius aux épicuriens est que « ce ne sont pas des corps qui 'contiennent' les âmes, les âmes qui 'contiennent' les corps, à la façon de la colle »³. Comment, en lisant l'évocation de la colle ne pas penser au *Phédon*, 82 e ?⁴ Jean Pépin retrace fort bien l'évolution de la relation *corpus-anima* des néo-platoniciens à Augustin⁵ pour justifier l'union des deux. De fait, c'est

¹ PLATON, *Timée*, 34a-40b et 69a-73b.

² *Ibid.*, *Phédon*, 107d-114d ; *La République*, X, 613e-321d.

³ Jean PÉPIN, « Une nouvelle source de saint Augustin : le ζήτημα de Porphyre. *Sur l'union de l'âme et du corps* », dans *Revue des Études Anciennes*, tome 66, n. 1-2 (1964), p. 59.

⁴ Voir Pierre COURCELLE, « La colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (*Phédon* 82 e ; 83d) », dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, n. 36 (1958), p.72-95.

⁵ Jean PÉPIN, « Une nouvelle source de saint Augustin : le ζήτημα de Porphyre. *Sur l'union de l'âme et du corps* », *art. cit.*, p. 59-62 : « C'est à la lumière de cette conception stoïcienne (purgée toutefois de son matérialisme) que le moyen platonisme interpréta l'enseignement cosmologique de Platon. Paraphrasant les textes fondamentaux du *Timée*, Albinus introduit une notation qui ne s'y trouve pas : l'âme cosmique reçoit pour fonction de conjointre et de "contenir" [...] le corps du monde. Maxime de Tyr étend la même doctrine à tout assemblage d'âme et de corps ; les Sextii l'avaient d'ailleurs déjà fait, si l'on en croit le témoignage de Claudianus Mamertus. Numénius enfin affirme fortement la nécessité où sont les corps, dans leur indigence, d'être "contenus" par une puissance incorporelle qui est l'âme.

Il est tentant de voir, dans les déclarations que nous avons relevées chez Plotin et Porphyre, l'aboutissement de cette tradition. Ce serait méconnaître que le verbe συνέχειν, en latin *continere*, est capable de deux acceptions assez différentes : d'une part, "contenir" à la façon d'un récipient ; d'autre part, "maintenir" unies les parties d'un tout. Lorsque Plotin et Porphyre affirment que l'âme n'est pas dans un corps, mais le corps dans l'âme, il est clair que, sans employer d'ailleurs συνέχειν, ils se placent dans la première perspective : l'âme, quoique de façon non locale, contient le corps comme réceptacle ; les comparaisons dont ils font état, positivement ou négativement (le vase, l'amphore, l'outre, le filet dans la mer, etc.), ne laissent pas de doute sur ce point. En revanche, lorsque la tradition, surtout aristotélicienne et stoïcienne, répète que l'âme « contient » le corps, et non l'inverse, c'est certainement dans le deuxième sens : l'âme assure la cohésion du corps, de l'extérieur ou, plus probablement, de l'intérieur ; la notation de Posidonius est éclairante à cet égard : l'âme "contient" le corps comme la colle retient les choses qui lui sont extérieures ; elle n'est donc pas pour le corps réceptacle, mais bien un lien interne. Cette façon de voir est manifestement étrangère à celle de Plotin et de Porphyre ; ce n'est pas à dire qu'ils l'ignorent ; mais, quand ils posent, comme nous l'avons vu, que le corps est dans l'âme, ils ont en tête une doctrine toute différente. Ils ne sont donc pas, sur ce point, dans le sillage de la tradition aristotélico-stoïcienne ; ils formulent une théorie originale, propre au néo-platonisme ; s'il faut lui assigner une source, ce ne peut être, comme ils le laissent entendre, que l'exégèse du *Timée*, avec l'extrapolation que nous avons vue et qui transporte aux "autres âmes" ce que Platon disait de la seule âme du monde.

Ces précisions ne sont pas sans importance pour l'identification des *doctissimi homines*. En effet, si la thèse rapportée par Augustin était le fait, non seulement des néo-platoniciens, mais de toute une tradition cosmologique et psychologique amorcée par un présocratique, tant d'auteurs pourraient la parrainer que notre tentative serait vouée à l'échec. Il en va tout autrement s'il s'agit d'une doctrine propre au néo-platonisme ; car le choix se trouve alors vraiment limité à Plotin, Porphyre et Victorinus. Encore ce dernier doit être éliminé ; nous avons vu, en effet, qu'il se borne à signaler sommairement la thèse, pour la rejeter aussitôt ; Augustin ne peut donc l'avoir mis au nombre de ceux qui l'ont soutenue, à supposer même qu'il tienne de Victorinus son information (ce qui n'est pas le cas, nous allons le voir).

En revanche, entre Plotin et Porphyre, également défenseurs de la thèse, également bien connus d'Augustin, l'incertitude peut paraître sans issue. Il y a pourtant, croyons-nous, un moyen de la surmonter. Car le

en partant des *Soliloques* (XIII, 22-XIV, 24, BA 5, p. 271-279) que l'immortalité de l'âme a été justifiée de la même manière que la Vérité et la Raison subsistent à jamais. Tel est également l'argument introductif du *De immortalitate animae* (I, 1, BA 5, p. 171-173 et IV, 5, BA 5, p. 179-181). S'appuyant sur un tel indice, Augustin défend aussi l'immortalité du corps car « le sujet dans lequel réside une réalité immortelle doit être lui-même immortel »¹. Se cache derrière cette argumentation, le problème des composants de l'homme qu'Augustin a exposé en ces termes : « Nous sommes composés, [...] de deux parties, l'âme et le corps » (*Sol.* I, XII, 21, BA 5, p. 69), et que « l'âme a donc besoin de trois conditions : avoir des yeux dont elle puisse se bien servir, regarder, voir » (*Sol.* I, VI, 12, BA 5, p. 51).

Pour Augustin, l'âme croît avec le corps et ainsi l'homme s'habitue davantage à la vie. Il acquiert de la sagesse et de la connaissance. Cette réflexion se retrouve également chez Plotin qui pense qu'il faut que l'âme croisse pour faire croître le corps qu'elle meut (*Enn.* IV, 7, V ; voir *De quant. an.* NC 17, BA 5, p. 405). Mais parle-t-on ici de la même croissance ? Le futur évêque d'Hippone entend par croissance l'exercice de l'âme à la vertu et la maîtrise de la raison : « Ne crois donc pas que l'âme profite, comme le corps, en grandissant avec l'âge. Ses progrès l'acheminent à la vertu, qui n'est belle et parfaite, nous l'affirmons, que par l'énergie robuste de sa constance, et nullement par sa grandeur spatiale. Et si, comme tu l'as admis, le "plus grand" est une chose, et le "meilleur" une autre, les progrès que l'âme réalise avec l'âge et par sa maîtrise de la raison se font dans le sens du « meilleur » non dans le sens du "plus grand". Si c'était une question de grandeur physique, on serait sage à proportion que l'on est haut et vigoureux » (*De quant. an.* XVI, 28A, BA 5, p. 285). La croissance de l'âme est d'ordre spirituel et moral. L'âme n'a pas de dimension et ne profite pas, en grandissant avec l'âge, comme le corps qui lui, s'accroît d'âge en âge, mais finit par diminuer avec le temps avant de connaître la mort. L'âme n'ayant pas de masse « corporelle » comme le corps, on ne saurait parler de sa croissance en termes de grandeur.

Par ailleurs, Augustin, tout en reconnaissant l'origine divine de l'âme, nie sa consubstantialité à Dieu en prenant appui sur l'autorité de l'Église catholique : l'âme humaine

texte sur les *doctissimi homines* n'est pas le seul du *De quant. animae* où Augustin ait abordé le problème de la résidence de l'âme dans le corps ; il l'a déjà fait au début du traité, de la façon suivante : l'âme humaine n'est pas ailleurs que dans le corps ; mais est-elle à l'intérieur, comme dans une outre (*ut tanquam utrem impleat*), ou à l'extérieur, comme un revêtement (*uelet tectorium*) ? Sans doute à la fois à l'intérieur et à l'extérieur, pour justifier le fait que l'âme est à la fois présente dans nos entrailles et sensible à une légère piqure de la peau. L'étude des deux comparaisons de l'outre et du revêtement est pleine d'intérêt ; Augustin reviendra d'ailleurs sur la première, dans un contexte analogue, en *De Gen. ad litt.*, ce qui montre qu'elle n'est pas chez lui un *Obiter dictum*. »

¹ Jean PÉPIN, « *Ex platoniorum Persona* ». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, op. cit., p. 54.

n'est pas Dieu même si elle est l'entité créée la plus proche de Dieu : telle est alors la différence ontologique entre l'être créé et son Créateur. L'âme ne doit adorer que Dieu seul, son Créateur qui seul, lui est supérieur (*De quant. an.* XXXIV, 77, BA 5, p. 387-389). Si les néo-platoniciens situent le bonheur de l'âme dans sa recherche de la vérité et « la présence en elle de la vérité »¹ qui provoque son désir de contemplation de l'Un et son unité à lui², Augustin distingue pour sa part l'évolution spirituelle de l'âme en degré-nous y reviendrons- de son détachement du corps qu'il qualifie de « terrestre et mortel : *terrenum atque mortale* » (*De quant. an.* XXXIII, 70, BA 5, p. 375). Une fois sortie du corps, la vie de l'âme se manifeste de manière plus rayonnante encore en rejetant ce qui aliène le corps. Elle développe alors sa faculté de représentations figurées (*in picturis atque figmentis*) et de raison ainsi que celle lui permettant de s'abstraire de tout ce qui est relatif au corps et au mortel (*De quant. an.* XXXIII, 72-73, BA 5, p. 377-381). Ainsi purifiée, elle est apte à contempler Dieu à partir de la cime de sa partie supérieure. Là, Dieu établit son siège dans l'âme, désormais tournée vers lui. Augustin ne rejoint-il pas ici d'une manière ou d'une autre Pythagore, Platon, Plotin et Porphyre qui, pour définir le bonheur de l'âme, stipulent qu'il faut « fuir toute espèce de corps ? »³ pour expérimenter la vertu à l'instar d'Aristote qui pense que le bonheur est une manifestation de la vertu⁴ et de Plotin qui dit que le propre de l'âme est la vertu⁵. Augustin est encore ici très platonicien. Il ne situe le corps que par rapport à son aspect de finitude ontologique, il l'appelle corps terrestre et mortel qui corrompt l'âme par ses passions. L'âme a besoin de se débarrasser de ce poids, de se purger de ce carcan⁶. En méprisant le corps dans ce dialogue, Augustin montre comment l'objectif unique de l'âme, outre le fait d'animer le corps, est d'être orientée vers Dieu. Cette orientation est rendue possible parce qu'elle est douée de raison. Le rôle de la raison par rapport à l'âme ainsi définie est de régir son activité en l'orientant vers la contemplation, en lui donnant les moyens de juger les réalités rationnelles en les ajustant à sa fin (*De ord.* introduction, BA 4/2, p. 23), car la partie

¹ Éric DUBREUCQ, « Chair, Corps et Âme. Les formulations de la question de l'âme chez Saint Augustin », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. 84, 3 (1993), p. 361.

² Cf. Jean TROUILLARD, « Contemplation et unité selon Plotin », dans *De la connaissance de Dieu*, Recherches de Philosophie, III-IV, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1958, p. 161-175.

³ PLOTIN, *Enn.* I, 6, 8, *op. cit.*, p. 104-105 ; *Enn.* I, 8, 4, *op. cit.*, p. 118-119 ; *Enn.* VI, 9, 11, *op. cit.*, p. 187-188 ; AUGUSTIN, *Sermon*, CCXLI, VII, 7 ; *De Ciu. Dei.* X, 29, 1-2, BA 34, p. 529-537 ; PORPHYRE, *De regressu animae*, fr. 10.

⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre X, 1177 a 7.

⁵ PLOTIN, *Traité* 19, 3 [31] ; Jean-Chrysostome KANYORORO, « Les richesses intérieures de l'âme selon Plotin », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 59, n. 2 (2003), p. 235-256.

⁶ Ceci est commun à Augustin (*Cité de Dieu*, X, 9-10, BA 34, p. 455-463 et *Cité de Dieu*, XII, 22, BA 35, p. 229-231) et à Plotin (*Ennéades* I, 2, 4, 1. 5-9 ; III, 6, 5 et IV, 7, 10, 1. 7-16) et à Porphyre (*De regressu animae*, fgt 2 et fr. 11, 1 ; cf. Éric DUBREUCQ, « La chair, la grâce et l'esprit. Métempsychose et résurrection de Porphyre à saint Augustin », dans *Archives de Philosophie*, n. 60 (1997), p. 25-45.

supérieure de l'esprit apprend à connaître Dieu comme principe et intellect, comme mesure suprême et vérité.

2.3.2. L'âme est douée de raison

« Il faut comprendre que l'âme, encore que créée par Dieu, a une substance particulière (*habere illum certam substantiam*), qui n'est ni de la terre, ni du feu, ni de l'air, ni de l'eau, à moins qu'on admette que Dieu a donné à la terre de n'être que terre, et qu'il n'a pas donné à l'âme de n'être qu'âme » (*De quant. an.* XIII, 22, BA 5, p. 273). Cette affirmation nous renvoie à la question : qu'est-ce que l'âme ? Augustin répond avec facilité : « l'âme me paraît être une substance douée de raison et apte à gouverner un corps » (*De quant. an.* XIII, 22A, BA 5, p. 273). Définir l'âme comme une substance, *ousia*, ordonnatrice du corps, c'est créer une osmose entre les deux, de sorte que l'un ne puisse pas vivre sans l'autre. Cette remarque augustinienne se comprend également chez Aristote pour qui l'âme est « définie comme la forme du corps vivant, tout comme la vision est la force de l'œil [...]. Âme et corps forment donc une substance unique, l'âme ne saurait exister hors du corps, mais ce n'est pas n'importe quel corps qui sert de matière à n'importe quelle âme. Il faut que le corps possède des qualités que nous dirions physio-chimiques, qui le rende apte à mener la vie correspondante à son âme »¹. Autrement dit, le corps doit être capable de recevoir la raison de l'âme. L'âme possède la raison. En entrant dans le corps, elle lui affecte également les qualités de la raison qu'Augustin entend comme étant le mouvement permettant à la pensée d'accéder aux différents objets de la connaissance, et à l'homme de faire des choix et de distinguer le bien d'avec le mal². Si le siège de l'âme est le corps, l'âme se compose selon le fils de Monique de trois degrés à savoir le *sensus*, le *spiritus* et la *mens*. La raison a son siège dans la *mens* ; elle est comme la subordonnée dont la principale est l'*intelligentia*. « L'intelligence est supérieure à la raison »³ quand bien même la *ratio* est indispensable à

¹ Pierre PELLEGRIN, *Le Vocabulaire d'Aristote*, Paris, Éditions Ellipses, 2009, p. 13.

² AUGUSTIN, *De ord.* II, XI, 30, BA 4/2, p. 253-255 : « La raison est ce mouvement de l'esprit susceptible de distinguer et de relier ce qu'on apprend ; mais comme guide pour comprendre Dieu ou l'âme même qui est en nous ou celle qui est partout, une catégorie rarissime d'hommes peut l'utiliser, pour le seul motif qu'il est difficile à quiconque s'est engagé dans les embarras de ces sens de revenir en lui-même ».

³ Christian NADEAU, *Le Vocabulaire de saint Augustin, op. cit.*, p. 78.

*l'intelligentia*¹. Dans ce dialogue, la *ratio* augustinienne a pour but de chercher à connaître. Elle est une faculté d'intelligence qui « voit avec les yeux toujours nouveaux, les choses anciennes [...]. Elle n'exclut pas les procédés discursifs (*De quant. an.* XXVI, 52-53 : distinction entre *ratio*, *ratiocinatio*, *aspectus*, *scientia*, *visio*, etc...) »². Le premier objet de connaissance de la *ratio* est alors *l'anima humana* qui la contient. La vraie raison est le guide qui éloigne l'âme de « tout fait semblant mensonger [...] que nulle argumentation fausse ou capricieuse ne puisse te fourvoyer loin d'elle » (*De quant. an.* VII, 12A, BA 5, p. 251). La raison conduit ainsi à la vérité. Elle est l'orientation de l'âme vers le Vrai, vers la science, c'est-à-dire, vers ce que perçoit la forme raison comme existant. Tel est le rapprochement entre science, raison et ceci sous la conduite de l'âme, car la raison est sous l'orientation de l'esprit dont le siège est dans l'âme :

La raison serait donc en quelque sorte le regard de l'esprit, tandis que le raisonnement, c'est la recherche conduite par la raison, c'est-à-dire le mouvement de son regard sur les objets qui sont à examiner. L'un est donc nécessaire pour chercher, l'autre pour voir. Quand ce regard de l'esprit, que nous appelons « raison », se tournant vers quelque objet, voit cet objet, nous disons qu'il y a « science » ; quand l'esprit ne voit pas, quoique appliquant son regard, on dit qu'il y a défaut de science, ou ignorance. Car, même avec les yeux du corps, il ne suffit pas toujours de regarder pour voir : c'est ce que nous constatons très aisément quand nous sommes dans l'obscurité. Il est donc évident, selon moi que regarder est une chose, et que voir en est une autre. Ces deux actes, quand il s'agit de l'esprit, nous les nommons « raison » et « science » (*De quant. an.* XXVII, 53 E, BA 5, p. 341).

N'est-ce pas là les premières esquisses de la constitution du sujet chez Augustin ?³ L'âme douée de raison, capable de réflexion et de recherche, se questionne elle-même. Ainsi, l'activité rationnelle consiste dans le fait que l'âme doit comprendre et interroger sa propre existence. Si l'âme est créée par Dieu et doit pouvoir expliquer et reconnaître l'existence de

¹ Voir L. J. VAN DER LINDEN, « *Ratio et intellectus* dans les premiers écrits de saint Augustin », dans *Augustiniana*, 1957, p. 6-23 ; Frederick E. VAN FLETEREN, « Authority and reason, faith and understanding in the thought of St Augustine », dans *Augustiniana Studies*, n. 4 (1973), p. 33-71.

² Cf. AUGUSTIN, *La Foi chrétienne*, NC 10, J. CLÉMENCE, « *Autoritas, ratio* », BA 8, p. 496 : « La *ratio* d'Augustin suppose toujours un donné qu'elle cherche à comprendre ; elle n'est pas directement comme la "raison" des modernes une faculté d'invention pour découvrir des choses nouvelles, mais une faculté d'intelligence assimilatrice qui voit avec des yeux toujours nouveaux les choses anciennes : moins organisatrice du donné objectif qu'ouvrière de progrès spirituel subjectif. [...] L'essence réflexive de la *ratio* apparaît ici très nettement. Conception liée étroitement à l'idée si augustinienne que les deux seules réalités qu'il importe à l'homme de connaître sont l'âme et Dieu » ; cf. AUGUSTIN, *De uera rel.* XXVIX, 52, BA 8, p. 99 : « Voyons jusqu'où peut aller la raison, dans son ascension du visible à l'invisible et du temporel à l'éternel ».

³ Voir Erich FRZYWARA, *Augustin. Passions et destins de l'Occident*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 41-47 ; Marie-Anne VANNIER, *Creatio, conversio, formatio* chez S. Augustin, Fribourg, Éditions Universitaires, 1991, p. 22-38 ; *Ibid.*, « Les anticipations du *Cogito* chez S. Augustin », dans *Revista Agustiniana*, n. 38 (1997), p. 665-679.

Dieu, il lui faut se savoir, se connaître et se reconnaître comme sujet-existant, comme corps-sujet, bref comme existant. Pour émettre l'existence de Dieu et de l'âme - je cherche Dieu et l'âme - il faut que la raison aide l'âme à émettre le jugement selon lequel, l'âme existe elle-même. Telle est la question du sujet de l'acte de la connaissance de Dieu et de l'âme. En réalité, l'âme possède par elle-même et par le fait qu'elle est l'habitable de la raison, une connaissance parfaite d'elle-même lui permettant de procéder à la démonstration de l'existence de Dieu. Elle en possède la capacité car elle se sait parfaitement existante¹ et un peu plus tard dans les *Confessions*, se définit comme sujet créé par Dieu². L'âme, *imago Dei*, est alors tournée vers son Créateur. C'est bien là une esquisse du *cogito* chez Augustin.

2.3.3. L'âme est *esse ad Deum* : orientée vers Dieu

L'union du corps et de l'âme donne l'unité du composé humain qu'Augustin présente soit comme un « animal raisonnable mortel »³ dont la fuite hors du corps signifie son retour vers la raison, soit comme « une âme raisonnable qui se sert d'un corps mortel et terrestre »⁴. Mais, l'ensemble *corpus-anima* permet de poser un visage sur l'homme, une figure qu'Augustin qualifie de « semblable à Dieu (*similis Deo*) » (*De quant. an.* II, 3, BA 5, p. 231), d'origine divine immortelle, faite à la ressemblance de l'Être immortel (*idem*). L'âme est alors orientée vers Dieu, image de Dieu et créature la plus proche de Dieu, la plus belle œuvre de Dieu, pourtant différente du créateur. Saint Augustin en vient à exprimer le lien entre Dieu et l'âme, dans cette démonstration : « Pour me résumer : de même qu'on doit reconnaître que l'âme humaine n'est pas ce qu'est Dieu, de même on doit présumer que, dans toute création, il n'est rien qui soit plus près de Dieu » (*De quant. an.* XXXIV, 77, BA 5, p.

¹ Stephen MENN, *Augustine and Descartes*, Cambridge, 1998, p. 251-252.

² Cf. Goulven MADEC, « *In te supra me*. Le sujet dans les *Confessions* de S. Augustin », dans *La Revue de l'Institut Catholique*, n. 28 (1988), p. 55 ; voir Pierre HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, t. I, p. 16 ss.

³ AUGUSTIN, *De ord.* II, XI, 31, BA 4/2, p. 257 ; voir CICÉRON, *Académiques*, 2, 7, 21 : « *Si homo est, animal est mortale ratione particeps* » ; QUINTILIEN, *Institution oratoire*, 5, 10,56 : « *Homo est animal ... mortale ... rationale* ».

⁴ AUGUSTIN, *De mor.* I, XXVII, 52, BA 1, p. 99 ; cf. *idem* : « Celui qui aime son prochain fait-il du bien en partie au corps de l'homme, en partie à son âme. Ce qui regarde le bien du corps on l'appelle médecine, le bien de l'âme éducation » ; cf. Ernest FORTIN, « Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme (Ep. 137, 11) », dans *Augustinus Magister*, III, Paris, 1954, p. 371.

387)¹. Dieu a fait l'âme orientée vers lui, *esse ad, ad Deum*². Elle est à son image et à sa ressemblance et toutes les autres créatures lui sont inférieures (*De quant. an. XXXIV*, 78, BA 5, p. 389). Mais l'âme ne doit adorer que Dieu seul, son unique créateur. L'unique liberté de l'âme est dans sa capacité de servir Dieu son Créateur. Sa puissance vient de lui. Elle détient le libre arbitre qui lui permet avec la raison de garder l'ordre établi par Dieu et de respecter la loi divine, puisqu'elle est tournée vers Dieu. Image de Dieu³, l'âme cherche alors continuellement à plaire à Dieu, à vivre de la piété, à accomplir le bien et la vertu. Tel est son destin. Cette attirance de l'âme vers Dieu est assortie au désir de l'âme vers l'Un chez Plotin, une manière pour celle-ci d'affirmer son immortalité dans le *Phédon* ou sa participation à la divinité, à l'Intelligence divine⁴ à la manière d'une imitation de l'intelligible par l'âme dans la mesure où elle est dépendante de l'Idée lui permettant de mieux se connaître⁵.

¹ AUGUSTIN, *De quant. an. XXXIV*, 77, BA 5, p. 387-389 : « Voilà pourquoi l'Église catholique enseigne, au nom de Dieu, et spécifie que l'âme ne doit adorer aucune créature, [...] mais seulement le Créateur de toutes choses, de qui, par qui, en qui ces choses sont toutes : autrement dit, le Principe immuable, l'immuable Sagesse, l'immuable Charité, le seul Dieu vrai et parfait, qui n'a jamais été sans exister, qui existera toujours, et jamais n'a été ni ne sera autre qu'Il est. Rien de plus mystérieux que Lui, rien de plus présent. On trouve difficilement où Il est ; plus difficilement où Il n'est pas. Tous ne peuvent être avec Lui ; nul ne peut être sans Lui. Et, s'il est quelque attribut plus incroyable, c'est celui-là que nous autres, hommes, nous pouvons affirmer plus légitimement et plus convenablement de Lui.

C'est donc ce Dieu unique que l'âme doit adorer, sans distinction – et sans confusion. En effet, tout ce que l'âme adore comme Dieu, elle doit nécessairement le considérer comme meilleur qu'elle-même. Or ni la terre, ni les mers, ni les astres, ni la lune, ni le soleil, ni rien de ce qui peut être touché, vu par les yeux, ni, enfin, le ciel même, inaccessible à nos regards, ne peuvent être considérés comme meilleurs que la nature de l'âme. Je dirai même que tout cela reste bien en-dessous de n'importe quelle âme, la raison le démontre avec certitude – pour peu que les amants du Vrai osent la suivre avec patience et respect quand elle nous conduit à travers des chemins insolites, et difficiles par cela même ».

² AUGUSTIN, *Conf. I*, 1, 1, BA 13, p. 273 : « C'est toi qui le [l'homme] pousse à prendre plaisir à te louer parce que tu nous as faits orientés vers toi et que notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi (*Te excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad et inquietum est cor nostram, donec requiescat in te*) ; *Conf. V*, XII, 22, BA 13, p. 504-505 : « Ils embrassent un monde qui fuit, et te méprisent toi qui demeures et qui rappelles, pour lui pardonner quand elle revient vers toi, la prostituée, l'âme humaine (*ad te meretrici animae humanae*) » ; cf. *De Trin. XV*, XXVIII, 51, BA 16, p. 563-567.

³ Isabelle BOCHET, « *Imago* », dans *Augustinus-Lexikon*, 3 (2006), col. 507-519 ; voir PLATON, *Phèdre*, 253c – e ; Robert A. MARKUS, « “*Imago*” et “*similitudo*” in Augustine », dans *RÉAug.* n. 10 (1964), p. 125-143 ; Isabelle BOCHET, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », dans *Archives de Philosophie*, n. 72 (2009), p. 249-269.

⁴ Voir Luc BRISSON, « Platon et l'immortalité de l'âme », dans Frédéric MÖRI (dir.), *Orient-Occident. Racines spirituelles de l'Europe*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 58-63 ; Dominic J. O'MÉARA, « Plotin, *Ennéades* 6, 8, 'Du bien ou de l'Un' », dans Frédéric MÖRI (dir.), *Orient-Occident. Racines spirituelles de l'Europe, op. cit.*, p. 100-101 ; Fernand BRUNNER, « Le dernier argument du *Phédon* de Platon en faveur de l'immortalité de l'âme », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 70 (1986), p. 497-520.

⁵ Voir Luc BRISSON, « La participation du sensible à l'intelligible chez Platon », dans Jean-François PRADEAU (dir.), *Platon. Les formes intelligibles, sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF, 2001, p. 63 ; voir Jean-François PRADEAU, « Les formes et les réalités intelligibles. L'image platonicienne du terme εἶδος », dans Jean-François PRADEAU (dir.), *Platon. Les formes intelligibles, sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens, op. cit.*, p. 17-54 ; Voir aussi Walter Gabriele LESZL, « Pourquoi des formes ? Sur quelques unes des raisons pour lesquelles Platon a conçu l'hypothèse des formes intelligibles », dans Jean-François PRADEAU (dir.), *Platon. Les formes intelligibles, sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens, op. cit.*, p. 87-127.

Il s'en suit que la problématique de la *relatio* est au cœur des préoccupations augustinienes, car, l'âme est profondément *ad esse*, orientée vers Dieu. Elle ne se constitue que dans sa relation avec celui vers lequel elle est orientée. De fait, l'Hippionate, pour parler de l'âme s'efforce de décoder ou de déchiffrer la *relatio*¹ de l'homme à Dieu². Il utilise la même méthode au sujet de l'âme, en décryptant sa relation à Dieu et celle du corps à l'âme. De là, on peut dire que l'être humain est profondément un être de relation, un être en relation avec soi-même et avec Dieu.

2.3.4. La grandeur de l'âme en degrés

L'expression « grandeur de l'âme » n'est pas à prendre au sens où l'âme posséderait une longueur, une largeur et une hauteur, ou une mesure, car ces notions sont relatives au corps. En parlant de grandeur de l'âme, Augustin ne fait que faire un transfert à cause de notre habitude à parler du corps. Il faut cependant « mépriser tout ce qui est corporel, [...] renoncer à l'univers, qui, tel que nous le voyons est corporel, dès qu'on veut redevenir tel que Dieu nous a faits, c'est-à-dire semblables à Dieu. L'âme ne saurait autrement se sauver, se renouveler, se réconcilier avec son auteur » (*De quant. an.* III, 4A, BA 5, p. 233). S'il est vrai que le corps est lié à la spatialité et à l'étendue avec une longueur, une largeur et une profondeur, il n'en est rien de pareil avec l'âme. Bien que n'étant pas un néant, l'âme n'a ni longueur, ni largeur ni hauteur. Sa grandeur n'est pas de l'ordre de l'étendue spatiale ou locale, mais dans la puissance et la vertu, puisque l'âme est incorporelle, on ne doit pas lui affecter ce qui est relatif au corporel.

¹ Émilie ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin : des premiers Dialogues aux Confessions*, Amsterdam, Gruner, coll. « Bochumer Studien sur Philosophie », 4, 1984 ; Bertrand VERGELY, *Saint Augustin ou La découverte de l'homme intérieur*, Toulouse/Milan, coll. « Les essentiels Milan », n. 256, 2005 ; voir Emmanuel HOUSSET, *La vocation de la personne, de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2007, [voir le chapitre II : Personne et relation selon Augustin, p. 63-99].

² AUGUSTIN, *Conf.* X, XXVII, 38, BA 14, p. 209 : « Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors et c'est là que je te cherchais, et sur la grâce de ces choses que tu as faites, pauvre desgrâce, je me ruais ! Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi ; elles me retenaient loin de toi, ces choses qui pourtant, si elles n'existaient pas en toi, n'existeraient pas ! Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi et as dissipé ma cécité... ».

Ainsi, la grandeur de l'âme consiste dans son exercice de la vertu qui se décline en sept degrés (signifiant l'ascension progressive de celle-ci vers la perfection) auxquels est rattachée toute la puissance de l'âme dans sa relation à elle-même, à Dieu et au corps (*De quant. an.* XXXIII, 70, BA 5, p. 373). Le premier degré de la grandeur de l'âme réside dans sa capacité à mouvoir le corps et à l'organiser. Ce degré est également présent chez les plantes et les animaux : c'est la fonction d'animation et d'ordonnement qui est mise en jeu, elle rejoint le premier rôle de l'âme : principe d'action régissant le mouvement du corps :

En premier lieu, c'est elle – chacun peut aisément l'observer – qui, par sa présence, vivifie ce corps terrestre et mortel. Elle lui donne son unité, elle l'y maintient, elle ne lui permet pas de se désagréger ni de dépérir, elle permet aux aliments de se distribuer normalement entre les membres, chacun recevant son dû. Elle conserve l'harmonie et la proportion, non seulement dans la beauté, mais dans la croissance et la génération.

Tout cela, on peut considérer que l'homme l'a en commun avec les plantes. De celles-ci aussi, nous disons qu'elles vivent, et nous voyons, nous constatons qu'elles persévèrent chacune dans son espèce, que chacune s'y nourrit, y croit, s'y reproduit (*De quant. an.* XXXIII, 70, BA 5, p. 375).

Le deuxième degré est appelé *Quid possit anima in sensibus* : la sensation. Il met en exergue le pouvoir de l'âme sur les sens et ce qu'elle peut par rapport à la sensibilité. Augustin ne traite pas ici de la sensibilité des animaux ou de celle des plantes. Les sens dont il est question ici sont relatifs à l'activité de l'âme humaine. L'âme fait l'expérience des sens comme le décrit Augustin :

Que l'âme s'applique au toucher, et par lui elle discerne le chaud, le froid, le rugueux, le poli, le dur, le mou, le léger, le lourd. Elle connaît ensuite par le goût, l'odorat, l'ouïe, la vue, les innombrables variétés de saveurs, d'odeurs, de sons, de formes. Dans tout cela, elle appelle et recherche ce qui est conforme à la nature du corps sien ; elle rejette et évite ce qui est contraire. [...] Pour l'union des sexes, elle fait ce qu'elle peut et, dans une double nature, établit l'unité, grâce à l'amour qui forme le lien. Elle conspire à produire les rejetons, et à leur assurer tendresse, protection, nourriture. Elle se lie par habitude aux choses parmi lesquelles le corps vit, et par lesquelles elle le soutient ; et elle ne s'en sépare que difficilement, comme si c'étaient ses membres. Cette force de l'habitude, ni l'éloignement des choses mêmes, ni le temps, ne la brisent : on l'appelle mémoire.

Mais qu'elle puisse également réaliser tout cela dans les bêtes, personne ne le nie (*De quant. an.* XXXIII, 71, BA 5, p. 375-377).

Après avoir évoqué les différentes variantes de l'âme par rapport aux cinq sens et sensations diverses qu'elle peut éprouver, Augustin nous fait évoluer à l'étape suivante qui est exclusivement le propre de l'homme en faisant appel à la faculté de la mémoire définie non comme l'habitude à la fréquence des choses courantes, mais par rapport à la capacité à l'observation. Sont mis en œuvre ici l'art et la science dans ce qu'ils peuvent produire de beau et de merveilleux. Augustin en donne quelques exemples :

tous ces métiers d'artisans, la culture des champs, la construction des villes, les merveilles en tout genre des édifices, des monuments variés ; la trouvaille de tant de signes dans les lettres, les mots, le geste, les sons de toute espèce, les peintures, les représentations figurées ; tant de langues chez les divers peuples, tant d'institutions, tant de choses nouvelles ou rénovées ; tant de livres et de monuments destinés à perpétuer les souvenirs ; une si grande préoccupation de la postérité ; ces hiérarchies de fonctions, de pouvoirs, d'honneurs, de dignités, soit dans les familles, soit dans l'État – pour la guerre et pour la paix - , soit dans les cérémonies profanes et sacrées ; cette force de raisonnement et d'imagination, ces fleuves d'éloquence, ces variétés de poèmes, ces mille fictions destinées au jeu, à l'amusement ; ces modulations habiles, ces mensurations exactes, ces calculs bien réglés, ces conjectures sur le passé et sur l'avenir suggérées par le présent (*De quant. an.* XXXIII, 72, BA 5, p. 377-379).

Par cette description, saint Augustin peint le tableau de tout ce qui, relatif à l'art et à la science, est commun au commun des mortels, qu'il soit vertueux ou non. Le quatrième grade est celui de l'effort demandé à l'âme en vue de sa purification. Nous entrons dans le domaine de la spiritualité. C'est ici que commence tout ce qui est bonté et digne de louange. L'âme se lance vers un idéal ; elle se voit supérieure au corps, elle s'abstient de souillures et de basses passions. Elle suit la volonté de Dieu.

Le cinquième degré de l'âme décrit l'élan de l'âme vers son état idéal ; celui de la pureté, ce qui suppose sa libération de toute souillure, de toute passion ; ce qui suppose qu'elle s'écarte de tout ce qui est contraire à la pureté ; qu'elle soit confiante en elle-même et ne soit ébranlée par quoi que ce soit :

C'est à partir d'ici, en effet, que l'âme ose se préférer, non seulement à son propre corps, s'il joue un rôle dans l'univers, mais à l'univers même, et ne pas considérer les biens (du monde) comme ses propres biens. À les comparer à sa propre puissance et à sa beauté, elle les met à part pour les mépriser. Dès lors, plus elle trouve de plaisir (à sa supériorité), plus elle s'abstrait des souillures, pour se nettoyer, se faire parfaitement pure et belle. Elle se fortifie contre tout ce qui travaille à l'éloigner de son plan et de son idéal. Elle attache un grand prix à la société humaine, et n'admet pas qu'il

arrive à autrui ce qu'elle ne voudrait pas subir elle-même. Elle suit l'autorité, les préceptes des sages, et croit que, par eux, c'est Dieu qui lui parle (*De quant. an. XXXIII, 73, BA 5, p. 379*)¹ [...].

C'est là le cinquième degré. Autre chose, en effet, est de travailler à la pureté, autre chose, de la posséder ; autre chose, d'agir pour redevenir intact, quand on s'est souillé ; autre chose, de ne plus admettre désormais d'être souillé.

C'est à ce degré-là qu'elle conçoit totalement sa grandeur. Une fois qu'elle l'a conçue, elle se dirige vers Dieu avec une confiance immense, incroyable – je veux dire : vers la contemplation de la Vérité, vers cette récompense très haute et très mystérieuse pour laquelle elle a tant travaillé (*De quant. an. XXXIII, 74, BA 5, p. 381-383*).

De cette manière, l'âme s'oriente vers Dieu. Elle cherche à le contempler, à le voir. Elle veut découvrir la Vérité en face. Elle n'a qu'un seul appétit, celui de voir Dieu face à face. Mais cette possibilité n'est réalisable que si elle est parfaite, meilleure et directe. Aucune vision de Dieu ne sera possible dans l'imperfection. La pensée est libérée de toute impureté, l'esprit est droit, l'âme ne peut plus se détourner de sa recherche de la Vérité. Le cœur est entièrement purifié et libéré. L'âme est parfaite. Son regard est tourné vers Dieu seul.

Mais cet élan, cet appétit de connaître ce qui « est » vraiment et absolument, est la plus haute vision de l'âme, la plus parfaite, la meilleure, la plus directe. C'est donc ici le sixième degré de son comportement. Autre chose, en effet, est cette purification de l'œil de l'âme, qui le défend de tout regard superflu ou téméraire, de tout spectacle pervers ; autre chose, de conserver cette pureté, d'affermir cette santé ; autre chose, de diriger un regard droit et serein sur ce qu'il faut contempler. Ceux qui prétendent y réussir avant de s'être purifiés et guéris sont tellement repoussés par cette lumière de Vérité qu'ils s'imaginent qu'il n'y a en elle rien de bon et même beaucoup de mauvais. Ils lui déniaient le nom de vérité ; et, non sans une sorte de passion mauvaise, de pitoyable volupté, ils se réfugient dans leurs ténèbres, dont

¹ AUGUSTIN, *De quant. an. XXXIII, 73, BA 5, p. 379-381* : « Dans ce comportement si beau de l'âme, l'effort se fait sentir encore, - une grande et pénible lutte contre les tracasseries et les séductions de ce monde. Au travail même de purification reste sous-jacente la crainte de la mort – crainte souvent modérée, souvent aussi très forte : modérée, quand on croit très fermement (cette vérité-là, seule une âme purifiée peut l'apercevoir) que tout est gouverné par la providence et la justice de Dieu, en sorte que la mort ne peut frapper personne injustement, même si c'est une main injuste qui l'a peut être infligée ; crainte très forte (au degré où nous sommes), quand cette croyance est d'autant plus faible qu'elle est l'objet d'une enquête plus inquiète, et que la tranquillité (morale), si nécessaire pour approfondir d'obscurs problèmes, est plus diminuée par cette crainte même.

J'ajoute que plus l'âme, en vertu de ses progrès, sent bien la différence entre être pure et être souillée, plus elle craint qu'une fois le corps défunt, elle ne trouve un Dieu plus sévère à l'égard de ses souillures qu'elle ne l'est elle-même. Or rien de plus difficile que, d'une part, de craindre la mort, et, d'autre part, de s'abstenir des délices de ce monde, comme le péril même le réclame.

Pourtant l'âme est si grande qu'elle y peut réussir, avec l'aide de la justice de Dieu de grandeur et de vérité, qui soutient et gouverne l'univers. C'est grâce à cette justice que non seulement toutes choses ont été créées, mais encore l'ont été de telle sorte qu'elles ne sauraient être meilleures qu'elles ne le sont. C'est à ce Dieu que l'âme se confie, en toute sécurité et piété, dans l'œuvre si difficile de sa purification ».

leur maladie s'accommode, car ils maudissent le remède (*De quant. an.* XXXIII, 75, BA 5, p. 383).

Enfin, le dernier degré, le septième est celui où l'âme possède le Bien Suprême : la contemplation de la Vérité. « Nous voici arrivés à la vision, la contemplation de la Vérité : c'est le septième et dernier degré de l'âme. Ce n'est déjà plus un degré, c'est comme le séjour où ces degrés conduisent. Comment exprimer les joies de l'âme, sa jouissance du suprême et véritable Bien, ce souffle de sérénité et d'éternité ? Tout cela, de grandes, d'incomparables âmes l'on dit, dans la mesure où elles ont jugé bon de le dire ; et nous croyons qu'elles ont vu ces choses, qu'elles les voient encore » (*De quant. an.* XXXIII, 76, BA 5, p. 383-385).

Augustin nous décrit l'ascension progressive de l'âme vers Dieu pour sa contemplation¹. Mais en réalité, cette union de l'âme avec le divin est également bien présente chez Plotin en étapes telles que la procession, la conversion et l'ascension vers l'Un pour sa contemplation. Toutefois, Augustin et Plotin ne se situent pas sur le même registre. Certes, la question de la remontée degré par degré est présente chez les néo-platoniciens notamment chez Plotin et Porphyre dans son *De regressu animae*. Mais pour ce dernier, à chaque degré, il y a un progrès ou une diminution de l'âme en intensité alors que chez Augustin, l'âme étant

¹ Cf. Fulbert CAYRÉ, *La Contemplation augustiniennne, principes de spiritualité et de théologie*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1954, 287 pages. Voir aussi Jean TROUILLARD, « Contemplation et Unité selon Plotin », dans *De la connaissance de Dieu, Recherches de Philosophie III-IV*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1958, p. 161-175.

¹ Jean-Michel CHARRUE, « Note sur Plotin et la mystique », dans *Kernos*, n. 16 (2003), p. 198 ; voir Ph. MERLAN, *Monopsychism, mysticism, metaconsciousness*, La Haye, Nijhoff, 1963, p. 77-81. Dominic O'MEARA, « À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin », dans *Mnemosyne*, n. 27 (1974), p. 244 : « il s'agit de l'expérience de l'état primaire de l'âme rendu discontinu par le rapport entre l'âme et le corps » ; voir aussi Pierre HADOT, « Les niveaux de conscience dans la mystique de Plotin », dans *Journal de psychologie*, n. 77 (1980), p. 243-266 ; Jean-Michel CHARRUE, « Note sur Plotin et la mystique », dans *Kernos*, n. 16 (2003), p. 197-198 ; Paul AUBIN, *Le problème de la « conversion ». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, Éditions Beauchesne, coll. « Théologie historique », I, 1963, p. 161-179 ; A. H. AMSTRONG, *Tradition, reason and experience in the thought of Plotinus*, in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Rome, 1974, p. 192ss ; Léon CHESTOV, « Discours exaspérés, les extases de Plotin », dans *Revue philosophique*, n. 146 (1956), p. 178-216 ; Louis GARDET et Olivier LACOMBE, *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1981 ; Jean TROUILLARD, « Le Néoplatonisme », dans *Histoire de la philosophie*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1969, p. 895-896 ; J. BUSSANICH, *The One and its relation to intellect in Plotinus*, Leiden, 1988 ; Dominic O'MEARA, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Presses Universitaires de Fribourg, 1992, p. 145 : « Plotin parle de l'Un de manière si convaincante qu'il semble déraisonnable de douter qu'il ait fait lui-même l'expérience d'une telle union » ; Jean TROUILLARD, « La valeur critique de la mystique plotinienne », dans *Revue philosophique de Louvain*, n. 59 (1961), p. 430ss ; Pierre Géraud fait une belle analyse de la contemplation chez Plotin en lien avec la construction de l'hypostase intellectuelle conduisant à la procession, dans Pierre GÉRAUD, « De la méthode : la rationalité chez Plotin », dans *Philosoph'île*, 1996-1997, p. 1-20 ; Pierre GÉRAUD, « Sur l'ontologie chez Plotin », dans *Philosoph'île*, 1998-1999, p. 1-14 ; Waclaw EBOROWICZ, *La contemplation selon Plotin*, Turin, Società Editrice Internazionale, 1958 ; pour les implications de la contemplation plotinienne sur la philosophie contemporaine, on peut lire voir Nicolas GO, « La contemplation », dans *Le Philosophoïre*, n. 21, 2003/3, p. 225-236 ; Jean-Claude FRAISSE, *L'Intériorité sans retrait, lectures de Plotin*, Paris, Éditions J. Vrin, 1985 ; Jean-Marc NARBONNE, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Éditions J. Vrin, 1994.

orientée vers Dieu, chaque degré devient pour elle le lieu de son rapprochement d'avec son Créateur. Or, chez Plotin, l'âme n'est pas créée, mais « vient du ciel. [...] Nous sommes façonnés par l'âme qui dérive des dieux du ciel et par le ciel lui-même, et, sous cet aspect, nous sommes unis au corps¹ ». L'âme serait alors un dérivé du ciel qui surgit quand le corps est formé.

2.3.5. Le nombre des âmes ?

La question de la quantité de l'âme, a été posée par Jamblique qui essayait de « reconnaître des quantités incorporelles et voir l'âme comme une quantité en soi »² au point que Denis O'Brien s'est demandé si Augustin ne s'était pas inspiré de la source jambliquéenne³. Interrogation légitime, certes. Mais en réalité, Augustin cherche, en évoquant le nombre des âmes, à savoir s'il y a un grand nombre d'âmes ou s'il n'y a qu'une seule âme. Dans une de ses réponses à Évodius, il rejette l'idée d'une seule âme, puis celle de la multiplicité des âmes pour rejoindre Plotin en *Ennéades* IV, 9 qui pense en même temps l'unité et la multiplicité de l'entité *anima*, c'est-à-dire que l'âme est une en elle-même, dans son être et multiple dans le corps : c'est l'« unité dans la pluralité »⁴ qu'Augustin développe en ces termes : « L'espace et le temps sont les cadres où est contenu tout ce que perçoivent nos sens, ou, plutôt, qui contiennent nos perceptions. Ce que nous percevons par les yeux est donc divisé par l'espace ; ce que nous percevons par l'oreille, l'est par le temps. Ce petit ver dont nous parlions occupait tout entier plus d'espace que n'en occupait une de ses parties : de même il faut plus de temps pour articuler « Lucifer » que pour dire seulement “Luci” » (*De quant. an.* XXXII, 68, BA 5, p. 369)⁵.

¹ PLOTIN, *Enn.* II, 1, 5, *op. cit.*, p. 11. Voir *idem* : « Mais nous avons une autre âme, qui fait que nous sommes nous-mêmes ; elle est cause non pas de notre existence, mais du bien qui est en nous ; elle survient quand le corps est déjà formé, elle est le peu de raison que nous avons et contribue à notre existence ».

² Kristel TRÉGO, « Des catégories de l'âme ? À propos d'un certain aristotélisme du jeune Augustin », dans *Archives de Philosophie*, n. 80 (2017), p. 719.

³ Voir Denis O'BRIEN, « *Pondus meum, amor meus*. Saint Augustin et Jamblique », dans *Revue de l'histoire des religions*, CXCVM, (1981), p. 423-428.

⁴ Roland J. TESKE, « Âme », dans *Encyclopédie Saint Augustin. art. cit.*, p. 25.

⁵ AUGUSTIN, *De quant. an.* XXXII, 68, BA 5, p. 369-371 : « C'est pourquoi, si, grâce à sa signification, ce mot continue de vivre, quoique la durée en ait été raccourcie au moment où le son a été divisé – sans, d'ailleurs, que le sens l'ait été, car c'est le son, et le non sens, qui a une extension dans le temps - ; pareillement, lorsque le corps du petit ver a été partagé, bien que chaque élément, par le fait même qu'il était un élément continuât de vivre dans un plus petit espace, gardons-nous de supposer que l'âme ait été partagée, elle aussi, ou qu'elle ait été

Mais alors, où se situe l'âme ? Dans notre corps ? Si Augustin partage l'assertion selon laquelle « l'âme ne réside point dans le corps de l'être animé vivant (*De quant. an.* XXX, 61A, BA 5, p. 355-357) une telle compréhension est fort bien néo-platonicienne comme on peut le lire en *Ennéades* V, 5, 9, 31-32 et en *Sentences* XXXI de Porphyre (voir *De quant. an.* note compl. 21, BA 5, p. 407). De toute manière parler de la quantité des âmes revient à questionner la signification de cette quantité pour le corps que l'âme fait mouvoir. Telle est la perspective d'Augustin. La grandeur peut être une interprétation par rapport à l'espace ou bien une interprétation mouvante, active, énergique. C'est à cette dernière position que nous renvoie saint Augustin. Quel est alors le sens de la grandeur de l'âme ? « En quel sens demandes-tu quelle en est la grandeur ? Je ne comprends pas bien si tu vises la mesure, pour ainsi dire, de sa largeur, de sa longueur, de sa force, ou de ces trois qualités simultanément ; ou bien si tu veux savoir ce qu'elle peut faire. Quand nous parlons de la 'grandeur' d'Hercule, cela signifie le nombre de pieds que comportait sa stature. Mais quand nous parlons de la 'grandeur' de ce héros, cela signifie aussi sa puissance et son énergie » (*De quant. an.* III, 4A, BA 5, p. 233). Augustin donne alors le cap à suivre pour sa recherche en refusant que soient calquées sur l'âme les considérations relatives au corps, telles que les mesures de longueur, de largeur et de profondeur (*De quant. an.* III, 4, BA 5, p. 232) en montrant que la réalité de l'âme est de l'ordre d'un essentiel invisible qu'est l'idéal moral. De telles réalités ne sont ni quantifiables ni mesurables. Elles ne possèdent pas de traits propres à la spatialité. « Je te montrerai donc d'abord, si tu veux bien, qu'il y a quantité de choses dont on ne saurait dire qu'elles ne sont "rien" et où pourtant on ne saurait découvrir des éléments mesurables comme ceux que tu veux trouver dans l'âme. Ainsi, non seulement l'âme cessera de te paraître un "rien" sous prétexte que tu n'y trouves pas la longueur, etc. ; mais encore tu la jugeras d'autant plus précieuse, et d'autant plus digne d'estime, qu'elle ne comporte aucune de ces qualités. Nous verrons ensuite si elle n'en comporte réellement aucune » (*De quant. an.* III, 4A, BA 5, p. 235).

amenuisée et réduite à un plus petit espace. Cela n'empêche pas que, quand la bestiole était intacte, l'âme ait animé simultanément tous ses membres, qui s'étendaient sur un plus large espace. Ce n'était pas, en effet, le "lieu" qu'elle occupait, c'était le "corps" animé par elle. Et de même, le sens, qui n'a pas d'extension dans le temps, anime en quelque sorte et parachève toutes les lettres du mot, lesquelles ont chacune leur durée et leurs délais. Content-toi provisoirement de cette comparaison, qui me semble te plaire. Quant aux discussions extrêmement subtiles qui peuvent être aménagées sur un tel sujet, dès là qu'on veut opérer, non sur des comparaisons plus ou moins décevantes, mais sur les réalités mêmes, ne les attends point pour le moment. Il faut apporter une conclusion à un si long entretien ; et si tu veux voir clair et net dans ces questions là, tu dois donner à ton intelligence tout un entraînement qui lui manque. Alors seulement tu pourras comprendre distinctement s'il est exact – comme l'affirment de grands savants – que l'âme, indivisible en elle-même, peut cependant être divisée dans le corps ».

Si les conditions de la tri-dimensionalité spaciale ne peuvent aller pour l'âme du fait qu'elles relèvent du domaine exclusif du corps (*De quant. an.* IV, 6, BA 5, p. 236), il n'en demeure pas moins que l'âme puisse se soumettre un tant soit peu à ce tri-dimensionnel relatif au corps puisqu'elle habite dans un corps ou que le corps habite en elle. L'âme n'étant pas en dehors du corps, elle pourrait avoir dans ce sens, les même dimensions que celles du corps ; comme le traduit ce dialogue entre Augustin et Évodius :

A. - C'est bien dit. Mais est-ce que tu penses que ton âme soit ailleurs que dans ton corps ?

E. - Je pense qu'elle n'est point ailleurs.

A. - Est-elle à l'intérieur, le remplissant comme une outre, ou seulement à l'extérieur, comme un revêtement ; ou la crois-tu à la fois à l'intérieur et à l'extérieur ?

E. - Je m'arrête à cette seconde hypothèse. Si l'âme n'était pas à l'intérieur, il n'y aurait nulle vie dans nos entrailles ; si elle n'était pas à l'extérieur, notre peau ne sentirait même pas une piqûre légère.

A. - Pourquoi dès lors t'enquérir plus longtemps de la grandeur de l'âme ? Tu vois qu'elle a les dimensions requises par les dimensions du corps.

E. - Si c'est là ce qu'enseigne la raison, je n'en demande pas davantage.

A. - Tu fais bien de ne pas chercher plus loin que ce qu'enseigne la raison. Mais cette raison te paraît-elle bien solide ?

E. - Oui, ce semble, puisque je n'en trouve pas d'autre.

Je toucherai, au moment voulu, une question qui me préoccupe beaucoup : cette forme de l'âme, reste-t-elle la même, quand l'âme a quitté le corps ? Au surplus, il m'en souvient, j'ai réservé cette question comme la dernière parmi celles qui doivent être discutées. - Mais puisque le problème du nombre des âmes me paraît connexe à celui de la grandeur de l'âme, j'estime qu'ici nous ne devons point passer outre.

A. - Tu as raison ; mais expliquons-nous d'abord sur l'extension de l'âme, si tu veux bien, car ce point me cause encore du souci. Au moins apprendrai-je quelque chose, moi aussi, si toi, tu es déjà satisfait (*De quant. an.* V, 7, BA 5, p. 241)¹.

Cependant, si déjà la mémoire ne se résout pas uniquement dans les dimensions du corps et peut penser des choses qui sont en dehors du corps, combien plus la force de l'âme ne doit-elle pas être nettement supérieure à celle du corps et échapper totalement aux dimensions qui lui sont relatives (*De quant. an.* XIV, 23, BA 5, p. 274). Par cet argument, Augustin confirme la force de l'âme et sa capacité d'aller au-delà du corps et on serait dans l'erreur de vouloir mesurer l'âme infinie par rapport à un corps fini, mortel et terrestre. La grandeur de l'âme n'est alors pas quantitative comme on pourrait le penser ; elle se mesure dans sa capacité

¹ Voir Ernest L. FORTIN, « St Augustin's *De quantitate animae* or the Spiritual Dimensions of Human Existence », repris dans *Classical Christianity and the Political Order*, New York, Rowman and Littlefield, 1996, p. 41-59.

à échapper au mesurable, au palpable et au spatial pour s'assimiler à la grandeur divine, car l'âme n'a rien de matériel, tout en elle est spirituel et la conduit à la force divine qui n'est pas quantifiable non plus :

Il faut, crois-moi, se représenter l'esprit comme quelque chose de grand, oui, de grand, mais sans aucune masse matérielle. Cette conception est plus facile à ceux qui accèdent à ces questions avec une bonne culture, et une flamme qu'allume chez eux non un désir de vaine gloire, mais l'amour divin ; à ceux aussi qui les abordent avec une formation moins solide, du moment qu'ils s'offrent avec patience et docilité aux gens de bien et se détournent de toute habitude sensuelle, dans la mesure où cela est permis en cette vie. Or il est impossible, grâce à la divine Providence, qu'il soit refusé à des âmes religieuses de se trouver elles-mêmes, et de trouver leur Dieu – c'est-à-dire la Vérité –, du moment qu'elles cherchent avec un chaste empressement (*De quant. an.* XIV, 24, BA 5, p. 279).

On peut alors conclure ce débat en disant que l'âme est unique, elle tient sa puissance et sa force de Dieu et ainsi sa grandeur relève de la grandeur divine. Ainsi, le nombre et la pluralité n'a rien en commun avec la quantité ou la puissance de l'âme. Puisque l'âme tire sa force de la grandeur de Dieu, elle la décline en degré de grandeur allant des degrés les plus simples consistant dans sa naturelle fonction d'organisation du corps, à ses degrés les plus élevés spirituellement allant de son désir ardent de Dieu à la contemplation de Dieu. Telle est la spécificité de l'âme humaine qui consiste en son caractère d'irréductibilité aux corps mais qui se révèle par sa réalité dynamique et énergétique de désirer la Vérité. Voilà en quoi consiste la grandeur de l'*anima humana*. Voilà vers quoi nous conduit le génie de saint Augustin qui se déploie ici entre Néo-platonisme et théologie mystique.

La conception augustinienne de l'âme convoque la relation de celle-ci avec Dieu. Mais ce lien ontologique sera brisé par le mal. D'où viennent le mal et le désir mauvais de l'âme qui consistent à négliger les réalités célestes ? L'âme est-elle libre de faire des choix ? Le *De libero arbitrio* servira de fil conducteur pour nous, dans notre tentative de réponses à ces différents points d'ombre.

2.4. Le statut de l'âme dans le *De libero arbitrio* (387/388-395)

Rédigé à la suite des entretiens qu'il a eus avec ses amis durant son séjour à Rome entre automne 387 et automne 388¹ d'une part, le *De libero arbitrio* est un dialogue en trois livres qui cherche à comprendre si Dieu est l'auteur du mal, d'autre part. Il n'a pas été rédigé d'une seule traite. Augustin a achevé la rédaction des livres II et III après son ordination, soit entre 391 et 395². Après avoir évalué les *malefacta* (actions mauvaises) et les conflits entre les actions bonnes et les réalités temporelles, le livre I en vient à conclure que mal agir, c'est la négligence des réalités éternelles et divines. Le livre II part de l'action créative de Dieu définie comme le signe du bien et la possibilité pour l'homme de participer à la sagesse divine malgré la présence du péché. Quant au livre III, il aborde le débat sur l'origine du mouvement et du péché. Il blâme le vice et encourage la louange de la nature et de Dieu. Si la présence d'Évodius dans le *De quantitate animae* est perçue par Henri-Irénée Marrou comme permettant à Augustin de développer sa pensée et donc de servir de questionnaire au Maître Augustin pour développer davantage ses idées³, on peut penser plutôt qu'Évodius a contribué à donner force et vie, rigueur et structure au développement d'Augustin sans acquiescer à tout ce que propose le maître. Il dit même en *De libero arbitrio* I, 9, 19 (BA 6, p. 229-231), à chacun son rôle : « Veuille plutôt assumer toi-même cette tâche car il ne m'est pas facile de tenir le rôle que tu m'imposes » (*De lib. arb.* I, 9, 19 E, BA 6, p. 229)⁴.

Notre présente étude cherchera à établir le rapport entre l'origine immortelle de l'âme et sa chute, à comprendre la relation que l'on peut établir entre le péché et l'âme qui désire ardemment Dieu. Elle finira sur la question de la liberté de l'âme par rapport au péché et à Dieu, car les trois questions sous-jacentes de l'ouvrage sont : d'où vient le mal ? Qui a créé le libre arbitre ? Qui conduit au mal ? Était-il indispensable à la création du libre arbitre ?

¹ Voir AUGUSTIN, *De lib. arb.* Introduction de Goulven Madec, BA 6, p. 157 ; Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 84

² Voir AUGUSTIN, *Retract.* I, IX (VIII), 1, BA 12, p. 310 : « Les trois livres auxquels donna naissance cette discussion furent donc intitulés *Du livre arbitre*. Le deuxième et le troisième ont été achevés, comme je l'ai pu, en Afrique, alors que j'étais déjà ordonné prêtre à Hippone » ; *ibid.*, *De lib. arb.* Introduction de Goulven Madec, BA 6, p. 160-163. Goulven MADEC, *Le Christ d'Augustin. La Patrie et la Voie*, Paris, Éditions Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 36, 2001, p. 278 et plus récemment encore Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin. Pasteur, théologien et maître spirituel*, Paris, Éditions Nouvelle Cité, 2019, p. 15.

³ Voir Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éditions De Boccard, 1938, p. 309.

⁴ Sur le rôle et la présence d'Évodius dans les dialogues d'Augustin, on peut lire Georges DE PLINVAL, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 1788-1709 ; Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, 16, p. 133-165 ; Jeanne-Huberte FÉLIERS, *Évodius d'Uzalis. Contribution à l'étude de l'Église chrétienne d'Afrique*, Paris, 1964 (thèse dactylographiée).

2.4.1. L'âme immortelle, son origine et sa chute

Si l'immortalité de l'âme se justifie aussi bien chez Platon que chez Augustin comme une participation au Meilleur qui est Dieu¹, dans le *De libero arbitrio*, Augustin s'attèle à démontrer l'origine de l'âme immortelle. Plusieurs hypothèses sont envisageables. En supposant ou mieux en affirmant que Dieu est le créateur de l'âme, une question s'impose : « Si une seule âme a été créée d'où sont tirées les âmes de tous les hommes qui naissent, qui peut nier avoir péché lui-même quand le premier homme a péché ? » (*De lib. arb.* III, 20, 56, BA 6, p. 487). Cette question en cache une autre : peut-on dire que les âmes sont créées au fur et à mesure à chaque naissance ? Si c'est le cas, pourquoi affecter le démerite de la première âme à toutes les autres ? Ou alors pourquoi l'obéissance à Dieu des autres âmes n'effacerait-elle pas la désobéissance de la première âme ?²

Si les âmes naissent ignorantes et doivent affronter dans la vie la difficulté et la souffrance, cela n'est pas à prendre comme une punition ou un péché mais plutôt comme un entraînement au progrès spirituel, à la perfection. Augustin réaffirme l'origine divine de l'âme ainsi que la fonction qu'elle a reçue de Dieu :

Si, en revanche, les âmes existent déjà en quelque lieu secret de Dieu, et sont envoyées pour animer et gouverner les corps des hommes qui naissent individuellement, elles sont envoyées assurément avec cette fonction de bien administrer le corps qui naît marqué par la peine du péché, c'est-à-dire par la mortalité du premier homme, à savoir de le châtier par les vertus et de le réduire à une servitude légitime et parfaitement conforme à l'ordre, pour acquérir en outre, dans l'ordre et en temps opportun, une place dans le séjour incorruptible du ciel. Ces âmes, en entrant dans cette vie et en subissant la charge de membres mortels, subissent aussi nécessairement l'oubli de la vie précédente et le labeur de la vie présente ; de là découle cet état d'ignorance et de difficulté, qui fut pour le premier homme le châtement de la mortalité, qui devait lui faire évaluer le malheur de son âme, mais qui

¹ Fernand BRUNNER, « Le dernier argument du *Phédon* de Platon en faveur de l'immortalité de l'âme », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 70 (1986), p. 497-520 ; Christian PIETSCH, « Participatio », dans *Augustinus-Lexikon*, 4, p. 471-477. Il s'agit d'une implication de l'être de l'âme dans l'être de Dieu pour devenir meilleur ; cf. Juan PEGUEROLES, « Nota sobre la participación en la filosofía de san Augustin », dans *Espiritu*, n. XXXII (1982), p. 127-129 ; Juan PEGUEROLES, « La formación o iluminación en la metafísica de san Augustin », dans *Espiritu*, n. 20 (1971), p. 134-149 ; Juan PEGUEROLES, « La conversión de la materia a la forma », dans *Espiritu* 23 (1974), p. 53-65 ; Juan PEGUEROLES, « Notas sobre la materia informe espiritual en Plotino y en san Augustin », dans *Espiritu*, n. 24 (1975), p. 127-133.

² Cf. Henri de LUBAC, « Note sur saint Augustin, *De libero arbitrio*, III, 20, 56 », dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, III, p. 282.

est pour elles l'accès à leur service de restauration du corps dans son état d'incorruption (*De lib. arb.* III, XX, 57, BA 6, p. 489-491)¹.

Mais quelle que soit l'âme, elle est, à l'origine, dotée de la « libre volonté de demander, de chercher et de faire effort » (*De lib. arb.* III, XX, 58, BA 6, p. 493). Dieu a également doté l'âme du courage nécessaire et des capacités escomptées pour vaincre toute ignorance et toute faiblesse.

Ensuite dans une longue dégression, Augustin évoque en quatre hypothèses ou opinions l'origine de l'âme. Elle peut provenir d'une souche unique, ou bien elle est créée à la naissance de chaque personne, ou bien elle existait et est envoyée par Dieu dans le corps, ou enfin elles finissent naturellement dans le corps (*De lib. arb.* III, XXI, 19, BA 6, p. 493). Mais puisque le but de l'âme entrée dans le corps est de retourner à Dieu son origine et son Créateur, « pour contempler l'éternité de la vérité »², en bénéficiant de la miséricorde divine, si l'origine de l'âme est en Dieu, c'est parce que Dieu est l'auteur, le formateur et l'ordonnateur du destin de l'âme. Il la régit, la protège et l'insère dans l'histoire du salut avec pour ordre d'« animer et gouverner le corps » (*De lib. arb.* III, XXI, 62, BA 6, p. 501). Elle en a la capacité et l'intelligence. Mais alors, comment procède-t-elle pour y parvenir ?

Nous avons évoqué les quatre hypothèses de la nature et de l'origine de l'âme (*De lib. arb.* III, XX, 55-58, BA 6, p. 485-493) et du péché en même temps, car nous naissons avec l'ignorance et le germe de la mort³, ou alors chaque âme est créée à partir d'une âme-souche qui était ignorante et qui contenait le germe du péché⁴, ou encore que les âmes existaient en

¹ AUGUSTIN, *De lib. arb.* III, 20, 57, BA 6, p. 491 : « En effet, de cette manière encore, on ne parle en ceci de péché sinon parce que la chair, provenant de la descendance d'un pécheur, cause, dans les âmes qui viennent à elle, cet état d'ignorance et de difficulté, dont ni ces âmes ni le Créateur ne doivent être tenus pour responsables ; car Dieu a donné et la faculté de bien agir dans les fonctions laborieuses, et le guide de la foi dans l'aveuglement de l'oubli, et surtout ce jugement par lequel l'âme reconnaît la nécessité de chercher ce qu'il n'y a aucune utilité à ignorer, et de s'efforcer avec persévérance, dans les labeurs de sa fonction, à vaincre la difficulté de bien agir, et d'implorer le secours du Créateur pour avoir son aide dans l'effort ; lui qui, soit au dehors de la loi, soit au fond du cœur par l'exhortation, a ordonné de faire effort et prépare la gloire de la cité pleine de bonheur pour les vainqueurs de celui qui a entraîné dans le malheur le premier homme qu'il avait réduit à sa merci par la pire des persuasions ; et c'est précisément ce malheur qu'ils acceptent pour le vaincre par excellence de leur foi ».

² *Ibid.*, *De lib. arb.* III, XXI, 60, BA 6, p. 495 ; cf. Pierre-Thomas CAMELOT, « À l'Éternel par le temporel (*De Trinitate* IV, 18, 24) », dans *RÉAug.*, n. 2 (1956), p. 163-172.

³ *Ibid.*, *De lib. arb.* III, XX, 55, BA 6, p. 485 : « Or que nous devons à nos premiers parents de naître dans l'état d'ignorance, de difficulté et de mortalité, parce qu'eux-mêmes, ayant péché, ont été précipités dans l'erreur, la misère et la mort, c'est ce qu'a voulu en toute justice le Dieu suprême, qui gouverne toutes choses, afin qu'appartiennent, dès l'origine, dans la naissance de l'homme la justice de Dieu qui punit et dans le progrès de l'homme la miséricorde de Dieu qui délivre ». Voir Aimé SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », dans *NRT*, n. 78 (1956), p. 359-387.

⁴ *Ibid.*, *De lib. arb.* III, XX, 56, BA 6, p. 487 : « Si une seule âme a été créée d'où sont tirées les âmes de tous les hommes qui naissent, qui peut nier avoir péché lui-même quand le premier homme a péché ? [...] Car lorsque

Dieu et entrent dans les corps à la naissance (*De lib. arb.* III, XX, 57, BA 6, p. 489-493), ou enfin que les âmes ne sont pas envoyées par Dieu mais viennent par la volonté propre habiter le corps¹. Mais en s'attachant à Dieu, elles bénéficient de sa lumière qui les retire de cet état d'ignorance afin d'obtenir la couronne de gloire. De cette manière, Augustin se fait lecteur de saint Pierre (1 P 5, 4). Elle n'est pas développée outre mesure. Le *De libero arbitrio* veut montrer que « si les hommes naissent et se reproduisent de génération en génération depuis Adam et Ève, il n'est point étonnant, [...] que les conséquences mortelles du premier péché se soient diffusées en tous leurs descendants : la condamnation du premier homme ainsi que la possibilité de son rachat se répercutent et se transmettent des parents aux enfants »². Nous sommes ici avec Augustin en 395, quatre ans après son ordination sacerdotale (*Retract.* I, IX, 1, BA 12, p. 311). Il va lui-même critiquer vers 415 ces quatre hypothèses³. En rédigeant le *De libero arbitrio*, il était envahi par les thèses manichéennes et néo-platoniciennes sur l'origine du mal et de l'âme⁴, lesquelles n'intègrent pas suffisamment la dimension de la

l'âme pécheresse est tombée dans l'état d'ignorance et de difficulté, on est fondé à parler de peine, parce qu'elle était meilleure avant cette peine ».

¹ AUGUSTIN, *De lib. arb.* III, XX, 58, BA 6, p. 493 : « Si, en revanche, les âmes, établies ailleurs, ne sont pas envoyées par le Seigneur Dieu, mais viennent spontanément habiter les corps, il est dès lors facile de voir que l'état d'ignorance et de difficulté, qui aura découlé de leur propre volonté, n'est en aucune manière imputable au Créateur, puisqu'il serait totalement exempt de faute, même s'il les avait envoyées lui-même, elles à qui il n'a pas ôté, même dans l'état d'ignorance et de difficulté, la libre volonté de demander, de chercher et de faire effort, décidé à donner à celles qui demandent, à montrer à celles qui cherchent, à ouvrir à celles qui frappent. Car aux âmes courageuses et de bon vouloir, il donnerait de vaincre cet état d'ignorance et de difficulté pour obtenir la couronne de gloire ».

² Éric DUBREUCQ, « Chair, Corps et âme. Les formulations de la question de l'âme chez S. Augustin », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. 83, 3 (1993), p. 365-366.

³ *Ibid.*, p. 365-366.

⁴ *Ibid.*, p. 364-365 : « *Les hypothèses sur l'âme et sur le mal.* Nous devons prendre soin de conserver présent à l'esprit un certain nombre de thèses qu'Augustin ne pouvait accepter. Ce sont d'une part, les deux thèses manichéennes de l'origine et de la nature substantielles du mal, et de la nature et de l'origine divines de l'âme, d'autre part les trois néoplatoniciennes de l'origine et de la nature divines de l'âme, de la nature non substantielle du mal et de l'origine corporelle des affections de l'âme. Considérés de l'extérieur, manichéens et néoplatoniciens – ainsi d'ailleurs que les stoïciens – s'accordaient sur l'origine et la nature de l'âme. De plus, si les néoplatoniciens tenaient le mal pour l'absence de bien, c'était au sens où les réalités issues par émanation des principes hypostatiques se trouvaient simultanément éloignées de leur source – l'un identifié au bien. De l'un à la matière, un seul ordre coordonnait de façon continue des réalités de plus en plus multiples : le *noûs* un-multiple, la *psyché* une-et-multiple et les natures multiples-et-unes, unifiés chacun par des formes dont la liaison avec les corps matériels défaisait l'unité. Si le corps était source des maux endurés par l'âme, ce n'était donc point, à la différence des affirmations manichéennes, en raison d'un caractère substantiellement mauvais de la matière vivante mais par la vertu indirecte du système nécessaire et éternel des émanations. Certes, au dire de Porphyre, son maître Plotin avait « honte d'avoir un corps », et lui-même, outre qu'il pratiquait une abstinence et un végétalisme très stricts, donnait pour mot d'ordre de fuir les corps : mais cela se doit d'entendre d'une volonté, en libérant du charme des choses apparentes, d'élaner l'âme vers le divin et de la ramener vers sa source et son origine divines, et non de quelque mépris ou nausée éprouvée pour le corps. L'âme peut bien être égarée par le corps, cela n'implique pas que l'ordre général du monde, ou que la hiérarchie des puissances unitives et des réalités corporelles soit ou puisse être mauvaise. Qu'Augustin ait accepté l'idée d'une nature non substantielle du mal n'implique pas qu'il ait pu accepter autre chose de néoplatonisme. Dès lors qu'il fallait attribuer le mal et le péché à la volonté humaine, il ne pouvait sans tomber dans l'incohérence faire du péché la cause d'un affaiblissement de la créature humaine, et en elle de sa libre capacité à agir, et simultanément attribuer à un libre arbitre conçu comme propriété essentielle de la nature humaine la production du mal. Et,

liberté et de l'exercice de la volonté libre. En face de la réaction d'Évodius reprochant à Dieu de nous avoir créés avec le libre arbitre et ainsi de nous exposer au mal, et d'en conclure que « Dieu aussi passe pour l'auteur de nos actions mauvaises » (*De lib. arb.* I, XVI, 35E, BA 6, p. 263). Évodius exprime, toujours au sujet du libre arbitre deux autres préoccupations à savoir que si on considère que Dieu nous a créés libres et que la liberté peut nous conduire au mal, il est pourtant « établi que Dieu tire vengeance des péchés, puisque toute justice vient de Dieu » (*De lib. arb.* II, I, 2E, BA 6, p. 267). Autrement dit, Dieu nous a fait libres pour pouvoir juger nos actions mauvaises ensuite. Il en déduit alors qu'« il est évident que nous lui appartenions, puisqu'il est envers nous, non seulement plein de bonté dans ses dons, mais aussi plein de justice dans sa vengeance » (*idem*). Notre appartenance à Dieu serait alors quelque peu forcée. Et voici la réponse que lui donne Augustin en statuant sur la nécessité de la volonté libre comme condition de l'agir bien :

Assurément, s'il en est ainsi, la question que tu as posée est résolue. En effet, si l'homme est un certain bien, et s'il ne peut bien agir qu'en le voulant, il faut qu'il ait la volonté libre, sans laquelle il ne peut bien agir. Car ce n'est pas parce qu'on pèche aussi par elle, qu'il faut croire que Dieu l'ait donnée pour cela. Voilà donc une raison suffisante pour laquelle elle devait être donnée : sans elle l'homme ne peut vivre avec droiture. Or, qu'elle soit donnée pour cela, on peut le comprendre par le seul fait que, si on s'en sert pour pécher, on encourt la vengeance divine ; ce qui serait injuste si la volonté libre était donnée, non seulement pour vivre avec droiture, mais aussi pour pécher. Comment, en effet, la vengeance s'exercerait-elle justement à l'encontre de celui qui se serait servi de la volonté pour la fin même en vue de laquelle elle lui aurait été donnée ? Mais en réalité, quand Dieu punit celui qui pèche, lui dit-il, à ton avis, autre chose que ceci : « Pourquoi ne t'es-tu pas servi de la volonté libre pour la fin en vue de laquelle je te l'ai donnée, c'est-à-dire pour bien agir ? » Ensuite, comment aurait-on ce bien qui fait valoir la justice elle-même dans la condamnation des péchés et dans la récompense des bonnes actions, si l'homme était privé du libre arbitre de la volonté ? En effet, il n'y aurait ni péché, ni action bonne, dans une action qui ne serait pas volontaire ; et partant la peine serait injuste aussi bien que la récompense, si l'homme n'avait pas la volonté libre. Or il fallait que la justice fût et dans la punition et dans la récompense, parce que c'est un des biens qui vienne de Dieu. Il fallait donc que Dieu donnât à l'homme la volonté libre (*De lib. arb.* II, I, 3 A, BA 6, p. 267-369).

puisque le mal ne pouvait être pensé comme une réalité créée par Dieu – la simple lettre du récit de la création l'interdit en donnant toute chose pour bonnes [cf. Gn 1, 31] -, il fallait renoncer à faire du corps l'origine du mal : il ne pouvait être, tout au plus, que le lieu du mal ».

Cette réponse d'Augustin est complexe : elle explique que Dieu nous a donné la volonté libre pour que nous puissions vivre avec droiture en évitant de mal¹. L'âme ne peut subir la vengeance de Dieu si elle agit bien. Dieu est le Juge par excellence. La volonté libre qu'il a accordée à l'âme a un objectif indispensable : permettre de poser des actions librement et des actes bons. Elle est nécessaire à l'homme.

Évodius, curieux et sérieux, partant des arguments du maître Augustin, pose une autre question délicate en ces termes : « Mais ne te semble-t-il pas, je te prie, que si elle [la volonté libre] nous a été donnée pour bien agir, elle n'aurait pas dû pouvoir se tourner vers le péché, comme la justice précisément, qui a été donnée à l'homme pour bien vivre ? » (*De lib. arb.* II, II, 4 E, BA 6, p. 269). La réponse d'Augustin ne s'est pas fait attendre :

Dieu m'accordera, je l'espère, d'être à même de te répondre ; ou plutôt que tu te répondes à toi-même, instruit intérieurement par la Vérité même qui est la maîtresse souveraine de tous. Mais je voudrais que tu me dises un peu ; si tu tiens pour certain et bien connu ce que je t'avais demandé : que Dieu nous a donné la volonté libre, faut-il dire que ce don n'aurait pas dû nous être fait, quand nous confessons que c'est Dieu qui l'a fait ? En effet, s'il est incertain que Dieu l'ait donnée, nous pouvons chercher à bon droit si l'on a bien fait de la donner, de sorte que, si nous découvriions qu'on a bien fait, on découvre aussi que celui qui l'a donnée est celui qui a donné à l'âme tous les biens ; si, en revanche, nous découvriions qu'on n'a pas bien fait de la donner, nous comprendrions qu'elle n'a pas été donnée par celui qu'il est interdit d'incriminer. Mais, s'il est certain que Dieu même l'a donnée, quelle que soit la manière dont elle a été donnée, il nous faut reconnaître qu'il ne devait ni ne pas la donner, ni la donner autrement qu'il ne l'a fait ; car elle a été donnée par celui-là dont on ne peut aucunement blamer l'action à bon droit (*De lib. arb.* II, II, 4 A, BA 6, p. 269-271).

Cette réponse d'Augustin est instructive sur sa démarche. L'Hippionate renvoie Évodius à Dieu qui instruit chaque âme intérieurement. Et puisque l'action divine, le don divin de la volonté, ne peut pas être critiquée, puisque tout ce que Dieu fait est bon, il revient plutôt à l'âme d'ajuster sa relation à Dieu en fonction de son libre arbitre. La suite de ce dialogue questionne l'intelligence de la foi dans la réception libre des dons divins.

Par ailleurs, Claude Tresmontant évoque pour sa part, dans une étude à la fois biblique et philosophique la difficulté de la question de l'origine de l'âme chez Augustin dans son

¹ AUGUSTIN, *Retract.* I, IX, 3, BA 12, p. 313-315 : « Toute discipline utile à ce sujet ne sert-elle pas à condamner et à empêcher ces mouvements, à détourner notre volonté de la déchéance des biens temporels pour la ramener à la jouissance du bien éternel. [...] La volonté est la cause première du péché, ou bien aucun péché n'est la cause première du péché, et il n'y a rien à qui l'on puisse imputer le péché, sinon au pécheur ». Cf. *ibid.*, *De lib. arb.* III, III, 7, BA 6, p. 395-397.

rapport au péché et au mal¹. Si l'âme est d'origine divine, qu'elle vient de Dieu et retourne à Dieu, comment Augustin explique-t-il alors sa chute ? La chute vient de la volonté libre de l'âme de choisir « l'empire des passions » (*De lib. arb.* I, XI, 22 A, BA 6, p. 235) avec son cortège de crainte, comme le reconnaît très clairement Augustin. Évodius, le précise encore bien : « nous croyons bien, en effet, que l'homme a été créé par Dieu et établi dans le bonheur d'une manière si parfaite que c'est de lui-même, par sa propre volonté, qu'il est tombé dans les misères de la vie mortelle » (*De lib. arb.* I, XI, 23 E, BA 6, p. 237) que nous venons de citer plus haut. Mais pour Augustin, la sagesse réside dans l'âme avant son entrée dans le corps et en ce temps là, l'âme était exempte de toutes misères humaines. C'est donc en entrant dans le corps que commencent les passions humiliantes de l'âme occasionnant parfois son égarement. Le premier acte entraînant cette chute est à voir dans le fait que l'âme, au départ, voulant imiter Dieu, l'a fait de manière perverse, pour sa propre gloire, car l'orgueil est le commencement de tout péché, du fait qu'il détourne l'âme de son idéal qu'est Dieu (Eccl. 10, 14-15). C'est donc le péché qui est la source première de la chute de l'homme étant donné que pécher, c'est s'éloigner de Dieu. L'orgueil l'a conduit à s'extérioriser, à écouter les paroles de Satan qui lui viennent de l'extérieur alors que Dieu, lui, parlait avant le péché, à son intérieur, à l'âme².

La chute vient du fait que l'âme était ignorante, elle a rencontré des difficultés, elle était aux prises avec le péché et finalement elle a déraillé en changeant de direction, de chemin. Au lieu d'aller à Dieu, elle s'est trompée de route dans sa recherche de la béatitude :

il n'y aurait aucun dommage par exemple, pour un navigateur allant à Rome, s'il venait à oublier de quel rivage le bateau a démarré, à condition pourtant qu'il n'ignorât pas de quel côté il devrait diriger la proue à partir de l'endroit où il se trouverait, en revanche, il ne lui servirait de rien de se souvenir du rivage où son voyage aurait commencé, si une fausse estimation sur la situation du port de Rome le faisait tomber sur les récifs ; de même, si je ne me souviens pas du début de ma vie, il ne s'ensuivra pour moi aucun

¹ Voir Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1961, p. 595-596.

² Cf. Fulbert CAYRÉ, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1951, 238 pages ; Clémence ROYER, « Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté ? », dans *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris, 1932, p. 237-271 ; José Maria DA CRUZ PONTES, « Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n. 31 (1964), p. 175-229 ; Yves DE MONTCHEUIL, « L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le "De libero arbitrio" » de saint Augustin », dans *Mélanges théologiques*, Paris, 1946, p. 93-111 ; Jean LÉBOURLIER, « Misère morale originelle et responsabilité du pécheur », dans *Augustinus Magister*, 3, p. 301-307 ; François-Joseph THONNARD, « Les méthodes d'interprétations de la pensée augustiniennne », dans *RÉAug.*, n. 5 (1969), p. 103-120 ; Robert J. O'CONNELL, *St. Augustine's Early Theory of Man, AD 386-391*, Cambridge, Mass, 1968.

inconvenient, pourvu que je sache le but de mon repos ; et il ne me servirait de rien de me rappeler ou de conjecturer comment ma vie a commencé, si, ayant sur Dieu, unique but des labeurs de l'âme, des opinions indignes de lui, je me jetais sur les écueils de l'erreur (*De lib. arb.* III, XXI, 61, BA 6, p. 501)¹.

Si on peut retenir ici que c'est le détournement de l'itinéraire de l'âme vers Dieu par un changement imprévu de sa trajectoire dû au péché qui est à la source de la chute de l'âme, voyons maintenant ce que dit Augustin au sujet de la préexistence de l'âme par le péché en lui-même.

2.4.2. L'éternité de l'âme et le péché

L'éternité de l'âme est envisagée par Augustin par rapport au temps. Pour Augustin, dans un premier temps, l'âme est en dehors du temps ; dans un second temps, elle entre dans le cours du temps et y intervient. Cette théorie permet d'éviter l'erreur selon laquelle l'âme commence à vivre à partir de sa vie terrestre, puisque la sagesse réside dans l'âme et que la sagesse est éternelle, et que l'âme aussi l'est également avant son union avec notre corps. Elle a vécu ou elle vivait avec la sagesse : c'est la question du préformatisme et du *In principio* qui fait appel à celle de la raison séminale. Autrement dit, l'âme, avant son entrée dans le temps était dans le principe. Augustin enseigne : « Tu parles là comme si tu avais clairement établi que nous n'avons jamais été sages ; car tu n'envisages que le temps à partir duquel nous sommes nés avant son union présente. Mais la sagesse réside dans l'âme ; et, avant son union à notre corps, l'âme n'a-t-elle pas vécu une autre vie, n'a-t-elle pas vécu autrefois avec sagesse ? C'est une grande question, un grand mystère qu'il faudra examiner en son lieu » (*De lib. arb.* I, XII, 24A, BA 6, p. 239). Le mystère se résume au fait que dans le Verbe, tout a été créé en même temps sous la forme de raison séminale. Ensuite seulement, les choses viennent

¹ Cf. François-Joseph THONNARD, « Les fonctions sensibles de l'âme humaine, selon saint Augustin », dans *Année Théologique Augustinienne*, n. 12 (1952), p. 335.

à l'être. Une telle théorie est une reprise christianisée de la doctrine stoïcienne des *logoi spermatikoi*¹.

C'est la possibilité d'une vie antérieure de l'âme qui est imaginée par Augustin avec une note nostalgique. Les hommes auraient été exemplaires dans cette vie antérieure, *in principio* : « Et donc quel motif avons-nous de douter que, même si nous n'avons jamais été sages auparavant, c'est volontairement que nous méritons et que nous menons une vie louable et heureuse, et volontairement aussi une vie honteuse et malheureuse ? » (*De lib. arb.* I, XIII, 28A, BA 6, p. 249)². Toutefois, Augustin n'approfondit pas cette théorie. Il la pose comme une hypothèse de recherche.

Tout compte fait, parmi les hypothèses de l'âme exposée par la philosophie chrétienne, il est clairement défini que le Créateur a eu l'idée de faire l'âme comme étant supérieure au corps puisque les créatures corporelles ne peuvent égaler l'âme, l'âme existant avant sa peine, avant le péché dont Dieu n'est pas responsable :

Si donc une autre âme commence, non seulement avant de pécher mais dès le début de sa vie, par se trouver dans l'état où une autre s'est trouvée après une vie coupable, elle possède un bien considérable dont elle doit rendre grâce à son Créateur, car sa naissance même et son commencement valent mieux que n'importe quel corps dans sa perfection. Ce ne sont pas, en effet, des biens de peu de valeurs, non seulement d'être une âme dont la nature dépasse déjà tous les corps, mais aussi d'avoir la faculté, avec l'aide du Créateur, de se cultiver soi-même et, par un zèle pieux, de pouvoir acquérir et posséder les vertus au moyen desquelles elle se délivre et des souffrances de la difficulté et de l'aveuglement de l'ignorance. S'il en est ainsi, pour les âmes qui naissent, l'ignorance et la difficulté ne seront pas châtement du péché, mais invitation au progrès et commencement de la perfection. Car ce n'est pas peu de chose que d'avoir reçu, avant tout mérite de bonne action, un jugement naturel qui permet de préférer la sagesse à l'erreur et le repos à la difficulté, de façon à pouvoir y parvenir, non par la naissance, mais par l'effort. Si en revanche, elle refuse d'agir, on sera fondé à la tenir pour responsable du péché, comme n'ayant pas fait bon usage de la faculté qu'elle a reçue. En effet, bien qu'elle soit née dans l'état d'ignorance et de difficulté, aucune nécessité pourtant ne la presse de demeurer dans l'état où elle est née. Et personne absolument, sinon Dieu tout-puissant, n'a pu être le créateur de telles âmes, de manière à les faire, sans en avoir été aimé, et à les parfaire, une fois aimé d'elles, lui qui donne d'être aux âmes qui

¹ Cf. David HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, The Ohio State University Press, 1977, p. 60-62, 75-76. Voir Daniel BATUT, « Sur les polémiques des anciens stoïciens », dans *Philosophie Antique : Problèmes, Renaissances, Usages. Stoïcisme : Physique, Ethique*, n. 5 (2005), p. 65-76. Cf. Thomas BENATOUIL, « Force, fermeté et froid : la dimension physique de la vertu stoïcienne », dans *Philosophie Antique : Problèmes, Renaissances, Usages. Stoïcisme : Physique, Ethique*, n. 5 (2005), p. 5-30.

² AUGUSTIN, *De lib. arb.* I, XII, 26 A, BA 6, p. 241-243.

n'existent pas et qui donne d'être heureuses aux âmes qui aiment l'auteur de leur être (*De lib. arb.* III, XX, 56, BA 6, p. 487-489).

Dieu a alors créé l'âme bonne. Il l'a dotée des moyens de se défaire de ses difficultés afin de garder sa noblesse. Le rôle primordial de l'âme est la gestion des mouvements du corps. Elles existent avant le corps, puisqu'elles ne sont pas de l'ordre du temporel. Elles se mettent au service des réalités corporelles. Quand on dit que les âmes existent déjà avant le corps, il faut comprendre par là qu'elles étaient dans le secret de Dieu. Et puisque administrer le corps marqué par le péché signifie entrer dans le cours du temps, dans la sphère du temporel, les âmes ont alors pour mission de « châtier [le corps] par les vertus et de le réduire en une servitude légitime et parfaitement conforme à l'ordre, pour lui acquérir en outre, dans l'ordre et en un temps opportun, une place dans le séjour incorruptible du ciel » (*De lib. arb.* III, XX, 57, BA 6, p. 489). Ainsi en essayant de purifier le corps de sa souillure due au péché, l'âme devient vectrice de salut, instrument de salut pour le corps. En entrant dans le corps, elle subit les limites du corps et oublie sa vie antérieure. C'est ainsi que quand bien même l'âme préexiste avant le corps elle est sujette à l'ignorance et à la difficulté dès son contact avec le corps humain. Cependant, elle est dotée des moyens nécessaires pour vaincre cette difficulté et pour demander le secours de Dieu. L'aide de Dieu la reconforte dans sa mission d'élever le corps et de l'éloigner de toute souillure. Tel est le combat pour Dieu que mène l'âme : « Quiconque, en revanche, aura négligé ce combat, séduit par l'amour de cette vie, n'aura absolument aucun droit d'imputer l'infamie de sa désertion au commandement de son roi ; mais il sera plutôt, sous les ordres du maître de toutes choses, relégué à sa place parmi les partisans de celui dont la solde honteuse l'aura séduit jusqu'à le faire désertir son propre camp » (*De lib. arb.* III, XX, 57, BA 6, p. 491-493).

En montrant les conséquences du péché sur l'éternité de l'âme et sa fonction par rapport au corps, Augustin a du mal à s'écarter de l'hypothèse platonicienne. Claude Tresmontant le prouve en citant une série de passages du *De libero arbitrio* (III, XX, 56, BA 6, p. 487-489)¹ à travers lesquels se révèle clairement le poids culturel et intellectuel de la pensée grecque sur le génie du christianisme latin². L'âme améliore alors le corps. Elle l'ajuste et l'oriente vers Dieu qui est, comme nous l'avons dit, la source de sa vie et son

¹ Voir aussi AUGUSTIN, *De lib. arb.* I, XII, 24, BA 6, p. 237-239 ; *ibid.*, *De lib. arb.* III, XX, 57-58, BA 6, p. 489-493 ; *ibid.*, *De lib. arb.* III, XXI, 59, BA 6, p. 493-495.

² Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*, op. cit., p. 596-598.

Principe¹ et de le conduire progressivement vers le bien de la même manière que l'on peut lire chez les stoïciens : « l'homme est l'être de choix [...] ; l'homme sage choisit l'harmonie (qui préside à toute sélection) et conservera toujours cette disposition à choisir le bien »². Mais alors, comment contrairement aux stoïciens, Augustin explique-t-il l'impact du péché sur l'âme ?

La démarche augustinienne est tout le contraire de celle des néo-platoniciens et stoïciens. Elle est par contre soutenue par deux principes indispensables et indissociables pour lui : Dieu, de qui vient tout bien et l'âme qui est le principe de vie. Le corps ne peut donc pas exister sans l'âme et la vie que celle-ci confère au corps lui vient de Dieu qui est le Principe de toutes choses, et donc du corps, comme il est « la vie au suprême degré ». Dieu est alors la vie qui se communique au corps par l'entremise de l'âme. Voilà pourquoi le corps est invité à louer son Créateur dont il tient la vie et l'existence :

Pour toi, si en plus de ce qui existe sans vivre, de ce qui existe et vit sans comprendre, de ce qui existe et vit et comprend, tu trouves quelque autre catégorie de créatures, alors ose affirmer qu'il y a quelque bien qui ne vient pas de Dieu.

Ces trois catégories peuvent aussi être désignées par deux noms : le corps et la vie ; car le nom de vie convient très bien et à celle qui vit seulement, sans comprendre, telle celle des animaux, et à la vie qui comprend, comme celle des hommes. Or ces deux catégories, le corps et la vie, en tant du moins qu'elles sont considérées comme créatures – car on parle aussi de la vie du Créateur, et c'est la vie au suprême degré -, ces deux créatures donc, le corps et la vie, étant formables, comme l'a prouvé ce qui a été dit plus haut, et retombant dans le néant par la perte absolue de forme, montrent assez qu'elles tiennent leur existence de cette forme qui est toujours la même.

C'est pourquoi les biens, quels qu'ils soient, des plus grands aux plus petits, ne peuvent venir que de Dieu (*De lib. arb.* I, XVI, 34 A, BA 6, p. 261).

Dieu confère la vie au corps grâce à l'âme, comme il lui donne la liberté. Mais lorsque le corps s'adonne à toutes sortes d'actions mauvaises, il s'éloigne de Dieu, car, la négligence des réalités éternelles conduit à l'attachement du corps aux réalités temporelles et aux péchés (*De lib. arb.* I, XVI, 34 A, BA 6, p. 261).

¹ Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, *Le vocabulaire de Platon, op. cit.*, p. 6.

² Valéry LAURAND, *Le vocabulaire des Stoïciens*, Paris, Ellipses Éditions, 2002, p. 17.

Lorsque l'âme entre dans le corps, elle œuvre pour la perfection de celui-ci. Mais cette œuvre rencontre bien des obstacles. Le premier est de l'ordre de la volonté c'est-à-dire que le péché est un acte volontaire issu du désir libre de l'homme. Le second est le châtement qui suit le péché et qui cherche à réparer la laideur du mal commis. La relation alors est établie en ce sens que le péché entraîne la colère de Dieu d'où le châtement pour la réparation, châtement que subit également l'âme puisqu'elle est dans le corps qui pèche. Cependant, malgré la faute, elle reste et demeure supérieure au corps :

L'âme même pécheresse embellit si bien cette chair corruptible qu'elle lui donne la forme la plus harmonieuse constituée ainsi que le mouvement vital. C'est pourquoi, si une telle âme n'est pas assortie à la demeure de la terre à cause du châtement ; et ainsi, quel que soit son choix, l'univers est toujours beau, dans l'ordonnance parfaitement harmonieuse de ses parties, lui dont Dieu est le créateur et le gouverneur. En effet, lorsque des âmes excellentes habitent des créatures de la condition la plus basse, elles les embellissent, non par le malheur dont elles ne souffrent pas, mais par le bon usage qu'elles en font. En revanche, s'il était permis à des âmes pécheresses d'habiter des lieux élevés, ce serait immoral, car elles ne sont pas assorties à ces lieux dont elles ne peuvent faire bon usage et auxquels elles ne peuvent apporter aucun embellissement » (*De lib. arb.* III, IX, 27, BA 6, p. 435-437).

Pour expliquer la supériorité du spirituel (incorporel) sur le charnel dans son désir de rendre excellent le corporel, Augustin évoque un double argument, celui de l'âme qui se fait prisonnière ou esclave du diable et celui du rachat apporté par Jésus. En effet, l'âme cherche à rendre immortel notre corps en justifiant d'abord sa mortalité par la faute du premier homme à laquelle la miséricorde vient nous délier. Après avoir montré que la source du péché est à rechercher du côté du diable et que le rachat nous est donné par Jésus-Christ, Augustin pense qu'il y a deux sources au péché. La première vient de la « pensée spontanée » et la seconde vient de la « suggestion d'autrui » (Ps 18, 13-14), autrement dit, de la volonté libre de l'homme de désobéir à Dieu. Ainsi donc :

si la pensée spontanée ne fait pas pécher malgré soi de même le consentement à la suggestion mauvaise ne se fait que volontairement : pourtant il est plus grave, non seulement de pécher par pensée spontanée, sans suggestion aucune, mais encore de suggérer le péché à autrui par malveillance et par malignité, que d'être amené au péché par la suggestion d'autrui. [...] Et pourtant l'homme ayant moins péché que le diable, a trouvé le moyen de recouvrer son salut dans le fait même d'être asservi jusqu'à la mortalité de sa chair au prince de ce monde, je veux dire de cette partie des choses soumises à la mort et de la condition la plus basse, c'est-à-dire au prince de tous les pécheurs, au maître de la mort. Ainsi, en effet, ayant perdu

son assurance par la conscience de sa mortalité, redoutant de la part des bêtes les plus viles, les plus abjectes ou même les plus petites, les incommodités et la mort, incertain de l'avenir, l'homme s'est habitué à réprimer les joies interdites et surtout l'orgueil, dont la suggestion l'a perdu et qui fait, à lui seul, rejeter le remède de la miséricorde (*De lib. arb.* III, X, 29, BA 6, p. 439-441)¹.

Augustin fait œuvre ici de philosophe chrétien. Puisque l'âme préexiste au corps et qu'elle est immortelle mais souillée par le péché, le Christ, Verbe de Dieu, vient la libérer du péché qui la retenait capturée afin de l'élever de son état d'infériorité et de bassesse pour lui rendre et revêtir son caractère d'être raisonnable qui lui fait faire des choix bons, c'est-à-dire ceux qui consistent à choisir le bien et à éviter le mal.

Cependant, se pose ici encore de manière cruciale la question de la liberté. Qu'en est-il chez les platoniciens et quelle est la différence avec Augustin ? La liberté est une aspiration propre à l'homme qui vit dans la cité et engage le rapport à autrui. La philosophie consiste dans l'apprentissage de la liberté qui éduque l'âme en l'incitant à la raison et à la mesure. Il s'agit d'apprendre à mourir². C'est la vie modérée dans la cité (*Lois*, V, 732e-734e)³. Elle est éducation au contrôle des désirs de l'âme (*Cratyle*, 386a-387b). Chez Platon, il est souvent question de la liberté des citoyens dans *La République* qui conçoit la liberté civile comme liberté de chaque classe sociale. Concrètement, seuls les philosophes sont véritablement libres, car ils sont à la recherche de la Sagesse. La vraie liberté réside dans cette quête. Elle réside dans le rapport de l'âme au vrai. La recherche de la vérité devient le principe de la liberté de l'âme et conduit à l'indépendance de la pensée.

Avec Plotin, la notion de liberté semble rejoindre le déterminisme comme le montre Paul Henry⁴ et Henri Crouzel⁵. Le Néo-platonisme admet l'existence d'une liberté humaine

¹ Voir Hippolyte GALLERAND, « La rédemption dans saint Augustin », dans *Revue d'histoire et de littératures religieuses*, n. 8 (1922), p. 38-77 ; Jean RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, 3^e éd. Paris, Éditions Gabalda, 1933, p. 46-55.

² Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Éditions Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2002, p. 48-74 et p. 343-391.

³ PLATON, *La République*, IV, 443d ; Cf. Maurice VANHOUESTE, *La notion de liberté dans le « Gorgias » de Platon*, Léopoldville, Studia Universitatis Lovanium, 1957.

⁴ Paul HENRY, « Le problème de la liberté chez Plotin », dans *Revue Néoscholastique de Philosophie*, n. XXXIII (1931), p. 50-79 et p. 180-215 ; *ibid.*, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Louvain, fascicule XV de Spicilegium Sacrum Lovaniense : études et documents, 1934 ; voir aussi *ibid.*, *Études Plotiniennes I. Les états du texte de Plotin* Paris-Bruxelles, Éditions Desclée de Brouwer, L'Édition Universelle, Museum Lessianum, Section Philosophique, n. 20, 1938.

⁵ Voir aussi PLATON, *Lois*, VIII, 863a-d ; cf. Henri CROUZEL, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris, Éditions Téqui, coll. « Croire et Savoir », 1991, voir le chapitre IV : 10. Libre arbitre ou destin. Plotin, p. 299-306.

que l'on acquiert par exercice, et qui est appelée à se diriger vers la liberté divine qui en est l'essence¹. Elle consiste dans l'initiative de l'âme qui régit le corps. Mais l'approche augustinienne de la liberté de l'âme est bien différente. En effet, l'exercice de la rationalité consiste pour l'âme à faire des choix libres : c'est l'expression de sa volonté (*De lib. arb.* III, II, 6-IV, 11, BA 6, p. 393-405). Les âmes libres sont celles qui se destinent « à persévérer dans les lois de la justice » (*De lib. arb.* III, V, 16, BA 6, p. 413), à rechercher la vérité.

La vraie liberté de l'âme consiste dans sa capacité à tendre vers le bien, sinon, elle se retrouve dans un état d'ignorance. Elle est le propre de l'être humain : la liberté de l'âme réside dans sa volonté de disposer d'elle-même comme elle l'entend. Augustin écrit à ce sujet :

Rien d'étonnant d'ailleurs si l'homme n'a pas, par ignorance, le libre arbitre de la volonté pour choisir le bien à faire, ou si, par résistance de l'habitude charnelle, passée en quelque sorte en disposition naturelle par l'effet de la violence dont est affectée l'hérédité mortelle, il voit le bien qu'il doit faire, le veut et ne peut l'accomplir. Telle est, en effet, la peine très juste du péché, qu'on perde ce dont on n'a pas voulu faire bon usage, quand on l'aurait pu sans aucune difficulté, si on l'avait voulu ; c'est-à-dire que celui qui sciemment n'agit pas bien perde la connaissance de ce qui est bien et que celui qui n'a pas voulu bien agir quand il l'aurait pu en perde le pouvoir quand il le voudrait. Pour toute âme pécheresse en effet les deux conséquences pénales sont l'ignorance et la difficulté. De l'ignorance naît la honte de l'erreur, de la difficulté la souffrance de l'épreuve ; mais prendre le faux pour le vrai, pour se tromper malgré soi, et, par suite de la résistance et de la souffrance qu'inflige le lien charnel, ne pouvoir refréner les actions passionnelles, ce n'est pas la nature de l'homme tel qu'il a été créé, mais la peine de l'homme depuis qu'il a été condamné. Lorsque nous parlons, en revanche, de la libre volonté de bien agir, nous parlons évidemment de celle avec laquelle l'homme a été créé (*De lib. arb.* III, XVIII, 52, BA 6, p. 481)².

Augustin explique clairement par là que l'âme possède le libre arbitre qui consiste dans sa volonté de choisir entre le bien et le mal. Le choix du mal conduit au péché alors que l'adoption du bien le mène vers son Créateur. Elle ne réside pas dans les biens ordinaires mais dans l'adhésion à la loi éternelle (*De lib. arb.* I, XV, 32, BA 6, p. 257-259), dans la soumission à la Vérité qu'est Dieu (*De lib. arb.* II, XIV, 37, BA 6, p. 343-345). C'est ainsi que la convocation de la raison dans un tel choix prend tout son sens. Étant donné que l'âme

¹ Laurent LAVAUD, « La métaphore de la liberté. Liberté humaine et liberté divine chez Plotin », dans *Archives de Philosophie*, tome 75, n. 1 (2012), p. 11-28 ; voir aussi Georges LEROUX, *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéades VI, 8 (39)]*, introduction, texte grec, traduction et commentaire, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité Classique », n. 15, 1990.

² Cf. AUGUSTIN, *De lib. arb.* III, XXIV, 71-72, BA 6, p. 515-521.

est de nature spirituelle, la *ratio* se positionne en elle comme étant la partie de sa faculté supérieure qui conduit sa connaissance et son imagination¹ vers la vérité divine. Le cas contraire, elle s'éloigne de Dieu et perd en intensité de son être (*De ord.* II, 32, BA 4/2, p. 259-26).

2.4.3. L'âme : trône de la raison

Il s'agit d'envisager maintenant comment la présence de la raison dans l'activité de l'âme permet à celle-ci de rechercher sereinement Dieu, de réfléchir sa propre action. Le philosophe chrétien développe une forte réflexion sur le mal à cause de son histoire personnelle. Pour justifier ce sentiment de mal faire, il faut partir du *cogito* augustinien, qui a son point d'émergence déjà dans les *Soliloques*, et qui consiste à reconnaître son existence d'homme pécheur et limité, qui ploie sous le poids de la faute. Ainsi, l'homme pense son existence, réfléchit sur ses actes bons et mauvais. Le fait même de pouvoir penser son action prouve l'existence humaine (*De lib. arb.* II, 3, 7, BA 6, p. 297-307) car l'être humain cherche à comprendre par son intelligence, sa vie, Dieu et son âme². Marie-Anne Vannier avance que « dans le *De libero arbitrio* (II, 3, 7), Augustin propose une réflexion beaucoup plus complète et qui peut apparaître comme la première formulation du *cogito*. Il part de la triple évidence de l'existence, de la vie et de l'intelligence pour conclure que l'intelligence est la meilleure de ses propriétés, car elle est spécifiquement humaine et implique les deux autres comme corollaires »³. Augustin fait alors œuvre de raison en faisant appel à l'intelligence pour comprendre la possibilité de se tromper comme la preuve qu'il existe. Si je me trompe, c'est que j'existe. L'esprit humain qui fait œuvre de raison acquiert par la lumière de la sagesse divine l'illumination qui est le reflet de Dieu sur l'âme et dans l'âme. La lumière intérieure révèle alors la présence de vérités éternelles⁴ que la raison permet de mieux appréhender. En

¹ *Ibid.*, *De ord.* II, XI, 30, BA 4/2, p. 253-255 : « La raison est ce mouvement de l'esprit susceptible de distinguer et de relier ce qu'on apprend ; mais comme guide pour comprendre Dieu ou l'âme même qui est en nous ou celle qui est partout, une catégorie absolument rarissime d'hommes pour l'utiliser, pour le seul motif qu'il est difficile à quiconque s'est engagé dans les embarras de ces sens de revenir en lui-même ».

² Stephen MENN, *Augustine and Descartes*, Cambridge, 1998, p. 251-252 ; Christian NADEAU, *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris, Éditions Ellipses, 2009, p. 30-32.

³ Marie-Anne VANNIER, « Les anticipations du *cogito* chez saint Augustin », dans *Revista Augustiniana*, n. 38 (1997), p. 669.

⁴ Cf. Hélène BOUCHILLOUX, « Descartes et saint Augustin ; la création des vérités éternelles », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n. 2 (2006), tome 131, p. 147-161 ; Fernand Van

effet, la *ratio* selon Augustin ne s'oppose pas à la foi, mais permet à l'âme d'adhérer à Dieu, aux principes relatifs à la foi et met l'âme en possession de la Vérité, car *ratio* et *anima* ont en commun la *sapientia*. Ainsi, écrit André Mandouze, la dialectique augustinienne de la foi et de la raison trace le mouvement selon lequel « si l'intelligence de la foi présuppose évidemment la foi, la foi elle-même implique à son tour une certaine intervention préalable de la raison »¹, appelée à découvrir Dieu. Ainsi, pour Augustin, l'homme partage avec l'animal et les végétaux certaines facultés comme se nourrir, grandir, engendrer. Avec les animaux il a ceci de commun à savoir les cinq sens, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, et parfois ces sens ont plus d'acuité chez l'animal que chez l'homme. Il ajoute également des capacités pour l'un et l'autre comme la force, la vigueur, la solidité des membres, la rapidité, l'agilité des mouvements du corps, la recherche des plaisirs du corps, la fuite du danger (*De lib. arb.* I, VIII, 18, BA 6, p. 227). Il y a également des facultés qui sont plus développées chez l'homme tel le rire, le jeu. L'homme a encore ceci de particulier l'amour de la louange et de la gloire. Et ce qui fait l'harmonie de toutes ces facultés est la raison : c'est donc lorsque la raison domine ces mouvements de l'âme, qu'on peut dire que l'ordre règne en l'homme ; car on ne peut parler d'ordre régulier ni tout simplement d'ordre, là où les réalités meilleures sont soumises à de moins bonnes » (*idem*). On peut alors définir la raison selon Augustin comme la faculté que possède l'homme et qui régit les mouvements de l'âme, qui les organise, les ordonne, les oriente, les ajuste en un tout cohérent et intelligent. Raison et mouvement de l'âme s'imbriquent comme mouvement de l'âme et intelligence s'entremêlent car « lorsque ce qui place l'homme au-dessus des bêtes – qu'on appelle intelligence ou esprit, plus exactement, l'un et l'autre, car nous trouvons ces deux appellations dans les Livres divins -, lorsque cela domine et commande aux autres éléments dont l'homme est constitué, alors l'homme est en ordre parfait » (*De lib. arb.* I, VIII, 18A, BA 6, p. 225-227)². La raison illumine l'âme, l'éclaire et coordonne ses actions afin qu'elles soient conformes à l'ordre établi par Dieu³. Mais plus encore, outre son rôle de coordination des mouvements liés à

STEENBERGHEN, « La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du Centenaire (suite et fin) », dans *Revue philosophique de Louvain*, n. 38 (1993), p. 237-252.

¹ André MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 267.

² Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Éditions J. Vrin, 1949, p. 56-57 ; Aimé SOLIGNAC, NC 49 : « *Spiritus* » dans le livre XII du *De Genesi*, BA 49, p. 559-566.

³ Régis JOLIVET, *Dieu, soleil des esprits, ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer et Cie, 1934 ; Robert J. O'CONNELL, *St. Augustine's Early Theory of Man, A. D. 386-391*, Cambridge, Mass, 1968 ; Caroline Eva SCHUETZINGER, *The German Controversy on Saint Augustine's Illumination Theory*, New-York, 1960 ; voir Jesús GONZALEZ-QUEVEDO, « La iluminación agustiniana », dans *Pensamiento*, n. XI (1955), p. 5-28 ; Rudolph ALLERS, « St. Augustine's Doctrine on Illumination », dans *Franciscan Studies*, 1952, p. 27-46 (le même article existe en français sous le titre « Illumination et vérités

l'âme et de faire la différence entre l'esprit humain et la gente animale et végétale, Augustin nous explique que la raison éclaire l'âme et aiguise l'intériorité. Voici en quels termes, il définit les fonctions de la *ratio* qui nous permettent de bien comprendre le rôle de l'âme dans ce dialogue entre Évodius et Augustin :

Je pense plutôt que la raison nous fait saisir l'existence d'un sens intérieur auquel les cinq sens bien connus rapportent tout ; car c'est par un autre sens que la bête voit et par un autre sens qu'elle évite ou recherche ce dont elle a la sensation par la vue ; l'un a son siège dans les yeux, mais l'autre, à l'intérieur, dans l'âme même ; et c'est grâce à ce dernier que, non seulement tout ce qui se voit, mais aussi ce qui s'entend et ce que captent les autres sens, si cela leur plaît, les animaux le recherchent et s'en saisissent ; si cela leur répugne, ils l'évitent et le rejettent. Or ce sens ne peut être appelé ni la vue, ni l'ouïe, ni l'odorat, ni le goût, ni le toucher ; c'est je ne sais quoi d'autre qui préside à tous les sens ensemble. C'est bien la raison qui nous le fait connaître, comme je l'ai dit ; mais je ne puis pourtant l'identifier à la raison, puisque manifestement les bêtes aussi en sont pourvues (*De lib. arb.* II, III, 8, BA 6, p. 281).

Puis Augustin renchérit, dans le même sillage, en établissant un lien de communication entre le sens intérieur et la raison à partir des sensations corporelles. Il enseigne :

Je reconnais l'existence de cette faculté, quelle qu'elle soit, et sans hésitation, je l'appelle sens intérieur. Mais à moins de dépasser ce sens lui-même, ce qui nous est transmis par les sens corporels ne peut devenir objet de savoir. En effet, tout ce que nous savons, nous le tenons pour l'avoir saisi par la raison. Or nous savons, pour ne rien dire du reste, qu'on ne peut avoir la sensation ni des couleurs par l'ouïe, ni des paroles par la vue ; et ce savoir, nous ne l'avons ni par les yeux ni par les oreilles ni par ce sens intérieur dont les bêtes ne sont pas dépourvues. On ne doit pas croire, en effet, que les bêtes connaissent l'impossibilité de percevoir la lumière par les oreilles et la voix par les yeux, puisque nous-mêmes nous ne la discernons que par l'attention et la pensée rationnelles (*De lib. arb.* II, III, 9A, BA 6, p. 281-283).

On peut retenir de cette réflexion d'Augustin que la *ratio* est la *lumen* qui éclaire l'âme, qui donne sens à la vie intérieure et qu'on appelle encore sens intérieur et qui est la fonction prééminente de l'âme, parce que régie par Dieu qui est éternel et immuable et son

éternelles » dans *Augustinus Magister*, II, p. 477-490) ; Fulbert CAYRÉ, *La contemplation augustiniennne*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1954 : « sagesse lumineuse », p. 37 ; « intelligence lumineuse », p. 229 ; Athanase SAGE, « La dialectique de l'illumination », dans *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, n. 2 (1962), p. 117-119 ; François-Joseph THONNARD, « La notion de lumière en philosophie augustiniennne », dans *RechAug.*, n. 2 (1962), p. 125-175.

créateur¹. Jean-François Nourisson pense qu'il y a un fort rapprochement entre le développement du sens intérieur chez Augustin et la théorie du sens commun du principe unificateur des réalités sensibles chez Aristote². La raison est aussi la capacité qu'a l'âme de faire des distinctions, de clarifier des oppositions, de remettre la réaction des sens au service de l'âme. Elle gère l'acte de percevoir et oriente le jugement vers la recherche de la vérité entendue comme l'adéquation entre la perception sensorielle et la réalité de l'objet senti (*De lib. arb.* II, IV, 10A, BA 6, p. 287-289). Elle aiguise l'intelligence de la sagesse vers le sens intérieur, vers ce qui est meilleur. Mais malgré toutes ces capacités et atouts, la raison est inférieure à Dieu. Elle est administrée ou conduite par Dieu qui la met au service de l'âme :

C'est lui-même qui a donné à ta raison ce sentiment si pieux et si vrai à son égard. Mais, je te le demande, si tu ne trouves rien au-dessus de notre raison, sinon ce qui est éternel et immuable, hésiteras-tu à appeler cet être Dieu ? De fait, tu sais que les corps sont muables ; et la vie qui anime le corps, par ses dispositions diverses, manifeste à l'évidence qu'elle n'est pas exemple de mutabilité ; et la raison elle-même qui, tantôt s'efforce de parvenir au vrai, tantôt ne s'y efforce plus, parfois y parvient, parfois n'y parvient pas, trahit assurément qu'elle est muable. Si donc, sans l'aide d'aucun organe corporel, sans le toucher, sans le goût, sans l'odorat, sans les oreilles, sans les yeux, sans aucun sens qui lui soit inférieur, mais par elle-même, la raison perçoit quelque chose d'éternel et d'immuable, il faut qu'elle reconnaisse tout ensemble qu'elle est inférieure à cet être et que cet être est son Dieu (*De lib. arb.* II, IV, 14A, BA 6, p. 295-297).

Par cette démonstration d'Augustin, Évodius est convaincu que Dieu est l'Être Supérieur car Augustin complète avec son *cogito* que Dieu existe et est au-dessus de la raison ce qui lui permet de communiquer la Sagesse à l'âme³, afin qu'elle ait la volonté libre de faire de bons choix à travers l'adéquation entre ladite volonté, sa mémoire et le réel⁴.

¹ Cf. Olivier DU ROY, *L'intelligence de la foi*, op. cit., p. 246-256 ; voir AUGUSTIN, *De lib. arb.* NC 13, « La démonstration de l'existence de Dieu », BA 6, p. 564-566.

² Jean-François NOURISSON, *La philosophie de saint Augustin*, Paris, Éditions Didier, vol. 2, 1865, p. 127-128 ; Rudolf SCHNEIDER, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart, 1957, p. 160-184 ; Rodolfo MONDOLFO, « La teoria agostiniana del senso interno e i suoi antecedenti greci », dans *Momenti del pensiero greco e cristiana*, Napoli, 1964, p. 59-84. La même ressemblance existe chez Plotin pour qui ce principe régisseur est l'âme humaine : PLOTIN, *Enn.* IV, 7, 6 ; voir aussi AUGUSTIN, *De lib. arb.* NC 14 : « Le sens intérieur », BA 6, p. 566.

³ Cf. AUGUSTIN, *De lib. arb.* III, XXIV, 72, BA 6, p. 519.

⁴ AUGUSTIN, *De lib. arb.* II, XIX, 51-53, BA 6, p. 373-375 ; voir Goulven MADEC, « Notes sur l'intelligence augustiniennne de la foi », dans *RÉAug.* n. 17 (1971), p. 125-132 ; Frederick E. Van FLETEREN, « Authority and Reason, Faith and Understanding in the thought of St. Augustine », dans *Augustiniana Studies*, n. 4 (1973) p. 33-71 ; Olivier DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, op. cit., p. 123 ; Gaétan DAOUST, « Raison et autorité chez le jeune Augustin », dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale*, Montréal / Paris, 1962, p. 31-48 ; Antonio ARÓSTEGUI, « Interpretación agustiniana del « nisi credideritis non intelligentis », dans *Revista de filosofia*, n. 24 (1965), p. 277-283.

2.4.4. L'âme, le libre arbitre et la liberté

Une précision s'impose par rapport à la relation entre le libre arbitre et la liberté. Le libre arbitre est la capacité dont dispose l'âme à faire des choix et la liberté renvoie au choix que l'on fait. L'âme raisonnable est portée à l'action qui l'engage dans un choix qui est conditionné par l'expression de sa liberté. Le terme « *libertas* » renvoie lui-même à deux assertions chez Augustin : la liberté politique dont il traite dans la *Cité de Dieu* et la liberté religieuse qui attire notre attention dans cette partie. Comment l'âme raisonnable rend-elle compte de sa liberté ? En quoi consiste le libre arbitre pour l'âme créée à l'image de Dieu ? L'aide du *De libero arbitrio* nous sera précieuse pour aborder de tels sujets.

On entend par libre arbitre, la propriété ou la capacité que possède l'âme humaine de se déterminer librement, d'agir librement, de penser librement. C'est le fait que l'âme ne soit sous aucune contrainte. Cette expression du libre arbitre est intimement liée à la volonté. Le *liberum arbitrium* est la forme contractée de « libre arbitre de la volonté ». Le *De libero arbitrio* statue sur la question centrale suivante : « Dieu n'est-il pas l'auteur du mal ? » Puisque Dieu est le créateur des âmes et que celles-ci sont capables de pécher, Dieu n'est-il pas, au dernier recours l'auteur du mal ? La réponse d'Augustin est que Dieu a donné à l'âme la capacité d'agir avec le libre arbitre, cette faculté qui lui permet de faire des choix. Le choix peut être bon ou mauvais. Lorsqu'il est mauvais, il est alors la source du péché. La bonté de Dieu a fait de nous des êtres bons capables de choisir. Dieu n'est pas alors responsable de notre mauvais choix. Mais alors, pourquoi Dieu a mis en l'âme la capacité de choisir puisque le mauvais choix conduit au péché ? « Si je ne me trompe, l'argumentation a montré que nous agissons ainsi par le libre arbitre de la volonté. Mais ce libre arbitre précisément auquel nous devons notre faculté de pécher, nous en sommes convaincus, je demande si celui qui nous a créés a bien fait de nous le donner. Il semble, en effet, que nous n'aurions pas été exposés à pécher si nous en avions été privés ; et il est à craindre que, de cette façon, Dieu aussi passe pour l'auteur de nos actions mauvaises » (*De lib. arb.* I, XVI, 35, BA 6, p. 263). Pour Augustin, la volonté libre est nécessaire à l'homme. Elle est un bien pour l'âme. C'est elle qui fait sa dignité. Le libre arbitre est nécessaire et indispensable à la dignité de la vie de l'âme. Il est un bien puisque tout « bien vient de Dieu » (*De lib. arb.* II, I, 2A, BA 6, p. 267). La

volonté libre est alors nécessaire à la vie de l'âme. Elle constitue avec elle l'intégrité de l'être humain : « la volonté libre sans laquelle personne ne peut bien vivre, tu dois reconnaître et qu'elle est un bien, et qu'elle est un don de Dieu, et qu'il faut condamner ceux qui mésusent de ce bien plutôt que dire de celui qui l'a donnée qu'il n'aurait pas dû le donner » (*De lib. arb.* II, XVIII, 48, BA 6, p. 367)¹. Nous venons de montrer comment Augustin explique le bien que constitue la volonté libre pour l'âme. Elle conduit à sa liberté car la vraie liberté selon Augustin, c'est l'adhésion à la loi divine et éternelle, c'est la soumission à Dieu et à la Vérité (*De lib. arb.* I, 15, 32 ; II, 14, 37). Ainsi, libre arbitre et volonté libre se rejoignent pour aider l'âme à faire le bon choix, celui de la Vérité, celui de Dieu. Le cas échéant, ils la conduisent au péché².

Augustin entend par liberté, l'accomplissement de l'*ordo* divin et le don surnaturel qui est le propre de la volonté humaine. La *vera libertas* est la *dispositio* dans l'âme qui lui fait respecter l'intégrité³. La liberté authentique est « celle des hommes heureux qui s'attachent à la loi éternelle » (*De lib. arb.* I, XV, 32A, BA 6, p. 257). Elle s'applique à l'âme qui veut s'affranchir des maîtres humains et des contraintes de la vie terrestre pour une réelle adhésion à la loi éternelle. Elle exige une nécessité de l'âme de faire correspondre la volonté humaine à la volonté de Dieu. Il faut tout de suite préciser que si cette liberté est à envisager aussi bien chez l'homme pré-adamique, que l'homme post-adamique, la volonté parfaite et plénière vient de Dieu et est en Dieu (*De lib. arb.* III, II, 4, BA 6, p. 389-393). Lorsque l'homme accomplit l'*ordo* divin il ne peut se tromper. Il est alors exempt du mal (*De lib. arb.* II, II, BA 6, p. 269-275), car il respecte la loi divine inscrite dans l'âme⁴, loi à laquelle elle cherche à conformer sa volonté libre : « La volonté est en général dans le sujet conscient, le mouvement de l'âme vers l'action, et même vers l'œuvre extérieure qui la met en contact avec les autres

¹ Cf. AUGUSTIN, *De lib. arb.* II, XVIII, 49, BA 6, p. 369 : « Si donc tu concèdes que, dans le corps, l'oeil est un bien dont la perte n'empêche cependant pas de vivre avec droiture, la volonté libre te paraîtra-t-elle n'être pas un bien, elle, sans laquelle personne ne vit avec droiture » ?

² Cf. Maurice HUFTIER, « Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n. 33 (1966), p. 187-281 ; Aimé SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n. 78 (1956), p. 359-387 ; Émilie ZUM BRUNN, « Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 6 (1969), p. 1-102.

³ AUGUSTIN, *Contra Acad.* I, 1, BA 4, p. 17 : « Car si la divine providence s'étend jusqu'à nous, ce dont il ne faut aucunement douter, crois-moi [Romanianus], les choses sont pour toi ce qu'elles doivent être. En effet, tu es entré dans la vie humaine, où abondent toutes les erreurs, avec de belles dispositions, que je ne cesse d'admirer, et cela dès le début de ton adolescence, dans un âge où les démarches de la raison sont encore faibles et chancelantes ; mais tu t'es trouvé aussi, en venant au monde, comblé de richesses, qui commencèrent par t'entraîner dans le gouffre des plaisirs, à l'âge où l'âme s'attache avidement à tout ce qui paraît beau et honnête ».

⁴ *Ibid.*, *De lib. arb.* I, VI, 15, BA 6, p. 219 : « Pour formuler brièvement, autant que je le puis, la notion de la loi éternelle qui est imprimée en nous, c'est la loi en vertu de laquelle il est juste que toutes choses soient en ordre parfait ».

êtres. Par là, elle rejoint la notion de *cause efficiente* dont le rôle est de produire au dehors l'effet préparé dans l'âme par l'idée exemplaire et désiré comme un but (cause finale) »¹. Si la volonté peut être perçue sous quatre angles à savoir qu'elle peut être comprise comme tentation et transgression à la loi de Dieu à cause du libre arbitre ; qu'elle peut être prise sous son caractère impuissant de faire accomplir le désir de Dieu par Dieu ; qu'elle peut être lue comme la capacité à l'effort, ici, elle est cause spirituelle : elle crée l'adéquation entre le désir de Dieu et le désir de l'âme. Elle est facteur de liberté et de responsabilité².

La liberté de l'âme réside alors dans l'adéquation entre la loi éternelle (loi de Dieu) et les réalités éternelles. La condition de sa réalisation est de se détourner de l'amour des choses temporelles et donc de maintenir l'âme purifiée de ces choses là. Pour Augustin : « il n'y a en réalité de liberté authentique que celle des hommes heureux qui s'attachent à la loi éternelle, mais je parle ici de la liberté de ceux qui se croient libres parce qu'ils n'ont pas de maîtres humains, celle que désirent ceux qui veulent être affranchis de leurs maîtres humains » (*De lib. arb.* I, XV, 32A, BA 6, p. 257). Il s'agit d'affranchir l'âme de toutes les lois terrestres et humaines pour lui permettre de bénéficier et de jouir de la vraie liberté qui n'est pas à comprendre comme absence de contraintes ou affranchissement de tous maîtres humains mais comme attachement à la loi éternelle, adhésion à la Vérité de la sagesse : « Telle est notre liberté : nous soumettre à cette Vérité ; et c'est Dieu lui-même, qui nous délivre de la mort, c'est-à-dire de la condition pécheresse. En effet, la vérité en personne, homme conversant avec les hommes, a dit à ceux qui croient en elle : *Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera* ; car notre âme ne jouit de rien avec sécurité » (*De lib. arb.* II, XIII, 37, BA 6, p. 343). En faisant appel à Dieu et au Christ-Vérité, Augustin ne s'éloigne pas des platoniciens puisque ceux-ci ont aussi « philosophé selon le Verbe, sous l'illumination du Verbe. Leur malheur est de ne pas avoir reconnu le Christ »³.

¹ François-Joseph THONNARD, « La vie affective de l'âme selon saint Augustin », dans *Année Théologique Augustinienne*, n. 13 (1953), p. 4.

² Cf. Gaëlle JEANMART, « La dramatique de la volonté chez Augustin », dans *Philosophique*, n. 8 (2005), p. 67-69. Voir Kristell TRÉGO, « De l'éthique de la sagesse à l'éthique de la liberté. La doctrine de la liberté d'Augustin à la lumière de ses sources philosophiques antiques », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 4 (2005), tome 89, p. 641-653.

³ Goulven MADEC, « Lire saint Augustin, aujourd'hui en philosophie et en théologie », dans *Transversalités*, n. 57 (1996), p. 15.

2.4.5. L'âme et la question du mal

Le mal a-t-il une raison d'être, alors qu'on sait que Dieu est bon et que tout ce qu'il a fait est bon ? Qu'est-ce que le mal ? Alors que les Manichéens le définissent comme une substance produite par le savoir-faire du Malin, Augustin le conçoit comme un désordre et l'ennemi de toute substance. Le bien que je fais est issu de l'ouvrage de Dieu mais le mal est le produit de mon péché et la conséquence de la justice de Dieu¹. Pour Augustin, Dieu est toute bonté ; il n'y a pas de mal en lui. Il est juste et toute justice. Cependant, « il assigne aux mauvais les châtiments comme aux bons les récompenses ; et ces châtiments sont certes des maux pour ceux qui les subissent » (*De lib. arb.* I, I, 1, BA 6, p. 191). Et puisque Dieu punit nos actions mauvaises, il n'est nullement auteur ou créateur du mal. Mais alors, qui est l'auteur du mal ? Augustin répond à Évodius : « Mais si tu demandes qui est cet auteur, on ne peut le dire ; car ce n'est personne en particulier ; c'est chaque être mauvais qui est l'auteur de sa mauvaise action. Si tu en doutes, réfléchis sur ce qui vient d'être dit : les mauvaises actions sont punies par la justice de Dieu ; or elles ne seraient pas justement punies, si elles n'étaient commises volontairement » (*De lib. arb.* I, 1, 1A, BA 6, p. 193). Il faut partir du fait que tout être est bon et que le mal est un manque, une privation de la perfection naturelle propre à notre essence. Cette privation peut se traduire en mal métaphysique, en mal physique ou en mal moral chez Augustin². Le mal métaphysique est la limitation qu'éprouve l'âme lorsqu'on la compare à Dieu puisqu'elle n'est pas l'être parfait et qu'elle n'est pas par elle-même Dieu. C'est ce qui rend possible le mouvement de l'âme vers Dieu : « Dieu vient dans l'âme et l'âme émigre vers Dieu »³. Le mal physique vient de la non-participation de l'âme à la bonté dont déborde Dieu en fonction des inclinations de l'âme vers le Malin ou vers Dieu.

Quant au mal moral, il regroupe les actes humains et les mœurs qui vont à l'encontre de la volonté de Dieu. Tout compte fait, le mal est rendu possible parce que l'âme possède la volonté libre (*De lib. arb.* III, XVIII, 50, BA 6, p. 477) qui lui permet de faire des choix. Le mal agir est alors la conséquence du mauvais choix, du choix personnel, car la passion est

¹ AUGUSTIN, *Confessions*, X, IV, 5, BA 14, p. 147-149 ; Gérard PHILIPS, *La raison d'être du Mal d'après saint Augustin*. Dissertation présentée pour le grade de Maître agrégé en Théologie de l'Université Grégorienne de Rome, Éditions du *Museum Lessianum*, Section Théologique, n. 17, Louvain, 1927, p. 8.

² E. MASSON, Art. « Mal », dans *DTC*, IX, col. 1679.

³ Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Éditions Aubier, 1944, p. 303 ; Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Éditions Boivin, 1933, p. 255 ; André MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 667.

facteur du mal (*De lib. arb.* I, III, 6A-IV, 11E, BA 6, p. 199-209). Et tout cela vient du péché qui est la désobéissance à la loi de Dieu, c'est le fait de vouloir faire passer l'amour propre au détriment de l'amour de Dieu par orgueil (*De lib. arb.* III, IX, 28, BA 6, p. 437-439). Il empêche l'âme de se donner au bien suprême ; elle fausse son jugement et son unité à Dieu pour l'astreindre aux conditions de la passion, des plaisirs et ainsi, endommage son intégrité¹. Alors que les « livres platoniciens » ont instruit Augustin de l'ascension de l'âme vers Dieu, le péché opère le mouvement contraire. Mais l'image de Dieu dans l'âme sera restaurée par la grâce et le sacrifice du Christ².

Si par sa désobéissance le péché du premier homme a entraîné comme séquelle la condition malheureuse de tous les hommes, c'est que ce péché a eu un impact indélébile sur l'âme humaine. Voici comment Augustin décrit la conséquence du malheur du péché comme éloignement de notre âme de son état meilleur vers un autre état dégradant :

En effet, si l'homme ne s'écarte pas de la condition dans laquelle il a été créé naturellement, de sorte qu'il ne peut accéder à l'état meilleur, il fait ce qu'il doit quand il fait cela. Au contraire, si l'homme avait été bon, il aurait été autre. Mais maintenant, puisqu'il est ainsi, il n'est pas bon et il n'a pas en son pouvoir d'être bon, soit qu'il ne voie pas en quel état il doit être, soit qu'il voie et ne soit pas capable de se mettre dans l'état où il voit qu'il doit être. Que ce soit là une peine, qui peut en douter ? Or la peine, si elle est juste, est peine du péché et s'appelle châtement ; si, en revanche, c'est une peine injuste, puisque personne n'hésite à y voir une peine, elle a été imposée à l'homme par quelque injuste dominateur ; mais, puisque c'est folie de douter de la toute-puissance et de la justice de Dieu, comme à son insu, ni le lui arracher malgré lui, comme à un adversaire moins fort, par la terreur ou de haute lutte, pour tourmenter l'homme d'une peine injuste. Il reste donc que cette peine juste vient de la condamnation de l'homme (*De lib. arb.* III, XVIII, 51, BA 6, p. 479).

Dieu est le Juste Juge. Il est le Juge par excellence et ne peut vouloir du mal à l'âme. Bien au contraire, il n'est pas responsable de la condition malheureuse de celle-ci, due au péché. La peine de l'âme vient de la conséquence de son mauvais choix.

¹ Voir François-Joseph THONNARD, « La vie affective de l'âme selon Augustin », dans *Année Théologique Augustinienne*, n. 13 (1953), p. 33-47.

² Marie-Anne VANNIER, « La conversion, axe de l'anthropologie de saint Augustin », *CPE*, n. 88 (2002), p. 34-48 ; Isabelle BOCHET, « *Imago* », dans *Augustinus-Lexikon*, col. 507-519 ; Robert A. MARKUS, « “*Imago*” and “*similitudo*” in Augustine », dans *REAug*, n. 10 (1964), p. 125-143 ; Ambroise GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, I-II, Paris, Éditions Gabalda, 1917, I, p. 28-267 et II, p. 281-312 ; Herman SOMERS, « La gnose augustiniennne : sens et valeur de la doctrine de l'image », dans *REAug*, n. 7 (1961), p. 1-15 ; Marie-Anne VANNIER, « La *Lettre* 147 et la question de la mystique augustiniennne », dans *Studia Patristica*, XLIII, éd. P. Parvis, Leuven, Peeters, 2006, p. 277-282.

Par le péché, l'âme s'inflige une peine, car la volonté l'a conduite à se détourner du bien immuable et voulu par le créateur pour s'allier à un bien inférieur. Autrement dit, l'âme se tourne vers elle-même, vers son propre bien, devient son propre maître, s'applique à comprendre ce qu'est le bien d'autrui qui se décline en bien inférieur : plaisir du corps, orgueil, opposition à la volonté de Dieu, curiosité malsaine, sensualité et ainsi elle se lance dans une fausse imitation de Dieu¹. Le péché oblige l'âme à perdre sa relation privilégiée avec Dieu qui lui permet de se laisser façonner, ordonner et organiser par lui comme l'argile dans les mains du potier. Dieu construit l'âme ; le péché la détruit :

Pour toi, conserve, seulement inébranlable ce sentiment de piété selon lequel aucun bien ne peut se présenter à tes sens, à ton intelligence et en général à ta pensée, qui ne vienne de Dieu. Ainsi, en effet, ne se présente-t-il aucune nature qui ne vienne de Dieu. De fait, toute réalité où tu vois la mesure, le nombre et l'ordre, n'hésite pas à l'attribuer à l'art de Dieu. Mais si tu en retranches complètement ces éléments, il ne restera absolument rien ; car, même s'il restait quelque ébauche de forme quelconque, dès que tu n'y trouves plus la mesure, le nombre et l'ordre, étant donné que partout où se trouvent ces trois éléments, la forme est parfaite, tu devras enlever jusqu'à cette ébauche de forme qui apparaît comme la matière dont l'artiste dispose pour la façonner. Car si la perfection de la forme est le bien, l'ébauche de la forme est déjà un certain bien. Aussi, quand on aura retranché complètement tout bien, il ne restera même pas presque rien mais absolument rien. Or tout bien vient de Dieu ; il n'y a donc aucune nature qui ne vienne de Dieu. Donc ce mouvement de détournement dont nous reconnaissons qu'il constitue le péché, étant un mouvement défectueux, et toute défectuosité venant de rien, vois d'où il relève et n'aie aucun doute : il ne relève pas de Dieu (*De lib. arb.* II, XX, 54, BA 6, p. 377-379).

Nous l'avons dit, Dieu a créé l'âme libre, elle est alors toujours capable de revenir à Dieu qui est miséricorde et à la porte de laquelle l'âme peut frapper à tout moment, car, étant créateur, juste et omniscient, sait tout. Il connaît l'âme et sait comment le libre arbitre peut l'induire en erreur (*De lib. arb.* III, IV, 9-11, BA 6, p. 401-405) alors que la vocation première de celle-ci est de servir le créateur et de le louer éternellement. C'est là que se trouve son bonheur. Or le péché vient, en réalité, empêcher l'âme d'être heureuse en oblitérant son image par une déformation laide².

¹ Olivier DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, op. cit., p. 343-354.

² Voir Paul AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, Liberté, Péché et Grâce*, Éditions Médiasèvres, coll. « Philosophie/Patristique », 2004, nouvelle édition, p. 57-74 et p. 111-121.

2.4.6. Dieu et l'âme humaine : ontologie et mystique

Dans cette partie, nous allons en recoudre avec l'initiative première d'Augustin : établir une relation intrinsèque entre Dieu et l'âme, ce qui va nous permettre d'évaluer le « génie créateur et synthétique d'Augustin »¹ dans sa tentative de définition de l'être humain par sa capacité de développer une intériorité et une réflexivité à partir de son âme. Dieu gouverne tous les êtres, car il est puissance et Sagesse : Augustin le présente comme suit : « Créateur de tous les êtres bons, auxquels il est lui-même supérieur, et gouverneur très juste de tous les êtres qu'il a créés ; il n'a eu recours à aucune nature dans l'acte de création, comme s'il ne s'était pas suffi à lui-même ; d'où il suit qu'il a créé toutes choses de rien ; de lui-même, en revanche, il a, non pas créé, mais engendré celui qui serait son égal, celui que nous appelons le Fils unique de Dieu, et que nous nommons quand nous essayons de le qualifier plus clairement, la Puissance de Dieu et la Sagesse de Dieu par laquelle il a fait tous les êtres qui ont été faits de rien » (*De lib. arb.* I, II, 5A, BA 6, p. 199).

Créateur de l'âme parce que créateur des êtres supérieurs et immortels et immuables, Dieu est supérieur à l'âme. Cependant l'âme trouve sa béatitude non quand elle est dans le corps, mais quand elle contemple Dieu. Dieu est la demeure ultime de l'âme, de même que dans le Néo-platonisme, elle n'est finalement âme que lorsqu'elle est retournée à l'Intellect. Il préserve l'âme du péché, organise l'univers et guide les pas de l'âme vers la demeure céleste où elle est appelée à la contemplation perpétuelle. Ne connaissant pas de corruption, il confère à l'âme ce caractère dont il est le seul à en avoir le privilège. Le progrès de l'âme réside alors dans son rapport d'intériorité avec la Trinité divine. L'âme entre en relation avec le monde divin et s'y réalise par le biais de sa participation, de la foi et parce qu'elle est de nature immortelle et immuable. « C'est à comprendre avec piété et mesure cette Trinité que s'applique toute la vigilance du chrétien et que tend tout son progrès. Quant à l'unité et à l'égalité de cette Trinité et à la propriété de chacune des personnes en elle, ce n'est pas ici le lieu d'en discuter. En effet rappeler, concernant le Seigneur-Dieu, auteur, formateur et ordonnateur de toutes choses, certaines vérités qui appartiennent à la foi la plus saine et qui soutiennent utilement l'attention du nourrisson qui commence à s'élever de la terre vers le ciel, il serait très facile de le faire et beaucoup s'y sont déjà employés » (*De lib. arb.* III, XXI, 60, BA 6, p. 497).

¹ Olivier DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, op. cit., p. 186.

L'âme est alors une forme imparfaite du monde spirituel et divin et elle reste limitée et imparfaite tant qu'elle n'y est pas encore entrée pleinement, car une fois qu'elle quitte le corps, elle se dirige immédiatement vers Dieu comme si elle était libérée d'un poids, d'une prison, d'une chaîne (*La République*, Livre VII, 515a)¹ et tirée vers le haut pour observer les choses en elles-mêmes ou mieux Dieu² d'après Platon. Le terme central ici est la participation. Mais avec Augustin, il y a une nature de l'âme en relation avec Dieu, ce qui implique un échange en aller-retour entre les deux. C'est une relation ancrée dans la *Trinitas*. L'âme se réalise en se découvrant forme intelligible et en se reliant à Dieu trinitaire³. Mais pour parvenir à cette intimité et intériorité avec Dieu ou l'intelligible, l'âme a besoin du secours de la grâce afin d'échapper au péché ou de s'en laver⁴, afin de réaliser la conversion spirituelle nécessaire pour une telle participation⁵.

En réalité, la participation que suppose Augustin permet à l'âme de correspondre avec la sagesse de Dieu dans la mesure où elle est tournée vers Dieu. Cette idée est également conforme à celle de Plotin sur la question⁶. Cette reprise faite permet de justifier un tant soit peu le rapport entre christianisme et platonisme chez l'Hippionate. Ainsi, la participation de l'âme à Dieu ouvre sur son intériorité qui provoque son élan intérieur vers la connaissance de la Sagesse qui la porte vers l'éternité et lui permet de développer son moi intérieur ou le moi-sujet ou l'être-sujet et intérieur. Pour ce faire, Augustin conseille : « donc aussi l'esprit de

¹ Cf. aussi PLATON, *La République*, Livre VII, 515a ; 519a-b ; 517d ; 520c.

² Cf. Walter Gabriele LESZEL, « Pourquoi des formes ? Sur quelques-unes des raisons pour lesquelles Platon a conçu l'hypothèse des formes intelligibles », dans Jean-François PRADEAU (dir.), *Platon. Les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF, 2001, p. 109-110.

³ Cf. A. DI GIOVANNI, « La partecipazione alla 'immortalità' di Dio, eschaton dell'uomo, in sant Agostino », dans *Augustinianum*, n. XVIII, fasc. 1 (1978), p. 229-236 ; Christian PIETSCH, « *Participatio* », dans *Augustinus-Lexikon*, 4, p. 471-477 ; Juan PEGUEROLES, « La participación en la filosofía de san Augustine », dans *Espiritu*, n. XXXI (1982), p. 47-66 et p. 117-129 ; Édouard DES PLACES, « La langue philosophique de Platon ; le vocabulaire de l'être », dans *Études Platoniciennes*, 1929-1979, Leiden, 1981, p. 49-55 ; Voir Jean-François PRADEAU, « Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien de terme εἶδος », dans Jean-François PRADEAU (dir.), *Platon. Les formes intelligibles. op cit.*, p. 17-54 ; Luc BRISSON, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », dans Jean-François PRADEAU (dir.), *Platon. Les formes intelligibles. op cit.*, p. 55-85.

⁴ Voir Henri RONDET, « La théologie de la grâce dans la correspondance de saint Augustin », dans *Recherches Augustiniennes*, vol. I, (1958), p. 303-319 ; M. JACQUIN, « La question de la prédestination au Vème et VIème siècle », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1904, p. 265ss.

⁵ Jaime GARCIA, *Expérience de Dieu et Communauté. Suivre le Christ à l'école de saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 29ss, p. 67ss, p. 439ss, p. 507ss.

⁶ Jean TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955 ; cf. Paul AUBIN, *Le problème de la « conversion »*. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles, Paris, Éditions Beauchesne, coll. « Théologie historique », 1963 ; Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933, p. 83-101 ; Isabelle BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1982, p. 213 à 220 ; Mathias SMALBRUGGE, « La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme », dans *Augustiniana*, n. 40 (1990) p. 333-337.

l'artiste, afin de voir le nombre éternel ; alors la Sagesse, depuis son trône intérieur et depuis le sanctuaire même de la Vérité, resplendira devant toi ; et si ton regard encore trop faible, en est ébloui, reporte l'œil de ton esprit sur cette route où elle se montrait à toi, le visage souriant ; souviens-toi seulement que tu as différé la vision pour la reprendre, plus fort et plus vigoureux » (*De lib. arb.* II, XVI, 42, BA 6, p. 357), ou bien Augustin développe la participation des formes créées à la forme immuable en langage artistique : « Regarde le ciel, la terre, la mer et tous les êtres qu'ils contiennent, qui brillent au-dessus, qui rampent au-dessous, qui volent ou qui nagent ; ils ont des formes, parce qu'ils ont des nombres ; enlève-leur ceux-ci, ils ne seront plus rien. À qui donc doivent-ils l'existence, si ce n'est à celui à qui ils doivent le nombre, puisqu'ils existent dans la mesure où ils ont part au nombre ? » (*De lib. arb.* II, XVI, 42, BA 6, p. 355)¹.

Enfin, la relation *Deus-anima* exige de l'âme un entraînement aux choses divines, un exercice spirituel, afin de creuser son élan vers le spirituel qu'elle cherche à contempler et elle en dispose les moyens :

car Dieu a donné à la faculté de bien agir dans les fonctions laborieuses et le guide de la foi dans l'aveuglement de l'oubli, et surtout ce jugement par lequel l'âme reconnaît la nécessité de chercher ce qu'il n'y a aucune utilité à ignorer, et de s'efforcer avec persévérance, dans les labeurs de sa fonction, à vaincre la difficulté de bien agir, et d'implorer le secours du Créateur pour avoir son aide dans l'effort ; lui qui, soit au-dehors par la loi, soit au fond du cœur par l'exhortation, a ordonné de faire effort et prépare la gloire de la cité pleine de bonheur pour les vainqueurs de celui qui a entraîné dans le malheur le premier homme qu'il avait réduit à sa merci par la pire des persuasions ; et c'est précisément ce malheur qu'ils acceptent pour le vaincre par l'excellence de leur foi. Car c'est un fait d'armes bien glorieux que de vaincre le diable en acceptant le supplice même par lequel il se glorifie d'avoir réduit l'homme à sa merci. Quiconque, en revanche, aura négligé ce combat, séduit par l'amour de cette vie, n'aura absolument aucun droit d'imputer l'infamie de sa désertion au commandement de son roi ;

¹ AUGUSTIN, *De lib. arb.* II, XVI, 42, BA 6, p. 355-357 : « De fait, les artistes possèdent aussi en leur art les nombres de toutes les formes corporelles, pour y conformer leurs œuvres ; et ils travaillent de la main et de l'outil, jusqu'à ce que l'objet façonné au-dehors, rapporté à la lumière des nombres au-dedans, acquière tout son fini et plaise, par l'intermédiaire des sens, au juge intérieur qui regarde les nombres supérieurs. Cherche ensuite qui meut, les membres aussi se meuvent selon les nombres. Et si tu retires aux mains l'ouvrage et à l'esprit l'intention de fabriquer, si tu rapportes au plaisir le mouvement des membres, il s'agira de la danse ; cherche donc ce qui plaît dans la danse, le nombre te répondra : "c'est moi". Regarde maintenant la beauté d'un corps bien formé : ce sont les nombres retenus dans l'espace ; regarde la beauté d'un mouvement du corps : ce sont les nombres qui se succèdent dans le temps. Pénètre jusqu'à l'art d'où ils proviennent, cherches-y le temps et l'espace ; aucun temps, aucun lieu où l'art soit ; et pourtant le nombre vit en lui ; mais son champ n'est pas celui des espaces et sa durée n'est pas celle des jours. Et cependant, quand ils se plient à un art pour l'apprendre, ceux qui veulent devenir des artistes meuvent leurs corps dans l'espace et le temps, et leur esprit dans le temps ; car c'est avec le temps qu'ils acquièrent la compétence ».

mais il sera plutôt, sous les ordres du maître de toutes choses, relégué à sa place parmi les partisans de celui dont la solde honteuse l'aura séduit jusqu'à le faire désertir son propre camp (*De lib. arb.* II, XX, 57, BA 6, p. 491-493).

C'est Dieu lui-même qui a pourvu l'âme des capacités et propriétés nécessaires pour pouvoir le rechercher et le trouver. La raison et l'intelligence l'épargnent de l'ignorance. Le bon usage de son libre arbitre la conduit vers les choix adéquats. Sa volonté la pousse à l'action décente. Elle peut compter aussi sur la protection et le secours de son Créateur : c'est la réponse divine. Tel est le commencement de la doctrine spirituelle d'Augustin selon laquelle lorsque l'âme se détourne de Dieu, elle tend vers le diable et le néant (*De lib. arb.* II, XVI, 46) mais lorsqu'elle se tourne vers Dieu ou se convertit, elle s'oriente vers Dieu et s'approche de lui¹.

Ce chapitre a cherché à montrer comment le fils de Monique est tributaire de la pensée grecque dans ses dialogues de jeunesse que l'on appelle aussi ses *Dialogues philosophiques*. Nous avons étudié, pour ce faire, les *Soliloques* qui situent le fondement global de la recherche du futur évêque d'Hippone à savoir Dieu et l'âme. Ainsi, dans le *De immortalitate animae*, Augustin a cherché à démontrer le caractère incorporel de l'âme, sa situation intermédiaire entre le corps et les idées éternelles tout en ne s'écartant pas de son corps. Il explique alors comment Dieu est le Créateur et Protecteur de l'âme. Nous n'avons pas étudié les dialogues de Cassiciacum, mais ils nous apportent les premiers éléments sur la conception augustiniennne de l'âme.

Durant son séjour à Cassiciacum entre septembre 386 et mars 387, Augustin rédige l'essentiel de ses ouvrages portant sur l'âme à savoir le *Contra Academicos* dans lequel il évoque la question du bonheur de l'âme qu'il situe dans sa quête du vrai. Ici, le catéchumène Augustin devenu lecteur des Écritures Saintes assimile la Sagesse comme le « droit chemin de

¹ Cf. Émilie ZUM BRUNN, « L'expression ontologique de la vie et de la mort de l'âme, d'après saint Augustin », dans *Augustinus*, n. 13 (1968), p. 446ss ; Charles COUTURIER, « La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, I, p. 543-550 ; François-Joseph THONNARD, « Caractères platoniciens de l'ontologie augustiniennne », dans *Augustinus Magister*, I, p. 317-327 ; Louis BOYER, « La philosophie augustiniennne ignore-t-elle l'abstraction ? », dans *NRT*, 1930, p. 817-830 ; Olivier BOULNOIS, « Augustin et les théories de l'image au Moyen-âge », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 1 (2007), tome 91, p. 75-92 ; Guy H. ALLARD, « L'énigme de la culture littéraire d'Augustin », dans *Philosophiques*, vol. 1, n. 2 (1974), p. 63ss.

vie » pour l'âme et la Sagesse, c'est le Fils de Dieu ; le *De beata vita* revient sur la question du bonheur comme la destinée de l'âme à travers sa participation à la béatitude spirituelle ; le *De ordine* cherche entre autres à expliquer l'origine de l'âme et fixer ses caractéristiques qui sont : l'individualité, l'universalité, son caractère ordonné et son immortalité, son immuabilité. Ici aussi, Augustin fait un rapide recours au Christ qui n'est pas à confondre avec le Père. Il montre surtout que l'âme est orientée vers Dieu le Père.

Dans le *De quantitate animae*, le futur évêque cherche à répondre aux questions relatives à l'origine, au nombre et à la mesure de l'âme. C'est ce que l'on appelle la grandeur de l'âme et sa capacité d'élan mystique vers l'harmonie éternelle (cf. le *De musica*). Tous ces dialogues montrent la connivence du discours augustinien avec le raisonnement platonicien qui en est le sous-bassement, même si sa recherche consiste à réfléchir sur Dieu et l'âme et à s'éloigner progressivement de l'objectif philosophique grec en situant Dieu par rapport à l'âme d'une part, puis en questionnant la nature de l'âme sans vraiment parvenir à une conclusion parfaite, d'autre part.

C'est donc à un virage que nous oblige Augustin. Il est moins sujet désormais d'aborder la notion de l'âme dans la perspective philosophique que de l'appréhender dans son rapport à Dieu : c'est bien donc de la relation de l'âme à Dieu que nous conduit l'Hippionate encore à une christianisation dudit concept que nous nous engageons dans la partie suivante à partir du *De Trinitate* qui nous servira de point d'ancrage ou de base de données. Nous introduirons une réflexion nouvelle sur la relation de l'âme au Christ. Nous questionnerons la connaissance spirituelle de l'âme comme une spécificité ontologique qu'a appréhendée Augustin.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÂME CHEZ ORIGÈNE ET AUGUSTIN : ENJEUX THÉOLOGIQUES

CHAPITRE V

UNION HYPOSTATIQUE ET DIVINISATION DANS LES ÉCRITS PASTORAUX D'ORIGÈNE

« *Les Pères grecs, et Origène parmi eux, n'ont pas trahi la Révélation en la traduisant d'un langage sémitique en un langage hellénique. Et si le platonisme comportait certains dangers, qu'Origène n'a pas toujours su parfaitement éviter, il a donné par ailleurs par son symbolisme une grande fécondité à la théologie* »¹.

Si la dimension philosophique de l'âme a été étudiée chez Origène à travers le *Pèri Archôn*, premier grand essai de théologie spéculative réalisée par l'Alexandrin, et que Marguerite Harl présente comme « une œuvre beaucoup plus systématique et plus spéculative que les œuvres suivantes et qu'il peut retenir, à un titre spécial, l'attention de l'historien des dogmes soucieux de rechercher la pensée théologique d'Origène et, particulièrement, sa conception du salut »², c'est que cet ouvrage fait date. En effet, il montre le poids doctrinal du platonisme sur l'Alexandrin d'une part et le jeune théologien et philosophe y évoque la possibilité de l'apocatastase ou la restauration universelle, le subordinatianisme qui lui seront cause de malheurs posthumes, d'autre part.

Mais en réalité, le *Pèri Archôn* est surtout l'une des toutes premières, voire la première véritable synthèse théologique, même si des scories y sont restées. Signalons que de telles doctrines³ sont quasiment absentes des commentaires d'Écriture et des homélies d'Origène que nous désignons par ses écrits de prédication. Nous le vérifierons un peu plus loin dans notre étude de l'âme à partir de ses *Homélies* et *Commentaires* à son deuxième retour à

¹ Henri CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, coll. « Théologie », n. 52, 1962, p. 187.

² Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Patristica Sorbonensia », n. 2, 1958, p. 103. Adalbert G. HAMMAN, (*Dictionnaire des Pères de l'Église*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, coll. « Les Pères dans la foi », 1977, p. 78) qualifie le *Pèri Archôn* d'Origène de « véritable somme théologique », de « première synthèse dans l'histoire de sa théologie ». Cf. aussi Henri CROUZEL, « Origène », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, fascicules LXXIV-LXXV, Ochino-Ozanam, Paris, Éditions Beauchesne 1982, n. 44, col. 935.

³ Cf. Adalbert G. HAMMAN, *Dictionnaire des Pères de l'Église*, op. cit., p. 78.

Césarée (246-247) à la suite de son bref séjour à Athènes et à Nicopolis d'Épire entre 245 et 246 où il s'est procuré une version de l'Ancien Testament. Origène a entrepris, avant 245, une œuvre considérable, l'édition en six colonnes présentant diverses versions de l'Ancien Testament de son époque : les *Hexaples*¹. C'est aussi à cette époque qu'il a fini de rédiger le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* et son *Grand Commentaire sur les Psaumes*, et à son troisième retour à Césarée en 249 (après un séjour chez Ambroise à Nicomédie en 248)², il a écrit le *Commentaire sur Luc* et le *Commentaire sur Matthieu*, qui sont la fine pointe (de la maturité) de sa pensée théologique. C'est à cette même période qu'il a rédigé son *Entretien avec Héraclide*.

Notre parcours sur l'âme dans cette deuxième partie s'appuiera dans un premier temps sur le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* d'Origène - cette Lettre de saint Paul étant un des textes les plus difficiles à comprendre dans le Nouveau Testament et complexe de par sa structure³ - qui est compris dans ses écrits exégétiques, car pour l'Alexandrin, « l'Écriture est vraiment le sacrement de la présence de Dieu au monde. Il en connaît mieux que personne l'enveloppe, le sens littéral, personne dans l'Antiquité n'avait sa formation exégétique qui étonne encore les modernes »⁴. Nous rechercherons le rapport intime qu'Origène établit entre le Christ et l'âme.

¹ Voir Ricardo SANLÉS, art. « Origène », dans *DS*, Paris, Éditions Beauchesne, 1982, p. 934. Dans les *Hexaples*, Origène a mis côte à côte les versions suivantes de la Bible : le texte consonnantique hébreu, la translittération de l'hébreu en caractère grec, la traduction grecque d'Aquila de Sinope, la traduction grecque de Symmaque l'Ébionite, la traduction grecque des Septante et la traduction grecque de Théodotion. Cf. Paul D. WEGNER, *A Student's Guide to Textual Criticism of the Bible*, InterVarsity Press, 2006, p. 95 ; Gilles DORIVAL, « L'apport des chaînes exégétiques grecques à une réédition des Hexaples d'Origène (À propos du psaume 118) », dans *Revue d'histoire des textes*, n. 4 (1974), 1975, p. 45-74 ; F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, 2 t., Oxford, 1875, reprod. phot. G. Olms, Hildesheim, 1964 ; L. LÜTKEMANN, A. RAHLFS, *Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1-16 aus einer Sinai- Handschrift*, Mitteilungen des LXX-Unternehmens der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1915 ; Arthur VÖÖBUS « Importante découverte pour les 'Hexaples' syriaques : le "Pentateuque" », dans *Revue biblique*, n. LXXIX (1972), p. 481-483

² Voir Henri CROUZEL, « L'école d'Origène à Césarée. *Postscriptum* à une édition de Grégoire le Thaumaturge », dans *BLE*, tome 71, n. 1(1970), p. 15-27.

³ Frédéric LOUZEAL, « Brève présentation de Rm 9-11 », dans Isabelle BOCHET et Michel FÉDOU (éd.), *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté. Israël et nations. Le mystère du Christ*, Actes du colloque du 3 février 2007, Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Patristique », n. 142, 2007, p. 5 ; cf. Isabelle BOCHET et Michel FÉDOU (éd.), *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté. Israël et nations. Le mystère du Christ*, Actes du colloque du 3 février 2007, Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris, Paris, Éditions Médiasèvres, coll. « Patristique », n. 142, 2007, p. 3 ; voir aussi James NEVILLE BIRDSALL, « The text and scholia of the Codex von der Goltz and its Allies, and their Bearing upon the Texts of the Works of Origen, especially the *Commentary on Romans* », dans *Origeniana I*, 1975, p. 215-222 ; Francesca COCCHINI, « I Commentari di Origene e di Teodoro di Cirro alla *Lettera ai Romani* : Continuità e novità nella storia della ricezione di Paolo », dans *Augustinianum*, n. 36 (1996), p. 318-323.

⁴ Adalbert G. HAMMAN, *Dictionnaire des Pères de l'Église*, op. cit., p. 79 ; le travail exégétique de A. Ramsbotham confirme la complexité de l'Épître ainsi que le génie de son auteur. Cf. A. RAMSBOTHAM, « The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans », dans *JThS*, n. 13 (1912), p. 209-224 et *ibid.*, n. 14

Pour y parvenir, deux champs d'action s'offrent à notre investigation : le premier est celui qui tente de justifier dans le Christ l'union des deux natures et le second est celui qui concrétise la relation *anima Christi* – *anima humana* à travers la divinisation. Si la problématique du salut y est fortement posée, l'on peut légitimement se demander : Comment concilier la nature humaine et la nature divine dans l'unique « Personne » du Christ à partir du mobile que représente son âme ? Nous esquisserons une réponse à partir du *Commentaire sur l'Épître aux Romains* d'Origène et de son *Entretien avec Héraclide*. En conséquence, se dessine une autre inquiétude : dans quelle mesure l'âme du Christ peut-elle servir de moteur à l'action humaine dans son processus de divinisation ? Notre ébauche de réponses s'appuyera sur des prédications de l'Alexandrin. L'enjeu théologique qui émerge de nos questionnements est celui de l'admirable échange rendu possible par l'Incarnation : la nature divine se donne à la nature humaine. Et inversement, la nature humaine se présente à la nature divine.

1. L'*anima Christi* et l'union hypostatique

Notre recherche, dans cette partie, visera à creuser comment l'âme du Christ qui est en relation étroite et perpétuelle avec la Sagesse et le Verbe peut permettre de justifier le rôle salvifique du Fils incarné, autrement dit, son offrande à travers la propitiation, devenant ainsi la cause de salut pour tous. À cet effet, le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* ne peut-il pas nous servir de point de départ pour une réflexion sur le rapport entre l'*anima Christi* et la victime propitiatoire ? De cette inquiétude surgit une autre se rapportant à l'union des deux natures – humaine et divine – dans l'unique « Personne » du Christ. Dans ce cas, comment situer désormais l'âme du Christ ? Nous puiserons nos ressources dans l'*Entretien avec Héraclide* afin de proposer une esquisse de réponse à partir d'Origène dans sa volonté de rendre compte de l'union hypostatique.

(1913), p. 10-22 ; une étude de Caroline Bammel nous permet de mieux situer la place et l'importance de l'Épître de saint Paul aux Romains dans les commentaires bibliques d'Origène par rapport aux autres écrits de l'Alexandrin. Cette Épître est comme la cheville ouvrière de toute l'exégèse d'Origène et de sa pensée spirituelle et mystique. Cf. Caroline Bammel Bammel, « Origen's Pauline prefaces and the chronology of his *Pauline Commentaries* », dans *Origeniana Sexta*, p. 495-512. Voir Joshua W. Jipp, « Ancient, Modern, and Future Interpretations of Romans I : 3-4 : Reception History and Biblical Interpretation », dans *Journal of Theological Interpretation*, n. 3. 2 (2009), p. 241-259.

1.1. L'âme du Christ et la propitiation

Origène ne dissocie pas l'âme de Jésus de la personne du Christ. Étant donné que les *Commentari in epistulam ad Romanos* sont une exégèse, c'est-à-dire une herméneutique explicative de l'Épître aux Romains de saint Paul dont la dernière version remonte à 244¹, il convient d'entrer dans la dynamique scripturaire de ladite lettre en ce qui concerne sa christologie. Une telle méthode permet de mieux comprendre le développement d'Origène sur le sacrifice propitiatoire dans son positionnement par rapport à l'*anima Christi*. En effet, le Christ Jésus est Dieu, l'Envoyé du Père et Fils de Dieu ; il est la Vie et « l'âme a donc à faire son choix librement : choisir le Christ » (*ComRm.* I, 21, 8, SC 532, p. 255)² venu habiter parmi nous (*ComRm.* VI, 13, 6, SC 543, p. 223), comme l'Unique Médiateur entre Dieu et les hommes, Celui qui scrute « dans les profondeurs de l'âme » (*ComRm.* III, 5, 5, SC 539, p. 241)³. Pour accomplir son destin salvifique de Verbe fait chair pour le salut des hommes, il s'est livré, lui qui n'a pas péché, pour le pardon de nos péchés et qui a conduit la sagesse humaine « vers la vertu de l'âme » (*ComRm.* IV, 7, 7, SC 539, p. 309)⁴ afin de nous réconcilier avec la Sagesse de Dieu⁵. Tel est le sens de la Rédemption (*ComRm.* IV, 12, 5, SC 539, p. 339-341)⁶ qu'il a acquise en portant la Croix par humilité (*ComRm.* III, 6, 6, SC 539, p. 153) qui devient le symbole non plus d'un supplice, mais du salut de tout homme en Dieu. Elle sanctifie l'humanité et l'oriente vers la vie éternelle⁷ car la Résurrection de Jésus rend possible une vie de l'homme en Dieu après la mort. Tel est le sens du sacrifice de notre

¹ ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, SC 162, introduction, p. 8.

² ORIGÈNE, *ComRm.* I, 9, 1, SC 532, p. 193 ; *ibid.*, *ComRm.* I, 8, 1, SC 532, p. 189 ; cf. *ibid.*, *ComRm.* III, 1, 13, SC 539, p. 53 ; Cf. Larry W. HURTADO, « 'Jesus' Divine Sonship in Paul's *Epistle to the Romans* », dans *Romans and the People of God. Essays of Gordon, D. Fee on His 65th Birthday*, Sven K. SODERLIND et N. T. WRIGHT (Ed.), Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 217-233, surtout p. 228 ; D. FREE, *Pauline Christology. An Exegetical Theological Study*, Peabody, MA : Hendrickson, 2007, p. 242ss ; cf. Martin HENGEL, *The Son of God : The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, Philadelphia, Fortress, 1976, p. 59 ; cf. Werner KRAMER, « Christ, Lord, Son of God » (SBT 50 ; London : SCM, 1966), III ; Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols., New-York, Scribners, 1951, I : 49-50, p. 237.

³ ORIGÈNE, *ComRm.* VIII, 4, 2, SC 543, p. 469-471.

⁴ *Ibid.*, *ComRm.* VI, 12, 6, SC 543, p. 209 : « C'est donc pour le péché, c'est-à-dire par le sacrifice de sa chair qu'il offrit pour le péché, que le Christ condamna le péché dans sa chair ».

⁵ *Ibid.*, *ComRm.* IV, 9, 7, SC 539, p. 307 : « La Sagesse de Dieu consiste donc à connaître Dieu, à comprendre sa miséricorde et le jugement, et la justice qu'il accomplit sur la terre ; qui se glorifie en cela, se glorifie dans le Seigneur. [...] Il peut se faire, en effet, qu'instruit par cette sagesse humaine, quelqu'un en vienne à être mieux disposé pour comprendre la Sagesse divine, et, exercé par elle, se rende plus capable de la saisir ».

⁶ *Ibid.*, *ComRm.* III, 6, 1, SC 539, p. 147-149 ; voir *ibid.*, *ComRm.* VII, 3, 7, SC 543, p. 285.

⁷ *Ibid.*, *ComRm.* VI, 11, 5, SC 543, p. 201 : « Le Christ est la Vie et c'est lui qui libère, et ici c'est ici c'est l'Esprit qui libère. [...] Car ce que fait l'Esprit, le Christ le fait aussi, et les œuvres du Christ, l'Esprit les accomplit. En effet, comme ceux que sanctifie l'Esprit Saint, le Christ les sanctifie, ainsi ceux que libère l'Esprit de Vie, la Vie les libère aussi » ; voir *ComRm.* V, 2, 10, SC 539, p. 417-419.

Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. En lui, « tout homme se trouve sous la puissance de la rédemption divine »¹. Ainsi, les hommes, pécheurs et privés de la gloire de Dieu et voués à subir sa Colère, prennent part gratuitement au salut apporté par le Christ, puisque justifiés par lui grâce à leur foi. Le salut est alors l'œuvre de la foi au Christ en même temps qu'il est la fin de la Loi. « La fin de la loi, c'est Christ, pour que soit donnée la justice à tout homme qui croit » (Rm 10, 4)². Le Christ Dieu et Homme, est venu sauver l'homme du péché. La foi en lui devient alors la condition du salut.

L'apport considérable du *Commentaire aux Romains d'Origène* consiste à clarifier la situation du Verbe de Dieu comme destiné à prendre chair. C'est dans la mesure où le Verbe de Dieu s'est incarné qu'il a pu offrir le salut aux hommes (Ph 2, 7-11). C'est en devenant semblable aux hommes que le Seigneur Jésus a rendu possible la participation de ceux-ci à la vie de Dieu à travers les sacrements et la grâce de Dieu. En effet, écrit Origène, celui « qui fut fait fils selon la chair de la semence de David [...] était auparavant et il n'était pas de moment où il n'existait pas » (*ComRm.* I, 7, 1, SC 532, p. 179), c'est lui qui « est destiné Fils de Dieu » (*idem*).

Filius Dei = Anima Christi + Verbum Dei

Ainsi, Origène qualifie l'*anima Christi* d'une « âme sainte et pure », d'« or pur ». En effet, explique-t-il, « observant en plusieurs endroits, il me semble avoir compris que là où l'on en parle avec l'ajout : “or pur”, on désigne cette âme sainte et pure de Jésus (*sanctam illam et puram Iesu animam*), qui n'a pas commis de péché et dans la bouche de qui l'on n'a pas trouvé de fourberie ; à elle conviennent ces mesures du propitiatoire en longueur et en largeur, bien qu'il soit difficile d'expliquer et d'adapter à cette âme sainte chaque détail qui est rapporté au sujet du propitiatoire » (*ComRm.* III, 5, 4, SC 539, p. 129). En faisant remarquer l'unicité de l'âme du Christ parmi les âmes humaines, il faut comprendre que c'est pour sa pureté que la Vierge Marie a été conservée sans tache, afin de pouvoir recevoir en son sein le *Verbum Dei*. Origène dit souvent que l'enfant Jésus « fut conçu de la Vierge et de

¹ Frédéric LOUZEAU, « Brève présentation de Rm 9-11 », *art. cit.*, p. 6.

² *Ibid.*, p. 8-9.

l'Esprit Saint »¹. La pureté de la Vierge Marie l'a engagée dans le processus de la conception du Christ, au cours duquel l'Esprit Saint a agi. Voilà pourquoi la préposition *de* est employé pour désigner l'action ou la disponibilité de Marie et est employée concomitamment pour dire l'œuvre de Dieu à travers l'Esprit. Signalons par là l'affinité de cette sainte âme du Christ avec Dieu, ce qui justifie son positionnement intermédiaire entre le Créateur et les hommes². Elle est de la puissance divine et, composée comme toute âme humaine d'une partie inférieure et d'une partie supérieure, sa partie inférieure ainsi que son corps sont protégés par Dieu³. Par là, Origène l'inscrit dans l'œuvre du salut :

Cette âme fut reçue cependant par une Vierge pure et chaste, et fut formée par l'opération du Saint Esprit. C'est donc pourquoi l'apôtre, réfléchissant sur le médiateur, a indiqué cela par une précision évidente : *Le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme, le Christ Jésus* ; il enseignait par là, bien entendu, que le titre de médiateur ne se rapportait pas à la divinité du Christ, mais à son humanité qui est à rapporter à son âme. Il lui est donc attribué une longueur et une largeur. La longueur signifie qu'elle tend vers Dieu et qu'elle est unie à la Trinité ; la largeur, qu'elle vit parmi les hommes qui d'habitude marchent sur la voie large et spacieuse (*ComRm.* III, 5, 6, SC 539, p 131).

De manière juste et intuitive, Origène aperçoit l'union hypostatique sans la nommer comme telle, puisque, selon lui, cette âme (humaine du Christ) sert d'intermédiaire entre la divinité et l'humanité du Christ. On peut soutenir que l'Alexandrin tâtonne mais conçoit bien déjà dans l'unique « Personne » du Christ la nature humaine et la nature divine. Il est un pionnier, puisque cette question sera traitée et expliquée plus tard au Concile de Chalcédoine en 451. En réalité, le Médiateur entre Dieu et les hommes ne peut être à la fois que Dieu et Homme et le point de jonction des deux natures est son âme : « Et c'est pourquoi on l'appelle à bon droit du nom de médiateur, parce que, [...] cette âme sainte fut comme intermédiaire entre la divinité de la Trinité et la fragilité de l'humanité » (*ComRm.* III, 5, 6, SC 539, p 131). L'âme du Christ sert alors de conjonction de coordination des deux natures. Au Concile de Chalcédoine, la question sera approfondie en définissant dans le Christ, deux natures qui sont unies, sans se confondre, sans s'interposer, sans division et sans séparation. Mais Origène concevait déjà distinctement les deux natures dans le Christ, unies par son *anima*.

¹ ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc*, introduction, texte latin et fragments grecs, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, François Fournier et Pierre Périchon, Paris, Les Éditions du Cerf, 1962, SC 87, p. 32.

² Cf. *Ibid.*, *PArch.* I, 1, 7, SC 252, p. 105.

³ Cf. *Ibid.*, *PArch.* II, 8, 1, SC 252, p. 337.

La question qui se pose maintenant est de savoir comment situer l'*anima Christi* par rapport à sa destination et à l'Esprit Saint¹, d'une part, et comment expliquer le rôle de l'âme du Christ en clarifiant si elle est destinée ou prédestinée, d'autre part. Pour l'Alexandrin, l'âme du Christ est destinée pour le salut des hommes. Elle est de ce fait une âme humaine mais la situation intermédiaire, et parce qu'elle a été conçue par l'action de l'Esprit Saint dans le sein d'une Vierge, fait d'elle une âme exceptionnelle, toute pure, or pur, capable de relever les âmes humaines de leur impureté en les faisant participer à sa pureté. Le cas du Christ est alors intéressant et alors que plusieurs le pensaient prédestiné de toute éternité, Origène rectifie cette erreur en soutenant que l'âme du Christ est destinée à sanctifier les âmes humaines et à communiquer l'humanité à la divinité et vice versa on retient de sa situation médiane que « l'âme du Christ, [est] en effet semblable à nos âmes par nature, et semblable à Dieu par sa volonté et sa puissance »². Origène enseigne à cet effet :

Ceci dit à l'adresse de ceux qui profèrent une impiété à propos du Fils unique de Dieu et, ignorant la différence qu'il y a entre être destiné et être prédestiné, pensent qu'il est à compter parmi ceux qui, n'existant pas auparavant, sont prédestinés à être. Lui, il n'a jamais été prédestiné à être Fils, mais il a toujours été comme le Père. Celui-là donc qui est toujours, est destiné, [...] et non prédestiné. Or celui qui est prédestiné n'était pas encore quand il était prédestiné, mais il a commencé avec le temps.

Il était donc nécessaire que l'Apôtre use de cette distinction, disant qu'est fait selon la chair celui qui est né de la semence de David, mais qu'il appelle "destiné" celui qui est Fils de Dieu dans la puissance, selon l'Esprit de sanctification. De fait, après avoir dit : *Fils de Dieu*, il ajouta non sans utilité : *dans la puissance*, indiquant par là que la substance du Fils est selon l'Esprit de sanctification. Car le Christ est dit : *Puissance et Sagesse de Dieu*, lui qui est appelé *l'effluve de la Puissance de Dieu et l'émanation très pure de la gloire du Tout-Puissant, la splendeur de la lumière éternelle et l'image de la bonté de Dieu* (ComRm. I, 7, 1-2, SC 532, p. 181)³.

Sans utiliser l'expression « *communicatio idiomatum* » qui est tardive, Origène annonce déjà le Concile d'Ephèse en 431 indirectement quand il signifie que le Christ « a toujours été comme le Père », ce qui veut dire qu'il y a une interaction entre sa nature humaine et sa nature

¹ Pour Jacques Dupuis, l'union de l'âme du Christ avec l'Esprit-Saint n'est pas substantielle mais dynamique. Voir Jacques DUPUIS, « *L'esprit de l'homme* ». *Étude sur l'anthologie religieuse d'Origène*, Paris / Bruges, Éditions Desclée de Brouwer, 1967, p. 185-189.

² Cécile BLANC, « Qui est Jésus ? La réponse d'Origène », dans *BLE*, n. 80 (1979), p. 252-253.

³ Nous voyons bien que la théologie d'Origène a ceci de fondamentale à savoir qu'elle est une théologie en recherche. Il veut examiner le fond des questions afin d'y extraire la vérité. L'Alexandrin veut creuser à fond de manière très curieuse afin de comprendre la quintessence de la Parole de Dieu conformément à sa formule : « scruter avec plus de recherche » (*perscrutari curiosius*) (*PArch.* I, 7, 1, SC 532, p. 179). Cf. Henri CROUZEL, *Origène*, Paris, Éditions Lethielleux, Namur, Éditions Culture et Vérité, 1985, p. 216ss.

divine et que, bien que homme, le Christ reste Dieu. Les deux natures se communiquent intrinsèquement. Il y a là entre elles : unité, communion et échange. On en revient à l'union hypostatique. Mieux, chaque nature comporte sa spécificité propre, ses particularités que l'on appellera plus tard les *idiomata*. Ainsi, la substance du Christ agit selon l'Esprit de sanctification (nature divine) et le Christ reste celui qui est né d'une Vierge et est fait selon la semence de David (nature humaine). L'union hypostatique s'explique alors par l'*inter*-action entre l'humanité du Fils de Marie et l'Esprit de sanctification agissant en lui avec pour centre de gravité l'*anima Christi*. Destinée pour le salut et non pas prédestinée, conçue d'une Vierge, « l'âme de Jésus [s'unit] au Seigneur et adhérant à lui, elle est faite avec lui un seul Esprit de sanctification, il ne l'a pas nommée en elle-même, pour ne pas la séparer de Jésus » (*ComRm.* I, 7, 5, SC 532, p. 185). Une telle âme remplit donc les conditions pour apporter le salut de Dieu aux hommes à travers le don d'elle-même.

1.1.1. L'âme du Christ et le sacrifice propitiatoire de Jésus

Pour faire le lien entre l'*anima Christi* et la victime propitiatoire, Origène part d'un passage de saint Paul. Il procède à une exégèse qui tente de donner un sens spirituel à un passage de l'apôtre. Mais c'est en réalité à une véritable herméneutique que s'adonne Origène, ce qui montre qu'après tout, il est un excellent connaisseur des Saintes Écritures et qu'il sait lire le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien en conjuguant l'idée de la propitiation dans l'*Exode* avec le véritable sacrifice propitiatoire qui est celui du Christ. Le premier annonce le second. Le second accomplit le premier :

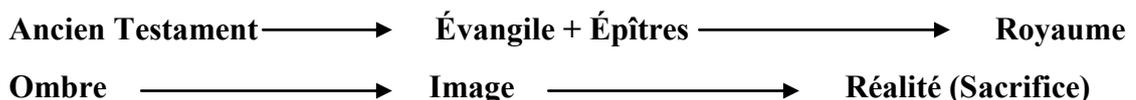
Selon notre habitude, recherchons le sens intérieur de la parole de l'Apôtre, et d'abord pourquoi il est dit : *Celui que Dieu a pré-établi comme propitiatoire – ou victime propitiatoire -, dans son sang, moyennant la foi*. Il est certain que dans presque tous les passages de l'apôtre, la signification découle des trésors de la loi et des prophètes. Cherchons donc où il a trouvé l'appellation de propitiatoire, et d'où ce nom a été pris.

Je me souviens que dans l'*Exode*, le Seigneur s'adressant à Moïse et lui commandant ce qui lui convenait de faire, lui ordonne d'abord de construire l'arche et ses brancards, ainsi que les anneaux sur les côtés de l'arche. Après cela, dit-il, *Tu feras un propitiatoire d'or pur : de deux coudées et demie sera sa longueur et d'une coudée et demie sa largeur. Et tu*

feras deux chérubins d'or façonnés au tour, et tu les mettras de chaque côté du propitiatoire, un chérubin d'un côté et un chérubin de l'autre côté du propitiatoire. Et tu feras en sorte que les deux chérubins soient des deux côtés, étendant leurs ailes et ombrageant le propitiatoire, leurs faces se regardant. Au dessus du propitiatoire sur l'arche, et dans l'arche, tu mettras les témoignages que je te donnerai ; c'est de là que je me ferai connaître à toi, et je te parlerai de dessus le propitiatoire, au milieu des deux chérubins qui sont sur l'arche du testament, pour tout ce que je te commanderai de dire aux fils d'Israël.

Il apparaît de façon évidente que l'Apôtre a trouvé dans ce passage le nom de propitiatoire dont nous parlons maintenant et il l'a mis ici dans cette lettre. Et il semble que ce propitiatoire dont il est question dans l'Exode ne se rapporte à rien d'autre qu'au Seigneur Sauveur, lorsqu'il dit : *Dieu l'a pré-établi comme propitiatoire pour la foi*. Il vaut la peine de rechercher avec soin comment ce qui est décrit dans l'Exode comme un ouvrage fait d'or pur, a été la forme et la figure de ce vrai propitiatoire (*ComRm. III, 5, 3, SC 539, p. 125-127*).

Le cadre ainsi défini, Origène explique ensuite que seule l'âme du Christ qu'il désigne par l'expression « or pur » peut réaliser la médiation entre Dieu et les hommes, car, « cette âme sainte et pure de Jésus qui *n'a pas commis de péché et dans la bouche de qui l'on n'a pas trouvé de fourberie* [1P 2, 22] » (*ComRm. III, 5, 4, SC 539, p. 129*). Autrement dit, le génie alexandrin comprend pourquoi saint Paul remonte à l'Ancien Testament afin d'expliquer le rôle de la médiation de l'âme du Christ en vue du Royaume. Cela s'explique par le fait que l'âme du Christ est l'ombre du Verbe ; en elle se réalise l'image de Dieu, dont la réalité agit à travers le corps de Jésus pré-établi pour le sacrifice propitiatoire. De fait, écrit Origène, « Dieu a manifesté sa justice et donné en rachat celui qu'il fit victime propitiatoire, craignant sans doute que, s'il avait envoyé plus tôt la victime propitiatoire, il n'eût pas reconcilié avec Dieu un aussi grand nombre des membres du genre humain » (*ComRm. III, 5, 2, SC 539, p. 125*)¹.



¹ Cf. Louis MONLOUBOU, F. M. DU BUIT, *Dictionnaire biblique universel*, Paris, Éditions Desclée, 1984, p. 603.

L'âme du Christ n'est pas au-dessous de la Trinité tout en étant inférieure à la nature de la Trinité, puisqu'elle est une âme humaine qui a mû le corps du Christ, et pourtant, elle est substance de la puissance divine. « Si celui qui est né de la semence de David selon la chair est vraiment celui qui est destiné Fils de Dieu dans la puissance selon l'Esprit de sanctification et se trouve dans la puissance de Dieu, demandons-nous comment il faut comprendre l'âme du Christ qui n'est ici nullement nommée avec la chair et avec l'esprit de sanctification ou la substance de la puissance divine. De cette âme, le Seigneur dit ailleurs : *Mon âme est triste jusqu'à la mort, et : Maintenant, mon âme est troublée.* Il la livre aussi de lui-même » (*ComRm.* I, 7, 1, SC 532, p. 181-183). Dans le sacrifice propitiatoire du Christ interviennent le corps du Christ cloué sur la Croix, l'âme du Christ qui joue la médiation de sorte que, dans la propitiation, sont contenus la rançon et le pardon. En effet, la rançon payée octroie le pardon de Dieu au jour des expiations. Anciennement, c'est le jour où le grand prêtre fait des aspersion de sang et ainsi Dieu donne la *propitiatio*, son pardon.

***Propitiatio* =====>> Propitiation =====>> Pardon accordé =====>> Rançon
Propitiatorium =====>> Lieu de réalisation de la propitiation
 Dieu =====>> Propitiation <===== L'homme
 Grand Prêtre =====>> Aspersion de sang =====>> Propitiation = Pardon <===== Dieu**

L'âme du Christ est au cœur de ce sacrifice sanglant du corps du Christ et de fait, le lieu du sacrifice (le *propitiatorium*), devient également le « lieu » du pardon, car, à travers l'âme du Christ, le *propitiator* est le corps de Jésus offert en victoire propitiatoire. L'action est commanditée par l'âme du Christ qui pousse le corps de Jésus à accepter de se présenter en victime, à rendre son esprit à Dieu son Père, car « dans ce propitiatoire, c'est-à-dire dans l'âme de Jésus, le Verbe de Dieu, le Fils unique et son Esprit Saint, habitent toujours, et c'est ce qu'indiquent les deux Chérubins posés sur le propitiatoire » (*ComRm.* III, 5, 7, SC 539, p. 133). Ils indiquent le Verbe et l'Esprit Saint (*PArch.* I, 3, 4, SC 252, p. 149-153)¹. Voilà pourquoi, continue Origène : « remarque qu'il n'a pas dit un Chérubin sur le côté droit et un autre Chérubin sur le côté gauche, mais : *un Chérubin de ce côté et un autre Chérubin de l'autre côté*, pour montrer que sur ce propitiatoire, c'est-à-dire dans l'âme du Christ, rien n'est à gauche » (*idem*). Il essaie de montrer l'unité de l'âme du Christ avec le Verbe dans la dualité

¹ ORIGÈNE, *PArch.* IV, 3, 14, SC 268, p. 393-397.

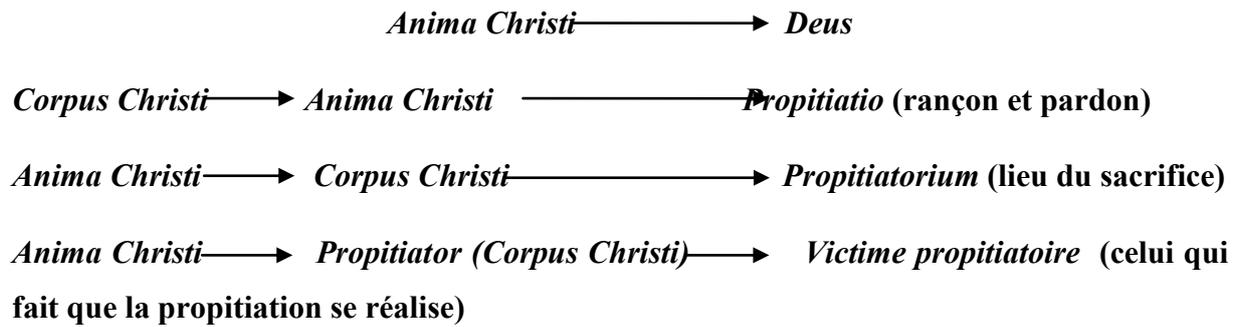
de ses natures, puisque « ce *Logos* [...] s'unit à l'âme de Jésus d'une union bien plus intime qu'à toute âme, car seul il était capable de contenir parfaitement la participation suprême du *Logos* en personne, de la Sagesse en personne, de la Justice en personne » (*CCels.* V, 39, SC 147, p. 119-121)¹. C'est de la sorte qu'Origène justifie que celle-ci se tient au milieu entre Dieu et les hommes afin de se situer dans les mesures indiquées par l'Alexandrin à la suite de saint Paul :

Le texte dit que la longueur du propitiatoire n'est pas seulement de deux coudées, nombre qui concerne d'habitude les corps qui doivent être unis et engendrés, ni de trois coudées entières, nombre qui dépasse ordinairement l'appellation de créature et est consacré à la nature incorporelle. Il dit donc que la longueur du propitiatoire est de deux coudées et demie en longueur et d'une coudée et demie en largeur. S'il est permis d'être audacieux en de telles matières, puisque le même apôtre dit du Christ qu'il est *médiateur entre Dieu et les hommes*, il me semble que cette âme tient le milieu entre Dieu et l'homme, elle qui est certes inférieure à la nature de la Trinité et qui ayant quelque chose en moins, sans pourtant être au-dessous d'elle, n'est pas à mêler au nombre deux attribués aux êtres placés dans les corps, qui n'ont pas la prééminence sublime et supérieure de ses vertus (*ComRm.* III, 5, 5, SC 539, p. 129-131).

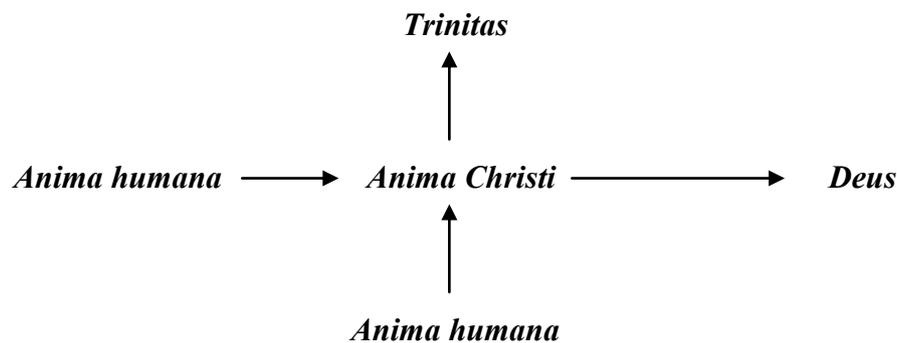
L'approche origénienne se clarifie davantage : l'âme du Christ sert doublement de milieu. Elle tient cette place médiane entre la nature humaine et la nature divine² d'une part, puis elle assure la relation médiatrice ou d'intersection entre les âmes humaines et Dieu, d'autre part : « L'âme du Christ a été de la race et de la substance de toutes les âmes humaines » (*HomLv.* XII, 5, SC 287, p. 189). C'est donc tout le mystère de l'union hypostatique que l'Alexandrin envisage ainsi, alors qu'à son époque, la réflexion sur ce sujet n'était pas encore concevable. En cela, Origène reste un premier, un pionnier dans le déploiement postérieur de la christologie.

¹ Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, op. cit., p. 162 : « Origène exprime ici l'unité radicale entre l'âme et le Verbe : il ne s'agit pas simplement d'une union comparable à la sainteté des hommes vertueux, mais d'une union véritablement substantielle ».

² ORIGÈNE, *HomLv.* III, 5, SC 286, p. 143 : L'âme est « intermédiaire entre la chair et Dieu ». cf. Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, op. cit., p. 161 : L'âme du Christ est « plus précisément médiatrice, car elle est inséparablement une âme humaine et une âme radicalement unie à la Divinité ».



L'explication d'Origène place l'âme du Christ comme inférieure à la nature de la Trinité. Elle est une âme humaine et par-là même est rendue à l'âme humaine la possibilité de participer à la Trinité par l'entremise de l'*anima Christi*. Ainsi, le seul chemin possible pour l'âme humaine de participer à la vie de Dieu est celui de l'*anima Christi* : elle relie l'*anima humana* à la *Trinitas*, d'une part comme elle sert de lieu de jonction entre Dieu et l'homme, d'autre part.



Tout compte fait, l'âme du Christ engage l'âme humaine sur le chemin de la vie de Dieu ; elle est médiatrice : « le Sauveur ne peut exercer une telle médiation que parce qu'il existe en son être même une puissance "médiatrice" – ce qu'est justement l'âme du Christ »¹. Le Christ Prêtre s'offre pour sauver les hommes. Il est de ce fait Médiateur et Sauveur : « C'est pourquoi nous adorons le Dieu unique et son Fils unique, Logos et Image, par nos meilleures supplications et demandes, offrant nos prières au Dieu de l'univers par son Fils unique. C'est à lui d'abord que nous les offrons en lui demandant, puisqu'il est 'propitiation pour nos péchés', de présenter comme Grand-Prêtre au Dieu suprême nos prières, nos sacrifices et nos

¹ Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène, op. cit.*, p. 154.

supplications » (*CCels.* VIII, 13, SC 150, p. 203). Mais une condition s'impose : celle de la foi en Jésus-Christ comme le Fils de Dieu et le Sauveur des hommes. La foi devient donc l'élan qui relie l'âme à Dieu, la force de liaison de l'humanité à la divinité, parce que justement, l'âme est créée à l'image de la Trinité. C'est ainsi qu'il faut entendre l'enseignement d'Origène : « La foi est comptée pour justice à celui qui, avant d'avoir cette foi, n'avait pas de justice ; et il est assurément heureux celui à qui Dieu porte en compte la justice sans les œuvres, à qui il n'impute pas de péché, à qui ont été remises aussi les illégalités et dont les péchés ont été couverts, s'il y en avait eu auparavant » (*ComRm.* IV, 2, 2, SC 539, p. 205). C'est alors que la miséricorde divine justifie le péché de l'homme qui a foi en Dieu et qui bénéficie de ses grâces.

1.1.2. L'âme humaine et la justification par la foi

Nous avons montré comment l'étude de l'âme du Christ chez Origène dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* implique l'âme humaine à sa suite en vue de son salut. En effet, le Christ a révélé l'Évangile à l'âme humaine en vue de son salut. Il n'exclut personne, au contraire saint Paul cite aussi bien les Juifs que les Grecs (Rm 1, 16). Il évoque aussi des questions fondamentales relatives à la « colère de Dieu » (Rm 1, 18), à la conscience humaine (Rm 2, 15), à la circoncision charnelle et celle du cœur (Rm 2, 25-29).

Il y a deux sortes de justifications selon saint Paul, à savoir celle des œuvres et celle par la foi. Il y a aussi chez le même apôtre la « loi des œuvres » et la « loi de la foi ». Mais Origène se penche du côté de la « loi de la foi ». En effet, Paul « avait affirmé que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi. En conséquence, pour appuyer son dire par les Écritures, il présente maintenant l'exemple d'Abraham et dit : *Si Abraham a été justifié par des œuvres, il en a reçu de la gloire, mais non auprès de Dieu.* Ce qu'il affirme non sans art dialectique. Car si celui qui est justifié par les œuvres n'a pas de gloire auprès de Dieu, mais s'il est évident qu'Abraham a reçu de la gloire auprès de Dieu, c'est donc que celui-ci est justifié non par les œuvres, mais par la foi » (*ComRm.* IV, 1, 1-2, SC 539, p. 181-183). On en déduit que la foi est l'adhésion de notre âme à la volonté de Dieu. C'est à un acte intérieur qu'Origène nous invite. Dieu agit dans le secret de notre âme, dans ce creux insaisissable par

la raison qui est son lieu. L'Alexandrin renchérit : « puisque Dieu seul connaît les secrets des cœurs, c'est à lui de discerner si quelque disposition de foi habite en chacun ; et c'est pourquoi celui qui est justifié par la foi en a reçu de la gloire auprès de Dieu qui seul connaît ce qui est secret et qui, seul, scrute la foi » (*ComRm.* IV, 1, 4, SC 539, p. 185).

C'est donc à une relation d'intimité avec le Seigneur que l'homme est convié. Dieu voit ce qu'il fait et ce qu'il est dans le secret le plus profond de son être. Autant Abraham est justifié par la foi, autant l'âme humaine le sera pareillement. Cette conviction et cette appartenance au Christ exprime la participation de l'*anima humana* à l'œuvre de l'*anima Christi* qui consiste à adhérer en toute chose à la volonté de Dieu son Père. Mais cette foi de l'âme humaine au Christ induit des conséquences plus profondes dans son affiliation au Christ en termes de relation de dépendance et de possession, d'intimité profonde et spirituelle : « Si celui qui croit que Jésus est le Christ, est né de Dieu, et si celui qui est né de Dieu ne pèche pas, il est clair que celui qui croit en Jésus-Christ ne pèche pas, s'il pèche, il est certain qu'il ne croit pas en lui » (*ComRm.* IV, 1, 5, SC 539, p. 187). L'âme humaine ne sera donc véritablement justifiée que si elle évite le péché qui rompt la relation spirituelle entre elle et l'âme du Christ. Sa sève et sa force, c'est l'âme du Christ ; son ennemi, c'est le péché. La relation subtile qui se cache dans cette interprétation d'Origène est que la vraie foi consiste à ne pas pécher¹. Pécher signifie l'éloignement de l'âme humaine d'avec la vraie foi : « L'âme est toujours au milieu, entre l'Esprit et la chair : ou bien elle se joint à la chair et devient une avec la chair, ou bien elle s'associe à l'Esprit et devient une avec l'Esprit ; de ce fait, si l'âme est avec la chair, les hommes deviennent charnels, mais si elle est avec l'esprit, ils deviennent spirituels » (*ComRm.* I, 7, 4, SC 532, p. 183). C'est pourquoi le Père a manifesté en Jésus-Christ afin de justifier le plus grand nombre de pécheurs : « Car Dieu est juste, et le Juste ne pouvait justifier les injustes. C'est pourquoi il voulut l'intervention d'une victime propitiatoire afin que soient justifiés par la foi en lui ceux qui ne pouvaient l'être par leurs œuvres propres » (*ComRm.* III, 5, 2, SC 539, p. 125).

La vraie foi <<===== >> Justification dans le Christ
La vraie foi ≠ Pécher
Pécher <<===== >> Manque de foi

¹ Cf. Henri CROUZEL, « L'exégèse origénienne de I Cor. 3, 11-15 et la purification eschatologique », dans *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, Éditions Beauchesne, 1972, p. 273-283 ; cf. *ibid.*, *Les fins dernières selon Origène*, Routledge (collection *Variorum*), 1990.

La foi devient le symbole du sceau de Dieu dans l'âme. C'est également le signe de reconnaissance des âmes qui appartiennent au Christ. Une condition s'impose tout de même, celle de la circoncision, non plus de la chair, mais de l'esprit afin que, tous, circoncis ou incirconcis dans la chair, par l'adhésion de l'âme au Christ, puissent être sauvés comme l'assurance que nous donne l'apôtre selon laquelle, en Jésus, « quand la plénitude des nations sera entrée, [...] tout Israël sera sauvé » (*ComRm.* IV, 2, 9, SC 539, p. 211). C'est ainsi qu'Origène explique le salut par la justification par la foi : « Car la promesse faite à Abraham ou à sa descendance d'avoir le monde en héritage, n'a pas été faite par la loi, mais par la justice de la foi » (Rm 4, 13) et de fait, la justice par la foi est imprimée sur l'âme humaine : « Ainsi donc ce n'est pas en raison de la Loi qu'Abraham et sa descendance reçurent la promesse d'hériter du monde, mais par la justice de la foi » (*ComRm.* IV, 3, 2, SC 539, p. 219). Elle touche la profondeur de l'être humain car elle découle de la grâce divine et « a été écrit par l'Esprit de Dieu dans notre cœur » (*ComRm.* IV, 5, 4, SC 539, p. 239). On peut retenir avec Origène que la grâce de Dieu se déploie sur notre âme qui est de nature spirituelle et qui reçoit la marque de l'Esprit Saint. C'est alors qu'il faut comprendre Origène quand il enseigne que les biens spirituels sont « imprimés dans les profondeurs de l'âme » (*ComRm.* IV, 5, SC 539, p. 241)¹ pour une durée perpétuelle. Mais par l'agir de la liberté humaine le péché peut interrompre la chaîne relationnelle entre l'Esprit de Dieu et l'être humain.

1.1.3. L'être humain, le péché et la liberté humaine

L'ennemi de la vie de foi de l'âme est le péché. Lutter contre le péché, c'est mesurer la valeur du prix de la Croix du Christ pour notre salut. Origène qualifie le péché de « vêtement du vieil homme ». L'être humain tout entier doit s'éloigner du péché pour vivre de la vie du Christ. En effet, « si nous faisons à nouveau alliance et amitié avec le péché, nous montrons que nous faisons peu de cas de la mort du Christ Jésus, embrassant et suivant ce qu'il a combattu et vaincu » (*ComRm.* IV, 7, 7, SC 539, p. 277). Au fond, il est question pour l'âme

¹ Cf. ORIGÈNE, *ComRm.* IV, 5, SC 539, p. 241 : « C'est donc de telles lettres, concernant la promesse, qui seront inscrites dans l'âme qui a présenté sa foi à Dieu comme des tablettes de cires toutes préparées, pour qu'avec bonté, la grâce de Dieu puisse écrire sur elles ; et c'est pourquoi une foi de cette espèce est comptée comme justice, elle qui s'est montrée capable de recevoir la grâce céleste ».

de se dévêtir du péché pour se revêtir du Christ et de la Croix qui est le symbole de sa victoire sur le mal. Le péché est également qualifié de « vêtement d'injustice » par lequel l'âme peut se retrouver emprisonnée. Or, seul le Christ Jésus peut être qualifié de « véritable vêtement de justice » (*idem*), parce que son âme élève la nôtre à sa dignité d'image de Dieu, à travers l'acte de notre foi qui justifie notre âme. Si le Christ est la justice de notre âme, et si nous sommes ressuscités avec lui, alors notre âme fait le libre choix de la foi et de la vertu et ainsi, elle vit pour la justice. De fait, « l'humanité du Christ, considérée par Origène dans l'âme du Christ, reçoit une profonde justification : elle réalise, la première, une union à Dieu qui est aussi connaissance de Dieu et elle sert de modèle aux hommes »¹. La justification de l'âme humaine est alors l'âme du Christ. C'est pourquoi, il nous faut quitter le vieil homme qui symbolise le péché.

Ainsi donc, « le péché est passé aussi dans les justes et les a saisis par quelque léger contact. Mais dans les prévarications, c'est-à-dire ceux qui se soumettent à lui de toute leur âme et sans réserve, il installe son règne et domine avec pleine puissance » *ComRm.* V, 1, 32, SC 539, p. 391)². Mais « puisque l'âme a été créée libre par Dieu, elle se réduit elle-même en servitude par le péché et remet à la mort cette sorte d'attestation écrite de son immortalité qu'elle avait reçue de son Créateur. [...] Voulant donc montrer que les biens que l'âme reçoit par le Christ sont bien plus grands que ceux qu'elle avait perdus en Adam, l'Apôtre répète donc souvent ces paroles : *Combien plus et : Abondance de la grâce et don de la justice et : Ils régneront par le seul Jésus-Christ.* Tout ceci montre assurément que les dons sont beaucoup plus abondants que les châtiments » (*ComRm.* V, 3, 2, SC 539, p. 423).

Par ailleurs, Origène présente l'âme humaine qui se conforme à la volonté de Dieu comme une âme libre et sage et qui est éclairée par la lumière de Dieu. La liberté consiste pour lui à rejeter le péché pour s'attacher intimement à Dieu. En effet, si le péché est un acte personnel dont l'agent principal est l'homme, il est surtout le fruit ou la conséquence de l'exercice de la liberté. La véritable âme est celle qui se relie intrinsèquement au Bien essentiel et authentique qui est la recherche de la Vérité, car une telle âme est appelée raisonnable et la *praxis* de la raison la rattache à sa souche qu'est le Bien véritable. Origène donne comme exemple à suivre le cas de l'*anima Christi* : « on ne peut douter que la nature de cette âme n'ait été celle de toutes les âmes : autrement on n'aurait pu l'appeler âme, si elle n'avait pas été vraiment âme. Mais puisque choisir le bien ou le mal est au pouvoir de tous,

¹ Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné, op. cit.*, p. 117.

² Voir ORIGÈNE, *ComRm.* V, 5, 2-7, SC 539, p. 437-441.

cette âme, celle du Christ, a si bien choisi d'aimer la justice que, par suite de l'immensité de son amour, elle a adhéré à elle de manière inconvertible et inséparable » (*PArch.* II, 6, 5, SC 252, p. 319). Il en va du mystère de l'Incarnation¹. Le Christ Vrai Dieu et Vrai Homme a détenu une âme humaine qui n'a aimé que la justice divine.

C'est ainsi qu'Origène répond aux docètes. Le réel exercice de la liberté réside donc dans l'option fondamentale pour le choix du bien et la répulsion pour le mal. Il se concrétise dans l'amour et la volonté de mettre la raison au service de la justice et de l'amour de Dieu. Voilà pourquoi « l'âme humaine et raisonnable du Christ qui n'a eu aucune pensée ni aucune possibilité de péché » (*idem*), nous est présentée comme modèle. En insistant sur le qualificatif « humaine » attribuée à l'*anima Christi*, Origène insinue que c'est toujours possible pour nos âmes de prendre exemple sur celle du Christ et d'éviter le mal qui est une manière détournée d'orienter notre âme vers le mal et le péché en faisant les choix qui la conduisent à s'éloigner de la volonté de Dieu.

Origène peint ensuite un tableau intéressant entre la prescience divine et la liberté de l'âme et prend exemple sur le cas de Judas². Pour lui, la prescience divine ne consiste pas en ce que, parce que quelque chose est contraint de se réaliser, Dieu le sait, mais parce que quelque chose doit se passer, Dieu le sait avant que ladite chose ne se réalise. Mais quelles que soient les épreuves, l'âme est revêtue du Christ, car Dieu reste fidèle et accorde la victoire finale à ceux qui l'ont suivi. L'âme se présente donc comme l'épouse du Christ :

Car tant que nous sommes suspendus à son amour, nous n'éprouvons pas la sensation de la douleur. En effet, l'amour par lequel il nous a aimés et a ravi à lui notre affection ne nous fait pas sentir le tourment du corps et la douleur. Aussi sommes-nous donc *vainqueurs en tout cela*. L'épouse dans le Cantique dit aussi quelque chose par ces mots : *Moi j'ai été blessée d'amour*. De cette manière donc, notre âme aussi, lorsqu'elle a accueilli du Christ la blessure d'amour, même si elle livre le corps au glaive elle ne sentira pas les blessures de la chair, du fait de la blessure d'amour (*ComRm.* VII, 9, 2, SC 543, p. 339-341).

¹ Cf. Henri CROUZEL, « Origène devant l'Incarnation et devant l'Histoire », dans *BLE*, tome 61, n. 2 (1960), p. 81-110.

² ORIGÈNE, *ComRm.* VII, 6, 5, SC 543, p. 319 : « Ainsi, Judas est devenu traître et les prophètes avaient prédit qu'il en serait ainsi. Ce n'est donc pas parce qu'il devait être traître, les prophètes prédisent ce qu'il ferait à cause de la méchanceté de son dessein, alors que de toutes façons Judas aurait eu la possibilité d'être semblable à Pierre et à Jean s'il avait voulu ; mais il a choisi la passion de l'argent plutôt que la gloire d'être en compagnie des apôtres ; et voyant d'avance cette volonté future qui serait la sienne, les prophètes la consignèrent dans les annales de leurs livres ».

Mais la cause de salut de l'âme ne réside pas dans la prescience de Dieu, mais le positionnement de notre âme dans sa manière d'aimer et dans l'objet de son amour. Dans le cas de Judas, c'est l'amour extrême de l'argent au détriment de l'amour de Dieu. Dans ce cas de saint Paul, après la conversion, il opte pour mettre la raison de son âme au service de l'amour de Dieu et ainsi, malgré la prison et les coups, il s'oublie et ne compte pour lui que le Christ et le Christ crucifié. De fait, pour ne pas retomber dans ses premières amours, « réprouvé, il traite durement son corps et le réduit en esclavage » (*ComRm.* VII, 6, 5, SC 543, p. 319). Il le dispose ainsi pour la résurrection finale : c'est le but ultime de notre choix libre de conformer notre âme aux préceptes divins. Ici encore, Origène nous fait une exégèse de saint Paul :

Quant à la glorification, nous pouvons aussi entendre ce mot à propos du monde présent, selon ce que dit l'Apôtre : *Nous tous qui, le visage dévoilé, réfléchissons la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, de gloire en gloire, comme de par le Seigneur qui est Esprit. C'est donc cette gloire que chacun des justifiés perçoit dans cette vie présente ; c'est cette gloire aussi que nous espérons dans le futur, lorsque notre corps de misère qui est semé méprisable se lèvera dans la gloire* » (*ComRm.* VII, 6, 7, SC 543, p. 321).

C'est donc à la Résurrection, but ultime de notre âme et de notre corps, que nous conduit l'exégèse d'Origène sur la liberté humaine, lorsqu'elle fait l'option préférencielle de fuir le mal et de pratiquer la vertu.

Il se dégage de cet enseignement d'Origène les enjeux du renouveau baptismal et de la vie dans l'Esprit. En effet, « si nous avons été ensevelis avec le Christ, [...] c'est-à-dire du fait que nous sommes morts au péché, il s'ensuit assurément que le Christ étant ressuscité des morts, nous aussi nous ressusciterons avec lui en même temps, et que lui étant monté aux cieux, nous y monterons avec lui en même temps et que lui même siégeant à la droite du Père, on dira que nous aussi nous siégerons avec lui en même temps dans les régions célestes » (*ComRm.* V, 8, 12, SC 539, p. 477). Remarquons qu'Origène ne parle plus d'âme humaine mais de l'être humain tout entier qui bénéficiera de la vie dans l'Esprit, une fois renouvelé par le Christ à l'image duquel il est créé : « Il y a nouveauté de vie quand nous nous dépouillons du vieil homme avec ses pratiques et revêtons l'homme nouveau qui est créé selon Dieu et renouvelé en vue de la connaissance de Dieu, à l'image de celui qui l'a créé. [...] En effet, comme le vieil homme vieillit sans cesse et devient de jour en jour plus âgé, de même l'homme nouveau est sans cesse renouvelé et il n'y a jamais de moment où son

renouvellement ne s'accroît » (*ComRm.* V, 8, 13, SC 539, p. 479) : c'est le commencement de la « vie dans l'Esprit » (*ComRm.* VI, 12, 11 et 14, SC 543, p. 211-213 et 215) qui pallie « au préjudice de l'âme et à son opprobre éternel » (*ComRm.* VII, 4, 6, SC 543, p. 297). En réalité, il est question d'imiter la vie du Christ, de vivre comme lui, de mourir comme lui, pour revivre avec lui. C'est à une telle divinisation que nous conduit Origène lorsqu'il écrit que, se rapprochant du Christ, une fois renouvelés par lui, nous vivons de l'Esprit du Christ qui nous attire à lui. Le Christ devient notre Paix, notre Justice, notre Sainteté. Origène convoque alors le rôle de l'Esprit du Christ :

On peut prouver ainsi que chacun a en lui l'Esprit du Christ. Le Christ est Sagesse, si quelqu'un est sage selon le Christ et goûte ce qui est du Christ, il a eu lui, l'Esprit du Christ par la Sagesse. Le Christ est Justice ; si quelqu'un a en lui la justice du Christ, il a en lui l'Esprit du Christ par la justice. Le Christ est Paix ; s'il a en lui la paix du Christ, il a en lui l'Esprit de la paix, il a en lui l'Esprit du Christ. Il en est ainsi de celui qui a la Sainteté, et de celui qui a chacune des vertus que l'on dit être le Christ : celui-là est à regarder comme ayant en lui l'Esprit du Christ et l'on doit alors espérer que son corps mortel sera rendu à la vie par l'Esprit du Christ qui habite en lui (*ComRm.* VI, 13, 9, SC 543, p. 225-227).

Ainsi se décline l'assimilation de l'être humain tout entier au Christ. Ce processus de possession de l'Esprit du Christ (*Spiritus Christi*) ou de l'Esprit de Dieu (*Spinitus Dei*) emporte notre être dans son intégralité, et lui confère l'immortalité¹. Les œuvres de la chair sont tuées par l'Esprit du Christ et l'âme vit par les œuvres de l'Esprit : « car Dieu ne nous a pas fait à son image pour que nous soyons encore assujettis au service de la chair, mais plutôt pour que l'âme servant avec zèle son Créateur, utilise le service et l'aide de la chair » (*ComRm.* VI, 14, 1, SC 543, p. 229). Le rôle de l'âme est ainsi précisé : servir Dieu et conduire la chair à se défaire du service terrestre pour la charge céleste. C'est ainsi qu'Origène explicite l'anthropologie chrétienne tripartite et l'élève à sa spiritualisation grâce à l'Esprit du Christ : c'est la perspective de l'espérance de la Résurrection qui est indiquée et l'Esprit du Christ devient la source des forces de transfiguration de notre être actuel et de la Résurrection de nos corps². L'union des natures dans le Christ a alors pour conséquence la

¹ Cf. Henri CROUZEL, « La doctrine origénienne du corps ressuscité », dans *BLE*, tome 81, n. 3 (1980), p. 175-200 et *BLE*, n. 4, p. 241-266. La question de l'immortalité fait appel à la résurrection des hommes. Les enjeux théologiques en sont nombreux : l'établissement de la relation entre la résurrection du Christ et celle des hommes d'une part, et réfléchit sur la part de Dieu, seul capable de ressusciter ; l'état de l'âme à l'heure de la mort entre sa séparation du corps et la résurrection ; le sort des damnés et la résurrection finale.

² Voir *ibid.*, « Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne des corps ressuscités », dans *Gregorianum*, tome 53 (1972), p. 679-716.

possibilité de la transformation de notre nature humaine en nature divine par la divinisation et par la grâce de Dieu.

1.2. L'âme du Christ et l'union des deux natures

C'est dans son *Entretien avec Héraclide* qu'Origène pose le problème hautement théologique de la divinité du Christ et de la nature du corps de Jésus. Comment justifier l'humanité et la divinité dans l'unique « Personne » du Christ ? Dans quelle mesure l'âme du Christ peut-elle servir de point de soudure entre les deux natures ? La conversation entre Origène et l'évêque Héraclite pourra nous servir de point de départ.

Les *Entretiens* d'Origène regroupent des conversations, discussions et conférences qui illustrent de manière resplendissante le prestige du docteur Alexandrin. On entend par *Entretiens*, διαλέξεις, des échanges et conférences au cours desquelles le grand docteur répondait aux questions relatives à la foi chrétienne et défendait cette foi contre toute erreur doctrinale. C'est un exercice délicat dans la mesure où il se présente comme un dialogue au cours duquel Origène donne une sorte d'enseignement oral qui était assorti à ses qualités de professeur et aussi redoutable puisqu'il faut répondre aux questions de manière improvisée et insuffisamment avancée ou argumentée. Hésychius, présente l'entretien comme un διάλεκτος : ὀμιλία, λαλιά, un idiome, une conversation, une allocution, une allégation, un dialogue comme on peut le retrouver dans le *Banquet* 203a et la *République* 454a de Platon. Il peut prendre la forme d'une dialectique procédant par questions et réponses, pour approfondir un problème, et tendre vers la vérité¹.

C'est le papyrus de Toura qui nous a fait connaître cet *Entretien avec Héraclide* d'Origène qui remonte aux années 244-249². La découverte, si fortuite soit-elle, eut lieu en

¹ Cf. PLATON, *Théétète* 146b ; voir aussi l'échange entre Origène et Héraclide au début de cet *Entretien* d'Origène sur l'identité du Christ (*Entretien d'Origène avec Héraclide*, 1-3, SC 67, p. 53-60). Lorsque l'Entretien porte sur des controverses, Origène le qualifie de διαλέξεις. Voir *Ccels.* I, 45 ; I, 55.

² Emmanuel Amand DE MENDIETA, « Jean Scherer, [Origène], Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes », dans *L'Antiquité Classique*, tome 29, fasc. 2 (1960), p. 489 : « Cet entretien entre Origène et Héraclide eut lieu au cours d'une conférence épiscopale, qui se tint très probablement en Arabie, dans les années 244-249, en présence d'évêques (Héraclide lui-même était l'un d'entre eux) et de nombreux fidèles. Des scribes établirent en tachygraphie le procès-verbal de l'acte principal de cette conférence. C'est notre διάλεκτος : soupçonné d'hérésie, Héraclide y définit sa foi, puis Origène prend la parole, fixe la

1941 et le groupe de papyrus trouvés dans une carrière antique près du Caire contenait entre autres cette œuvre d'Origène qui sera éditée par Jean Scherer. Il n'est guère un échange en tête à tête comme c'est le cas entre Origène et Candidus - discussion directe avec un hérétique en vue de rétablir la vérité -, mais il a eu lieu lors d'un rassemblement épiscopal qui s'est déroulé en deux parties. *Primo*, les évêques présentent leur conviction lors d'une conférence générale sur la foi chrétienne Héraclide précise son *credo* et Origène calme toutes les querelles puis établit la doctrine en *secondo*. Ce texte révèle alors une partie des discussions, l'acte essentiel du *διάλεκτος*. La discussion générale est animée par des évêques tels que Héraclide, celui qui a provoqué le synode à cause de sa foi douteuse, un évêque timide, têtue dans ses positions doctrinales quoique respectueux d'Origène ; Démétrius et Philippe qui sont entrés en cours de la conférence ; Maxime avec son éloquence remarquable et Denys. À ce synode étaient également présents les fidèles non comme simples spectateurs mais comme témoins des décisions et conclusions. D'ailleurs à la conclusion, Origène les nomme après avoir appelé Dieu, les évêques et les prêtres, il indique la présence du « peuple des fidèles » : « avec la permission de Dieu, en second lien avec celles des évêques, en troisième lien avec celles des prêtres et des fidèles, je dirai de nouveau mon sentiment sur la question » (*Entr. Héracl.* 4, 9-27, SC 67, p. 63). Plusieurs sujets doctrinaux ont été abordés par Origène et ses pairs dans cet *Entretien* que l'on peut regrouper en deux catégories. La première est relative à ce qui concerne la divinité du Christ et aborde des aspects comme l'unité et la distinction du Père et du Fils ; l'offrande de la prière eucharistique (*prosphora*) au Père par la médiation du Fils qui le premier a offert son esprit à son Père avant de mourir par l'entremise de son âme qui devient l'agent d'une telle offrande ; la nature du corps charnel de Jésus et sa résurrection qui engage la résurrection de notre corps de pécheur lorsque notre âme reviendra chercher le corps qu'elle avait habité (ici, Origène pose comme condition l'obligation des bonnes œuvres, la nécessité de la conduite droite et la foi indéfectible en Dieu). La deuxième catégorie de sujet traité dans ce corpus est relative à l'âme : elle est distincte du corps ; la présence en l'homme d'un homme intérieur qui est son âme et son esprit et d'un homme extérieur qui est son corps ; l'immortalité de l'âme et la question de la mort ; la présentation de l'âme comme image de Dieu¹. Dans notre développement, nous tenterons d'éclairer et de préciser la place

doctrine et apaise les querelles » ; cf. Jean BINGEN, « Scherer (Jean), Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme », dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, tome 30, fasc. 3-4 (1952), p. 867 ; Pierre COURCELLE, « Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'Âme, édité par Jean Scherer (Publications de la Société Fouard Ier de papyrologie. Textes et documents, vol. IX), 1949 », dans *Revue des Études Anciennes*, tome 53 (1951), n. 1-2, p. 171.

¹ Pierre COURCELLE, « Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'Âme, édité par Jean Scherer (Publications de la Société Fouard Ier de papyrologie. Textes et documents, vol.

qu'occupe l'âme du Christ dans la christologie de cet ouvrage, puis nous essayerons de répondre avec Origène à la question : l'âme humaine est-elle faite de sang ou bien est-elle le sang ? Enfin, nous reprendrons la démonstration origénienne de l'immortalité de l'âme, en réponse à une question de Démétrius.

1.2.1. L'âme du Christ et la Résurrection des corps

C'est le dialogue avec Héraclide et Maxime (*Entr. Héracl.* 1, 6-10, 15, SC 67, p. 53-77) qui va permettre de revisiter la christologie de l'*Entretien avec Héraclide* au prisme avec la question que nous étudions, celle de l'âme du Christ. En effet, cette première partie de l'*Entretien* est le lieu où Origène examine les perspectives théologiques relatives à la divinité du Christ, à la nature du corps de Jésus, au mécanisme de la Résurrection. C'est le cœur du traité. Puisque c'est l'examen de la foi d'Héraclide qui est à l'origine de ce synode, ce dernier exprime sa foi devant ses compères¹. Dans un échange de profession de foi entre Origène et Héraclide, l'Alexandrin parvient à comprendre que pour l'évêque Héraclide, le Christ et Dieu forment « deux Dieux » :

Origène dit : « Tout en étant distinct du Père, le Fils est lui aussi Dieu ? »

Héraclide dit : « Il est lui aussi Dieu. »

Origène dit : « Et l'unité qui se réalise est celle de deux Dieux ? »

Héraclide dit : « Oui. »

Origène dit : « Nous professons deux Dieux ? »

Héraclide dit : « Oui. La puissance est une. » (*Entr. Héracl.* 2, 5-20, 2, 29, SC 67, p. 57-59).

Dans un raisonnement cohérent, Origène montre qu'autant Adam et Ève forment une seule chair, autant le juste et le Christ forment un seul esprit, autant le Christ et Dieu sont un seul

IX), 1949 », *art. cit.*, p. 173. L'âme comme image de Dieu est au cœur de l'anthropologie d'Origène. Elle plonge ses sources dans Gn 1-3. Cf. Anders Lund JACOBSON, « Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen », dans *Vigiliae Christianae*, n. 62 (2008), p. 213-232.

¹ Voici le début de la foi professée par Héraclide : « Moi aussi, je crois précisément ce que disent les saintes Écritures : Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement de Dieu. Tout s'est réalisé par lui, et sans lui rien ne s'est réalisé. Ainsi nous partageons la même foi sur ce point, et, de plus, nous croyons que le Christ a pris chair, qu'il est né, qu'il est remonté aux cieux dans la chair dans laquelle il est ressuscité, et qu'il est assis à la droite du Père, d'où il viendra pour juger les vivants et les morts, Dieu et homme à la fois » (*Entretien avec Héraclide*, SC 67, p. 53-55). Mais son erreur se situe dans l'unité qui se réalise entre le Père et le Fils. À la question d'Origène : « L'unité qui se réalise est celle de deux Dieux ? », Héraclide répond par l'affirmative. Pour lui, nous professons deux Dieux.

Dieu. Voilà pourquoi le Christ a dit : Moi et mon Père, nous sommes un. Le Christ « communique avec le Père par sa divinité » (*Entr. Héracl.* 4, 9-27, SC 67, p. 63). En réalité son âme est l'élément qui le relie directement à Dieu et qui rend Dieu présent en lui¹. *L'anima Christi* crée une affinité naturelle entre le Fils et l'Esprit du Père. C'est aussi dans ce sens qu'il faut comprendre l'offrande de nos prières à Dieu par le Christ dont l'âme représente finalement l'offrande de nos prières au Père. Tel est aussi le cas à la mort du Christ. Son âme en quittant son corps, s'est offerte à Dieu comme offrande parfaite : « Le corps dans le tombeau ; l'âme aux enfers ; l'esprit, il l'a déposé entre les mains du Père » (*Entr. Héracl.* 7, 15-20, SC 67, p. 71).

Origène explique par ailleurs que le corps mort de Jésus est un vrai corps d'homme, un cadavre qui ne vit plus puisque *l'anima Christi* l'a quitté. Il ne s'agit pas d'un corps spirituel puisqu'il est devenu cadavre. Mais notre foi nous enseigne que ce corps du Christ est ressuscité des morts². C'est pourquoi, Origène affirme avec force : « Nous affirmons que son corps mortel et l'âme humaine qui l'habite ont reçu ce qu'il y a de plus grand, non seulement par la participation mais encore par l'union et le mélange avec Lui, et que, participant à sa divinité, ils ont été transformés en Dieu » (*CCels.* III, 41, SC 136, p. 97). Autrement dit, son âme a repris son activité de le mouvoir. Cet aller-retour de l'âme qui sort du corps à la mort et qui revient lui redonner vie à la résurrection justifie la divinité du Christ et rend possible celle de ceux qui lui appartiennent : « Ainsi donc notre Sauveur et Seigneur, dans sa volonté de sauver l'homme comme il voulut le Sauveur, pour cette raison voulut sauver le corps, de même qu'il voulut pareillement sauver l'âme, et voulut en outre sauver ce qui restait de l'homme : l'esprit » (*Entr. Héracl.* 7, 1-10, SC 67, p. 71)³.

¹ Cf. Bernard CAPELLE, « Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, n. XLVII (1952), p. 167ss.

² Cf. Martin BIDDLE, *The tomb of Christ*, Sutton, Stroud, 1999 ; voir Robert BARÓ, Albert VICINO et Daniel VIGNE, *Mort et résurrection dans l'Antiquité chrétienne*, Saint-Maur, Éditions Parole et Silence, 2017. Voir aussi BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth, De l'entrée à Jérusalem à la résurrection*, Monaco, Éditions Le Rocher, 2011.

³ ORIGÈNE, *Entr. Héracl.* 5, 8-5, 26, SC 67, p. 67-69 « Puisque notre Sauveur et Seigneur a revêtu un corps, examinons ce qu'était ce corps. Seule l'Église, en face de toutes les hérésies qui nient la résurrection, professe la résurrection du corps mort, car du fait que les prémices ont ressuscité d'entre les morts, il s'ensuit que les morts ressuscitent. *Les prémices, le Christ* ; c'est pourquoi son corps est devenu cadavre. Car si son corps n'était devenu un cadavre, capable d'être enveloppé d'un linceul, de recevoir des aromates et tout ce qui est d'usage pour les cadavres, et d'être enseveli dans un tombeau – choses que ne saurait subir un corps spirituel ; car il ne se peut absolument pas que le spirituel devienne cadavre, ou encore il ne se peut pas que le spirituel devienne insensible ; si, en effet, il est possible que le spirituel devienne cadavre, il est à craindre qu'après la résurrection, quand notre corps sera ressuscité, selon la parole de l'apôtre : *il est semé corps animal, il ressuscite corps spirituel*, nous mourrions tous... En fait, *le Christ ressuscité des morts ne meurt plus*. Et non seulement *le Christ ressuscité des morts ne meurt plus*, mais *ceux qui sont au Christ, ressuscités des morts, ne meurent plus*. Si vous êtes d'accord sur ces points, eux aussi, avec l'adhésion solennelle des fidèles, seront désormais règles ayant force de loi, et définitivement fixés ».

Origène valorisant le corps ressuscité du Christ, justifie la résurrection du nôtre. En effet, si l'âme du Christ est divine, combien plus le corps qui l'a portée ne le serait-il pas ? L'immortalité de l'âme implique la résurrection du corps du Christ,

car si son corps n'était pas devenu un cadavre, capable d'être enveloppé d'un linceul, de recevoir des aromates et tout ce qui est d'usage pour les cadavres, et d'être enseveli dans un tombeau – choses que ne saurait subir un corps spirituel ; car il ne se peut absolument pas que le spirituel devienne cadavre, ou encore il ne se peut pas que le spirituel devienne insensible ; si, en effet, il est possible que le spirituel devienne cadavre, il est à craindre qu'après la résurrection, quand notre corps sera ressuscité, selon la parole de l'apôtre : *Il est semé corps animal, il ressuscite corps spirituel*, nous mourrions tous... En fait, *le Christ ressuscité des morts ne meurt plus*. Et non seulement le Christ ressuscité des morts ne meurt plus, mais *ceux qui sont au Christ*, ressuscités des morts, ne meurent plus (*Entr. Héracl. 5, 15-6, SC 67, p. 67-69*).

Origène rend crédible par là également la résurrection de nos corps mortels, car si nous appartenons au Christ, son Esprit habite en nous et il nous adviendra ce qui lui est arrivé¹.

À la suite de cette explication d'Origène, Maxime pose une question en implorant l'aide de ses frères : « Étant donné que l'esprit avait été remis au Père, d'après la parole : « Père, je dépose mon esprit entre tes mains » et que, séparée de l'esprit, la chair était morte et gisante dans le tombeau, comment celui-ci s'ouvre-t-il et comment les morts ressuscitent-ils ? » (*Entr. Héracl. 6, SC 6, p. 69*) ; Origène répond en montrant que toute l'Incarnation de Jésus est pour le salut de l'homme. Ainsi, le Christ est composé d'un corps, d'une âme et d'un esprit. Il a revêtu l'esprit de l'homme, il possède une âme humaine et a pris un corps d'homme. Son esprit n'est pas le Saint-Esprit mais l'esprit de Jésus. Ces trois éléments du composé de l'être du Christ ont été unis à son Incarnation. Origène enseigne en insistant : « Nous ne séparons point le Fils de Dieu de Jésus, car c'est un seul être, après l'Incarnation, qu'ont formé avec le *Logos* de Dieu l'âme et le corps de Jésus. Si en effet, selon l'enseignement de Paul qui dit : “Celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui”, quiconque a compris ce que c'est qu'être uni au Seigneur et s'est uni à lui est un seul esprit avec le Seigneur, de quelle manière bien plus divine et plus sublime le composé dont nous parlions est-il un seul être avec le *Logos* de Dieu ! » (*CCels. II, 9, SC 132, p. 307*). Le composé en trois habitats a

¹ Adalbert G. HAMMAN, « La résurrection du Christ dans l'Antiquité chrétienne », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n. 49 (1975), p. 292-318 et n. 50 (1976), p. 1-24.

été séparé lors de la mort¹ du Christ. Ainsi, on a retourné son corps au tombeau, son âme aux enfers et son esprit entre les mains du Père (Ps 30, 6). En refusant que le Christ ait eu un corps naturel, pas spirituel comme le stipule le docétisme marcionite, Origène explique pourquoi alors il a confié en dépôt son esprit à son Père.

Ce dépôt qu'il avait remis au Père, il le reprend. Quand ? Non pas au moment même de la résurrection, mais immédiatement après la résurrection. Témoin, le texte de l'Évangile. Notre Seigneur Jésus-Christ était ressuscité d'entre les morts ; Marie l'aborda, et il lui dit : *Ne me touche pas*. Il voulait, en effet, que quiconque le toucherait, le touchât dans son intégrité, afin que, l'ayant touché dans son intégrité, il éprouvât l'influence bienfaisante de son corps en son corps, de son âme en son âme, de son esprit en son esprit. *En effet, je ne suis pas encore monté vers le Père (Entr. Héracl. 7, 21-8, 19, SC 67, p. 73)*².

Cette assertion de l'Alexandrin montre que l'âme du Christ a intégré le corps de Jésus à la Résurrection, mais pas encore son esprit ; il n'était pas encore complet, entier, car « le *pneuma* vivifiée, évidemment non pas d'une vie moyenne, mais d'une vie divine » (*ComJn. XIII, XXIII, 140, SC 222, p. 107*)³. La pointe du texte porte sur l'admirable échange, mais aussi sur le composé trichotomique du Christ. Il lui manquait le troisième versant du composé humain qu'est son esprit. En allant vers le Père, il va récupérer ce qu'il lui avait remis, son *pneuma*, son dépôt comme l'indique si bien l'Alexandrin : « Il monte vers le Père, puis il va trouver ses disciples. Donc il monte vers le Père. Dans quelle intention ? Pour reprendre son dépôt (*Entr. Héracl. 7, 21-8, 19, SC 67, p. 73*).

Marie Magdala n'a pas été la seule interlocutrice du Christ ressuscité⁴. Origène s'explique davantage et complète ce qu'il a ébauché dans son *Entretien avec Héraclide*

¹ Joseph CREHAN, « The Dialektos of Origen and John 20, 17 », dans *Theological Studies*, n. XI (1950), p. 368-372.

² ORIGÈNE, *HomLv. IX, 5, SC 287, p. 87-89* ; Au sujet du *Noli me tangere*, on peut lire : Henri-Charles PUECH *et al.*, « L'Entretien d'Origène avec Héraclite et le Commentaire de saint Ambroise sur l'Évangile de Luc », dans *Vigiliae Christianae*, n. 13 (1958), p. 229-234 ; P.-M. GUILLAUME, art., « Marie-Madeleine (sainte) », dans *Dictionnaire de spiritualité*, 10, col. 563-569 ; Victor SAXER, « Marie-Madeleine dans le Commentaire d'Hippolyte sur le *Cantique des Cantiques* », dans *Revue Bénédictine*, 101 (1991), p. 219-239 ; Régis BURNET, « *Noli me tangere*. Toucher ou ne pas toucher dans la Bible », dans *Gaia : Revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, n. 20 (2017), Toucher le corps dans l'Antiquité, p. 185-197 ; Jean-Luc NANCY, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Paris, Éditions Bayard, 2003 ; Marianne ALPHANT, Guy LAFON, Daniel ARASSE, *L'Apparition à Marie-Madeleine. Noli me tangere*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 2001.

³ Cf. ORIGÈNE, *ComJn. XIII, XXIV, 146, SC 222, p. 111*.

⁴ Cf. Pascal GENIN, *Le testament du tombeau vide. Disparition, enlèvement ou résurrection ?*, Bruxelles, Éditions jésuites Lessius, 2019, p. 129-137. Cf. aussi Daniel A. SMITH, *Nouvelle visite au tombeau vide*, Paris, Éditions du Cerf, 2013, p. 282-283 et 314ss ; Jean ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean*, Genève, Éditions

concernant la Résurrection du Christ à travers sa courte conversation avec Thomas qu'il précède du *Noli me tangere* adressé à Marie Magdala¹, et propose une herméneutique de la réquête du Bon Larron ainsi que de la réponse du Seigneur. En effet, du refus à Marie-Madeleine de le toucher à l'indication à Thomas de le toucher², Origène en déduit une exégèse qui se rapporte à l'anthropologie tripartite du Seigneur à partir de son corps ressuscité que l'on appelle le corps de gloire³. Il s'agit d'une anthropologie ontologiquement reliée à Dieu et non pas d'une anthropologie anthropologique⁴. Le *Noli me tangere* insinue que le Christ avait besoin d'une purification de par le Père avant d'être touché par Marie-Madeleine. C'est pourquoi, après un tel détour par le Père, il ordonne à Thomas de le toucher :

Voilà ce que disait Thomas jugeant qu'aux yeux sensibles pouvait apparaître le corps de l'âme « en tout pareil » à sa forme antérieure « par la taille, les beaux yeux, la voix », et souvent même « revêtu des mêmes vêtements ». Mais Jésus l'appela près de lui : « Avance ton doigt ici : voici mes mains, avance ta main et mets-la dans mon côté ; et ne sois plus incrédule, mais croyant » (*CCels.* II, 61, SC 132, p. 429)⁵.

La Résurrection du Christ est décrite en trois étapes : il y a la Résurrection qui se concrétise par la présence du Christ dans le Paradis le premier jour ; la manifestation à Marie-Madeleine le premier jour en disant : « *Noli me tangere*, je ne suis pas encore monté vers le Père » (Jn 20, 17) ; et la Résurrection lorsqu'il retourne vers le Père. C'est ainsi qu'il faut comprendre le comportement divergeant du Ressuscité envers Marie-Madeleine et Thomas. Origène explique au sujet de l'apparition à Marie-Madeleine (la Samaritaine) : « Celle-ci ne se voit pas confier les prémices du contact avec le Christ, qui lui dit : “Ne me touche pas” »,

Labor et Fides, 2007, p. 275-281 ; Raymond BROWN, *La mort du Messie*, Paris, Éditions Bayard, 2005, p. 1361-1364 : sur la place de Joseph d'Arimatee, on peut lire : Jerome MURPHY-O'CONNOR, *Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 2014, p. 213ss.

¹ Richard ATWOOD, *Mary Magdalena in the New Testament Gospels and Early Tradition*, Bern, Peter Lang, 1993 ; Eva Maria SYNEK, « Die andere Maria ». Zum Bild der Maria von Magdala in den östlichen Kirchentraditionen », dans *Oriens Christianus*, 79 (1995), p. 181-196 ; Rosemarie NÜRNBERG, « Apostolae apostolorum. Die Frauen am Grab ab erste Zeuginnen der Auferstehung in der Vaterexegese », dans *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutic in Antike und Christentum* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungband 23), 1996, p. 228-242 ; Anne JENSEN, « Maria Magdalena. Traditionen der frühen Christenheit », dans Dietmar BADER (dir.), *Maria Magdalena. Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, Munich, Schnell et Schneider, 1990, p. 33-50.

² Turid K. SEIM, « In Transit from Tangibility to Text. Negotiations of Liminality in John 20 », dans R. BIERINGER *et al.*, *To Touch or not to Touch ? : Interdisciplinary Perspectives on the “Noli me tangere”*, Leuven, Peeters, 2013 ; Marie-Laure VEYRON, *Le toucher dans les Évangiles*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.

³ ORIGÈNE, *CCels.* V, 19, SC 147, p. 59-63 ; *CCels.* VII, 32-33, SC 150, p. 85-91 ; cf. Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, p. 247-255.

⁴ Cf. Pierre MAGNARD, *L'homme délivré de son ombre*, traduction du *Livre du sage* de Charles de Bovelles, Paris, Éditions J. Vrin, 2010 ; voir *ibid.*, *La dignité humaine* (coll.), Paris, Éditions Honoré Champion, 1995 et rééd. en 2007.

⁵ ORIGÈNE, *ComRm.* VIII, 5, 3, SC 543, p. 487.

alors que Thomas allait s'entendre dire : « Approche ton doigt ici et vois mes mains, approche ta main et mets-la dans mon côté » (ComJn. XIII, XXX, 180, SC 222, p. 133). On peut retenir avec Henri Crouzel que la première apparition à Marie Magdala peut être considérée comme étant celle du Christ Prêtre et « Feu consumant »¹ le péché et celle dans laquelle le Ressuscité interpelle Thomas peut être qualifiée de celle du Christ Victime, montrant ses plaies². De toutes les manières, nous avons trois moments correspondant à la sortie de l'âme des enfers de la mort, la présentation du Ressuscité à Marie-Madeleine et son entrée au Paradis ; autrement dit, la Résurrection à travers son premier et court séjour au Paradis avec le Bon Larron avant la descente aux enfers des corps, la manifestation de soi et la réception du *pneuma* par la montée vers le Père³.

En ce qui concerne la promesse du Christ faite au Bon Larron⁴ de se retrouver avec lui dans le Paradis, Origène dit que pour nous, avant de se rendre à ce qui est le cœur de la terre, c'est-à-dire l'enfer, le Christ a restauré le Paradis de Dieu : « Dans la mesure donc où il convient de donner un exemple, je pense que suffit ce larron qui, crucifié avec le Christ, lui cria du haut de sa croix : *Seigneur Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton royaume*. Aucune autre œuvre bonne ne lui est attribuée par les Évangiles, mais pour cette seule foi, Jésus lui dit : *En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis* » (ComRm. III, 6, 2, SC 539, p. 149)⁵. Il s'en suit que le Christ a fait alors un bref séjour au Paradis, puis un temps de trois jours aux enfers puis la véritable entrée au Paradis étant celle du premier jour de la Résurrection. Cette idée d'un premier et court passage par le Paradis avant la descente aux enfers est reprise par Origène dans ses *Commentaires sur l'Évangile de Matthieu* XII, 18.

¹ ORIGÈNE, *HomEx.* XIII, 4, SC 321, p. 289-393 ; *HomLv.* V, 3, SC 286, p. 215-223 ; *HomLv.* IX, 5, SC 287, p. 91-91 ; *HomJn.* I, V, 28-31, SC 120, p. 75-77 ; *HomJn.* VI, IX, 54-61, SC 157, p. 169-173 ; voir Enrico CATTANEO, *Les ministères dans l'Église ancienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2017, [Origène, p. 311-373].

² Voir Henri CROUZEL, « Le dogme de la Rédemption dans l'*Apocalypse* », dans *BLE*, tome 58, n. 2 (1957), p. 66.

³ Cf. Jean DANIÉLOU, *Origène*, Paris, Éditions La Table ronde, 1948, p. 266-267 : « Origène montre la double action du Christ sur la croix, dépouillant les puissances et ouvrant le Paradis : 'De même qu'à celui qui l'a confessé, il a ouvert les portes du Paradis en disant : Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis, et par là il y donne l'accès, qu'il avait interdit naguère à Adam pécheur, à tous ceux qui croient en lui – qui d'autre en effet pouvait écarter l'épée de feu qui avait été établie pour garder l'arbre de vie et les portes du Paradis -, de même en dehors de lui personne autre ne pouvait dépouiller les principautés et les puissances et les princes de ce monde dont parle l'apôtre et les emmener dans le désert de l'Enfer » ; *ibid.*, *Platonisme et théologie mystique : essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1944, p. 90-123 ; *ibid.*, *La résurrection*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

⁴ Cf. ORIGÈNE, *ComRm.* IV, 1, 14-15, SC 539, p. 197.

⁵ *Ibid.*, *HomLv.* IX, 5, SC 287, p. 89 : « Considère les deux malfaiteurs qui, à l'heure de sa croix, "ont été suspendus l'un à sa droite, l'autre à sa gauche" ; et vois que celui qui professait sa foi au Seigneur est devenu "la part du Seigneur" et fut conduit sans délai au paradis ». voir *HomNb.* XVII, 6, SC 442, p. 305-307 ; XVIII, 4, SC 442, p. 329-339.

À travers ces détails de l'exégèse origénienne, se pointe à l'horizon le tripartisme anthropologique de la nature humaine du Christ répartie en trois habitats : le *pneuma* dans la main du Père, l'âme du Christ au Paradis et son corps au tombeau. La double nature du Christ a, quant à sa part humaine, un corps, une âme et un esprit humain différent de l'Esprit Saint, contrairement à l'interprétation hérétique d'Apollinaire¹. Autrement dit, la mort étant la séparation de l'âme et du corps, le Verbe incarné étant uni aussi bien à l'un comme à l'autre, par l'âme il introduit le Larron au Paradis et par le corps, il arrête le travail de la mort. La Résurrection du Christ devient alors le lieu d'unité ontologique de l'âme et du corps². Ainsi, la première est entrée au Paradis et le second est devenu incorruptible et destiné également au Paradis. L'Incarnation du Verbe révèle alors la valeur de la vie humaine appelée à ressusciter pour l'éternité³. La création de la matière est assumée par le corps ressuscité du Christ que l'apôtre Thomas a touché⁴, élevé au point extrême de la spiritualisation divine, car « justement sa résurrection l'a mis dans un état intermédiaire entre l'épaisseur du corps avant la passion, et la condition où une âme apparaît dépouillée d'un pareil corps » (*CCels*. II, 62, SC 132, p. 431).

La conséquence logique de tout ce qui précède en est que, du côté humain, le corps individuel de la personne humaine n'est plus abandonné à la décomposition éternelle ; alors, la Résurrection ne peut être effective que de manière solidaire avec la transformation de toute la substance du cosmos⁵, c'est-à-dire la fin de l'image actuelle du monde comme nous le

¹ Apollinaire de Laodicée (310-390) conçoit l'Incarnation comme la simple association du Verbe de Dieu avec un corps animé. L'âme du Christ n'est, selon lui, qu'une simple *psychè alogos*, c'est-à-dire qu'elle n'a pour fonction que l'animation du corps de Jésus, autrement dit que sa fonction ne se réduit qu'à la gestion de la vie animale. Il n'y a donc aucun rapport entre cette âme du Christ et le Verbe divin. L'apollinarisme conteste l'existence de l'une âme humaine du Christ et déclare ce dernier simplement est le Verbe qui a emprunté un corps humain. L'apollinarisme a été condamné au Concile de Constantinople en 381. Voir Richard GOULET, « Apollinaire de Laodicée », dans Richard GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 1, CNRS, Paris, 1989, p. 268-270.

² Henri CROUZEL, « Mort et immortalité selon Origène », dans *BLE*, tome 79, n. 3, (1978), p. 181-196 ; *ibid.*, « La doctrine origénienne du corps ressuscité », dans *BLE*, tome 81, n. 3 (1980), p. 175-200 ; et n. 4 (1980), p. 241-266.

³ ORIGÈNE, *CCels*, II, 60, SC 132, p. 425-427 : « L'âme des morts subsiste ; et pour qui admet cette doctrine, la foi en l'immortalité de l'âme ou du moins à sa permanence n'est pas sans fondement. [...] L'âme [...] subsiste dans ce qu'on appelle le "corps lumineux" ».

⁴ Reimund BIERINGER, « Touching Jesus ? The Meaning of μή μου ἅπτου in its Johannine Context », dans R. BIERINGER *et al.*, *To Touch or not to Touch ? : Interdisciplinary Perspectives on the "Noli me tangere"*, Leuven, Peeters, 2013, p. 61-81 ; Daniel HELLER-ROAZEN, *Une Archéologie du toucher*, Paris, Éditions du Seuil, 2011 ; Sandra M. SCHNEIDER, « Touching the Risen Jesus. Mary Magdalene and Thomas the Twin in John 20 », dans C. R. KOESTER, R. BIERINGER, *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

⁵ Cf. H. CORNÉLIS, « Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène », dans *RSTP*, n. 43 (1959), p. 32-80 et p. 201-247 ; H. CHADWICK, « Origen, Celsus, and the resurrection of the body », dans *The Harvard Theological Review*, n. XLI (1948), p. 83-102 ; voir Robert M. GRANT, « The Resurrection of the Body », dans *The Journal of the Religion*, n. XXVIII (1948), p. 120-130 et p. 188-208.

révèle l'Apocalypse : « Alors, je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu » (Ap 21, 1). C'est la conséquence du drame Passion-Résurrection¹. Le Christ ressuscité écrasant la mort par sa mort, donnant la vie par sa vie, vient mettre fin à notre finitude anthropologique pour nous introduire dans la perspective et l'espérance de la Résurrection et se faire la source des forces de transfiguration de notre cosmos actuel et de la Résurrection des corps. Étant donné que la Résurrection du Christ permet celle de nos corps, il reste à se demander si notre corps vit à cause du sang ou grâce à l'âme. Autrement dit, notre âme est-elle le sang qui coule dans nos veines ?

1.2.2. L'« âme-sang » : l'âme est-elle le sang ou l'*imago Dei* ?

L'évêque Denys profite d'une assemblée d'évêques initialement réunie pour examiner la doctrine chrétienne de l'évêque Démentius et poser une inquiétude lui tenant à cœur. Il cherche à comprendre si l'âme est le sang (Εἰ ἡ ψυχή τὸ αἷμα) comme on pourrait le pressentir dans certains passages bibliques. Origène utilise aussi la même démarche que dans son dialogue avec Démentius : « Nous allons d'abord, pour n'en oublier aucun, citer les passages qui troublent les esprits, et à chacun d'eux, si Dieu le permet, nous répondrons selon votre vœu (*Entr. Héracl.* 11, 1-10, SC 67, p. 79). Il se présente comme exégète et non plus comme philosophe. Il veut poser toute son argumentation sur la Parole de Dieu. Partant des passages troublants de l'Écriture tels : « *L'âme de toute chair est le sang*, – parole qui a terriblement tourmenté ceux qui ne l'ont pas comprise! Puis : *Ne mangez pas l'âme avec la chair ; Garde-toi résolument de manger du sang ; ne mangez pas l'âme avec la chair* » (*Entr. Héracl.* 11, 5-15, SC 67, p. 79). Si l'on considère que l'âme est le sang, l'homme ne peut plus nourrir l'espoir de la Vie éternelle car après la mort, le sang et le corps se retrouveraient dans la tombe. Or, Origène enseigne l'immortalité de l'âme. Pour lui, l'âme n'est pas une entité autonome, indépendante mais elle fait partie d'un ensemble qui est de l'ordre de la mystique à savoir l'homme intérieur, c'est-à-dire l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu². Ce qui est dit

¹ Cf. Henri CROUZEL, « Le dogme de la Rédemption dans l'Apocalypse », dans *BLE*, tome 58, n. 2 (1957), p. 65-92.

² Jean SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, SC 67, introduction p. 37. La note 1 de cette page est significative dans notre recherche. Elle montre que les Pères de l'Église se sont éloignés progressivement de la culture grecque au profit de la Parole de Dieu : « Alors que Tertullien et S. Ambroise se réfèrent à Critias,

ici de l'âme du Christ vaut aussi pour l'âme humaine. À ce niveau, l'âme n'est pas à confondre avec le sang.

Origène distingue dans l'Écriture, l'homme intérieur et l'homme extérieur. Le premier se restaure alors que le second se détruit. L'âme appartient à l'homme intérieur, reflet de l'image de Dieu¹. Origène est purement exégète désormais. Jean Scherer fait remarquer qu'« il se fonde, comme toujours, sur l'Écriture, et ici, précisément, sur le rapprochement des textes de saint Paul relatifs à l'homme intérieur (*Rom.* 7, 22 ; *II Cor.* 4, 16 ; *Col.* 3, 9-10), et du texte de la "Genèse" (1, 2) relatif à la création de l'homme *selon l'image de Dieu* »². Origène explique que, l'acte de la création s'est déroulé en deux temps : premièrement Dieu a créé l'homme *selon l'image de Dieu* qui est immatériel ; secondement la substance matérielle de l'homme à partir de l'hypostase corporelle. L'ensemble forme en nous l'homme qui est en réalité composé de l'homme intérieur et de l'homme extérieur. Mais la question de Denys demeure et Origène va y répondre : « Comment est-il dit que *l'âme de toute chair est le sang* ? C'est là un grand problème. Or tout comme l'homme extérieur a pour homonyme l'homme intérieur, ainsi en va-t-il pour ses membres ; et l'on peut dire que chaque membre de l'homme extérieur se retrouve, sous ce nom, dans l'homme intérieur » (*Entr. Héracl.* 16, 10-16, SC 67, p. 89). Ainsi, autant l'homme extérieur possède la vue, autant l'homme intérieur en a aussi afin d'observer les préceptes divins. De même que l'homme extérieur entend, celui intérieur a également des oreilles intérieures pour entendre la voix de Dieu. Si les narines de l'homme extérieur lui servent pour percevoir l'odeur bonne ou mauvaise, celles de l'homme intérieur lui permettent d'humer l'odeur de la justice divine. L'homme extérieur a le goût, le tact, les mains, le cœur pour les réalités de ce monde et l'homme intérieur les a tout orientés vers les œuvres saintes et bonnes. Qu'en est-il alors du sang et de l'âme ? Origène répond à Denys :

Puisque tu retrouves tous ces éléments du corps matériel dans l'homme intérieur, ne doute plus que le sang aussi, sous le même nom que le sang matériel, et tout comme les autres parties du corps, existe dans l'homme intérieur. C'est ce sang-là qui se répand de l'âme du pécheur. Et en effet, *Du sang de vos âmes il sera demandé compte*. Il n'a pas dit : de votre sang ; mais ; *du sang de vos âmes*. Et : *Je demanderais compte du sang à la main*

Empédocle, etc. nos évêques, ni directement, ni indirectement, ne sont tributaires de la philosophie grecque. Le problème est pour eux uniquement biblique. L'origine de leurs inquiétudes n'est pas dans leur philosophie de l'homme, mais dans l'écriture ». *Cet Entretien avec Héraclide* est à situer alors dans cette perspective purement biblique.

¹ Cf. ORIGÈNE, *Entr. Héracl.* Introduction, p. 37 : « L'homme intérieur est aussi l'homme à *l'image et à la ressemblance de Dieu* ».

² *Ibid.*, *Entr. Héracl.* Introduction, p. 41 : « Il faut ne plus être soi-même charnel, mais dépouillant le vieil homme, revêtir l'homme nouveau, l'homme intérieur, l'homme selon l'image de Dieu – non plus charnel, mais spirituel ».

de la sentinelle. Quel est ce sang dont Dieu demande compte à la main de la sentinelle, sinon celui-là que répand le pécheur ? De même que périclète le cœur de l'insensé et qu'il est dit : Écoutez-moi, vous qui avez perdu votre cœur, c'est de la même manière que se répandent le sang et la force vitale de son âme (Entr. Héracl. 22, 10-23, SC 67, p. 99-101).

C'est donc une énormité de croire que l'âme est le sang et qu'elle meurt avec le corps. Or la réalité, c'est que l'âme réside dans l'homme intérieur, dans l'être *selon l'image de Dieu*. L'âme vit avec le Christ. À la mort, l'âme du juste va avec le Christ. Elle ne gît pas dans la tombe.

Si l'âme gît dans le tombeau, comment peut-elle être avec le Christ ? Mais selon moi, et selon la parole de Dieu, l'âme qui est partie loin des souffrances, partie loin des peines, qui a été libérée du corps, qui peut dire : *Maintenant tu libères ton serviteur, ô maître, en paix*, cette âme va dans la paix et repose avec le Christ. C'est ainsi que l'âme d'Abraham entendit ces mots. *Pour toi, tu t'en iras en paix auprès de tes pères, au terme d'une heureuse vieillesse*. Il s'en va auprès de ses pères. Quels pères ? Ceux dont Paul dit : *C'est pourquoi je fléchis les genoux devant le Père de qui procède toute paternité*. Ainsi, selon nous, fut libéré Aaron. Il est écrit, en effet, dans l' « Ecclésiaste », à propos du juste, de celui qui a mené le bon combat, qui est sorti de la prison du corps : *Du séjour des prisonniers, il sortira pour être roi*. Dès lors, je suis disposé à mourir pour la vérité ; dès lors, face à ce qu'on appelle la mort, je la méprise ; dès lors, que viennent les bêtes féroces, que viennent les croix, que viennent les flammes, que viennent les tortures : je sais que sitôt expiré, je sors de mon corps, je repose avec le Christ. Pour cela, combattons ; pour cela, luttons. Gémissons d'être dans le corps, persuadés non pas que bientôt dans nos tombes nous serons derechef dans le corps, mais que nous serons libérés et que nous échangerons notre corps pour une condition plus spirituelle. Destinés à partir et à être avec le Christ, combien nous gémissons, nous qui sommes dans le corps ! (Entr. Héracl. 23, 10-24-17, SC 67, p. 101-103).

Origène est dans une démonstration purement spirituelle. Il ne convoque ici aucun argument philosophique. À ce sujet, Jean Bingen résume bien la démarche de l'Alexandrin dans cet entretien en écrivant : « Origène rappelle les disputes violentes qui l'ont opposé à ceux qui professent que l'âme reste dans le tombeau avec le corps jusqu'à la résurrection. Pour défendre le texte de la Bible, il s'engage dans une explication "mystique", c'est-à-dire allégorique, celle de l'homonymie : de même que l'homme est double, qu'il y a un homme intérieur et un homme extérieur, ainsi chaque partie du corps présente une dualité [...] Origène adresse à ses auditeurs un appel passionné et par moments brutal pour qu'ils accèdent

à la pureté de l'esprit¹ ». On peut retenir que l'âme est différente du corps, qu'elle quitte le corps à la mort, ne reste pas dans le tombeau comme le corps. Mais ce qui compte surtout pour le docteur alexandrin, c'est l'option pour les bonnes œuvres en vue de la vie éternelle. Il se concentre sur l'herméneutique biblique pour répondre aux préoccupations théologiques de son temps. Dans la même lancée, il va démontrer l'immortalité de l'âme à la suite d'une affirmation de Démétrius à savoir que le sang est l'expression de la vie de l'âme. Il est régi par le mouvement de l'âme qui se concrétise à travers la cadence des organes. Le sang n'est pas l'âme ; celle-ci n'est pas le sang non plus, mais le sang est la manifestation de la vie que l'âme confère au corps. Le problème qui est posé est celui de la médecine² qui est très peu développée à cette époque.

1.2.3. La démonstration de l'immortalité de l'âme

« Notre frère Origène enseigne que l'âme est immortelle » (*Entr. Héracl.* 24, 5-25, 8, SC 67, p. 103). Cette affirmation de Démétrius, à l'entrée de son confrère Philippe, cache une

¹ Jean BINGEN, « Scherer (Jean), Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme », dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, tome 30, fasc. 3-4 (1952), p. 868.

² Mais la distinction entre le corps et l'âme permet de mieux préciser différentes informations relatives à l'histoire de la médecine antique, à l'histoire de la philosophie grecque et de la théologie dans l'évolution de la pensée, avec en arrière fond la clarification de l'union des deux avec ou sans confusion, mais aussi d'envisager la question de la transmigration des âmes. L'analyse de Pier Franco Béatrice nous avance dans le rapprochement des positions d'Origène et de Porphyre grâce à l'enseignement d'Ammonius Saccas. Voir Pier Franco BEATRICE, « L'union de l'âme et du corps. Némésius d'Emèse lecteur de Porphyre », dans Véronique BOUDON-MILLOT, Bernard POUDERON (dir.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris, Éditions Beauchesne, coll. « Théologie historique », n. 117, 2005, p. 265-266 : « Porphyre a clairement théorisé l'existence d'un rapport d'union spécial entre l'âme et le corps, et il l'a fait dans des termes parfaitement similaires, pour ne pas dire identiques, à ceux que Némésius a employé pour expliquer la pensée d'Ammonius. Cela laisse supposer que, pour sa doctrine anthropologique, Porphyre s'est, lui aussi, inspiré de l'enseignement d'Ammonius, qui lui avait été transmis tour à tour par ses maîtres Origène, Longin et Plotin. [...] Ici Némésius soutient que l'argument relatif à l'union sans confusion de l'âme et du corps s'applique encore plus efficacement à l'union du Verbe divin avec la nature humaine. Si l'incorporité de l'âme explique la vérité de l'argument, celui-ci s'applique encore plus justement au Verbe divin qui est incomparablement et véritablement incorporel » ; voir *ibid.*, p. 281-285 pour la position d'Augustin sur la question. Cf. aussi Jean-Claude LARCHET, « Santé, maladies et guérison spirituelles selon les Pères grecs », dans *CPE*, n. 52 (1993), p. 5-9 ; cf. Jackie PIGEAUD, *La maladie, l'étude de la relation de l'âme au corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981 ; J.-R. BOUCHET, « Le Christ, vrai médecin », dans *VS*, 1979, p. 679-688 ; Jacques JUANNA et Jean LECLANT, *La médecine grecque antique*. Actes du 14^e Colloque de la Villa Kérylos à Beauvoir-sur-Mer, les 10 et 11 octobre 2003, Paris, Éditions De Boccard, 2004. Annick LALLEMAND, « Références médicales et exégèse spirituelle », dans Véronique BOUDON-MILLOT, Bernard POUDERON (dir.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, op. cit., p. 403 : « Les traités qui ont pour sujet les problèmes de l'union de l'âme et du corps, de la nature du Christ ou de la résurrection des corps, comportent nécessairement des développements décrivant les organes et les fonctions corporels ».

question qui est aussi un point de vue habituel : l'âme est-elle immortelle ? La réponse d'Origène à Démétrius se fait en présence de l'évêque Philippe. Pour répondre à son frère, Origène cherche à comprendre le mot « mort », non pas en philosophie mais en bible : « J'essaierai de présenter tous ses sens, non pas d'après les Grecs, mais tous ses sens d'après la Sainte Écriture » (*idem*). Cette mise en garde confirme notre hypothèse selon laquelle, vieillissant, l'Alexandrin fait moins office de philosophe que d'exégète comme il l'a toujours fait.

En s'éloignant de la pensée grecque, Origène cherche à faire œuvre de théologien et à mettre l'argumentation philosophique au service de la construction de la pensée théologique. Ainsi, d'après les Écritures, il retient trois sens au mot « mort » : « *On vit pour Dieu et on est mort au péché* selon l'apôtre. Cette mort-là est bienheureuse : on meurt au péché. C'est de cette mort qu'est mort mon [Seigneur] : *Car la mort dont il mourut fut la mort au péché*. – Je connais encore une autre mort, par laquelle on meurt à Dieu, celle dont il s'agit dans la parole : *L'âme pécheresse elle-même mourra* [ComRm. 3, 5-5, 7]. – Je connais aussi une troisième mort, selon laquelle nous croyons communément que ceux qui ont quitté leur corps sont morts » (*Entr. Hérael. 25, 9-18, SC 67, p. 103-105*).

On peut mourir quand l'âme quitte son corps. En effet, la mort par dissolution consiste dans la séparation de l'âme du corps. Ce divorce entraîne la désagrégation ou corruption du corps. Mais l'âme ne meurt pas. Elle est jugée et dans le cas du châtement, elle cherchera à ne pas être afin d'échapper au châtement sans succès : « Les âmes châtiées chercheront la mort. Elles désireront de ne pas être plutôt que d'être pour être châtiées. C'est pour cela que les hommes chercheront la mort et ne la trouveront pas. Dans cette acception, selon l'une, l'âme est mortelle, et bienheureuse si elle meurt au péché. C'est de cette mort que voulait parler Balaam dans sa prophétie, quand inspiré par l'esprit divin il formulait ce vœu : *Puisse mon âme mourir parmi les âmes des justes !* » (*Entr. Hérael. 26, 1-15, SC 67, p. 105-107*). L'âme humaine est alors immortelle.

La mort de l'âme signifie sa mort au péché : c'est « le vœu de mourir au péché afin de vivre pour Dieu ; et c'est pourquoi il [le prophète] disait : *Puisse mon âme mourir parmi les âmes des justes et ma postérité être comme leur postérité !* » (*Entr. Hérael. 26, 13-27, 12, SC 67, p. 107*) comme dans la prière de Balaam (Nb 12, 10-11). Enfin, la mort de l'âme peut être causée par le péché, mais à condition que l'homme utilise sa liberté au profit du péché et du mal et de fait au détriment de Dieu. « Le salaire du péché c'est la mort » nous enseigne saint Paul (Rm 6, 23). Mais lorsque, dans l'usage de sa liberté, l'âme pratique la vertu et s'affermir

dans la béatitude par son attachement au Christ, elle est inaccessible à la corruption par le péché et ainsi, elle s'ouvre à la vie éternelle en Jésus-Christ, mort et ressuscité pour les hommes. Le salut de l'âme en Christ relève alors du pouvoir de l'homme de pratiquer le bien, d'embrasser la vie, car la vraie vie, c'est le Christ Jésus car, « tant que nous demeurons dans le corps, nous sommes éloignés du Seigneur. Ayons le désir de nous éloigner du corps et d'aller demeurer près du Seigneur, pour que, demeurant auprès de lui, nous ne fassions qu'un avec le Dieu de l'Univers et que nous [voyons] son Fils unique » (*Entr. Héracl.* 28, 10-15, SC 67, p. 109). La mort au péché de l'âme la conduit à son accession à Dieu ; la mort à Dieu est le fruit du péché ; la mort comme séparation du corps d'avec l'âme est la mort ordinaire. Origène fait une exhortation pressante à toute âme de s'emparer du Christ afin de vivre sous son ombre dès ici bas et tendre progressivement vers la Béatitude céleste avec lui¹, car l'âme est image de Dieu², elle est immortelle et participe³ à son retour à Dieu. L'anthropologie d'Origène unit intimement l'âme, image de Dieu et sa relation intime à Dieu dans l'élan de la retrouver dans le Royaume des Cieux : tel est le sens origénien du progrès spirituel⁴. Il s'agit de l'union intime de l'*anima* avec Dieu par le biais du Christ.

L'âme qui s'unit à Dieu devient comme l'épouse du Christ Jésus. Elle est alors le chemin étroit qui conduit l'homme à Dieu. Cependant, elle est libre de faire le choix contraire où elle s'enlise dans le péché. Mais dans le cas où elle choisit d'aller à Dieu, l'âme peut compter sur sa grâce car, son « offrande se fait toujours au Dieu tout-puissant par l'intermédiaire de Jésus-Christ, en tant qu'il communique avec le Père par sa divinité » (*Entr. Héracl.* 4, 20-25, SC 67, p. 63). La dynamique spirituelle introduite par l'*Entretien d'Origène avec Héraclide* est approfondie dans ses *Homélie sur les Psaumes 36 à 38*. Origène y pose le

¹ ORIGÈNE, *Entr. Héracl.* 27, 13-28, 20, SC 67, p. 109-111 : « Il est en notre pouvoir d'étendre le bras, en pratiquant le bien dans nos actions, de saisir la vie, de la déposer dans notre âme. Cette vie, c'est le Christ qui a dit : *C'est moi qui suis la vie*, cette vie qui maintenant n'est présente [pour les justes] qu'en ombre, mais que nous verrons un jour face à face. Car l'esprit est devant notre face, le Seigneur Christ de qui nous dirons : *Dans son ombre, nous vivons parmi les nations*. [...] Maintenant, *notre vie est cachée avec le Christ*. Mais quand le Christ, *notre vie, apparaîtra, alors nous aussi, nous apparaîtrons avec lui dans la gloire*. Hâtons-nous vers cette vie, gémissant et déplorant d'être dans cette tente, de demeurer dans le corps. Tant que nous demeurons dans le corps, nous sommes éloignés du Seigneur. Ayons le désir de nous éloigner du corps et d'aller demeurer près du Seigneur, pour que, demeurant auprès de lui, nous ne fassions qu'un avec Dieu de l'Univers, et que nous [voyions] son Fils unique, trouvant pleinement salut et béatitude en Jésus-Christ, à qui sont la gloire et la puissance pour les siècles des siècles. Amen ».

² Cf. Anders Lund JACOBSON, « Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen », dans *Vigiliae Christianae*, n. 62 (2008), p. 213-232.

³ Cf. Dmitry BIRIUKOV, « Paradigms of Participation in Origen », dans *Scrinium*, n. 13 (2017), p. 277-290.

⁴ Agnès ALIAU-MILHAUD, « Progrès du texte, progrès de l'individu dans le "*Commentaire de Jean*" d'Origène : les techniques d'exégèse appliquées au thème du progrès », dans *Origeniana nona*, Origen and the religious practice of his time, 2009, p. 13-23.

rapport entre l'âme humaine et l'âme du Christ en termes de divinisation. De quoi s'agit-il ?
Comment s'y prend-il ?

2. Vers la divinisation de l'âme humaine

La divinisation est un thème cher aux Pères grecs. Elle désigne la capacité qu'ont les êtres humains de se rendre « participants de la nature divine » (2 P 1, 4) par l'intermédiaire du Christ. L'âme humaine reçoit la lumière du Christ qui est la manifestation de l'amour du Père (1 Jn 3, 1 ; Ga 4, 4-6). Saint Irénée de Lyon l'exprime par le fait que le Verbe s'est fait ce que nous sommes afin de faire de nous ce qu'il est (*AH*. III, 18, 19, SC 153, p. 14-15). En effet, l'Incarnation se comprend comme le moyen utilisé par Dieu pour montrer aux hommes qu'ils sont capables de devenir comme lui par grâce¹. Pour Origène, la pointe de la vie spirituelle se trouve dans le Christ en qui le divin et l'humain se sont mêlés sans se confondre et sans division et elle provoque des répercussions dans la vie chrétienne. C'est ce qui fait de lui le Médiateur : « S'il y a une médiation par le Christ, elle est due au fait que le Verbe fait chair a pris *l'âme de Jésus*, considérée en quelque sorte comme entre le Verbe et la chair »². L'Alexandrin pose les jalons pour une théologie spirituelle. Pour lui, les croyants

voyaient en outre que la puissance qui est descendue jusqu'à la nature humaine et aux vicissitudes humaines, et a pris une âme et un corps d'homme, contribuerait, parce qu'elle est objet de foi, en même temps que les réalités divines, au salut des croyants. Ceux-ci voient qu'avec Jésus la nature divine et la nature humaine ont commencé à s'entrelacer, afin que la nature humaine, par la participation à la divinité, soit divinisée, non dans Jésus seul mais encore en tous ceux qui, avec la foi, adoptent le genre de vie que Jésus a enseigné et qui élève à l'amitié pour Dieu et à la communion avec lui quiconque vit suivant les préceptes de Jésus (*CCels*. III, 28, SC 136, p. 69).

Les chrétiens peuvent aussi participer à la vie divine par les œuvres et par la grâce. Origène situe le Christ au cœur de la divinisation qui consiste en l'ouverture de la condition divine aux

¹ Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*, I, 8, 4, introduction et traduction de Claude Mondésert, Paris/Lyon, Éditions du Cerf/Éditions de l'Abeille, SC 2,1942, p. 53-54 : « Le *Logos* qui vous parle maintenant en toute clarté, faisant rougir votre incrédulité, oui, je dis bien, le *Logos* devenu l'homme de Dieu, afin que ce soit un homme encore qui apprenne comment un homme peut bien devenir Dieu » ; voir Myrrha LOT-BORODINE, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

² Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, *op. cit.*, p. 116.

hommes par l'adoption du modèle de vie que propose le Christ. La divinisation conduit à la proximité avec Dieu (*theopoièsis*)¹. Notre entreprise dans cette partie consultera la manière dont l'Alexandrin conçoit l'âme humaine comme le mobile ou la porte d'entrée vers la divinisation à travers ses *Homélies sur les Psaumes* dans un premier temps. La conséquence d'un tel procédé réside dans la tentative de rapprochement de l'âme du Christ avec l'âme humaine à partir d'une exégèse spirituelle, dans un second temps, à travers le *Commentaire de Cantique des Cantiques* qui axe la vie spirituelle autour de la vie ecclésiale.

2.1. La vie spirituelle d'après les *Homélies sur les Psaumes 36 à 38* d'Origène

Origène a rédigé son *Grand Commentaire sur les Psaumes* vraisemblablement entre 246 et 247. Nous savons que bon nombre de ses ouvrages ne sont pas parvenus jusqu'à nous et que les *Homélies sur les Psaumes 36 à 38* ne sont peut être pas rédigées à l'époque de son second retour à Césarée. Mais étant donné que l'Alexandrin a écrit et prêché largement et longuement sur les Psaumes tel que nous le montre Henri Crouzel², nous tenterons de vérifier

¹ Josep RUIS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma, 1970.

² ORIGÈNE, *HomPs.* SC 411, p. 9-10 : « Origène a beaucoup écrit et prêché sur les Psaumes. Eusèbe, dans son *Histoire Ecclésiastique* (HE) mentionne pour la première partie de sa vie, à Alexandrie, un commentaire sur les vingt cinq premiers psaumes. Dans la liste des œuvres d'Origène qui se trouve dans sa *Lettre 33 à Paula* (liste détaillée, mais non absolument complète), Jérôme cite des scolies sur les psaumes du premier au quinzième (numérotation des LXX ; peut-être faut-il lire : vingt-cinquième, et y voir le commentaire signalé par Eusèbe). Puis Jérôme cite ce qui suit :

Un livre sur chacun des psaumes 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 24, 29, 38, 40. Sur le psaume 43, 2 livres ; sur le psaume 44, 3 livres ; sur le psaume 45, 4 livres, sur le psaume 46, 1 livre ; sur le psaume 50, 2 livres ; sur le psaume 51, 1 livre ; sur le psaume 52, 1 livre ; sur le psaume 53, 1 livre ; sur le psaume 57, 1 livre ; sur le psaume 58, 1 livre ; sur le psaume 59, 1 livre ; sur le psaume 62, 1 livre ; sur le psaume 63, 1 livre ; sur le psaume 64, 1 livre ; sur le psaume 65, 1 livre ; sur le psaume 68, 1 livre ; sur le psaume 70, 1 livre ; sur le psaume 71, 1 livre, sur le début du psaume 72, 1 livre ; sur le psaume 103, 2 livres.

Des homélies sur les psaumes sont pareillement énumérées :

Une homélie sur les psaumes 3, 4, 8, 12, 13 ; 3 sur le psaume 15 ; 1 sur les psaumes 16, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, ; 5 sur le psaume 36 ; 2 sur les psaumes 37, 38, 39 ; 1 sur les psaumes 49, 51 ; 2 sur le psaume 52 ; 1 sur le psaume 54 ; 7 sur le psaume 67 ; 2 sur le psaume 71 ; 3 sur les psaumes 72 et 73 ; 1 sur les psaumes 74 et 75 ; 3 sur le psaume 76 ; 9 sur le psaume 77 ; 4 sur le psaume 79 ; 2 sur le psaume 80 ; 1 sur le psaume 81 ; 3 sur le psaume 82 ; 1 sur le psaume 83 ; 2 sur le psaume 84 ; 1 sur les psaumes 85, 87, 110 ; 3 sur le psaume 118 ; 1 sur le psaume 120 ; 2 sur les psaumes 121, 122, 123, 124 ; 1 sur les psaumes 125, 127, 128, 129, 131 ; 2 sur les psaumes 132, 133, 134 ; 4 sur le psaume 135 ; 2 sur le psaume 137 ; 4 sur le psaume 138 ; 2 sur le psaume 139 ; 3 sur le psaume 144 ; 1 sur les psaumes 145, 146, 147, 149. Des scolies sur tout le psautier » ; cf. Henri CROUZEL, *Origène*, Paris/Namur, Éditions Lethielleux/Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore, 1985, p. 64-66 ; voir aussi Pierre NAUTIN, *Lettres et écrivains des IIème et IIIème siècles*, Paris, Éditions du Cerf, 1961, p. 233-

à partir de ce *corpus* si Origène, de la sorte, ne fait pas œuvre plutôt de théologien spirituel ou de philosophe platonicien ou encore d'un mélange des deux dans sa réflexion sur l'âme.

D'entrée de jeu, remarquons que ce court Psaume fait une distinction entre le monde matériel et le monde spirituel et est un peu christologique, contrairement à la méthode de l'Alexandrin de nous produire des textes profondément christologiques¹. Cependant, on y retrouve les thèmes origéniens classiques comme l'homme intérieur et l'homme extérieur, le sens spirituel et le sens corporel, l'homme Image de Dieu, la grâce et le progrès spirituel, la restauration finale en Dieu ainsi que la présentation du Christ sous ses titulatures sotériologiques comme Sagesse, Vérité, Justice, Sanctification, Sainteté et Paix.

Les *Homélies sur les Psaumes 36 à 38* que nous étudions ici concentrent notre attention sur l'ordre moral. Celles sur le Psaume 36 reprennent cette partie inférieure de l'âme qui la tire vers les réalités corporelles alors que l'idéal chrétien consiste à élever l'âme vers Dieu. Origène y désigne par « corps » la totalité de la création² - dont le Christ est la tête -, réalisée par Dieu et pour cela, l'âme doit être soumise à son Créateur pour son salut³. Telle est la volonté de Dieu d'élever l'âme à la vertu, en évitant toute chute et ainsi d'être sous la protection des anges de Dieu. Pour ce faire, l'âme devra haïr le prince de ce monde et opter pour la suite du Christ-Sagesse. Les *Homélies sur le Psaume 37* explicitent l'importance du Christ-Chef de l'âme humaine dans sa pédagogie spirituelle de faire comprendre à celle-ci la conscience du péché et ses conséquences sur notre vie spirituelle. Dans ce sens, la pénitence lui fait éviter le châtement de Dieu, car le Corps du Christ, l'Eucharistie la purifie et la protège. C'est le remède spirituel du Christ-Médecin-Chef. Quant aux *Homélies sur le Psaume 38*, elles orientent notre regard sur la vie éternelle et bienheureuse de l'âme, car elle est image de Dieu par sa conversion ou image du terrestre par son péché. Le tout se joue sur le positionnement de l'âme par rapport à son approche de la liberté, car « personne ne peut être dans les délices par la chair et par l'esprit ; mais si l'on est dans les délices par la chair, comme le riche, on sera privé des délices reçus avec Abraham ; si l'on mange le pain

240 ; Marie-Josèphe RONDEAU, *Les Commentaires patristiques du Psautier (IIIe -Ve siècles)*, t. I : *Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan*, Rome, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1982 (« *Orientalia Christiana Analecta* », 219), p. 55-165 ; tome II, Rome, 1985, p. 137-165 ; cf. Hans Urs von BALTHASAR, « Die Hiera des Evagrius », dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, n. 63(1939), p. 86-106 et p. 181-206.

¹ Cf. Anders-Christian JACOBSEN, « Christology in the homilies of Origen », dans *Origeniana nona*, Origen and the religious practice of his time, 2009, p. 637-651.

² ORIGÈNE, *Homélies sur les Psaumes 36 à 38*, II, 1, SC 411, p. 97 : « Le Christ est donc celui dont tout le genre humain, ou mieux peut-être, l'ensemble de toute la création est le corps : *Christus ergo cuius omne hominum genus, immo fortassis totius creaturae universitas corpus est* ».

³ Cf. Henri CROUZEL, « Quand le Fils transmet le Royaume à Dieu son Père ; l'interprétation d'Origène », dans *Studia Missionalia*, Rome, n. 33 (1984), p. 359-384 voir surtout p. 373.

d'affliction, comme le pauvre, là-bas on est dans les délices et l'on se repose » (*HomPs.* 36 à 38, fr. gr. 4, SC 411, p. 411). Dans le cas de l'option libre pour le chemin de la vertu, celle-ci laisse Dieu agir sur l'âme. La vertu divine « amaigrit l'âme et la fait fondre, et, pour parler avec exagération, elle réduit à rien tout ce qu'il y a en elle de corporel et la rend purement incorporelle. Que l'âme du pécheur soit épaissie et devienne charnelle, c'est clair par ceci : 'Mon Esprit ne demeurera pas en ces hommes pour toujours, car ils sont chair !'. Dieu travaille donc toujours à faire fondre l'âme et à ôter ce qui lui reste d'épais » (*HomPs.* 36 à 38, fr. gr. 56, SC 411, p. 453). Le génie d'Alexandrie convoque alors la mystique d'Ézéchiel et assimile l'âme à une viande à cuire dans une marmite afin de la faire fondre pour lui extirper le gras qui l'empêche de s'élever vers Dieu.

Origène est alors un exégète qui montre avec finesse sa connaissance des Écritures. Il dénonce les hérétiques (*HomPs.* 36, V, 5, 1, SC 411, p. 93) en proclamant le Christ Justice, Vérité et Sanctification de l'âme. Avec son cœur de pasteur, il encourage la recherche du Royaume des Cieux et dénonce le vice. Il exhorte les pécheurs à se convertir et à revenir au Christ par l'Église et par la pratique des vertus (*HomPs.* 36, I, 3, 1, SC 411, p. 37)¹ afin de ne pas porter le blason du terrestre (*HomPs.* 38, II, 1, 1, SC 411, p. 41-44), mais de resplendir de la grandeur de Dieu. Ce faisant, l'âme fait l'expérience de Dieu et jouit de la joie de l'Esprit (*HomPs.* 36, I, 3, 1, SC 411, p. 55).

2.1.1. L'âme, créature divine partagée entre le péché et la vertu

Les *Homélies* d'Origène sur les *Psaumes* 36 à 38 présentent l'âme humaine comme une créature de Dieu ; elle est voulue et aimée de Dieu. Elle est aussi sujette au péché. Dieu se positionne alors par rapport à elle comme celui qui devient son remède. En effet, le Psaume indique un sens moral de la relation de Dieu à l'âme : il s'agit d' « une sorte de traitement et de médicament donné à l'âme humaine, puisqu'il [le Psaume] blâme nos péchés et nous apprend à vivre dans la loi » (*HomPs.* 36, I, 10-15, SC 411, p. 51). La Parole même de Dieu dans le psaume constitue un traitement curatif pour l'âme. Le retour à l'Écriture lui assure d'être sur le droit chemin, elle est la force qui permet à l'âme de tenir bon en temps de souffrance, de résister au péché en la méditant constamment et aussi, ni insultes, ni paroles agressives de

¹ ORIGÈNE, *HomPs.* 36, II, 1, 1, p. 11-17.

l'adversaire ne pourront la dérouter de sa foi en Dieu. Au contraire, prenant appui sur la Parole de Dieu, l'âme sait endurer tout : hérésie, blasphème, douleur, insulte et outrage et leur répond par la douceur, les trésors de la Sagesse contenus dans le Verbe de Dieu, la Providence, la patience. Elle est alors appelée à imiter Dieu et ainsi, elle agit sagement : « Tel sera donc tout homme parfait et juste, ou plutôt il imitera un homme tel que celui qui disait : “On nous maudit, et nous bénissons, nous souffrons persécution et nous le supportons, outragés, nous prions”. Or celui qui n'est pas encore parfait mais progresse, quand on le maudit, il se tait, s'humilie et s'abstient de dire une parole bonne » (*HomPs.* 38, I, 5, SC 411, p. 347). Nous allons distinguer trois aspects de la compréhension et de la présentation de l'âme dans cette sous-partie : la question de l'immortalité¹, l'aspect ontologique² et la dimension éthique³.

Le caractère immortel de l'âme permet de comprendre son agir comme relevant de la sagesse puisqu'elle est créée à l'image de Dieu, mais reste cependant encline aux péchés. C'est pourquoi Dieu lui confère cette force de résistance en sachant mieux que quiconque qu'elle serait sujette aux vices, qu'elle serait soumise constamment aux péchés et qu'elle serait éprouvée par eux. Ainsi, dans sa grande science Dieu a conçu des médicaments pour soigner les infirmités et blessures du corps. Celles de l'âme ont pour remèdes non pas des médicaments à base d'herbes réunies et malaxées, mais sa Parole contenue dans l'Écriture Sainte. Par-là, Origène exprime selon Peter Nemeshegyi une sorte d'attention parentale de Dieu envers l'âme en lui inculquant « des semences de bonté morale »⁴ de sorte que « ceux qui seront surpris par quelque maladie, dès qu'ils sentiront l'atteinte du mal et percevront l'aiguillon et la douleur de quelque blessure, c'est-à-dire dès qu'ils verront l'âme faire quelque chose d'opposé à sa nature [qui est intrinsèquement bonne à l'origine, puisqu'elle est image de Dieu], qu'ils recherchent une discipline spirituelle adaptée et qui leur convienne, propre à les

¹ F. REFOULÉ, « Immortalité de l'âme et résurrection de la chair », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 163, n. 1(1963), p. 11-52 ; Frédéric BERTRAND, *La Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, Éditions Aubier, 1951 ; cf. Carolyn Walker BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New-York, Columbia University Press, coll. « Lectures on the History of Religion », n. 15, p. 1-43 ; peut lire aussi François BOVON, Mireille HEBERT, « Retour de l'âme : immortalité et résurrection dans le christianisme primitif », dans *Études théologiques et religieuses*, tome 86, n. 4 (2011), p. 433 à 453. Parmi les études récentes sur la question, nous proposons : Emanuela PRINZIVALLI, « La risurrezione nei Padri », dans *Morte-Risurrezione nei Padri della Chiesa*, Salvatore Alberto Panimolle, éd., Rome, Boria, 2006, p. 169-288 ; Maha ELKAISY-FRIEMUTH, John M. DILLON (éd.), *The Afterlife of the Platonic Soul : Reflexions of Platonic Psychology in the Monotheistic Religion*, Leiden, Brill, coll. « Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 9 », 2009.

² René Claude BAUD, « Les 'Règles' de la théologie d'Origène », dans *RechSR*, n. 55(1967), p. 161-208

³ Voir *HomPs.* Introduction, SC 411, p. 24-31. Jean HÉRING, « La pensée d'Origène », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n. 4-5 (1929), p.319-340 ; Jean-François BONNEFOY, « Origène, théologien de la méthode théologique », dans *Mélanges offerts au R. P. F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 87-145.

⁴ Peter NEMESHEGYI, *La Paternité de Dieu chez Origène*, Tournai, Desclée et Cie Éditeurs, coll. « Bibliothèque de Théologie », Série IV, Histoire de la Théologie, vol 2, 1960, p. 108.

guérir grâce aux commandements de Dieu » (*HomPs.* 37, I, 1, 10-20, SC 411, p. 259-261). Ce qui signifie que Dieu se présente comme Médecin¹ et Sauveur de sa créature qui est à son image : « Il a fait preuve de longanimité avec eux [les patriarches] quand ils péchaient, il les a corrigés comme un père, il les a fait entrer dans la terre de la promesse et la leur a donnée, il leur a envoyé des prophètes à diverses époques, il les a corrigés et convertis de leurs péchés, il a fait preuve de longanimité en leur envoyant toujours des gens pour les guérir, jusqu'à ce que vienne le Médecin-Chef, le Prophète qui surpasse les prophètes, le Médecin qui surpasse les médecins. Lui venu, ils l'ont mis à mort » (*HomJr.* XVIII, 5, SC 238, p. 192). En réalité, « si les Pères se réfèrent souvent à l'image du Christ médecin, c'est pour faire comprendre à tous la réalité du salut »². Le Christ soigne faiblesse et blessure de l'âme par ses commandements qui sont des préceptes, de sa volonté pour l'humanité. Il a confié ce patrimoine médicinal aux Apôtres et à leurs successeurs pour soigner les blessures de l'âme puisqu'ils sont, de par leur vocation, appelés « médecins des âmes dans son Église, car notre Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais il attend son repentir et sa prière » (*HomPs.* 37, I, 1, 25-30, SC 411, p. 261). Si l'ennemi nous entrave et blesse notre âme par tout ce qui est contraire à la volonté de Dieu, le psaume nous invite à confesser le délit afin de revenir dans le droit chemin. L'âme est alors exhortée à éviter toute sorte de « négligence de son action » ou de paresse qui la fait tomber dans le vice et à garder le cap fixé sur Dieu : là se trouve son véritable bien. « C'est pourquoi il vaut mieux chercher les biens. Plaise à Dieu que nous puissions même à ceux qui nous haïssent, rendre le bien pour le mal, et quant à nos ennemis, soit les inviter au bien, soit désirer ramener leurs âmes féroces à l'entente et à la paix pour devenir par là « les fils du Père qui est dans les cieux, lui qui fait lever le soleil sur les bons et les méchants et pleuvoir sur les justes et les injustes » (*HomPs.* 37, II, 1, 70-80, SC 411, p. 305-307).

¹ Les enjeux d'une présentation du Christ-Médecin renvoient à la tentative de concilier la médecine et la théologie, dans la perspective du Christ-Médecin et Sauveur. La question qui s'y cache est celle du salut en Jésus-Christ. Voir G. DUMEIGE, « Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles », dans *Revista di archeologia cristiana*, n. 48 (1972), p. 129-138 ; voir Marie-Odile BOULNOIS, « L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique, de Némésius d'Émèse à la controverse nestorienne », dans Véronique BOUDON-MILLOT, Bernard POUDERON (dir.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps, op. cit.*, p. 474 : « Puisque le Verbe s'approprie les passions, on peut dire qu'il souffre, mais en restant impassible dans sa propre nature, donc impassiblement. Pour Cyrille, l'enjeu de cette théologie de l'appropriation est sotériologique. Il faut que ce soit le Verbe qui meurt pour que l'homme soit vraiment sauvé ».

² Marie-Anne VANNIER, « L'image du Christ médecin chez les Pères », dans *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps, op. cit.*, p. 532 ; voir *ibid.*, p. 527 : « Les Pères font ressortir qu'à la différence des autres médecins : les anges, la Loi, les prophètes qui avaient été envoyés à l'humanité malade et qui n'avaient pu la guérir, le Christ lui apporte la guérison véritable, non seulement celle du corps, mais aussi celle de l'âme, car il est le vrai thérapeute, celui qui peut guérir le cœur en lui apportant le salut. Il supprime les callosités qui altèrent la ressemblance avec Dieu et rétablit cette ressemblance ».

C'est alors à la vertu de la férocité que Dieu invite l'âme dans ce Psaume afin qu'elle tienne bon et fermement. C'est l'aspect ontologique. Mais dès lors que l'âme n'écoute pas le précepte du Seigneur, elle s'expose aux provocations du diable, à ses tentations. Origène invite chacun à la maîtrise de soi et à la retenue tant dans le langage que dans l'agir, afin de ne pas être objet de scandale pour soi-même ou pour les autres. C'est pourquoi écrit Origène, « en fait, je crains aussi ceux du dedans et je me crains moi-même : pourvu que le diable ne m'amène pas à causer quelque scandale et ne m'emploie comme une flèche contre l'âme d'un homme ! Car celui qui a scandalisé quelqu'un soit en parole, soit en acte, celui-là a été pour cette âme qu'il a scandalisée, une flèche et un trait du diable » (*HomPs.* 36, III, 3, 50-60, SC 411, p. 139).

Certes, l'âme est tentée en ce monde par Satan, mais elle a la possibilité et la liberté de lui tourner le dos, comptant sur la protection de Dieu¹, sur le salut apporté par Dieu par sa Parole. Elle peut compter sur la prière, car Dieu exauce celui qui crie vers lui et lui donne la force de résister et de ne pas chuter (*HomPs.* 37, II, 1, 40-50, SC 411, p. 303). La prière est la force (Ep 6, 13ss) qui conserve l'âme humaine en bonne santé et invulnérable face aux propositions de Satan. Origène finit cet exposé par une exhortation soutenant l'élan de l'âme vertueuse vers la Vie Éternelle, sous la forme d'une prière :

Vois donc : puisque 'c'est totale vanité, tout homme vivant'. Méprisons cette vie vaine et hâtons-nous vers la vie sainte, heureuse et véritable, et tendons vers elle par l'âme et la pensée, après avoir écarté toute vanité. N'appelons pas douce cette lumière dont nous jouissons à présent. Car l'appellent ainsi ceux qui ne connaissent pas la douceur de la vraie Lumière, qui n'ont pas même perçu quelques présages de la vraie Clarté et ne savent pas que leur âme doit espérer la vie des anges quand elle s'échappera de la vanité de cette vie.

Donc, nous aussi qui croyons cela, transportons-nous déjà au ciel par la pensée et la foi, et tout en marchant sur la terre, ayons notre séjour dans les cieux pour que notre trésor soit là où est aussi notre cœur et pour mériter d'obtenir le royaume céleste, par Jésus-Christ, notre Seigneur, « à qui est gloire et puissance, dans les siècles des siècles, Amen (*HomPs.* 38, I, 11, 35-49, SC 411, p. 367).

C'est à la foi en Dieu que nous convie finalement Origène afin de parvenir au Paradis. Les efforts de l'âme sur terre ont pour objectif de créer une amitié entre elle et le Christ en vue de

¹ ORIGÈNE, *HomPs.* 36, V, 7, SC 411, p. 253 : « Ceux donc qui pour ce motif sont affligés et inquiets, Dieu sera "leur protecteur au temps de l'affliction", au temps du jugement, quand les impies seront livrés aux châtiments ; alors "le Seigneur les aidera" au temps de l'affliction, et "il les arrachera et soustraira aux pécheurs", non seulement aux hommes pécheurs, mais encore aux puissances hostiles et surtout en ce temps où l'âme est séparée du corps et où viennent à sa rencontre les démons pécheurs ».

parvenir à la Lumière céleste qui est l'objectif de notre vie. Mais avant d'en arriver là, l'âme pécheresse doit affronter avec le secours de Dieu le péché dans sa grande diversité. L'offense à la volonté de Dieu est péché, elle provoque une barrière entre la personne humaine et ses aspirations célestes qui se forgent devant elle et s'imposent à elle comme volupté, un fardeau qui pue le mal et cherche à faire périr. Certes, l'âme immortelle peut être salie par le péché. Toutefois, elle peut compter sur la grâce de Dieu pour sa purification¹.

Dans ce cas, et c'est le plan éthique, le rôle de la prière et de la grâce de Dieu est capital pour que l'âme puisse se relever. Consciente de son état, elle peut quitter cet état de misère par la pénitence, en regrettant son mal, en pleurant à chaudes larmes du plus profond de son être ses vices, et là, le repentir est possible. La miséricorde de Dieu se penche vers elle, le Christ lui tend la main pour sortir de cet état de péché et l'introduire dans un état positif de réconciliation avec Dieu qui engendre pour elle le combat spirituel contre le mal. Ce combat exige d'elle docilité à la volonté de Dieu, patience, sagesse, purification et guérison. Elle devra endurer dans la constance et fuir le mal avec horreur, ce qui revient à mener une vie vertueuse en s'appuyant sur le Christ : « car celui qui fait route vers la vertu doit dépasser bien des choses et aller au-delà. Donc toi aussi qui tend vers le Christ qui est la vertu de Dieu, dépasse la luxure, les courtisanes, les adultères, dépasse les vols, les faux témoignages ; ensuite dépasse aussi l'avarice et toute convoitise de richesse et d'autres choses mauvaises ; dépasse l'emportement, dépasse l'envie par qui la terre but pour la première fois le sang humain, dépasse le mensonge, dépasse la tristesse du monde ! Si tu n'as pas dépassé tout cela, tu ne pourras voir cette grande vision du Seigneur » (*HomPs.* 36, IV, 1, 70-86, SC 411, p. 187)². La pratique de la vertu épanouit l'âme, elle l'introduit dans le progrès spirituel dans la

¹ P. MARTENS, Art. «Divinization», dans J. A. MCGUCKIN (éd.), *The Westminster Handbook to Origen*, Louisville–London, 2004, p. 91-93.

² Origène explique dans la suite comment l'âme doit se laisser conduire par le Seigneur et le combat qui est le sien pour y parvenir. Voir ORIGÈNE, *HomPs.* 36, IV, 1, 87-144, SC 411, p. 187-189 : « Il y a donc en nous certains pas et pieds par lesquels nous faisons ce chemin ; ce sont les pas de l'homme intérieur qui nous permettent de marcher sur cette Route qui dit : 'Je suis la Route, la Vérité et la Vie'. Marchant donc sur ce chemin, il nous faut faire de nombreux pas pour dépasser tout ce dont nous avons parlé plus haut, car 'le Seigneur guide les pas de l'homme'.

Elle ne suffit pas à l'homme qui veut marcher sur ce chemin, la seule volonté de son propos, si le Seigneur aussi n'a pas dirigé ses pas. Car souvent il arrive à ceux qui voyagent de marcher certes sans pourtant pouvoir garder un droit chemin. Ils tombent en quelques errements : comme ceux qui s'appliquent à connaître la philosophie paraissent, il est vrai, s'avancer sur le chemin de la vertu, mais parce que leurs pas ne sont point dirigés par le Seigneur, ils ne gardent pas un droit chemin. De plus, les hérétiques pareillement s'engagent eux aussi sur un chemin ; mais quand ils comprennent les Écritures de façon charnelle et non pas spirituelle, ils dévient à gauche. Si cependant ils les comprennent de façon spirituelle, mais si dans cette intelligence spirituelle elle-même, ils ne gardent pas la Règle de vérité apostolique, ils tombent pareillement eux aussi, vers la droite. Car le diable, pour parler ainsi, ne dirige pas leurs pas, mais les détourne de la voie juste.

Nous donc, 'ne déviant ni à droite ni à gauche', marchons sur la Route du milieu qui est le Christ Seigneur, car le Seigneur dirige les pas de ceux qui marchent en lui. 'Le Seigneur dirigera donc les pas de

piété, qui lui permet de développer une intimité avec le Christ, source de toute vertu¹ et qui est lui-même la vertu par excellence (*HomPs.* 36, II, 2, 4-24, SC 411, p. 101-103).

2.1.2. Le composé humain restauré par le Christ

Nous avons réfléchi sur le statut intermédiaire de l'âme qui peut être aux prises avec le corps ou qui peut se tourner vers l'esprit à partir de l'exercice libre de sa volonté. Ainsi s'éclaircit l'anthropologie tripartite d'Origène. Notre esquisse se propose alors d'approfondir la cohérence des habitats corps-âme-esprit dans l'être humain. Le composé humain trichotomique signifie que nous sommes constitués de corps, d'âme et d'esprit. Nous avons parlé, précédemment, de l'origine de l'âme, de sa relation à Dieu son médecin-chef, de son rapport au Christ, source des Vertus et de son lien avec le péché et la vertu. Il nous faut ici maintenant parler du corps, de la chair, de l'esprit, bref du cœur. Dans ces *Homélies sur les Psaumes 36 à 38* d'Origène, il y reconnaît la fragilité du corps qu'il présente comme une réalité mortelle et terrestre (*HomPs.* 37, I, 1, 2, SC 411, p. 273-285)². Il est certes mortel mais appelé à se révéler après sa mort. Il ne sera pas sujet à la corruption.

Nous parlons d'ordinaire de "restes", quand l'esprit est séparé du corps : comme la partie la plus importante de l'homme est assignée à l'esprit, la partie du corps qui subsiste est appelée "restes".

Si donc nous croyons aux paroles des Apôtres, que le corps "est semé dans la corruption", à savoir au temps de la mort, et "se relève dans l'incorruptibilité", quand viendra le temps de la résurrection, quand "ce corps corruptible revêtira incorruptibilité, et ce corps mortel revêtira l'immortalité [1Cor 15, 33]", alors il y aura des "restes pour l'homme pacifique". Mais les "restes" de l'homme pacifique seront là, dans la paix et repos. Car le Seigneur dit aussi des pacifiques : "Ils seront appelés fils de Dieu". "Père, je veux que là où je suis ceux-là soient aussi avec moi [Jn 17,

l'homme, et il désirera sa Route', à savoir cette Route dont nous avons parlé plus haut. Car il désirera le Christ, celui qui est dirigé par Dieu, et il aura envie de demeurer toujours dans le Christ ».

¹ ORIGÈNE, *HomPs.* 36, II, 4, SC 411, p. 109-111 : « Comme le Christ est Sagesse, et Paix, et Justice, il est aussi Attente et Patience. Et de même qu'en participant à sa justice nous devenons justes, et sages en participant à sa Sagesse, de même aussi, en participant à sa Patience, nous devenons patients. Il est donc comme une source intarissable où nous pouvons puiser, et la patience, et la justice, et la sagesse, et tous les biens des vertus quels qu'ils soient, si du moins nous portons à la source nos modestes récipients, convenables et propres ».

² ORIGÈNE, *HomPs.* 37, II, 6, 31-36, SC 411, p. 317 ; *HomPs.* 38, I, 1, 11-34, SC 411, p. 331-333.

24]”. Ils sont donc avec le Christ, les “restes de l’homme pacifique” [Ps 36, 37] (*ComPs.* 36, V, 6, 15-29, SC 411, p. 249).

La raison en est que le Christ est Médecin à double titre : « Il a préparé pour le corps des médicaments à partir d’herbes réunies avec art et science, de même, pour l’âme aussi, il a préparé des remèdes dans ces paroles qu’il a semées et disséminées parmi les divines Écritures » (*HomPs.* 37, I, 1, SC 411, p. 259). L’âme ainsi guérie (le corps aussi), luit de la clarté divine car « ayant en lui la vraie lumière, notre Seigneur lui-même » (*HomPs.* 36, I, 6, SC 411, p. 89), Médecin des corps et des âmes : « La médecine des âmes est auprès du Christ » (*HomLv.* VIII, 1, SC 287, p. 11).

La résurrection du corps de l’homme est rendue possible par celle du corps glorieux du Christ. Dans le corps humain réside également des réalités incorporelles telles que l’esprit (*HomPs.* 36, I, 4, SC 411, p. 79)¹ et l’âme (*HomPs.* 37, II, 6, SC 411, p. 321). L’incorruptibilité du corps vient du fait qu’il devient comme tel pour avoir porté l’âme immortelle ; le corps est désormais marqué par sa relation au Christ qui l’oriente vers la lumière du Père : « pour que plutôt notre lumière soit toujours en nous, et que faisant des œuvres de lumière, nous ayons confiance, en tant que fils de lumière, dans le Christ Jésus » (*HomPs.* 37, I, 6, SC 411, p. 297)². Autrement dit, « il est donc intérieur, ce maître unique, non seulement à ses leçons, mais aussi à ceux qui les écoutent. À la différence des maîtres humains qui ne parlent qu’au dehors, il est capable, lui, de s’adresser directement à l’âme et de susciter en elle l’intelligence de son message »³.

Par ailleurs et pour autant, Origène établit une hiérarchie entre l’esprit et l’âme. Il présente le premier comme étant doué de promptitude, de vivacité, d’instruction qui se retrouve dans les mains de Dieu après la mort, alors que l’âme est souvent aux prises avec les vices de ce monde⁴ ; elle est faible et sa faiblesse se traduit par son inclination vers le mal qui

¹ ORIGÈNE, *HomPs.* IV, 3, SC 411, p. 199 ; *ibid.*, *HomPs.* V, 6, SC 411, p. 249.

² ORIGÈNE, *HomGn.* I, 6, SC 7 bis, p. 41 : « Le Christ est donc “la lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde”, et l’Église, illuminée de sa lumière, devient elle-même la “lumière du monde”, illuminant “ceux qui sont dans les ténèbres”, comme le Christ lui-même l’atteste quand il dit à ses disciples : “Vous êtes la lumière du monde”. D’où il ressort que le Christ est la lumière des Apôtres, et les Apôtres à leur tour la lumière du monde. Ils sont en effet, “pour n’avoir ni tache, ni ride, ni rien de semblable”, l’Église véritable, selon cette parole de l’Apôtre que Dieu “a voulu faire paraître devant lui une Église glorieuse, sans tache, sans ride ni rien de semblable” ». Cf. *HomLv.* VIII, 1, SC 287, p. 9 : « Médecin est un titre que les divines Écritures donnent à notre Seigneur Jésus-Christ, comme nous l’enseigne la sentence du Seigneur lui-même dans les Évangiles : “Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin de médecin, mais les malades. Car je ne suis pas venu appeler les justes à la pénitence, mais les pécheurs” ».

³ Émile MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 3^e édition revue et augmentée, tome I, Paris/Bruxelles, L’Édition Universelle/Desclée de Brouwer, 1951, p. 356.

⁴ Cf. Henri CROUZEL, « L’anthropologie d’Origène dans la perspective du combat spirituel », dans *Revue d’Ascétique et de Mystique*, n. 31 (1955), p. 364-385.

l'affaiblit ; elle peut être encline aux délices du monde, à la luxure, aux désirs de sensualité dans sa volonté d'assouvir les instincts du corps (*HomPs.* 37, I, 2, SC 411, p. 283).

Origène présente également la chair comme étant exposée à la luxure et aux déviations relevant du péché et conséquence de la vie mondaine qui lui fait s'élaner vers les réalités temporelles et corruptibles de sorte que vivre dans la chair revient à être exposé aux œuvres de Satan qui la livre à sa perte. Mais avec la mort de Jésus, le péché est mort en toute chair, « la chair est morte dans l'homme juste » (*HomPs.* 37, I, 2, 85-93, SC 411, p. 27). Mais par sa résurrection, la vie de Jésus est manifestée dans notre chair mortelle et la rend immortelle par la présence en elle de l'esprit qui l'élève.

Origène développe enfin le concept de « cœur » comme étant le lieu où résident en l'homme, l'intelligence et la faculté, lui permettant d'avoir accès aux informations et de les comprendre. Il est faculté de compréhension. Si le péché cherche à le rendre terrestre il est, profondément frustré par eux (*HomPs.* 37, I, 6, SC 411, p. 297) et par tout ce qui n'est pas conforme à la volonté de Dieu. En lui résident toutes les pensées de l'Être humain : les mauvais désirs de l'impie comme la vertu de l'homme juste. Il peut être chaste, constant et patient, pur et droit (cf. *HomPs.* 38, I, 3, SC 411, p. 337)¹ à la suite d'une conversion et d'une pénitence profonde et sincère. Dans ce cas, il s'intéresse à la Parole de Dieu, à sa méditation ; il la rumine et cherche à la mettre en pratique.

Tout progrès spirituel part du Verbe de Dieu, comme toute prière aussi, et s'élève vers Dieu comme l'odeur d'un bon parfum. Le cœur est l'être intérieur de l'être humain qui cherche à imiter Dieu par la douceur. Toute miséricorde de Dieu le Père parvient à lui. Il est la disposition propre à l'homme d'être relié au Christ et de chercher à être semblable à Dieu. Lieu où se vit l'intériorité spirituelle de l'homme avec Dieu, le cœur se révèle comme l'endroit où le Verbe de Dieu rejoint l'être humain dans ce qu'il y a de plus profond pour l'ennoblir. Enfin, il est le lieu de la vraie béatitude de l'homme puisqu'en lui, Dieu demeure. Heureux celui avec qui Dieu vit, car sans lui, les « âmes se dissolvèrent comme une toile d'araignée » (*ComPs.* 36 à 38, 38, II, 9, SC 411, p. 401) comme pour signifier la vanité humaine. L'âme est ici présentée comme la demeure de Dieu, son espace propre, mais aussi le canal conduisant l'être humain tout entier à la béatitude éternelle.

¹ ORIGÈNE, *HomPs.* 38, I, 5, SC 411, p. 345 ; *ibid.*, *HomPs.* 36, III, 4, SC 411, p. 141.

2.1.3. L'âme dans les nouvelles *Homélies sur les Psaumes*

Origène est un exégète, nous nous répétons. Il a commenté durant toute sa vie, les Psaumes. Jusqu'à présent, on n'avait principalement que l'étude de Gilles Dorival sur l'exégèse¹ d'Origène sur les Psaumes. Mais depuis le 5 avril 2012, vingt-neuf des *Homélies*² de l'Alexandrin ont été découvertes par Marina Molin Pradel³. Elles ont été confirmées par Lorenzo Perrone⁴, comme étant issues de la plume d'Origène, après expertise des manuscrits. Même si ces *Homélies sur les Psaumes* d'Origène ne sont pas encore traduites en français, les études de Lorenzo Perrone sur elles nous permettent d'y évaluer leur apport sur la question de l'âme, car elles « contribuent également à préciser comment les Psaumes sont à la fois Parole de Dieu pour l'homme et paroles de l'homme adressées à Dieu dans les situations les plus diverses de joie, de tristesse, de souffrance⁵ ». La prière des *Psaumes* représente alors l'échange de relations et d'intimité entre l'âme et Dieu. Les êtres humains sont appelés à

¹ Cf. Gilles DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, Louvain, Peeters, t. I, 1986 ; t. 2, 1989 ; t. 3, 1992 ; t. 4, 1995.

² Lorenzo PERRONE, « *Origenes redivivus* : la découverte des *Homélies sur les Psaumes* dans le Cod. Gr. 314 de Munich », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 59 (2013), p. 59 : « En regardant de près la collection du Cod. Gr. 314, nous voyons qu'elle se compose de 29 homélies qui commentent les Psaumes selon l'ordre suivant : Ps. 15 (deux homélies), Ps. 36 (quatre homélies), Ps. 67 (deux homélies), Ps. 73 (trois homélies), Ps. 74 (une homélie), Ps. 75 (une homélie), Ps. 76 (quatre homélies), Ps. 77 (neuf homélies), Ps. 50 (deux homélies), Ps. 81 (une homélie). Notre collection correspond donc, à quelques exceptions près, à la liste des homélies d'Origène sur les Psaumes que Jérôme a reprise de la *Vie de Pamphile* par Eusèbe de Césarée dans sa *Lettre 33*, contenant le catalogue des œuvres de l'Alexandrin » ; cf. *ibid.*, « Actualité d'Origène : l'apport des nouvelles *Homélies sur les Psaumes* », dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *Renouveau Patristique et Œcuménique*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2017, p. 83-98.

³ Cf. Marina MOLIN PRADEL, « Novità origeniana dalla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera: il Cod. Graec. 314 », dans *Adamantius*, n. 18 (2012), p. 16-40 ; *ibid.*, « Il Codex Graecus 314 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco », dans *Adamantius*, n. 20 (2014), p. 173-176 ; cf. *Ibid.*, « Der Cod. Graec. 314 der Bayerischen Staatsbibliothek », dans Lorenzo PERRONE (ed.), *Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314, Origenes Werke XIII – Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 19*, BerlinMünchen-Boston, Walter de Gruyter, 2015, p. 27-34.

⁴ Cf. Marie-Odile BOULNOIS, « Chronologie d'une découverte et de ses retombées scientifiques : les nouvelles *Homélies sur les Psaumes* d'Origène », dans *Revue des Études Tardo-antiques (RET)*, n. 3 (2013-2014), p. 352-353 ; Lorenzo PERRONE, « Riscoprire Origene oggi : prime impressioni sulla raccolta di omelie sui Salmi nel Codex Monacensis Graecus 314 », dans *Adamantius*, n. 18 (2012), p. 41-58 ; *ibid.*, « Un 'ressourcement' inattendu : les nouvelles *Homélies* d'Origène sur les *Psaumes* dans le codex de Munich », dans *Le livre scellé, Cahier de Biblindex II*, Laurence MELLERIN (dir.), Strasbourg, coll. « Cahiers de Biblia Patristica », 2017, p. 19-46 ; *ibid.*, « Rediscovering Origen Today : First Impressions on the New Collection of *Homelies on the Psalms* in the Codex Monacensis Graecus 314 », dans Markus VINZENT (éd.), *Studia Patristica*, 56/4, Leuven-Paris-Walpole/MA 2013, p. 103-122 ; *ibid.*, « Origenes alt und neu : die Psalmenhomilien in der neuentdeckten Münchner Handschrift », dans *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 17 (2013), p. 193-214 ; *ibid.*, « Une nouvelle collection de 29 homélies d'Origène sur les Psaumes : le Codex Graecus 314 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich », dans *Medieval Sermon Studies*, n. 57 (2013), p. 13-15 ; *ibid.*, Origenes redivivus : la découverte des *Homélies sur les Psaumes* dans le Cod. Gr. 314 de Munich », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 59 (2013), p. 55-93 ; *ibid.*, « The Dating of the New *Homelies on the Psalms* in the Munich Codex : The Ultimate Origen ? », dans *Proche-Orient Chrétien*, tome 67, fasc. 3/4 (2017), p. 234-251.

⁵ Marie-Anne VANNIER, « Note sur la découverte des *Homélies sur les Psaumes* d'Origène », dans *CPE*, n. 132 (2013), p. 12-13, p. 12.

devenir semblables au Christ¹. Nous concentrons notre attention sur les aspects doctrinaux² des deux *Homélie sur le Psaume 15* comme nous l'a suggéré Lorenzo Perrone. Elles manifestent surtout un échange de cœur à cœur entre Dieu et l'homme ; elles montrent comment l'âme humaine reçoit la Parole de Dieu en elle. Dans les deux *Homélie sur le Psaume 15*, 1b-2a, l'Alexandrin « explique que le Fils a besoin de prier le Père alors que le Père seul n'a besoin de personne »³. Ce qui signifie que par la prière, l'âme du Christ communique avec Dieu son Père. Pamphile se sert de la seconde *Homélie sur le Psaume 15* pour justifier, dans son *Apologie d'Origène*, la résurrection des corps⁴. S'il est vrai que le Christ a besoin du Père seul, ce qui peut faire penser à quelques implications subordinationnistes, Origène fait aussi valoir le caractère exceptionnel du Christ par rapport aux autres êtres et même par rapport à Moïse qui, lui, a besoin aussi bien du Père, que du Fils, de l'Esprit Saint et des anges (H15 Ps I, I, 3, ff.3v-4v). Puisque, à travers la prière l'âme du Christ reste continuellement en relation avec Dieu, le Christ se fait Médiateur entre Dieu et les hommes, car il est, lui, nourri directement par le Père (H15Ps I, 9, f. 14r)⁵. L'âme du Christ est alors le lieu d'habitation de Dieu, « le premier lieu de Dieu »⁶, puisqu'il dit lui-même en saint Jean 10, 38 : « Le Père est en moi ». L'âme du Christ est alors le lieu d'intimité de son union avec le Père⁷. Elle est *impeccantia* et est au cœur de la christologie des *Homélie sur le Psaume 15*.

¹ Lorenzo PERRONE, « “Et l'homme tout entier devient dieu” : La déification selon Origène à la lumière des nouvelles *Homélie sur les Psaumes* », dans *Teología y Vida*, 58/2 (2017), p. 27 : « Dans l'*Homélie sur le Psaume 81* cet horizon sotériologique se manifeste dès le début, par le petit prologue qui introduit le commentaire suivi du texte en le plaçant sous le signe du progrès spirituel. Il exploite à cette fin les paroles de Mt 10,25 (“Il suffit que le disciple devienne comme son maître, et le serviteur comme son patron”), pour inculquer l'idée que le Maître est venu sur terre afin de transformer ses disciples et les rendre semblables à lui. Or ce Maître est non seulement le Christ, qui veut que nous devenions à notre tour des *χριστοί*, mais il est aussi un Dieu, qui nous appelle à le devenir également. Nous retrouvons donc en ouverture l'idée de la conformation au Christ, en tout ce qu'il représente, car tous ses “attributs” sont à partager par les disciples ».

² Lorenzo PERRONE, « Aspetti dottrinali delle nuove omelie di origene sui Salmi: le tematiche cristologiche a confronto col *Peri Archôn* », dans *Teología y Vida*, n. 55/2 (2014), p. 209-243, *ibid.*, « Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes. Zur Auslegung von Psalm 15 in den Homilien von *Codex Monacensis Graecus 314* », dans *Theologie und Philosophie*, n. 89/3 (2014), p. 321-340 ; cf. aussi Marie-Odile BOULNOIS, « Chronologie d'une découverte et de ses retombées scientifiques : les nouvelles *Homélie sur les Psaumes d'Origène* », *art. cit.*, p. 356-357.

³ Marie-Odile BOULNOIS, « Chronologie d'une découverte et de ses retombées scientifiques : les nouvelles *Homélie sur les Psaumes d'Origène* », *art. cit.*, p. 361.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 356.

⁵ Cf. *Idem*.

⁶ *Idem*.

⁷ Marie-Odile BOULNOIS, « Chronologie d'une découverte et de ses retombées scientifiques : les nouvelles *Homélie sur les Psaumes d'Origène* », *art. cit.*, p. 357 : « Origène évoque aussi le rôle de l'âme du Christ qui préexiste au corps et est l'instrument de son union avec le *Logos* avant sa venue au monde. L'*impeccantia* de l'âme du Christ est liée au « trésor » déposé en elle par l'union avec le Premier-né de toutes les créatures. Et l'homme n'a pas à se scandaliser de cette union, car si déjà l'apôtre Paul dit que celui qui s'unit au Seigneur est un seul Esprit avec le Premier-né de toute créature (H15Ps II, 3, ff 20v-21v). À propos de l'incarnation, Origène souligne qu'il ne s'agit pas d'un corps pneumatique, comme le voudraient les adversaires, vraisemblablement

Pour Lorenzo Perrone, dans son étude *Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes. Zur Auslegung von Psalm 15 in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314* qui porte sur les aspects christologiques des *Homélie sur le Psaume 15* d'Origène, l'âme du Christ y prend une place capitale : elle est au cœur de l'« Événement du Christ » dans la *katabasis* du Rédempteur. Elle régit le monde ainsi que l'*hadès* après la mort du Christ. Elle s'octroie le cheminement de l'Incarnation avec la *Kenosis* du *Logos*. Elle rend justice à toutes les choses auxquelles elle s'applique. La *katabasis* du Rédempteur justifie le monde, l'ordonne et le rend parfait : ainsi est rendue possible l'assimilation du *Logos* aux anges pour leur déification¹. Nous y reviendrons. Partant du Christ comme Rédempteur et comme Personne, Origène explique qu'il est composé comme tous les hommes d'un corps, d'une âme et d'un esprit et fait partie de l'économie du salut, ce qui justifie la descente de son âme dans l'*Hadès* pour le salut des hommes, puisque, le sens de l'Incarnation du *Logos* est d'« associer » l'homme au salut en Dieu, ou mieux de se rendre solidaire à l'homme, lui qui est Dieu et Rédempteur, afin de le sauver². Il s'adjoit aux hommes pour les élever à la dignité de fils de Dieu : c'est la divinité par la grâce qui s'exprime dans la perspective de la ressemblance à Dieu à partir de l'image de Dieu dans l'homme.

Partant de la *kenosis* en *Philippiens 2, 6-7*, Lorenzo Perrone explique comment, dans ces *Homélie sur le Psaume 15*, Origène attribue à l'*anima Christi* l'abaissement du Rédempteur. Elle descend du Ciel les « trésors » qu'elle a plantés dans ses « reins », les « trésors » du Ciel, les lumières du Ciel qui constituent les richesses que l'âme du Christ possède par avance qui sont en elle pour éclairer les hommes sur la terre. Ces « trésors » ont aussi pour rôle de faire échapper le Christ à l'infléchissement de son âme au péché de la nuit (Ps 15, 7b). Du coup, l'*anima Christi* est continuellement dans la *lumen Dei*. Le destin du Rédempteur demeure unique selon Origène (Ps 50, 7) y compris déjà dans l'état de préexistence de son âme : telle est l'unicité de la tâche de l'âme de Jésus qui se décline à travers l'unicité et l'universalité de la relation singulière entre l'âme du Christ et le Premier-né de la création. Ainsi est rendue possible l'« union hypostatique » entre l'homme et Dieu en Jésus le Christ à partir de l'union intime entre le *Logos* et l'homme-Jésus au point que cette fusion est inséparable. La déification de l'homme est alors possible. Son âme a pour vocation

des gnostiques ou docètes pour lesquels le corps du Christ aurait été semblable à la « substance suréminente du *Logos* ».

¹ Lorenzo PERRONE, « Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes. Zur Auslegung von Psalm 15 in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314 », dans « *Theologie und Philosophie* », n. 89 (2014), p. 321-340, p. 340.

² Cf. *Ibid.*, p. 330.

de relire et de réaliser le progrès spirituel¹ : l'élan vers Dieu, force qu'elle n'a jamais perdu, puissance qu'elle propose à l'âme humaine. Là encore, l'âme du Christ se présente comme l'« archétype » même d'une telle épektase, *epéktasis*, d'un désir ardent et intime de voir Dieu relevant d'un progrès spirituel perpétuel, pour reprendre une idée chère à Grégoire de Nysse² et que l'on retrouve chez Denys l'Aréopagite³. Les thèmes origéniens telles la relation du Christ au Père, la christologie, la pneumatologie, la sotériologie, l'ecclésiologie, l'angéologie l'anthropologie spirituelle, sont bien présents dans ces nouvelles *Homélies* d'Origène *sur les Psaumes*⁴, même si, à l'époque, les domaines n'étaient pas cloisonnés.

Nous allons maintenant voir comment l'anthropologie chrétienne origénienne s'exprime en termes de déification de l'homme comme on peut l'avoir aussi avec saint Paul pour exprimer « l'idée biblique de la destinée spirituelle de l'homme comme marquée par sa vocation à “se rendre semblable” à Dieu⁵ », ce qui traduit la notion platonicienne de « l'accomplissement transcendant de l'homme » (ὁμοίωσις θεῶ)⁶ pour désigner la réalisation de l'affinité intrinsèque de l'âme avec la divinité, comme on peut le retrouver aussi chez Grégoire Palamas⁷, Maxime le Confesseur⁸, comme l'indique Lorenzo Perrone. Nous restons

¹ Cf. *Ibid.*, p. 334-336.

² GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, Introduction, texte critique et traduction par Jean DANIELLOU, Réimpression de la 3e édition revue et corrigée, SC 1bis, Paris, Cerf, 2007 ; *ibid.*, *Homélies sur Les Béatitudes*, traduction de Jean-Yves GUILLAUMIN et de Gabrielle PARENT, Introduction, notes, plan de travail, traduction des Béatitudes 1, 2, 3 d'A. G. HAMMAN, dans Collection les Pères dans la Foi, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1979 ; *ibid.*, *La Création de l'homme*, introduction et traduction par Jean LAPLACE, notes par Jean DANIELLOU, SC 6, Paris, Cerf, 2002 ; *ibid.*, *Sur l'âme et la résurrection*, présentation et traduction par J. TERRIEUX, coll. « Sagesses Chrétiennes », Paris, Cerf, 1995 ; *ibid.*, *L'âme et la résurrection, Dialogue avec sa sœur Macrine*, traduction, introduction et notes par Bernard POTTIER, Bruxelles, Éditions Lessius, 2011 ; voir BENOÎT XVI, *Saint Grégoire de Nysse*, Audience générale du 29 août 2007, Texte original italien dans l'*Osservatore Romano* du 30 août, paru dans la *Documentation Catholique*, n. 2389 du 4/11/2007, traduction du Fr. Michel TAILLE, p. 944 ; *ibid.*, *Saint Grégoire de Nysse, parler de Dieu et le porter en soi*, Audience générale du 5 septembre 2007, texte original italien dans l'*Osservatore Romano* du 6 septembre, paru dans la *Documentation Catholique*, n. 2390 du 18/11/2007, traduction du Fr. Michel TAILLE, p. 988 ; David L. BALAS, « The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomiu », dans *SP*, n. 14 (1976), p. 275-281 ; Marie-Josèphe RONDEAU, « Exégèse du psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse », dans *Epektasis*, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, Jacques FONTAINE et Charles KANNENGISSER (éd.), Paris, Éditions Beauchesne, 1972.

³ Ysabel de ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996, p. 319-373 ; cf. PSEUDO-DENYS-L'ARÉOPAGITE, *Théologie mystique*, trad. M. de Gandillac, Éditions Aubier, 1943.

⁴ Cf. Lorenzo PERRONE, « *Origenes rediuiuus* : la découverte des Homélies sur les Psaumes dans le Cod. Gr. 314 de Munich », *art. cit.*, p. 75.

⁵ Lorenzo PERRONE, « “Et l'homme tout entier devient dieu” : La déification selon Origène à la lumière des nouvelles *Homélies sur les Psaumes* », dans *Teología y Vida*, 58/2 (2017), p. 188.

⁶ *Idem.*

⁷ John MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New-York, 1979, voir Lorenzo PERRONE, « Teofania nell'uomo. Il messaggio della teologia bizantina secondo J. Meyendorff », dans John MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppo storici e temi dottrinali*, tr. It. Casale Monferrato, 1984, p. XI-XXVII.

⁸ MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*, introduction et traduction de Joseph Pegon, Paris Éditions du Cerf, SC 9, 1945 ; cf. Jean-Claude LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le*

avec les *Homélie d'Origène sur le Psaume 15*. Il y explique la déification de l'âme comme sa participation essentielle à la divinité de Dieu. Elle y parvient par l'action fondamentalement divinisatrice du *Logos* pour faire de l'homme un *alter Christus*¹.

Faisant appel à saint Paul en 1 *Corinthiens* 11, 1, Origène montre comment l'imitation du Christ conduit l'âme à l'imitation de Dieu dans la 2^e *Homélie sur le Psaume 15*. En s'avancant sur le chemin de la vie parfaite, l'âme imite la divinité du Christ, l'homme Jésus, la Sagesse, le *Logos*, la Vérité, bref la divinité de Dieu. Elle devient juste et imitatrice de Dieu. Lorenzo Perrone explique par ailleurs le processus de déification selon Origène avec pour nouveauté qu'elle englobe aussi bien l'âme, l'esprit humain que le corps :

Ce qui est plus frappant ici, au dire même du prédicateur, est le fait de considérer les effets du processus de la déification sur les trois composantes de l'homme. Il observe, en effet, que ce n'est pas surprenant que l'esprit soit déifié, étant donné sa « parenté avec Dieu » (συγγένειαν ἔχον ὡρὸς θεόν) et sa nature d'élément « non susceptible de corruption » (ἄφθαρτον) dans chaque homme, ce qui vraisemblablement renvoie à l'esprit comme le siège de l'image de Dieu dans l'homme. Par contraste, on peut parler en quelque mesure de 'surprise' à propos de l'âme, du fait qu'elle, à cause du libre arbitre, est sujette à pécher et dès lors à mourir, selon la référence très courante chez Origène à *Ez* 18, 4 (« L'âme qui pèche mourra ») : précisément en raison de sa peccabilité, la déification intervient afin qu'elle ne pèche plus et ne meure plus. Mais « ce qui nous surprend plus que tout autre chose » (τὸ δὲ τούτων ὡάντων θαυμασιώτερον) est la déification du corps : elle opère aussi sur celui-ci, pour qu'il ne soit plus « chair et sang » (1 *Cor.* 15, 50), mais devienne « conforme au corps glorieux » du Christ

Confesseur, Paris, Éditions du Cerf, 1996, 764 pages ; cf. Jean-Miguel GARRIGUES, *Maxime le Confesseur : la charité, avenir divin de l'homme*, Paris, Éditions Beauchesne, coll. « Théologie historique », n. 38, 1976, 207 pages ; cf. *ibid.*, « La personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur », dans *Revue Thomiste*, n. 74 (1974), p. 181-204 ; cf. Irénée-Henri DALMAIS, « L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur », dans *SP*, n. 15 (1984), p. 285-290 ; voir *ibid.*, *Introduction à Saint Maxime le Confesseur, Le mystère du salut*, Namur, Éditions du Soleil Levant, 1964, 182 pages ; Véronique L. DUPONT, « Le dynamisme de l'action liturgique. Une étude de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur », dans *RevSR*, tome 65, fascicule 4, 1991, p. 363-38 ; cf. Norman RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, 2004 ; cf. David Vincent MECONI, *The One Christ. St. Augustine's Theology of Theology of Deification*, Washington, / DC, 2013 ; René BORNERT, « Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e s. », chapitre II « La Mystagogie de saint Maxime le Confesseur », dans *Archives de l'Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, p. 83-124.

¹ Lorenzo PERRONE, « “Et l'homme tout entier devient dieu” : La déification selon Origène à la lumière des nouvelles *Homélie sur les Psaumes* », *art. cit.*, p. 205 : « Pour compléter cette présentation du dossier scripturaire sur la déification, il faudrait encore se souvenir du fait que celle-ci, en tant qu'elle réalise l'assimilation de l'homme à l'image du Fils, comporte également, pour ainsi dire, une “christianisation” : le saint ou le parfait devient alors un *alter Christus*. À ce propos, Origène recourt très souvent à 2 Co 13, 3 [...]. Si l'identification au Christ représente une urgence qui pousse le prédicateur à invoquer son assistance – comme nous le voyons dans la 2^{ème} *Homélie sur le Psaume 15* ainsi que dans d'autres sermons -, dans la 1^{ère} *Homélie sur la Genèse* le texte de 2 Co 13, 3 constitue à orchestrer l'idée de la demeure de Dieu chez les saints, ce qui à son tour refaçonne le motif de la “déification” en la situant sous un nouveau jour, précisément par l'idée de l'inhabitation divine dans l'homme, spécialement dans son “cœur” ».

(*Phil.* 3, 21) et, étant ainsi déifié, il monte lui aussi vers le ciel parvenant à siéger avec Dieu dans l'assemblée des "dieux". La déification du corps trouve par là son prototype et son modèle dans le corps glorieux du Christ et nous rappelle l'exposé donné à ce propos dans la 2^{ème} *Homélie sur le Psaume 15*¹.

La déification ou mieux la divinisation du corps humain est rendue possible par l'Incarnation la Résurrection et l'Ascension du Christ qui monte au ciel avec son corps de Ressuscité marqué par les traces de blessures et de sang. Son corps est déifié, puisqu'il entre dans la communion trinitaire et notre corps est alors désormais capable d'entrer dans le « monde de Dieu », par sa participation au corps du Christ qui rend plausible une telle introduction, car nous sommes faits à l'image et à la ressemblance de Dieu et appelés au salut. La divinisation permet le face-à-face avec Dieu. Entre l'âme et le Christ, comme entre l'Église et le Christ se vit alors une relation intime, une vie d'amour fondamentalement inséparable et nuptiale. La déification favorise l'âme humaine à devenir comme l'âme du Christ et au corps humain, malgré le péché, et comptant sur la miséricorde de Dieu pour devenir comme le corps glorieux du Christ. Elle conduit alors l'homme à sa « christification », puisque Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu (*AH.* III, 19, 1) : c'est l'autre nom de la divinisation. Elle permet à l'homme d'avoir part à l'immortalité en étant uni à l'incorruptibilité. Par-là, l'âme reçoit la filiation divine et devient un *alter Christus*. Le Christ est son Chemin et son Rocher.

Origène utilise la métaphore du chemin et de la fente du rocher pour traduire comment, à travers le Verbe incarné, l'être humain peut tendre vers le Seigneur. Il écrit : « Il y a donc en nous certains pas et pieds par lesquels nous faisons ce chemin : ce sont les pas de l'homme intérieur qui nous permettent de marcher sur cette Route qui dit : "Je suis la Route, la Vérité et la Vie". Marchant donc sur ce chemin, il nous faut faire de nombreux pas pour dépasser tout ce dont nous avons parlé plus haut, car "le Seigneur guide les pas de l'homme" » (*HomPs.* 36, IV, 1, SC 411, p. 187-189). De fait, le Christ est le Chemin qui mène vers le Père, ce qui confirme la vision de Moïse : « "Si j'ai trouvé grâce devant toi [Dieu], manifeste-toi à moi en personne pour que je te vois clairement [*Ex.* 33, 13]" ». Alors il entend de Dieu : "Je te mettrai dans la fente du rocher [*Ex.* 33, 22]" – "or le Rocher était le Christ [*1 Cor.* 10, 4]" – pour que par une toute petite fente, "tu voies ce qui vient à ma suite", c'est-à-dire pour que tu reconnaisse ce qui s'accomplira dans les derniers jours par l'assomption de la chair » (*HomPs.* 36, IV, 1, SC 411, p. 185-187).

¹ *Ibid.*, p. 214-215.

La Résurrection du Christ octroie le pardon des péchés et guérit les blessures. L'homme, par elle, parvient à « recouvrer guérison et salut de l'âme » (*HomPs.* 37, II, 1, SC 411, p. 301). Elle nous donne la vie du Christ, nous lève du sommeil de la mort afin de nous faire participer à la Vie du Christ en faisant de nous des justes ; et « quand les justes saisiront l'héritage de la vie éternelle, ils obtiendront “ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment” [1 *Cor.* 2, 9]. Voilà les jours de ceux qui sont sans tache, où luira non pas ce soleil dont s'empare le déclin et dont la nuit qui s'avance éteint la lumière, mais le Soleil de Justice [*Mal.* 3, 20] qui ne connaît pas de nuit, qui est Lumière éternelle, selon ce qui est écrit : “Le Seigneur lui-même sera pour eux une Lumière perpétuelle” [*Is.* 60, 19-20] » (*HomPs.* 36, III, 9, SC 411, p. 159).

2.2. L'âme au cœur de l'exégèse spirituelle du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (246-247) d'Origène

Aborder l'exégèse spirituelle sur l'âme chez Origène nous oblige à faire un détour par les différents sens de l'Écriture Sainte selon lui. En effet, nous le savons, la majeure partie de l'œuvre d'Origène est consacrée à l'interprétation de l'Écriture. D'après Henri de Lubac, Origène, fruit de l'École théologique d'Alexandrie, est, dans le christianisme antique, le premier à établir les quatre sens de l'Écriture Sainte (historique, allégorique, tropologique et analogique)¹. L'objectif de ces différents sens est avant tout pastoral. Ils favorisent l'interprétation de la Parole divine durant la prière et la formation de ceux qui se destinaient à une mission d'évangélisation². D'ordinaire, Origène utilise lui-même, dans ses Commentaires d'Écriture, les sens littéral, moral et mystique qui se réfèrent ou se rapportent à l'ordre trichotomique humain corps, âme et esprit : « Il faut donc inscrire trois fois dans sa propre

¹ Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Éditions du Cerf/Desclée de Brouwer, 1959, vol. 1, p. 23. Augustin de Dacie résume les quatre sens de l'Écriture Sainte selon Origène dans la formule suivante : « *Littera gesta docet, quid credas Allegoria, Moralis quid agas, quo tendas Anagogia* : La lettre instruit des faits qui se sont déroulés, l'allégorie apprend ce que l'on a à croire ; le sens moral apprend ce que l'on a à faire ; l'anagogie apprend ce vers quoi il faut tendre ». C'est nous qui soulignons.

² Bruno SECONDIN, *La lettura orante della Parola. « Lectio divina » in comunità e in parrocchia*, vol. 1. Messaggero, Padova 2001, p. 15; cf. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène. Lettre d'Origène à Grégoire*, 90, 4, SC 148, p. 193-195.

âme les pensées des Saintes Écritures : afin que le plus simple soit édifié par ce qui est comme la chair de l'Écriture – nous l'appelons ainsi l'acception immédiate -; que celui qui est un peu monté le soit par ce qui est comme son âme ; mais que le parfait, [...] le soit de la loi spirituelle qui contient une ombre des biens à venir. De même que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit, de même l'Écriture de Dieu a été donnée dans sa providence pour le salut des hommes » (*PArch.* IV, 2, 4, SC 268, p. 311-313)¹. Ainsi, le sens littéral est qualifié de charnel et d'historique ; le sens mystique concorde avec le spirituel et l'allégorique ; enfin le sens moral se recoupe avec ce qui édifie l'âme. Par exemple, la mort de Jésus parle dans l'âme de chaque chrétien et reconforte sa foi en la résurrection. Le Christ « édifie les âmes » (*HomEx.* I, 4, SC 16, p. 84). Les différents sens conduisent à la *praxis* de la Parole de Dieu : c'est « l'Écriture en acte »², puisque ce discours nous concerne tous (*HomLv.* IX, 1, SC 287, p. 73-75)³. La divine Parole est la nourriture de l'âme⁴. C'est donc vers le chemin qui conduit à la transcendance que nous mène Origène, encourageant ses auditeurs à traverser la rudesse du premier sens pour en extirper la substantifique moelle :

Le premier aspect, celui de la lettre, est assez amer : il prescrit la circoncision de la chair, règle les sacrifices et tout ce qui est désigné par « la lettre qui tue ». Rejette tout cela comme l'écorce amère de la noix. En second lieu, tu arriveras aux défenses de la coque, qui désignent l'enseignement moral ou les règles de la maîtrise de soi. Ces défenses sont nécessaires pour protéger ce qui est conservé à l'intérieur. [...] En troisième lieu, à l'intérieur de ces enveloppes, tu trouveras, enfermé et caché, le sens des mystères « de la sagesse et de la science de Dieu », qui nourrissent et

¹ Cf. ORIGÈNE, *PArch.* IV, 3, 11, SC 268, p. 383-385.

² BENOÎT XVI, « Origène, sa vie, son œuvre » d'après la Catéchèse à l'audience générale du mercredi 25 avril 2007 : « Même avant son ordination sacerdotale, Origène se consacra intensément à la prédication de la Bible, s'adaptant à un public très divers. Dans tous les cas, dans ses *Homélie*s également, c'est le maître que l'on retrouve, qui se consacre entièrement à l'interprétation systématique de l'épisode étudié, progressivement divisé selon les versets successifs. Dans les *Homélie*s aussi, Origène saisit toutes les occasions pour rappeler les diverses dimensions du sens de l'Écriture Sainte, qui aident ou expriment un chemin dans la croissance de la foi : il y a le sens « littéral », mais celui-ci cache des profondeurs qui n'apparaissent pas dans un premier temps ; la deuxième dimension est le sens « moral » : que devons-nous faire en vivant la parole ; et enfin le sens « spirituel », c'est-à-dire l'unité de l'Écriture, qui dans tout son développement parle du Christ. C'est l'Esprit Saint qui nous fait comprendre le contenu christologique et ainsi l'unité de l'Écriture dans sa diversité ».

³ Cf. Joël LÉTELLIER, « Le contact avec la Parole de Dieu : force de guérison et de salut, dans l'œuvre d'Origène », dans *La Vie Spirituelle*, tome 155, n. 741 (2001), p. 632 : « C'est la Parole de Dieu qui soigne et apporte la guérison, c'est elle qui conduit à la vraie conversion celui qui veut bien s'en nourrir chaque jour et qui la met en pratique. À son tour encore, la Parole-Eucharistie nourrit substantiellement celui qui s'en approche. Elle communique la vie et la santé à l'âme ». Louis BOUYER, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture : du Dieu qui parle au Dieu fait homme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009.

⁴ Cf. Tomàs SPIDLİK, *La Spiritualité de l'Orient chrétiens (OCA 208). Manuel systématique*, Rome, 1978, p. 5 : « Chez les contemplatifs, on peut noter le symbolisme de la nourriture spirituelle de la manducation de l'Écriture ; symbolisme tout à fait biblique, mais qu'Origène a fixé dans la tradition. Écriture et Eucharistie lui apparaissent étroitement associées. Parce que la Bible est une des "incorporations" du Logos de Dieu, la méditation des Libressaints aide à découvrir peu à peu le secret divin qui git en notre cœur ».

rassasient les âmes des saints non seulement dans la vie présente mais aussi dans la vie future (*HomNb.* IX, 7, 3, SC 415, p. 255)¹.

C'est à une lettre spirituelle de la relation de l'âme (épouse et Église) au Christ (Époux) que nous allons nous exercer maintenant, à la suite d'Origène² à travers cette recherche.

Si le privilège revient à Hippolyte d'être le premier commentateur chrétien du *Cantique des Cantiques*, Origène fait partie des tout premiers Pères à consacrer plusieurs travaux sur le *Cantique des Cantiques*³ : un petit commentaire rédigé dans son jeune âge comme le rapporte la *Philocalie* d'Origène (VII, 1, SC 302, p. 327) ; des *Homélies sur les Cantiques des Cantiques*, prononcées à partir de 245 en public (*Histoire Ecclésiastique*, VI, XXXVI, 1, SC 41, p. 138) et qu'il présente lui-même comme étant à l'adresse des chrétiens néophytes et débutants tels des enfants nourris au lait ; et le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* dont il a commencé la rédaction à Athènes et l'a achevée une fois de retour à Césarée⁴ entre 246-247. C'est dans une « exégèse littérale » qu'Origène montre que le *Cantique des Cantiques* est le symbole même de l'amour divin⁵. En effet, pour lui, c'est

¹ Cf. ORIGÈNE, *HomEx.* VII, 1, SC 321, p. 109 : « Au dire de l'Apôtre, “nous sommes la bonne odeur du Christ” ; mais, ajoute-t-il, “aux uns, une odeur de vie pour la vie, aux autres, une odeur de mort pour la mort”. De même, la parole prophétique est “une odeur suave” pour les croyants ; mais, pour ceux qui doutent et qui ne croient pas, et pour ceux qui se déclarent le peuple de Pharaon, elle devient une odeur exécrationnelle » ; voir Henri CROUZEL, « La distinction de la “typologie” et de l’“allégorie” », *BLE*, tome 65, n. 3 (1964), p. 161-174.

² Origène a certainement fait lui-même l'expérience d'une relation intime avec le Seigneur, Époux de son âme et de l'Église quand il confesse. Voir ORIGÈNE, *HomCt.* I, 7, SC 37, p. « Souvent, Dieu m'en est témoin, j'ai senti que l'Époux s'approchait de moi, et qu'il était autant qu'il se peut avec moi ; puis il s'en est allé soudain, et je n'ai pu trouver ce que je cherchais. De nouveau je me prends à désirer sa venue, et parfois il revient ; et lorsqu'il m'est apparu, que je le tiens de mes mains, voici qu'une fois de plus il m'échappe et une fois évanoui, je me mets encore à le rechercher. Il fait cela fréquemment, jusqu'à ce que je te tiens vraiment et que je monte appuyée sur mon bien-aimé. “Annonce-moi, toi qu'aime mon âme, où tu fais paître, où tu reposes à midi”. Je ne cherche point d'autres moments, quand tu fais paître le soir, le matin ou au coucher du soleil » ; *ibid.*, *HomCt.* Prologue, SC 37, p. 58 : « Il semble vraiment que se soit accomplie en lui [Origène] cette parole : “Le roi m'a introduit dans son appartement” » ; cf. voir Michel FÉDOU, « Manger chaque jour les chairs de l'Agneau. La prédication selon Origène », dans *RSPT*, tome 97, n. 2 (2013), p. 164 : « Prêcher ainsi la parole du Christ et vivre soi-même en conformité avec cette parole, tel était le modèle que Paul laissait aux chrétiens des générations suivantes, et Origène a certainement eu conscience de puiser là une inscription essentielle pour son propre ministère ». Voir aussi Frédéric BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, coll. : « Théologie », 1951.

³ ORIGÈNE, *HomCt.* Prologue, SC 37, p. 58 : « Alors qu'il a dépassé tous les écrivains dans ses autres œuvres, Origène, dans le *Cantique des Cantiques*, s'est surpassé lui-même ».

⁴ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, VI, XXXII, 2, SC 41, p. 134 : « Étant allé alors à Athènes, il y achète les livres sur Ézéchiël et y commence ceux sur le Cantique des Cantiques qu'il y poursuit jusqu'au cinquième livre. Puis, étant revenu à Césarée, il les mène jusqu'à leur terme, c'est-à-dire jusqu'au dixième livre ».

⁵ Jean DANIELOU, *Origène*, Paris, Éditions La Table ronde, coll. « Le génie du christianisme », 1948, p. 299 : « Le thème du Cantique, c'est celui de l'âme dont “tout le désir est d'être unie au Verbe de Dieu et de pénétrer dans les mystères de sa sagesse et de sa science comme dans la chambre nuptiale de l'Époux céleste”. Pour cela, il faut que le Verbe l'illumine lui-même, car les forces de sa nature, sa raison et son libre arbitre en sont incapables. Le baiser de l'Époux est l'opération de Dieu qui illumine l'esprit et, comme par une certaine parole d'amour, lui manifeste des choses obscures et cachées, si du moins elle mérite de recevoir la présence de cette

l'Esprit Saint qui confère à ce texte une explication spirituelle ou allégorique et la figure de style employée, le langage figuré et littéral en est le témoin. Le texte sacré du *Cantique des Cantiques* appartenait au genre littéraire de l'épithalame, en chant de noces mettant en scène l'Époux et l'Épouse, avec à leur entourage les « amis de l'Époux » d'un côté et les « amies de l'Épouse » de l'autre côté. La scène se déroule comme dans les théâtres mettant en exergue un drame, avec des entrées et des sorties de personnages. Origène donne, dès le prologue, la clef de lecture en statuant sur l'épithalame qu'il présente comme suit : « Ce petit livre est un épithalame c'est-à-dire un chant nuptial, écrit par Salomon sous la forme d'un drame, me semble-t-il. Il l'a chanté dans le rôle de l'Épouse, alors qu'elle se marie et brûle d'un amour céleste pour son Époux, le Verbe de Dieu. De lui en effet se sont éprises soit l'âme qui fut faite à son image, soit l'Église. De plus, quelles paroles cet Époux magnifique et parfait adresse-t-il à l'âme unie à lui ou à l'Église, ce livre même de l'Écriture nous l'enseigne » (*ComCt.* Prolog. 1, 1, SC 375, p. 81)¹. C'est à l'aune de ce *Commentaire* d'Origène sur le *Cantique des Cantiques* que nous allons tenter d'expliquer la notion d'âme humaine d'abord par rapport au Christ puis à partir de l'ecclésiologie du traité. Enfin nous évaluerons ce qu'une telle étude peut apporter à l'anthropologie spirituelle du docteur Alexandrin.

opération... Toutes les fois que nous cherchons dans notre cœur quelque chose qui concerne les saints dogmes et que nous le trouvons sans maîtres, croyons que chaque fois c'est un baiser qui nous est donné par le Verbe. Nous voyons ici clairement la différence avec les voies précédentes. Dans celles-ci Dieu agissait dans l'âme par des maîtres extérieurs : ici c'est le maître intérieur qui l'instruit du dedans » ; cf. Adamik TAMÁS, « La rhétorique dans les “*Homélie sur le Cantique des Cantiques*” d'Origène (HCT I, 1) », dans *Origeniana nona*, Origen and the religious practice of his time, 2009, p. 3-12.

¹ Voir la suite des précisions d'Origène sur les actions et la force du chant nuptial aux allures dramatiques : Prologue 1, 2-3, SC 375, p. 81-83 : « En outre, ce qu'ont dit les jeunes filles, compagnes de l'Épouse formant sa suite, ainsi que les amis et compagnons de l'Époux, nous l'apprenons aussi du même petit livre intitulé « *Cantique des Cantiques* ». Car aux amis même de l'Époux il fut également donné de pouvoir dire quelques mots, du moins ceux qu'ils avaient entendus de l'Époux, dans leur joie de son union avec l'Épouse. Ainsi la parole de l'Épouse s'adresse non seulement à l'Époux, mais encore aux jeunes filles, et en retour la parole de l'Époux s'adresse non seulement à l'Épouse, mais encore aux amis de l'Époux. Voilà pourquoi nous avons dit plus haut que ce chant nuptial fut écrit sous la forme d'un drame. Il y a drame en effet, selon la coutume de jouer une pièce sur la scène, quand divers personnages sont introduits et que, les uns arrivant, les autres s'éloignant, la suite du récit se développe des uns aux autres. Autant de traits qu'en détail et dans leur ordre contient ce livre de l'Écriture, dont tout le corps est formé de paroles au sens mystiques ».

2.2.1. La christologie du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*

Comme le montrent Luc Brésard, Henri Crouzel et Marcel Borret dans leur introduction du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* d'Origène paru aux Sources Chrétiennes, n. 375, Origène aborde dans ledit ouvrage tout un traité dogmatique sur le Christ. Médiateur entre Dieu et les hommes, Sagesse du Père Fils du Père, il est celui qui nous révèle Dieu comme aussi notre Père. C'est à travers les ἐπίνοια qu'il se révèle Fils de Dieu et Dieu Sauveur. Incarnation, âme du Christ présentée comme « Ombre du Verbe », Kénose, Passion, Mort et Résurrection du Christ sont abordées dans ce traité d'Origène et s'ouvrent sur la vie de l'Église régie par les Sacrements, source et vie de l'Église. Par sa Passion et sa Résurrection, le Christ Jésus, vainqueur du péché et de la mort éternelle introduit l'homme dans le règne de Dieu qui est règne de paix et de miséricorde¹. Nous essayerons ici de présenter l'impeccabilité de l'âme humaine du Christ, du moins, seulement quelques traits de ladite incapacité pour l'*anima Christi* de pécher. Puis, dans le même prolongement, nous préciserons, le sens profond des expressions : « ombre du Verbe », et « Image du Dieu Verbe » relatives à l'âme du Christ. Enfin, la conséquence de ces considérations, c'est que l'*anima Christi* est toute Vertu et toute Charité.

2.2.1.1. L'impeccabilité de l'âme humaine du Christ

L'impeccabilité de l'âme humaine du Christ vient du fait que Jésus-Christ, Vrai Dieu et Vrai Homme est exempt de tout péché. Son état d'impeccabilité vient du fait que son âme correspond directement avec le Verbe de Dieu qui lui communique la volonté du Père. Puisque l'âme est immortelle, l'âme du Christ vivait dans la communion trinitaire avant son Incarnation. Immaculée, elle est orientée vers Dieu son Père. La grâce trinitaire l'a protégée de

¹ Cf. ORIGÈNE, *ComCt.* Introduction, SC 375, p. 31 ; voir Henri CROUZEL, « Le Christ Sauveur selon Origène », dans *Studia Missionalia*, n. 30 (1981), p. 63-87 ; *ibid.*, « La christologie d'Origène selon son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* », dans *Praesentia Christi*, Festschrift J. Betz, Dusseldorf, 1984, p. 421-433 ; cf. Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, Éditions Seuil, coll. « Patristica Sorbenensia », n. 2, 1958, p. 73-118, cf. aussi Pamela BRIGHT, « The Epistle to the Hebrews in Origen's christology », dans *Origeniana Sexta*, p. 559-565.

toute altération vers le mal ou vers le péché. Jésus a pris alors la condition humaine en toute chose à l'exception du péché, du fait de l'état continuellement bienheureux de son âme qui ne pouvait pas être portée à faire des choix contraires à la divine pensée, puisqu'elle est nourrie continuellement de la sève trinitaire. Pour Origène, cela se comprend puisque le Christ est aussi bien « Époux » que « Grand Prêtre ». Ainsi, « du fait qu'il est “médiateur entre Dieu et les hommes”, et toute la création, pour laquelle il s'est fait “propitiation” [cf. 1 Jn 2, 2], s'offrant lui-même en victime pour le péché du monde ; “Époux”, du fait qu'il s'unit à l'Église sans tache, ni ride, ni rien de tel » (*ComCt.* I, 3, 3, SC 375, p. 209-211). Le Christ a été protégé du péché et son âme est parfaite de part sa mission de médiateur entre Dieu et les hommes. Tout en gardant ses attributs de Dieu qui le protègent de tout péché, l'âme du Christ est l'Envoyé du Père, l'ointe de l'Esprit Saint. Mieux, elle est ointe du parfum spirituel et céleste composé des quatre ingrédients que sont la terre, l'eau, l'air et le feu.

Si le corps qu'a revêtu l'âme du Christ est fait de ces quatre éléments, l'âme du Christ qu'Origène désigne encore par « *umbra Christi* » est la présence du Verbe de Dieu en Jésus. Voilà pourquoi le prophète, « mû par l'Esprit Saint, dit que la vie est offerte aux nations à partir de l'ombre du Christ. Et comment “son ombre” ne nous offrirait-elle pas la vie, puisque même pour la conception de son corps, il est dit à Marie : “L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre”. Si donc il y eut l'ombre du Très-Haut pour la conception de son corps, à juste titre son ombre donnera la vie aux nations » (*ComCt.* III, 5, 11, SC 376, p. 531).

L'âme du Christ est alors comme une huile pure qui imbibe la nature humaine, car elle meut le corps du Christ, lui « qui était de condition de Dieu et lui a pris la condition de serviteur » (Ph 2, 7) de sorte que « les éléments qui, dans le Christ, avaient été empruntés à la substance matérielle, furent par l'Esprit Saint, ramenés à un seul être et à une seule espèce : la personne “du médiateur” » (*ComCt.* I, 3, 10, SC 375, p. 215). Cela signifie que tout est parfait dans le Christ. Son âme est protégée par l'« huile d'allégresse » qui est le parfum de l'Esprit Saint dont le Christ est oint, corps et âme, pour Dieu : « Cette huile-ci, à savoir le parfum du Saint Esprit dont a été oint le Christ et qui fait, maintenant qu'elle en perçoit l'odeur, l'admiration de l'Épouse, est nommée à juste titre “huile d'allégresse”, car “la joie est un fruit de l'Esprit” ; et avec elle “Dieu a oint celui qui a aimé la justice et haï l'iniquité” » (*ComCt.* I, 3, 11, SC 375, p. 215). Ancrée profondément dans l'amour et la vie de Dieu par l'aimant divin qu'est le Verbe de Dieu, l'âme du Christ vit de la connaissance de Dieu qu'elle répand au cœur de ceux qui appartiennent au Christ. C'est dans ce sens qu'il faut

comprendre la parole de Paul en 2 *Corinthiens* 2, 15-16 faisant des chrétiens la bonne odeur du Christ pour la vie. Telle est la mystique de « l'homme intérieur », de l'homme nouveau, renouvelé par le Christ et bénéficiant de la grâce, il a l'odeur de parfum « de vie pour la vie » (*ComCt.* I, 4, 26, SC 375, p. 237).

L'impeccabilité de l'*anima Christi* est également la conséquence de la communion trinitaire et de l'étroitesse des relations entre le Christ et le Père, révélées par l'Esprit Saint :

La parole divine déclare par le prophète : « Faites briller pour vous la lumière de la science ! » De plus, parmi les dons spirituels, et à vrai dire le don le plus grand qui « est accordé par l'Esprit Saint, c'est la parole de la science » ; le principal objet de cette science est ce qu'elle dit dans l'Évangile selon Matthieu : « Personne ne connaît le Fils sinon le Père et nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils voudra le révéler ». Et dans Luc, elle dit : « Personne ne sait ce qu'est le Fils sinon le Père, et nul ne sait ce qu'est le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils voudra le révéler ». Mais selon Jean, il est écrit : « comme le Père me connaît et que moi je connais le Père. » Par ailleurs dans le psaume quarante-cinq elle dit : « Tenez-vous en repos, et reconnaissez que c'est moi qui suis Dieu ».

Donc, la principale fonction de la science est de connaître la Trinité, mais en second lieu, de connaître sa créature, d'après celui qui a dit : 'C'est lui, en effet, qui m'a donné la science véritable de ce qui existe, pour connaître la substance du monde et l'activité des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps', etc...

Parmi ces réalités, il reviendra donc à l'âme d'avoir aussi une certaine connaissance d'elle-même, par laquelle elle doit savoir quelle est sa substance, si elle est corporelle ou incorporelle (*ComCt.* II, 5, 19-21, SC 375, p. 365-367).

Cette connaissance que l'âme a d'elle-même est permise grâce à l'esprit. C'est donc l'Esprit Saint qui est le régisseur des biens entre le Christ et le Père entre le Verbe de Dieu et l'âme du Christ. Celle-ci est consciente d'elle-même : elle est immaculée de toute souillure et ainsi, elle est source et les fleuves d'eau vive qui découlent d'elle sont les âmes humaines qui irriguées par cette Source vive deviennent comme des « Christs » (*ComCt.* II, 9, 11, SC 375, p. 443), illuminés par la lumière véritable, la Parole vivante, le Pain de Vie, le Verbe de Dieu. Origène identifie alors l'*anima Christi* au Verbe de Dieu dans la participation de celle-ci à celui-là à travers son authentique pratique des vertus comme le fait remarquer Marcel Borret¹. Voilà qui justifie les appellations ou *nomina* ou ὀνομασίαι telles que Paix, Vérité, Justice, Pureté et Sagesse qui relèvent de l'Équité de l'âme du Christ et qui présentent divers aspects du Christ

¹ ORIGÈNE, *ComCt.* note compl. 14, SC 375, p. 768 ; cf. Henri CROUZEL, art. « Origène », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, n. 11 (1982), col. 954ss.

et que l'on regroupe sous le terme de dénominations christologiques ou ἐπίνοιαι¹ : « C'est donc à bon droit qu'une telle âme tient son corps comme "une couche" qu'elle partage avec le Verbe » (*ComCt.* III, 2, 8, SC 376, p. 507).

La conséquence de l'impeccabilité de l'âme du Christ se révèle également par la victoire du Christ sur le mal et le péché comme l'exprime Origène : personne d'autre n'aurait pu parvenir à bout des filets du péché. En effet, « tous ont péché », comme il est écrit. Et de nouveau, au dire de l'Écriture : « Il n'y a pas de juste sur la terre qui ait fait le bien et qui n'ait pas péché. Et encore : "Personne n'est pur de toute souillure, même si sa vie n'a duré qu'un seul jour". Notre Seigneur et Sauveur Jésus est donc le seul "qui n'ait pas commis de péché", mais "le Père l'a fait péché pour nous", afin que "dans une chair semblable à la chair de péché, en vue du péché, il condamnât le péché" » (*ComCt.* III, 14, 30, SC 376, p. 673).

L'âme immaculée du Christ lave nos âmes de tout péché et leur donne l'assurance de la Vie Éternelle puisqu'elle est l'ombre du Verbe de Dieu qui lui révèle la volonté du Père de faire entrer tout homme dans la communion trinitaire. Telle est la mission de l'âme du Christ par rapport à la Loi et par rapport à l'âme humaine. De fait, « il y a donc aussi dans l'âme "un figuier qui forme son bourgeon", il y a aussi "une vigne" qui fleurit et "donne son odeur". [...] Mais cette vigne réjouit d'abord l'odorat par la suavité de l'odeur qui émane de la fleur, d'après celui qui disait : "Car nous sommes la bonne odeur du Christ en tout lieu. [...] Dès lors le Verbe de Dieu, voyant des commencements de vertus dans l'âme, l'invite à venir à lui : qu'elle se hâte, qu'elle sorte et, rejetant tout ce qui est corporel, qu'elle vienne à lui et participe à sa perfection » (*ComCt.* IV, 1, 11-12, SC 376, p. 685)².

¹ Cf. Frédéric BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, coll. « Théologie », n. 23, 1951, p. 1-33 ; Henri CROUZEL, « Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du *Commentaire sur Jean d'Origène* », dans *Origeniana Secundo*, p. 131-150.

² Cf. ORIGÈNE, *ComCt.* III, 5, 15, SC 376, p. 533 : « "Il y a un certain progrès à venir de l'ombre de la Loi à l'ombre du Christ ; afin, puisque le Christ est la Vie et la Vérité et la Voie", que nous trouvions d'abord à l'ombre de la Voie, à l'ombre de la Vie, à l'ombre de la Vérité, et que "nous comprenions en partie, à travers un miroir et en énigme", pour qu'ensuite, si nous avançons par cette Voie qu'est le Christ, nous puissions parvenir au point où nous saisissons "face à face" ce que nous avions d'abord vu en ombre et en énigme ».

2.2.1.2. L'âme du Christ, ombre du Verbe et Image de l'image de Dieu

Pour Origène, le Verbe est l'Image de Dieu. L'âme du Christ est alors l'ombre du Verbe ou l'Image de l'Image de Dieu qui est le Verbe. Chercher à mieux comprendre l'approche origénienne du Verbe, puis de l'ombre afin d'établir une relation plus juste entre l'*anima Christi*, le Verbe et l'ombre du Verbe, car, en réalité, le *Verbum Dei* est l'Époux de l'âme. La volonté de Dieu parvient à l'*anima Christi* par lui. C'est lui qui inspire l'âme du Christ. Il lui confère la Sagesse de Dieu qui est la première *ἐπίνοια* du Christ. La *Sapientia Dei* précède l'*ἐπίνοια* du *λόγος* car la Sagesse est le principe même de Dieu dans l'âme, et le *Logos* est compris dans le Principe ou Sagesse (*ComJn.* II, 18, SC 120, p. 219)¹. Le Verbe ou *Logos* désigne aussi bien la Parole de Dieu que la Raison. Le *Logos* signifie Parole de Dieu dans l'Écriture Sainte, en même temps qu'il se rapporte à une Parole dite, personnifiée, le Christ-Jésus, unique chemin vers Dieu, Personne divine selon le Prologue de saint Jean. Dans ce commentaire d'Origène, il est assorti à *Sermo* et désigne la Parole de Dieu agissante dans l'âme du Christ. Le Verbe de Dieu trouve un écho favorable dans l'âme du Christ. Le *Verbum Dei* apparaît à la fois comme Parole de Dieu et comme âme, cette dernière est le réceptacle de la Parole divine :

C'est donc ainsi qu'on dit encore qu'il se repose dans l'âme, celle sans nul doute dont le Seigneur lui-même déclare par le prophète : « sur qui reposerais-je sinon sur l'humble, le pacifique, celui qui tremble à mes paroles ». Ce roi qui est le Verbe de Dieu, a donc son lit de repos dans cette âme qui est maintenant parvenue à l'état parfait, si du moins quelque vice ne se trouve plus en elle, mais si elle est pleine de sainteté, pleine de piété, de foi, de charité, de paix et de toutes les vertus. Car elle est heureuse que le Roi en elle ait son lit de repos et se repose (*ComCt.* II, 8, 32, SC 375, p. 431).

Le Verbe de Dieu est l'élément moteur faisant réagir l'âme du Christ. Il la met en action et la fait accomplir le désir intime de Dieu : « le Verbe de Dieu invite l'âme à se lever et à venir à lui » (*Ct* 2, 10 ; *ComCt.* III, 14, 15, SC 376, p. 665). Il possède la lumière de la Sagesse qui entre dans l'âme du Christ pour l'instruire de la Science de Dieu, de la Sagesse de Dieu,

¹ Jn 1, 1 ; ORIGÈNE, *HomLc.* XXI, 7, SC 87, p. 299 : « Il n'est pas petit le cœur de l'homme qui peut contenir tant de choses, [...] on peut bien y préparer le chemin du Seigneur, y tracer une piste droite, pour que le Verbe et Sagesse de Dieu y marchent. Préparez un chemin au Seigneur par une conduite honnête et, avec des œuvres irréprochables, aplanissez le sentier, pour que le Verbe de Dieu marche en vous sans heurts et vous donne la connaissance de ses mystères ».

puisque celle-ci est digne de Dieu et est attachée à lui. Il transforme chaque agir de l'*anima* en acte vertueux. Le Verbe est alors la Parole de l'âme¹ puisqu'il est Principe et Sagesse de l'âme humaine du Christ². Voyons maintenant comment l'*anima Christi* peut elle être perçue comme ombre ou Image de Dieu Verbe. Pour Origène l'âme du Christ est Image (εἰκών) des réalités célestes (πράγματα). Le Verbe est au contact direct desdites réalités et les communique à l'*anima Christi* qui les reçoit en un second temps, puisqu'elle est encore sur terre. Le Verbe vit en Dieu alors que l'âme du Christ est encore dans le temps des hommes tout en étant projetée dans la divinité. L'âme du Christ est dans la possession réelle mais limitée et partielle des réalités eschatologique et divine, d'où l'importance du Verbe pour la projeter dans l'éternité bien qu'elle est encore sur terre. Elle ressent alors la vie de Dieu à laquelle elle participe³. Ainsi, l'union de l'âme du Christ avec le Verbe de Dieu confère à celle-ci l'intelligence spirituelle des réalités divines⁴ :

C'est donc à bon droit qu'une telle âme tient son corps comme « une couche » qu'elle partage avec le Verbe, car la puissance divine parvient jusqu'à la grâce du corps, lorsqu'elle met en lui soit le don de la chasteté, soit la grâce de la continence et des bonnes œuvres.

Examine bien si ce corps que Jésus a pris ne pourrait peut être pas aussi recevoir le nom de « couche » qu'il partage avec l'Épouse, car c'est par lui que l'Église semble avoir été unie au Christ, et avoir pu obtenir participation au Verbe de Dieu, selon qu'il est dit encore « médiateur entre Dieu et les hommes », et selon ce que dit l'Apôtre : en lui « nous avons accès par la foi à l'espérance de la gloire de Dieu » (*ComCt.* III, 2, 8-9, SC 376, p. 507).

En présentant l'âme du Christ comme ombre du Verbe ou comme Image de l'Image de Dieu Verbe, Origène la met sous la protection du Verbe. Elle peut alors profiter de la vie du Verbe qui est Vie de Dieu et qui est « la Vie qui se trouve à son ombre » (*ComCt.* III, 5, 12, SC 376, p. 531), « la vie est offerte aux nations à partir de l'ombre du Christ » (*ComCt.* III, 5, 11, SC 376, p. 531) et de cette manière, « il se fait une sérénité de l'âme quand le Verbe de Dieu lui apparaît et que cesse le péché ; et alors seulement, lorsque la vigne est en fleur, les vertus

¹ Cf. Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Théologie », n. 16, 1959, p. 346-385.

² Cf. Henri CROUZEL, *Origène*, Paris/Namur, Éditions Lethielleux-Culture et Vérité, 1985, p. 243-257 ; *PArch.* II, 6, 1-7.

³ Cf. Jean DANIÉLOU, « Saint Bernard et les Pères grecs », dans *Saint Bernard théologien, Actes du congrès de Dijon*, les 15-19 Sept. 1953 à Rome, 1953, p. 48ss. Cf. Luc BRÉSARD, « Bernard et Origène commentent le Cantique », dans *Collectanea Cisterciensia*, n. 44 (1982) p. 111-130, p. 183-209, p. 293-308, ici, p. 53-55.

⁴ Cf. ORIGÈNE, *ComCt.* I, 1, 2, SC 375, p. 177 : « L'intelligence spirituelle [...] s'interprète soit de l'Église par rapport au Christ sous la désignation de l'Épouse et de l'Époux, soit de l'union de l'âme avec le Verbe de Dieu » ; voir aussi *ibid.*, *ComCt.* III, 2, 1-4, SC 376, p. 503-505.

commencent à germer et les arbustes à produire le fruit des bonnes œuvres » (*ComCt.* IV, 1, 14, SC 376, p. 685-687).

2.2.1.3. L'âme du Christ, Charité et Amour

Le *Cantique des Cantiques* traite de l'amour entre l'Époux et l'Épouse, un amour crucifié selon Origène (*ComCt.* Prol. 2, 36, SC 375, p. 117). Ici encore, l'Alexandrin évite de faire œuvre de philosophe. Il n'utilise donc pas le terme platonicien de l'ἔρωϝ avec son corollaire de dialectique ascendante de l'âme vers l'Idée (*Banquet*, 210ss) mais les termes bibliques désignant l'amour à savoir la Charité (ἀγάπη) ou la tendresse (*dilectis*). Dieu est Amour et Charité, et l'âme du Christ est portée par cette nature divine comme l'a exprimé Anders Nygren¹. Le Christ, en se laissant crucifier par les hommes pour leur Salut fait la plus grande œuvre de Charité. Il s'offre et devient par cette même offrande le « Maître intérieur » de l'âme humaine, prototype et modèle de toute âme humaine. Son cœur et son âme à l'heure de la crucifixion deviennent tout remplis de Dieu. Par ce martyr tous les désirs terrestres sont crucifiés en Jésus-Christ, l'ἔρωϝ l'est également en son âme et Jésus, corps et âme vit l'ἀγάπη. Tel est le sens de son don de soi et qui est bien contraire à l'Ἐρός philosophique². Le don du Christ corps et âme est le fruit de la blessure de charité. Son âme est blessée de la blessure de charité et de Vertu (*Ct* 2, 5)³ et son corps est devenu « Pain Véritable », son sang « Vigne Véritable » lui-même devenu « Agneau de Dieu », une fois son esprit rendu à son Père, Dieu Charité. Le Fils inonde l'âme du vin d'allégresse issu de son œuvre de charité puisqu'il est Charité comme le Père et l'Esprit et que l'âme est son amie :

¹ Anders NYGREN, « *Eros et Agapè* ». *La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. de P. Jundt, [1ère partie, I vol., 1944] ; [2ème partie, 2 vol., 1952, Paris, [Origène sur la question du Dieu Amour, 2ème partie, 1^{er} livre, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1952, p. 171-178].

² Cf. Arthur Hilary ARMSTRONG, « Platonic eros and christian agape », dans *Downside Review*, n. 69 (1961), p. 119ss, n. 17 ; Heinrich SCHOLZ, *Eros and Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, Halle/Nimègue, 1929, p. 110ss.

³ ORIGÈNE, *HomCt.* II, 8, SC 37, p. 92-94 : « «Ordonnez en moi la charité». [...] La charité est donc ordonnée dans les parfaits. Afin que, après Dieu, même entre nous, il y ait de l'ordre, le premier commandement est que nous aimions nos parents, le second nos enfants, le troisième nos serviteurs. «Ordonnez en moi la charité». «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit. Tu aimeras ton prochain comme toi-même». Il n'a pas dit : «Dieu comme toi-même, ton prochain de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit». De plus, il a dit : «Aimez vos ennemis», sans ajouter de tout votre cœur. La parole divine n'est donc pas désordonnée, et elle n'impose rien d'impossible ».

Voilà “la maison du vin” et la maison du festin. À ce festin, tous ceux qui viennent de l’orient et de l’occident s’installeront avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume de Dieu. À cette maison, à ce festin, les prophètes conduisent les âmes, celles du moins qui les écoutent et les comprennent, mais le font aussi les saints anges et les célestes “puissances, qui sont envoyées en mission pour ceux qui obtiennent l’héritage du salut”.

Voilà le vin pour lequel on a écrit ces psaumes intitulés : “Pour les pressoirs”. Voilà le vin vendangé de cette vigne qui dit : “Je suis la vraie Vigne”, et qu’a exprimé le “Père” céleste “vigneron”. Voilà le vin qu’ont produit ces sarments qui sont demeurés en Jésus non seulement sur la terre mais encore dans les cieux. C’est ainsi que moi, j’entends cette parole : “Tout sarment qui ne demeure pas en moi ne peut porter du fruit”. Personne en effet ne porte le fruit qui donne ce vin, sinon celui qui demeure dans le Verbe, la Sagesse, la Vérité, la Justice, la Paix et toutes les vertus [...]

Dans cette maison de vin donc, l’Église ou toute âme désirant les biens parfaits se hâte d’entrer et de jouir des doctrines de la Sagesse et des mystères de la Science, comme on jouit de la douceur des mets et de l’allégresse du vin (*ComCt.* III, 6, 3-4 et 6, SC 376, p. 541-543)¹.

L’âme agit par la charité puisqu’elle est issue de l’Amour de Dieu. Elle est toute vertu, elle est animée des vertus et le Christ devient alors vertu en personne ; puisque le Christ est présenté comme Justice, Paix, Vérité (cf. Ps 84, 11 ; Ps 84, 12 ; *ComCt.* I, 6, 12-13, SC 375, p. 257). Tourmentée par la blessure sublime de l’amour, l’âme du Christ conduit nos âmes humaines à l’Amour dont elles sont issues pour former l’assemblée des saints, pour former l’Église. Ainsi, les baisers qu’offre le Christ à l’Église sont des moments de foi, de charité et de paix pour celle-ci qui devient finalement comme l’âme du Christ, « une âme dont tout le zèle est d’être unie et associée au Verbe de Dieu, et de pénétrer à l’intérieur des mystères de sa Sagesse et de sa Science, comme dans une chambre nuptiale de l’Époux céleste » (*ComCt.* I, 1, 9, SC 375, p. 183) où se réalise un admirable échange. De fait, le Christ est devenu ce que l’homme est. C’est ainsi qu’il a goûté à ce qu’est l’homme et a permis à ce dernier de pouvoir lui être

¹ ORIGÈNE, *ComCt.* Prol. 2, 26-27, SC 375, p. 111 : « “Aimons-nous les uns les autres, car la charité est de Dieu”, est-il dit ; et peu après : “Car Dieu est Charité ». Par là on montre à la fois que “Dieu” lui-même “est charité”, et que celui qui est “de Dieu” est “Charité”. Or, qui est “de Dieu” sinon celui qui dit : “Moi je suis sorti de Dieu et je suis venu dans ce monde” ? Si Dieu le Père est Charité, le Fils aussi est Charité : Or Charité et Charité ne font qu’un et ne diffèrent en rien : il s’ensuit donc que le Père et le Fils sont un et ne diffèrent en rien.

Voilà pourquoi c’est à bon droit que le Christ, au même titre que Sagesse, Puissance, Justice, Verbe, Vérité, est encore dit Charité. Voilà pourquoi l’Écriture dit que “si la charité demeure en nous, Dieu demeure en nous”. Or Dieu c’est le Père et le Fils, qui viennent aussi à celui qui “est parfait dans la charité”, selon la Parole du Seigneur et Sauveur : “Moi et le Père, nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure” ».

semblable. Telle est la signification de l'Incarnation. C'est aussi ce qu'exprime la Résurrection. Le Christ nous rend participants de sa divinité.

Les hommes sont alors invités à vivre de la charité du Christ, de l'amour du Christ et ainsi, ils sont dans l'ordre, sinon, ils deviennent vecteurs de la division. Mais au fond, c'est à l'amour que nous conduit l'âme du Christ, puisqu'en elle Dieu doit être aimé. Et il n'y a pas de mesure pour l'amour de Dieu. Et en Jésus-Christ, la charité est ordonnée à l'amour, comme l'Époux aime son Épouse et l'invite à la charité pour lui donner sa paix : « Heureuses donc, “les femmes” de Salomon, sans nul doute, les âmes qui ont part au Verbe de Dieu et à sa paix. “Heureux, ces ministres qui se tiennent toujours en sa présence” : non pas ceux qui parfois se tiennent et parfois ne se tiennent pas, mais ceux qui se tiennent “toujours” et “sans cesse” en présence du Verbe de Dieu sont véritablement heureux » (*ComCt.* II, 1, 37, SC 375, p. 283)¹.

Les ordres de charité conduisent eux aussi à l'amour, puisque la *caritas* vient du cœur de Jésus qui est tout amour. Ainsi, l'âme du Christ est conduite à la perfection de son être et entraîne avec elle, les âmes des hommes. Mais l'*anima Christi* bénéficie de la grâce plus éminente et supérieure encore, puisqu'en elle est présent le Verbe de Dieu, présence de l'Amour divin en elle. Ainsi, la phrase : « Je suis blessée de charité (*Vulnerata caritatis ego sum*) » (*ComCt.* III, 7, 27, SC 376, p. 563) signifie que l'Épouse est blessée en son âme de la grâce de la charité émanant de l'Époux². Telle est la mesure de la charité, « car l'âme, Épouse du Verbe, qui réside dans sa maison royale, c'est-à-dire dans l'Église, est informée par le Verbe de Dieu son Époux, de tout ce qui est entreposé et caché dans le palais royal et “la chambre” du Roi. Elle apprend que dans cette maison, “qui est l'Église du Dieu vivant”, il y a aussi le “cellier” de ce vin qui fut recueilli des “saints pressoirs” » (*ComCt.* III, 14, 10, SC 376, p. 661-663)³. Il s'en suit la question de la connaissance de soi de « l'âme qui est déjà sur

¹ ORIGÈNE, *ComCt.* III, 7, 2-3, SC 376, p. 549-551 : « Ce que dit l'Épouse : « Ordonnez en moi la charité » a le sens que voici. Tous les hommes aiment sans nul doute quelque chose, et il n'y a personne qui arrive à cet âge où désormais il peut aimer, et qui n'aime pas quelque chose, comme nous l'avons assez montré dans le prologue de cet ouvrage. Mais cet amour ou cette charité, chez quelques-uns certes progresse d'une manière conforme et appropriée à son ordre, mais chez beaucoup, elle le fait contrairement à l'ordre.

Or la charité est dite chez quelqu'un contraire à l'ordre, quand ou bien il aime ce qu'il ne doit pas, ou bien il aime ce qu'il doit, mais l'aime plus qu'il n'est juste ou moins qu'il n'est juste. En ces derniers la charité est dite désordonnée, mais en ceux que je pense très peu nombreux, à savoir ceux qui marchent sur « la route de la vie » et « ne se détournent ni à droite ni à gauche », en eux seuls, la charité est ordonnée et conserve son ordre ».

² Cf. Manuel MIRA, « Las etapas del progreso espiritual : influencia del prólogo del comentario origeniano '*In Cantica*' sobre la ascesis de Basilio de Cesarea », dans *Origeniana nona*, Origen and the religious practice of his time, 2009, p. 533-546.

³ ORIGÈNE, *ComCt.* III, 10, 7-8, SC 376, p. 593-595 : « Que dès lors, grâce aux puissances et aux forces de ce champ, est éveillée la charité du Christ et qu'elle est réveillée par les jeunes filles et celles qui ont les

les marches des progrès, sans toutefois s'être encore élevée au sommet de la perfection » (*ComCt.* II, 5, 29, SC 375, p. 371), ce qui lui permet de se placer « à l'intérieur et au sein des mystères ; néanmoins du fait qu'elle néglige de "se connaître elle-même" et de rechercher ce qu'elle est, ce qu'elle doit faire et comment le faire, ou ce qu'elle doit ne pas faire, il lui est dit : "Toi, sors", comme si, pour cette faute de paresse, elle était mise à la porte par le Maître. Ainsi est-ce un grand péril pour l'âme de négliger la science et la connaissance de soi » (*ComCt.* II, 5, 31, SC 375, p. 373). La charité du Christ pousse l'âme à l'aimer davantage et à s'aimer davantage. Mais pour y parvenir, il faut qu'elle développe une bonne connaissance et du Christ et d'elle-même. La méconnaissance de l'un et de l'autre par négligence lui sera préjudiciable pour son progrès spirituel : « L'âme doit connaître sa nature et sa substance, ainsi que son état, tant celui où elle a été que celui où elle sera, on aura du mal à le croire. En effet, quelle âme trouvera-t-on aisément telle, si parfaite, si géniale, qu'à elle se découvrent la raison et l'intelligence de tout cela ? » (*ComCt.* II, 5, 33, SC 375, p. 373-375), se demande Origène. Mais rien n'est impossible à l'Époux. Ainsi se comprend que le Christ, Charité de Dieu pour les hommes puisse se donner par amour et puisse inviter les hommes à l'amour. L'âme du Christ est toute vertu et engendre la vertu dans l'âme humaine. Elle est la source de la charité véritable et conduit l'âme humaine à la charité, et donc à elle afin de bénéficier de la communion trinitaire.

2.2.2. L'ecclésiologie du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*

Origène a traité de la relation de l'âme au Christ au plan individuel, sans exclure la dimension collective ou mieux, ecclésiale. Avec lui, passons alors du particulier au général.

commencements de la foi. L'Église le déclare avec force et leur dit : "N'éveillez pas, ne réveillez pas la charité avant qu'il ne le veuille", c'est-à-dire : si maintenant vous en êtes arrivées à commencer à être muettes, "non par un esprit de crainte, mais par un esprit d'adoption", si vous avez progressé au point qu'en vous "l'amour parfait bannit la crainte", et si vous éveillez et exaltez en vous la charité et la réveillez, éveillez-là aussi longtemps, exaltez-la aussi longtemps "que le veut" en personne "le Fils de la charité", bien plus celui en personne qui "est la charité qui est de Dieu", de peur qu'estimant peut-être suffisantes les mesures de la charité humaine, vous ne fassiez pour la charité envers Dieu quelque chose d'inférieur à ce qui est digne de Dieu.

Car la seule mesure de la charité envers Dieu, c'est qu'il soit aimé autant qu'il le veut lui-même. Or la volonté de Dieu est toujours la même et ne change jamais. Jamais donc un changement quelconque ni aucune limite ne sont admis dans la charité de Dieu ».

L'étude d'Origène sur l'Église dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, se base sur son intelligence de la préexistence des âmes. En effet, préexistence des âmes et Église de la préexistence qui est l'Épouse de l'humanité préexistante qui s'est unie au Verbe de Dieu constituent l'ensemble des créatures raisonnables dans leur union au Christ. L'âme du Christ elle-même la première intelligence préexistante qui s'était associée au Verbe de Dieu comme l'Épouse à l'Époux et rendant possible la solidarité entre le Christ et les hommes dont le progrès de leurs âmes s'inscrit dans la réparation progressive de leur statut par la perfection de la préexistence¹. Origène aborde la question de la préexistence des âmes et l'Église, « rassemblement de beaucoup d'âmes et qu'elle a reçu du Christ »² en *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* :

Ne crois pas qu'on la dise Épouse ou Église depuis la venue du Sauveur dans la chair, mais dès le commencement du genre humain et dès la fondation même du monde, bien mieux, pour faire remonter plus haut, sous la conduite de Paul, l'origine de ce mystère, même "avant la fondation du monde". Car voici ce qu'il dit lui-même : "Comme il nous a choisis dans le Christ avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés devant lui, nous prédestinant dans la charité à l'adoption des fils". [...] En effet, les premiers fondements de l'assemblée qu'est l'Église furent posés "dès le commencement" même, et c'est pourquoi l'Apôtre dit que l'Église "est bâtie", non seulement "sur le fondement des apôtres", mais encore "des prophètes" (*ComCt.* II, 8, 4, SC 375, p. 409).

Avec le Christ, la participation de Dieu à l'humanité rend effective la participation de l'homme à l'Amour de Dieu qui conduit ce dernier dans la plénitude divine³. La place de l'âme du Christ dans cette *μέθεξις* est importante. C'est en elle et par elle que sera restaurée l'Église de la terre, car, de par son union avec le Verbe elle a gardé son impeccabilité, puisqu'elle est restée « sous la forme de Dieu » et n'a été altérée par aucun péché quand bien-même elle a gardé toute sa liberté. Dans cette partie, nous développerons la participation sponsale de l'*anima* au *Verbum Dei* puis concomitamment celle de l'*Ecclesia* au Christ d'une part et nous présenterons la relation d'amour entre l'*Ecclesia* et l'*anima* d'autre part.

¹ Cf. Jacques CHÊNEVERT, *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, Bruxelles-Paris, Éditions Desclée de Brouwer et Montréal, Les Éditions Bellarmin, coll. « Studia, Travaux de recherche », n. 24 », 1969, 347 pages.

² ORIGÈNE, *ComCt.* II, 6, 13, SC 375, p. 389 ; voir aussi *ComCt.* I, 1, 5, SC 375, p. 179 : « L'Église est l'assemblée de tous les saints ».

³ Cf. Antonio Bueno ÁVILA, « "Plenitud" y "Participación" : nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría », dans *Augustinianum*, I, fasc. 1, (2010), p. 27-60.

2.2.2.1. La participation sponsale de l'*anima-Ecclesia* au *Christus-Verbum Dei*

Deux relations sponsales définissent l'intelligence spirituelle de l'Église avec le Christ et de l'âme au Verbe de Dieu en termes d'union mystique et sponsale. Origène cherche explicitement l'herméneutique en partant du sens historique entre le Verbe et l'âme. Le sens littéral fait appel aux versets du *Cantique* et l'explique alors que le sens spirituel en donne une herméneutique plus longue et mystique : *sensus interior, mysticus, spiritalis*¹. En terminologie de la participation sponsale², Origène propose une interprétation spirituelle « de l'Église par rapport au Christ sous la désignation de l'Épouse et de l'Époux, soit de l'union de l'âme avec le Verbe de Dieu » (*ComCt.* I, 1, 2, SC 375, p. 177). Ce qui revient à contempler le Christ dans sa figure de *Verbum Dei* et de *Christus* et de comprendre l'âme comme ayant été voulue par Dieu, faite à son image et l'Église comme le rassemblement des âmes. En effet, l'âme orientée vers Dieu est celle qui vient à la foi, qui est celle de l'Église en relation avec le Christ-Époux. Une telle âme tend vers sa perfection (*anima perfecta*) à la suite du Verbe de Dieu (*ComCt.* I, 2, 23, SC 375, p. 205)³. Une telle âme cherche à être unie intrinsèquement au Christ et elle est constamment restaurée par le Verbe de Dieu qui est image de Dieu en elle, qui est source d'eau vive, trône de la charité et qui pousse les âmes à la vertu. Les « âmes qui chaque jour “se renouvellent à l'image de celui qui les a créées” » (*ComCt.* III, 8, 10, SC 376, p. 573)⁴. Origène précise la relation entre l'amour de l'âme et l'amour de l'Église. En réalité, l'union de l'âme du Christ au Verbe conduit l'âme humaine à s'unir au Christ et l'Église à s'associer au même Christ qui est son Époux : « L'union de l'âme avec le Verbe n'est pas à penser comme une conséquence d'un choix que l'âme du Christ aurait

¹ Cf. Marcel BORRET, NC 9 : « Les sens de l'Écriture (I, 1, 2) », dans ORIGÈNE, *ComCt.* SC 376, p. 758-762.

² Cf. Antonio Bueno ÁVILA, « “Plenitud” y “Participación” : nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría », dans *Augustinianum*, I, fasc. 1, (2010), p. 27-60 ; cf. Rosario SCOGNAMIGLI, « “Anthopos Apodemon” (Mt 25, 14) : Problema e stimoli per la christologia di Origene », dans *Origeniana Quarta*, p. 194-200 ; cette lecture d'Origène sur la participation sponsale conduisant à l'union mystique de l'âme avec Dieu par progression spirituelle dans le *Cantique des Cantiques* va influencer fortement les étapes de la vie mystique selon Basile Le Grand.

³ ORIGÈNE, *ComCt.* II, 3, 15, SC 375, p. 325 : « Étant tournée vers Dieu et venant à la foi, elle [l'âme] supporte sans nul doute les luttes des pensées et les combats des démons qui s'efforcent de la ramener aux séductions de sa vie antérieure et aux erreurs de son infidélité » ; mais l'âme qui s'adonne au Christ résiste à toutes ces tentations. Cf. *ibid.*, *ComCt.* I, 4, 7, SC 375, p. 225.

⁴ *Ibid.*, *ComCt.* IV, 2, 17, SC 376, p. 709 : « C'est sans nul doute celui qui “chaque jour se renouvelle à l'image de celui qui l'a créé”, qui “n'a sur lui ni tache, ni ride, ni rien de tel”, mais qui est “saint et immaculé” tel que “le Christ lui-même s'est présenté l'Église”, à savoir les âmes parvenues à la perfection, qui toutes ensemble forment le corps de l'Église » ; voir *ibid.*, *ComCt.* III, 12, 12, SC 376, p. 619-621 ; voir aussi *ibid.*, *ComCt.* II, 8, 41-42, SC 375, p. 431-433.

préalablement fait. L'union de l'âme avec le Verbe est en réalité contemporaine de cette âme : mystère insondable du Dieu devenu homme, du Verbe qui s'est fait chair, de l'Époux qui ne fait qu'un avec l'épouse, de la Sagesse qui batit sa maison et qui convoque ses amis sur le chemin de l'Évangile »¹ : l'épouse essaie de ressembler à son Époux divin. Voilà en quels termes s'exprime la divinisation.

Ainsi donc, l'Écriture présente parle de cet amour dont est enflammée et brûle pour le Verbe de Dieu l'âme bienheureuse ; et elle chante par l'Esprit cet épithalame par lequel l'Église est conjointe et associée au Christ, l'Époux céleste, désirant lui être unie par le Verbe pour concevoir de lui et pouvoir « être sauvée par cette » chaste « génération de fils, quand ils auront persévéré dans la foi et la sainteté avec sobriété », eux qui ont bien été conçus de la semence du Verbe de Dieu, mais enfantés et mis au monde soit par l'Église immaculée, soit par l'âme qui ne recherche rien de corporel, rien de matériel, mais brûle du seul amour du Verbe de Dieu (*ComCt.* Prol. 2, 46, SC 375, p. 123-125).

Le Verbe de Dieu est alors la source jaillissante qui irrigue l'âme et l'Église. L'âme annonce l'Église, l'Église reçoit l'âme en son sein d'Épouse et l'a conduit vers l'Époux ; l'âme annonce l'Église et s'unit à elle. Les deux termes deviennent associés, inséparables, puisque l'Église est faite d'âmes et les âmes sont l'Église². L'expression « âme parfaite » désigne également l'Église dont le Christ est la Tête, « l'Église par rapport au Christ sous la désignation de l'Épouse et de l'Époux, soit de l'union de l'âme avec le Verbe de Dieu » (*ComCt.* I, 1, 2, SC 375, p. 177)³ et l'Époux, de sorte que « le mystère³ des noces d'Isaac et de Rébecca, de l'union du Christ et de l'Église qui est celui de l'Alliance enfin réalisée se consommera en notre cœur »⁴. L'Église s'unit au Christ ; l'âme s'unit au Verbe et l'Église et l'âme s'unissent au Verbe et l'Église et l'âme s'associent pour appartenir au Christ, leur tête commune. L'Église et l'âme s'associent, se fusionnent. Les âmes sont le corps de l'Église et l'Église est l'assemblée,

¹ Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, op. cit., p. 163.

² Jacques CHÈNEVERT, *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, Bruxelles-Paris-Montréal, Les Éditions Bellarmin, coll. « Studia. Travaux de recherche », n. 24, 1969.

³ ORIGÈNE, *ComCt.* II, 10, 11, SC 375, p. 451 : « L'Église tient le Christ, ou l'âme le Verbe de Dieu, lié et serré par les liens de leur désir » ; voir aussi *ComCt.* III, 9, 1, SC 376, p. 583 : « Tourne-toi plus vite vers "l'Esprit vivifiant", [...] ce qu'est sa "droite", ce qu'est aussi "la tête" de son Épouse, c'est-à-dire de l'âme parfaite ou de l'Église, et que le sens charnel et passionnel ne t'entraîne pas » ; *ComCt.* III, 11, 17, SC 376, p. 607 : « L'Époux, tantôt est présent et il enseigne, tantôt il est dit absent et on le désire. Et l'un et l'autre cas s'appliquent soit à l'Église, soit à l'âme ardente ».

⁴ G. PETERS, « Un maître de lecture : Origène », dans *Collectanea Cisterciensia*, n. 41 (1979), p. 348. Pour Origène, Rébecca représente l'âme au puits des Écritures et le mariage de Rébecca préfigure celui du Christ avec l'âme. Voir ORIGÈNE, *HomGn.* X, 2, SC 7 bis, p. 259-263 : « C'est une instruction pour les âmes et c'est une doctrine spirituelle que celle-là qui te forme et t'attend à venir chaque jour aux puits des Écritures, aux eaux de l'Esprit-Saint, à y puiser sans cesse et à en rapporter chez toi un plein récipient. Ainsi faisait sainte Rébecca ; et elle n'aurait pu épouser un aussi grand patriarche qu'Isaac [...]. Tout est mystère, de ce qui est dans l'Écriture. Le Christ veut te fiancer à lui, toi aussi ».

le corps des âmes, comme elle représente également le corps et les membres du Christ (*ComCt.* II, 7, 5, SC 375, p. 397)¹. En effet, elle est unie au Christ « comme à une seule personne formée de la réunion de tous », cette assemblée des saints, « l'Église [est] dont comme une seule personne (*haec ergo ecclesia sit quasi omnium una persona*) formée de la réunion de tous » (*ComCt.* I, 1, 5, SC 375, p. 178-179). L'âme est aussi l'Épouse du Christ comme l'Église l'est également, pas deux épouses mais une épouse puisque l'Église est le corps des âmes.

L'Époux <<===== >> **L'Épouse**
Le Verbe <<===== >> **L'Âme**
Le Christ <<===== >> **L'Église**

En réalité, ces termes à la fois parallèles et distincts ont permis à Origène d'exprimer l'unique mystère de l'union du Christ avec son Église ou de l'union du Verbe de Dieu avec l'âme, une union sponsale. Le docteur alexandrin cherche à élever l'âme pour son mariage mystique avec le Verbe de Dieu et à l'intégrer fortement dans l'Église qui est Épouse du Christ et Maison des âmes : Époux-Verbe-Christ désigne l'unique Personne du Christ à laquelle sont associées l'Église-Épouse et l'âme. Il veut nous amener à la Révélation du Verbe Incarné en la Personne du Christ-Total, Corps et âme, « notre Sauveur et l'Époux de l'Église » (*ComCt.* III, 12, 2, SC 376, p. 613), le Verbe qui vient vers son Épouse-Église et vers l'âme. L'Église, Corps mystique du Christ reçoit le Dieu fait homme, s'unit à lui ainsi que les âmes qui lui sont également unies déjà dans cette union mystique et terrestre en vue de la participation de l'Église et des âmes à l'union mystique et éternelle du Christ avec l'humanité, puisque, « le Créateur de toutes choses » a inséré dans le fond de chaque âme des « semences de charité » (*HomCt.* II, 9, SC 37, p. 96-97) pour la Vie éternelle dans la « Maison de Dieu (*domus Dei*) » (*HomCt.* II, 12, SC 37, p. 99) où « l'âme de l'épouse, bienheureuse et parfaite, [...] contemple si vite la venue du Verbe, elle sent que la Sagesse est venue pour elle, que la charité est venue pour elle » (*HomCt.* II, 10, SC 37, p. 97). C'est ainsi qu'est décrite « la venue du Verbe en notre âme »².

Concrètement l'Église vient du Christ et les âmes participent au Verbe de Dieu par la pensée du Christ qui a été transmise par les amis de l'Époux qui sont prophètes et tous les

¹ Cf. ORIGÈNE, *ComCt.* IV, 2, 17, SC 376, p. 709.

² Joël LÉTELLIER, « Le contact avec la Parole de Dieu : force de guérison et de salut, dans l'œuvre d'Origène », dans *La Vie Spirituelle*, tome 155, n. 741 (2001), p. 627.

serviteurs de Dieu qui, dès le commencement, ont rendu possible à l'âme comme l'Église assemblée des âmes, corps des âmes – de prendre une part active dans leur adhésion au Verbe de Dieu ainsi que l'exprime l'Adamante : « C'est à juste titre que l'Église de Dieu ou l'âme qui adhère au Verbe de Dieu leur dit de "l'introduire dans la maison du vin", c'est-à-dire là où la Sagesse a mêlé son vin dans le cratère et a convié par ses serviteurs tous les sots qui manquent de son sens » (*ComCt.* III, 6, 2, SC 376, p. 541). L'une et l'autre cherchent Dieu dans son désir de tendre vers la perfection¹, un bien parfait qui pousse l'âme à aimer l'Église, Maison de Dieu et lieu où ils habitent par les biens parfaits de Dieu. C'est dans l'Église que le Verbe fait don, par la grâce de Dieu à l'âme d'obtenir les secrets de son cœur qui sont Lumière, Science, Soleil de Justice, Paix (*ComCt.* II, 4, 25, SC 375, p. 343-345). Et puisque l'Église tient le Christ dans ses seins, le Christ lui reste fidèle car lié par ce désir suave des seins de l'Épouse. Telle est également la relation entre l'âme et le Verbe de Dieu. Celle-ci est serrée contre le Verbe afin de profiter de ses « seins » pour en tirer les biens mystiques et suaves de son désir, « comme la faculté maîtresse du cœur dans laquelle l'Église tient le Christ, ou l'âme le Verbe de Dieu » (*ComCt.* II, 10, 11, SC 375, p. 451-453)² pour le Salut. Ainsi, le Christ se positionne dans son rôle de Sauveur par rapport à l'Église et à l'âme tout en s'assimilant à elle : « "Je suis la fleur des champs et le lis des vallées. Comme un lis au milieu des épines, ainsi ma compagne au milieu des filles". Celui qui est l'Époux, le Verbe et la Sagesse semble le dire de lui-même et de l'Épouse à ses amis et compagnons. Mais selon l'ordre de l'explication proposée, il faut comprendre que le Christ le dit relativement à l'Église et déclare qu'il est lui-même "la fleur des champs et le lis des vallées" » (*ComCt.* III, 4, 1, SC 376, p. 517).

Le Verbe fait converger vers lui l'âme comme le Christ attire à lui l'Église dans sa pureté et sa beauté. Et en réalité, le Verbe appelle aussi à lui l'Église comme le Christ est également l'auteur de l'âme et l'appelle à lui. Du côté divin, on a *Verbum Dei / Christus* et de

¹ Jean DANIELOU, *Origène, op. cit.*, p. 289 : « Dieu a créé l'homme à son image. La réalité de l'homme est donc en lui cette participation à la nature divine qui est son être spirituel et intérieur. Par ailleurs, l'homme est engagé dans la vie sensible, qui est étrangère à son essence. [...] La vie spirituelle consistera donc à ramener l'homme à sa vraie nature, à lui faire prendre conscience de ce qu'il est, et ensuite à s'efforcer de restaurer en lui cette nature en se dépouillant de la vie charnelle ; dans la mesure où il y parvient, il retrouve en lui l'image de Dieu et contemple Dieu dans cette image ».

² Cf. ORIGÈNE, *HomLc.* XV, 2, SC 87, p. 233-235 : « Et c'est à lui qu'il s'adresse : "C'est maintenant, Seigneur, que tu laisses ton serviteur s'en aller en paix". Car aussi longtemps que je ne tenais pas le Christ, aussi longtemps que je ne le pressais pas dans mes bras, j'étais emprisonné et ne pouvais sortir de mes liens. Ces mots, d'ailleurs, ce n'est pas seulement de Siméon, mais de tout le genre humain qu'il faut les entendre. Si quelqu'un quitte le monde, si quelqu'un est libéré de la prison et de la demeure des captifs pour obtenir la royauté, qu'il prenne Jésus dans ses mains et l'entoure de ses bras, qu'il le tienne tout entier sur son cœur, et alors, bondissant de joie, il pourra se rendre où il désire ».

l'ordre humain *Anima / Ecclesia* avec pour idée sous-jacente que le côté humain s'élève à la divinité :

On montre par là que le Verbe de Dieu, appelant l'âme à lui et la conduisant hors des occupations physiques et hors des sens physiques, désire l'instruire des mystères du siècle futur, par conséquent lui construire des remparts, en sorte que, entourée et protégée par l'espérance des biens à venir, elle ne puisse être en aucune manière ni vaincue par les séductions ni lassée par les épreuves. Voyons encore maintenant comment ces paroles sont dites par le Christ à l'Église qui est pour lui « compagne et belle », mais « belle » pour nul autre que lui seul : c'est ce qu'il indique quand il dit : « Ma belle » (*ComCt.* IV, 2, 20-21, SC 376, p. 711).

C'est donc d'un appel à la perfection, pour le salut qu'il est question, d'où la présence de l'agréable parfum issu de l'odeur de l'Esprit Saint qui remplit l'âme et l'Église, la Maison-Église, « la maison de toute l'Église, [...] la maison de cette âme qui a reçu en partage l'odeur du Christ, lui offrant d'abord le don de sa foi » (*ComCt.* II, 9, 5, SC 375, p. 439). Il est donc bien ici question de la divination, de foi au Christ pour le salut. L'âme habite alors dans ladite maison royale sur invitation du Verbe (*ComCt.* III, 14, 10, SC 376, p. 661) et cette odeur agréable la fait resplendir de bonheur, puisque « le Verbe de Dieu invite l'âme à se lever et à venir à lui » (*ComCt.* III, 14, 15, SC 376, p. 665). Le visage de l'âme devient resplendissant dans son cheminement vers sa perfection (*ComCt.* I, 2, 17.18, SC 375, p. 307-309). C'est l'Église des saintes âmes, des « âmes des croyants » (*ComCt.* II, 5, 6, SC 375, p. 357) ayant reçu le baiser offert par l'Époux et qui l'oriente vers sa pureté. On voit bien se dévoiler la progression de la pensée d'Origène entre le *Commentaire sur les Psaumes* et le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Le premier balise pour l'âme la voie de la divinisation à partir de la Lumière du Christ tandis que le second établit le chemin de sainteté pour l'âme individuelle comme au cœur de l'Église, Épouse du Christ. Le Christ trouve sa demeure dans notre âme. Sinon, « à quoi vous sert-il que le Christ soit jadis venu dans la chair, s'il n'est pas venu aussi jusqu'en votre âme ? Prions pour que chaque jour son avènement s'accomplisse en vous et que nous puissions dire : “Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi” » (*HomLc.* XXII, 3, SC 87, p. 303). Et puisque le Christ vit dans notre âme comme il est aussi présent dans son Église, il se pose légitimement la question de la relation qui relie l'une et l'autre.

2.2.2.2. Le couple *Ecclesia-Anima* en relation

L'Église est présentée ici comme l'Épouse du Christ-Époux. Elle écoute la seule voix du Bien-Aimé dès le commencement, cette voix qui a été relayée par les prophètes, car « c'est par sa voix seule que le Christ est d'abord reconnu par l'Église. Car il a d'abord envoyé devant lui sa voix par l'intermédiaire des prophètes [...] et pendant tout ce temps l'Épouse, l'Église qui était rassemblée depuis le commencement du siècle, a entendu sa voix seule, jusqu'à ce qu'elle le voie de ses propres yeux » (*ComCt.* III, 14, 10, SC 376, p. 603) dès lors que le Verbe a décidé d'aller vers son Épouse. L'union nuptiale de l'un à l'autre a également fait fusionner l'âme du Christ avec celle de l'Épouse-Église. Le Christ est le chef de l'Église, le Sauveur de son corps et l'Église lui est soumise et est aimée de son Époux¹. L'Épouse du Christ qu'est l'Église partage son corps avec son Époux. Elle est aussi membre et corps du Christ. C'est alors en recevant les baisers de l'Époux qu'elle arrive à consolider l'âme et lui permet de saisir la volonté du Verbe de Dieu. En effet, l'union de l'Époux et de l'Épouse, est également union de leurs deux âmes. Elle favorise l'illumination de l'âme humaine par le Verbe de Dieu. C'est alors par la bouche de l'Époux et son baiser à l'Épouse que l'âme chemine vers sa pureté et sa perfection, attirée par l'Esprit. C'est pourquoi, écrit Origène :

Tant que l'âme fut incapable de saisir la doctrine pure et solide du Verbe de Dieu lui-même, il a bien fallu qu'elle reçoive des baisers, c'est-à-dire des significations, de la bouche des docteurs. [...]

L'illumination de chaque signification obscure est un baiser du Verbe de Dieu offert à l'âme parfaite.

Et c'est peut-être pour cela qu'une intelligence prophétique et parfaite disait : "J'ai ouvert ma bouche et j'ai attiré l'esprit". Comprendons que par la bouche de l'Époux, on veut dire la puissance par laquelle il illumine l'intelligence ; et, comme par une parole d'amour qui lui est adressée, si du moins elle a mérité de recevoir la présence d'une si grande puissance, il dévoile ce qui lui restait obscur ; et c'est un baiser plus vrai, plus intime et plus saint que l'on dit offert par l'Époux, le Verbe de Dieu, à l'Épouse, c'est-à-dire à l'âme pure et parfaite (*purae scilicet animae ac*

¹ ORIGÈNE, *ComCt.* II, 7, 4, SC 375, p. 397 : « Et de nouveau écrivant aux Éphésiens, il dit : "Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ. Que les femmes soient soumises à leurs maris comme au Seigneur ; car le mari est le chef, tout comme le Christ est le chef de l'Église, lui, le Sauveur du corps. Mais comme l'Église est soumise au Christ, que les femmes le soient en tout à leurs maris. Maris, aimez vos femmes, tout comme le Christ a aimé son Église et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier par le bain d'eau qu'une parole accompagne, pour se préparer à lui-même une Église glorieuse, n'ayant ni tache ni ride ni rien de tel, mais qu'elle soit sainte et immaculée". Et peu après il dit : "Car personne n'a jamais haï sa propre chair ; au contraire, on la nourrit, on en prend soin, tout comme le Christ a fait pour l'Église, car nous sommes membres de ce corps", etc. »

perfectae). De cette réalité une image est ce baiser que nous nous donnons les uns les autres à l'église, au temps des mystères (*ComCt.* I, 1, 11-13, SC 375, p. 184-185).

L'*Ecclesia* a alors pour rôle de rassembler les âmes, les humains « du milieu des nations » (cf. Ac 15, 14)¹ en les faisant avancer de la Jérusalem terrestre vers la Jérusalem céleste, du mépris à l'amour de Dieu, de l'obscurité de la noirceur à la lumière de la Vérité (*ComCt.* II, 1, 3-6, SC 375, p. 263-265). Autant il y a plusieurs églises sur la terre et que toutes sont en relation étroite avec le Christ Jésus, autant il y a plusieurs âmes reliées par la sève de Vie qu'est le Christ. Si chaque âme devient noire par le péché, dans l'Église et par l'Église, le Christ lui offre la possibilité de faire sa pénitence et de blanchir par la purification de ses fautes et du mal qu'elle a commis. L'Église (assemblée d'âmes) comme l'âme humaine peut alors se dire : « Je suis noire et belle (*Nigra sum et formosa*) » (*ComCt.* II, 1, 57, SC 375, p. 295) car elle est devenue noire par le péché, certes ; mais elle n'est pas restée constamment dans cet état de non grâce ; elle a bénéficié de l'appui du Bien-Aimé qui est toute Pureté et qui attire l'Église ou l'âme à une telle candeur. L'ordre que le Christ lui donne la conduit à la blancheur alors que le cas contraire conduit l'âme à la noirceur, « car l'âme est brûlée non pas par le regard droit du soleil, mais par son regard de côté ; on ne l'acquiert point à la naissance, mais par la négligence, c'est pourquoi, comme elle est acquise par la paresse, ainsi elle est repoussée et chassée par l'activité » (*ComCt.* II, 2, 3, SC 375, p. 299-301). En revanche, l'âme est blanche quand elle s'appuie sur le Bien-Aimé, elle devient noire quand elle s'en éloigne. Son éclat resplendit de la véritable lumière du Christ. Ainsi, l'Église, en se tournant vers le Christ devient toute blanche, toute radieuse, toute lumineuse. Car le Soleil de justice, c'est le Christ. Il purifie l'Église aussi bien que l'âme. Il confère à cette dernière ses grâces spirituelles par le Bien-Aimé qui reçoit la lumière divine ou le Verbe de Dieu et la fait rejaillir sur l'âme afin de la purifier « de corruption et de faiblesse » (*ComCt.* II, 2, 21, SC 375, p. 313). Le feu du Christ consume le péché de l'Église et de l'âme². Mais la divine providence protège

¹ Cf. Michel FÉDOU, « Le drame d'Israël et des nations : Un mystère caché. Lecture de Rm 9-11 par Origène », dans *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté. Israël et nations. Le mystère du Christ*. Actes du colloque du 3 février 2007, Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris, Paris, Éditions Médiasèvres, coll. « Patristique », 2007, p. 17-28 ; cf. Daniel MARGUERAT, *L'Historien de Dieu : Luc et les Actes des apôtres*, Éditions Bayard/Labor et Fides, 2018 ; voir aussi Jacques CAZEAUX, *Les Actes des apôtres. L'Église entre le martyr d'Étienne et la mission de Paul*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Lectio Divina » n. 224, 2008.

² ORIGÈNE, *HomGn.* I, 5, SC 7 bis, p. 39 : « De même qu'au firmament qui porte déjà le nom de ciel Dieu ordonne qu'il y ait des luminaires pour "séparer le jour de la nuit", ainsi peut-il advenir en nous aussi, pourvu que nous nous efforcions d'être appelés et de devenir un ciel : nous aurons comme luminaires en nous pour nous illuminer le Christ et son Église. Le Christ, en effet, est "la lumière du monde", lui qui éclaire l'Église aussi de sa lumière. Car comme on dit que la lune reçoit sa lumière du soleil pour que la nuit même puisse être éclairée par elle, ainsi l'Église recevant sa lumière du Christ, éclaire tous ceux qui se trouvent dans la nuit de

l'Épouse et l'âme contre les attaques du Diable et contre les combats des démons par ses anges qui permettent à l'Épouse et à l'âme de venir au Christ et par le Christ, de parvenir à voir la face de Dieu le Père. Mais alors qu'elle est le rôle de la mère, la Jérusalem céleste ?

En effet, si la mère des âmes est « la Jérusalem céleste » et si les anges sont de même appelés célestes, il ne paraîtra en rien incohérent qu'elle les appelle, eux qui comme elles sont célestes, « fils de sa mère ». Mais surtout il paraîtra opportun et convenable qu'à ceux pour qui il y a « un seul Père Dieu », il y ait aussi une seule « mère, Jérusalem ».

Par ailleurs, ce que dit l'Épouse : « Ma vigne, je ne l'ai pas gardée » semble indiquer à son honneur qu'elle n'a pas conservé ces habitudes, mœurs et règle de conduite où elle s'exerçait quand elle vivait selon « le vieil homme » ; c'est qu'avec l'aide des anges, elle a combattu, vaincu et totalement chassé loin d'elle « le vieil homme et ses pratiques » établie par eux « gardienne des vignes », à savoir des pensées et des doctrines divines, grâce auxquelles elle peut boire « un vin » qui « réjouisse son cœur » (*ComCt.* II, 3, 17-18, SC 375, p. 325-327).

La mère Église a donc pour rôle de conduire les âmes à la Jérusalem céleste. Une telle conduite, remplie de pédagogie consiste pour l'âme, à quitter le vieil homme, les anciennes pratiques. Se dépouiller du vieil homme, c'est agir de manière à plaire au Père céleste, c'est conformer sa vie à la volonté de Dieu. Ainsi, les âmes des croyants se retrouvent dans la Maison-Église, l'Épouse du Christ et elles vivent pour un seul et même Père qui est Dieu.

Par ailleurs, Origène désigne également par Église les âmes des croyants. Ainsi, l'Église devient le canal par lequel coule la grâce de Dieu, l'essentiel du salut qui confère aux âmes la béatitude par l'entremise de la science du Christ et de la connaissance de soi-même. Car, la corruption altère l'intégrité de l'âme alors que l'Église la fait persévérer dans la totalité de la virginité. En effet, l'âme droite est dans la disposition pour accueillir la vertu. Elle est capable de la cultiver pour elle-même, d'approcher le Christ, de conduire le corps vers le bien.

Origène explique aussi que ce qui relie l'Église à l'âme est la loi de la charité. L'une et l'autre progressent vers la perfection¹ qui leur permet de comprendre l'Époux divin. C'est la

l'ignorance » ; cf. Henri CROUZEL, « L'exégèse origénienne de 1 Cor. 3, 11-15, et la purification eschatologique », dans *Epektasis*. Mélanges Daniélou, Paris, 1972, p. 273-283.

¹ Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, op. cit., p. 160-161 : « Il [Origène] souligne que l'âme du Christ est ointe "plus que ses participants" – à savoir les autres âmes, qui certes doivent être unies au Verbe de Dieu, mais dont l'union ne saurait atteindre la perfection de l'âme du Christ. De plus, une telle perfection ne doit pas être entendue comme une perfection purement morale et en quelque sorte relative, comme si l'âme du Christ avait été simplement plus vertueuse et plus sainte que les autres ; ou plutôt, si cette âme a aimé

différence entre l'âme du Christ et l'âme humaine : la première vit dans la perfection divine tandis que la seconde a besoin de purification à travers les Sacrements¹ de l'Église. L'Alexandrin présente également l'âme comme épouse du Verbe et dans ce cas, elle loge dans la demeure royale qu'est l'Église. Ici, elle « est informée par le Verbe de Dieu son Époux, de tout ce qu'est entreposé et caché dans le palais royal et “la chambre” du roi » (*ComCt.* III, 14, 10, SC 376, p. 661). L'Église, maison du Dieu vivant est le lieu où l'âme reçoit le Verbe qui était auprès de Dieu. Celui-ci peut rester en elle pour lui faire savourer les délices de l'amour de Dieu. Il peut aussi la quitter par moment pour l'obliger à la désirer encore plus, dans un amour plus juste et plus net.

L'Église est maison de Dieu, lieu de Vérité de Dieu, support de cette vérité pour l'âme qui s'entend dans la Parole de Dieu (*ComCt.* III, 14, 11-13, SC 376, p. 663-665). On peut retenir que l'âme trouve dans l'Église son refuge, son lieu d'habitation. Toute l'Église de Dieu ou toute âme est introduite dans la « maison du vin » (*ComCt.* III, 7, 31, SC 376, p. 565). Dans sa recherche de Dieu par les Apôtres, l'Église-Épouse est chargée de rassembler en son sein beaucoup d'âmes, de les réunir en la demeure qu'elle est (*ComCt.* II, 6, 13, SC 375, p. 389) malgré leur diversité, puisque, « dans l'Église, les âmes des croyants, une à une, sont comprises comme divers arbres, dont il est dit : “ Tout arbre que n'a point planté mon Père céleste sera déraciné” » (*ComCt.* IV, 1, 10, SC 376, p. 683). Malgré la poursuite des démons d'attaquer l'Église de Dieu et de parvenir à tuer les âmes, le Christ-Époux veille sur elles et les protège. Le rôle du Christ est de protéger les âmes humaines qui se conforment à sa volonté de tout ennemi, de tout mal et de tout danger. La nouveauté est l'ouverture à l'Église tout entière au point de resserrer le binôme *ecclesia-anima* autour du Christ.

la justice plus que toute autre, c'est qu'elle avait en elle la plénitude de la Divinité ». Voir ORIGÈNE, *Homélie sur Isaïe*, III, 2, GCS VIII, p. 255-256.

¹ Henri CROUZEL, « Origène et la structure du sacrement », dans *BLE*, tome 63, n. 2 (1962), p. 81-104 ; cf. *ibid.*, « L'exégèse origénienne de 1 Cor. 3, 11-15, et la purification eschatologique », dans *Epektasis. Mélanges Daniélou*, Paris, 1972, p. 273-283.

2.3.3. L'anthropologie spirituelle et l'anthropologie trichotomique du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*

Comme nous l'avons vu précédemment, l'Épouse du Christ dans le *Cantique* désigne l'Église et l'âme humaine. Ψυχή ou *anima* permet de présenter l'Épouse du Christ comme une entité individuelle. Le terme d'*anima* est utilisé pour personnifier la relation d'amour entre le Christ et l'homme et la présenter comme l'équivalent paulinien de l'homme intérieur fidèle à son Seigneur¹. Si l'Église témoigne du caractère général, global, collectif de l'amour du Christ pour les hommes, le terme *anima*, au contraire rend individuel et personnel un tel amour².

Ici deux anthropologies s'entremêlent dans la pensée d'Origène : une anthropologie spirituelle avec en sa pointe la création de l'âme à l'image de Dieu et une anthropologie trichotomique³. Mais c'est surtout sur la fidélité de l'âme au Christ qu'insiste Origène et qui a pour conséquence sa progression spirituelle. Ainsi, même noire à cause du péché, elle devient blanche progressivement par la pratique de la pénitence et de la vertu. Une fois parvenue à la dite perfection, elle participe au festin des noces avec l'Agneau. C'est le fruit de la tendance de l'âme vers la perfection par la charité⁴.

L'âme entre dans le mystère de la Sagesse du Verbe comme on entre dans une chambre nuptiale pour devenir inséparable d'avec le Verbe de Dieu. Elle y reçoit « un baiser du Verbe de Dieu » (*ComCt.* I, 1, 12, SC 375, p. 185). Symbole de sa perfection et de sa pureté. La perfection de l'âme lui vient de son don total de soi au Christ : « Nous devons le comprendre de l'âme parfaite et du Verbe de Dieu ; [...] tant qu'un homme est “tout petit” et ne s'est pas encore “offert lui-même complètement à Dieu”, il boit le vin que produit “ce champ” qui recèle en lui encore “un trésor caché”, et le buvant, il est rempli d'allégresse par

¹ Cf. Jacques CHÊNEVERT, *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, op. cit., p. 283-285.

² Cf. J. P. BOYD, « Origen's Concept of the Love of God », dans *SP*, XIV, TU 117, 1976, p. 110-116.

³ ORIGÈNE, *ComCt.* Introduction, SC 375, p. 45 : « Les deux doctrines essentielles de l'anthropologie spirituelle d'Origène sont la création de l'âme à l'image de Dieu et anthropologie trichotomique voyant en l'homme un esprit (πνεῦμα, *spiritus*), qui correspond dans une certaine mesure à la grâce sanctifiante, une âme (Ψυχή, *anima*) et un corps, (σῶμα, *corpus*) ; l'âme elle-même est partagée, ou plutôt, disputée, entre deux éléments ou tendances. Le premier, attirant l'âme vers l'esprit, est appelé soit intelligence (νοῦς, *mens*), soit faculté principale (ἡγεμονικῶν, *principale animae* ou *cordis* ou *mentis*), soit cœur (καρδία, *cor*) ; le second, subissant l'attraction du corps, est nommé, entre autres appellations, chair, (σὰρξ, *caro*) ou pensée de la chair (φρόνημα τῆς σαρκός, *sensus carnalis* ou *carnalis*) ».

⁴ Cf. Hélène PÉTRÉ, « *Ordinata Caritas* : un enseignement d'Origène sur la charité », dans *RechSR*, n. 42 (1954), p. 40-57.

ce vin » (*ComCt.* I, 2, 23, SC 375, p. 205). Pour ce faire, selon Origène, il faut que l'âme soit éclairée, catéchisée de la philosophie morale, la vraie philosophie, celle issue du christianisme de la doctrine du Christ (saint Justin, *Dial.* 83 ; I *Apol.* 20) et qui est supérieure à la philosophie humaine (II *Apol.* 15) et grecque qui instruit tout de même les chrétiens (II, *Apol.* 13). Telle est aussi l'approche globale des Pères grecs sur « la vraie philosophie »¹. Ce que veut le Christ, c'est l'élan spirituel de l'âme qui jaillit de sa progression et qui se met en marche afin de s'élever vers le Verbe de Dieu. Dans une telle dynamique, elle se sent belle ; elle s'adonne à la Parole de Dieu, respecte la Loi de Dieu et se laisse guider par l'Esprit Saint : telle est l'intelligence spirituelle qui conduit aux bonnes œuvres.

Au terme de ce chapitre, nous pouvons affirmer avec Aloys Grillemeier qu'« Origène est avant tout le théologien de l'âme du Christ »². C'est donc légitime de signaler que le *corpus* choisi et étudié dans les écrits de maturité d'Origène nous a permis de comprendre son désir ardent de connaître Dieu, de dire Dieu à l'âme³ en vue de son « union gracieuse à Dieu »⁴, de chercher à l'aimer, à lui plaire, à s'unir à lui. À travers la description et le développement de plusieurs thématiques relatives à la vie en Dieu, au Christ qui se penche

¹ Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate*, V, 141, 4, SC 278, p. 249 : « Arrêtons ici notre cinquième *Stromate*, recueil de notes de connaissance selon la vraie philosophie » ; *ibid.*, *Strom.* II, 21, 2, SC 30, p. 59 ; cf. Claude MONDÉSERT, *Introd.* à l'éd. SC 30, p. 10-11 ; voir surtout la note 6. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciements à Origène*, VI, 73-80 et XIII-XIV, 150-173 ; cf. Henri CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, coll. « Théologie », n. 52, 1962, p. 22-25 ; cf. Anne-Marie MALINGREY, « “*Philosophia*”, *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^{ème} siècle après Jésus-Christ*, Paris, Éditions Kincksieck, 1961, 326 pages.

² Aloys GRILLEMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris, Éditions du Cerf, 1973, p. 197 ; cf. Rowan WILLIAMS, « Origen on the Soul of Jesus », dans *Origeniana Secunda*, Rome, 1980, p. 131-137.

³ Cf. Lorenzo PERRONE, « Dire Dieu chez Origène : La démarche théologique et ses présupposés spirituels », dans Bernard POUDERON et Anna USACHEVA, *Dire Dieu. Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique*. Actes du colloque de Tours, 17-18 avril 2015, Paris, Beauchesne Éditeur, coll. « Théologie Historique », n. 124, 2017, p. 129-157.

⁴ Hans Urs von BALTHASAR, « Le *Mysterion* d'Origène » (suite), dans *RSR*, tome XXVII, 1937, p. 38-64, p. 38-39 : « La source de tout statut est l'humanité du Sauveur. L'union hypostatique est, selon Origène, la cause exemplaire de toute union gracieuse à Dieu. [...] Par la vertu donc [...] de son corps, Dieu a voulu nous sauver, à son contact nous recevons la grâce. [...] Certes, ce contact ne dispense pas de suivre Jésus personnellement et ne remplace pas les grâces qui résultent de l'imitation du Christ. » Au sujet du contact entre l'âme et le Sauveur, on peut lire Frédéric BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, coll. « Théologie », n. 23, 1951, p. 121-140 ; cf. Pietras HENRYK, « L'inizio del mondo materiale e l'elezione divina in Origene », dans *Origeniana nona*, 2009, p. 653-668.

vers l'homme pour lui communiquer l'amour de Dieu, Origène nous fait l'état de sa pensée profonde et intime sur la vie chrétienne qui est un élan, une dynamique de l'âme vers Dieu. Il nous révèle aussi ce qui fait sa préoccupation vers la fin de sa vie à savoir partir de l'Écriture Sainte pour expliquer l'importance de la vie mystique¹, défendre la foi chrétienne contre les hérétiques, soutenir les chrétiens et les évêques comme on l'a vu dans son dialogue avec Héraclide et les autres évêques, montrer la soumission libre de l'âme à Dieu en vue de son salut à travers le chant de l'âme pour Dieu dans sa décision de mener une vie vertueuse, fortifier et justifier la place de l'âme dans la vie mystique. L'âme et Dieu forment alors un couple inséparable ; la première dépend de son Créateur. Le Créateur se révèle à sa créature comme un époux aimant. Une relation de dépendance de la créature au Créateur se crée et se vit.

Les points d'ancrage retenus sont deux : l'union de la nature humaine et de la nature divine dans le Christ fait que celui-ci est tout orienté vers son Père ; et puisque son âme a vécu dans son corps, avec sa Résurrection qui annonce la nôtre, Dieu sauve l'être humain dans son intégrité. La divinisation signifie vivre de l'Esprit du Christ, ressembler au Christ par participation et par imitation. Elle conduit à la vie éternelle de notre être tout entier. L'incorruptibilité qui nous est conférée s'articule autour de deux pôles : le Christ Dieu et Homme est venu sauver l'homme en le portant au grade de l'éternité par son Incarnation et sa Rédemption. Dans l'âme humaine du Christ cohabitent alors la nature humaine et la nature divine. La Divinité élève l'humanité à la stature de l'incorruptibilité. Le second pôle est que l'âme humaine étant image de l'Image de Dieu, elle a introduit la divinité et l'immortalité dans notre nature finie et pourtant créée par le Dieu Infini, restaurant de fait la création déchue et l'élevant au niveau de l'éternité. La finitude ontologique est, en conséquence, brisée.

L'Infini divin emporte les limites de notre être dans un attrait irrésistible par l'intermédiaire de la Lumière du Christ. Sur ces entreprises, le développement d'Origène sur le progrès spirituel prend l'allure d'un échange surnaturel entre l'âme et Dieu. Nous avons étudié le désir de l'âme de s'élever vers la vie spirituelle dans sa réponse au Christ Vrai Dieu et Vrai Homme.

Cependant, dans son *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, l'Alexandrin renverse cette tendance et focalise sa réflexion sur le désir même de Dieu d'entrer en relation avec l'âme : c'est donc de l'initiative propre de Dieu que vient le point de départ d'une telle

¹ Sur le lien entre Écriture et vie spirituelle, voir Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, coll. « Théologie », n. 16, 1950, p. 178-194.

relation qui prend alors le nom de condescendance divine. Elle se concrétise efficacement lorsque l'Alexandrin démontre comment l'âme humaine du Christ prend chair dans le sein de la Vierge Marie avec ses *Homélie sur S. Luc*. Comme telle, la conception virginale de Jésus rend compte également aussi bien de l'humanité que de la divinité de l'Enfant-Dieu, le Verbe Incarné, rejetant toute approche docète, accorde la place prépondérante de la pureté de l'âme du Christ comme présence du Verbe divin dans nos âmes et comme porteuse de l'élan spirituel au cœur de l'âme humaine.

CHAPITRE VI

LE CHRIST, VIE DE L'ÂME : DES PREMIERS ÉCRITS AU DE TRINITATE D'AUGUSTIN

« On risque de se méprendre sur le sens de la doctrine augustinienne en l'expliquant comme une synthèse de christianisme et de platonisme, comme si Augustin avait appliqué à la foi chrétienne la rationalité platonicienne. Non ; dans son esprit, sa doctrine est intégralement chrétienne, christologique, fondée sur la personne du Christ en sa double nature : “Verbe éternel, Raison universelle des esprits”, “Verbe fait chair, Auteur et consommateur de notre foi”, comme disait Malebranche [*Méditations chrétiennes, avertissement*] ».¹

Ce chapitre veut questionner sur la compréhension christologique d'Augustin qui, on le sait, n'est pas une pensée synthétique ou systématique. C'est pourquoi nous mettrons à contribution plusieurs de ses ouvrages afin de pouvoir en extraire les jalons d'une christologie augustinienne. Simplement, il cherche à montrer comment Jésus-Christ, le Dieu fait chair, est progressivement entré dans le vocabulaire de saint Augustin et comment un lien profond et important relie le Christ à l'âme humaine d'autant plus que, comme le recommande Augustin, « à son image et à son exemple, ne nous écartons pas de Dieu, car nous aussi nous sommes l'image de Dieu, inégale certes ; car, œuvre du Père par le Fils, cette image n'est pas née du Père comme cette sagesse : nous, nous sommes illuminés par la lumière, elle, au contraire, est une lumière illuminante (*De Trin.* VII, III, 5, BA 15, p. 523). Ainsi, la relation de Dieu à l'âme se construit à travers le Christ, car, « c'est dans l'âme de l'homme, âme raisonnable et intelligente, qu'il faut trouver l'image du Créateur, immortellement greffée sur son immortalité » (*De Trin.* XIV, IV, 6, BA 16, p. 357)². Pour comprendre la relation *anima-Christus-Deus*, il faut clarifier l'interaction qui rend possible une telle union. Ainsi, peut-on se

¹ Goulven MADEC, « *Christus, sapientia et scientia*. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne », dans Goulven MADEC, *Saint Augustin et la philosophie, Notes critiques*, Paris, IEA, CEA, SA, n. 149, 1996, p. 121.

² Cf. Valéry WILSON, *Jésus-Christ et l'Église. Dialogue de Benoît XVI avec saint Augustin*, Éditions Saint-Léger, 2019.

demander : Comment le Christ sert-il de liaison entre l'âme et Dieu ? Ne conduit-il pas la première à la seconde ? Si oui, par quel chemin et quel serait l'emplacement d'une telle rencontre ? Après avoir étudié très succinctement la conception augustinienne du Christ dans les dialogues de jeunesse à travers les titulatures christologiques telles le Verbe, l'Image, la Sagesse, nous montrerons comment, après son baptême dans la nuit pascale du 24-25 avril 387, Augustin présente le Christ comme médiateur entre Dieu et les hommes, comme Sagesse et Verbe, comme Vérité et Vie, en s'appuyant moins sur les arguments néo-platoniciens que sur la Parole de Dieu comme le prouve ce passage des *Confessions* : « Je cherchais la voie, pour acquérir la vigueur qui me rendait capable de jouir de toi ; et je ne trouvais pas, tant que je n'avais pas embrassé le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni à jamais ; il appelle et il dit : *Je suis la voie, la vérité et la vie* ; et la nourriture que par faiblesse je ne pouvais prendre, il la mélange à la chair, puisque *le Verbe s'est fait chair*, afin que pour notre enfance ta Sagesse devînt du lait, elle par qui tu as créé toutes choses » (*Conf.* VII, XVIII, 24, BA 13, p. 630-631). Ainsi, Augustin atteste que le christianisme ferme les portes ouvertes par le platonisme en l'accomplissant¹. Il s'insurge de cette façon contre la veine gloire des Platoniciens car « c'est de la lumière même de la Vérité immuable qu'ils se sont détournés ; et leur cœur insensé s'est obscurci »². Logiquement, « puisqu'ils connaissaient Dieu en effet, ils connaissaient en même temps que c'était Dieu seul qui les avait rendus sages. Ils n'auraient donc pas dû s'attribuer ce qu'ils ne possédaient pas de par eux-mêmes, mais l'attribuer à celui dont ils l'avaient reçu » (*HomJn.* XIV, 3, BA

¹ Goulven MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 1998, p. 103 : « Le platonisme qu'Augustin apprécie est une philosophie de la conversion, de l'intériorité, de la transcendance (c'est tout un pour lui) : une spiritualité qui engage l'esprit à se purifier afin de pouvoir contempler Dieu. Connaissance de soi et connaissance de Dieu vont de pair ». Voir Goulven MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris, IEA, CEA, SA 149, 1996, p. 22-23 : « C'est toujours en définitive le dogme de l'incarnation du Verbe qui est en cause. Il n'y a pas, dans l'esprit d'Augustin, de neutralité philosophique : il y a, d'une part, un platonisme qui s'obstine dans le refus orgueilleux de l'incarnation du Verbe et qui se dégrade en idolâtrie, et d'autre part, un platonisme qui confesse humblement l'humilité du Christ, Verbe incarné, et qui s'accomplit dans le christianisme » ; voir *ibid.*, « Une lecture de *Confessions* VII », dans *REAug.*, n. 16 (1970), p. 82-88.

² AUGUSTIN, *La Lettre et l'esprit*, XII, 19, PL 44, 212 ; saint Augustin présente le Christ comme la Voie immuable. SAINT AUGUSTIN, *Sermons sur l'Écriture*, CXLI, 4, *op. cit.*, p. 1151 : « Mais le Christ est dans le sein de son Père la vérité et la vie, il est la Verbe de Dieu et c'est de lui qu'il est écrit : "La vie était la lumière des hommes" ; il est donc dans le sein de son Père la vérité et la vie, et comme nous n'avions pas le moyen de nous réunir à cette vérité, lui, le Fils de Dieu, qui est éternellement avec son Père la vérité et la vie, s'est fait homme pour devenir notre voie. Suis cette voie de son humanité, et tu arrives à la divinité. [...] Suis la voie. Cette voie s'est présentée elle-même devant toi ; en avant, marche ! » ; voir *ibid.*, *Sermons sur l'Écriture*, CXLI, 1, *op. cit.*, p. 1148-1149 : « Pendant qu'on lisait l'Évangile saint, vous avez entendu, entre autres, ces paroles du Seigneur Jésus : "Je suis la voie et la vérité et la vie". Quel homme n'aspire à la vérité et à la vie ? Mais chacun n'en découvre pas la voie. Quelques philosophes même profanes ont vu en Dieu une vie éternelle et immuable, intelligible et intelligente, sage et principe de toute sagesse ; en lui aussi ils ont vu une vérité ferme, stable, invariable et comprenant les idées et les formes de toutes les créatures. Malheureusement ils ne l'ont vues que de loin et du sein de l'erreur ; aussi n'ont-ils point découvert la route qui conduit à la possession de ce magnifique, de cet heureux et ineffable héritage ».

71, p. 723-725). La vraie connaissance de Dieu passe de ce fait par le Christ qui habite dans l'âme et l'éclaire puisque « l'âme de l'homme, bien qu'elle rende *témoignage à la lumière*, n'est cependant *pas elle-même la lumière* ; mais le Verbe Dieu, lui, est *la lumière vraie qui illumine tout homme venant en ce monde* » (*Conf.* VII, IX, 13, BA 13, p. 609). Augustin fait ainsi « le Christ entre en philosophie »¹ pour permettre un apport rationnel de la philosophie au christianisme. Il se lance par conséquent dans une « épistémologie théologique, fondée sur la distinction de la sagesse, qui a pour objet la contemplation des réalités éternelles, et de la science, dont fait partie la foi et qui a pour objet les réalités éternelles »². En justifiant l'Incarnation mais également la Rédemption, Augustin montre comment le Salut s'adresse avant tout à l'âme humaine pour l'élever au degré d'être spirituel, purgée de toutes souillures dues au péché dont la conséquence est la mort, de la sorte, « la volonté ratifie la nature pour parfaire l'âme dans le bien, lorsqu'est aimé, par conversion de la volonté, ce bien d'où provient aussi ce que l'âme ne peut perdre, même par aversion de la volonté » (*De Trin.* VIII, III, 5, BA 16, p. 37). Par sa Résurrection, la vie divine restaure l'âme définitivement dans l'amour trinitaire. Le Christ est alors la nourriture spirituelle qui donne force et énergie à l'âme afin qu'elle puisse opérer son entrée dans la mystique divine et salvatrice. Le Sacrement de l'Eucharistie introduit ce mystère dans une approche du « déjà » et du « pas encore » et confirme fortement la présence de Dieu au cœur de l'âme vers les réalités spirituelles et célestes en lui concédant la faculté de contempler les mystères divins.

1. La christologie d'Augustin dans ses premiers dialogues

Parler d'une christologie dans les premiers dialogues de saint Augustin revient à ne tenir compte que de certains de ses écrits de jeunesse. On sait qu'il n'est pas encore question du Christ dans les *Soliloques* (386-387), le *De immortalitate animae* (386-387) et le *De quantitate animae* (387-388). Dans ses ouvrages sus-cités, Augustin s'emploie à comprendre qui est Dieu et ce que c'est que l'âme. Il est néo-platonicien et chemine vers sa conversion. Sa recherche sur Dieu a été progressive, allant de la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron et des

¹ Vincent HOLZER, *Le Christ devant la Raison. La christologie devenue philosophie*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 2017, p. 79.

² Goulven MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques, op. cit.*, p. 23. Cf. AUGUSTIN, *De Trin.* XIII, 19, 23, BA 16, p. 329-333.

Libri Platoniorum à celle de la Loi, des Prophètes et de l'Apôtre Paul qui été déterminante. Ainsi, écrit-il : « alors s'évanouirent les difficultés que j'avais eues un jour, quand celui-ci [le platonisme] m'avait paru en contradiction avec lui-même et en désaccord avec les témoignages de la Loi et des Prophètes, dans la teneur littérale de ses paroles ; et je vis apparaître sous un seul visage les paroles saintes, et j'appris à *exulter en tremblant* » (*Conf.* VII, XXI, 27, BA 13, p. 639). Progressivement, l'Hipponate prend conscience que le Seigneur est Juste et Bon, tandis que nous nous égarons à cause de notre péché. Puis il fait le bilan de ses différentes lectures et en conclut que Dieu accorde sa grâce par Jésus-Christ notre Seigneur, engendré et *co-éternel* au Père, et qui reste absent dans les *Libri Platoniorum* : « Ce sont des choses que ces livres-là ne contiennent point ; elles ne contiennent point ces pages-là, le visage de cette piété, les larmes de la confession, ton *sacrifice*, *l'âme broyée de douleur*, *le cœur contrit et humilié*, le salut du peuple, *la cité épouse*, *les arrhes de l'Esprit Saint*, le calice de notre salut » (*Conf.* VIII, XXI, 27, BA 13, p. 641). Il se pose des questions. S'il ne parle pas explicitement du Christ Sauveur dans ses écrits cités plus haut, implicitement, on peut affirmer qu'il le reconnaît à travers les concepts philosophiques de Sagesse, de Raison, de Foi, de Contemplation, de Vérité. En effet, l'on ne peut tendre vers la Sagesse que par progression et initiation des maîtres avertis qui désirent la contempler (*Sol.* I, XIII, 23, BA 5, p. 73). La raison elle-même détient quelque chose de divin. Elle est « le regard de l'Esprit » (*De quant. an.* XXVII, 53E, BA 5, p. 341). Elle est nourrie par une force spirituelle supérieure à l'âme. Augustin évoque aussi dans les *Soliloques* (I, VII, 14, BA 5, p. 53) les vertus théologiques de foi, espérance et charité ; les deux premières étant indispensables sur terre pour cheminer vers le monde divin et la dernière étant relative à Dieu. Les trois permettent à l'âme de contempler la beauté unique et véritable qu'il n'appelle pas encore Jésus-Christ. Il suit le raisonnement des philosophes grecs, car Platon associe l'idée de Beauté à Dieu et la Sagesse magnifie la Beauté divine (*Banquet*, 210a, 211 e, 221b)¹. Plus tard, Augustin comprend le vrai sens de la Beauté de la sagesse à savoir le Christ Jésus, l'Envoyé du Père (*De ord.* I, X, 29, BA 4/2, p. 141-143), car contempler cette Beauté de la sagesse revient à accéder à la Vérité qui est « le Fils tout-puissant, éternel, immuable de Dieu [...], né d'une Vierge » (*De quant. an.* XXXIII, 76, BA 5, p. 387). Il est l'invisible Vérité par qui subsiste toute âme (*De imm. an.* XI, 18, BA 5, p. 205) et qui est la source de l'énergie

¹ Voir aussi PLATON, *Phèdre*, 246 e ; cf. *ibid.*, *La République* II, 381c, PLOTIN, *Enn. Du Beau*, 1, 6, 6-9 ; voir aussi Claude OBADIA, « Les beautés de Platon », dans *Le Philosophoire*, n. 39 (2013) – Hors Thème, p. 189-272.

opérante dans l'âme. Mais après août 386, et l'appel du *tolle, lege* ; *tolle lege*¹, le discours du futur grand Docteur va évoluer. Ainsi, dans le *Contra Academicos*, (386-387), il assimile la véritable Sagesse au Christ Jésus. Elle est la mesure de l'âme, « droit chemin de la vie », le « chemin qui conduit droit à la vérité »². Pour Augustin, cette Sagesse échappe même au sage académicien qui se refuse de voir en elle Jésus-Christ. En effet, la vraie Sagesse est le Fils de Dieu, Sagesse de Dieu, Vérité de Dieu et ce Fils de Dieu est également et évidemment Dieu. La posséder, c'est posséder Dieu (*De beata uita*, IV, 34, BA 4, p. 283). Elle conduit l'âme à la foi et à la Trinité, source de toute vie heureuse, source de la perfection de l'âme (*De beata uita*, IV, 35, BA 4, p. 285)³.

La Sagesse-Jésus est alors la *modus*, la mesure juste que l'âme doit suivre. Pour Augustin, en fait, « c'est donc la sagesse qui est la mesure de l'âme, car la sagesse est évidemment le contraire de la sottise ; or la sottise est une indigence et l'indigence a pour contraire la plénitude. Donc la sagesse est plénitude. Or la plénitude implique la mesure. Donc la mesure de l'âme se trouve dans la sagesse » (*De beata uita*, IV, 32, BA 4, p. 279). Si le Christ est conçu ici en termes platoniciens, c'est parce que ces dialogues ont été rédigés à Cassiciacum où « Augustin initiait à la philosophie ses jeunes amis, Trygetuis et Licentius, en leur faisant lire l'*Hortensius* de Cicéron [...]. Ces entretiens portent sur des lieux communs, c'est-à-dire sur des thèmes fondamentaux de la philosophie telle que la conçoit Augustin : le bonheur, la sagesse, la vérité »⁴.

Un an plus tard, dans le *De ordine* (novembre 386 à mars 387), il défend l'Incarnation du Christ comme étant la marque de la miséricorde divine pour chaque homme (*De ord.* II, 5,

¹ Fulbert CAYRÉ, « La conversion de saint Augustin. Le “*Tolle, lege*” des *Confessions* », dans *Année Théologique Augustinienne*, n. 11 (1951), p. 144-151 ; *ibid.*, « La mystique divine courante d'après saint Augustin ou la Sagesse priante, âme des “*Confessions*” et règle de l'action », dans *Divinitas*, vol. III, Rome, 1959, p. 43-76 ; *Conf.* VIII, XII, 29, BA 14, p. 65-67 ; Goulven MADEC, *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Éditions Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 36, 1989, p. 51.

² AUGUSTIN, *Contra Acad.* V, 14, BA 4, p. 41 ; *ibid.*, p. 41-43 : « En effet, la sagesse, [...] est non pas la vérité elle-même, mais le chemin qui y conduit. Donc, quiconque use de ce chemin use de la sagesse, et qui use de la sagesse est nécessairement sage, par suite, le sage sera celui qui cherche de tout son pouvoir la vérité, alors même qu'il ne l'a pas encore trouvée. C'est que, le chemin qui conduit à la vérité, on ne peut, à mon avis, mieux le définir que comme une recherche diligente de la vérité. Qu'on use donc de cette voie et déjà l'on est sage » ; voir *ibid.*, *Contra Acad.* V, 14-VI, 16-17, BA 4, p. 41-47.

³ Cf. Valentin. M. BRETON, *La Trinité, histoire, doctrine, piété*, Librairie Bloud et Gay, Bibliothèque catholique des Sciences religieuses, 1931, 239 pages ; Ghislain LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?* Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1960, 328 pages, p. 91 ss ; cf. Gilbert KONGS, « L'identité du Christ », dans *CPE*, n. 90 (2003), p. 54-59 ; voir Walter KASPER, *Jésus-Christ, Verbe définitif de Dieu*, dans *Communio*, n. XXVI, 5 (2001), p. 13-23.

⁴ Goulven MADEC, *La Patrie et la Voie, op. cit.*, 1989, p. 52 ; voir *ibid.*, « L'historicité des Dialogues de Cassiciacum », dans *REAug*, n. 32 (1986), p. 207-231 ; Jean DOIGNON, « Les images virgiliennes d'Apollon et le vrai soleil d'Augustin à Cassiciacum », dans *Présence de Virgile*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1978, p. 175-183.

16, BA 4/2, p. 209-211) et reconnaît un Dieu en trois personnes : Père, Fils et Esprit Saint (*De ord.* II, V, 16, BA 4/2, p. 211), tout puissant et libérateur. Parlant de l'Incarnation du Christ comme expression miséricordieuse du Père pour la libération de chaque âme¹, Augustin commence la conception d'une christologie définie comme suit : le Christ a assumé l'homme par son abaissement (*De ord.* II, IX, 27, BA 4/2, p. 243 - 245) ; il est l'envoyé du Père et Fils de Dieu (*De ord.* I, X, 29, BA 4/2, p. 143) ; il s'est incarné, lui l'intellect divin et garant de l'ordre divin² dans le Royaume des cieux et qui coordonne toute l'action de Dieu. Augustin est catéchumène et libre d'esprit. Goulven Madec explicite qu'Augustin « assurait à Romanianus qu'il priait pour lui le Fils de Dieu, qui est la Puissance et la Sagesse de Dieu [*Contra Acad.* II, 1, 1, BA 4, p. 63] ; il citait ces paroles de Jésus : "Cherchez et vous trouverez" [Mt 7, 7 en *Contra Acad.* II, 3, 9, BA 4, p. 74-75] ; "Je suis la Vérité" [Jn 14, 6 en *De beata .*, 4, 34, BA 4/1, p. 124-125] ; "Mon royaume n'est pas de ce monde" [Jn 18, 36 en *De ord.* I, 11, 32, BA 4, p. 356 - 357]. Lorsque Licentius et Trygetuis se disputaient sur la divinité du Christ, il les reprenait en leur précisant que ce n'est pas improprement que le Fils est dit Dieu [*De ord.* I, 10, 29, BA 4, p. 348 - 349] »³. Le Christ dans ces années-là est pour Augustin une conviction. Il cherche à le connaître. Il l'exprime en termes platoniciens, et reste ferme tout de même sur sa recherche du Christ qui lui permet de mieux comprendre Dieu et l'âme. Et c'est cela la vraie philosophie⁴, celle qui consiste à démontrer que le Christ est la vraie Sagesse : « Néanmoins une seule chose suffisait à me charmer, dans cette exhortation à la philosophie : ce n'était pas telle ou telle secte mais la sagesse elle-même, quelle qu'elle fût, que j'étais poussé à chérir, à chercher, à atteindre, à saisir, à étreindre vigoureusement, excité

¹ Cf., AUGUSTIN, *Contra Acad.* 3, 19, 42 ; cf. Olivier DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, op. cit., p. 126 ; Frederick L. Van FLETEREN, « Anthyouty and Reason, Faith and Understand in The Thought of St Augustine », dans *Augustinian Studies*, n. 4 (1973), p. 33-72.

² Cf. AUGUSTIN, *De ord.*, NC 12 : « Premiers éléments sur l'ordre, le Christ et le Père (I, 10, 29) », BA 4/2, p. 342-343.

³ Goulven MADEC, *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la Voie*, Paris, Éditions Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 36, 2001, p. 46-47. Cf. *ibid.*, p. 47 : « Mais il y a plus important : à la fin du *Contra academicos*, Augustin expose la conception qu'il s'est faite du platonisme, de l'histoire de l'Académie et de leur rapport au christianisme. Platon, selon lui, passe pour avoir donné à la philosophie sa structure parfaite, tripartite, en ajoutant la dialectique à la morale socratique et à la théologie pythagoricienne ; et l'essentiel de sa doctrine consiste dans la distinction des deux mondes : intelligible et sensible ». Cette doctrine sera reprise par les disciples de Platon sous forme ésotérique. L'œuvre de Plotin est qualifiée par Augustin de « *Plato rediuius* » avec pour mérite principal de remettre en grande lumière le platonisme. Voir AUGUSTIN, *Contra Acad.* III, 17, 37-18, 41, BA 4, p. 187-197. Mais Augustin veut aller plus loin : il ne veut pas s'éloigner du message du Christ. Voir AUGUSTIN, *Contra Acad.* III, 20, 43, BA 4, p. 199-201 : « C'est pour moi une certitude que je ne m'écarterai absolument pas de l'autorité du Christ, car je n'en trouve pas qui ait plus de poids ; quant à ce qu'il faut poursuivre avec toute la subtilité de la raison – car je suis désormais en des sentiments tels que je désire avec impatience saisir la vérité, non seulement par la foi, mais aussi par l'intelligence -, j'ai confiance de trouver, entre temps, chez les platoniciens un enseignement qui ne s'oppose pas à nos mystères ».

⁴ Ragnar HOLTE, *Béatitude et sagesse, saint Augustin et le problème de la foi de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962, p. 87-109.

par ce discours qui m'enflammait, qui m'embrasait. Et une seule chose venait briser l'élan d'une telle flamme : le nom du Christ n'était pas là ; or ce nom, *de par ta miséricorde, Seigneur, ce nom de mon Sauveur, ton Fils* » (*Conf.* III, IV, 8, BA 13, p. 377). Ainsi, Augustin cherche à approfondir sa connaissance sur le Christ. Sa réflexion sur l'âme lui permet d'appréhender la réalité selon laquelle Dieu veut le bonheur de l'âme : « L'opinion de ces philosophes marque déjà un grand progrès sur celle de Varron dans l'approche de la vérité. Car celui-ci n'a pu déployer la théologie naturelle que jusqu'aux limites de ce monde ou de son âme : eux, par contre, confessent un Dieu dépassant la nature de toute âme ; un Dieu qui a fait non seulement ce monde visible, [...] mais encore toute âme sans exception ; un Dieu qui donne le bonheur à l'âme douée de raison et d'intelligence, comme c'est le cas de l'âme humaine » (*De Ciu. Dei*, VIII, I, BA 34, p. 231-233). Il est clair qu'Augustin n'est pas convaincu par le platonisme : « La philosophie est idéal de vie autant que de pensée, parce que la Sagesse est le Christ, Dieu. Il ne pouvait donc se satisfaire de telle ou telle doctrine particulière autre que le christianisme »¹. Il se demande : « est-ce pour moi une certitude que je ne m'écarterai absolument sur aucun point de l'autorité du Christ, car je n'en trouve pas qui ait plus de poids ? Quant à ce dont l'étude requiert des arguments subtils - car je suis désormais en des sentiments tels que je désire ardemment saisir la vérité, non seulement par la foi, mais encore par l'intelligence - j'ai confiance de pouvoir trouver, pour le moment, chez les platoniciens, des doctrines qui ne répugnent pas à nos mystères » (*Contra Acad.* III, XX, 43, BA 4, p. 201).

La christologie de saint Augustin qui s'élabore si justement déjà dans ses premiers dialogues, s'affine après sa conversion ; le docteur de la grâce continuait de rédiger ses ouvrages philosophiques tels les *Soliloques*, le *De immortalitate animae* et le *De animae quantitate* en affirmant sa réflexion sur Dieu et l'âme à la suite de la lecture des Écritures Saintes et des *Libri Platoniorum* (*Conf.* VII, X, 16, BA 13, p. 615-619)². Par ailleurs, dans le *De libero arbitrio*, il affirme davantage son raisonnement en établissant un rapport étroit entre le Christ et l'âme. En fait, le Christ Sagesse et Vérité de Dieu est celui en qui il faut croire. Il

¹ Goulven MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques, op. cit.*, p. 16 ; voir *ibid.*, « Verus philosophus », dans *RSPT*, n. 61 (1977), p. 549-565 ; voir aussi Olivier DU ROY, *L'intelligence de la foi, op. cit.*, p. 25-29.

² Voir Goulven MADEC, *La Patrie et la Voie., op. cit.*, 1989, p. 59. Cf. Goulven MADEC, « Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. État d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier 1888) », dans *Augustinus-Forschung*, Cassiciacum 39, Würzburg, Augustinus Verlag, 1989, p. 9-25. Voir aussi Robert J. O'CONNELL, « The Visage of Philosophy at Cassiciacum », dans *Augustinian Studies*, n. 25 (1994), p. 65-76.

est le chemin qui conduit l'âme à la vérité et à la connaissance de Dieu (*De lib. arb.* II, 2, 6, BA 6, p. 275). Augustin le présente comme la sagesse dont le Père est Dieu, Sagesse engendrée par le Père et à laquelle participe l'âme. Elle est l'égale du Père (*De lib. arb.* II, 15, 39, BA 6, p. 349). Jésus est ici assimilé à la main droite du Père (*De lib. arb.* II, 20, 54, BA 6, p. 379), celle qui a fabriqué l'âme humaine et celle qui lui donne la foi de croire en Dieu. C'est alors ce Jésus-Christ qui rachète l'âme de la prison du diable en la sauvant du péché, par la grâce et la miséricorde de Dieu son Père. Il est l'humble serviteur de Dieu que doit imiter l'âme (*De lib. arb.* III, 9, 28, BA 6, p. 439) en développant une intériorité spirituelle avec lui, car, par ses souffrances, nous sommes sauvés et promis à la vie éternelle (*De lib. arb.* III, 25, 76, BA 6, p. 527). Il est le Verbe incarné qui restaure l'âme humaine (*De lib. arb.* II, 14, 38 ; III, 10, 30) et l'élève du régime d'extériorité et des sensibilités inférieures dû à sa présence dans le corps au régime supérieur de l'éternité et de l'intelligibilité avec le corps. Ainsi, l'âme se détourne de tout ce qui peut l'avilir « pour aller vers son Seigneur » (*De mus.* VI, C. V. 13, BA 7, p. 387). Ainsi, elle s'oriente vers le Christ et conduit le corps vers le Christ. Elle se met alors au diapason de la volonté de Dieu en s'accordant aux perfections éternelles que lui communique son Seigneur (*ibid.*, p. 387-389), telle est son harmonie. On se rend bien compte que ces dialogues philosophiques ont résolument mis Augustin sur le chemin de la recherche de la vraie Sagesse. Il peine à concilier la sagesse au Christ. Toutefois, il cherche à approfondir cette question mais sans se déssaisir du Christ qu'il découvre graduellement. Mais vers où va l'amener cette voie de recherche ? Comment appréhende-t-il, dans les *Confessions*, le Christ comme la Voie et comme Patrie ?

2. Le Christ et l'âme dans les *Confessions*

La recherche de Dieu et de l'âme entreprise par Augustin aboutit à un « choc libérateur »¹ au printemps 386, à la lecture de certains *Libri Platoniorum* traduits du grec par Marius Victorinus. En fait, « les platoniciens ont vu la Patrie où il faut aller ; ils ont aidé Augustin à la voir lui-même. Ils n'ont pas connu la Voie qui doit y mener »². Eux-mêmes n'y

¹ Paul HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, « Spicilegium Sacium Lovaniense », 1934, p. 78.

² Goulven MADEC, *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la Voie*, Paris, Éditions Desclée, coll. Jésus et Jésus-Christ », n. 36, 2001, p. 38 ; voir AUGUSTIN, *Conf.* VII, XX, 26-XXI, 27, BA 13, p. 635-643.

ont pas accédé, parce qu'enfermés dans leur orgueil¹. En revanche, Augustin, propulsé par une *admonitio* (impulsion extérieure), fait un retour sur lui-même en comprenant que le vrai Dieu est un et trine, Père, Fils et Esprit Saint². Cette *admonitio* est la force même de Dieu qui s'est communiquée à l'âme d'Augustin en lui disant : « “Me voici”, le Dieu des chrétiens bien plus que le Dieu des philosophes »³. À partir de ce moment, Augustin va passer de l'ontologie ou de l'onto-théo-logie⁴ à la sotériologie. Un pareil passage s'explique par le fait que dans le livre VII des *Confessions*, il expose d'abord une doctrine de l'être rénové et rétablit avec son approche spirituelle de l'âme et de Dieu (*Conf.* VII, XI, 17-XVII, 23, BA 13, p. 619-631) avant de clarifier la question du salut de l'âme par le Verbe incarné : « Et voilà ce que serait l'âme, au secours de laquelle viendrait ton Verbe, elle esclave, lui libre ; elle souillée, lui pur ; elle corrompue, lui intact » (*Conf.* VII, II, 3, BA 13, p. 583). Augustin conjugue ainsi ontologie et sotériologie⁵ et aussi va faire le passage des noms ontologiques de Dieu au salut apporté par Jésus-Christ⁶. Le Verbe incarné et éternel est « le Christ un homme complet, et non pas le corps seulement d'un homme, ou avec le corps une âme sans intelligence. Pourtant cet homme même, ce n'est pas en voyant en lui la vérité en personne, mais une excellence singulière de la nature humaine et une participation plus parfaite à la sagesse, que je l'estimais placé au-dessus de tous les autres » (*Conf.* VII, XIX, 25, BA 13, p. 633). C'est le mystère du *Verbe fait chair* que Simplicianus explique à Augustin⁷ qui va compléter sa connaissance du Christ par sa lecture du prologue de Jean, des *Épîtres aux Romains et aux Philippiens*, afin d'asseoir sa christologie⁸.

¹ Goulven MADEC, *Le Christ de saint Augustin., La Patrie et la Voie, op. cit.*, 2001, p. 44 : « L'orgueil, pour Augustin, consiste à se prévaloir de sa sagesse, comme si on ne la tenait pas de Dieu ; le châtement immanent en est la sottise, l'aveuglement de l'esprit, la dégradation de la connaissance de Dieu en idolâtrie. L'orgueil est ainsi fatal à la philosophie, à l'amour de la Sagesse. C'est un lieu commun chez Augustin ». Voir *ibid.*, « Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'*Épître aux Romains* 1, 18-25 dans l'œuvre de saint Augustin », dans *RechAug.*, n. 2 (1962), p. 273-309.

² AUGUSTIN, *Confessions*, VII, X, 16, BA 13, p. 617-619 : « O éternelle vérité et vraie charité et chère éternité ! C'est toi qui es mon Dieu, après toi que je soupire *jour et nuit* ! [...] Et j'ai dit : “Est-ce donc que la vérité n'est rien, pour n'être répandue ni dans le fini ni dans l'infini des espaces de lieu ?” Tu as crié de loin : “*Mais si ! Je suis, moi, celui qui suis.*” Et j'ai entendu, comme on entend dans le cœur, et il n'y avait pas, absolument pas à douter ; j'aurais plus facilement douté de ma vie que de l'existence de la vérité, qui, *à travers le créé, se fait voir à l'intelligence* ».

³ Paul HENRY, *Plotin et l'Occident, op. cit.*, p. 115-116.

⁴ Cf. AUGUSTIN, *Sermo*, 6, 4-5 ; *Sermo*, 7, 7 ; *Sermo*, 341, 8, 10 ; *In Ioh. En. tr.* 38, 8 ; *En in Ps.* 49, 14 ; *En in Ps.* 101, s. 2, 10 ; *En in Ps.* 121, 5 cité par Goulven MADEC, *La Patrie et la Voie, op. cit.*, 1989, p. 39, note 12.

⁵ Dominique DUBARLE, *Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin dans Dieu avec l'être*, Paris, Éditions Beauchesne, 1986, p. 167-258.

⁶ Cf. Goulven MADEC, *La Patrie et la Voie, op. cit.*, 1989, p. 39.

⁷ Cf. Pierre COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, Éditions de Boccard, 1968, p. 173.

⁸ Albert VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris, Éditions Beauchesne, 1985, p. 163-165 et p. 230-231.

Le Christ est celui qui provoque la conversion de l'âme, celui qu'elle confesse, comme celui qui vit toujours, qui ne ment pas, qui n'a pas de commencement et qui est l'auteur de tout ce qui est créé (*Conf.* I, VI, 9, BA 13, p. 289-291), celui dont l'histoire a été racontée et est restée présente dans son âme (*Conf.* I, XI, 17-18, BA 13, p. 303-307) mais dont il ignorait le nom (*Conf.* III, IV, 8, BA 13, p. 375-377). Il est celui que les écrits néo-platoniciens présentaient comme le Verbe de Dieu sans expliciter son Incarnation. Assurément, Augustin, dans les *Libri Platoniorum*, « y a lu : c'est Dieu et son Verbe, “non pas dans les mêmes termes, mais exactement la même chose” [*Conf.* VII, IX, 13, BA 13, p. 608-609] ; affirmation propre à déconcerter, j'imagine, aussi bien que l'historien du Néo-platonisme que l'exégète du Nouveau Testament ! Ce qu'il n'y a pas lu : c'est l'Incarnation du Verbe, l'économie du salut par le Christ »¹. Il est le Médiateur qui lui a permis d'avoir accès à Dieu. C'est lui, le Christ Jésus qui a parlé à son âme et l'a changée. C'est alors et véritablement que confesse Augustin, « par degrés, des corps je suis monté à l'âme qui sent par le corps ; et de là, à la puissance intérieure, à laquelle les sens du corps portent le message des objets extérieurs » (*Conf.* VII, XVII, 23, BA 13, p. 629). Le Christ est la Sagesse qui inspire le bien dans l'âme et est au-delà d'un simple homme modèle, homme d'excellente sagesse comme le présente le néo-platonicien de Porphyre : « Le Christ fut le plus pieux des hommes ; son âme est retournée dans sa demeure céleste ; mais ses disciples ont eu le tort de [...] faire de leur Sauveur l'objet d'une vraie adoration »², pour être le Verbe-Créateur, le principe de l'âme, le commencement de toutes choses ; le Verbe qui illumine l'âme de la volonté du Père et ainsi provoque sa conversion par son rapport à Dieu en lui permettant de questionner son sens intérieur (*Conf.* XIII, VII, 18, BA 14, p. 45-47) par les actions bonnes et mauvaises de l'âme. Le Christ d'Augustin est alors le Médiateur entre l'âme et Dieu³.

¹ Goulven MADEC, *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la Voie*, op. cit., 2001, p. 37-38.

² Cf. Pierre COURCELLE, « Saint Augustin photinien à Milan », dans *Ricerche di Storia religiosa*, n. 1 (1954), p. 63-71 ; Joseph BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand, Van Goethem, Leipzig Teubner, 1913, p. 20.

³ AUGUSTIN, *Conf.* VII, XIX, 25, BA 13, p. 633 : « Mon opinion sur le Christ, mon Seigneur, se bornait à voir en lui un homme d'une éminente sagesse, à qui nul ne saurait être égalé ; c'était surtout parce que, né merveilleusement d'une vierge, pour être l'exemple du mépris à donner aux choses temporelles afin d'obtenir l'immortalité, il me paraissait, par l'effet d'une sollicitude divine à notre égard, avoir mérité une bien grande autorité dans son enseignement.

Mais ce que renfermait de mystère le *Verbe fait chair*, je ne pouvais même pas le soupçonner. Je savais seulement, d'après les écrits transmis à son sujet, où l'on rapporte qu'il a mangé et bu, dormi, marché, s'est réjoui, s'est attristé, a conversé que cette chair n'était pas unie à ton verbe, sans une âme et une intelligence humaines. C'est une chose que connaît tout homme qui connaît l'immutabilité de ton Verbe ; je la connaissais déjà autant que je le pouvais, et je n'avais pas là-dessus le moindre doute. De fait, tantôt mouvoir les membres du corps au gré de la volonté et tantôt ne pas les mouvoir, tantôt éprouver un sentiment et tantôt n'en éprouver aucun, tantôt exprimer par les signes des mots de sages pensées et tantôt rester dans le silence, c'est le propre d'une âme et d'une intelligence sujettes au changement. [...]

Par ailleurs, la conception du Christ qui donne la vie à l'âme a été développée par Augustin (*De duab. an.* I, 1, BA 17, p. 55). Effectivement, « lui-même s'est fait le chemin, le chemin à travers la mer, et il a marché sur la mer pour montrer qu'il y avait un chemin sur la mer. Mais toi, qui ne peux pas comme lui marcher sur la mer, laisse-toi porter par le navire, laisse-toi porter par le bois : crois dans le crucifié, et tu pourras parvenir au but » (*HomJn.* II, 4, BA 71, p. 181--183), afin de converger ton âme vers son âme, « de la sorte, en effet, ton âme cesse de t'être propre, elle est à tous les frères et leurs âmes aussi sont à toi ; ou plutôt leurs âmes et la tienne sont, non pas des âmes, mais une seule âme, l'âme unique du Christ »¹. Tel est le commentaire de l'Évangile de Luc 14, 26 : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même son âme, il ne peut être mon disciple », adressé par Augustin au jeune Laetus dont la mère s'oppose à son engagement religieux. Puisque le Christ est la Vie, il confère la vie aux âmes et de la sorte, il est leur Médiateur auprès de Dieu son Père en provoquant la foi en Dieu dans l'âme (*De duab. an.* VII, 9, BA 17, p. 79), cette foi qui consiste à reconnaître Dieu comme étant le Tout-puissant, de Souveraine Bonté, Immuable, Père, Fils et Esprit Saint, c'est-à-dire la Trinité-Unité (*De duab. an.* XV, 24 BA 17, p. 115).

Ce Christ est présenté comme étant le Nouvel-Adam, celui qui libère l'âme des liens du péché en lui accordant la grâce de Dieu (*Lettre à Optat*, I, 3, BA 22, p. 337). Son âme n'a contracté aucun péché et c'est un cas unique et exceptionnel, ce qui lui permet d'être exempté du péché d'Adam (*Lettre à Optat*, VI 25, BA 22, p. 373), parce que lui Jésus est le Fils de Dieu venu pour le salut des hommes² : il est « l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes », [C'est lui] « l'homme Christ-Jésus » (*Lettre à Optat*, II, 5, BA 22, p. 339), celui qui sauve (*ibid.*, II, 6, BA 22, p. 341) et qui fait grâce à l'âme par son obéissance à Dieu (cf. *Lettre à Optat*, II, 8, BA 22, p. 343). Autrement dit, il est le salut de l'âme.

Je reconnais dans le Christ un homme complet, et non pas le corps seulement d'un homme, ou avec le corps une âme sans intelligence. Pourtant cet homme même, ce n'est pas en voyant en lui la vérité en personne, mais une excellence singulière de la nature humaine et une participation plus parfaite à la sagesse, que je l'estimais placé au-dessus de tous les autres ». Cf. Robert JACQUES, « Le Livre VII des *Confessions* de saint Augustin : une approche herméneutique », dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 44, n. 3 (1988), p. 357-367 ; cf. Marie-François BERROUARD, *La Trinité qui est Dieu*, BA 72, p. 99-117, p. 115 ; voir C. Van CROMBRUGGHE, « La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néo-platonisme », dans *RHE*, n. 5 (1904), p. 237-257 et p. 477-504 ; Georges BAVAUD, « Un thème augustinienn. Le mystère de l'Incarnation ; à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré », dans *RÉAug*, n. 9 (1963), p. 95-101.

¹ AUGUSTIN, *Epistula*, 243, 4, PL 32, 1055-1056 ; CSEL 57, p. 569-570.

² Erich DINKLER, *Die Anthropologie Augustins. Forschungen zu Kirchen und Geistesgeschichte* 4, Stuttgart, 1934.

Le Verbe incarné est, selon Augustin, au cœur de l'expérience vitale du salut de l'âme par sa Médiation : « Celui que nous consultons est celui qui enseigne, le Christ dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur, c'est-à-dire la Sagesse de Dieu immuable et éternelle ; c'est elle que consulte toute âme raisonnable » (*De Mag.* XI, 38, BA 6, p. 137). C'est lui qui s'est abaissé en nous apportant la lumière de Dieu¹ : il est le Sauveur : « Le Christ Jésus, dit l'Apôtre, c'est-à-dire le Christ *Saluator* : car c'est ainsi que Jésus se traduit en latin. [...] *Salus*, en effet, est un mot latin ; *saluare* et *saluator* n'étaient pas du vocabulaire latin, avant la venue du Sauveur : quand il est venu chez les latins, il a introduit ces mots en latin »². Augustin présente, en outre, le Christ comme le Médiateur, le Médecin de l'âme et son Sauveur. De fait, il est venu sauver, c'est-à-dire soigner et guérir les âmes. Salut des âmes rime avec leur soin. Le Christ est venu guérir et sauver les âmes en les soignant parce qu'elles se sont éloignées de lui à cause de leur orgueil. Augustin le déclare comme un soignant : « Tu es médecin, je suis malade ; tu es miséricorde, je suis misère : *Medicus es, aeger sum ; misericors es, miser sum* » (*Conf.* X, XXVIII, 39, BA 14, p. 210-211). Pareillement, Augustin fait le lien entre Incarnation et Christ Médecin, car, Dieu a choisi la voie de l'humilité pour retourner les âmes à lui.

C'est la mission médicale de l'humilité du Verbe incarné qui se résigne à soustraire l'âme de la voie de la perdition en lui proposant la voie du salut. Or,

l'humilité chrétienne déplaît aux personnages que vous voyez revêtus d'importance. C'est à cause de ce vice qu'ils dédaignent de soumettre leur nuque au joug du Christ, alors qu'ils sont étroitement assujettis au joug du péché. [...] C'est ce vice, source de tous les vices, puisque tous les autres vices sont nés de lui, qui a causé la coupure avec Dieu : l'âme s'en va dans les ténèbres, fait mauvais usage de son libre arbitre, et tous les autres péchés s'ensuivent. [...] C'est cette cause, ce grand péché, cette terrible maladie des âmes, qui fit descendre du ciel le tout-puissant médecin, qui l'abassa à la condition de serviteur, qui le soumit aux outrages et le fit pendre au bois ; il fallait pour soigner cette enflure le secours d'un si puissant remède. Qu'il rougisse enfin de son orgueil l'homme, pour qui Dieu s'est fait humble. Oui, dit-il, *je serai purifié de la grande faute, car Dieu résiste aux orgueilleux et*

¹ AUGUSTIN, *HomJn.* XXXIV, 9, BA 73 A, p. 137 : « Nous sommes donc, frères, illuminés maintenant, en ayant le collyre de la foi... Nous aussi, nous sommes nés aveugles d'Adam, et nous avons besoin qu'il nous illumine. Il a mélangé sa salive avec la terre : *le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous ...* » ; François-Joseph THONNARD, « La notion de lumière en philosophie augustinienne », dans *RechAug.*, vol. 2 (1962), p. 125-175.

² AUGUSTIN, *Sermo.* 299, 6, 1371 ; cf. Pierre de LABRIOLLE, « *Salvator* », *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, Bulletin du Cange, n. 14 (1939), p. 23-26.

donne sa grâce aux humbles [Jc 4, 6 et I P 5, 5] » (Enar. in Ps. XVIII, 2, 15, BA 57 B, p. 91)¹.

Voilà qui fait converger Incarnation et Rédemption. D'un côté, on a Adam qui a chuté par orgueil. De l'autre côté, nous avons le Christ qui est descendu du ciel par son humilité afin de soigner notre orgueil, à travers la pédagogie divine qui éduque l'âme à être consciente de son orgueil, de son mal : « Qui ne comprendrait qu'il est question de l'âme luttant avec ses maladies, l'âme que le médecin a longtemps fait attendre, pour mieux la persuader des maux où elle s'est précipitée en péchant ? [...] Il ne faut donc pas penser qu'il est cruel, ce Dieu à qui l'on dit : *Et toi, Seigneur, jusques à quand ?*, mieux il faut penser qu'il veut dans sa bonté persuader l'âme du mal qu'elle s'est fait à elle-même. La prière de cette âme n'est pas assez parfaite encore pour que Dieu puisse lui dire : *Tu parleras encore, que je te dirai : Me voici* » (Enar. in Ps. VI, 4, BA 57 A, p. 255)².

Pour Augustin, le Christ Médecin est aussi notre Racheteur. C'est la question du salut de l'âme qui est du coup posée quand il écrit que « Notre-Seigneur, notre Rédempteur et notre Sauveur [...] est mort pour nous et qui pour nous racheter a donné son sang comme le prix de notre délivrance, [...] il] est en même temps notre avocat et notre juge »³. Comme tel, il est le Centre entre Dieu et l'homme, il est la Voie qui mène à la Patrie, la Foi qui conduit à la Sagesse, la Science qui se porte vers la Vérité. Il est entré dans le Temps pour nous mener à l'Éternité⁴.

C'est le Christ qui, en entrant dans le temps, vient porter l'âme car « il y a une nature sujette au changement dans l'espace et dans le temps : c'est le corps. Il y a une nature

¹ AUGUSTIN, *Sermon sur l'Écriture*, CLXXV, 1, *op. cit.*, p. 1409 : « Ce qu'on vient de lire dans le saint Évangile est exprimé par ces paroles de l'Apôtre saint Paul : "Une vérité sûre et digne de toute confiance, c'est que Jésus-Christ est venu au monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier". Le Christ n'avait, pour venir au monde, d'autre motif que celui de sauver les pécheurs. Qu'on supprime les maladies et les plaies ; à quoi bon la médecine ? Or, si un tel Médecin est descendu du ciel, c'est qu'il y avait sur la terre un grand malade étendu ; ce malade est le genre humain tout entier ». Marcel NEUSCH, « Le Verbe fait chair. Un grand médecin venu du ciel », dans *Itinéraires Augustiniens*, n. 35 (2006), consulté le 08 mai 2020 sur <https://www.assomption.org/fr/mediatheque/revue-itineraires-augustiniens/sante-et-salut/ii-augustin-maitre-spirituel/le-verbe-fait-chair-un-grand-medecin-venu-du-ciel-par-marcel-neusch>

² Cf. R. ARBESMAN, « Christ the Medicus humilis in St. Augustine », dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, p. 623-639 ; voir aussi Marie-François BERROUARD, « Le Christ Médecin », BA 71, p. 854-855 ; Henri RONDET, « Le Christ Nouvel Adam dans la théologie de saint Augustin », dans *Études Mariales. La Nouvelle Ève*, 1955, p. 25-41.

³ AUGUSTIN, *Sermon sur l'Écriture*, CVII, 4, *op. cit.*, p. 921 ; cf. Gérard RÉMY, *Le Christ Médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*, Lille-Paris, Atelier de reproduction des thèses, 1979 ; R. ARBESMANN, « The Concept of Christus Medicus in S. Augustine », dans *Traditio*, n. 10 (1954), p. 1-28.

⁴ Cf. Goulven MADEC, « Diagramme augustinien », dans *Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè (=Augustinianum, n. 25)*, 1985, p. 79-94.

également sujette au changement, nullement dans l'espace, mais seulement dans le temps : c'est l'âme. Et une nature qui ne peut être changée ni dans l'espace ni dans le temps : c'est Dieu. Ce que j'ai qualifié de muable, quelle qu'en soit la manière, s'appelle créature ; ce qui est immuable, c'est le créateur. [...] Celui qui croit au Christ, n'aime pas ce qui est en bas, ne s'enorgueillit pas de se trouver au milieu et devient ainsi capable de s'attacher à ce qui est au sommet »¹. C'est donc le Christ qui soutient l'âme et l'oriente vers le plus haut². Réellement, le plus haut, c'est le bonheur en soi. L'homme en son âme se place entre le plus haut et le plus bas. Tout l'enjeu se situe au niveau de l'âme qui se positionne vers le haut où se trouve « son bonheur dans la plénitude ontologique »³ ou encore vers le bas où elle perd la grâce divine et plonge dans l'abaissement sous le poids de son orgueil et de ses souillures.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Augustin quand il écrit que « l'âme doit comprendre qu'elle est placée dans son ordre comme au milieu des choses ; bien que toute nature corporelle lui soit soumise, la nature de Dieu est au-dessus d'elle, et elle ne doit dévier ni à droite en revendiquant pour elle ce qu'elle n'est pas, ni à gauche en méprisant par négligence ce qu'elle est ; c'est cela, *l'arbre de vie planté au milieu du paradis*. [...] Il représente encore la situation médiane de l'âme et son intégrité ordonnée, car cet arbre est planté au milieu du paradis. Et il est appelé arbre du discernement du bien et du mal parce que quand l'âme, - qui doit être tendue vers ce qui est devant elle, c'est-à-dire Dieu, et oublier ce qui est derrière elle, c'est-à-dire les voluptés du corps -, abandonne Dieu pour se replier sur elle-même, et veut jouir de sa puissance, sans Dieu en quelque sorte, elle s'enflera d'orgueil, ce qui est le commencement de tout péché » (*De Gen. contra man.* II, IX, 12, BA 50, p. 301). Cette tension de l'âme vers le haut et vers Dieu se justifie, car sa vie lui vient de son Créateur. Logiquement, « avant le péché, [...] Dieu irriguait l'âme par une source intérieure, s'adressant à son intelligence de telle sorte qu'elle n'avait pas à recueillir des paroles à l'extérieur ; mais elle était comblée par sa source, c'est-à-dire par la vérité qui jaillissait de son être intime [...].

¹ AUGUSTIN, *Lettres*, XVIII, 2, BA 40/A, p. 335-337. Voir *idem* : « Comme pour toute réalité nous affirmons qu'elle existe dans la mesure où elle demeure et dans la mesure où elle est une, comme en outre toute forme de beauté résulte de l'unité, tu perçois assurément dans cette répartition des natures ce qui est au sommet, ce qui, tout en existant se trouve en bas, ce qui est au milieu, supérieur à ce qui est en bas et inférieur à ce qui est au sommet. Ce sommet, c'est la béatitude même ; ce qui est tout en bas ne peut être ni heureux ni malheureux, quant à ce qui se trouve au milieu, il vit dans le malheur s'il penche vers ce qui est en bas, tandis que s'il se tourne vers le sommet, il vit dans le bonheur ».

² *Ibid.*, *Lettres*, XXV, 2, BA 40/A, p. 415 : « Car ta bouche est un canal d'eau vive, une veine de la source éternelle, j'ose à juste titre le dire, parce que le Christ est devenu en toi "la source d'une eau qui jaillit pour la vie éternelle". C'est par désir d'elle que "mon âme a soif de toi" » ; voir aussi *Ibid.*, *Lettres*, XXIII, 4-5, BA 40/A, p. 387-389.

³ Goulven MADEC, *Le Christ de saint Augustin*, *op. cit.*, 2001, p. 242.

Or, quand l'âme était arrosée par cette source, elle n'avait pas encore, par orgueil, rejeté son être intime (cf. Si 10, 10). En effet, le commencement de l'orgueil pour l'homme, c'est de se détourner de Dieu (Si 10, 14). Et parce que l'orgueil fit entrer l'âme à l'extérieur, elle cessa d'être arrosée par la source intime » (*De Genesi contra manichaeos*, II, 4, 5-5, 6, PL 34, p. 198-199) qu'est le Christ Jésus¹. À travers l'économie du salut, Dieu rétablit le rapport primitif entre l'âme et lui, détruit par l'orgueil. C'est alors qu'il répond par la source jaillissante pour la vie éternelle à travers la Rédemption de son Fils, le Verbe incarné. De la sorte, « l'âme n'est rien par elle-même [...] ; elle tient de Dieu tout ce qu'elle a d'être ; et, de ce fait, lorsqu'elle demeure à sa place, elle est nourrie par la présence de Dieu même en son esprit et sa conscience (*De mus.* VI, 13, 40, BA 7, p. 445-447)². Lorsque l'âme s'enfle d'orgueil, elle sort d'elle-même et se porte sur l'extérieur ; par contre, dès lors qu'elle se remplit du Christ, source explosive et éruptive pour la vie éternelle (Jn 4, 14), elle fait un retour sur elle-même et se projette vers le haut.

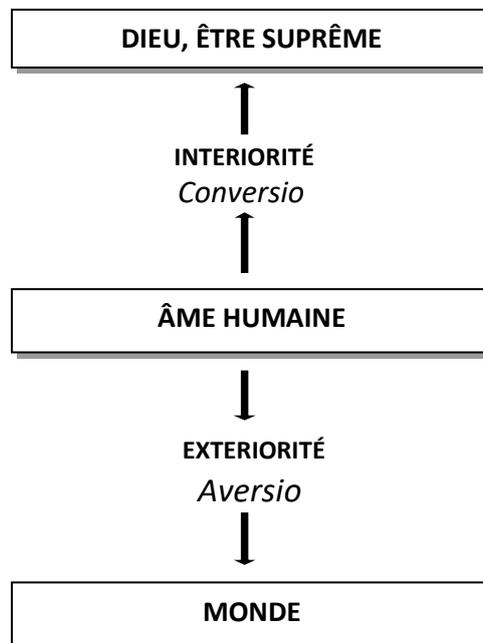
Si « l'amitié de ce monde est *une fornication loin de toi* » (*Conf.* I, XIII, 21, BA 13, p. 311), alors « l'âme fornique, quand elle se détourne de toi et recherche, hors de toi, ce qu'elle ne trouve, pur et limpide, qu'en revenant à toi » (*Conf.* II, VI, 14, BA 13, p. 355)³. C'est pourquoi, il lui faut tendre vers le haut, comme « le feu tend vers le haut » (*Conf.* XIII, IX, 10, BA 14, p. 441). Cette tension ascendante n'est rendue possible, aussi paradoxalement soit-il, que par l'abaissement, du Verbe incarné. Effectivement, le Verbe fait chair est descendu du Ciel pour relever l'homme et le ramener à Dieu en le faisant passer au régime de l'intériorité qui provoque l'union de l'âme à Dieu. Telle est la restauration qu'apporte et que produit l'économie du salut. De fait, c'est « très justement que l'homme a été fait à l'image de Dieu, assurément, s'il est plus proche de Dieu son supérieur, c'est par la partie de lui-même faite pour dominer les parties inférieures qui lui sont communes même avec les bêtes. [...] La Vérité elle-même, le Dieu Fils de Dieu, assumant l'homme sans consumer le Dieu, a établi et constitué cette même foi en vue d'ouvrir à l'homme le chemin qui, par l'Homme-Dieu, conduit au Dieu de l'homme. Voilà donc le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ. Car s'il est Médiateur, c'est comme homme ; comme tel aussi, il est la voie. [...] Or, pour avoir la seule voie pleinement à l'abri de toutes les erreurs, il faut celui qui est en même temps Dieu et homme : Dieu, le but où l'on va ; homme, la route par où l'on va » (*De*

¹ Cf. J. P. KENNEY, *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the Confessions*, New-York, Routledge, 2005 ; *ibid.*, « Confession and the Contemplative Self in Augustine's Early Works », dans *Augustinian Studies*, n. 38/1 (2007), p. 133-146.

² Cf. AUGUSTIN, *Conf.* VII, XVIII, 24, BA 13, p. 631.

³ Cf. *Ibid.*, *Conf.* IV, II, 3, BA 13, p. 411-413.

Ciu. Dei, XI, II, BA 35, p. 37). Ce cheminement nous a conduits par le sentier que propose Augustin, allant de l'Incarnation au salut, ou mieux, de sa prise de conscience de sa propre situation médiane entre son orientation vers le haut pour Dieu ou vers le bas pour sa déchéance. Il nous a aussi montré comment le péché ou spécialement l'orgueil peut rompre la relation entre l'âme et Dieu ou tout au moins la ternir fortement. Mais l'amour de Dieu est plus grand que tout. En Jésus-Christ, l'âme créée à l'image de Dieu est naturellement portée, orientée vers son Créateur, car le Verbe incarné lui fait être ce qu'elle est véritablement ; autrement dit, la plénitude de l'être de l'âme se trouve définie dans son union à Dieu rendue possible par le Christ Médiateur et Rédempteur, qui s'humilie par son Incarnation afin de ramener l'âme à l'intérieur, c'est-à-dire à Dieu.

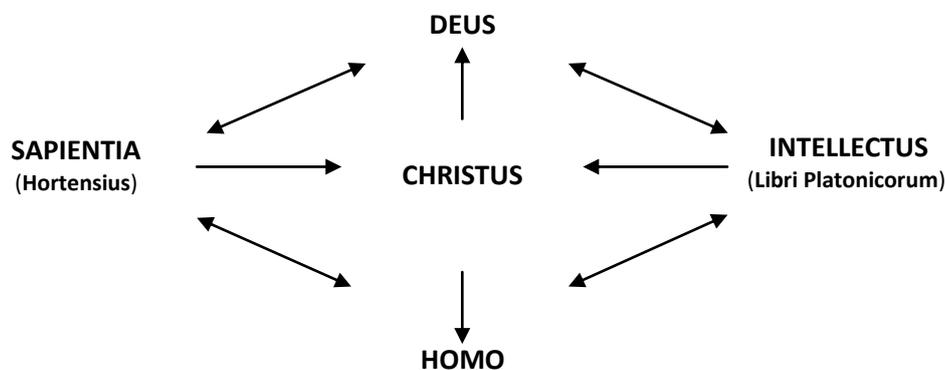


C'est ainsi qu'il faut envisager le rôle du Médiateur qui a en estime chaque âme qu'il oriente vers Dieu, selon la confession d'Augustin : « Mais tu ne laisses aucune fluctuation de ma pensée m'emporter loin de cette foi, par laquelle je croyais et que tu es et que ta substance est immuable, que tu te soucies des hommes et que tu les juges, que dans le Christ ton Fils, notre Seigneur et dans les Saintes Écritures garanties par l'autorité de ton Église catholique, tu as établi pour l'homme la voie vers cette vie qui viendra après la mort d'ici-bas » (*Conf.* VII, VII, 11, BA 13, p. 603-605). Autrement dit, le Christ est la Voie de l'âme vers la Patrie. Les

Platoniciens ayant compris la Patrie, ont ignoré la Voie. Ils ont néanmoins permis à Augustin d’y avoir accès, conformément à son affirmation :

Après la lecture de ces livres platoniciens, et l’avertissement qu’ils me donnèrent de rechercher la vérité incorporelle, lorsque j’eus aperçu tes *perfections invisibles rendues intelligibles à travers ce qui a été créé*, et compris par mes échecs ce que les ténèbres de mon âme ne me permettaient pas de contempler, j’étais certain que tu es, et que tu es infini, sans être pourtant répandu à travers des lieux finis ou infinis. [...] Si, dans le *Christ, notre Sauveur*, je n’avais pas cherché la voie, ce n’est pas un homme fini, mais bientôt un homme fini que j’aurais été (*Conf. VII, XX, 26, BA 13, p. 637*).

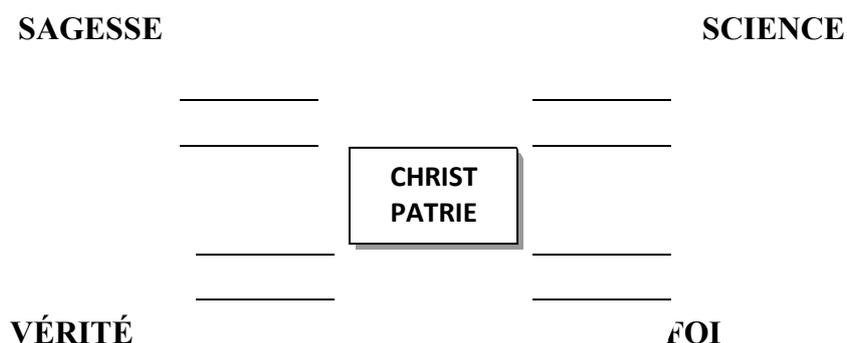
Mais c’est en lisant l’Écriture Sainte que l’âme d’Augustin a été saisie par le Verbe incarné, « Celui qui est la voie conduisant non seulement à la vue, mais encore à l’habitation de la patrie béatifique » (*Conf. VII, XI, 27, BA 13, p. 641-643*). En réalité, Augustin en instaurant de la cohésion ou de l’harmonie entre le christianisme et la philosophie est parvenu à rapprocher la Vérité et la Sagesse dans l’unique « Personne » du Christ. Il a réussi par là même à comprendre que dans le Christ, Verbe incarné, réside la Sagesse de l’*Hortensius* et l’Intellect des *Libri Platoniorum*¹.



¹ Cf. Goulven MADEC, « Christus, Scientia et Sapiencia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne », dans *RechAug.*, n. 10 (1975), p. 77-85 ; voir *ibid.*, *Le Christ d’Augustin, op. cit.*, 2001, p. 39-40 : « Augustin n’est pas resté en chemin, si je puis dire ; il a lu le Prologue de Jean jusqu’au bout : il a dépassé le platonisme, pour rejoindre le Christ, le Verbe incarné, qui marque la ligne de partage entre platoniciens et chrétiens, et qui, de ce fait, définit l’essence même du christianisme.

Le platonisme, tel qu’Augustin l’a connu, souffrait à ses yeux d’une contradiction interne, d’une incohérence entre la théorie et la pratique, entre la connaissance de Dieu et l’idolâtrie. Le christianisme, en revanche, en instaurant la cohérence de la pratique et de la théorie, autrement dit de la religion et de la philosophie, assurait l’accomplissement du platonisme. C’est ainsi qu’Augustin a eu le sentiment d’aboutir dans sa quête de la Vérité, quand il a pu unir dans la personne du Christ la Sagesse de l’*Hortensius*, l’Intellect des “Livres des platoniciens” et le Verbe du Prologue johannique ».

Il en vient à une synthèse de sa découverte, à savoir : le Christ « est en même temps vrai Dieu et vrai homme ; la divinité et l'humanité sont toute sa personne. Telle est la foi catholique. Nier la divinité, c'est être Photinien ; son humanité, c'est être Manichéen. Pour être catholique, il faut confesser que le Christ est Dieu, égal à son Père, et qu'il est en même temps homme véritable, qu'il a souffert réellement et qu'il a répandu un sang réel. Ah ! la vérité même ne nous aurait point rachetés en donnant pour nous une fausse rançon. Il faut donc, pour être catholique, confesser ces deux natures. Mais alors on a une patrie et on est dans la voie qui y mène. On a une patrie, car "Au commencement était le Verbe" ; on a une patrie, car "Étant de la nature de Dieu, il n'a pas cru usurper en se faisant égal à Dieu". On est dans la voie, car "Le Verbe s'est fait chair" ; on est dans la voie, car "Il s'est anéanti lui-même en prenant une nature d'esclave". Il est ainsi et la patrie où nous aspirons et la voie qui nous y mène. Avec lui donc allons à lui et nous ne nous égarerons pas »¹.



3. Le *De Trinitate* et son approche du Christ-Vie de l'âme

Nous ne visons pas à étudier dans cette partie la christologie du *De Trinitate*, mais à situer le Christ par rapport aux problématiques relatives à l'âme, que nous traitons. Nous posons comme hypothèse de départ que le Christ est la Vie de l'âme – est un argument servi par Augustin en réfutation aux doctrines ariennes - conformément à la parole de l'évangéliste

¹ SAINT AUGUSTIN, *Sermons sur l'Évangile*, XCII, 2, *op. cit.*, p. 833 ; Tarcisius Van BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg, Éditions Universitaires, coll. « Paradosis », n. 10, 1954, p. 8, n. 8.

saint Jean, « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 6). Autrement, il s'agit de montrer la forte présence du Christ dans les différentes présentations d'Augustin comme Image incarnée, Sagesse incarnée, Verbe incarné, le mystère de l'Incarnation devient pour l'évêque d'Hippone une intelligence de la foi en Dieu dans la mesure où le Christ Verbe Incarné est présenté comme étant le Médiateur entre Dieu et l'âme. Une telle affirmation de foi répond à la « philosophie parfaitement vraie »¹ et montre ainsi le changement qu'Augustin opère en passant du néo-platonisme au christianisme qui trouve sa vérité dans l'Incarnation du Fils de Dieu, car comme le dit Goulven Madec, « le lait des petits, c'est le Christ, en tant que Verbe fait chair, le lait que le chrétien boit, afin de grandir et de pouvoir se nourrir du pain des anges, le même Christ, en tant que Verbe Dieu »². Le Christ devient alors le Maître intérieur qui régit la vie de l'âme³, celui qui se donne aussi bien aux pauvres qu'aux enfants et aux adultes. C'est lui qui est désigné par les concepts platoniciens de Sagesse, Image, Raison, et *Logos*, au point qu'Adolf von Harnack écrit sans hésiter que « le *Logos* c'est Jésus-Christ »⁴.

Nous rechercherons dans cette réflexion le rapport de l'Incarnation à l'âme. Dieu permet une compréhension plus claire et nette de l'âme dans sa dimension mystique. Puis, c'est dans l'œuvre de la Rédemption que nous situerons le rapprochement entre le Christ et l'âme dans la mesure où l'économie du salut apporté par Jésus-Christ touche profondément et particulièrement l'âme humaine, image de l'Image de Dieu. Si le Christ donne la vie à l'âme, la vie divine l'agrée à participer à la vie éternelle par la contemplation des mystères divins et par son aptitude à entrer en relation avec le Dieu-Trinité par procession.

¹ Ragnar HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la foi de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962, p. 87-109.

² Goulven MADEC, *La patrie et la voie*, op. cit., 1989, p. 59 ; Tarcisius Van BAVEL, « L'humilité du Christ comme *lac parvulorum* et comme *via* dans la spiritualité de saint Augustin », dans *Augustiniana*, n. 7 (1957), p. 245-281.

³ Jean RIMEAU, « “Le maître intérieur” », Saint Augustin », dans *CNJ*, n. 17 (1930), p. 55-69. Pour les présentations du Christ comme maître, voir F. NORMAN, *Christos Didaskalos. Die Vorstellungen von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und Zweiten Jahrhunderts*, Münster, i. W, 1966.

⁴ Adolf von HARNACK, *L'essence du christianisme*, Paris, Librairie Fischbacher, 1907, p. 244 ; si Augustin en lisant les *Libri Platoniorum* est parvenu au Christ raisonnable à partir de Platon, ce Christ est un « homme divin », Supérieur dans sa participation à l'œuvre de Dieu. Voir à ce sujet Robert J. O'CONNELL, *St Augustine, Early Theory of Man, A. D. 386-391*, Cambridge Mass, 1968, p. 267-268.

3.1. L'Incarnation du Verbe, force vitale de l'âme

L'Incarnation désigne la venue du Fils de Dieu dans la chair en la personne de Jésus-Christ qui s'unit avec l'humanité. Le Verbe de Dieu en prenant chair de la Vierge Marie devient présent aux yeux des hommes. Il possède un corps et une âme. Le « Verbe dans l'homme » (*De Trin.* II, VI, 11, BA 15, p. 207) désigne la présence du Verbe de Dieu dans l'âme humaine qu'Augustin distingue du « Verbe-Homme » qui est le Verbe de Dieu lui-même fait chair (Jn 1, 14). Il est le Christ, notre réconfort et le réconfort de l'âme car, par lui tout a été fait. Il est alors le principe qui donne vie à l'âme humaine, qui régit le passé, le présent et l'avenir de l'âme. Son rôle spirituel est de garantir la vie de Dieu dans l'âme comme « l'âme aussi est la vie du corps » (*De Trin.* IV, I, 3, BA 15, p. 343). Autrement l'immobile Verbe de Dieu confère la vie divine à l'âme qui la transmet au corps. La grâce de l'Incarnation est alors de favoriser la connaissance de cette vérité de Dieu qui octroie la vie en toutes choses par son Fils Jésus qui est présenté à juste titre comme Vie de l'âme, comme lumière de l'âme de sorte que, « nos lumières sont une participation du Verbe, c'est-à-dire de cette vie qui est la lumière des hommes » (*ibid.*, II, 4, BA 15, p. 345). Et puisque là où il y a la lumière, l'obscurité disparaît, la présence du Christ dans l'âme éloigne les ténèbres de l'obscurité, celles qui la dépravent et la rendent cupide à cause de l'absence de la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné pour le salut des hommes. Or, la foi unit l'âme au Christ Médiateur et Sauveur.

L'Incarnation traduit en acte le désir de Dieu de sauver les hommes. La mission du Verbe fait chair est alors une présence à l'âme, présence divine puisque le Christ est l'Envoyé du Père aux hommes. Voici comment Augustin présente cette mission du Verbe fait chair auprès de l'âme : « Sa mission s'accomplit dans quelqu'un au moment qu'on le connaît et le comprend, pour autant que permet de le connaître et de le comprendre la profondeur d'esprit d'une âme raisonnable qui avance en Dieu ou qui y est déjà avancée » (*De Trin.* IV, XX, 28, BA 15, p. 411). L'Incarnation concrétise alors la manifestation du Verbe fait chair dans l'âme raisonnable pour l'aider à aller à la vraie connaissance de Dieu. Ainsi elle joue un rôle capital auprès de celle-ci, qu'Augustin précise, à travers les modalités de l'Incarnation, comme suit :

Maintenant, si l'on demande : l'Incarnation elle-même, comment s'est-elle faite ? je dis que le Verbe de Dieu lui-même s'est fait chair, c'est-à-dire homme, sans être cependant changé ni transmué en ce qu'il s'est fait, mais exactement « fait », si bien qu'il y a là non seulement le verbe de Dieu et le

corps de l'homme, mais encore l'âme raisonnable de l'homme, et que ce tout s'appelle Dieu à cause de Dieu et homme à cause de l'homme. Si c'est difficile à saisir, que l'âme se purifie dans la foi, par l'abstention toujours plus totale du péché, par l'action vertueuse et la prière accompagnée des gémissements des saints désirs, pour arriver, Dieu aidant, à comprendre et à aimer (*De Trin.* IV, XXI, 31, BA 15, p. 421).

L'Incarnation introduit la voix du Père dans l'âme et ainsi, celle-ci devient un esprit intellectuel, uni au Christ et cherchant à réaliser la volonté du Père. Elle identifie cette voix à la marque du Saint-Esprit qui agit dans le cœur des hommes.

Le Fils incarné apporte à l'âme la vie éternelle en la restaurant après le péché. Certes, la vie éternelle lui est donnée à la création ; le Christ l'introduit dans la vie trinitaire. Il est le remède à toutes les misères humaines. Il divinise l'homme en lui proposant le moyen conforme à la marque de Dieu en lui révélant sa dignité divine, car le Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, par son Incarnation libère l'âme de tout ce qui l'éloigne du péché et de la mort par sa croix, en lui conférant son immortalité et l'espérance en la résurrection de la chair et en la vie éternelle (*De Trin.* XIII, X, 13, BA 16, p. 301). Grâce à lui, « la nature humaine a pu s'unir à Dieu au point de ne faire qu'une seule personne de deux et, par là même, de trois substances : Dieu, l'âme, la chair » (*De Trin.* XIII, XVII, 22, BA 16, p. 327) ; Dieu manifeste sa grâce dans l'âme humaine par le Christ qui s'unit intimement à elle ; ce n'est que là que l'âme devient véritablement âme, car elle reçoit le Dieu homme en elle, car le « Verbe s'est fait chair » (Jn 1, 14) et a habité parmi nous ; la dernière leçon est que l'abaissement du Dieu-Homme élève l'âme à la dignité divine, car la Médiation du Christ par la Croix traduit son obéissance (Ph 2, 8).

3.1.1. Le Christ, Image du Père dans l'âme

Augustin, prêtre et évêque recherche le progrès spirituel de l'homme par la « propre perfection intérieure » de son âme pour son salut¹ qui se trouve dans le Christ, Image de Dieu. En effet, si le Père a parlé au cœur de l'âme, - à la *mens* ou à l'âme supérieure - cette parole

¹ Cf. Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Édition de Boccard, 1938, p. 337.

révèle son amour pour elle. Le moment sublime de l'amour de Dieu pour l'humanité est l'Envoyé de son fils Jésus-Christ, Image même du Père selon saint Paul (Col 1, 15), le visible du Dieu invisible. Le Christ est l'Envoyé de Dieu. En réalité, le Christ, image de Dieu siège dans la *mens*, l'âme spirituelle ou l'*animus*, et aussi dans sa forme corporelle et fait de l'homme, image de Dieu (*De Trin.* XII, VII, 11, BA 16, p. 373). Si l'âme humaine n'est pas une partie de Dieu, elle est le reflet de l'*anima Christi*, parce que, se nourrissant de la Parole de Dieu, « l'image commence à être reformée par celui qui l'a formée, si elle a pu se déformer elle-même » (*De Trin.* XIV, XVI, 22, BA 16, p. 405). Alors, « c'est dans l'âme de l'homme, âme raisonnable et intelligente, qu'il faut trouver l'Image du Créateur, immortellement greffée sur son immortalité » (*De Trin.* XIV, IV, 6, BA 16, p. 357). Augustin ouvre la possibilité à l'âme de participer à la vie divine et ainsi, « lors même que l'âme [...] se trouve souillée et défigurée par la perte de la participation divine, elle reste néanmoins image de Dieu, car ce qui fait qu'elle est image, c'est qu'elle est capacité de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu. Un si grand bien n'est possible, que parce qu'elle est image, c'est qu'elle est image de Dieu » (*De Trin.* XIV, VIII, 11, BA 16, p. 373-375). Elle l'est dans la mesure où elle est faite sur le modèle de l'âme du Christ et donc orientée vers le désir intense et incessant de Dieu. En cherchant à connaître le créateur, l'âme découvre le Christ Jésus à l'Image duquel elle est faite.

Le Christ est également le Verbe incarné dans la mesure où il fait accéder l'âme à la vérité de Dieu. Il est l'empreinte de Dieu dans l'âme. En lui, l'homme devient à son tour, image de Dieu, parce que marqué par l'Esprit Saint. Pour Augustin, « quand l'Écriture dit de lui qu'il reçut de son père la promesse de l'Esprit Saint et qu'il a répandu l'Esprit (*Act.*, II, 33), sa double nature est mise en évidence, l'humaine et la divine : il reçoit comme homme, il répand comme Dieu. Quant à nous, nous pouvons bien recevoir ce don à notre faible mesure, mais il nous est bien impossible de le répandre dans les autres : pour qu'ait lieu l'effusion de l'Esprit, nous invoquons Dieu sur eux, et Dieu le leur communique en effet » (*De Trin.* XV, XXVI, 46, BA 16, p. 551).

On voit alors que le Christ, Image du Père, est alors présent dans notre âme ainsi que le Saint-Esprit. L'âme est alors pour sa part, image imparfaite du Christ qui est la Forme Parfaite et qui lui donne de tendre vers Dieu en le connaissant davantage :

Dans cette image, Hilaire signale « la forme », en raison, je pense, de sa beauté. Il y a en elle une si parfaite proportion, la suprême égalité, la suprême ressemblance, sans un seul atome de différence, mais une correspondance jusqu'à l'identité avec ce qu'elle reproduit. En elle, il y a la

première et souveraine vie, pour laquelle vivre n'est pas une chose et être une autre chose, mais être et vivre est la même chose. En effet, il y a la première et suprême intelligence, pour laquelle ce n'est pas une chose de vivre et une autre chose de penser, mais penser c'est vivre, c'est être, tout un. Elle est une sorte de Verbe parfait auquel rien ne ferait défaut, une espèce de technique du Dieu tout-puissant et sage, remplie de tous les principes immuables des êtres vivants. Tous sont quelque chose d'un en elle, comme elle-même est quelque chose d'un de par l'Un avec lequel elle ne fait qu'un.

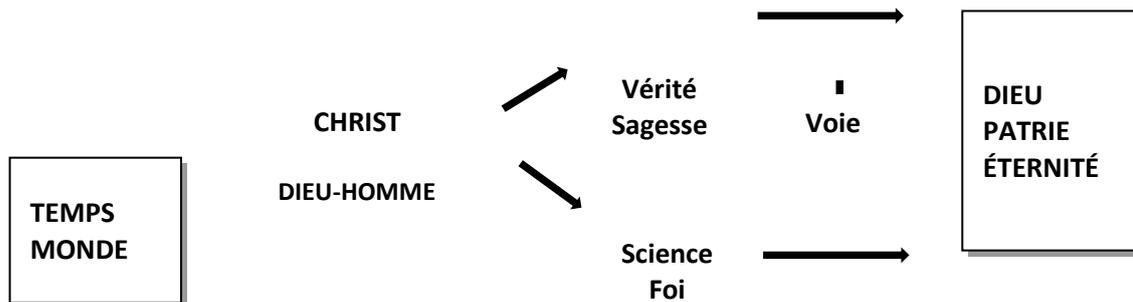
Voilà comment Dieu connaît tout ce qu'il a fait par elle, et ainsi, tandis que les âges fuient et se succèdent, rien ne passe, rien ne se succède dans la science de Dieu. En effet, les êtres créés ne sont pas connus de Dieu à raison de leur création, s'ils ont été créés, et même créés mobiles, c'est bien plutôt parce qu'il les connaît de façon immuable (*De Trin.* VI, X, 11, BA 15, p. 497-499).

L'âme participe imparfaitement à l'image du Fils qui est le parfait reflet du Père. En réalité, précise Augustin, l'âme humaine est à l'image des personnes de la Trinité : « l'homme étant fait à l'image de la Trinité, voilà pourquoi on trouve l'expression "à notre image". En revanche, pour nous préserver de croire qu'il y a trois dieux dans la Trinité, alors que cette même Trinité est un seul Dieu, l'auteur sacré dit : "Et Dieu fait l'homme à son image" » (*De Trin.* XII, VI, 6, BA 16, p. 221-223). Nous voyons que l'âme est faite image de Dieu et cela relève de la libre volonté du Créateur. Pour sa part, le Christ, lui, vient ennoblir cette image en la restaurant (Ep 1, 10), puisqu'en lui, l'âme se recrée pour porter les « *vestigia Dei* » afin de devenir nouvelle créature, image jouissant de la plénitude de la perfection dans et par le Christ¹.

Ainsi se profile à l'horizon une anthropologie chrétienne, celle du Christ Image de Dieu et de l'âme qui est au cœur de l'économie du salut selon Augustin. Car, dans l'abaissement du Verbe² par son Incarnation, il provoque l'union de l'âme à Dieu, lui, qui est Image créée de Dieu qui introduit l'âme créée dans la vie de Dieu. Le Christ se fait, ici aussi, la Lumière qui éclaire la Voie de l'âme vers Dieu :

¹ Cf. Joseph RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie* [Regarder le transpercé, essais de christologie spirituelle], Einsiedeln - Freiburg, 1990, p. 45 ss ; Hans Urs von BALTHASAR, « Schöpfung und Trinität, [Création et Trinité] dans *Communio*, n. 17 (1998), p. 205-212 ; [Création et Trinité] dans *Communio*, XIII, 3, p. 3 - 17 ; cf. Jean -Michel MALDAMÉ, *Le Christ pour l'Univers*, Paris, Éditions Desclée, 1998 ; voir aussi Michel SCHNEIDER, *Schöpfung in Christus. Skizzen zur Schöpfungstheologie in Ost und West* [La création dans le Christ, esquisses pour une théologie de la création], Saint Ottilien, 1999, p. 13 ss.

² P. ADNÈS, « Humilité », dans *DS* 7, 1969, p. 1136-1187 ; voir R. E. ARBESMANN, « The Concept of *Christus Medicus* in St. Augustine », dans *Traditio*, n. 10 (1954), p. 1-28 ; A. VERWILGHEN, « Jésus, source de l'humilité chrétienne », dans Anne-Marie LA BONNARDIÈRE (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1986, p. 427-437.



Le Christ est alors le marchepied vers la vie éternelle. Il fait passer l'âme du temporel à l'Éternel en la purifiant de toute souillure et de tout orgueil et de la sorte, « l'âme raisonnable qui, une fois purifiée, est tenue à la contemplation à l'égard de l'éternel, est, pour se purifier, tenue à la foi à l'égard du temporel. [...] C'est à cet ordre-là que nous-mêmes nous appartenons, par le corps, sans doute, mais aussi par la mutabilité de l'âme, car appeler éternel ce qui change par quelque côté est une impropriété de terme » (*De Trin.* IV, XVIII, 24, BA 15, p. 399). La foi en Jésus devient le gage d'accès à l'immortalité, car « dans la vision, notre foi deviendra vérité, alors que notre mortalité transfigurée cédera à l'éternité » (*idem*). Il s'agit bien de Jésus, Verbe de Dieu qui vient dans le temps afin de nous conférer l'Éternité. C'est ainsi qu'Augustin présente sa mission : « Le Fils de Dieu est venu pour devenir Fils de l'homme et s'attribuer personnellement pour lui-même notre foi, cette foi qui lui servirait à nous conduire à sa vérité, lui qui a pris notre mortalité tout en gardant son éternité » (*De Trin.* IV, XVIII, 24, BA 15, p. 401).

Le Christ ne perd guère son Éternité en entrant dans l'humanité, bien au contraire, il fait en sorte que l'humanité puisse bénéficier de l'Éternité, car il est la Vérité qui reste immuable et immortelle, lui le Verbe incarné et l'Égal du Père¹. Le Verbe incarné est la Voie qui conduit à la Patrie de Dieu. Il est aussi la Lumière² qui éclaire l'âme sur son cheminement vers Dieu, et qui l'oriente à tourner le dos à l'*auersio* pour regarder dans la direction de Dieu ;

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* IV, XX, 27, BA 15, p. 405-407 : « Si ce qui fait appeler le Fils "envoyer par le Père", c'est que l'un est Père et l'autre Fils, rien ne nous empêche de croire à l'égalité, la consubstantialité et la coéternité du Fils avec le Père en même temps qu'à la mission du Fils par le Père. Ce n'est pas que l'un soit supérieur, l'autre inférieur, mais que l'un est Père, l'autre Fils, l'un générateur, l'autre engendré, l'un principe de celui qui est envoyé, l'autre qui a son principe en celui qui envoie. C'est en effet le Fils qui vient du Père et non le Père qui vient du Fils. [...] Par ailleurs, le Fils est le Verbe du Père. On l'appelle aussi sa Sagesse ».

² *Ibid.*, *De Trin.* IV, XX, 27, BA 15, p. 407-409 : Le Christ « est coéternel à la lumière dont il est la lumière. [...] Inférieure, elle en serait l'ombre, non l'éclat. Supérieure, elle n'en émanerait pas, car elle ne peut l'emporter sur sa lumière d'origine. Donc, puisqu'elle en émane, elle ne lui est pas supérieure, mais puisqu'elle en est non pas l'ombre, mais l'éclat, elle ne lui est pas inférieure, mais égale ».

il est également la Lumière qui luit l'âme qui se détourne de l'extériorité afin de donner accès à l'intériorité : c'est l'annonce de la vie spirituelle.

L'anthropologie qui sous-tend l'idée augustinienne du Christ, Image de Dieu et de l'âme provoque le rapprochement de celle-ci avec Dieu¹. Elle est autrement présentée par Dumitru Staniloae quand il écrit que le Christ est la source de la vie de Dieu dans l'âme en tant qu'il est image de Dieu et l'âme est à son image. L'âme est alors l'image de l'image de Dieu dans et à travers le *Logos* divin qui est sa vie et l'âme humaine est « l'image du Fils éternel comme sujet divin »². C'est pourquoi on peut affirmer avec Augustin que notre science à nous, c'est le Christ ; notre sagesse aussi c'est le même Christ. Il plante en nous la foi au sujet des réalités temporelles, il nous montre la vérité au sujet des réalités éternelles » (*De Trin.* XIII, XIX, 24, p. 337). Le propos est clair : « Augustin était sensible à l'éclat de la lumière ; manichéen, son attention a été attirée sur la lumière. Mais il n'en reste pas là et refuse toute espèce de panthéisme faisant de l'âme une partie de la lumière divine. Plus radicalement, il a fait l'expérience de la lumière lors de sa conversion, il a rencontré la source de lumière qu'est le Christ »³. Augustin renverse la perspective manichéenne de la lumière de l'âme comme une partie de Dieu et montre que c'est plutôt Dieu qui illumine l'âme de sa Lumière qui est le Christ.

La place primordiale de l'illumination divine explique la relation de participation de l'âme à la vie spirituelle qui est une vie sous la Lumière de Dieu qu'est le Christ. On en

¹ Anton STUKELJ, « L'Incarnation, plénitude de la Création », dans *Communio*, n. XXVIII, 2 (2003), p. 60 : « L'homme dit "Je suis imparfait" ; et Dieu lui répond : "Soyez parfait comme votre Père dans le ciel est parfait". L'homme doit confesser : "Je suis poussière" ; et le Christ lui dit : " Vous êtes tous des dieux, et vous êtes mes amis". L'homme dit : "Éloigne-toi de moi, je suis un homme pécheur" ; et pourtant cela n'annule pas la promesse : "Vous êtes de la race de Dieu" et : "Vous avez reçu l'onction du Saint-Esprit, vous avez tout". L'homme est à la fois "créé" et "né de l'eau et de l'Esprit Saint", créature et Dieu en devenir : "un Dieu créé" comme le dit l'une de ses qualifications les plus paradoxales. Le *troparion* de l'office byzantin des morts fait parler l'homme lors de la dernière confession de sa vie : "je porte les signes multiples de mes méchancetés mais je suis créé à l'image de la Majesté ineffable" ».

La plus haute dignité de l'homme trouve son fondement en sa similitude avec le Fils de l'homme qui est "l'image (*eikon*) du Dieu invisible" (*Colossiens* 1, 15 ; 2 *Corinthiens* 4,4). Ainsi, dans l'humanité du Christ, se montre la réalité divine de l'homme qui retrouve dans le Fils de l'homme sa dignité originelle. Dans l'incarnation du *Logos* devient définitivement visible le fait que la réalité terrestre est porteuse d'une réalité supra-terrestre ».

² Dumitru STANILOAE, « L'homme, image de Dieu dans le monde », dans *Contacts*, n. 48 (1973), p. 297.

³ Cf. AUGUSTIN, *HomJn.* XIV, 1, BA 71, p. 717-719 : Le Christ Jésus « certes, on peut l'appeler lumière, et c'est à bon droit qu'il est lui-même appelé lumière, mais il est une lumière illuminée, non la Lumière qui illumine. Autre chose est en effet la Lumière qui illumine, et autre chose la lumière qui est illuminée, car nos yeux aussi sont appelés des lumières, et pourtant qu'ils s'ouvrent dans les ténèbres, ils ne voient pas. La Lumière qui illumine au contraire, c'est par elle-même qu'elle est Lumière, elle est à elle-même Lumière, et elle n'a pas besoin d'une autre lumière pour pouvoir luire, mais toutes les autres ont besoin d'elle pour luire » ; Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin. Pasteur, théologien et maître spirituel*, op. cit., p. 349 ; R. H. NASH, « Some Philosophic Sources of Augustine's Illumination Theory », dans *Augustinian Studies*, n. 2 (1971), p. 47-66.

conclut qu'à travers la position médiane du Christ, Image de Dieu, l'âme humaine fait son entrée dans la divinité en devenant image de Dieu¹. Mais le Christ n'est pas qu'image de Dieu dans l'âme, il est aussi la Sagesse incarnée qui illumine l'âme humaine.

3.1.2. Le Christ, Sagesse présente dans l'âme

Selon saint Augustin, la Sagesse est une donnée constante dans l'âme, qu'elle soit sage ou malivole. Elle est constante mais l'âme peut être changeante : « La sagesse [...] est sage, mais sage de par elle-même, et comme toute âme n'est sage que par participation à la sagesse, si elle revient à ses folies, la sagesse n'en demeure pas moins en soi, et lorsque l'âme change dans le sens de la sottise, la sagesse ne change pas » (*De Trin.* VII, I, 2, BA 15, p. 513). Elle est une connaissance de Dieu qui accomplit la nature humaine. Au plan intellectuel, elle communique la volonté de Dieu à l'âme et l'aide à la comprendre. Au plan spirituel, elle rend présent Dieu au cœur de l'âme et contrôle son action. Au plan éthique, elle converge l'agir de l'âme vers les réalités célestes et mystiques. Pour Augustin, la sagesse relève aussi bien de l'ordre théorique qu'éthique. Elle n'est donc pas une connaissance simplement abstraite de Dieu. Elle facilite une bonne connaissance de son objet dans l'âme, même si la connaissance parfaite de l'objet est impossible. Le processus de la connaissance qu'elle introduit dans l'âme est enclenché par la foi en premier lieu à laquelle s'adjoint l'expérience sensible ou intellectuelle du réel.

La sagesse existe toujours dans l'âme ; elle est constamment présente en elle et la rend sage, car « il est [...] absurde de prétendre que la sagesse n'est pas sage » (*De Trin.* VII, I, 2, BA 15, p. 513). Elle rend sage l'âme par le fait qu'elle-même est sage et communique sa sagesse à l'âme qui s'y convertit et y participe. La sagesse est constante dans l'âme mais ne participe pas à sa sottise (*idem*). La sagesse, dans ce sens renvoie au Christ, puisque « Dieu le Père est donc sage par sa propre sagesse ; le Fils est sagesse du Père issu de la sagesse qu'est le Père, de qui le Fils a tiré son origine (*De Trin.* XV, VII, 12, BA 16, p. 451)². Il est la vraie

¹ Cf. Alberto ESPEZEL, « Incarnation et inclusion dans le Christ », *Communio*, n. XXVIII, 2 (2003), p. 66-73 ; Hans Urs von BALTHASAR, *La foi au Christ*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1968, p. 223 : « Le fils totalement unique du Père, dont la divino-humanité [...] est seule capable d'accomplir une telle tâche », celle de l'inclusion de l'âme humaine en Dieu ».

² Cf. AUGUSTIN, *De Trin.* XIII, XIX, 24, BA 16, p. 333-337.

sagesse qui rend l'âme sage : « C'est cette sagesse contemplative que les Écritures, à mon sens, appellent proprement sagesse en la distinguant de la science : sagesse de l'homme sans doute, mais qui ne lui appartient pas, à moins qu'il ne la reçoive de celui qui, par participation, peut rendre vraiment sage l'âme raisonnable et intelligente » (*De Trin.* XIV, XIX, 26, BA 16, p. 417) et dont les qualités ne s'opposent pas à celles du Fils Jésus. Les caractéristiques sont la simplicité, la mesure, la grandeur d'âme. Voici comment Augustin présente le Christ-Sagesse :

le Père lui-même est la sagesse, et on appelle le Fils « sagesse du Père », comme on l'appelle « lumière du Père ». Autrement dit, de la même manière qu'on appelle le Fils « Lumière de lumière », et que l'un et l'autre, Père et Fils, ne sont qu'une seule lumière, ainsi entendons-nous « sagesse de sagesse », et l'un et l'autre ne sont qu'une sagesse. Donc aussi ne sont-ils qu'une seule essence, puisque ici être c'est être sage ; car ce que être sage est à la sagesse, pouvoir à la puissance, être éternel à l'éternité, juste à la justice, grand à la grandeur, l'être même l'est à l'essence. Et puisque en cette simplicité être sage n'est pas autre chose qu'être, ici la sagesse est la même chose que l'essence (*De Trin.* VII, I, 2, BA 15, p. 515).

Mieux, Augustin assimile la sagesse à l'unité de l'essence divine du Père et du Fils, comme une seule et même source qui irrigue l'un et l'autre et l'âme humaine qui ne peut pas être sage est conviée à participer à ladite sagesse qui est d'essence divine du fait qu'elle est image de Dieu.

Le Christ est la puissance et la sagesse de Dieu parce qu'il est puissance et sagesse de la puissance et de la sagesse qui est Père, comme il est lumière de la lumière qui est le Père, et source de vie en Dieu le Père, lequel, bien sûr, est source de vie. [...] Le Fils est donc sagesse du Père Sagesse, comme il est « lumière de lumière », « Dieu de Dieu », de telle manière que le Père est lumière pour son compte propre ; le Fils lumière aussi pour son compte propre ; le Père Dieu individuellement, le Fils Dieu aussi individuellement, et par conséquent le Père sagesse individuellement, le Fils sagesse aussi individuellement (*De Trin.* VII, III, 4, BA 15, p. 521).

La sagesse est également à considérer comme un attribut divin qui renferme à elle seule l'essence divine, la grandeur divine, la vérité divine, et ainsi, elle relie directement le Fils au Père. En effet, si l'on désigne encore le Fils comme sagesse de Dieu dans l'âme, c'est pour montrer indirectement la présence même du Père dans l'âme, car il y a sagesse lorsqu'il y a essence divine et l'essence divine ne se divise pas : « s'il y a essence divine, il y a sagesse [...]. Le Verbe est sagesse mais n'est pas verbe du fait qu'il est sagesse - 'Verbe' est un concept relatif, 'Sagesse' un concept essentiel » (*De Trin.* VII, II, 3, BA 15, p. 517). Il faut

comprendre par là que le Christ Sagesse, en s'incarnant dans l'âme introduit Dieu dans l'âme puisqu'il est sagesse du Dieu invisible et donc présence divine mais discrète dans l'âme. Et puisque « la sagesse est sage par elle-même » (*idem*), elle devient essence de l'âme et de la même manière que le Père et le Fils sont une seule essence / sagesse, de la même manière, l'âme participe à cette essence / sagesse et peut être appelée « sagesse de sagesse » ou « essence d'essence » (*idem*). Le Christ engendré par l'Inengendré engendre la sagesse divine dans l'âme humaine qui devient âme-sagesse par la relation qui la lie au Christ-Sagesse de Dieu. C'est de la sorte qu'il faut comprendre l'adhésion de l'âme à Dieu ; elle « qui s'adonne à la contemplation des réalités éternelles et s'achève dans la seule connaissance » (*De Trin.* XIII, I, 1, BA 16, p. 263), et ainsi, elle bénéficie de la sagesse car, le « Fils, lui, est sagesse engendrée de la Sagesse » (*De Trin.* XV, VII, 12, BA 16, p. 453). Ceci dit, le Fils est Sagesse de Dieu. Pour Augustin, ces attributs du Fils se comprennent, car Jésus-Christ est la puissance et la sagesse de Dieu par le fait qu'il regroupe en lui seul puissance divine et sagesse divine, car il est Sagesse de la sagesse de Dieu, Puissance de la puissance de Dieu et Lumière de la lumière divine¹. Le Christ Sagesse est alors la nourriture de l'âme, sa force, son énergie, son Principe de vie et son Sauveur.

Le Christ Jésus peut alors être défini comme la « Sagesse de Dieu » dans l'âme, comme il est aussi la « Lumière de la Lumière » (*De Trin.* VII, III, 4, BA 15, p. 521), et de cette manière, il illumine le chemin de l'âme. Il est la lumière spirituelle que celle-ci peut obtenir par illumination conformément à la parole de Jésus dans l'Évangile, « Vous êtes la lumière du monde » (Mt 5, 14). Cette lumière est également la Sagesse-Dieu que le Christ-Sagesse donne à l'âme pour introduire en elle le Père-Sagesse, car il a été fait pour nous, justice et sanctification, conformément aux propos de l'apôtre Paul². On peut retenir que

¹ Ps 35, 10 ; 1 Jn. 1, 5 ; Goulven MADEC, « *Christus, scientia et sapientia nostra*. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne », dans *RechAug.*, n. 10 (1975), p. 77-85 ; cf. S. POQUE, « '*Christus mercator*', Notes augustinienne », dans *RechSR*, n. 48 (1960), p. 564-577 ; Pierre-Marie HOMBERT, « La christologie des trente deux premières *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin », dans *Augustin, Philosophe et Prédicateur, op. cit.*, p. 432-437 ; *ibid.*, « Rhétorique et théologie. La prédication sur le Verbe incarné dans les sermons d'Augustin pour Noël », dans *Ministerium Sermonis. Philological, Historical and Theological Studies on Augustine's Sermones ad populum*, Turhout, Brepols Publishers, 2012, p. 271-333.

² Cf. 1 Co 1, 30 ; voir Basil STUDER, « Le Christ, notre justice, selon saint Augustin », dans *RechAug.*, n. 15 (1980), p. 142-143 : « Même si Augustin n'a pas fait de la justice humaine de Jésus le pivot de sa sotériologie, il nous a laissé des affirmations remarquables sur Jésus, l'unique juste sur cette terre. De fait, il n'a pas seulement insisté sur l'impeccabilité, à savoir sur la justice du Christ, sous des aspects sotériologiques assez divers. Il ne s'est pas non plus contenté de défendre la justice singulière de Jésus contre les pélagiens. Il a aussi cherché à approfondir théologiquement le fondement plus profond de la justice de Jésus en développant l'idée de l'unité personnelle du Christ. Même s'il n'a pas analysé ultérieurement la différence entre la justice parfaite des martyrs, justes, mais justifiés, et la justice parfaite du Fils de Dieu, devenu homme parfaitement juste, mais jamais justifié, il a néanmoins ouvert la voie à une réflexion ultérieure sur le *Deus mortuus pro nobis*, c'est - à - dire sur la solidarité avec les pécheurs dans laquelle Dieu lui-même s'est engagé par l'incarnation de son Fils.

l'ontologie d'Augustin considère la sagesse en rapport avec une structure organisée en niveaux de réalité, avec au sommet Dieu, le domaine de l'âme (qui inclut l'*animus*) à l'étape intermédiaire et le monde corporel à la base, et tout cela est régi et coordonné par un Principe divin qu'Augustin appelle la *ratio* (*De Gen. ad litt.* I, 2, BA 48, p. 85)¹. L'Hipponate situe aussitôt l'image de Dieu dans la *ratio superior* : « C'est dans l'âme de l'homme, âme raisonnable et intelligente, qu'il faut trouver l'image du Créateur, immortellement greffée sur son immortalité : *ea est invenienda in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quae immortalitas animae secundum quemdam, modum dicitur* » (*De Trin.* XIV, IV, 6, BA 16, p. 357)². L'étude d'Anne-Marie La Bonnardière situe la mission de la Sagesse. Après l'avoir située par rapport aux préfigurations du Christ, conformément à l'interprétation de saint Augustin qui, sans citer le livre de la *Sagesse* 7, 22-30, en vient pourtant à ces considérations : « La louange de la Sagesse (*Sap.* 7, 22-27) doit s'entendre du Christ, Fils de Dieu, Verbe du Père : il est la Sagesse immaculée, immuable, l'envoyée du Père, égale au Père. Cette Sagesse présente au monde (*Sap.* 8, 1) est le Verbe créateur qui gouverne l'univers avec force et douceur. Ces deux premiers thèmes sont construits autour du personnage de la

Enfin et avant tout, en partie sous l'influence de sa méditation sur les psaumes, en partie stimulé par la nécessité de défendre la grâce du Christ, Augustin a été amené à présenter Jésus comme l'unique Juste qui s'est totalement soumis à la volonté du Père et qui par son exemple nous a efficacement entraînés à marcher avec courage sur la voie de la justice de Dieu. Cette manière d'annoncer le Christ crucifié est d'autant plus remarquable qu'elle est plus concrète, plus existentielle, plus proche des souffrances et des angoisses des hommes. Elle est d'ailleurs même la plus biblique puisque Jésus lui-même, en face de sa passion, a voulu être le juste qui meurt pour les pécheurs. Non seulement en développant dans toute son ampleur la doctrine sur la justice chrétienne, soumission totale à la volonté de Dieu, mais aussi en esquissant du moins en quelque sorte le thème de la justice de Jésus, l'unique juste mort pour nous, Augustin s'est donc vraiment placé au centre de la foi chrétienne » ; cf. Tarcisius Van BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg, coll. « Paradosis », n. 10, 1954 ; Wilhelm GEERLINGS, *Christus exemptum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz, Tübinger Theologische Studien, n. 13, 1978, p. 118-125 ; voir Jean PLAGNIEUX, Le binôme '*iustitia-potentia*' dans la sotériologie augustinienne et anselmienne, Paris, *Spicilegium Beccense*, I (1959), p. 141-154 ; Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, « *Anima iusti sedes sapientiae* dans l'œuvre de s. Augustin » dans *Mélanges Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 111-120.

¹ Ronald H. NASH, art. « Sagesse », trad. de Gilbert Kongs, dans Marie-Anne VANNIER, *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e – XXI^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, p. 1275 : « Quant au niveau moyen de réalité, Augustin le présente comme la raison de l'homme (*ratio hominis*), l'âme rationnelle de l'être humain. Il distingue deux fonctions de la raison humaine. Puisque les êtres humains se situent au deuxième niveau de réalité, ils peuvent regarder vers la réalité éternelle par le moyen de leur raison supérieure (*ratio superior*) ou ils peuvent tourner leur regard en bas, vers la réalité corporelle visible par le moyen de la raison inférieure (*ratio inferior* ; *De Trin.* XII, 15, 24-25 ; XIII, 1, 1-2 ; XIV, 1, 3 ; 6, 11). La raison supérieure et la raison inférieure ne sont pas deux facultés séparées, mais simplement deux fonctions différentes de même esprit (XII, 3, 3). Augustin ne pense pas que la même fonction de l'esprit humain peut être à la fois une réalité muable et immuable ».

² Pour ce qui concerne la question de l'image de Dieu chez Augustin, on peut se référer à : G. LADNER, « St. Augustine's Reformation of Man to the Image of God », dans *Augustinus Magister*, II, 1954, p. 867-878 ; J. HEIJKE, « The Image of God According to saint Augustine (*De Trinitate* excepted) », dans *Folia*, n. 10 (1956), p. 3-11 ; Basil STUDER, « History and Faith in Augustine's *De Trinitate* », dans *Augustinian Studies*, n. 28 (1997), p. 7-50 ; L. AYRES, « The Christological Content of *De Trinitate* XIII », dans *Augustinian Studies*, n. 29 (1998), p. 111-139.

Sagesse elle même, qu'Augustin n'éprouve aucune difficulté à identifier au Fils de Dieu »¹. Anne-Marie La Bonnardière focalise ensuite l'attention sur l'insistance d'Augustin dans la conception de la Sagesse comme Pureté, c'est-à-dire « l'absence de toute souillure dans la Sagesse de Dieu » et comme « l'absolue et l'immuable incorruptibilité divine »², répondant ainsi aux manichéens qui concevaient le contraire.

Mais dans le *De Trinitate* IV, XX, 27-28 (BA 15, p. 405-413), Augustin évoque les missions de la Sagesse. La première est l'Incarnation du Verbe ; la deuxième qui est la conséquence de la première stipule que c'est à partir de la Sagesse qu'« Augustin construit sa démonstration de l'égalité du Père et du Fils qui existe au cœur même de leur rapport Père-Fils »³ et la dernière mission de la *Sapientia*, celle qui nous concerne au premier chef dans cette étude, est « son avènement invisible dans les âmes »⁴ qu'il ne faut pas confondre avec l'Incarnation. Elle consiste surtout dans le rôle sanctificateur qu'exerce la *Sapientia* sur les âmes de manière constante (Sg 7, 27). Elle les renouvelle instamment, les régénère de sorte qu'elles puissent rester à tout moment amies de Dieu. La raison est simple : Dieu n'apprécie que les âmes qui habitent avec la Sagesse. Autrement dit, celles-ci sont sanctifiées par la *Sapientia* qui les dispose agréables aux yeux de Dieu le Père. Le rapprochement des âmes de la Sagesse est aussi leur rapprochement de Dieu. Nous sommes ainsi au fondement de la mystique d'Augustin qui est basée sur la Sagesse.

L'important, dans ce cas, c'est que le Christ-Sagesse de Dieu devient le modèle de l'âme et parlant le langage de Dieu à l'âme pour lui faire désirer la demeure de Dieu et l'introduire dans la dynamique de la demeure éternelle, puisqu'il est « le premier de tous » (Col 1, 18) à entrer dans cette demeure de laquelle il est issu, lui l'égal du Père, en s'humiliant jusqu'à la mort en prenant par là une forme d'esclave (Ph 2, 7) afin de sauver le monde et l'âme faits par lui (Jn 1, 10) dans un seul but : « se donner [...] en exemple de retour à l'homme déchu désormais incapable de voir Dieu à cause de l'impureté de ses péchés et de sa condamnation à la mortalité » (*De Trin.* VII, III, 5, BA 15, p. 523) afin de donner l'exemple de la possibilité du salut à tout homme dont sa résurrection apporte la santé de l'âme et la guérison du corps afin qu'il puisse entrer dans le salut éternel. Telle est la science et la sagesse nouvelles qu'apporte le Christ-Sagesse à l'âme :

¹ Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana, A. T., Le Livre de la Sagesse*, Paris, Études Augustiniennes, 1970, p. 152.

² *Ibid.*, p. 157.

³ *Ibid.*, p. 165.

⁴ *Ibid.*, p. 168-169.

Notre science à nous, c'est donc le Christ ; notre sagesse, c'est encore le Christ. C'est lui qui plante en nous la foi qui porte sur les réalités temporelles ; lui qui nous révèle la vérité qui porte sur les réalités éternelles. C'est par lui que nous allons à lui, tendant par la science à la sagesse : sans pourtant nous éloigner de ce seul et même Christ, « *en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science* ». Mais pour le moment nous parlons de la science, nous parlerons ensuite de la sagesse, dans la mesure où il nous donnera de le faire. Toutefois nous ne prenons pas ces mots dans une acception si précise que nous nous interdisions de parler de sagesse à propos des choses divines. Lorsqu'on prend les mots au sens large, dans les deux cas on peut parler de sagesse, dans les deux cas on peut parler de science. Pourtant l'Apôtre n'eût jamais écrit : « *À l'un est donné une parole de sagesse, à l'autre une parole de science* », si chacun de ces mots n'avait son acception propre, acception que nous nous efforçons ici de discerner (*De Trin.* XIII, XIX, 24, BA 16, p. 337).

Il faut signaler ici l'importance de la relation Père-Fils-Âme. En fait, le Christ est sagesse du Père et transmet ladite sagesse à l'âme par une méthode particulière appelée « science », car il se transmet ou se donne à l'âme en lui communiquant la sagesse qu'il est en réalité. La première conséquence est qu'il converge la trinité de la sagesse à l'âme, celle qui re-figure l'âme défigurée par le péché en lui faisant reprendre son identité première d'âme aimée de Dieu et par Dieu, car la sagesse ressort de l'ordre de la divinité et ne peut accorder à son bénéficiaire que la lumière divine¹, la grâce de Dieu à l'âme par la filiation adoptive².

Ainsi, l'immortalité divine se confirme dans l'âme raisonnable et intellectuelle et la sagesse du Christ en elle chasse tout doute et toute peur, et elle s'élanche dans la contemplation de la vérité à elle accordée par la grâce divine, octroyée par le Christ-Sagesse et Verbe de Dieu. Il est vrai que l'œuvre d'Augustin est loin d'être un tout homogène. Sa notion de la Sagesse, dans ses oeuvres de jeunesse, consistait à être l'Inspiratrice des Prophètes, à servir de canal entre le Père et l'Église, pour désigner ensuite les préfigurations du Verbe et de l'Esprit

¹ Cf. AUGUSTIN, *De Trin.* XIV, XII, 15, BA 16, p. 387 : « Elle [elle] a beau se souvenir d'elle-même, se comprendre et s'aimer, elle est insensée. Qu'elle se souvienne donc de son Dieu, à l'image de qui elle a été faite, qu'elle le comprenne et qu'elle l'aime. Pour le dire en bref, qu'elle honore le Dieu incréé qui l'a créée capable de lui et qu'elle peut posséder par participation ; c'est pour cela qu'il est écrit : *'Voici que le culte de Dieu est sagesse'* (*Job*, XXVIII, 28). Et ce n'est pas par sa propre lumière, mais par participation à cette lumière suprême qu'elle deviendra sage, et qu'elle régnera bienheureuse, là où elle sera éternelle. » ; Émile BAILLEUX, « La christologie de saint Augustin dans le *De Trinitate* », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 7 (1971), p. 219-243 ; E. FRANZ, *Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*, Inaugural Dissertation, Bonn, 1956 ; L. GALATI, *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino*, Roma, Edizioni Paoline, 1956.

² Cf. Marie-Anne VANNIER, « Filiation et adoption divines », dans *CPE*, n. 73 (1999), p. 18-23, p. 21-22 ; M. COMEAU, « Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. 40 (1951-1952), Mélanges J. Lebreton, II, p. 80-89 ; cf. O. BRABANT, *Le Christ centre et source de la vie morale chez saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1972 ; Pierre-Marie HOMBERT, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1996.

dans les écrits vetero-testamentaires. Dans le *De Trinitate*, la Sagesse, dans sa mission de faire participer les âmes humaines à la vie divine, est aussi ce qui permet de justifier la démonstration augustinienne de la relation de *co-naturalité* entre les Personnes divines.

3.1.3. Le Christ, Verbe incarné de Dieu et l'âme

Le Christ est également le Verbe incarné. Ce concept de « Verbe » n'est pas absolu mais relatif car le Christ est Verbe du Père, comme il est le Fils du Père. Comme nous l'avons dit précédemment, il est Sagesse car Sagesse renvoie à son essence et il est Verbe car ce titre christologique signifie « Sagesse-née » et fait du Christ, Image et Fils. Si la Sagesse est un attribut essentiel du Christ, le verbe en est un titre personnel. La sagesse se réfère également au Père et est l'œuvre première de l'Esprit Saint alors que le Verbe est un attribut personnel du Fils faisant de lui Fils de Dieu et Dieu, car le verbe qui était en Dieu est également le Dieu par qui tout a été fait (Jn 1, 1 - 3 ; *De Trin.* VII, I, 1, BA 15, p. 505)¹. Il est l'engendré du Père, sa Parole vivante qui éclaire notre âme. Il est son réconfort. Il est la vie des âmes car il éclaire de la lumière de Dieu qui n'est pas matérielle mais spirituelle. Le but du Verbe dans l'âme est clair « Pour les soigner et les guérir, le Verbe, par qui tout a été fait, « s'est fait chair et a habité parmi nous » (Jean I, 4). Nos lumières sont une participation du verbe, c'est-à-dire de cette vie qui est la lumière des hommes. Mais nous étions vraiment bien inadaptés et bien peu propres à une telle participation, avec la souillure de nos fautes » (*De Trin.* IV, II, 4, BA 15, p. 345). En projetant la lumière divine sur l'âme, le Verbe la purifie de l'injustice et de l'orgueil, la met dans les dispositions nécessaires d'humilité pour la contemplation de l'œuvre de Dieu en elle et autour d'elle (*idem*). Le deuxième but du Verbe est qu'en s'incarnant, il conduit l'âme à l'Éternel. Voilà pourquoi il est entré dans le temps des hommes afin de les conduire et les introduire dans le temps de Dieu² comme l'exprime Augustin :

En attendant qu'il en soit ainsi et pour qu'il en soit ainsi, puisque nous accordons aux choses qui naissent l'adhésion de notre foi, de même que

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* VII, III, 4, BA 15, p. 519 : Le Verbe « manifeste le Père exactement comme est le Père, car lui-même est comme est et ce qu'est le Père, en tant qu'il est sagesse et aussi essence, car en tant que Verbe il n'est pas ce qu'est le Père : le Verbe n'est pas le Père et le Verbe est un relatif, comme le Fils, ce que, évidemment, n'est pas le Père ».

² Cf. Pierre-Thomas CAMELOT, « À l'éternel par le temporel (*De Trinitate*, IV, XVIII, 24) », dans *REAug*, n. 2 (1956), p. 163-175.

nous espérons dans les éternelles la vérité de la contemplation, il fallait prévenir un déséquilibre entre la foi de la vie mortelle et la vérité de la vie éternelle, alors la Vérité elle-même, coéternelle au Père « est née de la terre » (*Ps. LXXXIV, 12*), lorsque le Fils de Dieu est venu pour devenir Fils de l'homme et s'attribuer personnellement pour lui-même notre foi, cette foi qui lui servirait à nous conduire à sa vérité, lui qui a pris notre mortalité tout en gardant son éternité. Il y a, en effet, la même proportion entre les choses qui commencent et l'éternité et entre foi et vérité. Ainsi donc, une purification nous était nécessaire, qui lui permit à lui de naître pour nous en demeurant éternel et nous épargnât à nous de le posséder d'une façon dans la foi et d'une autre façon dans la vérité. Nous avons bien eu une origine, nous, mais nous n'aurions pu pour autant passer à l'éternel, si l'Éternel en partageant notre sort avec notre origine ne nous avait transportés jusqu'à son éternité. Ainsi dès maintenant, notre foi s'en est allée, en quelque sorte, là où il est monté, vers celui en qui nous croyons, par sa naissance, sa mort, sa résurrection, son ascension (*De Trin. IV, XVIII, 24, BA 15, p. 399-401*).

Le Christ, Fils de Dieu est le Verbe éternel du Père qui a pris chair de la Vierge Marie et est appelé Jésus-Christ¹. Il est l'Amour du Père pour l'humanité².

Le Verbe étant la forme immuable du Père, concrétise par-là la présence de Dieu-Père dans l'âme. Il est la source de toute vérité en tant que Fils et en tant que « Verbe de Dieu » (*De Trin. XV, XVI, 25, BA 16, p. 497-499*). Ce Verbe est dans la forme de Dieu qu'il greffe sur l'âme humaine. Il se conçoit dans l'âme par les facultés de mémoire, d'intelligence, de volonté et de raison qui permettent d'opérer le passage de ce Verbe mental au Verbe divin qui nous fait savoir les vérités du monde et sur Dieu et sur la vérité. Il fait appartenir à l'âme et fait œuvrer en elle la science de la contemplation de Dieu, la sagesse et la Science car il connaît le vrai et le révèle comme tel. Il loge dans le savoir de la mémoire qu'il surpasse, car « au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu » (*Jn 1, 1*). Il distingue aussi le Christ comme Verbe et comme Principe. Comme Verbe, « Le Fils seul, le Verbe de Dieu, s'est fait chair [...] afin que, notre verbe suivant et imitant son exemple, nous vivions dans la justice, c'est-à-dire n'ayons aucun mensonge soit dans la contemplation soit dans l'action de notre verbe » (*De Trin. XV, XI, 20, BA 16, p. 477*).

¹ Cf. Peter HENRICI, « L'Incarnation, révélation du Mystère divin », dans *Communio*, n. XXVIII, 2 (2003), p. 15-16.

² Cf. Dany DIDEBERG, « Esprit-Saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn 4, 8 et 16 », dans *NRT*, n. 97 (1975), p. 229-250 ; *ibid.*, « Saint Augustin, exégète de la Première Épître de saint Jean et théologien de la charité », dans *Saint Augustin et la Bible, op. cit.*, p. 227-228 ; Calogero RIGGI, « 'Dio è amore' nell' esegesi di Agostino d'Ipbona », dans *Parola, Spirito e Vita*, n. 10 (1984), p. 253-264 ; Gunnar HULTGREN, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et d'après les écrits de la période 386-400*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1939, 324 pages ; J.-B. BORD, « La Trinité, mystère d'unité en Dieu et parmi les hommes », dans *La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique*, tome VIII, n. 45 / 3 (1923), p. 263-266.

Comme Principe divin, le Fils est l'égal du Père, car « si le générateur est principe à l'égard de ce qu'il engendre, le Père est principe à l'égard du Fils puisqu'il l'engendre » (*De Trin.* V, XIV, 15, BA 15, p. 459). On en déduit que ces titulatures du Christ permettent d'introduire l'âme dans l'élan spirituel tracé par le Fils par participation. Le Christ est alors le véritable Médiateur de l'âme auprès de Dieu.

Remarquons qu'Augustin distingue ce qui suit : le verbe proféré est subordonné au verbe intérieur puisqu'il manifeste l'extérieur de l'âme alors que le verbe intérieur traduit l'*animus*¹. Une belle correspondance existe entre les deux. En fait, le Verbe proféré fait son apparition à l'Incarnation en vue du salut de l'âme alors que le verbe intérieur est à l'origine de la création. Dans un cas comme dans l'autre, il est le Médiateur entre Dieu et l'homme : « Saint Augustin a bien vu que le Verbe ne pouvait devenir médiateur qu'en s'unissant à une nature créée. Et cette union à la créature, le Fils l'a opérée non pas comme verbe proféré mais comme verbe intérieur au sein du Père »². On peut en conclure que le verbe est à l'intérieur de l'âme. Le verbe proféré a œuvré pour son salut par le don de son corps et de son sang.

Une dernière expression d'Augustin relative au Verbe est le « Verbe illuminateur », celui qui donne la Vérité de Dieu et la communique à l'âme et plus précisément au mens. Il lui fait connaître la créature humaine, l'amour de Dieu et lui révèle son identité d'entité religieuse et que seul Dieu lui est supérieur et ainsi, sa capacité de posséder Dieu (*De Trin.* VIII, III, 4, BA 16, p. 33-35) et qu'Augustin présente sous divers traits, dans le *De Trinitate*, que nous reproduisons ici. Il est la raison qui éclaire l'âme par la lumière de Dieu :

L'âme se tourne donc, pour être bonne, vers ce bien auquel elle doit d'être une âme. Alors la volonté ratifie la nature pour parfaire l'âme dans le bien, lorsqu'est aimé, par conversion de la volonté, ce bien d'où provient aussi ce que l'âme ne peut perdre, même par aversion de la volonté. Car, en se détournant du bien souverain, l'âme cesse d'être bonne, mais elle ne cesse pas d'être une âme : et c'est déjà là un bien meilleur que le corps ; et donc, la volonté ne perd que ce qu'elle acquiert. L'âme existait déjà pour vouloir se tourner vers celui dont elle tient l'être ; mais pour vouloir être avant d'être, elle n'était pas encore (*De Trin.* VIII, III, 5, BA 16, p. 37).

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* XV, XI, 20, BA 16, p. 474-475 : « Il nous faut donc parvenir jusqu'à ce verbe de l'homme, à ce verbe d'un être doué d'une âme raisonnable, à ce verbe de l'image de Dieu – non l'image née de Dieu, mais l'image créée par lui, - verbe qui n'est ni proféré dans un son, ni pensé à la manière d'un son, qui est nécessairement impliqué dans tout langage, mais qui, antérieur à tous les signes dans lesquels il se traduit, naît d'un savoir immanent à l'âme (*et gignitur de scientia quae manet in animo*), quand ce savoir s'exprime dans une parole intérieure, tel quel ».

² Georges BAVAUD, « Un terme augustinien : Le mystère de l'Incarnation, à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré », dans *REAug*, n. 1-2 (1963), p. 99.

Il est la raison supérieure, cette part de l'âme qui recherche intensément la Vérité divine afin d'être éclairée par elle pour régir son agir à partir d'elle : « C'est à une fonction plus haute de la raison qu'il appartient de juger de ces réalités corporelles d'après des lois incorporelles et éternelles. Si celles-ci n'étaient pas au-dessus de l'âme humaine, elles ne seraient pas immuables ; mais si elles n'avaient aucun lien avec cette part de nous-mêmes qui leur est soumise, nous ne pourrions pas, d'après elles, juger des réalités corporelles. Or nous jugeons des réalités corporelles d'après cette loi des dimensions et des figures dont notre esprit connaît la persistance immutabilité » (*De Trin.* XII, II, 2, BA 16, p. 215). Le Verbe illuminateur joue également le rôle d'informateur (il donne forme) auprès de l'âme en la faisant participer à la lumière de la Vérité personnelle ici de la vérité qu'est le Verbe divin :

Il n'y a qu'un seul Verbe de Dieu « par qui tout a été fait », vérité immuable. C'est donc en lui comme en leur principe, et hors du changement, que les choses résident toutes à la fois : celles que l'univers créé renferme en ce moment, mais aussi celles du passé et celles de l'avenir. [...]

Toutes choses ont été faites par le Verbe de telle sorte que ce qu'il y a de créé en elles soit vie en lui et vie incréée. « *Au commencement* » le Verbe n'a pas été fait, mais « *le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu et c'est par lui que tout a été fait* ». Rien n'aurait pu avoir été fait par lui s'il n'avait lui-même existé avant toutes choses, si lui-même n'était incréé. Parmi ces choses qu'il a faites, le corps même, qui est pourtant autre chose que la vie, n'aurait pas été fait par lui, si avant de créer le corps le verbe n'avait eu en lui la vie » (*De Trin.* IV, I, 3, BA 15, p. 343).

Le Verbe illuminateur incline l'âme vers le bien. Grâce à lui, l'âme s'évertue à faire des efforts en se réglant sur les recommandations du Verbe en elle. Elle fait effort même si elle n'est pas parfaite.

Enfin, l'activité du Verbe illuminateur par rapport à l'âme traduit l'expression de la grâce divine que celui-ci apporte à celle-là en marquant son consentement libre à la Vérité divine qui lui confère une connaissance salutaire relevant plus de l'ordre de la sagesse que de l'ordre de l'amour en reliant intimement le premier ordre au second¹. Il en vient à conclure son

¹ Émile BAILLEUX, « Dieu Trine et son œuvre », dans *RechAug.*, n. 7 (1971), p. 213-214 : « De la vérité créatrice et illuminatrice toute âme humaine obtient la vie, le mouvement et l'être ; autrement elle ne serait pas une âme. Mais pour vivre avec la vérité divine, il lui faut devenir par un libre consentement une âme bonne et sage, sinon elle vit misérablement oublieuse de son Créateur. [...] C'est encore oublier Dieu que de le connaître sans l'aimer, car la connaissance salutaire, inséparable de la charité, est d'ordre sapientiel, comme dans le Verbe qui inspire l'Amour. L'oubli toutefois n'est pas total dans l'âme qui est volontairement privée de la sagesse : on peut la rappeler à l'ordre. [...]

analyse présentant le rôle du Verbe illuminateur de l'âme comme œuvre réelle et palpable du Créateur qu'il situe au cours de l'économie du salut¹ : le Verbe-Sagesse joue donc un rôle de pédagogue pour l'âme.

3.2. Le Christ et l'économie du salut de l'âme

L'économie du salut décrit le plan rédempteur de Dieu pour l'humanité durant l'histoire ainsi que sa réalisation dans le monde à travers la Personne de son Fils Jésus-Christ dont nous avons parlé de l'Incarnation plus haut. Augustin envisage cette économie du salut de l'âme comme le déploiement de Dieu le long des âges, de sorte que l'histoire du salut accomplit l'histoire humaine. La réalisation de cette médiation est passée par le don du Fils à l'humanité à travers le sacrifice de son corps, à travers son sang versé. C'est par le supplice de la Croix que le Christ est passé que nous avons été sauvés. Le salut apporté par le Christ devient la source qui confère l'immortalité au corps humain et à l'âme en les faisant passer de leur état de corruptibilité à un nouvel état d'incorruptibilité et de Résurrection. Telle est la signification de la Résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ qui ouvre les portes de la vie éternelle à tout être humain. Nous verrons comment à travers ce déploiement économique du dessein de Dieu, l'âme retrouve son état premier de créature divine, d'avant le péché. Nous verrons surtout comment la Rédemption redonne vie à l'âme, est la vie de l'âme et l'introduit dans un élan de vie spirituelle à la suite du Christ.

Seule la grâce chrétienne possède assez de force pour délivrer l'homme de cette grande misère qui consiste à n'être pas avec celui sans lequel on ne peut pas être. La médiation du Verbe incarné et la foi au Christ permettent aux pécheurs que nous sommes tous par la fragilité de l'humaine liberté de se convertir vers le Seigneur, de participer à la Sagesse de Dieu en même temps qu'à l'Esprit-Charité ».

¹ *Ibid.*, « Dieu Trine et son œuvre », *art. cit.*, p. 214 : « L'économie du salut chrétien nous donne pour médiateur visible celui-là même qui réside au fond de l'âme pour en être la lumière intérieure, le Verbe de Dieu. Il devient en tant qu'homme notre guide sur la route temporelle où nous avons à nous acheminer vers l'éternité bienheureuse. [...] Le *De Trinitate* se complait à célébrer les harmonies de l'économie chrétienne, de cette mission théophanique du Verbe à la plénitude des temps. Les trois sont également à l'œuvre dans la mission visible du verbe incarné, ils opèrent ce mystère inséparablement au titre de leur commune efficacité ; mais, cela dit, il reste que l'intervention spéciale du Père est requise pour que le verbe soit envoyé dans le monde comme sauveur des hommes. »

3.2.1. Le sacrifice du Christ, source de vie de l'âme

L'âme humaine tire sa source de salut dans le sacrifice du Christ offert à l'humanité pour sauver les hommes. En fait, « c'est au sacrement de notre homme intérieur qu'appartenait ce cri : "Mon Dieu ! Mon Dieu ! Pourquoi m'as-tu abandonné ?" » (*Ps.* XXI, 1 et *Matth.* XXVII, 46), et c'est la mort de notre âme qu'il veut exprimer, cela non seulement dans le psaume mais sur la croix aussi » (*De Trin.* IV, III, 6, BA 15, p. 353). Par son sacrifice, le Christ se fait victime offerte au Père pour la Rédemption des hommes. Deux axes s'imposent à nous dans la pensée de l'évêque d'Hippone dans le *De Trinitate* pour comprendre le sacrifice de Christ et son bénéfice pour l'âme humaine. Premièrement, il considère que la croix du Christ « détruit "le corps du péché", si bien que nous cessons de livrer nos membres au péché comme instruments d'iniquité (*Rom.*, VI, 13). Aussi bien, si l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour, c'est évidemment qu'avant de se renouveler il était vieux. [...] La résurrection corporelle du Seigneur intéresse elle aussi le mystère de notre résurrection intérieure. [Voilà pourquoi] il a encouragé ses disciples à ne pas craindre "ceux qui tuent le corps mais ne peuvent tuer l'âme" (*Matth.*, X, 28) » (*De Trin.* IV, III, 6, BA 15, p. 353-355). Secondement, il pose comme prémices de recherche en vue du salut de l'âme une possibilité alternative : soit que « le Fils meurt pour nous, et sa mort réconcilie le Père avec nous. [...] C'est le Père, comme s'il était le premier à nous aimer, qui lui-même et à cause de nous n'épargne pas son Fils, qui lui-même et pour nous le livre à la mort. Mais je vois que le Père nous a aimés même avant cela : non seulement avant la mort de son Fils pour notre salut, mais avant la création du monde » (*De Trin.* XIII, XI, 15, BA 16, p. 307). Certes, la sotériologie d'Augustin n'est pas unifiée. Bien au contraire, elle est remplie d'ambiguïté et de complexité¹. Dans le *De Trinitate*, Augustin s'interdit toute dualité de personnes dans le

¹ Cf. Gérard RÉMY, « La christologie d'Augustin : cas d'ambiguïté », dans *RechSR*, tome 96, n. 3 (2008), p. 424-425 : « Tout pertinent qu'est le sens théologique d'Augustin, il souffre également des inévitables imprécisions d'un langage en voie de formation que vérifie, sur un plan connexe, l'emploi encore insuffisamment distinct de « homo » pris dans le sens abstrait de nature ou le recours à la notion de « mélange » (*misceri, mixtura*).

L'imprécision du langage prend un tour plus conceptuel avec la prédestination. Augustin s'est laissé entraîner par une intuition assez séduisante, littéralement accréditée par l'Écriture, du Christ prototype des prédestinés, sans tenir suffisamment compte de la différence de statut entre la Tête et les membres. Il était assurément trop engagé dans les débats du temps pour prendre le recul nécessaire à une évaluation critique de ses arguments. C'est encore la signification personnelle de la prédestination qui est au cœur de la difficulté. Augustin élabore une christologie sur la défensive, conditionnée par un contexte culturel et religieux donné. On ne peut lui reprocher d'avoir manqué du recul nécessaire pour une révision de certaines implications de sa pensée.

Christ. Étant le Verbe, l'Incarnation exclut toute idée de subordinatianisme du Fils par rapport au Père. Augustin explique l'économie de la Rédemption à partir de la mort du Christ qui n'a provoqué ni diminution, ni changement de sa nature divine : « Le Fils éternel de Dieu, qui était aussi Fils de l'homme, a souffert une mort temporelle qu'il ne méritait pas pour affranchir les hommes d'une mort éternelle. [...] Le sang du Christ a été d'un si grand prix que celui qui pour un temps a infligé au Christ une mort imméritée n'a plus le droit de retenir dans une mort éternelle qu'ils méritaient aucun de ceux qui ont revêtu le Christ. [...] Nous sommes libérés de tous les péchés, parce que le Fils de Dieu, qui était sans péché, a été mis à mort pour nous » (*De Trin.* XIII, XVI, 21, BA 16, p. 323-325). Il y a donc deux cas : le premier permet de qualifier le Christ de Prêtre et de Victime¹ et le second cas s'intéresse à sa mort sanglante sur la croix comme conséquence de son obéissance au Père.

Le Christ =====>> Mort =====>> Réconciliation avec Dieu
Le Père =====>> Amour des âmes <<===== Sacrifice du Fils
Sacrifice du Fils =====>> Obéissance au Père =====>> Salut des âmes

Mais c'est dans le *De Ciuitate Dei*, X, XX (BA 34, p. 499), que nous avons le texte le plus important sur la présentation de saint Augustin sur le Christ Prêtre et Victime de son propre Sacrifice. En effet, le Christ² est le « véritable Médiateur »³ entre Dieu et les hommes. Pour cela, il a pris la condition de serviteur, la forme d'esclave et devient semblable aux hommes (Ph 2, 6). Mais comme il est Médiateur de Dieu et des hommes, il joue sur deux facettes. Ainsi, sous la forme de Dieu, il reçoit son propre sacrifice comme le prêtre qui l'offre

Les ambiguïtés de son langage s'expliquent aussi par une perception plus mystique qu'analytique et par une expression plus métonymique que critique du donné de la foi. Si sa théologie dérive de l'Écriture il la relit au moyen de concepts doctrinaux, qui finissent par s'imposer à elle dans un mouvement de reflux comme grille d'interprétation ; cette pratique est nette avec celui de nature ? » ; cf. J.-L. MAIER *Les missions divines selon Saint Augustin*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1960, p. 127-134 ; R. BERNARD, « La prédestination du Christ total », dans *RechAug.*, vol. III (1965), p. 1-58.

¹ Lee F. BACCHI, « A Ministry Characterized by and Exercised in Humility : The Theology of Ordained Ministry in the Letters of Augustine of Hippo », dans J. LEINHARD, E. MULLER et R. TESKE (éd.), *Collectanea Augustiniana: Augustine : Presbyter Pactus Sum*, 1993 ; Basil STUDER, « 'Sacramentum et Exemplum' chez saint Augustin », dans *RechAug.*, n. 10 (1975), 87-141.

² Pascal-Marie JERUMANIS, « 'Et le Verbe advint chair ...' ». Une relecture de l'Évangile de S. Jean », dans *NRT*, n. 134 (2012), p. 179-180.

³ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, X, XX, BA 34, p. 499 : « Le véritable Médiateur – celui qui ayant pris la forme d'un esclave est devenu à ce titre médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ – sous la forme de Dieu, reçoit le sacrifice comme son Père avec lequel il est lui aussi un seul Dieu ; cependant sous la forme d'esclave, il a mieux aimé être le sacrifice que le recevoir, pour que personne n'estimât même à cette occasion, qu'on puisse sacrifier à quelque créature. Ainsi est-il le prêtre : c'est lui-même qui offre, et il est lui-même l'oblation ».

à Dieu et il reçoit ce même sacrifice avec Dieu son Père. Et sous la forme de serviteur, il se présente comme le seul sacrifice capable de plaire véritablement à Dieu. Il est alors aussi bien l'offrant que l'oblation aussi bien le prêtre que la victime, le sacrificateur comme le produit sacrifié ou l'oblation. Il s'est offert lui-même par lui-même, comme il l'a dit lui-même : « Ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne » (Jn 10, 18) de sorte que l'heure du sacrifice est en même temps l'heure de la glorification, puisque sa chair qui a souffert et qui est offerte est en même temps la vie du monde, autrement dit, elle devient « l'intériorisation et l'accomplissement de la relation d'Alliance »¹ entre Dieu et les hommes, qui est un lien d'amour substantiel et inhérent². Pour Augustin, le sacrifice du Christ est en même temps la grâce accordée par Dieu pour faire sortir l'humanité de son état de perdition par suite de la désobéissance et du péché à un nouvel état de salut³. Louis-Marie Chauvet explique l'importance du Christ Prêtre pour l'accomplissement du sacrifice offert et ce qu'il apporte aux chrétiens⁴. Certes, la conception augustinienne du salut n'est pas univoque. Néanmoins, il est moins question du Christ *Medicus humilis* dont nous avons parlé plus haut que du Christ *Mercator* dans ce développement-ci. En fait, par son Sang précieux et versé, le Seigneur sauve nos âmes et notre être tout entier de l'esclavage de Satan⁵. Il achète l'âme, sa fiancée au prix de son Sang qui efface tout péché (cf. *HomJn.* VIII, 4, BA 71, p. 475)⁶ ; qui enchaîne Satan : « C'est une chose plus grande, un mystère plus profond à saisir, de voir que le démon fut vaincu, alors qu'il croyait être vainqueur, c'est-à-dire au moment où le Christ fut mis à mort. [...] Dans cette rédemption, le sang du Christ a été donné pour nous comme prix de rachat : en le recevant, le démon n'a pas été enrichi, mais enchaîné ; en sorte que nous soyons

¹ Pascal-Marie JERUMANIS, « 'Et le Verbe advint chair ...'. Une relecture de l'Évangile de S. Jean », *art. cit.*, p. 186.

² AUGUSTIN, *De Trin.* IX, IV, 7, BA 16, p. 87 : « Que cesse l'amour dont l'âme s'aime, l'âme cesse en même temps d'aimer, que cesse la connaissance dont elle se connaît, l'âme cesse de se connaître. De même, cela va de soi, il n'y a pas de tête sans corps qui porte cette tête, la tête et le corps sont des termes relatifs, bien qu'ils soient aussi substances, étant l'un et l'autre des réalités physiques ; et s'il n'y a pas de tête, il n'y aura pas non plus de corps à porter cette tête. Mais on peut trancher la tête, séparer la tête du corps ; pour les choses de l'âme, c'est impossible ».

³ Jaime GARCIA, « Perspectives sur la doctrine de la Grâce de saint Augustin », dans *CPE*, n. 55 (1994), p. 24 ; Agostino TRAPÉ, *Saint Augustin. L'homme, le pasteur, le mystique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988, p. 183 ; cf. Ghislain LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1969, p. 236-245.

⁴ Voir Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n. 144, 1987, p. 304-305 : « Car si on applique le "sacerdoce" au Christ, on ne peut l'appliquer à personne d'autre : il n'y a pas de commune mesure entre ce "sacerdoce" du Christ et celui des prêtres aaroniques, qui est aboli par lui, en étant accompli par lui. C'est tout le système juif qui, à travers le Temple, son symbole, est devenu ainsi caduc comme moyen d'accès à Dieu : le saint des saints est vide. Les chrétiens n'ont plus d'autre Temple que le corps glorifié de Jésus, ni d'autre autel que sa croix, ni d'autre prêtre et sacrifice que sa personne même : *Christ est leur seule liturgie possible* ».

⁵ AUGUSTIN, *Sermon sur l'Écriture*, XXX, 1, édition établie et présentée par Maxence Caron, Paris, Éditions Robert Laffont, 2014, p. 249-250.

⁶ Cf. AUGUSTIN, *HomJn.* XIII, 10, BA 71, p. 691-709.

libérés de ses liens et qu'il n'entraîne pas avec lui dans la ruine d'une seconde mort, une mort éternelle » (*De Trin.* XIII, XV, 19, BA 16, p. 319-321)¹.

Augustin précise le lien entre le sacrifice du Christ et l'âme humaine quand il explique que seul le Christ peut être la victime absolument parfaite puisqu'il vient de Dieu et n'a pas péché et peut, de fait, purifier les âmes souillées par nos vices. La matière qu'il a offerte pour le sacrifice est sans faille afin de purifier nos sens du péché et là, Augustin fait quatre considérations : au sujet du don du corps et du sang du Christ : « À qui on l'offre, qui l'offre, ce que l'on offre, pour qui on l'offre, c'est à la fois l'unique et véritable médiateur lui-même qui, en nous réconciliant avec Dieu par le sacrifice de la paix, restait un avec celui à qui il offrait, se faisait un avec ceux pour qui il offrait, un, lui qui offrait et avec ce qu'il offrait » (*De Trin.* IV, XIV, 19, BA 15, p. 389). Voilà comment se résume la théologie du sacrifice chez Augustin² avec comme épice la problématique du rachat. En effet, le Christ Prêtre et Victime³, Victime mais Vainqueur⁴ qui s'est donné afin de réconcilier l'homme avec Dieu. Toutefois, on peut lui reconnaître quatre originalités essentielles et déterminantes à savoir : Par son Sang versé, le Christ réconcilie l'homme avec Dieu ; il reste cependant un avec Dieu et son sacrifice n'est nullement la marque de son infériorité par rapport au Père ; le sacrifice du Christ unit l'homme au Verbe incarné : c'est l'unité de l'âme avec son Sauveur ; enfin il est la Victime, le Prêtre et l'Autel⁵.

Au cœur de ce sacrifice se trouve la croix, instrument de supplice ayant porté le sauveur crucifié et qui fait au cours de la Rédemption, une place à la mort sanglante du Christ qui provoque la rupture entre tout ce qui affecte l'âme dans sa relation à Dieu et aux hommes. Selon l'évêque hipponate, « pour cette raison, si l'âme vaut mieux que le corps, si la mort de

¹ Cf. H. E. W. TURNER, *The Patristic Doctrine of the Redemption*, Londres, Mowbray, 1952 ; S. POQUE, « Christus Mercator : Notes augustiniennes », dans *RechSR*, n. 48 (1960), p. 564-577 ;

² Joseph LECUYER, « Le sacrifice selon saint Augustin », dans *AM*, Paris, 1954, t - II, p. 905-914 ; Bernard QUINOT, « L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustiniennne du vrai sacrifice », dans *REAug.*, n. 8 (1962), p. 129-168 ; cf. René BERNARD, « La prédestination du Christ total selon saint Augustin », dans *RechAug.*, n. 3 (1965), p. 23-27.

³ AUGUSTIN, *De Ciu. Dei*, X, VI, BA 34, p. 447-449 : « L'assemblée et la société des saints, est offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le Grand Prêtre qui, sous la forme d'esclave, est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa passion, pour faire de nous le corps d'une si grande Tête. C'est en effet cette forme qu'il a offerte, c'est en elle qu'il s'est offert, parce que c'est grâce à elle qu'il est Médiateur, en elle qu'il est prêtre, en elle qu'il est sacrifice ». Le Christ est « hostie vivante, sainte, agréable à Dieu ». Il est sacrifice parfait en sa totalité, Sacrement de l'autel offert à nos âmes.

⁴ AUGUSTIN, *Conf.* X, XLIII, 69, BA 14, p. 265 : Le Christ « avait le pouvoir de déposer sa vie, il avait le pouvoir de la reprendre ; il est pour nous devant toi victorieux et victime ».

⁵ AUGUSTIN, *De Trin.* IV, XIV, 19, BA 15, p. 389 : « Il y a quatre choses à considérer : à qui on l'offre, qui l'offre, ce qu'on offre, pour qui on l'offre, c'est à la fois l'unique et véritable médiateur lui-même qui, en nous réconciliant avec Dieu par le sacrifice de la paix, restait un avec celui à qui il offrait, se faisait un avec ceux pour qui il offrait, un, lui qui offrait et avec ce qu'il offrait » ; voir *ibid.*, *De Ciu. Dei*, X, XX, BA 34, p. 499.

l'âme c'est l'abandon de Dieu comme la mort du corps l'abandon de l'âme, et si la sanction du péché consiste dans la mort corporelle, de telle manière que l'âme qui a abandonné Dieu de son propre gré abandonne le corps contre son gré et, abandonnant Dieu parce qu'elle l'a bien voulu, [...] l'âme du Médiateur a prouvé que ce n'est pas le châtement du péché qui le menait à la mort corporelle, puisqu'il n'a point abandonné son corps malgré lui, mais parce qu'il l'a voulu, quand il l'a voulu, comme il l'a voulu » (*De Trin.* IV, XIII, 16, BA 15, p. 379). À partir de la liberté du Christ dans sa mort, il nous a obtenu la victoire : « Par sa mort, l'unique sacrifice absolument vrai offert pour nous, tout ce qu'il y avait de culpabilité en nous, qui donnait le droit aux principautés et aux puissances de nous contraindre à purger nos peines, a été balayé, aboli, éteint. Par sa résurrection, nous, les prédestinés à une vie nouvelle, il nous “ a appelés, appelés, il nous a justifiés, justifiés, il nous a glorifiés ” (*Rom.*, VIII, 30) » (*De Trin.* IV, XIII, 17, BA 15, p. 383). La mort de Jésus le Christ sur la Croix¹ est alors condition de vie de l'âme. Elle détruit notre mort et rend immortelle l'âme en confirmant son identité d'image de Dieu, sa place incontournable dans la Trinité. Elle spiritualise l'âme et devient pour chaque chrétien, le modèle à suivre. Elle libère notre âme du péché, comme le montre le génie d'Hippone et comme tel, le Christ passe pour son unique et véritable Modèle :

Pour prix de notre double mort, notre Sauveur a donc donné sa mort unique à lui, et pour effacer notre double résurrection, il a préalablement donné et offert son unique résurrection à lui, sous forme de sacrement et de modèle. Il n'a été ni pécheur ni sacrilège pour être renouvelé dans “l'homme intérieur”, comme si son esprit était mort, et rappelé à la vie de la justice, comme s'il revenait à résipiscence. Mais revêtu d'une chair mortelle, ne mourant que par elle, ne ressuscitant que par elle, par elle seule il s'est mis à l'unisson avec nous pour la mort et la résurrection, en se faisant par elle sacrement pour l'homme intérieur et exemple pour l'homme extérieur (*De Trin.* IV, III, 6, BA 15, p. 351)².

¹ J. D. McWILLIAM, « Augustine's Developing Use of the Cross : 387-400 », dans *Augustian Studies*, n. 15 (1984), p. 15-33 ; Henri RONDET, « Notes d'exégèse augustiniennes : 1. Le symbolisme de la Croix », dans *RechSR*, n. 39 (1951), p. 472-474 ; G. BONNER, « The Doctrine of Sacrifice : Augustine and the Latin Patristic Tradition », dans S. W. SYKES (éd.), *Sacrifice and Redemption*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 101-117 ; F. G. CLANCY, « The Cross in Augustine's Tractatus in Iohannem », dans *Studia Patristica*, n. 33 (1997), p. 55-62.

² Augustin parle de double mort en référence à notre double composition corps et âme. AUGUSTIN, *De Trin.* IV, III, 5, BA 15, p. 349 : « Nous sommes à la fois dans notre âme et dans notre corps : dans notre âme par le péché ; dans notre corps par châtement du péché et, par le fait même, morts corporellement à cause du péché. Notre double substance, l'âme et le corps, avait besoin d'une médication et d'une résurrection qui restaurât en mieux ce qui avait été changé en pire. Or, la mort de l'âme c'est l'impiété, et la mort du corps, c'est la corruptibilité qui entraîne la séparation de l'âme d'avec le corps. L'âme abandonnée de Dieu meurt ; ainsi meurt le corps abandonné par l'âme. L'une perd la sagesse et l'autre perd la vie ». Cf. P. FREDERIKSEN, « Beyond the Body/Soul Dichotomy in Augustine. Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians », *RechAug.*, n. 23 (1988), p. 87-114.

Mais Augustin s'intéresse également au rôle médiateur du Christ dans son rapport à l'âme dans le *Sermon Dolbeau 26*. En effet, quelle que soit la créature, elle est ou corporelle, ou spirituelle. L'âme fait partie des créatures spirituelles. À la question « qu'est-ce qu'une créature spirituelle ? », Augustin répond : « Une créature spirituelle est supérieure à une créature corporelle. [...] Une créature qui n'est pas perçue par les sens du corps, mais par la faculté intellectuelle de l'esprit, comme le sont toutes les âmes »¹. Elle contient une forme de vie immuable. Une telle créature, l'âme donc, « est formée et illuminée ; le créateur forme et illumine »² pour que l'âme-vie puisse parvenir « à la sagesse, quand elle est de bonne volonté, aime donc que Dieu l'illumine, tournée vers lui, elle progresse et, attachée à lui, elle est formée à l'entière et parfaite sagesse et, dans son genre, à la plénitude de la béatitude : une vie rationnelle et intellectuelle, dans le genre des anges ou dans le genre des hommes »³. Pour ce faire, l'âme a inconditionnellement besoin de la médiation du Christ pour une double raison consistant en ce que, si le Verbe fait chair n'était pas le médiateur, il ne reconcilierait pas non plus l'âme éloignée de Dieu à cause de son péché avec le Dieu Père d'une part, et cela est rendu possible parce que le Fils de Dieu n'est pas seulement homme, mais Homme-Dieu, et donc médiateur entre les hommes et Dieu⁴, d'autre part. La méconnaissance du Christ par l'âme conserve cette dernière dans l'impureté.

Le rôle principal du Christ envers l'âme est la purification. L'âme ne peut rien faire par elle-même. Elle est à Dieu et tient sa survie de lui : « C'est en soi une grande impureté de ces âmes impures que de penser pouvoir se purifier elles-mêmes »⁵. Augustin nous redit la valeur incontestable de la médiation du Christ : « Lui, qui voulut être le médiateur et le réconciliateur auprès de Dieu [...], c'est-à-dire le médiateur humble et très élevé, le Seigneur Jésus-Christ, il s'est chargé de toute créature – car il est tout entier dans l'homme : de fait [...] il s'est donc chargé de l'homme tout entier, en prenant la forme d'un esclave ; quoi qu'il y ait dans l'esprit rationnel, quoi qu'il y ait dans l'âme, quoi qu'il y ait dans la chair, il s'est chargé de tout, excepté le péché »⁶.

¹ Étienne GILSON, *Saint Augustin. Philosophie et Incarnation selon saint Augustin, suivi de Saint Augustin, Lettre XVIII, Sermon contre les païens (Dolbeau 26)*, traduit et annoté par Éric Rebillard, Genève, Éditions Ad Solem, n. 25, 1999, p. 80.

² *Ibid.*, *Sermon Dolbeau 26*, n. 25, p. 81.

³ *Ibid.*, n. 26, p. 81

⁴ *Ibid.*, n. 36, p. 96.

⁵ *Ibid.*, n. 36, p. 97.

⁶ *Ibid.*, n. 44, p. 108.

Mais pour opérer une telle réconciliation entre Dieu et l'homme, il a fallu le sacrifice du Christ dont le rôle premier est de redonner vie à l'homme extérieur pour que son âme le transforme en homme intérieur par sa restauration (*Conf.* VIII, VII, 16, BA 14, p. 43-45)¹. Cela se passe par la destruction de la mort spirituelle dans l'âme par la mort corporelle du Christ. Ainsi se transforme l'homme intérieur par le renouvellement de son âme. Le Christ libère alors l'âme dans sa mort sur la croix².

Il faut le dire, si le sacrifice du Christ est source de vie éternelle pour l'âme, il est son « Chemin »³ vers Dieu, il l'est dans la mesure où il tire son origine du don même de Dieu le Père, source jaillissante de rédemption. Ainsi, « c'est donc que tout ce que font le Père, le Fils et leur Esprit commun, ils le font ensemble, tous également et dans un parfait accord : pourtant nous avons été justifiés dans le sang du Christ, et nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils » (*De Trin.* XIII, XI, 15, BA 16, p. 307). Le salut en Jésus-Christ permet alors la remontée de l'âme vers Dieu le Père. Le Fils envoyé est le Verbe incarné, prêtre et victime tout en étant innocent et n'ayant pas péché pour sortir l'homme de sa condition pécheresse. Cette humilité de Dieu « est le suprême remède pour guérir l'enflure de notre orgueil et le sublime mystère pour dénouer le lien du péché » (*De Trin.* VIII, V, 7, BA 16, p. 43). Ainsi, le Christ, lui qui est sans péché, a porté le péché du monde⁴.

L'apport de ce sacrifice du Christ est la pureté de l'amour offert et ainsi concrétise l'amour de Dieu pour l'homme en faisant de celui-ci son ami dans sa compassion⁵ « en raison

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* IV, III, 6, BA 15, p. 351 ; *Conf.* XII, XV, 21, BA 14, p. 375 ; voir aussi *De uera rel.* XX, 39-40, BA 8, p. 75-79.

² Cf. Alberto ESPEZEL, « Le mystère pascal au cœur de la médiation du Christ », dans *Communio*, n. XXII, 2-3 (1997), p. 106-111 ; voir Ghislain LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ? op. cit.*, p. 236-242 ; Jean PLAGNIEUX, « Influence de la lutte antipélagienne sur le *De Trinitate* ou : christocentrisme de saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 820-823 ; Mariette CANÉVET, « La mort du Christ et le mystère de sa personne humano-divine dans la Théologie du IV^e siècle », dans *Les Quatre Fleuves*, n. 15-16 (1982), p. 71-92 ; Alberto ESPEZEL, « Filiation et Expiation », *art. cit.*, p. 147-156 ; Georges JOUASSARD, « L'abandon du Christ d'après saint Augustin », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 13 (1924), p. 310-326 ; Wolfhart PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1971, p. 310-315.

³ Cf. António J. G. DE FREITAS, « Jesús como maestro en los Evangelios », dans *Revista Agustiniiana*, n. 170-171 (2015), p. 223-240 ; Jaime GARCIA-ÁLVAREZ, « De Magistro. Un camino hacia Cristo, único Maestro », dans *Revista Agustiniiana*, n. 170-171 (2015), p. 257-286.

⁴ Jacques GUILLET, « Jésus-Christ pénitent », dans *Christus*, n. 39 (1963), p. 301 : « Il n'était pas pécheur, et ne pouvait l'être, grâce à Dieu. Mais s'il vit avec les pécheurs, et s'il en fait des pénitents, c'est qu'il s'est fait pour nous pénitent. Pénitent, il porte nos péchés, non pas comme s'ils étaient les siens, par une sorte de fiction absurde qui le rendrait coupable à notre place et nous retirerait la responsabilité de nos gestes, mais parce que ces péchés sont les nôtres, et que s'étant fait notre frère et le chef de notre race, tout ce qui est à nous est à lui, et d'abord le malheur qui pèse sur nous, le mal que font nos péchés dans le monde, et qui vont l'atteindre, lui le premier. Vivre avec les pécheurs, cela signifie, pour Jésus, souffrir, comme seul il peut souffrir, de tout le mal qui est dans le monde, de tout ce qui fait le péché ».

⁵ AUGUSTIN, *Enar. in Ps.* XXIV, 8, BA 57/B, p. 241 : « Le Seigneur est plein de douceur, puisqu'il a eu compassion même des pécheurs et des impies au point de leur remettre tous leurs actes antérieurs, mais le

de l'intimité qui l'unit à l'âme » (Aug, *Epist.* 8, 1, BA 40/A, p. 263), lui qui le premier nous a aimés car, du fait que « l'éternité de ton Verbe ne cesse de s'unir à moi » (*Enar. in Ps.* XXVII, 2, BA 58/A, p. 93) pour que l'âme puisse s'élever « vers Dieu autant qu'elle le peut » (Aug, *Epist.* 9, 1, BA 40/A, p. 267). Le deuxième aspect de ce don du Christ est l'élévation de l'homme (*AH.* III, 19, 1, SC 211, p. 375) en acceptant le sacrifice de l'innocent comme pénitence pour le salut du pécheur qui ne peut être sauvé que par l'innocent descendu du ciel, montrant ainsi la confiance du Père pour le Fils et la grâce de cette filiation divine pour l'âme en la purifiant, « car le Christ habite l'homme intérieur. [...] C'est à lui en effet qu'il appartient de voir la vérité, puisque le Christ a dit : Je suis la Vérité » (*Enar. in Ps.* IV, 8, BA 57/A, p. 197). Le dernier avantage de ce don sanglant est la liberté du Fils qui libère tout corps et toute âme par son obéissance qui retourne l'homme dans l'amour divin et éternel par « un sentiment plus fort d'affection ou d'attachement » (*HomJn.* CXX, 6, BA 75, p. 343). Nous voyons qu'Augustin est en recherche, il interroge. Paweł Sambor explique la dimension sotériologique qui s'exprime par la mort sanglante et confiante du Christ en montrant que le Diable tenait l'humanité en proie au péché en lui tendant le piège de l'immortalité.

En retour, la Croix du Christ est également un piège que Dieu le Père a tendu au Diable, en faisant mourir son Fils qui n'a pas péché afin d'arracher les hommes aux mains de l'auteur du péché et de la mort éternelle. « Le Diable perd son pouvoir sur l'humanité »¹. Ainsi, la mort anéantit la mort ; la vie redonne vie². La mort du Christ est donc pour le salut de notre âme. Voyons maintenant comment Augustin explique la résurrection du Christ et ce qu'elle apporte pour l'âme en nous basant toujours sur le *De Trinitate*.

Seigneur est également juste : après la miséricorde de l'appel et du pardon, donnés par grâce sans mérites de notre part, il exigera lors du jugement dernier des mérites correspondant à ses grâces ».

¹ Paweł SAMBOR, *La participation sacramentelle : une entrée dans la dynamique de la vie divine d'après les sermons au peuple de saint Augustin, op. cit.*, p. 383.

² *Ibid.*, p. 384-385 : « Cette idée de la mort qui abolit la mort, on peut la voir également dans l'image du serpent qui est une figure sotériologique. Augustin conjugue l'image des serpents au désert du livre des Nombres (Nb. 21, 8 - 9) avec le serpent au paradis du livre de Genèse (Gn 3, 1). Les morsures signifient alors les péchés qui provoquent la mort. Si le serpent signifie la mort, c'est la mort qui en libère comme il en fut pour le peuple d'Israël au désert, qui en regardant le serpent de bronze, restait en vie. Ainsi, c'est le serpent qui fait mourir et qui sauve. Évidemment, la véritable valeur de l'image du serpent ne se vérifie que dans le Christ (Cf. *Io.* 3, 14-15) : le serpent de bronze est la figure de la mort du Christ qui sauve ceux qui le regardent par la foi. Comment comprendre le rapprochement entre le serpent qui signifie la mort et le péché d'une part, et le Christ mort sur la croix d'autre part ? Le Christ est né dans une chair semblable à la nôtre, une chair mortelle, mais exempte du péché, et c'est dans cette chair qu'il a fait mourir la mort elle-même. Dès lors, en regardant par la foi la croix du Christ, l'homme est libéré de la mort éternelle » ; Cf. Jean-Pierre JOSSUA, *Le salut : Incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n. 281, 1968, p. 180-184 ; Andrea BIZZOZERO, *Il mistero pasquale de Gesù Cristo, e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern (etc.), Peter Lang, coll. « Patrologia », n. 23, 2010, p. 160-162.

3.2.2. La Pâque du Christ et le salut de l'âme

« Comment l'unique mort de notre Sauveur nous sauve de nos deux morts et comment son unique résurrection assure nos deux résurrections » ?¹ Telle est l'inquiétude qui surgit dès lors que l'on cherche à clarifier la question du salut de l'âme. Telle est la question à laquelle nous envisageons une réponse dans cette sous-partie. La rémission des péchés est la conséquence de la souffrance et de la Passion-Mort du Christ. Elle traduit l'ensemble de cette Passion-Mort qui se décline avec des termes comme supplication, souffrance, croix, sang versé, corps donné, âme rendue au Père, mort. La Passion du Christ ainsi décrite est le lien de la rémission des péchés de l'homme. Par le sacrifice du Christ, les péchés des hommes sont pardonnés, c'est-à-dire que nos corps et nos âmes, pour ne pas dire tout notre être, sont purifiés de la même manière : la faute d'Adam appelée le péché originel nous est remise d'une part et d'autre part, tous les péchés personnels. La rémission de ces péchés est rendue possible par l'immolation de l'Agneau Véritable et désigne ainsi la Pâque du Christ jadis annoncée dans l'Ancien Testament et concrétisée dans le Nouveau. Le sacrifice du Christ est alors traduit par l'image de l'immolation de l'Agneau sans tache, le Christ Jésus, le Fils de Dieu, notre Rédempteur et notre frère². Si l'Agneau sans tache a effacé le péché du monde, il a opéré par là un changement de paradigme, une rémission des péchés, un passage important dans l'histoire du salut. Le double sens de la Pâque du Christ est alors Immolation et Repas, car le Christ s'est sacrifié en offrant son corps et son sang comme un Agneau immolé pour le salut des hommes et est ressuscité trois jours après sa mort sanglante³. La résurrection du Christ est alors le passage à travers lequel s'opère une re-création de notre âme et de notre corps. Elle est la réponse ultime de Dieu le Père au sacrifice oblatif de son Fils,

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* IV, III, 6, BA 15, p. 355-375.

² *Ibid.*, *De Trin.* IV, III, 6, BA 15, p. 353 : « La résurrection corporelle du Seigneur intéresse elle aussi le mystère de notre résurrection intérieure » ; Raniero CANTALAMESSA, *La Pâque dans l'Église ancienne*, F. Morard, trad., Berne Francfort. S. M. - Las Vegas, Peter Lang, 1980, [Augustin, p. 124-135] ; *ibid.*, « "Ratio Paschae" ». La controversia sul significato della Pasqua nell'Ambrosiaster, in Girolamo in Agostino », dans *Aevum*, n. 44 (1970) p. 219-241. *Ibid.*, « Il mistero pasquale in Ambrogio e in Agostino », dans S. Ambrogio e S. Agostino, dans *Pavia*, 20-27 Aprile 1975, p. 17-31. Dominique GONNET, « La Pâque des Pères de l'Église », dans *La Maison-Dieu*, n. 240 (2004), p. 35-57 ; Martin KLÖCKENER, « Pascha », dans *Augustinus-Lexikon*, 4, p. 481-494 ; Christine MOHRMANN, « Pascha, Passio, Transitus », dans *Ephemerides liturgicae*, n. 66 (1952), p. 37-52 ; Bernard BOTTE, « Pascha », dans *Orient-Syrien*, n. 8 (1963), p. 213-223.

³ Pierre-Marie HOMBERT, *La christologie des trente-deux premières Enarrationes in Psalmos de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 449-453 ; cf. Marie-Anne VANNIER, *Augustin et l'Évangile de saint Jean*, dans *Saint Augustin et la Bible*, *op. cit.*, p. 220-222 ; Bernard SESBOÛE, « Les grandes orientations de la christologie patristique », dans *CPE*, n. 90 (2003), p. 10-14 ; cf. Émile BAILLEUX, « La christologie de saint Augustin dans le *De Trinitate* », dans *RechAug.*, n. 7 (1971), p. 219-243.

l'accomplissement parfait de la mission du Fils et ouvre la possibilité de notre résurrection par la filiation divine et l'anticipation de la gloire dernière à venir¹. Car, pour Augustin, la Résurrection du Christ est double : elle est la Résurrection de Jésus le Christ mais aussi celle de tous les hommes ; elle est sacrement et modèle de notre Résurrection car elle renouvelle l'homme intérieur, revêt le corps humain d'incorruptibilité et devient par là même « sacrement pour l'homme intérieur et exemple pour l'homme extérieur » (*De Trin.* IV, III, 6, BA 15, p. 351). Par sa Pâque, le Christ démolit la mort spirituelle qui est éternelle dans sa propre mort corporelle. Il détruit le vieil homme et l'homme extérieur et instaure le règne de l'homme intérieur et de l'homme nouveau rendu possible par « notre résurrection intérieure » (*De Trin.* IV, III, 6, BA 15, p. 353). La résurrection du Christ confère l'immortalité à l'être humain ainsi que la ressemblance divine car, « par elle aussi nous serons semblables à Dieu, mais seulement au Fils, car seul dans la Trinité le Fils a pris un corps : mort et ressuscité dans son corps, il l'a fait passer dans l'au-delà. Car on dit aussi que cette image est image du Fils, en ce sens que comme lui, nous aurons un corps immortel : en cela, notre ressemblance n'est pas à l'image du Père ou du Saint-Esprit, mais seulement à l'image du Fils, puisque de lui seul nous lisons et sommes assurés par une foi très authentique que le “Verbe s'est fait chair” (*Jean*, I, 14) » (*De Trin.* XIV, XVIII, 24, BA 16, p. 413). L'autre effet de la Résurrection est que notre âme sera semblable à Dieu dans la vision béatifique puisque « nous croyons que l'homme a été fait à l'image de la Trinité [...] et que] l'image qui [...] se renouvelle de jour en jour dans l'esprit de l'âme, par la connaissance de Dieu, c'est elle qui trouvera sa perfection dans la vision, [...] alors que maintenant elle progresse à travers un miroir » (*De Trin.* XIV, XIX, 25, BA 16, p. 415). Tel est le fruit apporté par la gratuité de sa vie donnée par le sacrifice de son corps et de son sang, le Christ a ajourné le plan mortifère de Satan et l'a remplacé par le plan d'amour de Dieu pour l'humanité : il a payé le prix de l'obéissance à Dieu et par ses abaissements, son humiliation, ses souffrances humaines et sa mort, il a banni la haine diabolique. Ainsi, le Père l'a ressuscité pour faire régner la justice de la vie et de l'amour sur la corruption du péché et de la mort. Pour Augustin :

Il a donc vaincu le démon, d'abord par la justice, ensuite par la puissance : par la justice, puisqu'il était sans péché et que le démon a commis une souveraine injustice en le faisant mourir ; par la puissance, puisque, mort, il est revenu à la vie pour ne plus jamais mourir (*Rom.*, VI, 9). Mais il aurait vaincu le démon par sa puissance, même si celui-ci n'avait pu le mettre à

¹ Alberto ESPEZEL, « Le Père et la Rédemption », dans *Communio*, n. XXIII, 6, XXIV, 1 (1998-1999), p. 53-55 ; voir aussi Joseph RATZINGER, « L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église. L'Église qui confesse Jésus comme Seigneur », dans *Communio*, n. XXVIII, 5 - 6 (2003), p. 159-175.

mort : quoique ce soit le fait d'une plus grande puissance encore de vaincre la mort en ressuscitant que de l'éviter en vivant. Mais c'est pour une autre raison que nous sommes justifiés dans le sang du Christ, quand nous sommes justifiés dans le sang du Christ, quand nous sommes arrachés au pouvoir du démon par la rémission des péchés : cette justification est due au fait que le Christ a vaincu le démon par la justice, non par la puissance. Car c'est en vertu de la faiblesse qu'il a prise avec notre chair mortelle, non en vertu de sa puissance immortelle, que le Christ a été crucifié : c'est pourtant de cette faiblesse que l'Apôtre dit : « *Ce qui est faible en Dieu est plus fort que les hommes* » (I Cor. I, 25) » (*De Trin.* XIII, XIV, 18, BA 16, p. 317)¹.

L'apport de ce développement pour notre recherche est que, renouvelé par le sang du Christ, notre âme tend vers la connaissance et la ressemblance de Dieu.

C'est également ce passage de nos âmes par le péché puis rachetées par Dieu en Jésus-Christ qu'exprime la Résurrection du Christ. Mais il ne faut pas perdre de vue la place importante de la liberté dans la pensée d'Augustin. En effet, la vraie liberté (*vera libertas*) qu'il oppose à la liberté défectueuse (*manca libertas*) est celle qui fait intervenir la volonté dans l'agir de l'âme dans le respect de l'intégrité (*De lib. arb.* I, XV, 32, BA 6, p. 257-259). Au fond, la *vera libertas* est un don surnaturel accordé à l'âme par le Rédempteur. Elle émane de l'amour de Dieu pour l'homme. « La présence de cette grâce dans la volonté lui restitue son intégrité par l'incapacité de pécher qu'elle lui dispense »². La vraie liberté est alors la liberté chrétienne (*christiana libertas*), celle qui se mesure par la présence de l'amour de Dieu dans l'âme. Elle est identifiée à la charité et est produite par l'Esprit Saint : « C'est pourquoi la liberté chrétienne, quand elle a trouvé des hommes soumis à des signes utiles, [...] leur a révélé le sens des signes auxquels ils étaient assujettis, les a élevés jusqu'aux réalités que représentaient ces signes, et les a rendus libres » (*De Doctr. chr.* III, VIII, 12, BA 11/2, p. 253). Deux traits saillants se détachent clairement de la sotériologie augustinienne : la Pâque du Christ signifie son retour à la vie après sa Passion et sa Mort au travers desquelles il nous a sauvés d'une part, mais aussi elle est le mobile de l'établissement du Passage entre la vie terrestre et la vie divine.

¹ Cf. aussi AUGUSTIN, *De Trin.* XIV, XVII, 23-XVIII - 24, BA 16, p. 409-413 : « Ce renouvellement ne se fait pas à l'instant de la conversion, comme se fait à l'instant même du Baptême un renouvellement par la rémission de tous les péchés : car il ne reste pas de faute, fût-ce une seule, si légère soit-elle, qui ne soit remise. Mais de même que c'est une chose de n'avoir plus de fièvre, et que c'en est une autre de se rétablir de la faiblesse causée par la fièvre ; ou encore, de même que c'est une chose d'enlever du corps le trait qui s'y est enfoncé, et que c'en est une autre de guérir ensuite par un autre traitement la blessure faite par le trait ; de même, le premier traitement consiste à écarter la cause de la maladie, ce qui se fait par le pardon des péchés ; le second consiste à soigner la maladie elle-même, ce qui se fait peu à peu par le progrès dans la rénovation de l'image ».

² Marianne DJUTH, art. « Liberté », trad. de Pascale Brenner, dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin, op. cit.*, p. 871.

De ce qui précède, la Pâque du Christ, dans le dynamisme de la possibilité de la vie spirituelle de l'âme prend plus l'allure d'un « Passage » provoqué par la Passion¹. La Pâque est et demeure surtout un passage (*pascha* chez les hébreux), celui de la Mort du Christ à la vie, celui de sa Passion à sa Gloire, celui de la mort de l'homme à sa vie éternelle et ainsi, la Pâque devient et demeure *passio-pascha* ou *pascha-transitus*². Les deux sens mis ensemble donnent la compréhension de la Pâque du Christ comme la réalisation du dessein divin de salut, l'accomplissement de la promesse de la vie éternelle par la résurrection de la chair, la certitude de la vie éternelle (selon notre *credo*)³.

Ainsi s'achève la promesse de Dieu qui devient réalité, concrétisation. Il ouvre les portes de la Rédemption à l'âme humaine mais également au corps humain puisque la Résurrection de son propre Fils est Vie redonnée et à son âme et à son corps. La Pâque du Christ désigne alors l'accomplissement du mystère du salut réalisé en Jésus-Christ par pur amour du Père pour tout homme. Telle est la signification de notre création, tel est aussi le sens de notre participation spirituelle et effective à la vie de Dieu à travers le mystère de la Rédemption.

3.2.3. Rédemption et vie de l'âme

Si l'économie du salut est traduite en acte par la Rédemption apportée par Jésus-Christ, elle est la source dont se nourrit l'âme. Elle est « le grand mystère » qui dit l'union du Christ à l'âme humaine. Jésus-Christ est alors présenté comme Médiateur entre l'âme et Dieu⁴, le Médecin qui guérit l'âme de toute corruption, le soigne et la nourrit aussi bien des nourritures spirituelles que divines. Jésus-Christ est la vie de l'âme parce que c'est lui qui la

¹ Cf. Raniero CANTALAMESSA, *La Pâque dans l'Église ancienne*, F. Morard, trad., Berne Francfort. S. M. - Las Vegas, Peter Lang, 1980, [Augustin, p. 124-135].

² Cf. Raniero CANTALAMESSA, « “*Ratio Paschae*”. La controversia sul significato della Pasqua nell'Ambrosiaster, in Girolamo in Agostino », *art. cit.*, p. 233.

³ Cf. Paweł SAMBOR, *La participation sacramentelle : une entrée dans la dynamique de la vie divine d'après les sermons au peuple de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 386-387.

⁴ Anne-Marie LA BONNARDIERE, « L'interprétation augustinienne du *magnum sacramentum* de Ephès. 5, 32 », dans *Recherches Augustiniennes*, n. XII (1977), p. 27 ; cf. Albert VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin*, Paris, Éditions Beauchesne, 1985, p. 154 ss et p 230 ss ; Gérard RÉMY, *Le Christ Médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, 1978.

nourrit, lui redonne vie. Il est son Médecin propre¹. En détruisant le péché d'Adam dans l'âme, le Christ lui confère une vie renouvelée par le baptême, restaurée par l'Eucharistie. Il est le nouvel Adam dont dépend l'âme². Il est l'humble qui donne la vie humble à l'âme. Celle qui détruit en elle tout orgueil, toute manifestation de l'homme extérieur, tout retour du vieil homme, faisant ainsi de la vertu de l'humanité, la mère des vertus, celle qui est constitutive ontologiquement de l'existence même de l'âme³.

Ainsi, Augustin décrit la Rédemption comme l'acte par lequel, en versant son sang et en donnant sa vie, le Christ donne vie aux hommes. Sa mort est la réconciliation entre le Père et notre âme et devient son « Maître intérieur »⁴. Sa mort est la source jaillissante d'amour dans l'âme, sa mort est salut de l'âme car justification de ses péchés (*De Trin.* XIII, 17, BA 16, p. 311-315), car la gratuité de la mort du Christ a pour corollaire la gratuité de la vie de Dieu donnée à l'âme pour le salut de l'homme (*De Trin.* XIII, XIV, 18, BA 16, p. 315-317)⁵. Augustin décrit alors dans ce passage l'économie de la Rédemption en partant de la mort du Christ tout en insistant sur le passage occasionné par une telle mort et le salut qu'elle a apporté :

Ainsi, le Fils éternel de Dieu, qui était aussi fils de l'homme, a souffert une mort temporelle qu'il ne méritait pas pour affranchir les hommes d'une mort éternelle qu'ils méritaient. Le démon avait en main nos péchés et par eux, en toute justice, nous tenait cloués dans la mort. Celui qui les a remis est celui qui personnellement était sans péché et que le démon a injustement conduit à la mort. Le sang du Christ a été d'un si grand prix que celui qui pour un temps a infligé au Christ une mort imméritée n'a plus le droit de retenir dans une mort éternelle qu'ils méritaient aucun de ceux qui ont revêtu le Christ [...] nous sommes entièrement justifiés, du fait que nous sommes libérés de tous nos péchés ; et nous sommes libérés de tous nos péchés, parce que le Fils de Dieu, qui était sans péché, a été mis à mort pour nous. Donc « nous

¹ Rudolph ARBESMANN, « The Concept of *Christus Medicus* in St Augustine », dans *Traditio*, n. 10 (1954), p. 1-28 ; *Ibid.*, « Christ, The “*Medicus humilis*” in saint Augustine », dans *AM*, II, p. 623-629 ; cf. Dominique DOUCET, « Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de Saint Augustin », dans *Augustiniana*, n. 39 (1989), 447-464.

² Cf. Henri RONDET, « Le Christ nouvel Adam dans la théologie de saint Augustin », dans *Études Mariales, La Nouvelle Ève*, 1955, p. 25-41.

³ Pierre ADNÈS, « L'humilité, vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, n. 28 (1952), p. 208-223 ; Otto SCHAFFNER, *Christliche Demut. Des hl Augustinus Lehre von der Humilitas*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1959 ; Victorino CAPÁNAGA, « La deificación en la soteriología agustiniana », dans *AM*, II, p. 745-754.

⁴ Cf. Jean-Marie LAMARRE, « Saint Augustin : Les signes, l'enseignement et le Maître intérieur », dans *Revista Agustiniana*, n. 170-171 (2015), p. 319-334 ; Nello CIPRIANI, « “Cristo, Maestro interiore” in Sant'Agostino », dans *Revista Agustiniana*, n. 170-171 (2015), p. 287-318.

⁵ Cf. Tarcisius J. Van BAVEL, « L'humanité du Christ comme “*lac parvulorum*” et comme “*via*” dans la spiritualité de saint Augustin », dans *Augustiniana*, n. 7 (1957), p. 245-281 ; M. COREAU, « Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin », dans *RechSR.*, n. 40 (1951-1952), p. 80-89.

serons sauvés par lui de la colère » : il s'agit de la colère de Dieu, qui n'est rien d'autre qu'un juste châtement. Car la colère de Dieu n'est pas, comme celle de l'homme, un trouble de l'âme : c'est la colère de celui auquel la Sainte Écriture dit en un autre passage : « *Pour Toi, Seigneur des vertus, tu juges avec calme* » (*Sagesse*, XII, 18). Si donc la juste vengeance de Dieu a reçu ce nom de colère, la réconciliation avec Dieu, si on la comprend bien, est-elle autre chose que la fin de cette colère ? Nous n'étions ennemis de Dieu que dans la mesure où nos péchés sont ennemis de la justice : une fois ces péchés remis, de telles inimitiés cessent ; et ceux que le juste lui-même justifie sont réconciliés avec lui (*De Trin.* XIII, XVI, 21, BA 16, p. 323-325).

Le Christ, par sa mort sauve les hommes et ainsi nous sommes réconciliés avec Dieu dans la mort de son Fils. Nous devenons des êtres « sauvés d'avance », parce que le péché d'Adam est détruit en nous, la puissance de Dieu est agissante en nous, la concupiscence charnelle n'aura plus le dernier mot. La grâce spirituelle du Christ ennoblit notre corps et notre âme. Nous devenons des « êtres pour Dieu », promus au Paradis, le Royaume du Christ¹. Mais avant d'en arriver là, il nourrit l'âme, lui l'Agneau immolé et sans tache, de la nourriture spirituelle qu'est l'Eucharistie, le Sacrement de son corps livré et de son sang versé, afin de la garder, dès cette terre, dans la Vie divine, lui qui est Vie et conduit à la vie de Dieu. Le point qui retient notre attention dans cette approche est que le Christ se donne à nous à travers l'Eucharistie en tant que son sacrifice produit notre union à Dieu : « Si donc le corps, cet être inférieur dont l'âme se sert comme d'un serviteur ou d'un instrument, est un sacrifice quand cet usage bon et droit est rapporté à Dieu, combien plus l'âme elle-même est-elle un sacrifice quand elle se réfère à Dieu, afin qu'enflammée du feu de son amour elle dépouille la forme de la concupiscence du siècle et se réforme selon Dieu en se soumettant à lui l'immuable forme : lui devenant ainsi agréable par les reflets qu'elle reçoit de sa beauté » (*De Ciu. Dei*, X, VI, BA 34, p. 445-447)². Augustin nous conduit de la sorte à l'Eucharistie³ comme Sacrement de l'unité de l'Église (*De Trin.* III, IV, 10, BA 15, p. 289), assemblée des âmes et des corps unis autour du Christ-Tête.

¹ Cf. Franciszek MICKIEWICZ, « Le règne de Jésus-Christ, éternel et universel », dans *Communio*, n. XXII, 2-3 (1997), p. 94-98 ; cf. Jean-Noël ALETTI, « L'Apôtre Paul et la parousie de Jésus-Christ. L'eschatologie paulienne et ses enjeux », dans *RechSR.*, n. 84 / 1 (1996), p. 22-34 ; voir aussi C. Van COMBRUGGHE, « La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec les néo-platoniciens », dans *RHE*, n. 5 (1904), p. 237-257 et p. 477-504.

² Cf. AUGUSTIN, *De Ciu. Dei*. XVII, XX, 2, BA 36, p. 457-459.

³ Charles COUTURIER, *Sacramentum et "Mysterium"* dans l'œuvre de saint Augustin, Paris, Études Augustiniennes, 1953, p. 161-332 ; L.-J. VAN DER LOF, « Eucharistie et présence réelle selon saint Augustin », dans *REAug.*, n. 10/4 (1964), p. 295-304 ; V. GROSSI, *L'Eucaristia nei Patri della Chiesa*, Rome, Borla, 1998 ; H. M. FÉRET, « *Sacramentum*, Res dans la langue théologique de saint Augustin », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 29 (1940), p. 218-243.

3.3. Le Christ, Sacrement de vie spirituelle

Le Christ, en donnant son corps et son sang en sacrifice pour le salut du corps et de l'âme, institue l'Eucharistie qu'on ne peut comprendre que sous sa double signification de pain éternel et de pain quotidien, qu'on appelle aussi pain des anges puisque le Christ est celui qui est descendu du ciel et donc le corps est considéré comme le pain des anges. Il est alors la nourriture spirituelle de l'âme et des anges. Le Christ est selon Augustin *sacramentum mysterium*, car il est ce qu'il signifie, et le don de son corps et de son sang n'est pas à prendre comme un simple symbole mais un sacrement. La théologie eucharistique augustinienne est purement sacramentelle¹. Présence réelle du Christ, l'Eucharistie est l'âme de toute vie chrétienne², le Sacrement de l'Église Catholique³. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin présente le sacrement de l'autel comme une offrande qui nourrit le chrétien. « Et ce sacrifice, l'Église ne cesse de le reproduire dans le Sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte » (*De Civ. Dei*, X, VI, BA 34, p. 449)⁴. Le don de soi réalisé par Jésus-Christ se concrétise par la nourriture spirituelle qui nourrit l'âme, le mystère du corps unique⁵. Nous présenterons dans cette partie comment le Christ, à travers son sacrifice, se présente comme le sacrement de l'âme, sacrement de la Résurrection, en partant de la définition augustinienne du mot “*Sacramentum*” puis nous montrerons comment cette nourriture spirituelle est mystère dans lequel l'âme se retrouve et retrouve sa vraie vie déjà sur la terre et dans son cheminement vers le Royaume des cieux où elle se nourrira du pain des anges. L'Eucharistie est alors le Sacrement-Repas à travers lequel l'âme entre en relation mystique avec Dieu que nous envisagerons à partir des processions divines. De fait, le Père a engendré son Verbe égal à lui-même. Ce dernier se donne en nourriture aux âmes afin de leur faire connaître le Père, « puisque le Fils connaît tout ce que connaît le Père » (*De Trin.* XV, XIV, 23, BA 16, p. 489), et fait connaître le Père aux âmes qui se nourrissent de Lui, d'une part, et de par là, il rend l'âme image des processions divines : « cette relation

¹ Thomas CAMELOT, « Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 31, n. 3 (1947), p. 394-410, p. 410.

² E. PORTALIÉ, « Augustin (saint) », dans *DTC*, I, col. 2419.

³ Karl ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustins*, Paderborn, 1908, p. 6.

⁴ Cf. Guy BROGLIE, « La notion augustinienne du sacrifice “invisible” est “vrai” », dans *RechSR*, n. (1960) p. 135-165 ; J. F. O'GRADY, « Priesthood and Sacrifice in “City of God” », dans *Augustiniana*, n. 21(1971), p. 27-44 ; Bernard SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut, tome I, Problématique et relecture doctrinale*, Paris, Éditions Desclee, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 33, 1988, p. 273-278.

⁵ Henri de LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge*, Paris, Éditions Aubier, coll. « Théologie », 1949, p. 279.

[...] qui se trouve à l'intime de l'esprit, dans la relation de la mémoire et de l'intelligence ; [...] le partage de l'intelligence étant l'information de la pensée selon le mode qui lui appartient en propre. [...] Il y a une profondeur plus secrète de la mémoire, lorsque l'acte de penser va jusqu'à nous en faire découvrir ce qui en est l'élément primitif, et qu'est engendré ce verbe intime » (*De Trin.* XV, XXI, 40, BA 16, p. 531-533). Augustin exprime ainsi la participation de l'âme aux processions divines. Le Père a engendré son Verbe « de qui procède, comme de son premier principe (*principaliter*), l'Esprit Saint » (*De Trin.* XV, XVII, 29, BA 16, p. 505). Par l'Incarnation, le Fils engendré prend chair et se donne pour le salut de l'âme. Cette dernière trouve désormais sa force ultime dans cette nourriture sublime du Corps et du Sang du Christ qui la font prendre part au Royaume de Dieu.

3.3.1. L'Eucharistie pour la vie de l'âme

L'Eucharistie est sacrement à travers lequel le Christ livre sa vie son corps et son sang pour le salut des âmes. Elle est sacrement de vie divine pour l'âme et pour le corps puisqu'elle octroie et confère l'incorruptibilité à l'un comme à l'autre. Elle permet à l'âme la possession la vision totale du christ, corps et âme, mystère à travers lequel elle rend grâce à Dieu. Le sacrifice du Christ fait de lui à la fois le prêtre, la victime, l'offrant et l'offrande. Ce sacrement de l'autel est également sacrement d'unité pour les chrétiens¹. Le Christ est lui-même par le don de son corps et de son sang la « seule liturgie possible »² ; il est un Sacrement de Vie, celui de la Pâque, c'est-à-dire du passage de la vie terrestre à la vie divine, « car notre vieil homme a été cloué à la croix avec lui » (*Enar. in Ps.* XXI, 1, BA 57/B, p. 133)³ ; le Christ est la « Pâque véritable », c'est-à-dire aussi bien le passage de la mort à la vie

¹ Yves de MONTCHEUIL, « L'unité du sacrifice et du sacrement et dans l'Eucharistie », dans *Mélanges Théologiques*, Paris, 1946, p. 49-70 ; Basil STUDER, « Das apfer Christi nach Augustins "De Ciuitate Dei", X, 5-6 », dans *Lex orandi, lex credendi, Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini*, Roma, coll. « Studia Anselmiana », 1980, p. 93-107 ; Jacques PINTARD, *Le sacerdoce selon saint Augustin. Le prêtre dans La Cité de Dieu*, Paris, Éditions Mame, 1960.

² Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n. 144, 1987, p. 305.

³ Cf. Rm 6, 6 ; AUGUSTIN, *Sermon pour la Pâque*, 231, 2, SC 116, p. 247 : « La résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ est une vie nouvelle pour ceux qui croient en Jésus. C'est là le mystère de sa passion et de sa résurrection que vous devez parfaitement connaître et vivre. Ce n'est pas pour rien que la vie est venue à la mort, ce n'est pas pour rien que, source de vie où l'on s'abreuve pour vivre, il s'est abreuvé d'une coupe qui ne lui était pas due, car la mort n'était pas due au Christ. Si nous cherchons d'où est venue la mort, si nous cherchons

à travers son immolation¹. L'Eucharistie, c'est le Christ² ; la véritable action de grâce rendue au Père par la consécration du pain et vin qui deviennent corps et sang de Notre Seigneur Jésus-Christ comme l'exprime saint Augustin : il est largement au-dessus des fruits de la terre modifiés par le travail pour devenir le corps et le sang du Christ sous l'action mystérieuse de l'Église, à travers la consécration du prêtre³. Sacrement de la Mort et de la Résurrection du Christ, l'Eucharistie est également le Pain qui nourrit la vie de l'âme, qui renouvelle l'homme intérieur en le justifiant par la mort du Christ. Jésus-Christ est alors le « Sacrement pour l'homme intérieur et [l'] exemple pour l'homme extérieur » (*De Trin.* IV, III, 6 BA 15, p. 351).

Le Sacrement, *sacramentum*, peut traduire aussi le mystère, car la Mort et la Résurrection du Christ traduisent pour nous un *exemplum*. Pour exprimer la « théologie pascale »⁴ qui regroupe les deux dimensions de ladite théologie à savoir la christologie sacerdotale (qui fait appel au sacrifice du Christ et au Prêtre sacrificateur) et la sotériologie sacrificielle (qui convoque le salut à travers lequel nos péchés sont pardonnés et qui ainsi, effectue la Rédemption). On peut alors dire que la christologie sacerdotale et la sotériologie rédemptrice sont les deux facettes du *sacramentum-exemplum*, puisque le Christ se livre et nous donne le modèle à suivre : « Faites cela en mémoire de moi » (Lc 22, 19). Ainsi, le *sacramentum-exemplum* révèle aussi bien les « effets salutaires » que les « effets exemplaires » que décrit saint Paul en *Philippiens 2*, 6-8⁵ et qui sont les deux formes sous lesquelles se présente le Christ sacrificateur et sacrifié : *in forma Dei* et *in forma servi*, c'est-à-dire, le Christ,

son origine, le péché est père de la mort. S'il n'y avait jamais de péché, personne ne mourrait. Le premier homme a reçu la loi de Dieu, le commandement de Dieu, avec la condition que, s'il le gardait, il vivrait, s'il la détruisait, il mourrait. En ne croyant pas qu'il pourrait mourir, il a été cause de sa propre mort. Il s'est rendu compte alors que celui qui lui avait donné la loi avait dit vrai. De là la mort, de là une condition mortelle, de là la peine, de là le malheur, et une seconde mort après la première, après la mort temporelle la mort éternelle. Tout homme naît lié à cette condition de mort, à cette loi de l'enfer, sauf l'homme qui s'est fait homme pour que l'homme ne meure pas » ; voir Goulven MADEC, *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, op. cit., 1989, p. 97 ; B. FISCHER, « Le Christ dans les Psaumes. La dévotion aux psaumes dans l'Église des martyrs », dans *La Maison-Dieu*, n. 27 (1951), p. 86-113.

¹ Cf. Raniero CANTALAMESSA, *La Pâque dans l'Église ancienne*, Berne, 1980, p. XXVII et XXIX).

² *Sermo Denis III*, 3 (MA 1), p. 19, cité par Goulven MADEC, *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, op. cit., 1989, p. 105 : « L'Eucharistie, est le Fils ».

³ AUGUSTIN, *De Trin.* III, IV, 10, BA 15, p. 291 : « Nous pensons seulement à ce que nous donnent les fruits de la terre et que, une fois consacré par la prière mystique, nous prenons selon les rites, en vue de notre salut spirituel et en souvenir de la passion du Seigneur pour nous. Quand la main des hommes en a tiré ces apparences visibles, la consécration qui, en fait un si grand sacrement, ne lui vient que de l'action invisible de l'Esprit de Dieu. Au demeurant, tout ce qui, dans cette œuvre, résulte des transformations de la matière a Dieu pour auteur. Dieu commence par mettre en mouvement les forces secrètes de ses serviteurs, les âmes des hommes ou les domiciles obéissances des esprits invisibles ».

⁴ Goulven MADEC, *La Patrie et la Voie*, op. cit., 1989, p. 97 ; voir Raniero CANTALAMESSA, *La Pâque dans l'Église ancienne*, op. cit., p. XXVII et XXIV.

⁵ Albert VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris, Éditions Beauchesne, coll. « Théologie Historique », n. 72, 1985, p. 295.

Sacrement de Dieu et Sacrement du service¹. L'Eucharistie traduit alors ce mystère du Christ sauveur en *exemplum*, modèle² pour l'âme humaine afin que l'homme extérieur puisse se laisser convertir par elle : lorsqu'une telle conversion advient, c'est par la grâce du *sacramentum* que la transformation intérieure se manifeste dans l'homme intérieur. Si le *sacramentum* accomplit le sacrifice historique du Christ en le rendant continuellement vrai, présent et actuel, il est également un agent, la cause ou le signe liturgique à travers lequel s'accomplit ce sacrifice rédempteur dans, à travers et par le mystère liturgique célébré qui est lui aussi *sacramentum*. Ainsi, le sacrifice du Christ dans le don de son corps et de son sang se concrétise dans le pain et le vin qui sont un *signum* représentant l'acte sacramentel eucharistique.

C'est le *signum* qui donne sens à ce sacrifice et le rend compréhensible et interprétable et renvoie à quelque chose d'autre de plus grand comme le mystère eucharistique renvoie directement aux trois dimensionnalités du *sacramentum* à savoir : le *Sacramentum* - Mystère qui explique comment le Sacrement de l'Eucharistie est le Mystère du Corps et du Sang du Christ livrés pour la vie de l'âme ; le *Sacramentum* - Symbole puisqu'un tel mystère passe par les signes du pain et du vin dans la célébration eucharistique mais aussi le signe de l'imposition des mains et de la prière consécratoire ; et le *Sacramentum* - Rite qui sacralise le mystère sacré célébré et le schématise pour sa compréhension dans l'âme. Ici, Intelligence, Raison, Mémoire s'activent pour comprendre le don salvifique du Christ et ses conséquences sur l'être humain et son salut³. On peut lire également le rapprochement qu'Augustin fait entre le « signe de la manne » et le « signe sacramentel » dans ce sens que l'un et l'autre renvoient à une seule et même réalité signifiée, qu'est le Christ Jésus⁴, vie et nourriture de l'âme. Il est enfin la force centrifuge de la Relation de l'âme à Dieu.

¹ Voir Basil STUDER, « “*Sacramentum et exemplum*” chez saint Augustin », dans *RechAug.*, n. 10 (1975), p. 85-141.

² Cf. W. GEERLINGS, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Tübinger Theologische Studien 13, Mainz: Matthias Grünewald-Verlag, 1978.

³ Cf. André MANDOUZE, « “*Sacramentum et Sacramenta*” chez Augustin. [Dialectique entre une théorie et une pratique] », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Lettres d'humanité*, n. 48 (1989), p. 368 ; cf. Wilhelm GEERLINGS, *Christus exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, « Tübinger theologische Studien », n. 13, Mainz, Grünewald, 1978 ; voir Richard BERGERON, « La doctrine eucharistique de l'*Enarr. In Ps. XXXIII* d'Augustin », dans *REAug.*, n. 19 (1973), p. 111-114.

⁴ Voir Marie François BERROUARD, « Pour une réflexion sur le “*Sacramentum*” augustiniens. La manne et l'Eucharistie dans le *Tractatus*, XXVI, 11-12 in *Iohannis Evangelium* », dans *Forma futuri, Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, p. 830-844 ; Sur le concept de *Sacramentum* chez Augustin, on peut également lire Henri-Marie FÉRET, « *Sacramentum-Res* dans la langue théologique de saint Augustin », dans *RSPT*, n. 29 (1940), p. 218-243 ; Frederik Van der MEER, « *Sacramentum* chez saint Augustin », dans *La Maison-Dieu*, n. 13 (1948), p. 50-64 ; Charles COUTURIER, « *Sacramentum et mysterium* dans l'œuvre de saint Augustin », dans *Études Augustiniennes*, n. 28 (1953), p. 163-274.

3.3.2. Le Christ-Relation et l'âme-image des processions divines

Notre expression Christ-Relation exprime le reflet de ce lien d'amour au cœur des Personnes trinitaires. Autant entre le Père et le Fils, « il y a en effet la relation, par exemple, le Père est relatif au Fils et le Fils relatif au Père est relative parce que « le Père est relatif au Fils et le Fils relatif au Père, qui n'est pas un accident. L'un est toujours Père, l'autre toujours Fils » (*De Trin.* V, V, 6 BA 15, p. 433-435), autant la relation entre le Père et l'âme est également relative de la relativité relationnelle du Père et du Fils qui est substantielle, c'est-à-dire pas accidentelle.

Cela signifie que le Père est Père et se comprend comme tel parce qu'il a un Fils. Le Fils reste le Fils et ne l'est que dans la mesure où il a un Père. Pareil du côté de l'âme : l'âme n'est âme que parce qu'elle a été voulue comme telle par le Père et qu'elle est mue par le Fils qui lui confère son Principe de mouvement du corps. Le Christ est de la même substance que le Père¹. L'âme, pour sa part, participe à cette substance divine à travers les fonctions et privilèges de sa partie rationnelle qu'Augustin qualifie de *mens* ou d'*animus* (*De Trin.* XV, I, 1, BA 16, p. 421), car « l'image de la Trinité est dans l'esprit (*imago est Trinitatis in mente*) » (*De Trin.* XV, VII, 11, BA 16, p. 449).

Mais l'âme n'est pas de la même substance que le Christ, autrement, elle serait également de la même substance que Dieu et serait appelé Dieu. Elle est plutôt image de la Trinité mais ne fait pas partie intégrante de la Trinité divine, car « rien n'appartient à la nature divine qui n'appartienne à la Trinité : les trois personnes sont une seule essence » (*idem*). En effet, la substance divine est inamovible ; elle n'est pas accidentelle mais relève de la relation « qui n'est pas un accident parce qu'elle est étrangère au changement » (*De Trin.* V, V, 6 BA 15, p. 435). Mais la relation de participation de l'âme au Christ induit une union totale des deux. Autrement dit, nous parlons de l'être même de Fils et de l'être même de l'âme en termes

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* V, VIII, 9, BA 15, p. 445 : « Le Père est Dieu, le Fils aussi est Dieu, pareillement le Saint-Esprit est Dieu, qualification d'ordre substantiel, personne n'en doute ; ce ne sont pourtant pas trois dieux, nous disons au contraire que la souveraine Trinité est un seul Dieu. Semblablement, le Père est grand, le Fils est grand, grand le Saint-Esprit ; il n'y a cependant pas trois grands mais un seul grand ». Cf. *ibid.*, *De Trin.* V, VIII, 9, BA 15, p. 443-445.

d'union hypostatique pour former le Christ-Total¹, auteur de toute union ontologique entre l'âme et Dieu².

Cette relation entre le Christ et l'âme trouve sa légitimité spirituelle seulement quand, au cœur d'elle, se trouve la Trinité. Indiscutablement, la Trinité³ dans l'âme est un point indispensable de l'union intime de l'âme avec Dieu telle que la présente Augustin : « C'est dans la nature de l'âme tout entière qu'il nous faut trouver une trinité [... C'est dans] cette seule zone de l'âme de qui relève la contemplation des réalités éternelles que nous trouvons non seulement une trinité, mais l'image de Dieu » (*De Trin.* XII, IV, 4, BA 16, p. 217-219). Alors être à l'image de Dieu signifie devenir le reflet de l'amour de Dieu à travers une relation intime avec lui. Telle est la béatitude : « Le véritable honneur de l'homme, c'est d'être l'image et la ressemblance de Dieu, image qui ne se conserve qu'en allant vers celui par qui elle est imprimée. D'où il suit qu'on est d'autant plus uni à Dieu qu'on aime moins ce qu'on a en propre » (*De Trin.* XII, XI, 16, BA 16, p. 241).

Le lien est d'ordre mystique puisque l'Inengendré fusionne avec l'âme créée et sert de pont (*relatio*) entre cette dernière et l'Inengendré. Le Générateur - Inengendré dialogue avec l'âme créée par le Fils - Engendré, source d'amour et de salut, source de vie et de charité, Maître intérieur⁴ qui communique le Verbe divin à l'âme¹. Cette relation est également

¹ SAINT AUGUSTIN, *Serm.* 341, PL 39, 1493 ; Voir Hans Urs von BALTHASAR, « Teología y santidad », in *Communio*, n. 6 (1987), p. 486-493 ; cf. Antoine NOUWAVI, *La Pâque de l'Afrique. Jalons pour un renouveau théologique*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoine », 2016, p. 178, 185, et 198. Plusieurs spécialistes d'Augustin se sont prononcés sur sa doctrine du « *Christus totus* ». On peut lire entre autres : Tarcisius J. VAN BAVEL, Bernard BRUNING, « *Die Einheit des 'Totus Christus' bei Augustinus* », dans Cornelius Petrus MAYER, Willigis ECKERMANN (éd.), *Scientia Augustiniana : Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden*, FS A. Zumkeller, Würzburg, 1975, p. 43-75 ; Tarcisius J. VAN BAVEL, *The Concept of the « Whole Christ »*, dans Tarcisius J. VAN BAVEL, B. BRUNING (éd.), *Saint Augustine*, Translated by Margaret Clark – Paul Holberton, Brussel, 2007, p. 263-271 ; Pasquale BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, CEA, SA, n. 48, 1972 ; cf. Émile MERSCH, *Le corps mystique du Christ : Études de théologie historique*, tome 2, Louvain, 1933, p. 34-131 ; cf. E. FRANZ, *Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*, Dissertation Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität Bonn, Evangelisch-Theologische Fakultät, 1956.

² Cf. Ernest MURA, « La Personne mystique du Christ », dans *La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique*, tome XLVII, n. 199 (1936), p. 1-11, p. 5-6 ; cf. Henri RONDET, « Le Christ, Nouvel Adam dans la théologie de saint Augustin », dans *Études Mariales, La Nouvelles Ève II, Bulletin de la Société Française d'Études Mariales*, n. XIII (1955), p. 25-41.

³ Olivier DU ROY, « Amour et intelligence de la foi trinitaire », dans *RechAug.*, 1962, p. 415-445 ; A. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus*, Münster, Aschendorf, « Münster Beitr. zur Theologie », n. 11, 1967 ; M. BARNES, « Augustine in Contemporary Trinitarian Theology », dans *Theological Studies*, n. 56 (1995), p. 237-250.

⁴ AUGUSTIN, *In Io. Epist.*, III, 13, BA 76, p. 177-179 : « Qu'il vous parle donc lui-même à l'intérieur, puisque aucun homme ne s'y trouve, car même si quelqu'un se trouve à ton côté, il n'y a personne dans ton coeur ? Que dis-je ! Que ton coeur ne soit pas vide de toute Présence ! Que le Christ soit dans ton coeur ! Que son onction soit dans ton coeur, afin que ce coeur altéré ne soit pas dans la solitude et privé des sources où il peut se désaltérer. Il est donc à l'intérieur, le maître qui enseigne ; c'est le Christ qui enseigne ; c'est son inspiration qui

comparable à celle des trois hypostases entre elles ou à celle de l'*ousia* à l'hypostase². C'est alors de la vie qu'il s'agit concrètement, la vie de l'âme puisqu'elle est supérieure au corps (*De Trin.* IX, IV, 5, BA 16, p. 83).

Par ailleurs, comme l'âme est porteuse de faculté de connaissance, cette dernière lui révèle qu'elle est substance et que « sa connaissance est substance ». En réalité, la substance de Dieu qui est amour et de fait, « la connaissance pénètre tout son être et quand elle s'aime parfaitement, elle s'aime tout entièrement, et son amour pénètre tout son être » (*De Trin.* IX, IV, 7, BA 16, p. 87). L'unité substantielle de l'âme est à la fois cet amour de Dieu et cette substance de Dieu. Ainsi, la notion de relation substantielle au cœur de l'âme qui exclut tout accident, reconnaît l'unité de l'essence divine à laquelle elle se réfère et permet de poser alors l'atteinte au cœur de la substance de l'âme. Il y a donc en Jésus une relation à l'Autre et cette relation est autre (*alius*) parce que participante à la relation divine aussi bien absolument que substantiellement l'âme humaine procède alors de Dieu. Ainsi, elle :

saisit combien c'est une grande chose pour l'esprit de pouvoir se rappeler, voir désirer la nature éternelle et immuable, s'en souvenir par la mémoire, la contempler par l'intelligence, l'embrasser par l'amour : oui, c'est bien là qu'il découvre l'image de cette souveraine Trinité. Pour parvenir à se rappeler, à voir, à aimer cette souveraine Trinité, c'est à elle qu'il doit référer tout être vivant pour qu'elle devienne l'objet de son souvenir, de sa contemplation, de ses complaisances. Toutefois, cette image qui est l'œuvre de Dieu et que l'homme a pervertie par sa faute, j'ai montré, autant qu'il me semblait nécessaire, qu'il ne fallait pas tellement l'assimiler à la Trinité divine qu'on n'y trouve plus que des ressemblances ; mais qu'il fallait voir aussi une grande dissemblance en cette ressemblance (*De Trin.* XV, XXI, 40, BA 16, p. 531).

enseigne. Là où il n'y a ni son inspiration ni son onction, nous faisons retentir en vain nos paroles à l'extérieur. Telles sont ces paroles, frères, les paroles que nous faisons retentir à l'extérieur ; elles sont comme les soins du cultivateur pour un arbre. L'homme travaille à l'extérieur : il donne de l'eau et apporte tout son zèle à la culture. Quels que soient les soins qu'il donne à l'extérieur, est-ce lui qui forme les fruits ? Est-ce lui qui revêt la nudité des branches avec l'ombre des feuilles ? Accomplit-il quelque chose de tel à l'intérieur ? » ; cf. Isabelle BOCHET, « L'Écriture et le maître intérieur selon Augustin », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 72, fasc. 1 (1998), p. 20-37.

¹ Cf. Jean RIMAUD, « Le Maître intérieur », dans *CNJ*, n. 17, Paris, Librairie Blond et Gay, 1930, p. 55-69.

² Cf. AUGUSTIN, *De Trin.* IX, IV, 5, BA 16, p. 83-85 : « Ces réflexions attirent en outre notre attention sur ce fait (s'il est possible de le comprendre en quelque manière) que ces choses co - existent dans l'âme et qu'elles s'y développent dans une sorte d'involution mutuelle, en sorte qu'elles se laissent apercevoir et dénombrer à titre de substance, ou, pour ainsi dire, d'essence ; elles n'y sont pas comme en un substrat, à la manière dont la couleur, la configuration ou tout autre qualité ou quantité sont dans un corps [...].

Mais l'âme, par l'amour dont elle s'aime, peut en outre aimer autre chose qu'elle - même. De même, l'âme ne se connaît pas elle seule, mais aussi quantité d'autres choses. Donc amour et connaissance ne sont pas inhérents à l'âme comme l'âme elle-même, à titre de substance ; car alors même qu'on les exprime sous un mode relatif en les rapportant les uns aux autres, chacun pris à part n'en demeure pas moins en sa propre substance ».

Telles sont les manifestations de l'âme qui procèdent de Dieu : par la mémoire et l'intelligence, elle cherche à comprendre Dieu ; par sa nature éternelle, elle désire contempler Dieu éternellement ; par son identité immuable, elle s'efforce à aimer la divine Trinité dont elle procède intemporellement (*De Trin.* XV, XXVI, 47, BA 16, p. 551-555) par l'action de l'Esprit Saint¹. En effet, l'Esprit est sa propre mémoire, sa propre intelligence, Sagesse issue de la Sagesse. Possédant toutes les perfections, elle les communique à l'âme, comme il lui communique le Don de Dieu qui est la Charité par excellence. « Voilà pourquoi l'Esprit Saint, qui est Dieu, est en même temps très justement appelé le don de Dieu (*Act.*, VIII, 20). Par ce Don que faut-il proprement entendre, sinon la Charité qui conduit à Dieu » (*De Trin.* XV, XVIII, 32, BA 16, p. 513). Il s'agit de l'énergie divine qui autorise ou agréé l'âme à aimer Dieu. « Voilà pourquoi le Saint-Esprit, Dieu qui procède de Dieu, une fois donné à l'homme, l'embrase d'amour pour Dieu et pour le prochain, étant lui même amour. L'homme en effet n'a pas en lui de quoi aimer Dieu, s'il ne le reçoit pas de Dieu » (*De Trin.* XV, XVII, 31, BA 16, p. 511). Autrement, c'est l'Esprit Saint qui donne la force et la grâce à l'âme de se savoir aimée de Dieu, d'aimer Dieu et d'aimer le prochain. C'est lui qui a inspiré les prophètes, c'est lui qui octroie les dons de Dieu. C'est la charité du Père qui, en fait, est communiquée à l'âme. Et l'on sait que le Fils est appelé « Fils de la Charité du Père », c'est-à-dire son Bien aimé. L'âme-image est alors image des processions divines.

Chacun, par une sorte d'intuition vive, voit que ces trois puissances [mémoire, intelligence, volonté], en vertu d'une intention divine, forment la contenance naturelle de son esprit : il saisit combien c'est une grande chose pour l'esprit de pouvoir se rappeler, voir, désirer la nature éternelle et immuable, s'en souvenir par la mémoire, la contempler par l'intelligence, l'embrasser par l'amour : oui, c'est bien là qu'il découvre l'image de cette souveraine Trinité. Pour parvenir à se rappeler, à voir, à aimer cette souveraine Trinité, c'est à elle qu'il doit référer tout être vivant pour qu'elle devienne l'objet de son souvenir, de sa contemplation, de ses complaisances (*De Trin.* XV, XX, 39, BA 16, p. 529-531).

L'Esprit Saint est donc profondément à l'œuvre à travers sa présence active et agissante dans les facultés de l'âme. Il les conduit à l'amour de Dieu. Son action est si importante que la relation de l'*intelligentia* à la *memoria* peut être assortie à l'image de la

¹ Cf. André DE HALLEUX, « “Manifesté par le Fils” ». Aux origines d'une formule pneumatique », dans *Revue Théologique de Louvain*, 20^{ème} année, fasc. 1 (1989), p. 3-31 ; Goulven MADEC, « La méditation trinitaire d'Augustin », dans *Communio*, n. XXIV, 5-6 (1999), p. 79-102 ; cf. Émile MERSCH, « Deux traits de la doctrine spirituelle de saint Augustin », dans *NRT*, n. 5 (1930), p. 391-410 ; Gérard PHILIPS, « L'influence du Christ-Chef sur son corps mystique suivant saint Augustin », dans *AM*, II, Paris, 1954, p. 805-815 ; Walter KASPER, *Jésus le Christ*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 2010, p. 25-29 ; p. 67-126 et p. 218-342.

relatio entre le Père et le Fils en termes de *caritas*, car pour Augustin, notre volonté est à l'image de l'Esprit Saint¹, Amour du Père et du Fils. Ainsi, « l'amour unit, dans une sorte de relation de paternité et de filiation, la vision présente dans la mémoire et la vision de la pensée qui se forme sur elle » (*De Trin.* XV, XXI, 41, BA 16, p. 535). À ce sujet, Marie-Anne Vannier précise que « le *De Trinitate* d'Augustin est une référence, mais, plus qu'un traité, il témoigne de la recherche d'Augustin qui, après sa conversion, s'est efforcé de comprendre qui est l'Esprit Saint et quel est son rôle. Sa recherche est tâtonnante et c'est à partir de la charité qu'il le comprend essentiellement »². La relation de l'Esprit à l'âme se réalise dans « l'intime de l'esprit » (*De Trin.* II, XV, XXI, 40, BA 16, p. 531)³, qui est ce lieu où l'Esprit convoque l'âme pour l'union mystique.

Le Christ est la vie de l'âme. Il l'est parce que, de par son Incarnation, il prend chair de la Vierge Marie et son âme est la force vitale dont dépend la vie de nos âmes. En reprenant les termes classiques du platonisme tels Image, Sagesse et Verbe, Augustin explique comment le Christ est au cœur de l'existence de l'âme ; il justifie et renouvelle nos âmes humaines par son âme qui communique avec les réalités éternelles et divines qui sont de l'ordre du spirituel. Le Christ Jésus est la Sagesse incarnée dans l'âme qui se manifeste par des facultés de la *Sapientia* et relatives à elle telles que l'*intelligentia* / *intellectus*, la *memoria* et la *uoluntas*. Il est la Parole vivante et agissante dans l'être humain et ainsi élève l'identité humaine, corps et âme, à la dignité de la divinité en Jésus-Christ, Sagesse, il devient la « science des choses divines et humaines »⁴ sous deux aspects différents : il est la *Sapientia* des réalités divines, célestes et spirituelles et *scientia* des réalités humaines⁵. Pour Augustin, « notre science à

¹ C. T. GERBER, *The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology*, Farnham, Burlington, Ashgate, 2012 ; R. WILKEN, « Spiritus sanctus secundum scripturas sanctas. Exegetical Considerations of Augustine on the Holy Spirit », dans *Augustinian Studies*, n. 31 / 1 (2000), p. 1-18 ; G. BONNER, « St. Augustine's Doctrine of the Holy Spirit », dans *Sobornost* 4, n. 1 (1960), p. 51-66.

² Marie-Anne VANNIER, « Les Pères de l'Église et l'Esprit-Saint », dans *CPE*, n. 154, (2019), p. 8 ; cf. Gérard RÉMY, « La Pentecôte : fête de l'Esprit-Saint selon Augustin prédicateur », dans *CPE*, n. 154 (2019), p. 52-64.

³ E. C. BUTLER, *Western Mysticism : The Teachings of Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, Londres, Constable, 1967 ; H. CHADWICK, « Note sur la divinisation chez saint Augustin », dans *RevSR.*, n. 76 (2002), p. 246-248 ; G. BONNER, « Augustine and Mysticism », dans *Collectanea Augustiniana, vol. III, Augustine, Mystic and Mystagogue*, vol. III (1994), p. 113-158.

⁴ Goulven MADEC, « La notion augustiniennne de *Philosophia* », dans *Revue de l'ICP*, n. 18 (1986), p. 42.

⁵ Cf. AUGUSTIN, *De Trin.* XIV, I, 3, BA 16, p. 349 : « Or, quand ils [les Platoniciens] discutent de la sagesse, voici la définition qu'ils en donnent : La sagesse, d'après eux, est la science des choses humaines et divines. Voilà pourquoi moi non plus, dans le livre précédent, je ne me suis pas fait faute de dire qu'on pouvait appeler et sagesse et science la connaissance des unes et des autres, des choses divines et des choses humaines. Toutefois la distinction que fait l'Apôtre, lorsqu'il dit : "À l'un est donnée une parole de sagesse, à l'autre une parole de

nous, c'est donc le Christ, notre sagesse, c'est encore le Christ » (Col 2, 3 ; *De Trin.* XIII, XIX, 24, BA 16, p. 337).

De fait, Augustin nous conduit dans l'économie du salut en Jésus-Christ. En effet, le Christ-Sagesse et Verbe fait chair prend une place considérable dans la compréhension nouvelle de l'âme après l'Incarnation. En réalité, il s'est fait homme et, selon le dessein de Dieu, il a livré son Corps et son Sang en sacrifice pour le salut des hommes. Cette offrande sacrificielle est la source de salut de l'âme, puisqu'elle confère également l'immortalité au corps. L'évènement qui rend effectif ce salut est non seulement la Passion-Mort du Christ mais aussi sa Résurrection. La Pâque du Christ, son retour à la vie après sa mort crucifiante et sanglante, engage l'être humain dans le cours du salut apporté par Jésus-Christ et ce salut concerne aussi bien le corps que l'âme. Telle est l'économie de la Rédemption qui est Vie de l'âme car par sa mort, le Christ confère la vie de Dieu à l'homme.

Nous avons, bien évidemment en tâtonnant, présenté le Christ comme Verbe incarné, Médiateur, Sauveur et Sacrement de l'âme. Il est également la Voie qui la conduit à la Patrie : le Royaume du Père. Mais la pensée d'Augustin sur le Christ qui donne vie à l'âme ne peut se réduire à ce chapitre. L'Hipponate a envisagé, dans une autre perspective, le Christ comme le Médecin qui soigne l'âme de sa maladie fondamentale qu'est l'orgueil : « Le principe de toutes les maladies est l'orgueil. [...] Quand le médecin suit une maladie, s'il soigne les effets qui proviennent de quelque cause particulière sans soigner la cause même qui est à l'origine du mal, il paraît pour un temps lui porter remède, mais, comme la cause demeure, la maladie revient. [...] Pour soigner par conséquent la cause de toutes les maladies, c'est-à-dire l'orgueil, le Fils de Dieu est descendu et s'est fait humble » (*HomJn.* XXV, 16, BA 72, p. 465-467).

Le Christ soigne et l'âme et le corps et, « de même en effet que l'âme fait la beauté du corps, Dieu fait la beauté de l'âme. [...] La beauté du corps est donc l'âme, et la beauté de l'âme est Dieu » (*HomJn.* XXXII, 3, BA 72, p. 671). C'est le sens de son Incarnation, signe de l'humilité du Fils de Dieu – de nature humaine et divine - qui vient sauver l'âme du péché en la soignant et en la nourrissant¹. Il le faut parce qu'il est, dans sa nature, à la fois Dieu et homme et comme tel, il peut racheter aussi bien notre corps que notre âme : « Si tu dis que le

science'' (I *Cor.*, XII, 8), nous invite à dédoubler cette définition, en appelant proprement sagesse la science des choses divines, et en réservant proprement le nom de science à celle des choses humaines ».

¹ AUGUSTIN, *Enar. In Ps*, VI, 4, BA 57A, p. 255 : « Qui ne comprend qu'il s'agit ici de l'âme luttant avec ses maladies, l'âme que le médecin a longtemps fait attendre, pour mieux la persuader des maux où elle s'est précipitée en péchant ? En effet, on se garde peu de ce qui se guérit aisément, tandis que la difficulté de la guérison nous rendra plus vigilants pour conserver la santé recouvrée ».

Christ est seulement, tu nies le remède par lequel tu as été guéri ; si tu dis que le Christ est seulement homme, tu nies la puissance par laquelle tu as été créé. Tiens donc l'un et l'autre, âme fidèle, cœur catholique, tiens l'un et l'autre, crois l'un et l'autre, confesse fidèlement l'un et l'autre : le Christ est Dieu et le Christ est homme » (*HomJn.* XXXVI, 2, BA 73 A, p. 181).

L'étude des relations entre le Christ et l'âme questionne fortement le rapport Incarnation-Rédemption, deux aspects indivisibles dans l'unique « Personne » du Verbe incarné ainsi que son humilité. C'est pourquoi l'économie du salut, dans sa double dimension de l'Incarnation et de la Rédemption permet de justifier l'immortalité de l'âme par le biais du soin que lui octroie le Christ¹. L'âme soignée et guérie découvre davantage le regard compatissant du Christ à son endroit. Là, « c'est l'âme qui se réjouit »². Elle l'aime avec application parce qu'elle évalue de plus belle le prix de la Rédemption. Elle connaît mieux son Rédempteur pour l'accueillir et l'aimer toujours plus.

¹ *Ibid.*, *HomJn.* II, 16, BA 71, p. 206 : « La chair t'avait aveuglé, la chair te guérit. Car ton âme était devenue charnelle en acquiesçant aux désirs de la chair, et l'œil de ton cœur en avait été aveuglé. *Le Verbe s'est fait chair* : ce Médecin a préparé pour toi un collyre. Et parce qu'il est venu pour éteindre par la chair les vices de la chair et pour tuer la mort par la mort, il en est résulté que toi, parce que *le Verbe s'est fait chair*, tu peux dire : *Et nous avons vu sa gloire*. Quelle est cette gloire ? Qu'il est devenu le fils de l'homme ? Mais c'est là son humilité, et non sa gloire. Or jusqu'où a pénétré le regard de l'homme, guéri par la chair ? *Nous avons vu sa gloire, dit l'Évangéliste, gloire comme celle du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité* (Jn 1, 14) » ; voir Gustave BARDY, « Saint Augustin et les médecins », dans *Année Théologique Augustinienne*, n. XIII (1953), p. 327-348.

² *Ibid.*, *HomJn.* XXXII, 2, BA 72, p. 667-668 : « Chacun trouve de la joie dans le plaisir et tire le plaisir de son corps, mais enlève-lui l'âme, il ne reste plus rien dans le corps pour éprouver de la joie ; bien qu'elle tire sa joie du corps, c'est l'âme qui se réjouit. [...] C'est l'âme qui est le siège de la bienveillance ».

CHAPITRE VII

LA CONNAISSANCE DE L'ÂME D'APRÈS SAINT AUGUSTIN

« Le *De Trinitate* d'Augustin présente une suite d'images psychologiques de la Trinité qui ne forment pas un système cohérent et qui, pour cette raison, posent bien des problèmes aux commentateurs. Mais en fait Augustin ne veut pas présenter une théorie systématique des analogies trinitaires. Il veut faire expérimenter à l'âme, par un retour sur elle-même, le fait qu'elle est l'image de la Trinité. [...] C'est finalement dans le triple acte du souvenir de Dieu, de la connaissance de Dieu, de l'amour de Dieu, que l'âme se découvre image de la Trinité »¹.

Ce chapitre s'articulera autour de deux interrogations : *primo*, il tentera de comprendre la conception de l'âme dans les écrits d'Augustin converti et ordonné prêtre puis évêque (391-420) comme une sorte d'entrée dans la vie de Dieu ; *secondo*, il questionnera l'approfondissement de sa pensée sur l'âme dans le *De Trinitate* comme une œuvre de maturité. Est-ce l'influence du Néo-platonisme qui a conduit Augustin, dans son ardent désir de rechercher Dieu et l'âme à partir de l'Écriture Sainte, ou mieux de confronter la philosophie avec la Parole de Dieu et ce faisant, de faire du christianisme la « vraie philosophie » ? Le *De Trinitate*, pour sa part, est une des œuvres les plus importantes d'Augustin dont la rédaction, entreprise vers 399 / 400 a été interrompue à maintes reprises, entre autres par la lutte contre les hérétiques et la rédaction de discours, homélies et lettres divers. C'est son « œuvre notoirement la plus mûre » pour reprendre les mots d'Endre von Ivánka². Présentée en deux volumes selon la Bibliothèque Augustinienne, le premier vise à établir l'unité des personnes de la Trinité en insistant sur leur égalité respective tout en se fondant sur l'Écriture Sainte³ dans une approche à la fois rationnelle, spirituelle et

¹ Pierre HADOT, « Exercices spirituels », dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, n. 84 (1977), p. 67-68.

² Endre von IVÁNKA, *Plato christianus.*, *op. cit.*, p. 176, note 1.

³ Arias M. REYERO, « La doctrina trinitaria de san Agustín (en el *De Trinitate*) », dans *Teologia y Vida*, n. 30 (1989), p. 249-270 ; Émile BAILLEUX, « La sotériologie de saint Augustin dans le *De Trinitate* », dans *Mélanges de Science Religieuse*, n. 25 (1966), p. 149-173 ; François BOURASSA, « Théologie trinitaire chez saint Augustin », dans *Gregorianum*, n. 58 (1977), p. 675-723 ; voir aussi n. 59 (1978), p. 375-412.

psychologique, car Augustin cherche à *videre Deum*, à *intelligere Deum*¹ en insistant sur la mission du Fils - nous y reviendrons au chapitre suivant. Dans le second volume, saint Augustin recommande de s'élever à la connaissance de Dieu par l'amour. Une telle portée est possible grâce à l'âme humaine, image de la Trinité². L'âme humaine rend possible la connaissance de Dieu et ainsi la connaissance de soi où une approche spirituelle se fait d'elle-même³ : c'est au sens intérieur que nous renvoie le mystique de l'âme dans le *De Trinitate*. Cet ouvrage, constamment repris, est donc le fruit d'une longue recherche, le « chef-d'œuvre spéculatif »⁴ et dogmatique d'Augustin dans lequel il s'appuie sur la Rédemption pour expliquer la connaissance spirituelle de l'âme, image du Dieu-Trinité⁵. L'objectif d'Augustin est de nous montrer qu'il demeure philosophe et théologien. Il cherche à nous faire vérifier son assertion selon laquelle « le vrai philosophe est celui qui aime Dieu »⁶.

Ainsi, en établissant une relation entre la foi et la philosophie, Augustin cherche à présenter le « christianisme comme une philosophie, la philosophie du Christ, la vraie philosophie »⁷ qui est la Sagesse qui conduit à un mode de vie. Notre étude dans le chapitre consistera alors à étudier l'âme dans la connaissance qu'elle a d'elle-même et de Dieu. Son identité réflexive nous permettra de clarifier ses liens avec les facultés telles que la mémoire et la volonté. Puis nous montrerons comment elle est image de Dieu ? Capable de Dieu, réceptacle de la grâce de Dieu. Enfin, nous clarifierons le fait que la connaissance de l'âme

¹ Olivier DU ROY, « L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin », dans *RechAug.*, n. 2 (1962), p. 415-445 ; Émile BAILLEUX, « Dieu notre Père, selon le *De Trinitate* de saint Augustin », dans *Revue Thomiste*, n. 72 (1972), p. 181-197 ; Pierre-Thomas CAMELOT, « À l'éternel par le temporel (*De Trinitate* IV, 18, 24) », dans *RÉAug.*, n. 2 (1956), p. 163-172 ; cf. José MORÁN, « Acción y contemplación en el libro XII *De Trinitate* de san Agustín », dans *SP*, n. IX (1966), p. 451-468.

² Edmund HILL, « St Augustine's *De Trinitate*. The doctrinal significance of its Structure », dans *RÉAug.*, n. 19 (1973), p. 277-286 ; Pierre HADOT, « La structure de l'âme, image de la Trinité chez Victorinus et chez saint Augustin », dans *SP*, n. VI (1962), p. 409-442 ; Luis Francisco LADARIA FERRER, « Persona y Relación en el *De Trinitate* de san Agustín », dans *Miscelánea Comillas*, n. 30 (1972), p. 245-291 ; John Edward SULLIVAN, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, Dubuque (Iowa), 1963.

³ William Riordan O'CONNOR, « The Concept of Person in St Augustine's *De Trinitate* », dans *Augustinian Studies*, n. 13 (1982), p. 133-134 ; Charles PIÉTRI, « Personne, analogie de l'âme humaine et théologie de l'Esprit. Brèves remarques sur Augustin, Mühlen et Rahner », dans *Les Quatre Fleuves*, n. 9 (1979), p. 111-124.

⁴ Peter BROWN, *La Vie de saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 216.

⁵ Argimiro TURRADO, « La Sma Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según san Agustín », dans *RÉAug.*, n. 5 (1959), p. 129-151 et p. 223-260 ; Mary T. CLARK, « *De Trinitate* », dans *The Cambridge companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2001, p. 91.

⁶ AUGUSTIN, *De Ciu. Dei*, VIII, XXI, 1 BA34, p. 301-303 ; Goulven MADEC, « Verus philosophus est amator Dei. Saint Ambroise, saint Augustin et la philosophie », dans *RevSR*, n. 61 (1977), p. 555-565.

⁷ François REFOULÉ, « Immortalité de l'âme et résurrection de la chair », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 163, n. 1 (1963) p. 12 ; Anne-Marie MALINGREY, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J-C*, Paris, Éditions Klincksieck, coll. « Études et Commentaires », n. XL, 1961 ; voir Claude TRESMONTANT, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1961.

conduit à l'amour de Dieu par la foi et nous finirons sur quelques notions relatives à une nouvelle approche de l'homme qui se reconnaît image de Dieu.

1. Vers une connaissance de Dieu dans l'âme selon les écrits d'Augustin entre 391 et 420

Dans ce chapitre, nous nous intéressons à quelques ouvrages de l'entre-deux de la vie d'Augustin, c'est-à-dire entre 391 et 415. Le choix de ce *corpus* se justifie par le fait qu'à cette période de la vie, le fils de Monique est déjà devenu prêtre (en 391) puis évêque (en 395). Il a connu ses trois types de conversion : la conversion intellectuelle, ἐπιστροφή, intervenue entre 373 et 386 après sa lecture de l'*Hortensius* de Cicéron en 372 dans lequel Cicéron explique que le vrai bonheur passe par la recherche et la pratique d'une vie sérieuse, vertueuse, orientée vers la quête de la sagesse ; la conversion de la volonté et du cœur (expérience spirituelle) ; et la conversion, constitutive du sujet¹. Ce traité moral et philosophique sera décisif dans la recherche d'Augustin qui, voulant comprendre la sagesse selon Cicéron est passé de la lecture des livres philosophiques à la rencontre du Christ, Sagesse Éternelle du Père en passant par la lecture de la Bible. En effet, Augustin étudiant à Milan en 386, fait la connaissance d'Ambroise de Milan dont il admire les qualités intellectuelles et notamment son éloquence. Bien que l'ayant peu rencontré, l'évêque de Milan sera d'un grand soutien pour Augustin. C'est lui qui a instruit Simplicianus d'expliquer et d'initier Augustin aux fondements de la foi chrétienne, en l'aidant à comprendre ses réticences par rapport à l'Église catholique. Augustin se retrouve alors sur le chemin du vrai bonheur et reste convaincu que le vrai bonheur est en lui, dans notre âme. La recherche de l'intériorité conduit à un retour sur soi-même, une conversion qui permet d'accéder à la vérité par un mouvement de réflexion de notre être. Ici raison et foi permettent la connaissance de soi². La conversion revêt alors une dimension morale : c'est la μετάνοια. Là, il comprend qu'il

¹ Cf. Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin : Pasteur, théologien et maître spirituel*, Éditions Nouvelle Cité, 2019, p. 40-52 ; *ibid.*, « La constitution du sujet Augustin dans les *Confessions* », dans *RevSR*, n. 76 (2002), p. 296-310.

² Cf. André MANDOUZE, « Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone », dans *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, t. I, Rome, Augustinianum, 1987, p. 89-98. Voir aussi Bruno JUDIC, « André Mandouze, l'Algérie et Saint Augustin », *Les Cahiers d'EMAM*, n. 23 (2014), p. 101-104.

faut se revêtir du Christ. Après cela, il sera baptisé et va devenir prêtre, bien que ne le voulant pas au départ. Les ouvrages que nous étudierons à savoir le *De vera religione*, le *De duabus animabus*, le *De natura et origine animae* et le *De fide et operibus* ont été écrits après la conversion. Nous tenterons d'y déceler comment progressivement la réflexion de saint Augustin va prendre une dimension mystique en insistant sur la dynamique de la vie divine comme quête fondamentale de l'âme humaine. Nous essayerons de montrer comment, étape par étape, il cherche à se défaire de l'influence du platonisme pour nous introduire dans la vie mystique malgré quelques retours du refoulé légitime et conséquent en de pareilles circonstances. Augustin a-t-il revu sa conception de l'âme après sa conversion ? Quelles autres dimensions comprend sa recherche de Dieu et de l'âme chez Augustin entre 391 et 415 et si évolution il y a, de quel ordre serait-elle ? Augustin fait-il durant cette période œuvre de platonicien chrétien ou de théologien platonicien ? Commençons avec ses interrogations sur la capacité de l'âme d'adorer son Dieu.

1.1. L'âme et son adhésion à Dieu dans le *De vera religione* (390/391)

Cet ouvrage cherche à éclairer et à expliciter comment et pourquoi il faut considérer le christianisme comme la vraie religion. Il vient conclure vers 390, la lutte d'Augustin contre les manichéens et montrer comment l'âme peut entrer en relation avec Dieu¹. Il fustige l'influence négative des philosophes sur la foi du peuple. Ils ne ramenaient pas leurs compatriotes au culte du vrai Dieu mais au culte de la superstition, des idoles et des mensonges (*De vera rel.* I, 1-II, 2, BA 8, p. 23-25). Cependant, Platon concevait déjà l'illumination intime selon laquelle la vérité ne peut se voir que par les yeux de l'esprit et non pas par ceux du cœur. Or, l'Église enseigne « l'espérance d'une vie éternelle, à rechercher les biens intellectuels de l'esprit » (*De vera rel.* IV, 6, BA 8, p. 35), alors que les platoniciens s'enlisent dans leur orgueil et mauvaise foi en cherchant à détourner les chrétiens de leur foi. Or, l'âme humaine ne peut vivre en dehors de Dieu et être heureuse. Voici pourquoi il faut

¹ Cf. Roland J. TESKE, « Âme », dans *Encyclopédie saint Augustin*, op. cit., p. 20 ; cf. Pierre MIQUEL, « La naissance de Dieu dans l'âme », dans *RevSR.*, tome 35, fasc. 4 (1961), p. 393 : « L'âme fidèle est tout à la fois épouse du Verbe de Dieu, mère du Christ, sa fille et sa sœur, tout ensemble vierge et féconde » ; cf. Jean DANIELOU, *Dieu et nous*, Grasset, 1956. Voir ORIGÈNE, *HomEx.* X, 3, SC 321, p. 313-321 ; *ibid.*, *HomLv.* XII, 7, SC 287, p. 191-195.

comprendre que « l'âme, durant cette vie, tout en s'adaptant loyalement, dans le temps, aux exigences de la société humaine, s'attachait aux réalités éternelles et adorait le Dieu unique dont la constante immutabilité est la condition nécessaire de l'existence de tout être muable » (*De uera rel.* X, 18, BA 8, p. 49) et c'est ainsi qu'elle passe de l'économie de la temporalité à l'économie de la perfection qui est atemporelle. C'est ainsi que se manifeste alors son retour à Dieu en dominant les passions inférieures :

Si, durant l'étape de sa vie humaine, l'âme triomphe des convoitises que, pour son malheur, la jouissance des biens périssables a développées en elle ; si, pour les vaincre, elle croit au secours qu'est la grâce de Dieu et le sert, ce Dieu, en esprit et de bon cœur, alors, à n'en pas douter, elle sera régénérée, elle retournera, du multiple changeant, à l'unique immuable et, recrée par la Sagesse non créée, mais créatrice de l'univers, grâce au don de Dieu qu'est l'Esprit Saint, elle trouvera en Dieu sa joie. Ainsi se forme l'homme spirituel qui *juge de tout sans que personne ne le juge* (*I Cor.* II, 15), qui aime Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout esprit et son prochain non pas charnellement, mais comme lui-même. Quant à lui, il s'aime spirituellement, s'il aime Dieu par tout ce qui vit en lui. Car *dans ces deux commandements tient toute la loi, avec les prophètes* (*Matth.* XXII, 37-40), (*De uera rel.* XII, 24, BA 8, p. 57)¹.

Un tel triomphe de l'âme se fait dans la plus grande liberté. Elle dispose du libre arbitre. Mais quand l'exercice de sa volonté libre la conduit à Dieu, alors, l'âme est renouvelée. Telle est la conséquence et l'apport du concours de la liberté et de la grâce.

Le retour de l'âme est rendu possible par sa contrition, par son éloignement du péché. Ainsi l'âme reconnaît Dieu pour son créateur et cherche à l'aimer. Tel est son bien alors que son mal, c'est son détournement du regard de Dieu, son dégoût de l'ordre divin qui est éternel.

Le mal, c'est ce regard qui n'est pas dans l'ordre et l'éblouissement qui en résulte. [...] Le mal, c'est la pratique superstitieuse par laquelle on sert une créature de préférence au Créateur. Que l'âme reconnaisse le Créateur, se soumette à lui seul et prenne conscience que, grâce à lui, tous les autres êtres lui sont soumis, à elle, et de ce mal il ne restera plus trace. Toute créature corporelle est donc un bien, pour peu que l'âme, aimant Dieu, en soit maîtresse ; bien inférieur, mais beau dans son ordre, étant constitué selon un idéal de beauté.

Si l'âme négligeant Dieu, s'attache à elle, cette créature ne devient pas pour autant un mal, mais il y a péché à l'aimer ainsi et, le péché étant un mal, elle devient source de peine pour celui qui l'aime, le jette en un réseau

¹ Voir « le chemin de la connaissance religion chez saint Augustin » dans Joseph RATZINGER, *Le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes*, Éditions Parole et Silence, 2017, p. 73.

d'ennuis et le nourrit de plaisir faux qui, au lieu de durer et le rassasier, le tourmentent cruellement (*De uera rel.* XX, 39-40, BA 8, p. 77).

Le bonheur de l'âme se trouve dans sa relation d'assentiment à Dieu. L'âme est malheureuse quand elle vit dans le péché. La raison oblige à trouver sa béatitude dans les bonnes actions qui louent Dieu, car elle est image de Dieu et son « élection divine est donc impliquée dans l'acte créateur »¹ et ainsi, « il y a dualité relationnelle de deux moments ontologiques à l'origine et la fin. C'est précisément ce qu'implique la notion de participation ou de devenir. On n'est pas ce à quoi on participe, on le devient. Il faut dire que l'homme soit non-Dieu pour participation à Dieu »². Lorsque l'âme se rend compte par la raison que son salut est en Dieu, elle est conduite à une meilleure connaissance de son Créateur. Une telle connaissance l'aide à se purifier et à parvenir à la vérité selon laquelle l'orgueil l'éloigne de l'ordre alors que la vérité et l'humilité la conduisent à l'adoration de Dieu, à l'image de laquelle elle est créée. Ainsi l'image devient chemin d'accès de l'âme à Dieu. Si elle est détournée de ce chemin par le péché, le retour à Dieu est rendu possible car la vérité habite dans l'homme intérieur et contribue à sa rénovation³. L'âme possède la faculté de discerner le bien dans les lois temporelles et de préférer les prescriptions immuables en se réglant sur la loi éternelle. De fait, « le législateur temporel, s'il est homme de bien et de sagesse, se règle sur la loi éternelle que nulle âme n'a reçu le droit de juger, pour discerner, d'après ses immuables prescriptions, ce qu'il convient, dans telle conjoncture, d'imposer ou d'interdire. Aux âmes pures, donc, le droit de connaître la loi éternelle, mais non de la juger » (*De uera rel.* XXXI, 58, BA 8, p. 109) et cet ajustement permet à l'homme spirituel d'être « avec Dieu quand son intelligence est toute pure et qu'il aime d'une charité totale ce qu'il comprend » (*idem*), car l'âme, créature faite par le Père, est « faite par sa Vérité pour la contemplation perpétuelle et de sa vérité, et par elle, de lui-même, car elle lui est de tout point semblable » (*De uera rel.* XXXVII, 68, BA

¹ Paul AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, op cit., p. 34.

² *Ibid.*, p. 35 ; cf. Georges MOREL, *Le sens de l'existence selon st Jean de la Croix*, Paris, Éditions Aubier, 1960, t-I, p. 38 ; Christian PIETSCH, « *Participatio* », dans *Augustinus-Lexikon*, 4, p. 471-477 ; Isabelle BOCHET, « Image », dans *Augustinus-Lexikon* 3, p. 507-519 ; Paul AGAËSSE, « L'âme, image de Dieu », dans BA 8, p. 628-633 ; Paul AUBIN, « L'image dans l'œuvre de Plotin », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. 41 (1953), p. 348-379 ; Pierre HADOT, « L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorius et chez saint Augustin », dans *SP*, n. 6 (1962), p. 409-442 ; Adalbert Gautier HAMMAN, *L'homme, image de Dieu, Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris, Éditions Desclée, coll. « Relais-Études », 2, 1987 ; Herman SOMERS, « L'image comme sagesse. La genèse de la notion trinitaire de la sagesse », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 2 (1962), p. 403-414 ; T. A. FAY, « *Imago Dei*, Augustine's Metaphysics of Man », dans *Antonianum*, n. 49 (1974), p. 173-197.

³ Voir Isabelle BOCHET, « Le statut de l'image dans la pensée augustiniennne », dans *Archives de philosophie*, n. 72 (2009), p. 253-259 ; Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, IEA, 1987, p. 212-213 ; Jean-François PRADEAU, *L'imitation du Principe. Plotin et la participation*, Paris, Éditions J. Vrin, 2003, p. 57-79.

8, p. 123). La bonne compréhension du mystère de Dieu conduit à son acceptation qui rend l'âme parfaite, lui donne la force de Dieu, la nourrit de sa Sagesse et de sa Vérité et ainsi, l'âme adore la Sagesse, intelligence immuable et raisonnable. En elle se trouve sa béatitude. L'âme devient spirituelle, raisonnable et sage, car nourrie de l'immuable vérité. Augustin martèle avec force et pour le bien de son âme :

Pour moi, j'adore le Dieu unique, le principe unique de toutes choses, la Sagesse grâce à laquelle toute âme sage est sage, le Don qui fait le bonheur de tout ce qui est heureux. Tout ange qui aime ce Dieu, m'aime aussi, j'en suis sûr. Tout ange qui demeure en Lui et peut percevoir les prières des hommes, m'exauce en Lui. Tout ange qui possède en lui son bien, m'aide sans pouvoir m'envier d'y avoir part. Qu'ils me disent donc, les adorateurs, ou plutôt les adulateurs des éléments du monde, quel être il pourrait se concilier qui ne fût excellent, l'homme qui adore cela seul que les meilleurs aiment, se plaisent à connaître, et deviennent encore meilleurs en y recourant comme Principe (*De uera rel.* LV, 112-113, BA 8, p. 187-189)¹.

On retient de ce dialogue que la recherche entreprise par Augustin de connaître l'âme l'a conduit, par sa lecture des Écritures Saintes à s'éloigner des platoniciens pour se diriger vers une meilleure connaissance de Dieu. La vraie religion favorise une connaissance supérieure de Dieu et de sa Sagesse, une adhésion aux vérités bibliques et éternelles, un éloignement de la philosophie, un élan mystique qui conduit à aimer l'Église et à adorer Dieu² et ainsi, on peut se demander si Augustin ne fait pas naître « une religion de la philosophie » ou une philosophie de la religion chrétienne³.

Si le *De uera religione* nous a permis d'approfondir la relation entre l'âme et Dieu en mettant en exergue que l'âme dispose des ressources intellectuelles nécessaires pour mieux comprendre Dieu afin de s'approcher davantage de lui par l'inhérence de sa volonté, il n'en demeure pas moins inquiétant qu'une telle approche reste à creuser. Comment se manifeste le

¹ AUGUSTIN, *De uera rel.* LV, 112-113, BA 8, p. 189 : « Que la religion, donc, nous relie au Dieu unique et tout-puissant. Car entre notre esprit que Le reconnaît comme Père et la Vérité, c'est-à-dire la lumière intérieure qui nous le fait reconnaître, nulle créature ne s'interpose. Cette vérité reçoit donc, elle aussi, nos hommages en Lui et avec Lui, étant sa ressemblance parfaite, la forme de tous les êtres, qui ont été faits par l'Un. Ainsi apparaît aux âmes spirituelles que tout a été fait par cette Forme qui seule accomplit l'idéal que tous désirent ».

² Cf. Jean GREISCH, « Bonheur, philosophie et religion selon saint Augustin », dans *Penser la religion, Recherches en philosophie de la religion*, Paris, 1991, p. 53-69 ; cf. Goulven MADEC, « Le *De civitate Dei* comme *De vera religione* », dans *Petites études augustiniennes*, Paris, IEA, 1994, p. 189-213.

³ Cf. Goulven MADEC, *La religion de la philosophie selon saint Augustin, dans le souci du passage*. Mélanges offerts à Jean Greisch, textes réunis par Philippe Capelle, Geneviève Hébert, Marie-Dominique Popelard, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 161-169 ; Theo KOBUSCH, « Das Christentum als die Religion der Wahrheit. Überlegungen zu Augustins Begriff des Kultus », dans *RÉAug.*, n. 29 (1983), p. 97-128 ; Isabelle BOCHET, « Le statut de l'histoire de la philosophie selon la *Lettre* 118 d'Augustin à Dioscore », dans *RÉAug.*, n. 44 (1998), p. 49-76.

rapprochement de l'âme d'avec Dieu ? Les manichéens en retiennent pour conséquence que l'âme serait une particule divine ; le cas contraire, il y aurait « deux âmes », l'une foncièrement bonne et l'autre naturellement mauvaise. Face à de telles hypothèses et affirmations, la réponse du saint d'Hippone ne se fait pas attendre. C'est dans *le De duabus animabus* qu'il reprecise sa pensée sur la nature de l'âme, en réplique aux problèmes et doutes posés par la doctrine manichéenne.

1.2. La doctrine des deux âmes dans le *De duabus animabus* (392/393)

Cet ouvrage est écrit vraisemblablement vers 391. Augustin est déjà ordonné prêtre. Il cherche à comprendre pourquoi les manichéens admettent la présence de deux âmes dans l'homme et se demande s'ils sont vraiment des hommes (chap. III et VII). Les manichéens pensent que l'âme, c'est la présence de Dieu en l'homme. C'est le divin en lui. Augustin, lui, précise que ce divin en l'homme c'est l'âme bonne, mais qu'il peut y en avoir une autre qui est substantiellement mauvaise. La thèse des manichéens en question est la suivante : « Les manichéens tenaient que les âmes humaines n'étaient pas simplement corporelles, mais littéralement divines, c'est-à-dire qu'elles étaient des particules de la nature divine prises au piège dans le corps par suite du conflit primordial entre le bien et le mal »¹. Notre étude consistera à évaluer le concept d'âme principe de vie dans un premier temps ; puis à étudier la capacité de l'âme à la repentance et les notions d'« âme bonne » et « âme mauvaise » ; et enfin nous exposerons la doctrine manichéenne des deux âmes à laquelle nous opposerons celle de saint Augustin.

¹ Roland J. TESKE, « Âme », dans *Encyclopédie saint Augustin, op. cit.*, p. 20 ; AUGUSTIN, *De duab. an.* XII, 16, BA 17, p. 95-99 ; voir Régis JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Aristote et saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et saint Augustin ou le problème du mal. Hellénisme et christianisme*, nouvelle édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1955, p. 87-92.

1.2.1. L'âme, principe de vie et son origine divine

Les manichéens affectent deux natures distinctes à l'âme. La première est qu'elle est de la substance même de Dieu et la seconde est qu'elle ne relève pas de Dieu, mais serait entièrement soumise au mal. Voici ce qu'ils pensent : « Les Manichéens attribuaient des natures tellement propres et distinctes que l'une devait, d'après eux, être considérée comme étant de la substance même de Dieu, et que l'autre ne pouvait pas même avoir Dieu pour auteur, peut-être aurais-je découvert par cet examen qu'il n'y a aucune vie, quelle qu'elle soit, qui ne se rattache, par le fait même qu'elle est vie et précisément en tant qu'elle est vie, à la source et au principe suprême de la vie, qui ne peut être que le Dieu tout-puissant et le seul vrai Dieu. Par suite, me serais-je dit, ces âmes que les Manichéens nomment mauvaises, ou bien elles sont sans vie et ne sont pas des âmes et ne peuvent rien vouloir, rien désirer ou fuir, - ou bien si elles vivent et peuvent donc être des âmes et produire des actes du genre de ceux qu'imaginent les Manichéens, c'est nécessairement, dans ce cas, par la vie qu'elles le font » (*De duab. an.* I, 1, 1, BA 17, p. 53-55). On retient de ce postulat manichéen des « deux âmes » que la première peut être qualifiée de bonne et la seconde de mauvaise. La bonne serait de la substance de Dieu qui est la Vie et la seconde aurait perdu cette vie divine. Mais pour Augustin, puisque le Christ est la Vie (Jn 14, 6), les âmes ne sont âmes que dans la mesure où elles ont toutes été « créées et produites par le Christ, c'est-à-dire par la Vie » (*De duab. an.* I, 1, BA 17, p. 55). Toute âme vient alors de Dieu par le Christ et est principe de vie dans la mesure où elle reçoit sa propre vie de la vie du Christ et concède cette vie reçue au corps. Principe de vie, l'âme participe à la vie du Christ qui est Vie. C'est la seule possibilité pour elle d'exister, car, « l'homme n'est pas une créature neutre ou autonome ; par sa nature, il se positionne toujours par rapport à Dieu, [...]. Il en résulte que le renoncement à celui qui est la source qui vivifie et consolide l'homme en lui-même, comporte non seulement un éloignement, mais une forme d'éparpillement vers l'extérieur (le monde). La différence vient de la création. Augustin explique que l'homme qui lâche Dieu se disperse en ne pouvant même pas rester en lui-même »¹. L'âme qui rejette Dieu se fourvoie et se dissipe parce qu'elle n'est plus reliée à la source vitale et divine qui est aussi sa boussole. La dépendance dont l'âme est l'objet envers Dieu est évidente pour Augustin alors que les manichéens attribuent une partie de l'âme à Dieu et l'autre partie lui échapperait. Il atteste avec force que toute âme

¹ Pawel SAMBOR, *La participation sacramentelle : une entrée dans la dynamique de la vie divine d'après les sermons au peuple de saint Augustin, op. cit.*, p. 73.

vient de Dieu, même l'âme pécheresse. Saint Augustin montre également le désir intime de l'âme qui est d'appartenir à Dieu puisqu'elle est image de Dieu, et « parce que dès l'origine retentit en [elle] cet appel à vivre divinement, et que cet appel pose en [elle] une capacité à se laisser diviniser »¹ car l'âme est faite principe de vie dans la mesure où elle est rendue « capable de participer à la vie divine »². Principe de vie car recevant sa propre vie par son adhésion à la vie divine³, l'âme dépasse le corps et surpasse le sensible, car en tant qu'âme, elle relève de l'intelligible et rapproche de la lumière divine. Toute âme, même mauvaise reste supérieure au corps, puisque sa lumière vient de son Créateur : « De là vient que si l'on affirmait que la lumière vient de Dieu, je n'y contredirais pas, mais je soutiendrais d'autant plus fermement qu'on doit m'accorder que les âmes, même vicieuses, non pas en tant que vicieuses, mais en tant qu'âmes, ont Dieu pour auteur » (*De duab. an.* V, 5, BA 17, p. 65). Elle surpasse le sensible et le sensible est subordonné à l'intelligible comme l'âme est subordonnée à son Créateur de qui, elle reçoit lumière et vie. Cela est important pour comprendre la relation de dépendance et de vie qu'Augustin établit entre l'âme et Dieu :

Considérons maintenant la vertu, dont nous disions très justement qu'elle fait resplendir l'âme de lumière intelligible. On appelle vice un certain manque de la lumière de la vertu, qui ne ruine pas l'âme, mais l'obscurcit. On n'est donc pas plus fondé à compter aussi les vices de l'âme parmi les intelligibles qu'on ne peut mettre la défaillance de la lumière solaire au nombre des choses sensibles. Cependant, ce qui reste à l'âme, à savoir le fait même de vivre et d'être une âme, est aussi intelligible qu'est sensible ce qui demeure de clarté dans la lumière sensible après la défaillance du soleil. Ainsi, c'est à très juste titre qu'on dit que l'âme, en tant qu'âme, et en tant qu'elle participe à la vie sans laquelle il n'y a pas d'âme, transcende tout le sensible. C'est donc une erreur capitale d'affirmer qu'il y a des âmes qui ne viennent point de Dieu, dont on proclame que viennent le soleil et la lune (*De duab. an.* VI, 6, BA 17, p. 69).

Augustin distingue ainsi éthique et ontologie. Il est question, dans ce cadre, d'une ontologie plutôt que d'une éthique. L'évêque d'Hippone réfléchit sur le rapport entre l'être (de l'âme) et l'Être en soi (transcendant). Nous sommes en face d'une ontologie qui est « essentiellement

¹ Paul AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin, op. cit.*, p. 35.

² *Idem.*

³ AUGUSTIN, *De duab. an.* IV, 4-V, BA 17, p. 61-63 : « Quel que soit le principe de la vie, il apparaît, quand on y réfléchit attentivement, comme une chose si grande dans un si peut être qu'on le préfère à toute lumière, fût-elle resplendissante qui éblouit nos yeux.

Certes, personne ne doute que ce principe, quel qu'il soit, est intelligible et qu'il est, de par les lois divines, au-dessus de tout le sensible et par là au-dessus même de la lumière corporelle ».

une ontologie de la vie spirituelle »¹, comprise comme favorisant le retour vers Dieu. C'est de la sorte que se définit la conséquence essentielle de l'intuition augustinienne à savoir l'établissement du rapport entre « ontologie » et « existence spirituelle ». Le Dieu de la Vérité brille dans l'âme et lui trace le chemin qui mène à lui (*Conf.* VII, X, 16, BA 13, p. 615-619). La connaissance de Dieu rime avec le retour à soi qui ne peut se situer que par rapport à Dieu.

Augustin conçoit l'âme avec des termes purement platoniciens même après son ordination sacerdotale. Ainsi l'âme est une substance relevant des réalités intelligibles, celles qui donnent vie, alors que le corps relève des réalités sensibles. Des deux, le premier rang revient à l'âme (dualisme platonicien). La déficience de l'âme est compréhensible puisqu'elle est dans le corps. Ainsi, c'est « en raison de la supériorité des choses intelligibles sur les choses sensibles, que nous supportons plus difficilement les déficiences dans les intelligibles : ce ne sont pas ces déficiences que nous comparons pour les définir en mieux ou en pire, mais les choses mêmes affectées de déficiences » (*De duab. an.* VI, 7, BA17, p. 71). Ainsi, il relègue au second rang le défaut de la lumière corporelle qui a des impacts sur la vie et la misère du corps. En l'âme principe de vie existe une capacité supérieure, une *intelligentia mentis*, une faculté de la lumière intelligible et immuable, l'œil du cœur (*De duab. an.* VI, 6, BA 17, p. 67). Le rôle d'Augustin est alors d'aider les manichéens et les fidèles à ouvrir cet œil du cœur ou ces yeux de l'âme pour contempler Dieu dont elle tient la vie et pour cela, il faut que l'âme devienne spirituelle c'est-à-dire sainte, pure, vertueuse², car ce n'est qu'en ouvrant ses yeux de l'âme que l'homme découvre la lumière de Dieu³, car, l'âme ne peut se comprendre que dans sa relation à Dieu⁴. La vie de l'âme vient de sa relation à Dieu et l'âme n'est âme que lorsqu'elle vit. Son inclination parfois trop forte aux réalités sensibles, son appétit aux vices n'est pas à prendre pour une déficience ontologique ou comme un manque identitaire, mais comme une privation de vertu, car, l'âme n'est âme que par la vie. La présence de vie n'est pas la cause d'une déficience, elle relève de la normalité qui définit

¹ Émile ZUM BRUNN, *Le Dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers Dialogues aux Confessions*, Paris, Études Augustiniennes, 1969, p. 102 ; voir G. P. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, Londres, University of California Press, 1987 ; K. POLLMANN, « *Essentia* », *Wörterbuch der antiken Philosophie*, dans C. HORN et C. RAPP (éd.), Munich, C. H. Beck, 2002.

² Anton MAXSEIN, « *Philosophia Cordis bei Augustinus* », dans *AM*, 1954, p. 357-371. Voir Goulven MADEC, « La lumière intérieure de la Vérité », dans BA 6, p. 543-545 ; Dominique DOUCET, « *Le modicum lumen et l'étincelle. Lecture de Confessions X, 23, 33* », dans *Augustiniana*, n. 46 (1996), p. 45-59.

³ Herman SOMERS, « Image de Dieu et illumination divine », dans *AM*, 1954, p. 451-462. Voir également R. H. NASH, « Some Philosophic Sources of Augustine's Illumination Theory », dans *Augustinian Studies*, n. 2 (1971), p. 47-66.

⁴ A. DI GIOVANNI, « Autenticità e falsità dell'uomo. Temi agostini nelle "Confessioni" », dans *Revista di filosofia neo-scolastica*, n. 57 (1965), p. 210 ; *ibid.*, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle "Confessioni" di sant'Agostino*, Roma, Edizioni Abete, coll. « Itinerari critici », n. 2, 1964.

l'âme. La présence de vie pour l'âme serait de l'ordre de la déficience que lorsque la vie abandonne l'âme, ce qui est impossible, car l'âme est principe de vie : Les âmes « ne sont des âmes que parce qu'elles ont la vie. Sans doute est-ce par une déficience qu'on les connaît vicieuses, puisque leur vice est privation de vertu, mais non par un manque d'âme, puisque c'est par la vie qu'elles sont des âmes. Il ne se peut pas que la présence de la vie soit la cause de leur déficience, puisqu'une chose n'est déficience que dans la mesure où la vie l'abandonne » (*De duab. an.* VI, 8, BA 17, p. 73). Augustin en conclut que l'attachement intrinsèque de l'âme au Créateur est vitalité pour celle-ci car elle bénéficie de la lumière créatrice. Ainsi, l'âme procède de Dieu tire son énergie lumineuse de Dieu et demeure en tension vers Dieu et pour Dieu.

1.2.2. L'âme, bonne ou mauvaise ? Augustin contre la doctrine manichéenne des deux âmes

Saint Augustin s'insurge contre l'espèce « âme mauvaise ». En réalité, les manichéens hésitent. Ils sont partagés car ils savent que Dieu est bon, que tout ce qu'il a fait est bon ; et qu'il est le Père de l'âme. Mais ils n'arrivent pas à expliquer l'inclination presque naturelle de l'âme vers le mal. Ils en déduisent qu'il y a une âme-mauvaise qui ne serait pas d'origine divine. Il manque à leur doctrine la notion de liberté¹. De fait, la liberté dans la volonté est le bien lui-même, conduisant à la vraie foi (*Conf.* IV, IV, 7, BA 13, p. 417-419) car elle aide l'âme à participer à l'amour de Dieu et du prochain par sa volonté libre : telle est la vraie liberté² qui est un don surnaturel accordé à la volonté. En revanche, Augustin découvre l'écueil sur lequel ils butent et explique. En réalité pour comprendre la présence du mal dans l'âme, il faut parvenir à la situer par rapport à la volonté. Il définit le mal alors comme étant « la volonté de retenir ou d'obtenir ce que la justice défend et dont on peut librement s'abstenir » (*De duab. an.* XI, 15, BA 17, p. 93). En réalité, la puissance de la liberté ici est capitale. Son absence signifierait que l'âme serait manipulée par Dieu ou par quelques forces

¹ Cf. Henri-Charles PUECH, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, Musée Guimet, coll. « Bibliothèque de Diffusion », n. 56, 1949 ; Agostino TRAPÉ, « Libertà e grazia », dans *Atti*, 1987, t. I, p. 189-202 ; G. GHERARDINI, « Grazia et libertà in S. Agostino », dans *Divinitas*, n. 34 (1990-1991), p. 183-186.

² Cf. N. W. DEN BOK, « Freedom of the Will: A Systematic and Biographical Sounding of Augustine's Thoughts on Human Willing », dans *Augustiniana*, n. 44 (1994), p. 237-270. Voir E. RANNIKKO, *Liberum Arbitrium and Necessitas. A Philosophical Inquiry into Augustine's Conception of the Will*, Helsinki, Luther-Agricola-Society, 1997.

plus fortes qu'elle. La liberté rend possible l'exercice de la responsabilité et de la volonté de l'âme. Elle rend, par là même également plausible, l'inclination de l'âme vers le mal. On comprend alors qu'il n'y a pas deux âmes dans l'homme mais une seule âme créée et voulue par Dieu mais qui a la possibilité d'exercer ses facultés de volonté et de liberté, lesquelles peuvent la conduire au mal, car justement, Christian Nadeau définit la volonté selon Augustin comme l'élan de l'âme vers l'élément qu'elle désire. « Or, l'objet propre à l'âme est l'être même des choses. En ce sens, ce que l'âme désire dans les choses, ce ne sont pas les choses elles-mêmes, mais Dieu, qui est le principe de leur existence. Mais si Dieu est le véritable objet de la volonté, est-il encore possible de dire de cette dernière qu'elle est libre ? Oui, dit Augustin, l'errance, même de l'âme depuis le péché d'Adam en étant la preuve. La liberté est alors vue comme la possibilité pour l'homme de nier ce qui serait sa véritable liberté »¹. Quant à la liberté, elle est l'élan de l'âme vers l'accomplissement de la volonté de Dieu², voulue par Dieu dès la création. Elle est aussi « pouvoir de choix », après le péché originel, mais pas dès le début³ et le péché se comprend alors comme une décision de la volonté de s'opposer à l'ordre établi par Dieu. Pécher, c'est aller à l'encontre du « vouloir divin »⁴.

Ainsi, Augustin balaie du revers de la main l'argument des manichéens consistant à définir une âme bonne et une âme mauvaise dans l'unique personne. Il définit alors le caractère bon et divin de toute âme et son rôle de vecteur de la vie :

Si en effet j'avais commencé par examiner paisiblement et soigneusement, dans un esprit d'humilité et de piété envers Dieu, cette doctrine des deux espèces d'âmes, auxquelles les Manichéens attribuaient des natures tellement propres et distinctes que l'une devait, d'après eux, être considérée comme étant de la substance même de Dieu, et que l'autre ne pouvait pas même avoir Dieu pour auteur, peut être aurais-je découvert par cet examen qu'il n'y a aucune vie, quelle qu'elle soit, qui ne se rattache, par le fait même qu'elle est vie et précisément en tant qu'elle est vie, à la source et au principe suprême de la vie qui ne peut être que le Dieu tout-puissant et le seul vrai Dieu. Par suite, me serais-je dit, ces âmes que les Manichéens nomment mauvaises, ou bien elles sont sans vie et ne sont pas des âmes et ne peuvent rien vouloir ou ne pas vouloir, rien désirer ou fuir – ou bien si elles vivent et peuvent donc être des âmes et produire des actes du genre de

¹ Christian NADEAU, *Le Vocabulaire d'Augustin*, op. cit., p. 96 ; Xavier LÉON-DUFOUR, « Grâce et libre arbitre chez saint Augustin », dans *RevSR*, 1946, p. 129-163 ; Jean CHÉNÉ, « Saint Augustin enseigne-t-il dans le 'De spiritu et littera' l'universalité de la volonté salvifique de Dieu ? », dans *RevSR*, 1959, p. 215-224 ; voir aussi Gaëlle JEANMART, « La dramatique de la volonté chez Augustin », dans *Philosophique*, n. 8 (2005), p. 67-90.

² Cf. Christian NADEAU, *Le Vocabulaire d'Augustin*, op. cit., p. 53.

³ Cf. Paul AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, op. cit., p. 46-50 et p. 166-171.

⁴ François-Joseph THONNARD, « La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne », dans *RÉAug*, n. 2-3 (1964), p. 103.

ceux qu'imaginent les Manichéens, c'est nécessairement, dans ce cas, par la vie qu'elles le font. Et s'il m'était apparu certain (comme il est) que le Christ a dit « *C'est moi qui suis la vie* », il n'y aurait eu aucune raison qui m'eût empêché de confesser que toutes les âmes, qui ne peuvent être des âmes que par la vie, ont été créées et produites par le Christ, c'est-à-dire par la Vie (*De duab. an.* I, 1, BA 17, p. 53-55).

Par ailleurs, Augustin dénonce également l'argument manichéen selon lequel les âmes sont mauvaises sans avoir commis de mal et qu'elles peuvent pécher parfois sans le vouloir. Il reconnaît que l'âme peut être mauvaise à cause du péché (le mal) mais pas mauvaise par nature, alors que les manichéens pensent que des âmes peuvent être mauvaises parce que « le mal ne pouvait pas tout à fait être mauvais, ni le bien (à cause de sa vulnérabilité) tout à fait bien »¹. Par ailleurs, réfléchissant sur l'origine du mal, saint Augustin rejette cette approche selon laquelle l'âme serait naturellement mauvaise : « Par suite, cette espèce étrange d'âmes mauvaises que veulent faire admettre les Manichéens, n'existe pas » (*De duab. an.* XII, 17, BA 17, p. 101). Quant aux âmes bonnes qu'ils font passer comme étant de la substance même de Dieu, cela n'est pas concevable car elles sont soumises au changement continu tandis que Dieu, lui, est immuable. Le converti de Milan insiste sur le fait que les âmes dites d'espèces mauvaises par les Manichéens peuvent devenir bonnes en se convertissant et en bénéficiant du pardon de Dieu, un argument que n'admettent pas les disciples de Mani qui, en revanche, déclarent que ce sont les âmes bonnes, celles de la substance de Dieu qui sont capables de commettre des péchés. Mais alors, comment ce qui relève de la substance divine serait-il enclin au mal et au péché ? Pour Augustin, le mal n'existe pas. Il est la négation du bien². Après avoir réfuté les différents arguments des Manichéens, Augustin réconcilie les tendances de l'inclination de l'âme au péché – ce que les gens de Mani appellent l'âme-mauvaise – avec son désir ardent de faire le bien en affirmant la nécessité du repentir et de la pénitence afin d'amoindrir le désir au mal (*De duab. an.* XIV, 22, BA 17, p. 111-113). On peut maintenant se demander quelles sont les fonctions de l'âme et comment les assure-t-elle ? Y a-t-il un rapport entre ses fonctions et son identité ? Il nous revient maintenant de répondre à ces questions relatives aux différentes fonctions de l'âme.

¹ John Kevin COYLE, art. « Mani, manichéisme », traduction de catherine Broc, dans *Encyclopédie saint Augustin*, op. cit., p. 905. Cf. S. GIVERSEN, « Recent Studies in Manichaeism : A General View », dans M. RASSART-DEBERGH et J. RIES (éd.), *Actes du IV^e Congrès copte*, Louvain-la-Neuve, le 5-10 septembre 1988, Louvain-la-Neuve, Institut orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, « Publications de l'Institut orientaliste de Louvain », n. 41 (1992), p. 265-276.

² Cf. Christian NADEAU, *Le Vocabulaire de saint Augustin*, op. cit., p. 62-63.

1.3. L'identité et les fonctions de l'âme dans le *De natura et origine animae* (419/420)

Possidius, fidèle disciple d'Augustin établit la liste des ouvrages de son maître qui sont conservés à la bibliothèque d'Hippone. Parmi eux, un ouvrage portant sur la question de l'origine de l'âme intitulé le *De anima et eius origine libri quator* dont le titre en lui-même dit son contenu. Cet opuscule d'Augustin, composé entre 419 et 420 et dont le premier livre est adressé à *Ad Renatum monachum*, le deuxième destiné à *Ad Petrum presbyterum* et les deux derniers *Ad Vincentium Victorem*, vise un objectif très clair : réfléchir sur l'origine de l'âme humaine, son identité en réponse aux écrits de Vincent Victor adressés au prêtre Pierre et qui sont parvenus à Augustin par l'entremise du moine René. Augustin écrit :

Un certain Vincent Victor trouva en Mauritanie Césarienne, chez un prêtre espagnol du nom de Pierre, un de mes opuscules, dans un passage duquel je parlais de l'origine de l'âme de chaque homme ; je déclarais ignorer si ces âmes se transmettent à partir de l'âme du premier homme et ensuite de celles de nos parents, ou bien si une âme est donnée à chaque homme, comme il l'a été fait pour Adam, sans aucune transmission. J'ajoutais pourtant que je savais que l'âme n'était pas un corps, mais un esprit. Contre ces miennes assertions, Vincent Victor adressa au même Pierre deux livres que le moine René m'envoya de Césarée. Après avoir lu ces livres, j'y répondis en quatre livres, l'un au moine René, un autre au prêtre Pierre et les deux derniers au dit Victor (*De nat. et orig. an.* introduction, BA 22, p. 275)¹.

Dans le même temps, la question de l'origine de l'âme est si délicate qu'elle a divisé certaines communautés chrétiennes au point que l'évêque Optat a réuni les évêques de la province ecclésiastique de Césarée pour discuter de la dite question qui secoue ses chrétiens. Augustin lui-même se situe avec prudence sur cette interrogation. Il échange une lettre avec l'évêque Optat dans laquelle il pose clairement la problématique : « Voici le problème : les âmes naissent-elles, comme les corps par propagation, et viennent-elles de cette unique âme qui fut créée pour le premier homme ? Ou bien le Créateur tout-puissant qui, en vérité, *œuvre*

¹ AUGUSTIN, *Retract.* II, LVI, LXXXIII, BA 12, p. 547 : « Dans le même temps, un certain Vincent Victor trouva en Mauritanie Césarienne, chez un prêtre espagnol du nom de Pierre, un de mes opuscules, dans un passage duquel je parlais de l'origine de l'âme de chaque homme ; je déclarais ignorer si ces âmes se transmettent à partir de l'âme du premier homme et ensuite de celles de nos parents, ou bien si une âme est donnée à chaque homme, comme il a été fait pour Adam, sans aucune transmission. J'ajouterais pourtant que je savais que l'âme n'était pas un corps, mais un esprit. Contre ces miennes assertions, Vincent Victor adressa au même Pierre deux livres que le moine Pierre m'envoya de Césarée » ; *ibid.*, *Retract.* I, I, 3, BA 12, p. 279-281 ; *ibid.*, *Retract.* II, XLV, LXXII, BA 12, p. 529-531.

jusqu'à présent, fait-il une âme nouvelle pour chacun sans qu'il y ait aucune propagation ? » (*Lettre à Optat*, I, 1 (lettre 190), dans *De nat. et orig. an.* BA 22, p. 335). Mais la complexité du sujet oblige Augustin à la plus grande prudence ou à l'humilité en gardant modestement une réserve dès les préliminaires de son propos et même à la conclusion de sa lettre à Optat. Voici comment il formule sa réserve dans les préliminaires :

sur cette affaire, avant de répondre à ta confiance en te donnant mon avis, je veux que tu saches ceci : en aucun de mes nombreux ouvrages je n'ai jamais osé avancer une réponse ferme à ce problème, ni mettre sans façon par écrit, pour instruire les autres, ce qui pour moi n'était pas encore devenu clair. Quels sont d'ailleurs les faits et les motifs qui me poussent à ne pencher, dans mes opinions, ni d'un côté ni de l'autre et à rester toujours indécis entre les deux, il serait trop long de l'exposer en cette lettre ; et ce n'est pas nécessaire au point que je ne puisse, sans en rien dire, donner sur ce problème assez de considérations, sinon pour écarter toute hésitation, du moins pour éviter toute témérité (*Lettre à Optat*, I, 2, dans *De nat. et orig. an.*, BA 22, p. 335).

Et voici la reprise de la même prudence sur la question après son développement dans le souhait final adressé à l'évêque Optat :

Voilà la réponse que, dans la mesure de mes moyens, je donne à la lettre de ta Sainteté ; elle ne m'était pas personnellement adressée, il est vrai, mais à des amis très chers ; tu y trouveras, à défaut de la compétence que tu désirais, une affection pleine d'attention. Si tu lui fais bon accueil, si tu tiens compte de mon avis fraternel et opportun en évitant l'erreur et en demeurant, par une prudente circonspection, en paix avec l'Église, grâces en soient rendues à Dieu ! Si tu es étonné de me voir encore si ignorant en ce domaine, ou même si tu n'en es pas étonné et qu'au nom d'une mutuelle charité tu ne refuses pas de m'apprendre quelque chose de certain sur l'origine des âmes, tout en sauvegardant cette foi absolument certaine et parfaitement claire, grâces soient rendues, bien plus abondantes encore, à Dieu !

Ne nous oublie pas ; continue à vivre pour le Seigneur, bienheureux Seigneur et frère attentionné en sincère charité » (*Lettre à Optat*, VI, 26, dans *De nat. et orig. an.* BA 22, p. 375).

Cette adresse atteste la perplexité de l'évêque d'Hippone face à ce sujet pour le moins complexe et criconspect. Toute proportion gardée, elle nous enseigne sur l'objectif de saint Augustin : parvenir à rapprocher l'âme de Dieu. Voilà qui justifie sa démarche d'humilité, de prudence, mais aussi d'espérance.

Nous tenterons dans cette partie, de préciser les contours de la problématique de l'identité de l'âme humaine en quatre temps. Premièrement, nous évoquerons la question de son origine sans oublier les suppositions créationnistes et traducianistes, son rapport au corps et à l'âme du Christ. Deuxièmement, nous expliquerons le rapport de l'âme à Dieu tout en regardant de près sa substance dans une unité et dans sa multiplicité. Troisièmement, nous déclinons les différentes fonctions assumées par l'âme humaine. Enfin, nous redécouvrons les notions d'*anima*, de *spiritus* et de *mens* en ayant en arrière fond que pointe à l'horizon la crise pélagienne avec un changement d'optique chez le convertisseur d'Hippone.

1.3.1. D'où vient l'âme humaine

Créateur et auteur de toutes les âmes, Dieu continue de créer des âmes aujourd'hui. Il n'est pas seulement auteur de l'âme du premier homme mais des âmes de tous les hommes, de l'âme de chaque individu. À la naissance, l'enfant bénéficie d'un corps tout nouveau comme d'une âme toute nouvelle. Dans ce cas des hommes, comme en ce qui concerne le Christ, il est inconcevable de penser « que celui qui a détruit mes péchés ait été incapable de se donner une âme sans péché (*sibi trahere sine peccato*), ou bien que celui qui créa une âme toute neuve pour cette chair que, sans l'aide de parents, il fit avec de la terre, n'ait pu créer une âme toute neuve (*nouam creare*) pour la chair que, sans l'intermédiaire d'un homme, il ait prise d'une femme » (*Lettre à Optat*, VI, 25, BA 22, p. 373)¹. C'est de la sorte qu'Augustin rend compte de la pureté de l'âme du Christ et par ricochet de l'âme humaine. Son hypothèse est double : toutes les âmes humaines adviennent d'une génération spirituelle (à partir de l'âme d'Adam – *sibi trahere*), d'une part et elles répondent à la thèse créationniste traduite par l'expression *nouam creare*, d'autre part. Mais pour ce qui concerne le péché originel l'enfant naît vieux, car son âme est impactée par l'âme du premier homme ; voilà pourquoi il doit rejeter le mal à son baptême. Lié à cette dette, l'homme est en revanche sauvé par la mort et la résurrection du Christ qui l'ont abolie (*Lettre à Optat*, V, 17-19, BA 22, p. 357-362)².

¹ La *Lettre à Optat (Epistula)*, 190, CSEL 57, 137-162 a été rédigée entre l'été et l'automne 418. Voir Robert B. ENO, art. « Lettres », traduction de Marie-Anne Vannier, dans *Encyclopédie saint Augustin, op. cit.*, p. 857 ; cf. M. PELLEGRINO, *Introduzione alle Lettere, Opere di Sant'Agostino*, XXI, Rome, Città Nuova, 1969.

² AUGUSTIN, *Lettre à Optat*, VI, 24, BA 22, p. 371 : « Puisque par la mort du Christ est abolie cette dette de mort qui atteint par propagation, non pas une ou plusieurs âmes, mais toutes et chacune, défends, si tu le peux, que les âmes échappent à cette propagation, à condition toutefois de démontrer, par une raison parfaitement

Augustin enseigne que Dieu crée chaque âme nouvelle à partir de rien et que l'âme n'est pas une partie de Dieu ; elle est plutôt créée par Dieu *ex nihilo*. Elle tient son être de son Créateur. Elle n'est pas engendrée comme le Fils et l'Esprit Saint et n'est pas de même nature qu'eux (*De nat. et orig. an.* II, III, 5, BA 22, p. 463-467).

Augustin clame son ignorance sur l'origine de l'âme humaine à l'exception de ce qui est dit précédemment¹. Il reste prudent et n'est pas compris par Vincent Victor qui ne le croit pas sincère. La complexité du sujet a conduit à des dérives telles le créationnisme et le traducianisme qui tentent de comprendre d'où vient l'âme. Chacune de ces tentatives d'explication présente des avantages et inconvénients que nous allons examiner maintenant, en partant de l'*Epistola ad optatum*. De fait, l'on prend la mesure de la crise pélagienne qui s'est déclenchée vers l'an 400 à Rome. Cette controverse a provoqué une réflexion de fond chez Augustin sur la mort et le péché. Elle a introduit aussi des opinions théologiques relatives à la finalité du baptême².

Ainsi, la thèse créationniste reconnaît la création des âmes par Dieu. Mais, si c'est effectivement le cas, elle n'arrive pas à justifier alors « le fait que les âmes fussent nées avec le péché originel »³. Mais pour Augustin, certes le péché originel existe et est venu par le premier homme modifier l'ordre de chaque homme, autant il reste convaincu que ce péché n'a pas le dernier mot car, la grâce du Médiateur vient à notre secours, ainsi se révèlent la grâce et la miséricorde de Dieu qui sauvent l'homme. Ce péché originel est issu de l'usage libre de la volonté émise dans l'âme ; heureusement que « le sacrement du Médiateur » vient nous sauver (Lc 19, 10 ; Mt 18, 11).

La thèse du créationnisme, en revanche, stipule que puisque les âmes sont créées par Dieu et qu'à chaque naissance une nouvelle âme est créée, elle ne devrait pas subir les conséquences du péché originel. Par contre, pour Augustin, les âmes nouvellement créées sont innocentes et même ignorantes de l'usage du libre arbitre et donc sont susceptibles de châtement. Elles reçoivent par propagation le péché originel de la première âme pécheresse.

valable, qu'elles restent liées par cette dette que seule la mort du Christ doit abolir, et qu'ainsi il soit clair que c'est en vertu, non de leur propre propagation, mais de celle de la chair, qu'en toute justice elles sont liées par cette dette ; et ne te contente pas de défendre cette thèse – personne ne s'y oppose –, mais va plus loin : montre nous comment nous pouvons la défendre avec toi ».

¹ Cf. Roland J. TESKE, « Âme », dans *Encyclopédie Saint Augustin*, op. cit., p. 24.

² Voir Yves-Marie DUVAL, « La correspondance entre Augustin et Pélagie », dans *RÉAug.*, n. 45 (1999), p. 363-384 ; A. KESSLER, *Reichtums riti und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe 'de divitiis' : Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar*, Fribourg, Éditions Universitaires, coll. « Paradosis », n. 43, 1999 ; cf. aussi Eugène TESELLE, art. « Pélagie, Pélagianisme », trad. de Jean-Michel Roessli, dans *Encyclopédie saint Augustin*, op. cit., p. 1102-1113 ; G. BONNER, « Church and Faith in the Patristic Tradition. Augustine, Pelagianism, and Early Christian Northumbria », dans *Augustinian Studies*, n. 24 (1993), p. 27-47.

³ Roland J. TESKE, « Âme », dans *Encyclopédie Saint Augustin*, op. cit., p. 24.

Leur souillure ne vient ni de Dieu, ni de quelque nature créée par Dieu. En tout état de cause, Augustin redit avec conviction la foi catholique en s'appuyant sur le Pape Zosime :

Si donc tu peux défendre l'apparition de nouvelles âmes indépendamment de toute propagation, en démontrant, par une raison valable et qui ne s'oppose pas à la foi catholique, que même ainsi elles sont tributaires du péché du premier homme, défends ton idée de ton mieux. Mais si tu ne peux présenter ces âmes comme étrangères à toute propagation qu'en les présentant également comme libres de lien de péché, alors abstiens-toi de toute discussion de ce genre, absolument ! (*Lettre à Optat*, VI, 23, BA 22, p. 369)¹.

Telle est la certitude d'Augustin alors que la thèse créationniste n'admet pas que les âmes nouvelles soient pécheresses par propagation de l'âme du premier homme mais qu'elles soient plutôt enfermées, malgré leur innocence, « dans une chair de péché » (*Lettre à Optat*, IV, 14, BA 22, p. 351). L'âme serait alors de la nature des êtres corporels nés d'une semence corporelle et dont le péché serait transmissible par propagation ou procréation. Cette opinion est également celle de Tertullien. Deux anthropologies s'affrontent : celle de la Bible et celle issue du platonisme².

¹ AUGUSTIN, *Lettre à Optat*, VI, 23, BA 22, p. 369-371 : « Car ce n'est pas une fausse rémission des péchés, même dans le baptême des enfants ; ce n'est pas une simple déclaration verbale, mais une réalité de fait. Et en effet, pour me servir ici des termes mêmes qu'on lit dans la lettre du bienheureux évêque Zosime : « *Le Seigneur est fidèle en ses paroles* ; et pour les hommes de tout sexe, de tout âge, de toute condition du genre humain, son baptême garde la même plénitude, en réalité comme en paroles, c'est-à-dire quant à son action, quant à la confession et à la rémission véritable des péchés : nul en effet, à moins d'être esclave du péché, n'en est libéré, et nul ne peut être dit racheté, sauf celui qu'auparavant le péché tenait dans une vraie captivité, selon ce qui est écrit : *Si le Fils vous libère, vous serez vraiment libres*. Car c'est par lui que nous renaissions spirituellement, c'est par lui que nous sommes crucifiés au monde, c'est par sa mort que, de la mort qu'Adam a introduite en nous tous et qui s'est transmise à toutes les âmes sans exception, est abolie cette dette contractée par la propagation, et il n'y a absolument aucun enfant qui avant d'être libéré par le baptême, n'en soit tenu comme recevable ».

Ces paroles du Siège apostolique expriment la foi catholique si ancienne et si solide avec tant de certitude et de clarté qu'il est criminel, pour un chrétien, de la mettre en doute ».

² Voir NC 40, BA 22, p. 801-802 : « « Anthropologie de la Bible et psychologie platonicienne » (I, 17, 28 ; II, 8, 12 ; 13, 18 ; IV, 11, 16) ». Les deux tendances ou influences qu'on a souvent relevées chez Augustin, l'une biblique et chrétienne, l'autre philosophique et platonicienne, s'affirment dans le *De nat. et orig. animae* à propos de la transmission du péché originel à chaque homme individuel qui vient d'Adam par génération. La mentalité platonicienne, qui conçoit l'âme comme après son union au corps, se heurte ici à la mentalité hébraïque des auteurs sacrés, y compris St Paul ; pour ceux-ci, c'est l'homme tout entier, corps et âme, qui est l'être personnel, porteur du péché et justifié par la Rédemption, tandis que pour les platoniciens, c'est l'âme spirituelle qui seule peut se rendre coupable devant Dieu, comme aussi agir bien et mériter la récompense. Mais cette âme créée par Dieu peut être qu'innocente à sa venue dans un corps, comment dès lors comprendre le dogme du péché originel ? C'est là évidemment la difficulté qui arrête Augustin devant le créationnisme.

Mais il n'était pas seul à poser ainsi le problème ; c'était le cas de la plupart de ces contemporains cultivés ; du moins, c'était celui de Vincent Victor qui semble bien refléter l'opinion commune. En invoquant saint Paul (Act. 17, 25-26), il se met en plein dualisme platonicien : d'un côté, c'est Dieu qui crée les âmes : *Ipsa dat omnibus uitamet spiritum* ; de l'autre, le corps de chaque homme vient d'Adam par génération : *fecit ex uno sanguine omne genus humanum*. Mais si la distinction semble utile pour rendre plus claire la preuve scripturaire

La solution qu'apporte Augustin, après avoir évalué la diversité des opinions relatives au libre choix et à la nature humaine avec Pélage, et les conséquences du libre arbitre et ses conditions préalables avec Rufin d'Aquilée, Célestius et Julien d'Éclane, a reconnu la pertinence des interrogations portant sur la manière dont l'âme rentre dans le corps, sur les différentes explications de la mort, et sur les difficultés de la vie humaine (*De lib. arb.* III, XX, 56-XXIII, 70, BA 6, p. 487-515). Il enseigne que la mort et la faiblesse humaine ne relèvent d'un quelconque châtement de Dieu mais permettent à l'homme d'avancer vers Dieu¹. La vie ne finit donc pas à la mort.

Quant à la solution traducianiste, elle rejette le caractère incorporel de l'âme tout en admettant que toutes les âmes étaient en Adam lorsqu'il a péché et c'est ainsi qu'elle justifie la propagation du péché originel dans les âmes nouvelles. L'inconvénient de cette thèse est qu'elle serait plausible si les âmes étaient substances corporelles et que la génération se faisait d'âme en âme de la même manière que la génération des corps se fait de corps en corps. Augustin s'oppose donc à cette théorie de corporisation des âmes². Mais un problème demeure dans cette théorie. Il s'agit de la façon dont les âmes des enfants innocents par définition, viennent à pécher si l'on n'admet pas la propagation du péché de la première âme dans les autres âmes ou si l'on considère cette propagation comme une génération ou un engendrement (*Lettre à Optat*, IV, 14, BA 22, p. 351-353). Ici encore, Augustin permet la

cherchée, elle est pleine de dangers s'il s'agit du dogme du péché originel, comme le montre Augustin en citant Vincent Victor (cf. II, 8, 12 et 13, 18). La seconde citation surtout formule nettement l'objection : « Pourquoi Dieu a-t-il puni l'âme d'une peine injuste au point de vouloir la reléguer dans un corps de péché, quand elle commence à être pécheresse par son union au corps, elle qui ne pouvait être pécheresse ? » Telle est la difficulté vraiment insoluble, si l'on pose le problème en strict psychologie platonicienne. Augustin le reconnaît franchement : le créationisme en cette problématique aboutit à rendre Dieu responsable des suites du péché originel dans l'âme des petits enfants morts sans baptême. Pour éviter ce blasphème hérétique, il se résout à laisser le problème de l'origine des âmes individuelles sans solution, mais en maintenant toutes les vérités acquises soit par révélation divine, soit par l'évidence rationnelle, comme point de départ pour de nouvelles recherches vers la 'pleine intelligence' capable de les harmoniser toutes dans la lumière de la Vérité. Ce qu'il reproche à Vincent Victor, ce n'est pas de chercher ce progrès vers l'intelligence, c'est de le faire au détriment de vérités établies. Ainsi, dans la première citation (II, 8, 12) ce qu'il relève, c'est l'appel fait aux mérites ou démérites de l'âme avant son union au corps, ce qui contredit l'enseignement de saint Paul. Pour saint Augustin, aucune théorie platonicienne valable ne s'oppose ainsi à la foi ; ce sont plutôt les vérités de foi qui redressent les vérités de la raison en précisant le sens et les nuances de ses théories » ; cf. Erick DINKLER, *Die Anthropologie Augustins. Forschungen zu Kirchen und Geistesgeschichte* 4, Stuttgart, 1934 ; Waclaw EBOROWICZ, « *Ad Romanos* 9, 11 et la critique augustiniennne de la théorie du péché de l'âme préexistante », dans *Studia Evangelica*, V, TU 103, Berlin, 1968, p. 272-276 ; François-Joseph THONNARD, « Prétendues contradictions dans la doctrine de saint Augustin sur le péché originel », dans *RÉAug*, n. 10 (1964), p. 370-374 ; Aimé SOLIGNAC, « Origine des âmes singulières », dans BA 49, p. 530-534 ; *ibid.*, « Origine des âmes et péché originel », dans BA 49, p. 534-541 ; Jean LAPORTE, *Le problème de l'origine de l'âme chez saint Augustin*. Dissertation pour diplôme d'Études supérieures, Paris, 1961 ; J. GEYSER, « Die Theorie Augustins von der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele », dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Festschrift, M. Grabmann, Münster, 1935, p. 169-187.

¹ AUGUSTIN, *De lib. arb.* III, XXII, 64, BA 6, p. 503-505 ; cf. *De lib. arb.* XXIV, 71-73, BA 6, p. 515-523.

² Cf. Roland J. TESKE, « Âme », dans *Encyclopédie saint Augustin*, op. cit., p. 24-25.

lumière sur l'obscurité du traducianisme pour faire jaillir la vérité de la foi chrétienne, tout en maintenant l'ignorance légitime des nouvelles âmes. Il écrit :

Quiconque repousse cette folie loin de sa bouche et de son cœur de chrétien pour confesser que l'âme – et il en est bien ainsi – n'est pas un corps mais un esprit, et que pourtant les enfants la tirent de leur parents, il y a bien un point sur lequel il n'éprouve aucun embarras : c'est le fait que toutes les âmes même celles des enfants que l'Église baptise non certes dans une fausse, mais dans une vraie rémission des péchés, la vraie foi proclame qu'elles contractent le péché originel, commis par la propre volonté du premier homme et transmis par génération à toute sa postérité, péché que seule la régénération doit laver. Mais, dès qu'on commence à examiner et analyser ce qu'on affirme ainsi, c'est merveille s'il arrive à un esprit humain de saisir comment, de même qu'on allume une lampe à une autre lampe et qu'une seconde flamme, sans rien enlever à la première, en tire son existence, ainsi, de l'âme du père, l'âme serait formée dans son enfant ou serait transmise à son enfant. [...] Car si la créature spirituelle elle-même n'était pas façonnée par Dieu, il ne serait pas écrit : *Lui qui façonne l'esprit de l'homme au-dedans de lui*. Et dans le texte qui dit : *Celui qui a façonné un à un les cœurs des hommes*, si le mot « cœurs » signifie les âmes, qui pourrait douter que Dieu aussi les façonne ? Mais la question est de savoir s'il ne le fait pas à partir de l'unique âme du premier homme, de même qu'il façonne une à une les figures des hommes, à partir cependant de l'unique corps du premier homme (*Lettre à Optat*, IV, 15, BA 22, p. 353-355)¹.

Augustin, après cette profession de foi, garde toutefois des réserves légitimes sur la question de l'origine de l'âme : il refuse l'idée de substance corporelle dans l'âme, sa génération à la manière des corps pour expliquer la propagation du péché originel ; ou admettant Dieu pour auteur et créateur de l'âme, il situe la problématique du péché originel dans la propagation du péché d'Adam transmis à chaque nouvelle âme et justifie les autres péchés par le mauvais usage du libre arbitre et de la volonté. Il fait une œuvre de recherche et non de docteur (*Lettre à Optat*, VI, 21, BA 22, p. 365) et résout le problème du péché et du mal par la régénération apportée par l'eau baptismale qui purifie des péchés chaque âme et chaque corps souillés. Telle est la grâce de la Rédemption du Christ Jésus. Certes, « l'âme est

¹ Voir « La matière informe, 'materia concreata', selon saint Augustin (II, 3, 5) », dans NC 43, BA 22, p. 810-811 ; Voir aussi « La venue de l'âme dans le corps (III, 7, 9-10 ; 8, 11 ; I, 8, 9 ; 13, 16) », dans NC 51, BA 22, p. 824-828 ; François-Joseph THONNARD, « La notion de concupiscence en philosophie augustinienne », dans *RechAug.*, n. 3 (1965), p. 59-105 ; *Ibid.*, « Sur le péché dans saint Augustin », dans *REAug.*, n. 7, (1961), p. 250-251 ; *Ibid.*, « Prétendues contradictions dans la doctrine de saint Augustin sur le péché originel », dans *REAug.*, n. 10 (1964) p. 370-374 ; voir aussi « Le problème de l'origine de l'âme (IV, 2, 2) », dans NC 53, BA 22, p. 830-833 ; Aimé SOLIGNAC, « Origine des âmes singulières », dans BA 49, p. 530-534 ; Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1961 ; Robert J. O'CONNELL, « The Plotinian Fall of the Soul in St Augustine », dans *Traditio*, n. 19 (1963), p. 1-35 ; voir *Ibid.*, *St. Augustine's early Théory of Man*, Cambridge, Mass, 1968, p. 135-183.

devenue pécheresse », mais en Jésus-Christ, « la grâce libère l'âme » (*De nat. et orig. an.*, I, VIII, 9, BA 22, p. 393)¹.

1.3.2. La nature une et multiple de l'âme

Les points capitaux que nous approfondirons dans cet ouvrage sur la nature de l'âme sont la clarification de sa distinction par rapport à Dieu, de sa divinisation par pure grâce de Dieu, de sa différence par rapport au corps humain et de son unité substantielle rompue par le péché et sa multiplicité. En effet, il est clair pour saint Augustin que l'âme n'est pas confondue avec Dieu. Elle est bien distincte de Dieu et n'est pas de la même nature que lui et n'est pas non plus une partie de la divine substance. L'âme est plutôt une créature de Dieu ; elle est créée de rien (*ex nihilo factum*) c'est-à-dire qu'elle ne tient sa substance d'aucune autre substance préexistante à elle. Cette précision est importante, elle corrige l'erreur doctrinale de Vincent Victor selon laquelle : « l'âme n'est rien d'autre que la nature de Dieu et que par conséquent, c'est encore à partir de la nature de Dieu que quelque chose est créé par ce même Dieu et pour le faire, la matière dont il la fait est celui-là même qui la fait . Dès lors, et c'est la nature de Dieu qui devient changeante, et c'est la nature de ce même Dieu qui, dégradée, se trouve contaminée par Dieu lui-même » (*De nat. et orig. an.* IV, 4, BA 22, p. 383)². L'explication d'Augustin laisse la contradiction dans la doctrine de Vincent Victor sur la nature de l'âme. Dieu n'a pas tiré l'âme de lui-même.

Si c'était le cas, l'âme serait immuable nécessairement, exempte de tout péché. « Or, l'âme est changeante [...]. Elle n'est donc pas tirée de lui [de Dieu], puisqu'elle n'est pas immuable comme lui. Si [...], elle n'a été faite d'aucun autre élément, sans nul doute elle a été faite de rien, mais par lui » (*ibid.*, p. 385). Par cet argument, Augustin justifie la création *ex nihilo* de l'âme, une manière de prouver que « le christianisme accomplit par excellence

¹ Cf. AUGUSTIN, *De nat. et orig. an.* I, XV, 25, BA 22, p. 427-429.

² Cf. AUGUSTIN, *De Ciu. Dei*, XII, XXIV, BA 35, p. 233-235 : « Ayant donc formé l'homme avec de la poussière, il [Dieu] lui a communiqué par son souffle cette âme dont je viens de parler, soit qu'il l'eût déjà faite, soit plutôt en la faisant par son souffle même, voulant que le souffle qu'il produisait ainsi (car "insuffler" est-ce autre chose qu'produire un souffle ?) fût l'âme même de l'homme » ; voir le développement d'Augustin sur l'incorporité de l'âme, son explication de l'expression « âme vivante (*anima uiua*) » et sur le souffle de Dieu sur l'être humain : *De Gen. ad litt.* VII, XV, 21-XIX, 25, BA 48, p. 539-543 ; *De Gen. ad litt.* VII, XXIV, 35-XXVII, 39, BA 48, p. 559-565.

l'essence de la philosophie et il la transcende »¹ car elle montre que l'âme est bel et bien créée par Dieu à son image².

Nous l'avons dit l'âme est distincte de Dieu. Elle n'est pas une partie de Dieu de la même manière que le Fils et l'Esprit Saint ne le sont pas non plus. Le Père, le Fils et l'Esprit Saint ont pourtant une seule et même nature : la nature divine. L'âme créée participe à la Trinité. Elle vient de Dieu sans être faite de même nature que lui et elle n'est pas Dieu³. En revanche, elle est divinisée par pure grâce de Dieu ; elle est vivifiée dans le sacrifice du Christ (1 Co 15, 21-22) qui l'a restaurée (Ep 1, 23). Telle est la grâce de l'adoption divine qui lui procure, au-delà du péché, une nouvelle naissance, une re-naissance, sans nul mérite de sa propre part, mais par l'abondance de la miséricorde de Dieu qui pardonne et fait pitié (*Lettre à Optat*, III, 11, dans *De nat. et orig. an.* BA 22, p. 347).

L'âme est également distincte du corps et sa venue dans la chair n'est pas à comprendre comme une quelconque punition par rapport à une éventuelle vie précédente. Cette erreur classique est dénoncée par Augustin dans sa *Lettre à Optat*, (I, 4 et IV, 13-14)⁴. En revanche, l'âme est une substance ; elle forme avec le corps et l'esprit de l'homme une intrinsèque unité⁵. Elle est multiple dans ses dispositions et reste une, quand bien même le

¹ Olivier BOULNOIS, « *Philosophia Christiana*, Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique », dans Isabelle BOCHET (éd.), *Augustin, philosophe et prédicateur*, Hommage à Goulven Madec, Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011, Paris, IEA, CEA, SA, n. 195, 2012, p. 358.

² Cf. Charles COUTURIER, « La structure métaphysique ... », dans *Augustinus Magister*, I, p. 543-550 ; Voir le chapitre « *Mens, imago Dei* », dans Goulven MADEC, *Saint Augustin et la philosophie, Notes critiques*, Paris, IEA, collection des Études Augustiniennes, Séné Antiquité, n. 149, 1996, p. 107-114 ; voir le titre « *Mens*, lieu de l'Image de Dieu en l'homme », dans Mireille FABRIZIO, « La question de l'âme et la question de Dieu dans les premiers dialogues d'Augustin d'Hippone », dans *EPHE, Section des Sciences Religieuses*, Annuaire, tome 110, 2001-2002, 2001, p. 519 ; au sujet des expressions *facere*, *creare* et *ex nihilo*, on peut lire le passage de la note compl. 30 intitulé « faire » et « créer » chez saint Augustin (I, 4, 4 ; II, 3, 5) ; BA 22, p. 768 que nous reproduisons ici : « *En De nat. et orig. an.* I, 4, 4, « *facere* » tout comme « *creare* » exprime l'idée générale de « produire, donner l'existence » ; la modalité de cette production n'est incluse ni dans l'un ni dans l'autre et, à quelques lignes de distance, nous voyons la précision « *ex nihilo* » s'adjoindre d'abord à « *facere* », puis à « *creare* » ; trois modalités possibles sont envisagées pour « *facere* » : « *ex nihilo* », « *es aliqua re* », « *ex seipso (Deo)* ». Ces trois modalités se retrouvent en II. 3, 5 appliquées cette fois à « *creare* », dans un passage où Augustin expose la théorie de Vincent Victor pour en souligner l'erreur émanatieniste : *Cum enim anima mita esse dixit ex Deo ut eam nec ex alia natura, nec ex nihilo, sed ex semetipso creauerit...* » Augustin se livre alors à une synthèse des modes d'existence au sein de la Trinité dans le monde créé, pour souligner une fois encore, dans un condensé qui mérite d'être relevé, l'équivalence de « *creare* », « *condere* », « *facere* » : « *Ex illo enim propterea dicitur (creatura) quia ipsum auctorem habet ut sit : non ita ut ab illo nata situ el processerit, sed ab illo creata, condita, facta sit, partim ex nulla alia, id est, omnino ex nihilo, partim uero ex alia iam creata atque existente natura, sicut uir ex limo, mulier ex uiro, ex parentibus homo* ».

³ Cf. Étienne GILSON, « Notes pour l'histoire de la cause efficiente », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, (année 1962), 1963, p. 1-31.

⁴ Voir « Saint Augustin et la corporéité de l'âme (I, 5, 5) », dans *De nat. et orig. an.*, note compl. 32, BA 22, p. 775-776 ; Aimé SOLIGNAC, « Les prérogatives du corps d'Adam », dans BA 48, p. 690-695 ; *Ibid.*, « Nature et constitution de l'âme », dans BA 48, p. 697-706.

⁵ Cf. « La trichotomie platonicienne dans *De nat. et orig. an.* », NC. 31, BA 22, p. 774-775 ; José R. San MIGUEL, « Los terminos 'acto' y 'potentia' en la filosofia néo-platonica y agustiana », dans *Augustinus*, n. 4 (1959), p. 203-237.

péché a altéré cette unité voulue par Dieu, car la médiation du Christ l'a sauvée du péché et de la mort : « Quoi qu'il en soit, que reste sauve cette foi par laquelle nous croyons qu'aucun homme, [...] n'est délivré de l'antique mort et des liens du péché contracté par sa première naissance, si ce n'est par l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ-Jésus » (*Lettre à Optat*, II, 5, BA 22, p. 339). Telle est la vraie philosophie d'après Augustin ; elle dépasse les limites de la rationalité platonicienne et néo-platonicienne pour situer la vraie liberté et la libération salvifique de l'âme dans la mort et la résurrection du Christ-Médiateur¹.

1.3.3. Les quatre fonctions de l'âme

Pour saint Augustin dans le *De natura et origine animae*, l'âme assure quatre fonctions importantes. Premièrement, elle gouverne, dans l'ordre biologique, le mouvement du corps. Elle assure la motricité du corps, mais aussi sa nutrition. Le *flatus*, souffle, aère le corps et lui permet de vivre par lui-même. Il lui communique la sagesse nutritionnelle de Dieu qui la renouvelle (cf. *De nat. et orig. an.* XIV, 19, BA 22, p. 417-419), le *flatus* permet à l'âme de se connaître par elle-même et de se situer par rapport à son Créateur et ainsi, de la nourrir spirituellement (cf. *De nat. et orig. an.* IV, V, BA 22, p. 583-589) organisant ses différentes facultés.

Deuxièmement, l'âme coordonne la fonction relevant de l'ordre de la connaissance sensible, celle de son imagination et de son intelligibilité. En effet, la fonction lui permet de se savoir existante et vivante, d'être responsable de ses mouvements et actions, d'être consciente des capacités et limites de sa mémoire, de son intelligence et sa volonté. Elle se sait en étant au fait de ses capacités, de ses forces et atouts pour mieux en user. Mais c'est une connaissance de soi à partir de soi-même, une sorte de redécouverte de soi à partir de sa réflexivité et de son intériorité : se connaître pour mieux connaître et aimer Dieu. Cette réflexivité lui donne aussi les aptitudes nécessaires pour développer les cinq sens du corps

¹ Cf. Goulven MADEC, « Augustin, disciple et adversaire de Porphyre », dans *REAug*, n. 4 (1964), p. 366.

afin de mieux les utiliser¹. Ainsi, se pointe à l'horizon, la réflexion d'Augustin sur l'homme intérieur, une redécouverte de ses potentialités propres et spirituelles :

Voyons quel est l'homme intérieur : est-ce l'âme ou l'esprit, ou l'un et l'autre ? Mais je vois en ton écrit : l'homme intérieur, selon toi c'est l'âme. C'est d'elle en effet que tu parles en disant : « C'est par la solidification d'une substance insaisissable qu'à l'intérieur du corps elle aurait formé un autre corps, coagulé par la force et le souffle de sa nature, et c'est ainsi qu'aurait apparu l'homme intérieur que la conformation de l'homme extérieur a façonné à sa ressemblance, en l'enfermant comme dans le moule d'une enveloppe corporelle. » Puis tu en déduis : « C'est donc le souffle de Dieu qui a fait l'âme, ou plutôt, c'est un souffle venant de Dieu qui est devenu l'âme, effigie substantielle, corporelle selon sa nature, semblable à son corps et conforme à son image » (*De nat. et orig. an.* XIII, 20, BA 22, p. 619-621)².

L'enjeu de ce texte est la définition et la précision de la théorie de l'homme intérieur. Si l'être humain est corps, âme et esprit, « l'âme et l'esprit, sont des corps d'une seule nature » (*De nat. et orig. an.* XIII, 19, BA 22, p. 619). L'homme est une réalité unique avec une substance unique également. Il rapproche la *mens* du *spiritus* et insiste sur la prééminence de l'élément spirituel qui, avec le corps, compose tout de même l'homme complet (*De nat. et orig. an.* NC 31, BA 22, p. 774-775).

Par ailleurs et dans la même dynamique, Augustin conçoit dans l'âme et pour l'âme trois ordres de connaissance. La première est sensible, la deuxième est imaginative et la dernière est intelligible. Il reprend avec ces considérations un point de vue plotinien : de fait, dès lors que l'âme a le corps comme instrument, elle en a la sensation et connaît le réel grâce à elle³ ; elle possède la mémoire des choses sensibles (faculté d'imagination)¹ ; et dans son

¹ Voir François-Joseph THONNARD, « L'âme et ses facultés selon saint Augustin », dans BA 6, p. 509-512 ; José R. San MIGUEL, « Los terminos "acto" y "potentia" en la filosofía neo-platónica y agustiana », *art. cit.*, p. 203-237 ; Mickaël CHASE, « Porphyre et Augustin : Des trois sortes de "visions" au corps de résurrection », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 51 (2005), p. 233-256 ; Goulven MADEC, « Savoir, c'est voir. Les trois sortes de "vues" selon Augustin », dans Goulven MADEC, *Lectures augustiniennes*, Paris, EA., 2001, p. 221-239.

² AUGUSTIN, *De nat. et orig. an.*, XIII, 20, BA 22, p. 619-621 : « Après quoi, abordant le problème de l'esprit, tu dis : « Cette âme, qui tiendrait ainsi son origine du souffle de Dieu, ne pouvait être privée de sentiment propre ni d'intelligence intime, et c'est cela l'esprit ». À ce que je vois, tu veux donc que l'homme intérieur soit l'âme, et l'homme intime l'esprit, comme si cet esprit était intérieur à l'âme, de même que l'âme l'est au corps. Ainsi se fait-il que le corps, grâce à ses cavités intérieures, reçoit un autre corps qui, à ton avis, est l'âme et que, de la même façon, il faut croire que l'âme comporte des vides intérieurs où elle aurait reçu un troisième corps, l'esprit ; de sorte, l'homme intégral serait constitué par trois éléments : l'extérieur, l'intérieur et l'intime ».

³ PLOTIN, *Enn.* I, 1, 3, *op. cit.*, p. 39-40 : « Si le corps est pour elle [l'âme] comme un instrument dont elle se sert, elle n'est pas contrainte d'accueillir en elle les affections du corps, pas plus que l'artisan ne ressent ce qu'éprouvent ses outils ; mais peut-être faut-il qu'elle en ait la sensation, puisqu'il faut qu'elle connaisse, par la

intelligibilité, l'âme connaît par vision, pense et est pensée². Cette présentation montre une évolution de l'ordre de la connaissance allant des choses palpables, vérifiables, humaines et concrètes vers les réalités spirituelles, intimes et mystiques, partant du corps à l'esprit, partant de la connaissance de l'homme à la connaissance de Dieu :

Ainsi, puisque dans notre âme autre est la puissance par laquelle nous percevons les corps réels – nous le faisons par les cinq sens du corps - ; autre, celle qui nous permet, sans leur aide, de voir des objets semblables à des corps, mais qui ne sont pas des corps – par elle nous ne saisissons, même de nous, qu'une similitude de corps - ; autre encore, celle par laquelle nous avons une vue nettement plus sûre et plus solide des objets qui ne sont ni des corps ni des similitudes de corps comme la foi, l'espérance, la charité, réalités dénuées de toute couleur, grosseur et autres propriétés semblables, dans laquelle devons-nous être plus présents et en quelque sorte séjourner plus familièrement, ou nous renouveler dans la connaissance de Dieu selon l'image de celui qui nous a créés ? N'est ce pas dans celle que j'ai signalée en troisième lieu ? Là du moins nous ne présentons ni trace de sexe ni similitude de sexe³.

Une autre fonction de l'âme est la coordination des rêves, des visions et des extases. Elle tient le volet psychologique de l'être humain, on peut aller jusqu'à évoquer le parapsychologique où elle reproduit le monde des similitudes du corps, le monde sensible et les réalités intelligibles. Ainsi, elle fait l'expérience du rêve, de la souffrance, des visions imaginaires, des prémonitions, des songes et même de l'extase et engage fortement les

sensation, les affections extérieures du corps, pour se servir de lui comme d'un instrument : se servir des yeux, c'est voir » ; voir AUGUSTIN, *De nat. et orig. an.* VII, 9, BA 22, p. 593 : « Comme nous étions dans l'émerveillement, il [Simplicius] prit Dieu à témoin qu'il ne se connaissait pas pareil témoin avant cette expérience. Ainsi, en ce qui touche sa mémoire, ce fut alors que son esprit eut connaissance de lui-même ; et chaque fois qu'il s'instruisait ainsi, il ne le pouvait qu'en essayant et en faisant l'expérience ».

¹ *Ibid.*, *Enn.* IV, 3, 29, *op. cit.*, p. 97-98 : « Si l'image change difficilement, la mémoire est inébranlable. La mémoire des choses sensibles appartient donc à l'imagination » ; *Enn.* IV, 3, 23, *op. cit.*, p. 91 : « La faculté de sentir est une faculté de discernement ; l'imagination est une puissance quasi intellectuelle ; l'appétition et la tendance obéissent à l'imagination et à la raison » ; voir AUGUSTIN, *De nat. et orig. an.* XX, 31, BA 22, p. 645 : « Puisque dans notre âme autre est la puissance par laquelle nous percevons les corps réels [...] ; autre, celle qui nous permet, sans leur aide, de voir des objets semblables à des corps, mais qui ne sont pas des corps [...] ; autre encore, celle par laquelle nous avons une vue nettement plus sûre et plus solide des objets qui ne sont ni des corps ni des similitudes de corps, comme la foi, l'espérance, la charité, ... ».

² *Ibid.*, *Enn.* IV, 4, 4, *op. cit.*, p. 105 : « Quand elle [l'âme] est dans l'intelligible, elle voit le Bien par l'intermédiaire de l'intelligence » ; cf. *Enn.* V, 3, 8, *op. cit.*, p. 59 : La « lumière éclaire l'âme de ses rayons, et la rend intelligente, en la faisant semblable à elle-même, la lumière d'en haut. [...] Cette imagination a donné à l'âme une vie plus claire qui n'est plus une vie génératrice, tout au contraire elle fait que l'âme se retourne vers soi » ; voir AUGUSTIN, *De nat. et orig. an.* XXII, 36, BA 22, p. 654-655 : « S'il est entendu, en effet, que dans l'âme il y a un élément que l'on nomme, au sens de propre, l'esprit (*spiritus*). [...] Le mot *mens*, en effet, nous le réservons habituellement pour désigner en nous l'élément rationnel et intellectuel ».

³ AUGUSTIN, *De nat. et orig. an.* IV, XX, 31, BA 22, p. 645-647 ; voir Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création de l'anthropologie des origines à saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1961 [Voir le problème de l'origine de l'âme, p. 577-612] ; François-Joseph THONNARD, « La '*cognitio per sensus corporis*' chez saint Augustin », dans *Augustinus*, n. 3, (1958), p. 194-203.

services de la mémoire et de la raison par la suite (*De nat. et orig. an.* XVII, 25, BA 22, p. 631-633). C'est l'introduction de l'incorporel et de l'irrationnel dans le temporel. Ici le psychologique se soumet aux exigences de la rationalité pour se faire évaluer. La raison, par là, découvre également ses propres limites et convoque l'appui du surnaturel (*De nat. et orig. an.* IV, XIX, 29, BA 22, p. 641-642). L'ensemble est habité dans le corps qui devient le réceptacle aussi bien du sensible que de l'irrationnel. Le docteur de la grâce, ainsi, redonne de la valeur au corps contrairement au platonisme. De la sorte, il insinue l'unité de l'être humain.

La dernière fonction de l'âme se situe après sa séparation d'avec le corps, dans la période d'attente de jugement et durant le verdict. Augustin conçoit deux sortes de jugement : le jugement particulier qui concerne chaque âme individuellement juste après la mort et le jugement dernier pour la résurrection générale¹.

1.3.4. La distinction entre *anima*, *spiritus* et *mens*

L'âme, *anima* est rendue par Augustin tantôt par *anima*, tantôt par *animus*. La raison est simple : il se heurte à un problème de traduction du concept grec *psychè*, étant donné le passage du grec au latin. En fait, la *ψυχή* désigne le « souffle de vie » (Gn 2, 7) que l'être humain reçoit dans son âme et qu'Augustin traduit par *anima*, *animus*, *mens*, étincelle divine (qui rend en même temps le *πνεύμα* (*spiritus*)). C'est donc elle qui est l'image authentique de Dieu dans l'âme². On pourrait dire globalement que *animus* et *anima* désignent à peu près la même réalité avec une petite subtilité tout de même. L'*animus* désigne l'âme humaine dans sa dimension d'âme spirituelle et dans son immortalité. L'*anima* renvoie à toute âme en général : c'est la troisième hypostase de Plotin. Elle peut signifier l'âme humaine comme l'âme animale ou végétale. C'est le nom générique de l'âme. Dans ce traité, *anima* désigne l'âme humaine. Elle n'est pas une parcelle de Dieu. Sa nature est différente de celle de Dieu. Elle a Dieu pour auteur ; elle est bien une créature divine (cf. *De nat. et orig. an.* II, 4-11, 5, BA 22,

¹ AUGUSTIN, *De nat. et orig. an.* II, IV, 8, BA 22, p. 471-473 ; *ibid.*, IV, XVIII, 26, BA 22, p. 633-635 ; cf. « Le jugement particulier », NC 44, BA 22, p. 811-814 ; Jean RIVIÈRE, « Jugement », dans *DTC*, 8, col. 1721-1827 et concernant Augustin, col. 1797-1801 ; *ibid.*, « Jugement futur », dans BA 9, p. 380-381 ; Émilien LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, Paris, EA, 1963, p. 195-224 ; Joseph NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Paris, EA, 1966.

² Michel TARDIEU, « *Ψυχᾶτος σπινθήρ*. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », dans *REAug.*, n. 21 (1975), p. 228.

p. 461-467). Bien que substance, l'*anima* est incorporelle. Elle n'a pas de corps et n'est pas vide de substance. Elle est intermédiaire entre l'esprit et le corps. Ensemble avec l'esprit et le corps, ils forment les trois parties du composé humain :

Si tu affirmes que l'âme, elle aussi, est un corps, bien que le corps soit nommé à part, concède également qu'elle est un esprit, bien que l'esprit soit nommé à part. À bien plus forte raison, en effet, doit-il te sembler que l'âme est un esprit plutôt qu'un corps, puisque tu reconnais que l'esprit et l'âme sont d'une seule substance. Mais que l'âme et le corps soient d'une seule substance, tu ne le dis pas. [...] Autrement, si l'esprit n'est pas un corps et si l'âme est un corps, l'esprit et l'âme ne sont pas d'une seule et même substance. Or toi, tout en pensant qu'il y a là deux choses, tu avoues qu'elles ont, l'une et l'autre, une seule substance. Dans l'esprit est, lui aussi, un corps, si l'âme est un corps : autrement, en effet, ils ne peuvent être d'une seule et même nature (*De nat. et orig. an.* XIII, 19, BA 22, p. 617-619)¹.

L'intérêt de cette déclaration augustinienne est de clarifier le rôle de chacun des composés de l'être humain mais sans jamais les opposer radicalement, contrairement à Plotin qui a une conception très dégradante du corps qui représente « un obstacle à l'activité de l'âme »².

Augustin distingue ensuite en précisant les termes *spiritus* et *mens* pour désigner l'âme humaine. La *mens* rejoint le *νοῦς* plotinien qui renvoie à la partie la plus divine et la plus sublime de l'âme ou bien le Premier Principe de toute chose, la Raison, l'Intelligence. Le *νοῦς* est à l'origine de l'apparition de l'âme³ pour désigner le sujet, le moi, l'identité ontologique de l'homme⁴. La *mens* désigne la réalité substantielle de l'âme, ce qui fait que l'âme est âme. Elle renvoie à sa substance vivante qui lui permet d'animer le corps. Elle est la fine pointe de

¹ AUGUSTIN, *De nat. et orig. an.* XIII, 19, BA 22, p. 619 : « Par conséquent, selon toi, d'après la parole de l'Apôtre : *Votre esprit et votre âme et votre corps*, il y a là trois corps ; mais deux d'entre eux, l'âme et l'esprit, sont des corps d'une seule nature. Quant au corps, que l'on nomme aussi « chair » il est une nature différente. Et c'est de ces trois éléments, à ton avis, corporels, dont l'un est d'une substance à part et les deux autres sont d'une seule et même substance, que l'homme tout entier est constitué comme une certaine réalité unique et une unique substance. Malgré ces assertions, tu ne veux pas cependant que ces deux éléments qui sont d'une seule et même substance, à savoir : l'âme et l'esprit, portent le même nom d'esprit, alors que les deux qui ne sont pas d'une seule et même substance, mais de substance inégale et différente, à savoir l'âme et le corps, portent, à ton avis, le même nom de corps ».

² PLOTIN, *Enn.* I, 8, 4, *op. cit.*, p. 118 : « La forme qu'elle [l'âme] a n'est pas réellement à elle ; elle est privée de vie ; les corps se détruisent les uns les autres à cause de l'irrégularité de leurs mouvements ; ils sont un obstacle à l'activité de l'âme ; en perpétuel écoulement, ils évitent la permanence de l'être ». voir PLATON, *Timée* 43, *Timée*, 44 a-b ; *Phèdre*, 256 b.

³ Voir Georgios LEKKAS, « Le concept positif de la nécessité et la production des êtres chez Plotin », dans *Études philosophiques*, n. 71 / 4 (2004), p. 553-556 ; cf. Michel FATTAL (dir.), « *Logos* » et *langage* chez Plotin et avant Plotin, Paris, Éditions L'Harmattan, 2003.

⁴ Christian GIRARD, « L'identité ontologique du « nous » (ἡμεῖς) chez Plotin », dans *Études platoniciennes* [En ligne], 10 | 2013, mis en ligne le 01 mars 2014, consulté le 27 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/340> ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.340 ; cf. Pierre GÉRAUD, « Sur l'ontologie chez Plotin », dans *Philosoph'île*, 1998-1999.

l'âme, la « cime ontologique de l'âme » (*De nat. et orig. an.* NC 64, BA 22, p. 858), ce qui nous rend humain, c'est-à-dire ce qui nous différencie des animaux quand bien même nous sommes animés par une âme comme les animaux. La *mens*, esprit, permet de différencier la nature humaine de la nature animale. Si le *spiritus* désigne le nom de l'âme en tant que raisonnable et intelligente (*De nat. et orig. an.* XXII, 36, BA 22, p. 655, 658 et 660), il « ne convient pas aux animaux dénués de raison. [...] Dans ces conditions, considère encore en quels termes tu as défini et décrit l'esprit, en cherchant à les distinguer de l'âme : “Cette âme, dis-tu, qui tient son origine du souffle de Dieu, n'a pu exister sans un sens personnel et une intelligence intime et c'est cela l'esprit” » (*De nat. et orig. an.* (XXIII, 37, BA 22, p. 659).

Quant au *spiritus*, il revêt une multiplicité de significations. Il signifie le souffle de Dieu, l'Esprit Saint. Ce souffle fait partie de notre nature humaine. L'Esprit remplit l'âme de l'homme pour le conduire vers la plénitude (*De nat. et orig. an.* XIV, 18, BA 22, p. 413-417). Augustin utilise également le mot « *flatus* », souffle pour dire le *spiritus*, esprit. Dans ce cas, le *flatus* désigne l'animation de l'âme. Et ce qui anime l'âme, c'est l'Esprit Saint, source de la sagesse humaine, car, l'âme en elle-même est un esprit. Nous venons de montrer que l'âme est *capax Dei*. Mais alors, quelle connaissance l'âme a-t-elle d'elle-même ? De quelle capacité dispose-t-elle afin de mieux se connaître ? Nous tenterons, avec le *De Trinitate*, une esquisse de réponse à ces interrogations.

2. Essai sur la connaissance de l'âme dans le *De Trinitate* (399-422/426)

Parler des principes généraux sur la connaissance de l'âme revient à évoquer le savoir dont l'âme est capable en montrant par son action, les caractéristiques de son action. Et puisque connaissance rime avec raison et pensée, nous verrons l'approche augustinienne du *cogito* permettant de comprendre l'activité réflexive de l'âme humaine. Nous relèverons également les oppositions et reproches que le docteur de la grâce fait aux philosophes sur leur approche de la connaissance de l'âme.

2.1. L'âme et son savoir

En cherchant Dieu et l'âme, Augustin en vient à la certitude que Dieu est Trinité, et que l'âme doit adhérer à la vérité selon laquelle le Vrai, Suprême et seul Dieu est le Dieu – Trinité. Cette connaissance à laquelle parvient l'âme lui est rendue possible par la foi. La certitude de la foi produit la recherche et la connaissance de Dieu dans l'âme, mais cette certitude est encore limitée. Elle ne sera complète qu'après la mort lorsque l'âme aura quitté le corps pour entrer dans « la vision face à face » (1 Co 8, 12 ; *De Trin.* IX, I, 1, BA 16, p. 775) avec Dieu. Le suprême savoir de l'âme est alors de reconnaître que Dieu est Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit. C'est lui qui produit de l'amour dans l'âme. Mais pour connaître Dieu, l'âme doit apprendre à l'aimer, elle doit apprendre à s'aimer soi-même, car « l'âme ne peut s'aimer sans aussi se connaître : Comment en effet aimer ce qu'on ignore ? » (*De Trin.* IX, III, 3, BA 16, p. 81). L'âme, pour connaître une autre âme ou pour connaître Dieu a besoin de se connaître elle-même d'abord. Nous sommes, de fait, en face de la reprise des considérations du Néo-platonisme pour expliquer le christianisme à travers les rapports entre Augustin et Marius Victorinus¹.

Son premier mode de connaissance est par le moyen des sens corporels. En effet, l'âme perçoit par les cinq sens des connaissances diverses, des sensations lui permettant de se faire une idée juste des réalités qui entourent le corps comme celles qui sont corporelles. Elle a également la capacité de recueillir par ses propres facultés les réalités incorporelles. Elle se connaît elle-même et se définit dans ce cas comme réalité incorporelle. Cette connaissance de soi génère l'amour de soi et est vectrice de l'amour de l'autre et de Dieu. Le deuxième mode de connaissance peut être qualifié de double connaissance de l'âme : la première est la conscience que l'on se fait de son âme individuelle en étant attentif à ce qui se passe en soi-même, en son for interne, la seconde est « la définition qu'il donne à l'âme humaine par la connaissance spécifique ou générique qu'il en a » (*De Trin.* IX, VI, 9, BA 16, p. 91).

On en vient à la théorie de la *notitia* (connaissance) qu'Augustin exprime avec une nette constance tout au long de sa vie et qui peut se résumer comme suit : « Connaître Dieu et l'âme : voilà ce que je désire. [...] Si je connaissais quelque être semblable à Dieu, j'aimerais cet être assurément : or, en fait, je n'aime que Dieu et l'âme, et je ne connais ni l'un ni

¹ Pierre HADOT, « L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et saint Augustin », dans *Studia Patristica*, t. VI, (T.U., t. 81), p. 409-442 ; Aimé SOLIGNAC, art. « Image & Ressemblance » dans *DS*, tome VII, Paris, Éditions Beauchesne, 1971, p. 1422-1425.

l'autre » (*Sol.* I, II, 7, BA 5, p. 37). La méthode utilisée est progressive, allant de la connaissance des choses extérieures aux choses plus intérieures. Dans la même logique que la tradition platonicienne, il explique que des choses sensibles et objets de la sensation, on ne peut en déduire une connaissance certaine à cause de leur mutabilité. La vérité se situe alors du côté de l'âme. C'est pourquoi la connaissance de soi devient un atout pour la connaissance de Dieu¹.

Assurément, déjà jeune, Augustin se tourne vers l'intériorité, à la recherche de la vérité, convaincu qu'elle ne peut se situer dans les choses extérieures ou sensibles (*Conf.* VII, X, 10, BA 13, p. 615-619). Il en vient à la certitude selon laquelle la connaissance ne peut être située dans un lieu (*locus*), et ne peut avoir sa source que dans le Bien et dans la lumière divine qui illumine l'âme par sa transcendance (*idem*). S'éloignant de la théorie platonicienne de la réminiscence, Augustin enseigne que c'est l'illumination divine qui confirme l'action des principes de la connaissance dans la mémoire comme dans l'âme (*De Trin.* XII, XV, 24, BA 16, p. 257-259). Le vrai bonheur consiste alors à jouir de la connaissance de la Vérité qui est au fondement de toute vérité. La convocation et l'évocation de la mémoire sont indispensables, car la mémoire de soi et la mémoire de Dieu sont à l'amont de toute connaissance. L'âme intelligible appréhende toute chose sous l'action éclatante de la lumière divine qui communique avec la mémoire (*De Trin.* XII, XV, 24-25, BA 16, p. 257-261)².

La connaissance de soi chez Augustin ne peut donc être comprise indépendamment de la connaissance de Dieu. L'âme doit donc se tourner vers Dieu afin de le connaître pour se connaître (*De Trin.* V, I, 2, BA 15, p. 427-429). C'est ainsi qu'elle se découvre comme image de la Trinité. Le processus va de Dieu à l'âme. Ainsi, grâce à la Trinité, l'âme se découvre, apprend à se connaître telle qu'elle est, en cohésion avec les différentes facultés notamment la mémoire, l'intellect et la volonté. Lorsqu'elle se tourne vers son centre, elle s'élève à

¹ La tradition platonicienne a été un avantage pour Augustin avec l'injonction socratique du « Connais-toi, toi-même », d'une part, mais aussi toutes les théories platoniciennes des rapports entre l'âme et le monde sensible, l'allégorie de la caverne (*La République*, VII, 514 a - 519 e), l'ascension de l'âme vers l'Idée ou vers la connaissance du Bien (PLATON, *La République*, VI et VII ; PLOTIN, *Enn.* VI, 8, 18 ; *Enn.* III, 2 ; AUGUSTIN, *De Ciu. Dei.* XI, XXV, BA 35, p. 109-113 ; *Sol.* I, XIII, 23, BA 5, p. 71-73), et d'autre part les réflexions plotiniennes aboutissant à la procession (*Enn.* IV, 3, 15 ; I, 8, 7 ; III, 4, 13 ; III, 8, 5), à l'ascension (*Enn.* I, 3, 1 ; I, 4, 7 ; V, 5, 4 ; VI, 9, 5) et à la purification de l'âme (*Enn.* I, 2, 4 ; IV, 7, 10 ; III, 6, 5). Voir Alain BADIOU, *La République de Platon*, Paris, Éditions Fayard, 2012 ; William NÉRIA, *Le mythe de la caverne. Platon face à Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines », 2019 ; Jean TROUILLARD, *La Procession plotinienne et la purification plotinienne*, thèses pour le doctorat ès lettres, Histoire de la Philosophie et Philosophie générale, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », 1955. Voir aussi Stéphane TOULOUSE, « Le véhicule de l'âme chez Plotin : de la réception d'une hypothèse cosmologique à l'usage dialectique de la notion », dans *Études platoniciennes*, n. 3 (2006), p. 103-128.

² AUGUSTIN, *De Ciu. Dei.* X, II-III, 2, BA 34, p. 431-439.

l'intérieur d'elle-même vers la connaissance de Dieu. L'unité de la vie de l'âme pour connaître et se connaître s'exprime comme suit : « lorsque l'âme se connaît, sa connaissance n'est pas supérieure à son être : c'est elle qui connaît, c'est elle qui est connue. Si elle se connaît tout entière et rien d'autre avec elle, elle est adéquatement sa connaissance ; car, quand elle se connaît, ce n'est pas d'une autre nature qu'elle tire sa connaissance » (*De Trin.* IX, IV, 4, BA 16, p. 83). La conception trinitaire de la vie de l'âme s'entend grâce à l'unité des liens d'amour entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint¹. La vie de l'âme tourne alors autour de trois axes : être en harmonie avec la volonté ; s'unir au sujet qui se connaît ; connaître (l'objet connu)². Le paradigme trinitaire reste le modèle de l'âme pour qui la connaissance se traduit par l'identification et la convenance de la sagesse suprême avec l'amour. La connaissance de soi (*notitia sui*) convoque de fait la *notitia Dei*, car l'âme est libérée de toutes les scories qui l'encombrent (*De ord.* II, II, 6, BA 4/2, p. 177-179). C'est alors ainsi qu'il faut entendre la définition augustinienne de la connaissance de soi : « L'âme (*animus*) de n'importe quel homme, c'est donc en fonction de la nôtre que nous la connaissons, en fonction de la nôtre que nous croyons, lorsque nous ne la connaissons pas. Et non seulement nous percevons que nous avons une âme, mais encore nous percevons savoir ce qu'est une âme en considérant la nôtre : c'est que nous avons une âme » (*De Trin.* VIII, VI, 9, BA 16, p. 49). L'âme devient consciente d'elle-même : « Je sais que je vis (*scio me vivere*) », « je sais que je sais que je vis (*scio me scire me vivere*) » (*De Trin.* XV, XII, 21, BA 16, p. 480-481)³.

Autrement dit, lorsque quelqu'un expose son état d'âme, sans voir son âme, on peut le croire d'une part et d'autre part on peut faire participer autrui à une vérité issue de l'âme. La double connaissance de l'âme, dans ce cas, s'inscrit dans le temps et dans l'éternité. Quand un individu révèle ses sentiments, sa pensée, on le croit. Cette première connaissance est dans l'ordre du temps et est immédiate. On le comprend et on le croit sur parole. Mais le même individu peut dire des vérités issues de son être intérieur. Dans ce cas, ces vérités sont dans l'ordre de l'immuable et de l'éternel. Pour Augustin, il est évident que : « Ce n'est pas en voyant nombre d'âmes avec nos yeux de chair et en faisant la synthèse des caractères semblables que nous acquérons une connaissance spécifique ou générique de l'âme humaine ; mais nous avons une intuition de l'inviolable vérité, d'après laquelle nous définissons de

¹ Voir A. FAY, « *Imago Dei* : Augustine's Metaphysics of Man », dans *Antonianum*, n. 49 (1974), p. 173-197.

² AUGUSTIN, *De Trin.* IX, II, 2, BA 16, p. 77-81.

³ M. F. SCIACCA, *St. Agostino. La vita e l'opera. L'itinerario della mente*, Palerme, L'Epos, 1991, nouvelle édition, p. 276-301 ; J. P. KENNY, « Augustine's Inner Self », dans *Augustinian Studies*, n. 23 (2002), p. 79-90. Voir aussi L. ZEKIYAN, *L'interiorismo agostiniano. La struttura ont-psicologica dell'interiorismo agostiniano e la « memoria sui »*, Gênes, Studio editoriale di cultura, 1981, Isabelle BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1982, p. 175-191.

façon parfaite, du mieux que nous pouvons, non ce qu'est l'âme de tel homme, mais ce qu'elle doit être d'après les « raisons éternelles » (*De Trin.* IX, VI, 9, BA 16, p. 93). C'est la connaissance a priori. L'âme est dotée des capacités qui l'agrément à appréhender l'immuable. Elle est ainsi structurée. Faute de quoi, il rend possible la capacité pour l'âme de parvenir à la vérité immuable en faisant usage des « raisons éternelles ». On peut retenir que la double connaissance de l'âme se décline en intuitivité et en réflexivité. Se connaître revient à ce que l'âme se fasse une idée d'elle-même et cette idée peut être différente de ce qu'elle est comme elle peut être conforme à ce qu'elle est. Dans ce second cas, « lorsqu'elle aime cette représentation, elle s'aime avant de se connaître. Elle voit ce qui lui est semblable ; elle voit donc d'autres âmes, à partir desquelles elle se fait une idée d'elle-même et se connaît par l'idée générique d'âmes » (*De Trin.* X, III, 5, BA 16, p. 127-129).

Un autre mode de connaissance pour l'âme est de se connaître à partir de la « vérité éternelle ». Donc, il est moins question de conscience de soi que de capacité à comprendre les bienfaits de l'auto-connaissance : « elle ne se connaîtrait pas elle-même et connaîtrait cependant combien il est beau de se connaître ? » (*De Trin.* X, III, 5, BA, 16, p. 129). Mais en fait, cette connaissance de l'âme par la vérité éternelle rend possible son élévation vers les réalités spirituelles, vers son salut en Jésus-Christ et sa béatitude céleste. Car en voulant s'aimer, elle découvre la vérité éternelle. En se cherchant, elle finit par aimer Dieu : « aimant l'un, elle cherche l'autre : aimant ce qu'elle connaît, elle cherche ce qu'elle ignore » (*idem*). Quand elle aime à se connaître, cela signifie que l'objet de son amour n'est pas elle-même mais le savoir. L'âme est dotée de capacité de connaissance. Ainsi, « aimant à connaître, elle désire aussi se connaître » (*idem*). Elle est âme dans la mesure où elle est l'objet de son propre savoir en même temps qu'elle se sait connaissante par elle-même (*ibid.*, p. 131). Elle se connaît. Se connaissant, elle cherche aussi à connaître Dieu, car en réalité, « elle ne se cherche pas pour se connaître » (*ibid.*, p. 131), elle se cherche pour connaître l'auteur de son existence et de sa création ; elle se cherche pour se connaître en Dieu. Car, « le fait même de se chercher est donc la preuve qu'elle se connaît plus qu'elle ne s'ignore. Elle se sait cherchant et ne se connaissant pas, quand elle se cherche pour se connaître » (*idem*). Cette connaissance de soi implique la recherche d'un autre objet supérieur à soi et par rapport à qui le sujet se définit lui-même. En fait, l'acte de connaître englobe la connaissance du sujet par lui-même et qui désire ce qui est à la source de toute connaissance et de toute vie, ce qui dépasse le moi. En cherchant à se connaître, l'âme découvre Dieu qui lui est supérieur. La connaissance d'elle-même devient alors présence d'un Être infini en elle en qui se trouve son bonheur. Tel

est le point culminant auquel converge la recherche de l'âme qui fait bien évidemment appel à la mémoire. Le but ultime est alors pour l'âme de se connaître pour mieux s'aimer, de s'aimer pour mieux connaître et aimer Dieu afin de s'assimiler à lui¹. C'est l'objet ultime de sa recherche de Dieu. L'âme s'assimile à Dieu ; tel est son objectif initial. C'est ce que l'on appelle la *deificatio*².

2.2. L'âme et ses caractéristiques de connaissance

Parler des caractéristiques de connaissance pour l'âme revient à définir le cadre de son savoir ou mieux les contours que revêt son savoir, sans oublier les conditions de son savoir. Le postulat de départ que propose Augustin pour cette analyse est l'*animus* qu'il qualifie ici d'âme juste et qui lui permet de voir les réalités invisibles. Il parle aussi de l'âme séparée du corps, autrement dit, de l'âme dans sa réalité de connaissance pure, car, « c'est grâce à la vie que nous mouvons notre corps, comme nous voyons se mouvoir ces autres corps. En effet, lorsque se meut un corps vivant, aucune vie ne s'ouvre à nos yeux pour nous laisser apercevoir l'âme, réalité invisible au regard » (*De Trin.* VIII, VI, 9, BA 16, p. 49). Il faut donc dépasser le visible pour aller à l'invisible, dépasser le sensible pour atteindre l'intelligible. Ainsi, la fondamentale caractéristique de connaissance pour l'âme se trouve dans l'*animus*, car l'*anima*, principe de vie, faire mouvoir le corps, mais « ce n'est pas là [...] le privilège de la sagesse et de la raison humaine » (*Idem*) ; l'*anima* est commune aux animaux et aux humains et a pour privilège de mettre en évidence que les hommes vivent entre eux et ont une âme et sont en relation avec ce qui les entoure. Or l'*animus* se pose sur d'autres critères qui sont identiques pour tous les humains. « L'âme (*animus*) de n'importe quel homme, c'est

¹ Gerard VERBEKE, « Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin » dans *Augustiniana*, n. 4 (1954), p. 495-515 ; L. BOGLIOLO, « Significato e attualità dell'interiorità agostiniana », dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Tolentine, Edizioni Agostiniane, 1956, p. 319-323 ; voir aussi Marie-Anne VANNIER, « La connaissance de soi chez Augustin et Eckhart », dans *La France Latine*, n. 132 (2001), p. 15-37.

² Cf. AUGUSTIN, *Sermons sur l'Écriture*, CLXVI, 1-4, *op. cit.*, p. 1354 : « Dieu veut faire de toi un dieu, non par nature, comme le Fils qu'il a engendré, mais par sa grâce et en t'adoptant. De même en effet que par condescendance il est devenu participant de ta mortalité ; ainsi en t'élevant il te fait participer à son immortalité » ; José OROZ-RETA, « De la iluminación a la deificación del alma según san Agustín », dans *Augustinus*, n. 40 (1995), p. 225-245 ; Isabelle BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, IEA, CEA, SA, n. 95, 1982, p. 230-231 ; Béatrice CILLERAI, « Agostino e la memoria. Forme di ricardo nella vita beata », dans *Medioevo*, n. 33 (2008), p. 191-212.

donc en fonction de la nôtre que nous la connaissons, en fonction de la nôtre que nous y croyons, lorsque nous ne la connaissons pas. Et non seulement nous percevons que nous avons une âme, mais encore nous pouvons savoir ce qu'est une âme en considérant la nôtre : c'est que nous avons une âme » (*Idem*). Nous voici avec la deuxième caractéristique de la connaissance. Elle tient compte de l'*animus* et part de l'homme juste. Puisqu'il s'agit pour l'âme de connaître Dieu, partir de l'âme juste est un atout. Qu'est-ce alors un homme juste et comment le devient-on ? « Pour devenir juste, alors qu'on ne l'est pas encore, il faut bien vouloir être juste ; et pour le vouloir, il faut aimer le juste. Il aime donc le juste, celui-là même qui n'est pas encore juste. Or, il ne peut aimer le juste, celui qui ignore ce qu'est le juste. C'est donc qu'il sait ce qu'est le juste. Celui-là même qui ne l'est pas encore » (*Ibid.*, p. 51). Il est ici très platonicien.

Mais en réalité, le vrai juste dans l'homme, c'est son *animus* : « En l'homme, il n'y a de juste que l'âme : lorsqu'on parle d'un homme juste, on parle de l'âme, elle rend beaux les hommes, voire souvent les corps contrefaits et difformes. Or, comme les yeux ne voient pas l'âme, ils ne voient pas davantage sa beauté » (*ibid.*, p. 51). On en vient ici à ce que l'homme juste c'est celui qui recherche dans son âme (*anima*) la justice et la beauté de Dieu qui relèvent de l'*animus*. Augustin écarte le corps pour ne s'intéresser dans l'âme qu'à ce qui peut lui permettre d'atteindre la vérité de Dieu. La conséquence de ce développement est que Dieu devient le souverain Bien auquel doit tendre l'âme. Mais pour y parvenir, elle reconnaît des « biens », procède par élévations successives et passe progressivement des biens éphémères au Bien ultime et souverain¹.

Reprenant l'idée du Bien chez Platon, Augustin explique que Dieu est le « Bien même »² que l'âme doit connaître et imiter : « tel est le bien de l'âme qu'il nous faut

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* VIII, III, 4, BA 16, p. 33 : « Une fois de plus, comprends, si tu le peux. Tu n'aimes certes que le bien. Car bonne est la terre avec ses hautes montagnes, ses collines mesurées, ses plaines campagnes ; bon, le domaine agréable et fertile ; bonne, la maison vaste et claire, aux proportions harmonieuses ; bon, le corps animal doué de vie ; bon, l'air tempéré et salubre ; bonne, la nourriture savoureuse et saine ; bonne, la santé sans souffrances ni fatigues ; bon, le visage de l'homme, harmonieux, enjoué, éclatant de fraîcheur ; bon le cœur de l'ami, la douceur de partager les mêmes sentiments, la foi de l'amitié ; bon l'homme juste, et bonnes les richesses, car elles aident à se tirer d'embarras ; bon, le ciel avec le soleil, la lune et les étoiles ; bonne, la sainte obéissance des Anges ; bonne, la parole qui instruit avec agrément et conseille judicieusement qui l'écoute ; bon, le poème majestueux en son rythme comme en ses pensées. Que dire encore et toujours davantage ? Ceci est bien, cela est bien. Supprime le *ceci* et le *cela*, et vois, si tu peux, le bien même : alors tu verras Dieu, qui ne tient pas sa bonté d'un autre bien, mais est la bonté de tout bien. »

² Voir pour le développement de Platon sur l'« Idée du Bien », voir : PLATON, *La République*, VI, 504d-506d, *op. cit.*, p. 1091-1094. Dans cette perspective, au livre cinquième des *Lois*, Platon propose une hiérarchisation des devoirs envers nous-même et envers l'âme. Cf. PLATON, *Les Lois*, V, 726a-727a, *op. cit.*, p. 775-776 : « De tous les biens en effet qui sont notre propriété personnelle, il n'y en a pas qui, étant celui de tous qui est le plus à nous, soit en nous plus divin que notre âme. Or, l'ensemble, chez tout homme, de ce qui constitue la personne est

chercher ; non celui qui survole par le jugement, mais celui auquel on s'attache par amour. Et quel est-il sinon Dieu ? Non pas une âme bonne, non pas un ange bon, non pas un ciel bon, mais le Bien qui est bon (*sed bonum bonum*) » (*De Trin.* VIII, III, 4, BA 16, p. 34-35). La recherche de l'âme doit alors consister à investir le domaine de la volonté et de la raison afin de tendre vers la bonté de Dieu et d'y participer. Ce faisant, l'âme devient âme bonne, car, « pour être une âme bonne, il faut [...] qu'elle exerce sa volonté » (*Ibid.*, p. 35), du fait que l'exercice de la volonté et de la raison la conduit à devenir meilleure et de fait, elle se tourne vers quelque chose de supérieur à elle, la grâce divine¹. Par-là, l'âme reste reliée à Dieu ; sinon, lorsqu'elle s'en détourne, elle s'éloigne du bien. L'âme se connaît dans la mesure où elle se sait faite par Dieu, et dans sa volonté d'entrer dans une démarche de conversion qui la conduit à la recherche du bien. Ce faisant, elle participe au Bien absolu qui est Dieu par sa reconnaissance du « bien participé », qui est un bien changeant, fini, limité et qui permet de définir un autre bien supérieur à l'un, le Bien suprême et immuable auquel participe le bien inférieur : « Voilà pourquoi, lorsqu'on entend parler de tel bien, lequel, vu d'un autre biais, ne mérite par le nom de bien : si on arrive à faire abstraction de ces biens, qui ne sont tels que par participation, pour voir le bien dont ils participent (car ce bien, on en a l'intelligence, au moment même où l'on entend parler de tel ou tel bien) : si donc on arrive, faisant abstraction de ces biens, à voir le bien par lui-même, on voit Dieu. Et si l'on s'attache à lui par amour, du même coup on trouve le bonheur » (*De Trin.* VIII, III, 5, BA 16, p. 35-37). Augustin par là rend effective la possibilité d'acquisition du Bien immuable par l'âme². Par là, l'âme

double : cela étant, il y a des éléments qui ont la maîtrise, étant supérieurs et valant mieux ; d'autres qui sont esclaves, étant inférieurs et valant moins ; dans ces conditions, il y a lieu pour nous de toujours faire plus de cas de la partie de nous même qui est maîtresse, plutôt que de celle qui est en esclavage. S'il en est ainsi, c'est donc notre âme que, après les Dieux qui sont maîtres, et après ce qu'il y a de Divinités au-dessous d'eux, nous avons le devoir d'honorer, en précisant qu'elle vient à la seconde place : voilà ma recommandation ». Pour ce qui est des études relatives à la question du Bien chez Platon, on peut lire : Dimitri EL MUR, « Why the Good ? Appearance, reality and the desire for the Good in *Republic*, VI, 504B-506D* », dans *Methexis*, n. XXVII (2014), p. 47-60 ; Dimitri EL MUR, « Socrate aux portes du Bien : L'occasion manquée du *Philèbe* (61 A-65A) », dans Aldo BRANCACCI, Dimitri EL MUR, Daniela Patrizia TAORMINA (dir.), *AGLAÏA : Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2010, p. 373-386 ; voir Émile DE STRYCKER, « L'idée du bien dans la *République* de Platon », dans *L'Antiquité Classique*, tome 39, fasc. 2 (1970), p. 450-467 ; cf. Yvon LAFRANCE, « Deux lectures de l'Idée du Bien chez Platon : *République* 502c-509c », dans *Laval théologique et philosophique*, n. 62 (2), 2006, 245-266. Monique DIXSAUT, *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Bibliothèque des philosophes », 2003, p. 169.

¹ Fulbert CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1933, p. 108-134 ; Ambroise GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, I-II, 2^{ème} édition, Paris, Éditions Gabalda, 1927, surtout I, p. 28-267 et II, p. 281-312.

² L'idée de l'acquisition du Bien dans l'âme est déjà présente chez Platon. Cf. Dimitri EL MUR, « Appearance, reality and the desire for the Good », dans Ch. GILL (et al. éd.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 122-129 ; Monique DIXSAUT, « L'analogie intenable : le Soleil et le Bien », dans Monique DIXSAUT, *Platon et la question de la pensée*, Paris, Éditions J. Vrin, 2000, p. 121-151 ; F. FERRARI, « L'idea del bene : collocazione ontologica e funzione causale », dans M. VEGETTI, *La*

découvre également la vérité. C'est alors que, reprenant la théorie platonicienne de la participation¹, Augustin écrit à ce sujet :

Voilà la vérité, le bien sans mélange : il n'est rien d'autre que le bien même, et par là, il est aussi le souverain bien. Car un bien ne saurait s'amoindrir ou s'accroître que s'il tient d'un autre bien sa propre bonté. L'âme se tourne donc, pour être bonne, vers ce bien auquel elle doit d'être une âme. Alors la volonté ratifie la nature pour parfaire l'âme dans le bien, lorsqu'est aimé, par conversion de la volonté, ce bien d'où provient aussi ce que l'âme ne peut perdre, même par aversion de la volonté. Car, en se détournant du bien souverain, l'âme cesse d'être bonne, mais elle ne cesse pas d'être une âme : et c'est déjà là un bien meilleur que le corps ; et donc, la volonté ne perd que ce qu'elle acquiert. L'âme existait déjà pour vouloir être avant d'être, elle tient l'être ; mais pour vouloir être avant d'être, elle n'était pas encore. Tel est notre bien : celui où nous voyons qu'a dû ou doit être, - et celui où nous voyons que n'aurait pu être, s'il n'avait dû être, cela même dont nous ne comprenons pas pourquoi il a dû être. Ce bien n'est pas loin de chacun de nous : en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être (*Act. et XVII, 27, 28*) (*De Trin. VIII, III, 5, BA 16, p. 7-39*).

De ce raisonnement, il en ressort que l'âme est capable de parvenir au souverain bien grâce à ses facultés. La volonté la conduit au Bien dont elle provient. L'âme est alors proche du Bien comme la recherche du Bien la rapproche de la Vérité grâce à la théorie augustinienne de la connaissance.

La caractéristique de connaissance définie ici est la participation de l'âme au Bien souverain qu'est Dieu par pure grâce divine² qui répand l'amour divin. L'amour devient aussi objet de connaissance de l'âme dans la mesure où il lui permet d'atteindre Dieu, car pour Augustin, il faut distinguer quand l'âme aime trois réalités : l'âme aimante, l'amour en lui-même et Dieu. L'âme est le fruit de l'amour de Dieu envers l'humanité, Dieu lieu-même est défini par saint Jean comme étant Amour et l'amour véritable se trouve en Dieu. Alors, à

Republica, traduction e commento, Napoli, Bibliopolis, vol. V, 2003, p. 287-325 ; W. KUHN, « La Forme du Bien, principe de motivation ou de savoir », dans J. DILLON et M. DIXSAUT (éd.), *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Ashgate, Aldershot, 2005, p. 75-106 ; T. PENNER, « La Forme du bien et le bien de l'homme : quelques problèmes d'interprétation du passage 504a-509c de la *République* », dans Monique DIXSAUT (dir.), *Études sur la République, II : De la science, du bien et des mythes*, Paris, Éditions J. Vrin, 2005, p. 177-207.

¹ Voir Luigi ALICI, art. « Participation », trad. de Flavio Nuvolone, dans *Encyclopédie saint Augustin, op. cit.*, p. 1071-1073 ; Cf. D. V. MECONI, « St. Augustine's early Theory of Participation », dans *Augustinian Studies*, n. 27 (1996), p. 55-94.

² Patricia WILSON-KASTNER, « Grace as Participation in the Divine life in the Theology of Augustine of Hippo », dans *Augustinian Studies*, n. 7 (1976), p. 135-152 ; Matthias SMALBRUGGE, « La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme », dans *Augustiniana*, n. 40 (1990) p 333-347.

travers l'acte d'aimer, l'âme s'oriente vers Dieu. L'amour et l'âme ont une seule et même source ; ils sont mûs par le même esprit.

L'amour et l'âme ne sont pas deux esprits, mais un seul : ni deux essences, mais une seule : et pourtant il y a deux choses en une, sujet aimant et amour, ou équivalamment, objet aimé et amour. Ces deux choses sont relatives l'une à l'autre : car le sujet aimant est relatif à l'amour et l'amour au sujet aimant. Le sujet aimant aime par un amour et l'amour suppose un sujet aimant. Âme et esprit au contraire ne se disent pas relativement mais désignent l'essence. Ce n'est pas en effet par leur appartenance à un homme que l'âme et l'esprit sont âme et esprit. Enlevez à l'homme ce qui le constitue, sa liaison au corps : enlevez donc le corps, l'âme et l'esprit demeurent : par contre enlevez le sujet aimant, il n'y a plus d'amour ; enlevez l'amour, il n'y a plus de sujet qui aime. Ainsi donc, comme termes relatifs, ils sont deux ; mais, pris absolument, chacun se pose comme esprit et les deux ensemble comme un seul esprit ; chacun comme âme et les deux ensemble comme une seule âme. Où trouver alors une trinité ? Appliquons-nous le mieux possible ; implorons la lumière éternelle d'illuminer nos ténèbres ; et voyons en nous, autant qu'il nous est permis, l'image de Dieu (*De Trin.* IX, II, 2, BA 16, p. 79-81).

C'est de cette manière que l'évêque d'Hippone évoque la Trinité et établit le rapport entre elle et l'âme pour en déduire la possibilité de l'accueil de la Trinité dans l'intime : cet accès de l'âme à la Trinité divine est plausible dans la mesure où elle est capable d'héberger la Lumière divine¹ : c'est la Trinité dans l'âme. La connaissance de l'âme par l'amour et pour l'amour la conduit à la reconnaissance, nous l'avons dit, de Dieu comme Souverain Bien et comme Vérité, et va même plus loin, car elle lui permet d'accueillir la Trinité. En cela réside la grandeur de l'âme, dans sa capacité d'adhérer à la foi en Dieu. Nous y reviendrons. Mais pour l'instant, voyons ce que l'on peut entendre par l'action de l'âme.

¹ R. NASH, *The Word of God and the Mind of Man*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed Press, 1992 ; Étienne GILSON, « Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne », dans *Revue néo-scholastique de philosophie*, 36 (1934), p. 321-331. Cf. Fulbert CAYRÉ, *Initiation à la philosophie augustinienne*, Paris, Éditions Desclée, 1948. Étienne GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Éditions J. Vrin, 2011 ; Régis JOLIVET, *Dieu soleil des esprits*, Paris, Éditions Desclée, 1934 ; Fulbert CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1933.

2.3. L'action de l'âme

L'action de l'âme se présente sous la forme d'un double mouvement d'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme. Cette réciprocité de l'action est incontournable pour comprendre la corrélation entre les deux et la relation de l'âme à Dieu. Mais alors quelle est la puissance d'influence et de transformation de l'âme sur le corps ? La cause de la substance mobile qui provoque le mouvement du corps relève de « l'intelligible et immuable vie qui transcende toutes choses et parvient, jusqu'aux derniers des êtres, aux choses d'ici-bas » (*De Trin.* III, VIII, 15, BA 15, p. 303). Autrement dit, le mouvement de l'âme lui vient de l'Être Supérieur, de Dieu lui-même. Voilà pourquoi elle est aussi capable de compréhension, de connaissance et d'adaptation. La connaissance est comme la partie de l'âme qui lui permet de recevoir l'information de la volonté de Dieu, d'accueillir Dieu en elle par sa Parole et par les bonnes actions. Elle engendre la connaissance qui est son verbe,

lui est parfaitement égale et adéquate, et cela à chaque instant : car elle n'est connaissance ni d'une nature inférieure, comme le corps, ni supérieure, comme Dieu. Et puisque la connaissance ressemble à ce qu'elle connaît, c'est-à-dire à ce dont elle est la connaissance, cette ressemblance est adéquate et parfaite là où l'âme même qui connaît est connue. Cette connaissance est à la fois son image et son verbe, puisque, sortie d'elle, elle s'égale à elle en la connaissant, et que ce qui est engendré est égal à ce qui engendre (*De Trin.* IX, XI, BA 16, p. 105-107).

L'âme connaissante engendre le verbe ; la connaissance cherche à se connaître elle-même, puis permet d'accepter l'âme comme le divin à l'intérieur de l'homme. S'aperçoit à l'horizon le réalisme épistémologique augustinien¹ statuant sur la connaissance divine de l'âme qui marque l'orientation de celle-ci sur la conscience qu'elle a d'elle-même et qui se connaît en aimant Dieu et en s'aimant. Ainsi l'éclairciront, par la suite, les balbutiements d'une épistémologie en réflexion plus profonde sur l'être². Nous y reviendrons. Son action de

¹ Étienne GILSON, « L'avenir de la métaphysique augustinienne », dans *Revue de Philosophie*, nouvelle série, n. I (1930), p. 690-714.

² Jérôme LAGOUANÈRE, « Le Saint Augustin d'Étienne Gilson : une lecture de l'*Introduction à l'étude de Saint Augustin* d'Étienne Gilson », dans *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [Online], 16 | 2016, Online since 24 June 2016, connection on 18 May 2020. URL: <http://journals.openedition.org/cerri/1591> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cerri.1591> ; Goulven MADEC, « Étienne Gilson et la 'philosophie augustinienne' », dans *Étienne Gilson, filosofo cristiano, Doctor Communis. Omaggio dell'Accademia Romana di S. Tommaso alla memoria del suo illustre socio nel centenario della*

production de la connaissance vient aussi, du fait qu'en elle existe une partie rationnelle en lien avec la volonté, la raison, la mémoire et l'intelligence. Cette partie fait agir le corps conformément aux idées éternelles si elle est orientée vers elles, sinon elle vit dans des passions corporelles. L'action de l'âme est alors de recevoir de Dieu la connaissance pour la transmettre à l'homme dans un premier temps, puis de présenter à Dieu les volontés, fussent-elles bonnes ou médiocres de l'homme. L'action de l'âme est aussi d'être le garant et le représentant de Dieu dans l'homme afin d'être au contrôle de l'agir humain. L'âme veille sur la volonté de l'homme ; elle oriente la raison vers la vérité ou vers la perfidie. Elle porte l'intelligence et lui permet de distinguer les choses bonnes des choses mauvaises et active en lui également sa capacité de choix.

L'action de l'âme se déroule dans le cœur qui est « la présence immédiate de Dieu en notre intériorité la plus intime (*interior intimo meo*) »¹ pour reprendre les mots d'Augustin. Cette action coordonne l'affect et les sentiments et les réoriente vers la vertu. C'est donc dans le cœur de l'homme qu'il faut jauger la manifestation de l'âme. Et quand le prophète Jérémie dit que le cœur de l'homme est compliqué et malade (Jr 17, 9-10), il s'agit du cœur qui est penché vers les passions, vers les réalités terrestres, du cœur qui s'est éloigné de Dieu, du cœur qui a voulu prendre la place de Dieu pour diverses raisons. C'est ce qu'Augustin dénonce chez les philosophes.

2.4. L'erreur des philosophes sur la connaissance de l'âme

Avant de dire ce que les philosophes pensent de l'âme selon Augustin, présentons la conception de l'évêque d'Hippone sur eux. Il dénonce l'orgueil des penseurs philosophes qui prétendent aller à la vérité sans passer par le Christ. Les présentant comme des orgueilleux, Augustin va insister sur l'impuissance de l'homme devant Dieu alors que les philosophes « pensent atteindre la contemplation de Dieu et s'unir à Dieu en se purifiant par leurs propres moyens : c'est l'orgueil qui est leur pire souillure. Il n'existe point de vice, en effet, auquel s'oppose d'avantage la loi divine et qui donne un pouvoir plus indiscutable à cet esprit plein

nascità, n. 38, 1985, p. 220-226 ; Étienne GILSON, « L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas », dans *Acta hebdomadae Augustiniana-Thomisticae*, 1930, p. 75-87.

¹ Michel TERESTCHENKO, « Le pur souffrir de l'âme : rationalité et affectivité chez Descartes », dans *Les Études philosophiques*, n. 71/4 (2004), p. 449.

d'orgueil, auxiliaire sur la pente des bas-fonds, obstacle sur le chemin des sommets » (*De Trin.* IV, XV, 20, BA 15, p. 389-391). Les philosophes cherchent à se passer de Dieu parce que quelques-uns parmi eux sont parvenus à s'élever vers la vérité et à se méfier des chrétiens qui peinent à faire cette élévation de l'esprit. Voilà pourquoi Augustin dénonce leur orgueil. Il conseille de ne pas les interroger sur les problématiques relatives à la connaissance de l'avenir¹, à la résurrection des morts et à l'enchaînement des siècles car ces questions relèvent de la divine providence². Présentons maintenant l'opinion des philosophes sur l'âme : puisque l'âme est consciente de sa suprématie sur le corps, certains philosophes se sont mis à chercher ce qui est le plus important dans le corps, ce qui a le plus de valeurs, et ont pensé à l'âme. Mais

pour les uns ce fut le sang, pour d'autres le cerveau, pour d'autres le cœur [...], mais dans la pensée de ces philosophes, il s'agit bien du cœur, organe corporel que nous apercevons lorsqu'on met à nu les viscères. D'autres ont imaginé que l'âme était faite de l'assemblage et de la cohésion de corpuscules infiniment petits et distincts, que l'on appelle atomes. D'autres ont dit que la substance de l'âme était de l'air, du feu. D'autres ont nié qu'elle fût une substance, ne pouvant imaginer de substance que corporelle et ne pensant pas d'autre part que l'âme fût un corps : elle serait, d'après eux, l'équilibre même du corps, le principe d'union des éléments dont notre corps est en quelque sorte l'assemblage. Aussi tous ont-ils pensé que l'âme était mortelle : en effet, corps ou composé corporel, l'âme ne peut demeurer immortelle (*De Trin.* X, VII, 9, BA 16, p. 137-139).

Voilà savamment exposée la doctrine des philosophes sur l'âme par Augustin qui reconnaît tout de même, un peu plus loin, que certains philosophes ont pensé que l'âme était la vie et qu'elle n'avait rien de corporel. À partir de là, chacun avec les talents qui sont les siens a pu démontrer que l'âme est la vie : elle « anime et vivifie tout corps vivant » et de fait, que l'âme serait immortelle car « la vie ne peut être sans vie » (*ibid.*, p. 139).

Mais les philosophes ne s'entendent pas sur la définition des concepts corps, substance, âme. Augustin justifie leur incertitude, sans être, lui non plus, toujours précis dans le vocabulaire. Pour les philosophes, la nature n'est pas capable de recevoir cette immortalité puisqu'elle est corruptible. La limite de cet argument est que la foi nous donne des certitudes que les philosophes n'ont pas.

¹ Pour un approfondissement de la question de la connaissance, on peut se référer à cette étude de fond : Alfred SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, Mohr, 1965.

² Cf. AUGUSTIN, *De Trin.* IV, XVII, 23, BA 15, p. 395-397.

Parmi ceux qui se sont efforcés de trouver une solution à l'aide d'arguments humains, c'est à peine si quelques hommes doués d'un puissant génie, jouissant d'abondants loisirs, rompus aux raisonnements les plus déliés, sont parvenus à présenter l'immortalité de l'âme et seulement de l'âme. Cependant ils n'ont pas pensé qu'il y eût pour l'âme une vie heureuse durable, c'est-à-dire vraie : ils ont prétendu que, même après avoir joui du bonheur, l'âme revenait aux misères de cette vie. Si quelques-uns, rougissant de telles opinions, ont pensé que l'âme, une fois purifiée et séparée de son corps, devrait être placée dans l'éternelle béatitude, contrairement ils ont professé de telles Théories sur l'éternité du monde qu'ils réfutent eux-mêmes leur propre opinion sur l'âme (*De Trin.* XIII, IX, 12, BA 16, p. 299).

On voit bien, de la sorte, qu'Augustin s'est suffisamment imprégné des doctrines des présocratiques, des platoniciens et des stoïciens. Il rejette du revers de la main les arguments purement humains et introduit dans la question de l'âme, la dimension de la foi qui est présente non chez les philosophes mais chez « ceux auxquels Jésus a donné le pouvoir de devenir le fils de Dieu » (*idem*), le problème de l'âme est posé autrement. On s'appuie sur l'autorité de Dieu qui a créé l'homme tout entier corps et âme, immortel et heureux. La faiblesse humaine ne vient pas de Dieu mais de la liberté de l'homme qui a introduit le péché dans le monde. Mais elle a été compensée par l'Incarnation de Jésus le Fils de Dieu fait homme pour ennoblir la nature humaine en la faisant participante de la nature divine dont elle est issue, en lui permettant son union à Dieu pour que l'homme puisse, au final, contempler éternellement la Trinité¹. Tel est l'objectif d'Augustin qu'Émilie Zum Brunn présente comme suit : « Pour le chrétien néo-platonicien qu'est Augustin, on n'atteint l'être, en Dieu et en soi, qu'en passant par la connaissance intérieure de la conversion. L'âme voit alors ce qui en elle provient du néant et ce qui, au contraire, est fait pour participer à l'être véritable, à Dieu. C'est ainsi qu'elle parvient à le connaître réellement et à être édifiée en lui, car cette connaissance est constitutive d'être, autre nom de l'immortalité »². C'est le rôle décisif de la conversion³ qui s'en dégage. En se soulevant contre les philosophes, Augustin pose les jalons d'une philosophie de l'intériorité et de la recherche de Dieu par l'âme. Elle a pour but d'éclairer celle-ci dans sa démarche de conversion, elle traduit son désir de se tourner vers Dieu et

¹ Cf. AUGUSTIN, *De Trin.* XIII, XIX, 24, BA 16, p. 335. Le lien entre philosophie et théologie est bien établi par Dominique DOUCET dans son article, « L'époux des âmes. Porphyre, Ambroise et Augustin : *De bono mortis* 14-20 ; *De ordine* I, 8, 24 », dans *REAug.*, n. 41 (1995), p. 231-252.

² Émilie ZUM BRUNN, « L'expression ontologique de la vie et de la mort de l'âme, d'après saint Augustin », dans *Augustinus*, n. 13 (1968), p. 444.

³ Jean PÉPIN, « À propos de la doctrine de la conversion : Augustin et Porphyre sur le degré d'être », dans T. KOBUSCH et M. ERLER (éd.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spatantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, Leipzig, Saur, 2002, p. 153-166 ; F. B. A. ASIEDU, « Following the Example of a Woman : Augustine's Conversion to Christianity in 386 », dans *VigChr.* n. 57 (2003), p. 276-306.

éclaire en justifiant l'élan de l'âme vers Dieu¹. La philosophie change son fusil d'épaule : elle n'est plus une simple recherche d'un quelconque Être premier et supérieur, elle est la recherche qui conduit l'âme à adhérer à Dieu, à son existence et à participer à la volonté de Dieu, en se reconnaissant créature au service de son Créateur.

2.5. L'identité réflexive de l'âme

Présenter la fonction réflexive de l'âme comme faisant partie de son identité intrinsèque revient à rationaliser et nationaliser l'agir de l'homme. Par ce faire, Augustin théologise l'action de l'âme en la justifiant rationnellement, en décrivant son sens réel afin d'exprimer sa pénétration dans la vie spirituelle qui la conduit jusqu'au cœur de Dieu, reprenant par là l'apport néo-platoniciens². L'agir de l'âme devient réflexif dans la mesure où il tient son mode d'action, son commandement de Dieu et le traduit en actes humains intelligents, mémorisés et ainsi, il participe à l'Être véritable qu'est Dieu. Tel est le sens de la « Philosophie de l'intériorité »³ d'Augustin qu'on peut aussi qualifier de Théologie du sens de la vie de l'âme ou de théologie du sens intérieur. Donner du sens à l'agir réflexif de l'âme demande au prime abord que l'on convoque certaines facultés intérieures à un tel exercice à savoir : l'intelligence, la mémoire, la volonté, la raison. En les sollicitant, nous venons comme Augustin leur fait appel pour justifier l'agir humain et pour le coordonner en l'orientant vers l'accomplissement du désir divin en permettant à l'âme d'ajuster sa vision intellectuelle des choses sur la vision spirituelle de l'accomplissement de toutes choses en Dieu⁴.

¹ Émilie ZUM BRUNN, « L'expression ontologique de la vie et de la mort de l'âme, d'après saint Augustin », *art. cit.*, p. 444.

² Cf. Jean PÉPIN, *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, London, Variorum reprints, 1986 ; *ibid.*, *Les Deux approches du christianisme*, Paris, Éditions de Minuit, 1961 ; *ibid.*, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1964.

³ Émilie ZUM BRUNN, « L'expression ontologique de la vie et de la mort de l'âme, d'après saint Augustin », *art. cit.*, p. 444.

⁴ Cf. Jérôme LAGOANÈRE, « Vision spirituelle et vision intellectuelle chez saint Augustin. Essai de topologie », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n. 108 / 4 (2007), p. 509-538 ; Luis Francisco LADARIA FERRER, « Persona y relación en el *De Trinitate* de san Agustín », dans *Miscellanea Camillas*, n. 30 (1972), p. 245-291 ; Gérard VERBEKE, « Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin », dans *Augustiniana*, n. 4 (1954), p. 495-515 ; *Ibid.*, « Spiritualité et immortalité de l'âme chez saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, Congrès international augustiniens, Paris, IEA, CEA, SA, 1-2-3, 1955, p. 329-334.

2.5.1. La réflexivité de l'âme par l'intelligence

L'intelligence est au cœur de l'intériorité de l'âme. Elle peut se présenter sous divers vocables, *intellectus* ou *intelligentia* pour définir le mode intelligible du rapport entre l'âme et la pensée dans sa tentative d'expliquer non seulement l'agir de l'âme mais aussi et surtout sa pensée. Le modèle réflexif conduit également à envisager l'âme en termes de sujet qui se pense, qui se sait existant¹. Si la *ratio* et la *mens* jouent un rôle important dans la pensée discursive chez Augustin dans ses dialogues de jeunesse notamment dans le *De Trinitate*, nous convoquons l'*intellectus* et l'*intelligentia* pour comprendre l'esprit humain dans sa recherche de savoir. Pour Étienne Gilson, ces deux termes trouvent leur source dans la Bible et sont des facultés supérieures à la raison. « L'*intelligentia* est ce qu'il y a en l'homme, et par conséquent dans la mens, de plus éminent (*De lib. Arbit.* I, I, 3). Pour cette même cause, elle se confond souvent avec *intellectus* »². Il définit l'*intellectus* comme suit :

L'intellect est une faculté de l'âme propre à l'homme, qui appartient plus particulièrement à la *mens*, et qui est illuminée directement par la lumière divine (...). L'*intellectus* est une faculté supérieure à la raison, car on peut avoir la raison sans avoir l'intelligence ; mais on ne peut avoir l'intelligence sans avoir d'abord la raison, et c'est même parce que l'homme a la raison qu'il veut atteindre l'intelligence (*Sermo*, 43, II, 3 – III, 4). D'un mot, l'intelligence est une vue intérieure (*Enarr. in Ps*, 32, 23), par laquelle la pensée perçoit la vérité que la lumière divine lui découvre, c'est cet *intellectus*, envisagé dans sa forme la plus haute, dont nous avons vu que la foi est le préambule nécessaire »³.

Il ne distingue pas encore l'âme, de l'entendement ou de la raison⁴. Qu'en est-il alors du rapport de l'intelligence à l'âme dans le *De Trinitate* ? Elle dit quelque chose de la vie de

¹ Jérôme LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexibilité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris, IEA, SA, n. 194, CEA, 2012, p. 93.

² Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Éditions J. Vrin, 1928, p. 57.

³ *Idem*. Dans le même sillage, Jérôme Lagouanère apporte des précisions d'ordre linguistique et philosophique sur les deux concepts. Jérôme LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexibilité dans la pensée de saint Augustin, op. cit.*, p. 135 : « Pour sa part, *intelligentia* est un terme bien attesté dans la langue classique. Le terme est déjà présent chez Térence. Cicéron l'emploie en un double sens. Dans le *De Legibus*, Cicéron l'utilise pour traduire la notion stoïcienne de *πρόληψις*. Cet emploi est cependant vite abandonné, par exemple dans le *De Finibus*. *Intelligentia* est, en effet, employée de préférence au sens de faculté de discerner les réalités présentes. Enfin, dans sa traduction du *Timée*, Cicéron utilise *intelligentia* pour traduire *νοῦς* et *νόησις*, qui désignent chez Platon la connaissance des intelligibles.

Cette étude étymologique permet ainsi de clairement délimiter les relations syntagmatiques unissant ces deux notions : *intelligentia* apparaît nettement comme une activité dont la fonction est l'*intellectus* ».

⁴ Pour une étude étymologique, voir : Jérôme LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexibilité dans la pensée de saint Augustin, op. cit.*, p. 134 : « Cette notion pose un problème central : *intellectus* et *intelligentia* sont-ils des termes synonymes et interchangeables ? *Intelligentia* et *intellectus* obéissent à une même étymologie. *Intellegere* est

l'âme. Elle est la substance qui régit la vie de l'âme avec la mémoire et la volonté avec qui elle ne fait qu'un en réalité. Elle est le propre de l'humain et gère son vouloir, son souvenir et lui confère la force de comprendre les actions de l'âme et tout ce qui l'entoure en les convertissant en langage intelligible. L'intelligence rend compréhensible tout ce qui ressort de l'intelligible. En effet, « lorsqu'on dit que la mémoire est vie, âme, substance, c'est qu'on l'envisage en elle-même ; mais lorsqu'on l'appelle proprement mémoire, c'est qu'on l'envisage dans sa relation à quelque chose. Je ferai la même remarque pour l'intelligence et la volonté : intelligence et volonté disent relation à quelque chose » (*De Trin.* X, XI, 18, BA 16, p. 155). Elle fait partie de l'essence de l'âme. C'est elle qui projette les effets de l'âme dans la pensée, ce qui permet à cette dernière de se comprendre elle-même, de se reconnaître pour créature de Dieu. C'est donc la pensée au sens générique qui engendre l'intelligence dans l'âme. Mais l'intelligence devient alors le miroir par lequel l'âme se regarde et se voit.

Mais ce qu'engendre l'âme, lorsqu'en se pensant, elle se voit par l'intelligence, ce n'est pas la connaissance implicite (*notitia*) qu'elle a d'elle-même, ce qui laisserait supposer qu'elle était auparavant inconnue de soi ; non, elle était connue de soi, mais à la manière dont sont connues les réalités contenues dans la mémoire, alors même qu'on n'y pense pas : nous disons en effet qu'un homme connaît les lettres, même quand il pense à autre chose et non aux lettres. Et ces deux connaissances, celle qui engendre et celle qui est engendrée, sont unies par un troisième terme, la dilection, laquelle n'est autre que la volonté recherchant ou possédant quelque chose pour en jouir. C'est donc encore par ces trois mots, croyons-nous, qu'il nous faut donner quelque idée de la trinité de l'âme : mémoire, intelligence, volonté (*De Trin.* XIV, VI, 8, BA 16, p. 367).

Pour Augustin, une relation profondément intime coordonne les actions de l'intelligence à la mémoire à l'intérieur même de l'âme. Telle est le fruit de sa relecture des triades platoniciennes¹. Cette relation de réflexivité et d'intériorité est assortie à celle du Père

composé de *legere*, dont le sens est “ramasser”, “cueillir”, “recueillir”, “rassembler”, “choisir”, “lire” et signifie “choisir entre par l'esprit”, “comprendre”, “connaître”, “s'apercevoir”. Cependant, si l'élargissement en *-t- d'*intellectus* l'assimile à un nom d'action, celui en *-yH₂ d'*intelligentia* l'assimilerait plutôt à un nom d'agent. *Intellectus* est un substantif d'époque impériale, non attesté dans les œuvres philosophiques de Cicéron. Les sens de “faculté de discerner ou de comprendre”, “intelligence”, “entendement”, “connaissance” sont communs avec *intelligentia*, auxquels s'ajoutent ceux de “faculté de percevoir par les sens ou l'esprit”, “sens d'un mot”. La suffixation en *-t-us est importante puisqu'elle indique l'accomplissement de la notion dans l'objet. En outre, relevons un possible rapprochement, très “varronien”, entre *intellectus* et la notion philosophique grecque de λόγος. De nombreux critiques tendent à assimiler les notions d'*intellectus* et d'*intelligentia* ».

¹ PLOTIN, *Enn.* V, 1, 10, *op. cit.*, p. 28 : « Voici donc ce qu'il faut croire : il y a d'abord l'Un, qui est au-delà de l'Être ; [...] puis, à sa suite l'Être et l'intelligence, et, au troisième rang, la nature de l'Âme. Comme ces trois réalités sont dans la nature des choses, il faut penser qu'elles sont aussi en nous » ; voir Paul AUBIN, *Plotin et le christianisme, Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris, Éditions Beauchesne, 1992, p. 45-55 et p. 92-101 et p. 195-205. Cf. Philippe HOFFMANN, « La triade chaldaïque *érôs, alêtheia, pistis* de Proclus à Simplicius »,

au Fils. En réalité le couple intelligence-mémoire participe à la vie du couple Fils-Père. Augustin décrit la relation Père/Fils en termes d'engendrement et de *co*-éternité substantielle. Le Fils-Verbe du Père est coéternel au Père qui l'a engendré. Il y a une intimité substantielle provoquée par l'amour réciproque du Père et du Fils qui rend effective cette relation. Le lien entre la mémoire et l'intelligence s'inspire de ce modèle divin et produit une intimité spirituelle entre elle en les coordonnant au Père par le Fils. L'intelligence cherche alors à décoder, à lire et à comprendre les informations que la pensée lui présente et qui sont stockées dans la mémoire. Elle permet également à l'âme de comprendre la vérité des choses et surtout la vérité de Dieu et d'y adhérer par participation. C'est l'apport de la parfaite intelligence à l'adhésion de l'âme à la vie divine et spirituelle. Mais Augustin va plus loin encore quand il révèle les profondeurs de l'intelligence dans l'âme, au cœur de son intimité avec la mémoire.

Il y a une profondeur plus secrète de la mémoire, lorsque l'acte de penser va jusqu'à nous en faire découvrir ce qui en est l'élément primitif, et qu'est engendré ce verbe intime, qui n'appartient à aucune langue, comme un savoir qui vient d'un savoir, d'une vision qui vient d'une vision, une intelligence manifestée dans la pensée qui vient de l'intelligence déjà présente, mais encore cachée dans la mémoire : encore que si la pensée elle-même n'avait une sorte de mémoire à elle, elle ne reviendrait pas sur les connaissances qu'elles avaient laissées dans la mémoire lorsqu'elle pensait à autre chose (*De Trin.* XV, XXI, 40, BA 16, p. 533).

Ce que l'intelligence lit dans l'âme est caché dans les réserves de la mémoire. La compréhension que l'âme se fait d'elle-même et des choses lui vient de celle que l'intelligence lui décrypte et finit par enregistrer dans la mémoire. C'est ainsi que se réalise l'effectivité de la conscience de soi propre à l'âme. Ainsi, cette intériorité conférée par l'intelligence présente dans l'âme devient la condition du vrai savoir de soi-même, car il est séparé de toute réalité sensible et dans le cas de la connaissance divine et spirituelle, exemptée de toute réalité sensible. C'est l'ordre de la mystique qui élève l'âme dans la sphère de l'intelligible. Tel est le mouvement de la vraie intériorité qui est un retour sur soi qui provoque d'emblée, un mouvement vers Dieu, car le soi n'est soi que dans la mesure où il est mû par le premier Moteur, c'est-à-dire Dieu. Ce retour à Dieu présuppose la conversion de l'âme ratifiée par sa décision libre d'adhésion à Dieu. Nous venons d'établir le lien

dans Alain-Philippe SEGONDS et Carlos STEEL (éd.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Leuven-Paris, University Press/Les Belles Lettres, coll. « Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre », Series I, XXVI, 2000, p. 459-489 ; voir aussi G. VAN RIEL, « Ontologie et théologie platonicienne de Proclus », dans Alain Philippe SEGONDS et Carlos STEEL (éd.), *Proclus et la théologie platonicienne.*, dans Alain Philippe SEGONDS et Carlos STEEL (éd.), *Proclus et la théologie platonicienne.*, op. cit., p. 351-372.

intrinsèque entre l'intelligence et l'âme. Voyons à présent comment Augustin coordonne l'action de l'âme entre la mémoire et la volonté dans ce modèle réflexif relatif à l'agir humain.

2.5.2. L'âme et les facultés de la mémoire et de la volonté

Si, dans la deuxième partie de *De Trinitate*, Augustin envisage les analogies trinitaires, c'est dans le seul but de montrer l'unité de la Trinité. Notre approche prendra son envol avec l'expression « Trinité de la *mens* », entendue comme le noyau composé par *intelligentia*, *memoria* et *uoluntas*. Nous avons défini dans ce qui précède la corrélation entre *anima* et *intelligentia* / *intellectus* au cœur de l'activité réflexive réalisée dans l'âme. Nous allons maintenant nous pencher sur le *duo memoria* / *uoluntas*. Le premier traduit la complexité ou l'énigme du sujet et le second, la subjectivité de l'action de l'homme. Le premier insère l'individu dans le temps à partir de son action et le second est la force qui permet la réalisation de l'action individuelle ou collective dans le temps. La mémoire est une faculté relative à la pensée ; elle est le réservoir des connaissances qu'elle met au service de la pensée. Grâce à elle, « l'âme reprend possession d'elle-même. Par la mémoire, l'âme se souvient qu'elle possède une intelligence et une volonté »¹. C'est elle qui permet à l'âme d'apprendre la volonté du Maître intérieur qui est Dieu². Condition de réalisation de l'intelligence et de la volonté, la mémoire est d'après Augustin au cœur de l'activité réflexive révélant l'intériorité de l'âme. Elle paraît même plus fondamentale que la volonté et l'intelligence. Ainsi, « il est donc temps maintenant de rechercher cette même trinité dans l'homme intérieur, [...] de tendre vers les réalités intérieures » (*De Trin.* XI, XI, 18, BA 16, p. 211). Lorsque l'âme se souvient d'elle-même, elle se reconnaît comme entité existante, elle se pense, se souvient d'elle-même, se comprend, s'aime, cherche alors à comprendre et à aimer les autres (*De Trin.* XIV, VI, 9, BA 16, p. 367-371). L'âme est portée vers l'intériorité, car la mémoire intérieure devient le moyen par lequel « l'âme se souvient d'elle-même » (*De Trin.* XIV, VII, 10, BA 16, p. 371). C'est ainsi que l'âme en elle-même se présente comme image

¹ Christian NADEAU, *Le Vocabulaire d'Augustin*, op. cit., p. 66.

² Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Éditions J. Vrin, 1943, p. 137.

de la Trinité. Assurément, « l'image de la trinité appartient à la seule mémoire » (*idem*) et dans l'âme, on découvre l'image de Dieu. Augustin conçoit alors la *memoria* comme étant le centre névralgique de la *mens*, sa colonne vertébrale¹.

Pour Augustin, la *memoria* est une propriété personnelle de l'âme comme l'intelligence et la volonté. Elle est un don fait à l'homme et celui qui a une mémoire facile développe en même temps une intelligence profonde, un attrait pour le travail. Elle est une qualité morale qui juge de la valeur de l'âme, de l'ardeur de la volonté, de l'objet du vouloir et de la force de pouvoir parvenir à son but. La puissance de la mémoire facilite la conservation des connaissances acquises (cf. *De Trin.* XXI, 17, BA 16, p. 153). La mémoire est le siège de la conservation des réalités dans l'âme. Elle convertit l'objet sensible en information intelligible. C'est elle qui « conserve la forme dont l'âme s'est imprégnée par l'entremise des sens » (*De Trin.* XI, III, 6, BA 16, p. 175). Elle tourne le regard de l'âme vers l'intérieur d'elle-même : c'est le regard intérieur qui renvoie l'âme à l'image d'elle-même, celle qu'elle reflète et qu'elle tire de Dieu. On peut dire que la mémoire est principe informant l'âme du regard de l'esprit et qui convoque à chaque fois la pensée et la raison.

Augustin explique également une corrélation entre mémoire et imagination. En effet, une « chose est ce qui est enfoui dans la mémoire, autre chose ce qui s'en exprime dans la représentation de l'homme qui se souvient, encore qu'une fois unis l'un à l'autre, ces deux éléments semblent ne plus faire qu'un seul et même tout » (*De Trin.* XI, VIII, 13, BA 16, p. 197). L'âme, par la mémoire se fait une idée des réalités sensibles et corporelles par l'imagination qu'elle se fait d'elle. L'idée qu'elle se fait des réalités est une forme (*eidōs*) dont l'image réelle se trouve en Dieu. Et puisque l'âme est l'image de Dieu, elle revoit

¹ Jérôme LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexibilité dans la pensée de saint Augustin*, op. cit., p. 183 : « Le terme même de *memoria* noue des liens très étroits avec celui de *mens* en raison de leur matrice étymologique ; or tout le propos d'Augustin consiste justement à faire de *memoria* le centre même de la *mens*, à tel point que l'on pourra se demander si les deux termes n'en viennent pas à devenir homologues.

Néanmoins, le terme de *memoria* qu'utilise Augustin est déjà lourd d'une longue tradition rhétorique et philosophique. La *memoria* désigne ainsi une partie traditionnelle de la rhétorique, fortement développée par Cicéron, tandis que tout discours philosophique antique sur la *memoria* ne peut échapper à l'ombre portée de la théorie platonicienne de la réminiscence. Aussi, dans un premier temps, nous interrogeons – nous sur l'attitude d'Augustin vis-à-vis de la théorie de la réminiscence, avant de nous interroger sur le rapport de *memoria* d'une part avec le soi, d'autre part avec Dieu qu'élabore l'Hipponate, notamment dans les *Confessions* et le *De Trinitate* ». La note 1 de la même page nous donne des précisions sur l'étymologie du concept *memoria*, une note que nous reproduisons intégralement : « 1. *Mens* dérive de la racine *men* – au degré normal, *min-* par apophonie, qui indique les différents mouvements de l'esprit, que l'on retrouve dans le grec μένος ou l'anglais *mean* ou *mind*, et qui a donné en latin *me-min-i*, "avoir présent dans l'esprit", d'où "se souvenir", ou encore *re-min-isc-i*, "se remettre à l'esprit". Pour sa part, *memoria* dérive d'une racine *mer-*, *mor-*, qui marquait le souci, comme le grec μέριμνα, mais dont l'identité des lettres initiales avec celles de *memini* a contribué à en rapprocher le sens et les formes ».

l'image des choses par l'entreprise de la mémoire qui rend présentes les réalités du passé et imagine le futur au présent.

Par ailleurs, il ne sera pas inutile de remarquer que la mémoire et la réminiscence instruisent l'âme et œuvrent pour son évolution et sa transmission. En effet, Augustin assimile connaissance et souvenir, car la connaissance fait appel au souvenir qui implique l'acte de la réminiscence (*Sol.* II, XX, 35, BA 5, p. 159-161). L'ensemble permet à l'âme d'apprendre, de se souvenir¹. Augustin fait converger mémoire et réminiscence², comme il relie pensée et mémoire.

La pensée, à mesure qu'elle passe par ces disciplines qui instruisent l'âme, est confrontée à la mémoire : elle a donc où revenir, elle qui est contrainte de passer ; cependant, si la pensée ne faisait pas retour sur la mémoire, si elle n'y retrouvait ce qu'elle lui avait confié, alors, comme une ignorante, elle serait ramenée là où elle a été amenée une première fois pour y retrouver ce qu'elle y avait déjà trouvé, je veux dire dans cette vérité immatérielle d'où elle tirerait de nouveau une sorte de copie qu'elle fixerait dans sa mémoire (*De Trin.* XII, XIV, 23, BA 16, p. 255).

Au sujet de la mémoire et de l'âme dont nous traitons, il convient d'apporter une autre précision. L'âme est au fond, sa propre mémoire. Elle se connaît comme étant une mémoire de l'homme. Elle est réceptacle des actions et activités humaines, le lieu où elles sont stockées. Plus encore, l'âme est la mémoire d'elle-même. Si les œuvres du corps sont encaissées dans l'âme, celles de l'âme sont regroupées dans l'âme. Cette dernière est alors intelligence d'elle-même : « Lors donc que l'âme se voit par la pensée, elle se comprend et se reconnaît ; elle engendre donc cette intelligence et cette connaissance explicite d'elle-même » (*De Trin.* XIV, VI, 8, BA 16, p. 365). On peut alors dire que la mémoire est la connaissance même de l'âme, la connaissance implicite de soi. Elle se suit. Elle se connaît, elle se décrit et elle sait, connaît et décrit ce qui l'entoure et elle l'enregistre en elle-même. Pour Augustin,

l'âme se souvient toujours d'elle-même, que toujours elle se comprend et s'aime, bien que, lorsqu'elle se pense, elle ne se distingue pas toujours de ce qui n'est pas elle ; il nous faut donc chercher en quel sens l'intelligence relève de la pensée ; et d'autre part en quel sens on dit que la connaissance (*notitia*) de tout ce qui est en l'âme, même quand celle-ci ne pense pas à elle-même, relève de la seule mémoire. Car s'il en est ainsi, l'âme ne

¹ AUGUSTIN, *De quant. an.* XX, 34, BA 5, p. 297 : « Tu crois que l'âme n'apporte avec soi aucune connaissance, je crois, moi, qu'elle les apporte toutes, et que ce qu'on appelle "apprendre" n'est autre chose que se rappeler et se souvenir ».

² Gerard O'DALY, « Memory in Plotinus and Two Early Texts of St Augustine », dans *SP*, XIV, Berlin, 1976, p. 461.

possédait pas ces trois choses, la mémoire, l'intelligence et l'amour d'elle-même et ce n'est qu'après coup, lorsqu'elle commence à se penser, qu'elle a l'intelligence et l'amour de soi (*De Trin.* XIV, VII, 9, BA 16, p. 367).

Autrement dit, la présence de la mémoire dans l'âme et sa relation à l'intelligence font qu'elle se découvre comme une entité faite pour l'amour. L'âme est alors capable d'aimer parce que créée par un Dieu qui est Amour et qui l'aime. Si elle oublie Dieu, elle s'oublie elle-même. Dans le cas contraire, elle se tourne vers le contraire de la vie et de Dieu, vers la mort qu'Augustin assimile à l'enfer. Là encore, même tournée vers la mort, l'âme, grâce à la mémoire qui peut rendre compte qu'elle est faite par Dieu et pour Dieu est donc pour la vie et ainsi, elle a la possibilité de retourner vers Dieu et ainsi elle se retrouve revivifiée, revigorée. Pour cela, il lui faut la foi et la réminiscence de ce qu'elle est et de ce qu'est Dieu (*De trin.* XIV, XIII, 17, BA 16, p. 391-393). Alors on comprend que l'amour de l'âme lui vient de Dieu. En aimant, elle participe à l'Amour, au mode de vie du Dieu-Amour, car « qui donc sait s'aimer aime Dieu : par contre, qui n'aime pas Dieu a beau s'aimer, ce qui lui est donné avec sa nature, on peut sans arbitraire dire qu'il se hait, puisqu'il fait ce qui lui est contraire et qu'il est comme son propre ennemi » (*De Trin.* XIV, XIV, 18, BA 16, p. 393). L'âme est donc faite pour aimer. Elle est un être pour l'amour. Elle est principe d'amour vrai. Elle ne peut s'aimer réellement qu'en aimant Dieu et elle ne peut aimer véritablement autrui qu'en s'aimant soi-même. En d'autres termes, Dieu est la source de l'amour de l'âme pour elle-même comme pour autrui. Cet amour est gravé dans sa mémoire (*De Trin.* XIV, XV, 21, BA 16, p. 399-403).

Dans un autre sens, si la *memoria* rend présentes les choses du passé à l'âme, une question s'impose. Qu'en est-il du présent ? Y a-t-il une mémoire du présent ? Certes, la mémoire naturellement s'intéresse au passé, comme l'intelligence porte sur le présent et la prévoyance s'occupe du futur. La réponse à cette question est donnée par Augustin quand il écrit : « de même qu'à propos d'évènements passés on appelle mémoire, le pouvoir de se les rappeler et de les évoquer par le souvenir, de même, quand il s'agit de cette présence de l'âme elle-même, on peut sans absurdité appeler mémoire la faculté qui permet à l'âme d'être présente à elle-même, afin de pouvoir se comprendre par sa propre pensée et unir par l'amour qu'elle se porte à elle-même, la mémoire et l'intelligence » (*De Trin.* XIV, XI, 14, BA 16, p. 387). Autrement dit, la mémoire rend présent le présent comme elle rend présentes les réalités du passé. Elle est alors un principe du présent continu, ce qui permet à l'âme d'être soi-même et elle-même toujours au présent. Cette présence en l'âme rend également présent en

elle Dieu de sorte qu'elle est alors capable de s'écarter de toute irruption du péché de sorte qu'elle convoque chaque fois la volonté de Dieu dans l'âme pour analyser son agir. Voilà ce qui rend possible le retour à Dieu. La mort de l'âme devient alors son éloignement de Dieu par le péché avec pour conséquence qu'elle est assiégée par la concupiscence. Ainsi se justifie le péché dans l'âme¹. La mémoire entre présence et action décrit le rapport de l'esprit à la connaissance et spécialement le rapport avec Dieu².

Récapitulons : la mémoire permet une connaissance totale et essentielle de l'âme par elle-même et de Dieu par l'âme à deux niveaux, celui de *se nosse* et celui du *se cogitare*³. Ainsi se décline la *memoria sui* qu'est cette capacité de l'âme rendant la *mens* à tout temps présente à soi-même (*De Trin.* XIV, X, 13, BA 16, p. 383-385). La *memoria sui* est le principe permettant à l'intelligence de refléter à l'âme sa demeure intérieure, de favoriser l'activité du *se cogitare*⁴. On ne dira jamais assez l'importance capitale de la *memoria* pour le sujet⁵.

¹ Voir Marcel NEUSCH, *Saint Augustin, splendeur et misère de l'homme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 155-170.

² Cf. Béatrice CILLERAI, « La *mens-imago* et la 'mémoire métaphysique', dans la réflexion trinitaire de saint Augustin », dans Emmanuel BERMON et Gérard O'DALY (éd.), *Le De Trinitate de saint Augustin. Exégèse, logique et néotique*. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, Paris, IEA, CEA, SA, n. 192, 2012, p. 291-292 ; Gerard J. P. O'DALY, « Remembering and Forgetting in Augustine, "Confessions" X », dans *Vergessen und Erinnern*, éd. A. Haverkamp, – R. Lachmann, München, 1993, p. 31-46 ; Jean PÉPIN, « Le tout et les parties dans la connaissance de la *mens* par elle-même (*De Trin.* X, 3, 5-4, 6). Nouveaux schémas porphyriens chez saint Augustin III », dans *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate in Spiegel gegenwärtiger Forschung*, J. Brachtendorf (éd.), Paderborn, F. Schöningh, 2000, p. 105-126 ; Lope CILLERUELO, « La 'memoria Dei' según S. Agustín », dans *AM*, I, p. 499-509 ; *ibid.*, « ¿ Por qué la "memoria Dei" ? », dans *RÉAng*, n. 12 (1966), p. 65-84 ; José MORÁN, « Hacia una comprensión de la 'Memoria Dei' según S. Agustín », dans *Augustiniana*, n. 10 (1960), p. 185-234 ; *ibid.*, « Sobre la 'memoria Dei' agustiniana », dans *Augustinus*, n. 9 (1964) p 205-209.

³ AUGUSTIN, *De Trin.* X, V, 7, BA 16, p. 134-137 : « Aussi, comme autre chose est ne pas se connaître (*non se nosse*), autre chose ne pas se penser (*non se cogitare*), [...] : comme autre chose, dis-je, est ne pas se connaître (*non se nosse*), autre chose ne pas se penser (*non se cogitare*), la force de l'amour est telle que ces objets en lesquels l'âme s'est longtemps complu par la pensée et auxquels elle s'est agglutinée à force de souci, elle les emporte avec elle, lors même qu'elle rentre en soi, en quelque façon, pour se penser ».

⁴ Cf. Béatrice CILLERAI, « La *mens-imago* et la 'mémoire métaphysique', dans la réflexion trinitaire de saint Augustin », *art. cit.*, p 300-301.

⁵ Goulven MADEC, « *Memoria*. Introspection et intériorité », dans Goulven MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes antiques*, Paris, IEA, CEA, SA, n. 149, 1996, p. 88-89 : « Les lecteurs modernes risquent aussi d'être déconcertés par l'ambiguïté polysémique du terme *memoria*. C'est un embarras que me semble bien traduire cette observation d'Étienne Gilson : "il est évident qu'ici (dans le *De Trinitate* comme dans les *Confessions*) [...] le terme de mémoire signifie beaucoup plus que ce que désigne son acception psychologique moderne : le souvenir du passé. Il s'applique, chez Augustin, à tout ce qui est présent à l'âme [...] sans être explicitement connu ni perçu. Les seuls termes psychologiques modernes qui soient équivalents à la *memoria* augustiniennne sont ceux d'inconscient ou de subconscient, pourvu qu'on les élargisse eux-mêmes [...] jusqu'à inclure, outre la présence à l'âme de ses propres états non actuellement perçus, la présence métaphysique à l'âme d'une réalité distincte d'elle, et transcendante, telle que Dieu" [...] Quoi qu'il en soit, la *memoria* augustiniennne désigne non seulement la faculté où sont conservés les résultats des expériences psychologiques et intellectuelles de l'esprit, mais aussi l'action même de se souvenir de ses perceptions, de son savoir, de soi-même et de Dieu » ;

Après avoir montré le rapport qu'Augustin établit entre la *memoria* et l'*anima*, il nous revient maintenant de considérer la corrélation entre la *uoluntas* et l'*anima*. La *uoluntas* augustinienne peut se comprendre comme relevant d'un élan, celui de l'âme vers l'objet qu'elle désire. L'âme désire l'être même des choses, c'est-à-dire qu'elle ne convoite que ce que sont les choses en elles-mêmes, elle va au-delà pour envisager connaître Dieu qui est le principe d'existence de quelque chose. Ainsi, l'âme cherche en réalité avant tout à connaître Dieu. Dans ce cas, elle est animée par le principe divin de l'amour (*Conf.* XIII, IV, 9, BA 14, p. 25-27). La *uoluntas* est au cœur de chacune des activités de l'âme : elle gouverne les passions ; elle dirige les mouvements de l'âme et elle est dirigée elle-même par l'amour¹. Pour mieux cerner le concept *uoluntas*, suivons la description de Jérôme Lagouanère. Il écrit : « Ce terme latin décrit, à proprement parler, l'assentiment, le consentement que l'on donne à une chose ; c'est par l'intermédiaire de Cicéron et de son travail de traduction du vocabulaire philosophique grec que la *uoluntas* en vient à son sens philosophique. Très précisément, ce terme en vient à désigner le concept stoïcien de βούλησις, qui constitue une inclination raisonnable qui réalise l'accord intime du savoir et de la tendance au sein d'un λόγος dont l'adhésion à ses propres normes est assurée par une tension suffisante »².

Augustin conçoit une volonté divine qui est responsable des changements physiques et qui traduit la marque de l'action de Dieu sur le monde (*De Trin.* III, II, 7, BA 15, p. 281). Cette volonté divine gouverne toutes choses, elle est l'action universelle de Dieu sur tout ce qu'il a créé (*De Trin.* III, IV, 9, BA 15, p. 287). Cette volonté divine parfait la volonté de l'âme qui lui participe. Elle rend l'âme bonne et heureuse dans la mesure où elle fait correspondre la volonté de l'âme à la volonté de Dieu. Telle est l'action bonne vers laquelle la volonté de l'âme cherche à tendre. La volonté est la troisième facette de l'image trinitaire après la mémoire et l'intelligence. Dans la volonté se passe une synergie d'action qu'il convient d'élucider. Elle se décline en l'objet du vouloir, en l'énergie du voir et en l'ardeur du

cf. *Ibid.*, « Pour ou contre la “*memoria Dei*” », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 11 (1965), p. 89.

¹ Cf. Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, op. cit., p. 176-177 ; cf. Hannah ARENDT, *Le concept d'amour chez saint Augustin*, Paris, Éditions Rivages, 1991, p. 24ss ; voir Jean-Pierre VERNAUT, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », dans Jean-Pierre VERNAUT et Pierre VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972, p. 43-64. Il y est exploré la problématique purement philosophique de l'*akrasia* à savoir de la faiblesse de la volonté aussi bien chez les auteurs de l'Antiquité que dans le monde biblique. Cf. Rm 7, 15-19.

² Jérôme LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, op. cit., p. 215 ; cf. Nello CIPRIANI, « L'autonomia della volontà umana nello atto di fede : le ragioni di una teoria prima accolta et poi resprinta da S. Agostino », dans Luigi ALICI, (éd.), *Il misero del male e la libertà possibile : line di antropologia agostiana*, Studia Ephemerides Augustinianum, n. 48, Rome, Institutum patristicum augustinianum, 1995, p. 13-17 ; sur le statut de la volonté en philosophie moderne et contemporaine, on peut lire Paul RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, Paris, Éditions J. Vrin, 1986, p. 59-86.

vouloir. Elle fait converger toute connaissance à une fin. En effet, la volonté cherche à acquérir son objet et « user d'une chose, c'est en disposer au gré de la volonté ; en jouir, c'est en user avec la joie, non plus de l'espérance, mais de la possession. Celui qui jouit d'une chose en a l'usage ; il en dispose au gré de la volonté aux fins de s'y complaire » (*De Trin.* X, XI, 17, BA 16, p. 153-155). Autrement dit, elle cherche à posséder son objet. Elle contribue à l'élaboration de l'image. Elle tient l'esprit uni à son objet. Elle joue un rôle important dans la représentation de l'imagination ; elle donne du sens à l'objet ; comme Augustin la présente :

Venons-en à la volonté : de même qu'elle applique le sens à l'objet, de même elle applique la mémoire au sens et le regard intérieur de la représentation à la mémoire. Mais cette volonté qui rapproche ces couples et les unit, c'est elle aussi qui les divise et les sépare. Dans le cas de la perception, c'est par un mouvement du corps qu'elle sépare les sens corporels des objets corporels perceptibles, afin d'empêcher la perception ou de l'interrompre. Ainsi, détournons-nous ou fermons nous les yeux pour ne pas voir un objet : de même les oreilles, s'il s'agit d'un son, les narines, s'il s'agit d'une odeur. Ainsi encore fermons-nous la bouche ou crachons-nous un aliment pour ne pas en sentir le goût. De même pour le toucher : ou bien nous nous retirons pour éviter ce que nous ne voulons pas toucher, ou bien, si déjà nous touchions l'objet, nous le rejetons ou le repoussons. C'est donc par un mouvement du corps que la volonté empêche la rencontre du sens et des objets. Elle l'empêche dans la mesure où elle le peut : car lorsque, par suite de notre condition inférieure et mortelle, son effort est en butte aux difficultés, il en résulte une souffrance qui ne laisse à la volonté d'autre ressource que la patience (*De Trin.* XI, VIII, 15, BA 16, p. 201-203).

Cette description nous conduit à dire que la volonté canalise l'élan du corps et gouverne ses mouvements. Elle est comme l'interlocuteur entre la mémoire et l'intelligence. Principe d'action, elle convertit les décisions de l'intelligence en actions. Elle est aussi une force de l'intériorité réflexive de l'âme, car elle pose son regard sur l'image interne de son objet. Elle est la force d'action et de décision de l'âme (*De Trin.* XI, IV, 7, BA 16, p. 179-181). Dans un autre sens plus spirituel, la volonté est l'image de la procession de l'Esprit Saint dans l'âme. Autrement dit, lorsque l'âme est tournée radicalement vers Dieu après la conversion, elle connaît la volonté de Dieu, la décrypte et cherche à la mettre en application. Elle cherche à ressembler à la volonté de Dieu qui devient son objet désiré. C'est elle, la volonté de Dieu qui pousse l'âme à la foi en Dieu et qui lui donne surtout la force de tenir cette foi active par l'entremise de l'Esprit Saint qui génère de l'amour dans l'agir de la volonté ou mieux dans son désir. Dans ce cas, la volonté humaine elle-même devient reflet de la volonté de l'Esprit Saint. Elle cherche à « convenir au Saint Esprit » (*De Trin.* XV, XXI, 41, BA 16, p. 533). Mais pour que l'Esprit Saint puisse prendre possession de la volonté de l'âme ; il faut que

celle-ci soit convertie. Si dans ses dialogues de jeunesse, la volonté fait immédiatement appel à la liberté et au libre arbitre¹, en théologie, Augustin fait converger volonté et action du Saint-Esprit. Dans ce sens, Emmanuel Falque en vient à écrire que « le Docteur d'Hippone ne déploie une théorie de la volonté toute orientée vers la grâce que parce que celle-ci s'enracine dans un tiraillement tout humain entre deux tendances d'une même volonté »². Il montre avant cela l'évolution de la pensée du docteur de la grâce en philosophie et théologie en ces termes : « Saint Augustin n'est un penseur chrétien qu'en cela d'abord qu'il est un auteur païen »³.

Pour conclure, on peut dire que la volonté dans le *De Trinitate* (livre XI) se présente comme une force qui gère les processus corporels, les domine et les organise. Elle gère également les sens⁴. Mais elle a également une portée éthique car elle est tournée vers la volonté divine, vers la relation à Dieu, une tendance qui l'amène à imiter l'amour de la trinité divine, et ceci ne doit pas surprendre, car l'identité de l'âme est profondément spirituelle et lui favorise un tel élan vers la trinité qui est Amour.

2.5.3. Le *cogito* augustinien

Se concevoir existant, reconnaître sa propre existence pour comprendre l'existence de Dieu, tel est le sens du *cogito* augustinien. La question préalable est d'élucider ce qu'il est convenu d'appeler « le *cogito* augustinien »⁵ et qu'Étienne Gilson définit comme suit : « Il n'y a pas de fait plus souvent signalé, ni plus diversement interprété, que la singulière parenté

¹ Cf. Kristell TRÉGO, « De l'éthique de la sagesse à l'éthique de la liberté. La doctrine de la liberté d'Augustin à la lumière de ses sources philosophiques antiques », dans *RSPT*, n. 89 (2005), p. 647-649 ; cf. Hannah ARENDT, « Saint Augustin, premier philosophie de la volonté », dans *La Vie de l'Esprit*, t. 2, trad. française par F. Lotringer, Paris, 1983, p. 105 : « Le plus fondamental de ces thèmes sans cesse repris est peut-être "le libre arbitre de la volonté" : *liberum arbitrium uoluntatis* ».

² Emmanuel FALQUE, « Augustin et la phénoménologie au XX^e siècle », dans *Augustin, philosophe et prédicateur, op. cit.*, p. 542.

³ *Idem.*

⁴ Voir Jean ROHMER, « L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin », dans *AM*, Congrès International Augustinien, Paris, IEA, CEA, SA, 1- 2- 3, 1955, p. 491-498.

⁵ AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques*, BA 5, NC 6, p. 402 ; *De lib. arb.* II, III, 8, BA 6, p. 281 : « Je pense plutôt que la raison nous fait saisir l'existence d'un sens intérieur auquel les cinq sens bien connus rapportent tout. [...] C'est bien la raison qui nous le fait connaître » ; *De Trin.* X, X, 14-16, BA 16, p. 149-153 ; cf. *De beata uita*, 2, 7, BA 4/1, p. 63-67.

qui unit le *Je pense, donc je suis* de Descartes à certains textes célèbres de saint Augustin »¹. Comme tel, comment accueillir le « *cogito* augustinien »², pour ce qu'il est, en se gardant de toute tentation de son rapprochement ou son application avec la formule cartésienne, ou pire, de lire la pensée augustinienne du *cogito* à la lumière d'une tendance cartésienne ?³ De quelle manière la connaissance de l'âme peut-elle être indispensable à la connaissance véritable ? On peut douter de tout, mais on ne peut pas douter⁴ de sa propre existence pendant que l'on pense. La pensée est la preuve de notre existence : « Tout ce que nous savons, nous le tenons pour l'avoir saisi par la raison » (*De lib. arb.* II, III, 9, BA 6, p. 283)⁵. Celle-ci cherche à connaître le sujet pensant. Elle cherche aussi à connaître Dieu. Mais cette dernière connaissance présuppose la connaissance que tout esprit tient sur lui-même. Ainsi, « pour Augustin, la connaissance de soi n'est donc pas cette connaissance à laquelle le philosophe seul parvient, mais une connaissance qui est connaturelle à l'esprit »⁶. Il s'agit de se connaître en cherchant soit par l'intuition, soit par la voie réflexive (*De Trin.* X, III, 5, BA 16, p. 127-131). Mais l'esprit qui se cherche doute aussi de soi, se demande s'il se connaît effectivement, et par rapport à son origine et à sa relation avec son Créateur (*De Trin.* V, V, 6, BA 15, p. 433-435), il se pense inexistant ou mieux, intrinsèquement dépendant de l'Être immuable⁷ qui lui, est éternellement. C'est alors que l'esprit pense l'immuabilité divine pour pouvoir y ajuster sa propre existence. Augustin fait appel alors à un autre sens que les sens pour une telle découverte, un sens qui est « à l'intérieur, dans l'âme même »⁸. En d'autres termes, « Penser ce qu'est Dieu implique d'abord que l'on se pose la question du sujet de l'acte de connaissance⁹ ». Le *cogito* augustinien¹⁰ traduit l'expression de la certitude du sujet existant et pensant tel que l'exprime Évodius : « Il est absolument certain que qui comprend possède aussi l'existence et la vie ; c'est pourquoi je n'hésite pas à juger meilleur celui qui possède ces trois propriétés [existence, vie, intelligence] que celui à qui il en manque ne serait-ce qu'une

¹ Étienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Éditions J. Vrin, 1930, p. 191.

² Guy-H. ALLARD, « Le contenu du *cogito* augustinien », dans *Dialogue*, n. 4 (1965-1966), p. 465-475.

³ Cf. Charles BOYER, *L'Idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, Éditions Beauchesne, 1920, p. 32-41 ; François PICAVET, *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, Paris, Éditions F. Alcan, 1913, chap. XVII, p. 327-330.

⁴ Éric DUBREUCQ, « Augustin et le scepticisme académicien », dans *RechSR*, 86/3 (1998), p. 335-365.

⁵ AUGUSTIN, *De Trin.* X, X, 14-15, BA 16, p. 149-151 ; voir *De lib. arb.* II, VII, 15-19, BA 6, p. 297-307.

⁶ Emmanuel BERMON, *Le cogito de saint Augustin*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », n. XXVI, 2001, p. 88.

⁷ *Ibid.*, p. 97 : « L'esprit découvre que, si l'être de la pierre apparaît comme privé d'intelligence et de vie, par rapport à l'être qui lui est propre, son être spirituel propre est cependant lui-même à son tour privé de l'immuabilité divine. L'esprit perçoit lui-même que, face à Celui qui est, il n'est pas » ; Étienne GILSON, « Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin », dans *RechAug.*, 2 (1962), p. 205-223.

⁸ AUGUSTIN, *De lib. arb.* II, III, 8, BA 6, p. 281.

⁹ Christian NADEAU, *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris, Ellipses Éditions, 2009, p. 30.

¹⁰ Cf. AUGUSTIN, *De beata uita*, II, 7, BA 4, p. 233-235.

seule ; car ce qui vit, assurément existe aussi, mais il ne s'ensuit pas qu'il comprenne » (*De lib. arb.* II, III, 7, BA 6, p. 377)¹. L'homme justifie sa vie dans sa capacité de se saisir de son intelligence. Le *cogito* augustinien, déjà esquissé dans les *Soliloques* à travers la dialectique du *Deum et animam scire cupio*², se décrit comme suit dans le *De Trinitate* :

L'âme sait qu'elle *est*, elle sait qu'elle vit, elle sait comment elle *est* et vit l'intelligence [...] Toute âme sait qu'elle comprend, qu'elle est, qu'elle vit : mais elle rapporte l'acte de comprendre à l'objet qu'elle comprend, l'acte d'être et de vivre à elle-même. Or, nul ne doute que, pour comprendre, il faut vivre ; que, pour vivre, il faut être ; qu'en conséquence l'être qui comprend *est* et vit, mais que son être n'est pas comme celui du cadavre qui ne vit pas, ni sa vie comme celle de l'âme animale qui ne comprend pas ; que cet être donc est et vit d'une manière qui lui est propre et qui est bien supérieure (*De Trin.* X, X, 13, BA 16, p. 147).

L'exercice de la pensée permet de justifier l'existence de l'être humain et de la distinguer des autres êtres, mais aussi elle permet de comprendre et de justifier l'exercice de Dieu. Autant « toute âme se connaît elle-même avec certitude » (*De Trin.* X, X, 14, BA 16, p. 149), autant toute âme est capable de reconnaître avec certitude l'existence de Dieu ; car pour Augustin, « on peut [...] douter [...], mais de tous ces actes de l'esprit, ne doit pas douter ; si ces actes n'étaient pas, impossible de douter de quoi que ce soit » (*Idem*)³. La connaissance de Dieu relève de l'œuvre de l'esprit dont on ne peut douter. Cogiter, signifie alors pour Augustin penser, réfléchir, poser un acte de volonté consistant à « tourner le regard de l'âme pour l'informer de l'intérieur, comme l'objet sensible informait le sens de l'extérieur » (*De Trin.* XI, III, 6, BA 16, p. 175). Ainsi, s'opère-t-il une trinité entre la mémoire, la vision intérieure et la volonté dont le rôle est de faire rencontrer dans l'âme la vision intérieure et la mémoire, une sorte de rencontre intime, de rendez-vous intérieur, de réunion (*coactus*) pour coordonner la pensée (*cogitatio*). Cette coordination réussie invite l'âme « à se penser elle-même, à vivre selon sa nature, c'est-à-dire pour lui donner le désir de s'ordonner selon sa nature : au dessous de celui auquel elle doit se soumettre, au dessous des êtres auxquels elle doit se préférer ; au dessous de celui par lequel elle doit se laisser gouverner, au dessus des choses qu'elle doit gouverner » (*De Trin.* X, V, 7, BA 16, p. 135). Le *cogito* permet donc à l'âme de reconnaître

¹ David N. BELL, « *Esse, Vivere, Intelligere*. The Noetic Triad and the Image of God », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, n. 52 (1985), p. 5-43.

² Connaître Dieu, connaître l'âme. AUGUSTIN, *Soliloques*, II, 7-III, 8, BA 5, p. 37-41 ; *ibid.*, *Soliloques*, II, XX, 35, BA 5, p. 159-161 ; voir Dominique DOUCET, « *Speculum cogitationis* : *Sol.* II, 20, 35 », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, n. 10/2 (1992), p. 221-245. Jocelyn BENOIST, « Les voix du *Soliloque*. Sur quelques lectures récentes du *cogito* », dans *Les Études philosophiques*, n. 4 (1997), p. 541-555.

³ Luigi ALICI, *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, Atti del I et II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia a cura di Luigi Alici, Roma, Institutum Patristicum « Augustinianum », 1990.

Dieu, de se soumettre à sa volonté¹ et d'être surtout elle-même² : *anima*. Il est nécessaire à l'âme si elle veut parvenir à la vraie Sagesse, si elle veut entendre le Verbe divin, car il lui permet de se définir comme image du Dieu-Trinité (cf. *De Trin.* XIV, VII, 10, BA 16, p. 371).

Au sujet de la formulation du *cogito*, Augustin est bien le précurseur de Descartes, même si, en évoquant ce concept, on ne pense aujourd'hui, au prime abord, qu'à la *Seconde Méditation* de Descartes et que dès la *Première Méditation*, Descartes entend « se défaire de toutes les opinions qu'[il] avait reçues jusqu'alors en [sa] créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements [afin d'] établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences (AT IX, 13) »³ par sa réflexion. Cette phrase peut se comprendre comme si Descartes ne s'était inspiré de personne dans sa conception du *cogito*. Mais non. Il a puisé sa source au bord des eaux de saint Augustin et de Campanella⁴. Pour Augustin, la seule certitude que nous pouvons avoir vient de la pensée, de l'âme rationnelle qui est liée à l'existence. La pensée fait partie de l'existence humaine. Il part du doute et en vient à cette pensée inséparable de l'âme, en passant par le retour à soi qu'il exprime de la manière suivante : *interior intimo meo ; superior summo meo* (*Conf.* III, VI, 11, BA 13, p. 383-385), ce qui lui permet de prendre conscience de lui-même, ce qui permet à l'âme de prendre connaissance du divin de manière plus radicale. Le *cogito* augustinien est synonyme de certitude⁵ et d'existence. Il s'agit de la certitude de la vie, de l'intelligence et de l'existence en insistant sur le fait que l'intelligence est la meilleure des propriétés, car elle est régie par l'âme rationnelle et nous fait découvrir

¹ S. BILOLO, *La Coscienza nel « De Trinitate » di S. Agostino*. Analecta Gregoriana, 172, Rome, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1969. Voir Neal Ward GILBERT, « The Concept of Will in Early Latin Philosophy », dans *Journal of the History of Philosophy*, n. 1 (1963), p. 17-35.

² Cf. Léon BLANCHET, *Les antécédents historiques du « Je pense donc je suis »*, Paris, Éditions Félix Alcan, 1920 ; voir aussi Erich PRZYWARA, *Augustin. Passions et destins de l'Occident*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 41-47. Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin. Pasteur, théologien et maître spirituel*, Paris, Éditions Nouvelle Cité, 2019, p. 56-59.

³ Marie-Anne VANNIER, « Les anticipations du *Cogito* chez S. Augustin », dans *Revista Agustiniana*, n. 38 (1997), p. 665-666 ; cf. Jacques DE MONLEON, « Notes sur le *Cogito* », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 2, n. 1 (1946), p. 132-142 ; cf. Alphonse SAINT-JACQUES, « Le *Cogito* est-il un premier principe ? », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 11, n. 1 (1955), p. 100-125.

⁴ Léon BLANCHET, *Les antécédents historiques du « Je pense donc je suis »*, Paris, Éditions Alcan, 1920, p. 9 : « Du vivant même de Descartes, les amis et les adversaires du philosophe lui ont maintes fois signalé de curieuses analogies entre certains textes de S. Augustin et les passages de ses écrits où, par le *cogito ergo sum*, il tentait d'échapper au doute méthodique et de démontrer l'existence de l'âme immortelle. Depuis le XVIII^e siècle, les interprètes du cartésianisme n'ont pas manqué non plus de soulever la question de l'origine augustinienne du *Cogito*. Il est curieux de constater que presque toujours elle a été relue par la négative. Mais il y a une grande différence entre les raisons qui ont déterminé l'opinion du public philosophique du XVII^e siècle, et celle qu'à l'appui de la leur invoquent les critiques modernes ». Le même Léon BLANCHET écrit un article intitulé « La préparation du *Cogito* cartésien dans la philosophie grecque de l'Antiquité », dans *Revue de métaphysique et de morale* (1933), p. 187, dans lequel on peut lire ce qui suit : « Le *Cogito, ergo sum*, est une conception philosophique que l'auteur du Discours de la Méthode et des Méditations a empruntée à S. Augustin et à Campanella, mais qu'il a repensée avec profondeur, au point de lui donner très souvent une signification fort différente de celle qu'elle avait revêtue dans les doctrines de ses deux prédécesseurs ».

⁵ Charles DE KONINCK, « *Sedeo, ergo sum*. Considerations on the touchstone of certitude », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. VI, n. 2, p. 343-348.

Dieu. Il nous fait découvrir l'image de l'âme qui est l'image de la Trinité en nous, d'où le désir ardent de retourner à lui par la conversion. Ici se pose le problème de la connaissance de l'âme par elle-même. Augustin part de la devise inscrite au frontispice du temple de Delphes que Socrate a reprise à son compte à savoir le *cogito ergo sum* : connais-toi toi-même. Cette auto-connaissance va permettre à l'âme de discerner sa propre présence pour mieux se connaître et se comprendre, car l'âme n'est pas une inconnue pour elle-même mais ce discernement va lui permettre de distinguer d'elle ce qu'elle sait étrangère à elle-même ou encore ce qui ne lui profite pas dans son attachement à Dieu (*De Trin.* X, IX, 12, BA 16, p. 145). Probablement, Augustin est influencé ici par Plotin¹ dont un des traités porte le titre suivant : *Sur les hypostases qui connaissent* [*Per t n gn risti n hypost se n*] (*Enn.* V, 3). Chez Plotin comme chez Augustin, il y a de profondes ressemblances qu'on peut résumer en ces termes : « connaissance de soi impliquée dans la connaissance des choses, identification de la connaissance de soi avec l'acte même de connaître, refus de l'hypothèse qui distingue dans l'âme une partie de connaissance et une partie connue » (*De Trin.* NC 24, BA 16, p. 603).

Le *cogito* augustinien demande à l'âme un effort vers la foi, car l'âme reçoit sa vie de Dieu, elle ne peut douter de Dieu, puisqu'elle est une substance spirituelle et divine. L'âme se pense pour être, et elle ne peut être que par rapport à l'existence de Dieu dont elle est issue ; sa pensée lui permet de « découvrir l'image de Dieu » (*De Trin.* XIV, VIII, BA 16, p. 373). Le péché vient alors quand l'âme perd sa participation divine, car ce qui lui donne l'énergie d'être image de Dieu ; « c'est qu'elle est capacité de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu. Un si grand bien n'est possible, que parce qu'elle est image de Dieu. Voilà donc que l'âme se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime : si nous croyons cela, nous voyons une trinité, qui certes n'est pas encore Dieu, mais déjà image de Dieu » (*ibid.*, p. 375). La connaissance de l'âme par elle-même doit lui permettre de bien vivre, de se laisser conduire par Dieu sur le chemin de la vie éternelle à travers les vertus de prudence, de force et de tempérance qui lui permettent de tenir bon sur la vie de la perfection, car « Dieu recommande à celle-ci [l'âme] de bien se conduire pour mériter une récompense dans la vie future, à quoi l'âme répond qu'elle n'est pas bien sûre de maîtriser son corps »². L'épineux problème de l'âme, c'est de mieux se connaître pour mieux gérer les passions du corps afin de ne pas trop s'éloigner de Dieu. Pour ce faire, il faut qu'elle quitte le corps, qu'elle s'en éloigne afin d'éviter le poids de la souillure et d'entrer

¹ Paul AGAËSSE, « Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité : Plotin et saint Augustin », dans *Axes*, n. 5/3 (1973), p. 11-22 ; Léon BLANCHET, « La préparation du "cogito" cartésien dans la philosophie grecque », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 40 (1933), p. 187-230 ; voir aussi Jean-Louis CHRÉTIEN, « L'analogie selon Plotin », dans *Les Études philosophiques*, n. 3-4 (1989), p. 305-318.

² Th. BATIOUCHKOF, « Le débat du corps et de l'âme », dans *Romania*, tome 20, n. 80 (1891), p. 541.

dans la dynamique de l'élévation spirituelle vers Dieu :

Voilà pourquoi les idées qui viennent comme d'elles-mêmes dans l'âme, nous ne disons pas d'ordinaire qu'elles sont trouvées (*inventata*), encore qu'on puisse dire qu'elles sont connues ; car pour venir en elles, c'est-à-dire pour les trouver (*invenire*). De même que ce que recherchent les yeux ou les autres sens corporels, l'âme le recherche aussi [...] : de même pour les réalités que l'âme connaît sans l'intervention des sens, par elle-même, elle les trouve (*invenit*) lorsqu'elle vient en elles, qu'il s'agisse de la substance supérieure, Dieu, ou des autres parties de l'âme, lorsqu'elle juge par exemple des images corporelles : elle les trouve en effet à l'intérieur de l'âme où les corps les ont imprimées (*De Trin.* X, VII, 10, BA 16, p. 141).

Dans une autre perspective, la question du *cogito* augustinien est à la base de sa constitution du sujet en dialogue avec Dieu le Créateur, le *cogito* fait un pont entre l'âme et Dieu. Il est constitutif du sujet, il lui est intégré, d'où le développement d'une anthropologie qui se décline dans une relation de l'âme à Dieu à travers le *Toi* pour désigner Dieu et le *moi* pour désigner Augustin, le sujet qui s'identifie tel que Dieu l'a créé et tel qu'il est. Le *cogito* permet à l'âme d'entrer en relation avec Dieu, il légitime le moi, car il est le résultat de l'action de l'âme qui se pense elle-même, car elle possède une grande et vraie connaissance d'elle-même indépendamment de l'apport du processus de la connaissance¹, qui se fixe des objectifs :

En effet, ce n'est pas une simple réflexivité qu'Augustin met en œuvre par le *Cogito*, mais il superpose les plans noétique et existentiel, en se convertissant au fur et à mesure qu'il avance dans le processus de connaissance de soi. Partant d'une méthode néo-platonicienne classique de retour à soi, il ne découvre pas tant l'essence de son âme que la présence en lui du créateur qui est « à l'intérieur alors qu'il était à l'extérieur » (*Conf.* VII, 7, 11) et qui est *interior intimo meo* et *superior summo meo*. Ainsi est-il renvoyé au-delà de lui-même et il trouve son identité dans son dialogue avec le créateur, posant ainsi les bases de l'intersubjectivité. Il se convertit, en effet, en tant que sujet, à une personne ; l'âme dans son recours unifiant à Dieu, Maître intérieur, conserve sa personnalité distincte ; elle n'y oublie jamais qu'elle est (à l'image) de la substance divine et en dialogue avec son créateur. Telle est certainement la raison pour laquelle, au livre X du *De Trinitate*, Augustin ne dissocie pas sa réflexion sur le *Cogito* de la dimension trinitaire de l'image de Dieu qui, par sa réflexivité, implique la prise en compte de l'altérité².

¹ Stephen MENN, *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 251-252.

² Marie-Anne VANNIER, « Les anticipations du *Cogito* chez S. Augustin », dans *Revista Agustiniana*, n. 38 (1997), p. 676-677. Voir aussi Annick CHARLES-SAGET (dir.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1988.

L'intérêt du *cogito* augustinien est de créer l'union entre la pensée et la constitution du sujet en définissant le sujet humain non seulement comme un existant, mais surtout comme un sujet existant et pensant. Pour cela, l'âme doit se défaire des objets relatifs au monde sensible auxquels elle a été liée par pur attachement ou intérêt (*De Trin.* X, VIII, 11, BA 16, p. 141-143) afin de pouvoir mieux se connaître et pour y parvenir, elle doit se défaire de ces objets extérieurs pour être libre de sa tension vers Dieu. Car, elle reçoit son existence de Dieu, entre dans son projet d'amour et de salut. C'est là et là seulement que l'âme se reconnaît comme sujet, comme être et comme personne. L'objectif de l'évêque d'Hippone est de chercher à faire la volonté de Dieu, à se conformer au plus intime de lui-même à la Vérité qui est Dieu, au Christ-Vérité et à l'Esprit Saint qui est aussi Vérité. Augustin veut tout recevoir de Dieu. Il veut tenir sa volonté de lui, son identité de lui, sa conscience de lui, comme il tient son âme de lui. Il écrit qu'il : « veut 'faire la vérité' dans [son] cœur, devant toi, par la confession, mais aussi dans [son] livre, devant de nombreux témoins » (*Confessions*, X, 1, 1, BA 14, p. 141). En cherchant à s'unir à Dieu, Augustin veut que son âme s'unisse au Christ, car, « le Verbe est cette Forme qui unifie l'âme, lui donne sens, une cohérence »¹.

2.5.4. L'âme et la raison

La partie rationnelle de l'âme gouverne trois facultés indispensables à la vie de l'homme que sont la mémoire, l'intelligence et la volonté. Ces trois dispositions ne sont pas trois substances mais une seule. « Lorsqu'on dit que la mémoire est vie, âme, substance, c'est qu'on l'envisage en elle-même [...]. Je ferai la même remarque pour l'intelligence et la volonté : intelligence et volonté disent relation à quelque chose. Par contre, le mot vie est toujours pris en référence à lui-même, de même que le mot âme ou le mot essence » (*De Trin.* X, XI, 18, BA 16, p. 155). Les deux regards de l'âme rationnelle se déclinent en son action tantôt tournée vers le temporel tantôt vers le spirituel. L'âme rationnelle gère la « vérité intelligible et immuable » (*De Trin.* XII, III, 3, BA 16, p. 215) et les oriente vers l'âme spirituelle. L'action de l'âme spirituelle et celle de l'âme rationnelle s'entremêlent, s'imbriquent... Pour conduire l'homme à la découverte de Dieu, car en lui est l'*imago Dei* qui

¹ *Ibid.*, p. 677 ; Léon BLANCHET, « La préparation du *cogito* cartésien dans la philosophie grecque de l'Antiquité », dans *Revue de métaphysique et de morale*, n. 40 (1933), p. 187-230.

lui fait désirer les réalités d'en haut, la pratique de la vertu et le rejet des passions inférieures. La vérité sur l'essence rationnelle de l'âme revient à affirmer que l'âme a la capacité de concevoir des vérités inviolables, par son intuition propre, de se projeter dans le monde céleste, et ce faisant, elle tend vers les « raisons éternelles » ; cela est rendu possible parce que c'est dans l'âme rationnelle que siège l'image de Dieu. Cette âme rationnelle est alors, de fait, appelée « âme immortelle », grâce à la présence de Dieu en elle. Au fond, pour Augustin, l'image de Dieu dans l'âme est la raison de son immortalité, elle rend l'âme raisonnable et intelligente, en lui donnant la possibilité de gouverner ses autres facultés. Parler de l'immortalité de l'âme ici revient à reconnaître la présence de Dieu en elle. Mais le cas contraire est également envisageable. C'est la mort spirituelle de l'âme, son image ne rayonne plus, elle devient sombre :

L'âme aussi peut mourir, lorsqu'elle est privée de cette vie bienheureuse qui est la vraie vie de l'âme ; on dit néanmoins qu'elle est immortelle, parce qu'en quelque vie que ce soit, fût-ce la plus misérable, elle ne cesse jamais de vivre ; - de même, bien que la raison ou l'intelligence en elle tantôt soit assoupie, tantôt paraisse petite et tantôt grande, jamais l'âme humaine ne cesse d'être raisonnable et intelligente. Dès lors, si elle a été faite à l'image de Dieu en ce sens qu'elle peut, à l'aide de la raison et de l'intelligence, comprendre et voir Dieu, il est évident que, du jour où commence d'être une si grande et si merveilleuse nature, l'image peut être usée au point de n'apparaître presque plus, elle peut être enténébrée et défigurée, elle peut être claire et belle, elle ne cesse pas d'être (*De Trin.* XIV, III, 5, BA 16, p. 357)¹.

C'est de cette manière que l'évêque hipponate fait écho de la différence entre l'image et la ressemblance². Il considère deux moments de l'image – image de la création et image de la restauration -, et en tire la valeur positive de la distinction et du passage de l'image à la ressemblance comme marque du progrès spirituel. La distinction entre *imago* et *similitudo* (ressemblance) contient alors l'élan spirituel de l'âme qui est créée libre et à l'image de Dieu, image vide ou neutre mais qui peut passer à sa stature de ressemblance effective (noétique divine) et ainsi, progressivement, accomplie en devenant sainte, comme Dieu, par grâce et par imitation³.

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* XV, I, 1, BA 16, p. 421.

² Cf. Anca VASILIU, « L'argument de l'image dans la défense de la consubstantialité par Marius Victorinus », dans *Les Études philosophiques*, n. 2 (2012), p. 191-216. Voir Valery WILSON, *La Récapitulation chez Irénée de Lyon*, Éditions Parole et Silence, coll. « Sagesse et Culture », 2019, p. 137-142.

³ Voir Aimé SOLIGNAC, art. « Image & Ressemblance », dans *DS*, tome VII, Paris, Éditions Beauchesne, 1971, p. 1421-1422. Cf. Basil STUDER, « History and Faith in Augustine's De Trinitate », dans *Augustinian Studies*, n.

L'âme rationnelle qu'Augustin désigne également par *mens* ou *animus* est cette partie de notre âme qui nous distingue des animaux. Elle est dans l'action face au temporel et au corporel et relève de la raison. Elle conduit l'homme à accomplir la justice, le pousse à exercer la vertu, à éviter de transgresser la loi de Dieu, l'encourage à pratiquer la vérité. Elle est issue de l'âme spirituelle et lui est subordonnée dans la mesure où elle est reliée à la vérité divine et immuable par le biais de l'âme spirituelle. L'âme rationnelle a un pouvoir délégué, reçu de l'âme spirituelle qui lui permet de gouverner, de gérer, de commander, de choisir, d'aimer, et ce pouvoir est lié aux choses inférieures. « Voilà pourquoi une part de notre âme rationnelle – non pas séparée au point de rompre l'unité, mais en quelque sorte déléguée pour collaborer au bien de l'ensemble – reçoit en partage une fonction qui lui est propre » (*De Trin.* XII, III, 3, BA 16, p. 217), celle de gouverner le corps dans ses choix. Cependant elle est intimement et intrinsèquement unie à la même et unique nature spirituelle de l'âme. La raison est l'œuvre de l'esprit. Par rapport aux animaux, on peut dire que leur âme est capable d'une certaine conscience. Augustin précise à ce sujet : « les bêtes, elles aussi, perçoivent que non seulement elles vivent en relation avec elles et que nous-mêmes nous vivons. Ce n'est pas qu'elles voient nos âmes (*anima*), mais à partir des mouvements du corps, instantanément et avec la plus grande facilité, elles sentent par une sorte d'instinct naturel que nous vivons » (*De Trin.* VIII, VI, 9, BA 16, p. 49). Les animaux ont l'instinct, les hommes possèdent une âme rationnelle. L'instinct animal peut être assimilé à la conscience. Dans le cas de l'homme, la conscience lui permet une connaissance intuitive et une connaissance réflexive, toutes les deux sous le contrôle de l'âme rationnelle.

2.6. L'identité spirituelle de l'âme

Après avoir situé l'âme par rapport à l'*intelligentia / intellectus* à la *memoria*, à la *uoluntas*, du *cogito* et à la *ratio*, il convient maintenant de la présenter comme une entité créée à l'image de Dieu, qui est capable de désirer Dieu, de recevoir sa grâce et d'établir une

28 (1997), p. 7-5; J. E. SULLIVAN, *The Image of God : the Doctrine of the St. Augustine and Its Influence*, Dubuque, Priory Press, 1963;

relation entre elle et la Trinité. Ce développement nous paraît essentiel, nécessaire afin de pouvoir comprendre le rôle de l'âme dans « l'économie rédemptrice »¹. Il permet de mieux cerner les contours de l'âme dans la recherche théologique et son élaboration et son exploration par la vision théologique et systématique. En circonscrivant le concept d'âme comme image de Dieu et dans son rapport à la trinité, nous essayons de l'envisager dans une dynamique spirituelle tendant à « atteindre son point de perfection dans l'au-delà »². C'est dans cette perspective que le *De Trinitate* peut être compris et est intéressant.

2.6.1. L'âme, *imago Dei* et *capax Dei*

L'âme humaine est capable de désirer Dieu par elle-même. Nous l'avons aussi dit. Elle est créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Nous allons maintenant examiner les contours de cette expression chère à Augustin. L'âme est le reflet de Dieu dans l'homme de sorte qu'elle représente l'amour de Dieu en elle. On ne peut aimer l'âme sans aimer Dieu, puisque Dieu a sa lumière sur elle et en elle. La vie de Dieu est dans l'intime de l'âme et favorise la vision de Dieu. C'est la vision du modèle dont elle est issue. « Il en résulte que plus brûlant est notre amour pour Dieu, plus certaine et sereine est la vision que nous avons de lui ; car c'est en Dieu que nous contemplons cet immuable idéal de justice, d'après lequel nous jugeons que tout homme doit vivre. Tel est le pouvoir de la foi pour nous faire connaître Dieu et aimer Dieu : non comme s'il échappait tout à fait à notre connaissance, tout à fait à notre amour, mais pour nous préparer à une connaissance plus lumineuse, à un plus vigoureux amour » (*De Trin.* VIII, IX, 13, BA 16, p. 71).

L'amour de Dieu dans l'âme suscite en elle la foi qui lui permet d'aimer Dieu et de croire en elle. Les facultés comme la *mens*, l'amour, l'*intelligentia* et la *uoluntas* sont celles qui représentent l'intérieur de l'homme ou l'esprit, ainsi que la *memoria*. Elles sont des reflets de l'image de Dieu et favorisent sa connaissance par la foi. C'est pourquoi, écrit Augustin, « seule est droite la tension qui procède de la foi. C'est en effet la certitude de la foi qui est en

¹ Jean RIVIÈRE, « Sur le concept du “nécessaire” en saint Augustin », dans *RevSR*, tome 17, fascicule 1 (1937), p. 36.

² *Ibid.*, p. 37.

quelque façon à l'origine de la connaissance, mais la certitude de la connaissance ne sera achevée qu'après cette vie, dans la vision face à face (1 *Cor.*, XIII, 12) » (*De Trin.* IX, I, 1, BA 16, p. 75).

L'empreinte de Dieu est portée par l'âme spirituelle qu'Augustin appelle encore la *mens* ou l'*animus*. En effet, l'âme spirituelle s'occupe des réalités éternelles et fait converger l'*anima* vers leur contemplation. Elle cherche à prendre le dessus sur le sensible et le temporel afin d'accueillir comme une grâce l'image de Dieu qu'elle représente. Si l'âme cherche à concilier la vérité immuable et intelligible avec la réalité sensible, du fait de sa présence dans le corps, son premier objectif est la saisie des réalités éternelles (cf. *De Trin.* XII, II, 2, BA 16, p. 215). L'âme tout entière est celle qui concilie l'action des réalités temporelles avec la volonté de Dieu dont elle est l'image. Pour Augustin, il ne faut pas en douter,

quand nous cherchons dans l'âme une trinité, nous la cherchons dans l'âme tout entière : nous ne séparons pas la raison qui agit sur le temporel de celle qui contemple l'éternel, pour chercher un troisième terme qui achève la trinité. Non, c'est dans la nature de l'âme tout entière qu'il nous faut trouver une trinité ; en sorte que, même abstraction faite de l'action sur le temporel – action qui requiert une fonction auxiliaire, ce pour quoi une partie de l'âme est détachée à l'administration des choses inférieures – nous puissions trouver une trinité en cette âme une et indivise. Une fois distribuées ainsi les fonctions, c'est en cette seule zone de l'âme de qui relève la contemplation des réalités éternelles que nous trouvons non seulement une trinité, mais l'image de Dieu ; quant à cette zone de l'âme déléguée à l'activité sur le temporel, on peut sans doute y découvrir une trinité, mais cette trinité n'est pas image de Dieu (*De Trin.* XII, IV, 4, BA 16, p. 217-219).

Ce qui fait que l'âme est image de Dieu, c'est sa nature raisonnable. La droite raison lui facilite la compréhension de la présence de Dieu en elle, une présence renouvelée dans l'âme spirituelle par la force de Dieu et par l'œuvre de l'Esprit Saint qui la réconfortent. Mais comment s'opère ce renouvellement spirituel et mystique ? « Si donc nous nous sommes renouvelés dans notre âme spirituelle, si l'homme nouveau se renouvelle dans la connaissance de Dieu selon l'image de celui qui l'a créé, il n'est pas douteux que ce n'est pas selon le corps, ni selon telle ou telle partie de l'âme indifféremment, mais selon l'âme raisonnable, siège de la connaissance de Dieu, que l'homme est à l'image de celui qui l'a créé. Or, ce renouvellement fait aussi de nous des fils de Dieu par le baptême du Christ : en revêtant le nouvel homme, nous revêtons du fait même le Christ par la foi » (*De Trin.* XII, VII, 12, BA 16, p. 235). Augustin l'explique à la fin du *De Trinitate* à travers l'appel à la foi. En effet,

on ne verra pas une seconde fois le Christ en croix. Pourtant si l'on ne croit pas que c'est là un fait qui s'est produit et a été vu, mais sans qu'on puisse espérer qu'il se reproduise et qu'on le voie de nouveau, on ne parviendra pas au Christ, tel qu'il sera vu sans fin. Par contre, en ce qui touche à cette souveraine, ineffable, immatérielle et immuable nature, qui, en quelque façon, doit être vue par l'intelligence, il n'est rien, pourvu qu'on le fasse sous la conduite de la règle de foi, sur quoi le regard de l'esprit puisse mieux s'exercer que sur ce qui, dans la nature humaine, est supérieure aux autres animaux, est supérieur même aux autres parties de l'âme humaine, je veux dire l'âme spirituelle : elle à qui a été accordée une certaine perception des choses invisibles ; qui, comme du haut d'un tribunal intérieur qu'elle présiderait avec honneur, reçoit toutes ces connaissances que les sens corporels eux-mêmes soumettent à son jugement ; rien ne lui est supérieur, à qui elle doit soumission et obéissance, rien, sinon Dieu (*De Trin.* XV, XXVII, 49, BA 16, p. 559-561).

C'est alors que l'Esprit de Dieu à l'image duquel est faite l'âme, renouvelle sa créature. Il est important de préciser ici qu'Augustin prône la justice et l'équité. Il ne fait pas une discrimination entre les hommes et les femmes. La grâce de Dieu s'offre alors aussi bien aux hommes qu'aux femmes, car hommes et femmes sont faits à l'image et à la ressemblance de Dieu et sont appelés à la liberté des fils de Dieu. Hommes et femmes sont appelés à hériter ou à bénéficier de la grâce de Dieu, car tous, fils d'un même père, ils sont appelés au salut en Jésus-Christ. Ainsi, l'âme de l'homme comme celle de la femme sont des âmes spirituelles dans lesquelles est gravée l'image de Dieu. Chaque âme humaine la reçoit en propre, l'accueille et la conserve. Voilà pourquoi le génie d'Hippone écrit :

Qui donc prétendrait exclure les femmes de cette participation, alors qu'elles sont, tout comme nous, cohéritières de la grâce ? L'Apôtre ne dit-il pas en un autre passage : « *Vous êtes tous fils de Dieu par la foi dans le Christ Jésus. Vous tous qui êtes baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme : vous êtes tous un dans le Christ Jésus* » (*Galat.*, III, 26 – 28) ? Serait-ce que les femmes en devenant chrétiennes ont perdu leur sexe ? Non, mais puisqu'elles sont renouvelées à l'image de Dieu, là où il n'y a pas de sexe, c'est-à-dire en son âme spirituelle. Pourquoi dès lors l'homme ne doit-il pas se voiler la tête, et pourquoi la femme doit elle voiler la sienne parce qu'elle est la gloire de l'homme, comme si la femme n'était pas renouvelée en son âme spirituelle, laquelle se renouvelle en la connaissance de Dieu selon l'image de celui qui l'a créée ? C'est que la femme différant de l'homme par son sexe, le rite religieux a pu figurer, sous ce voile corporel, cette part de la raison qui s'abaisse à diriger les réalités temporelles. On voit par là que l'image de Dieu ne réside qu'en cette partie de l'âme qui s'attache aux raisons éternelles, les contemple et s'en inspire – privilège qui, de toute évidence, appartient non seulement aux hommes, mais aussi aux femmes » (*De Trin.* XII, VII, 12, BA 16, p. 235).

L'âme féminine et l'âme masculine sont alors des âmes immortelles par le fait qu'elles reçoivent par l'image de Dieu en elles la raison naturelle, la loi naturelle et elles sont de fait intelligentes. En elles est posée l'image de Dieu :

immortellement greffée sur son immortalité. De même que c'est en un certain sens que l'on parle de l'immortalité de l'âme – car l'âme elle aussi peut mourir, lorsqu'elle est privée de cette vie bienheureuse qui est la vraie vie de l'âme ; on dit néanmoins qu'elle est immortelle, parce qu'en quelque vie que ce soit, fût-ce la plus misérable, elle ne cesse jamais de vivre ; - de même, bien que la raison ou l'intelligence en elle tantôt soit assoupie, tantôt paraisse petite et tantôt grande, jamais l'âme humaine ne cesse d'être raisonnable et intelligente. Dès lors, si elle a été faite à l'image de Dieu en ce sens qu'elle peut à l'aide de la raison et de l'intelligence, comprendre et voir Dieu, il est évident que, du jour où commence d'être une si grande et si merveilleuse nature, l'image peut être usée au point de n'apparaître presque plus, elle peut être enténébrée et différée, elle peut être claire et belle, elle ne cesse pas d'être (*De Trin.* XIV, IV, 6, BA 16, p. 357-359).

On en comprend que l'apport de l'image de Dieu à l'âme est dans ce que l'âme est dans sa qualité la plus intime, dans la fine pointe de l'âme, et en fait, représente une étincelle dans l'âme (*scintilla animae*). De la sorte, « l'étincelle désigne ce qui dans l'homme est image authentique de la transcendance, ou moi propre, échappant au temps et à la pesanteur du sensible, par sa capacité de conjoindre à son terme l'unité du principe »¹. Quant aux deux facultés, *intelligentia* et *ratio*, elles rendent l'âme autonome et favorisent sa recherche de la vérité qui la conduit à la découverte de la sagesse de Dieu en elle qui l'oblige à faire le bien et à éviter le mal.

La conscience que l'âme se fait d'elle-même lui permet de se définir comme image de Dieu ou bien de reconnaître en elle cette marque de Dieu de sorte que l'*imago Dei* devient « ce par quoi l'âme connaît Dieu ou peut le connaître » (*De Trin.* XIV, VIII, 11, BA 16, p.

¹ Michel TARDIEU, « ψυχαῖος σπινθήρ. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart » dans *Revue des Études Augustiniennes*, n. XXI, 3-4 (1975), p. 228 ; *ibid.*, p. 245 : « En effet, puisque l'âme est un *logos*, mais non le *Logos*, puisqu'elle est placée au milieu, d'un côté, des esprits et des intelligibles, d'un autre côté, de la matière, son *Noûs* propre lui permettant de se tourner vers les uns comme vers l'autre, l'âme, ou bien devient divine, ou bien descend au plan des seulement intellectuels. En effet, elle ne dépend que de sa propre liberté, et, après avoir été privée de la vraie lumière, elle est ramenée vers elle, grâce à la faible étincelle qui lui en reste : son *Noûs* propre ; car elle reste, pour le moins, un seulement existant. Mais, si elle est prise de vertige, elle est entraînée vers le bas. En effet les parties supérieures de la matière, qui sont aussi les plus pures, ayant force pour être animées, donnent occasion à la lumière, pour que, si l'on veut, elle descende vers ce qui lui est apparenté » ; voir H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Michel TARDIEU (éd.), Paris, EA, 1978, p. 165-169 ; Ysabel DE ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden-New York-Koln, E. J. Brill, 1996, p. 133-144.

373) quand bien même elle n'est pas de même nature que Dieu. Mais la partie supérieure de l'âme qui accueille l'image de Dieu est ce qu'il y a de meilleur dans l'âme : elle connaît Dieu, participe à la vie divine ou mieux cherche à y participer, contemple cette image de Dieu en elle, ne veut pas être défigurée par la désobéissance due au péché qui a pour conséquence « la perte de la participation divine » (*ibid.*, p. 373-375). En la conservant, « elle reste [...] image de Dieu » (*ibid.*, p 375). L'image de Dieu dans l'âme permet à celle-ci de prendre une part active dans la vie de Dieu. Dans un autre sens, l'âme ne vit réellement que dans le fait qu'elle participe à la vie de Dieu, car, par là, elle octroie le meilleur d'elle-même à son Créateur et reçoit de lui sa bénédiction.

Augustin présente aussi l'âme comme image de la Trinité dans l'homme car l'homme est fait à l'image de Dieu, veut dire que le Père a fait l'homme à l'image de son Fils qui est également Dieu : « Le Fils est non seulement appelé Dieu, mais vrai Dieu » (*De Trin.* XII, VI, 7, BA 16, p. 223). Et puisque nous sommes créés à l'image de la Trinité, (Père, Fils et Saint-Esprit) - c'est ce qu'Augustin s'attache à montrer -, nous devenons son semblable par le fait que sa marque en nous est notre âme. Augustin le martèle avec force, « l'image de la trinité était produite dans l'homme, mais de telle sorte que par là l'homme fût l'image du seul vrai Dieu, puisque la trinité même est le seul vrai Dieu » (*idem*). Mais le cas où, par ses actions mauvaises, l'âme s'éloigne de la volonté de Dieu, son image est également atténuée par cette présence de Dieu en elle. L'âme s'obscurcit, elle devient laide et froide, elle ne brille plus car la perversion de ses actes salit l'image de Dieu en elle. L'homme extérieur prend alors le dessus sur l'homme intérieur qui vieillit parce qu'aux prises avec le démon, le péché et le mal, toute chose qui salit son ombre (*De Trin.* XII, VIII, 13, BA 16, p. 237). Ainsi, l'homme développe une conscience émoussée, erronée. Il s'entoure de laideur, ferme les yeux de sa conscience et vit dans le mensonge. Elle s'introduit alors dans une étape de chute marquée par les actes mauvais, l'orgueil en premier, la désobéissance à la loi divine, en donnant plus d'attention aux formes, aux mouvements corporels et à la volupté charnelle. La lumière qui constitue l'image de Dieu dans l'âme n'éclaire plus. L'ignorance prend le dessus sur la vérité, la tentation s'active et s'agite, l'errance de l'âme commence. Elle est déformée par le péché.

Mais il y a toujours la possibilité de la rénovation de cette image atténuée par le péché. La grâce de Dieu se propose toujours de la renouveler, car par l'aide de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, l'âme peut se restaurer en se souvenant qu'elle est image de

Dieu et donc, en revenant dans la demeure de Dieu. Mais pourquoi ? Parce que dans l'âme est évidemment l'image de Dieu qui permet ce retour comme l'exprime Augustin :

Si donc la trinité de l'âme est image de Dieu, ce n'est pas parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime ; mais parce qu'elle peut encore se rappeler, comprendre et aimer celui par qui elle a été créée. Ce faisant, elle devient sage. Faute de quoi, elle a beau se souvenir d'elle-même, se comprendre et s'aimer. Elle est insensée. Qu'elle se souvienne donc de son Dieu, à l'image de qui elle a été faite, qu'elle le comprenne et qu'elle l'aime. Pour le dire en bref, qu'elle honore le Dieu increé qui la crée capable de lui et qu'elle peut posséder par participation ; c'est pour cela qu'il est écrit : «*Voici que le culte de Dieu est sagesse* » (*Job*, XXVIII, 28). Et ce n'est pas par sa propre lumière, mais par participation à cette lumière suprême qu'elle deviendra sage et qu'elle règnera bienheureuse, là où elle sera éternelle. Si on parle en effet de sagesse humaine, c'est d'une sagesse telle qu'elle soit en même temps sagesse de Dieu. C'est alors la vraie sagesse : car une sagesse qui n'est qu'humaine est une sagesse vaine (*De Trin.* XIV, 15, BA 16, p. 387).

Ainsi s'explique la dimension relationnelle de l'âme avec la Trinité divine. C'est ici qu'intervient la sagesse de Dieu pour relever l'âme et lui permettre le discernement nécessaire afin d'entrer dans une démarche de conversion profonde : tel est le sens du retour à Dieu. Si l'homme pécheur prend la ressemblance de la bête par le fait que le péché provoque en lui une chute, Augustin donne ici l'exemple du récit de la chute d'Adam et Ève (Gn 3) pour élucider cette chute due au péché et qui écorche l'image de Dieu dans l'âme en la bestialisant¹.

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* XII, XI, 16, BA 16, p. 241-243 « De même que le serpent n'avance pas franchement, à pas visible, mais rampe par l'insensible mouvement de ses écailles ; de même le mouvement glissant de la chute entraîne peu à peu ceux qui s'abandonnent : commençant par un désir désordonné de ressembler à Dieu, ils en viennent à ressembler aux bêtes. Voilà pourquoi, dépouillés de leur robe première, nos premiers parents ont mérité, en devenant mortels, de revêtir des tuniques de peaux (*Gen.*, III, 21). Le véritable honneur de l'homme, c'est d'être l'image et la ressemblance de Dieu, image qui ne se conserve qu'en allant vers celui par qui elle est imprimée. D'où il suit qu'on est d'autant plus uni à Dieu qu'on aime moins ce qu'on a en propre. Mais le désir de faire l'essai de son propre pouvoir fait retomber, en quelque sorte volontairement, l'homme sur lui-même comme sur un degré intermédiaire. Aussi quand il prétend être comme Dieu, c'est-à-dire n'avoir personne au-dessus de lui, sa punition est de tomber de ce milieu qui est lui-même dans ce qu'il y a de plus bas, dans ce qui fait le bonheur des bêtes » ; Isabelle Bochet donne une explication intéressante de cette description d'Augustin. Voir Isabelle BOCHET, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », dans *ArchPhilos*, n. 72 (2009), p. 260-261 : « Augustin distingue trois étapes dans le processus : l'homme commence par un “désir désordonné de ressembler à Dieu”, ce qui le conduit à “retomber sur lui-même” et finalement à s'assimiler aux bêtes. Le “désir désordonné de ressembler à Dieu” n'est autre que l'orgueil par lequel l'homme “prétend être comme Dieu, c'est-à-dire n'avoir personne au-dessus de lui” ; autrement dit l'*auersio*, par laquelle il se détourne de son créateur, en voulant être *par lui-même*, et non par Dieu, ce qu'est Dieu. Une telle prétention à se suffire conduit l'âme à “expérimenter ce milieu qu'elle est elle-même” : l'âme tient de fait une place médiane entre Dieu et les corps, car Dieu est immuable, les corps changent à la fois dans l'espace et dans le temps. La situation médiane de l'âme a pour conséquence qu'elle ne peut trouver son bonheur en elle seule. En se détournant de son créateur qui “seul lui suffit”, “elle ne suffit plus”. Elle cherche alors à combler le manque qu'elle éprouve par des biens extérieurs, nécessairement passagers, et se trouve ainsi “précipitée dans ce qu'il y a de plus bas, dans ce qui fait la joie des bêtes”. Les “tuniques de peaux” du récit de la Genèse viennent alors symboliser cette ressemblance

À cette honte de l'âme par la dégradation de son identité d'âme, image de Dieu, Augustin développe la restauration de ladite image par la grâce de Dieu. Elle est le « sentiment de présence de Dieu »¹ dans l'âme qui pousse celle-ci en agissant sur elle dans le sens contraire à celui que lui proposent les actes de péché. Cette grâce de Dieu donne à l'âme la conscience de se rendre compte de son état de péché mais aussi la force de redevenir bonne et sainte avec la possibilité de « participer à la vision béatifique »². Elle lui donne à nouveau la possibilité d'« atteindre Dieu »³. Cette rénovation de l'image induit avec elle la force qui concède à l'âme la faculté de se ressouvenir de Dieu, de se retourner vers lui, elle lui accorde la possibilité de recouvrir son intégrité morale restaurée, reformée et rénovée. Telle est l'œuvre de l'esprit (*Spiritus*) dans l'âme (*mens*) : lui permettre de se défaire du vieil homme pour acquérir à nouveau les facultés divines de l'âme spirituelle (*mens*), le souffle de vie (*Spiritus vitae*) divine qui renouvelle en elle sa connaissance de Dieu, en lui faisant se débarrasser des œuvres corporelles pour s'accrocher aux œuvres spirituelles car l'âme est elle-même *spiritus*, comme l'écrit Augustin, « il appelle esprit de l'âme l'esprit qui est âme » (*De Trin.* XIV, XVI, 22, BA 16, p. 407). Par là et progressivement, l'âme entre dans la vision de Dieu. Car, l'image de Dieu dont elle est issue ne sera parfaite que dans la vision de Dieu.

La perfection de l'image dépend de son élévation par les actes bons vers la vision de Dieu par le concours de la liberté et de la grâce. Ainsi, l'homme intérieur est renouvelé (2 Co 4, 16). Il l'est dans la connaissance de Dieu qui s'opère dans la justice et la Sainteté véritable. L'âme image, passe du visible à l'intelligible, du charnel au spirituel, du temporel à l'éternel. Ce passage s'effectue lorsque contenir et maintenir l'image de Dieu en elle « s'applique avec soin à se dégager des biens temporels en réfrénant et en affaiblissant la convoitise pour s'attacher par la charité aux biens spirituels. Mais [elle] ne le peut que dans la mesure où [elle] reçoit l'aide de Dieu ; c'est Dieu qui l'a dit : “*Sans moi vous ne pouvez rien faire*” (*Jean*, XV, 5) » (*De Trin.* XIV, XVII, 23, BA 16, p. 411). Voilà en quel sens il faut comprendre l'expression de l'âme, *capax Dei*. Entrée dans l'histoire de l'âme, l'image de Dieu fait de l'âme ressemblance de Dieu, c'est-à-dire lui donne la faculté d'opérer des passages afin de revenir à son créateur, de ne jamais se séparer. Elle fait entrer dans l'âme l'éternité de Dieu et lui permet de refléter cette éternité qui est constitutive de la *mens*, de son

de la bête, autrement dit l'animalité qui est étrangère à la vraie nature de l'homme, ressemblance qui se substitue à la “robe première” - en écho à Lc 15, 22 - , c'est-à-dire à la ressemblance à Dieu. »

¹ Joseph DE GUIBERT, « Une définition théologique des grâces mystiques », dans *RechSR*, n. 18-19 (1928-1929), p. 275.

² *Ibid.*, p. 274.

³ *Ibid.*, p. 276.

identité divine déjà dans son état de temporalité puis dans celui de l'éternité. C'est ainsi que se comprend la relation ontologique de l'*anima, imago Dei* qui fait d'elle *capax Dei*, car elle reçoit en son être intime la vie de Dieu qui est alors son essence¹.

La perfection de l'image de Dieu dans la vision béatifique de Dieu est décrite par Augustin dans une composition à visée progressive dans la spiritualité de l'âme. Il y met Dieu au centre et fait converger l'image vers la sagesse qui est son modèle premier. Nous sommes dans le dynamisme du progrès spirituel chez Augustin².

Voilà la pédagogie spirituelle à laquelle conduit la conception augustinienne de l'âme image de Dieu qui trouve sa plénitude en Dieu. L'âme est alors image des processions divines vers lesquelles elle tend vers la contemplation. Créature raisonnable et intelligente, image de Dieu, l'âme devient le miroir du Dieu-Trinité, l'intuition de la volonté et de l'intelligence divine, empreinte naturelle et immuable de la souveraineté de Dieu. Elle veut alors contempler Dieu par son intelligence, le désirer dans sa nature éternelle, se rappeler continuellement de lui, le voir, l'aimer, car elle est *capax Dei* (*De Trin.* XV, XX, 39 BA 16, p. 529-531) et devenir le lieu où se vit la grâce de Dieu.

2.6.2. L'âme spirituelle, réceptacle de la grâce de Dieu

L'âme est immortelle, elle l'est d'autant plus que l'image de Dieu est en elle. Pour Augustin, « c'est dans l'âme de l'homme, âme raisonnable et intelligente, qu'il faut trouver l'image du Créateur, immortellement greffée sur son immortalité » (*De Trin.* XIV, IV, 6, BA

¹ Cf. Daniel BOURGEOIS, *Être et Signifier. Structure de la sacramentalité comme signification chez Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Bibliothèque Thomiste », LXV, 2016, p. 355-326. Cf. Fulbert CAYRÉ, « Le Mysticisme de la Sagesse dans les *Confessions* et le *De Trinitate* de saint Augustin », dans *Année Théologique Augustinienne*, n. 13 (1953), p. 360-363. Cf. Paul DUMONT, « Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin (suite) », dans *RevSR*, tome 12, fasc. 2 (1932), p. 211 ss ; cf. aussi Isabelle BOCHET, « Le statut de l'image », *art. cit.*, p. 262-264.

² Cf. AUGUSTIN, *De Trin.* XIV, XVII, 23, BA 16, p. 411 : « Si chacun, au cours de ce progrès, de cette marche en avant, garde fermement la foi au Médiateur jusqu'au dernier jour de sa vie, il sera accueilli par les Saints Anges pour être conduit au Dieu qu'il a honoré et recevoir de lui sa perfection : à la fin des temps lui sera donné un corps incorruptible, non pour souffrir, mais pour entrer dans la gloire. Alors en cette image sera parfaite la ressemblance à Dieu, quand sera parfaite la vision de Dieu [...]. C'est ce mystère qui s'accomplit en ceux qui progressent de jour en jour dans la voie droite ».

16, p. 357). La *mens* ou *animus* représente l'image de Dieu dans l'âme spirituelle. C'est la *mens* ou l'*animus* qui permet de distinguer l'*anima* humaine de l'*anima* des bêtes (*De Trin.* XV, II, 1, BA 16, p. 421). Augustin précise d'avantage la notion de l'âme spirituelle quand il écrit :

l'homme est une substance rationnelle formée d'une âme et d'un corps, il est hors de doute que l'homme possède une âme qui n'est pas corps, un corps qui n'est pas une âme. Par conséquent, ces trois éléments ne sont pas l'homme, ils appartiennent à l'homme, ils sont dans l'homme. À supposer même que nous fassions abstraction du corps, ne considérant que l'âme seule, l'esprit, *mens* n'est qu'une partie de l'âme (*anima*) : il en est comme la tête, l'œil, le visage, à condition de ne pas entendre ces termes de façon trop matérielle. L'esprit n'est donc pas l'âme, mais la partie la plus belle de l'âme (*De Trin.* XV, VII, 11, BA 16, p. 447-449).

L'esprit porte alors l'image de Dieu qui fait de l'homme un être singulier et unique. « L'image de la Trinité est dans l'esprit » (*ibid.*, p. 449) et l'esprit est dans l'âme et la partie de l'âme qui contient l'esprit s'appelle l'âme spirituelle, c'est-à-dire l'âme possédant l'esprit. On en conclut qu'on est passé du corps à l'esprit de Dieu, image de Dieu dans l'âme spirituelle par le truchement de l'esprit. On est passé du temporel au spirituel¹. Pour renchérir, Claude Tresmontant reconnaîtra la place de l'esprit dans l'âme qui confère à l'homme « une existence spirituelle [...] la dimension surnaturelle prophétique »². L'homme devient alors âme vivante, esprit vivifiant. Cet esprit lui permet de renouer contact avec l'homme originel, purement spirituel, le *Prôto-Antrôpos*³, première marque d'image de Dieu dans l'*Anthrôpos*. L'âme spirituelle est celle qui porte la marque de Dieu en nous. Elle communique avec l'Esprit de Dieu et se met à son service. Elle est fruit de l'Esprit, œuvre de l'Esprit et collabore avec l'âme rationnelle dans une unité parfaite.

2.7. L'âme et la Trinité divine

Pour faire le rapprochement entre l'âme et la Trinité divine, Augustin cherche et tente d'expliquer l'égalité des « Personnes » divines. En balbutiant, il parvient à montrer l'unité entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Ainsi, dans le premier volume du *De Trinitate*, il situe la

¹ Cf. Pierre-Thomas CAMELOT, « À l'Éternel par le temporel », dans *RÉAug.*, n. 1-2 (1956), p. 164-172.

² Claude TRESMONTANT, *Le Problème de l'âme*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 217.

³ *Idem.*

relation trinitaire comme une réalité essentielle de la foi de l'Église catholique qui consiste à croire en un Dieu Un et Trine. Parler de la Trinité revient à professer et à « montrer d'après les Écritures, que le Père, le Fils, le Saint-Esprit attestent dans l'indivisible égalité d'une unique et identique substance leur divine unité et que, par suite, ils ne sont pas trois dieux mais un seul Dieu. Néanmoins, c'est le Père qui engendre le Fils. [...]. C'est le Fils qui est engendré par le Père. Le Père n'est donc pas celui qui est le Fils. Le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils mais seulement l'Esprit du Père et du Fils. Égal lui aussi au Père et au Fils, il appartient à l'unité de la Trinité » (*De Trin.* IV, 7, BA, 15, p. 103)¹.

L'homme est à l'image de la Trinité ou mieux encore, puisque le Fils est l'image du Père, « l'homme n'est pas image mais à l'image » (*De Trin.* VII, VI, 12, BA 15, p. 551) ; car le Fils est image par rapport au Père et l'homme est image par rapport au Fils². Les Personnes de la Trinité sont le seul Vrai Dieu, immortel, indivisible, source de toutes choses. L'inséparabilité des trois personnes n'induit pas qui est triple mais trinité même si chaque personne a un nom propre et une mission spécifique (cf. *De Trin.* VI, VI, 6-VII, 9, BA 15, p. 489-491).

Augustin pose la Trinité comme une Vérité absolue de foi. Dieu est un, unique, grand, vrai, véridique, vérité, Trinité en même temps. Faut-il le rappeler encore, l'égalité des personnes fait qu'elles sont chacune individuellement Dieu comme, ensemble, aussi Dieu. C'est-à-dire que le Père est Dieu, le Fils est Dieu, l'Esprit Saint est Dieu, mais ils constituent une seule et même réalité et partagent les mêmes attributs : Bonté, Sagesse, Unité, Toute Puissance (*De Trin.* VIII, I, 1-II, 3, BA 16, p. 25-33). L'amour est le mode de corrélation qui relie les Personnes de la Trinité entre elles. Il les unit et définit leur mode de vie à savoir la simplicité dans l'unité, d'où, l'analogie de l'aimant, de l'aimé et de l'amour³. Concilier les trois personnes par l'amour et la simplicité revient à reconnaître qu'elles sont identifiées en face des facultés comme la mémoire, l'intelligence, la volonté et l'amour, car en transcendant toutes les analogies relatives aux réalités créées, les personnes de la Trinité sont unies inséparablement. La Trinité vit sous le mode de la charité car, puisque l'Esprit Saint n'est pas

¹ Cf. René ARNOU, « Arius et la doctrine des relations trinitaires », dans *Gregorianum*, n. 14 (1933), p. 269-272 ; cf. Charles BOYER, « L'image de la trinité. Synthèse de la pensée augustinienne », dans *Gregorianum*, n. 27 (1946), p. 173-199 et p. 333-352 ; Ferdinand CAVALLERA, « Les premières formules trinitaires de saint Augustin », dans *BLE*, n. 31 (1930), p. 97-123 ; Jacques LEBRETON, « Saint Augustin, théologien de la trinité. Son exégèse des théophanies », dans *MA*, II, Rome, 1931, p. 821-836.

² Cf. René BOIGELLOT, « Le mot "personne" dans les écrits trinitaires de saint Augustin », dans *NRT*, n. 57 (1930), p. 5-16.

³ Cf. Ysabel DE ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden-New-York-Köln, E. J. Brill, 1996, p. 4-12 et p. 145-156 et p. 249-253.

seulement l'Esprit du Père et du Fils, « il nous enseigne cette charité commune au Père et au Fils, par laquelle ils s'aiment mutuellement » (*De Trin.* XV, XVII, 27, BA 16, p. 501). Dieu-Trinité est alors Amour, Communion, Unité dans la perfection. Ici encore une précision s'impose :

« *Dieu est* » donc « *charité* ». Mais est-ce le Père qui est charité, est-ce le Fils, est-ce l'Esprit Saint, est-ce la Trinité, - car la Trinité, elle non plus, n'est pas trois dieux, mais un seul Dieu, - voilà ce qui est en question. Déjà précédemment dans ce livre, j'ai montré qu'il ne fallait pas concevoir que cette trinité qui est Dieu était composée de ces trois éléments que nous avons montrés dans la trinité de l'esprit : ce qui laisserait supposer que le père est la mémoire des trois personnes, le Fils leur intelligence, le Saint-Esprit leur charité. En ce cas, le Père ne comprendrait pas, n'aimerait pas pour son propre compte, mais son Fils comprendrait pour lui, le Saint-Esprit aimerait pour lui ; quant à lui, il n'aurait pour soi et pour les autres que la mémoire ; - le Fils à son tour ne se souviendrait pas, n'aimerait pas pour son propre compte, mais son Père se souviendrait pour lui, le Saint-Esprit aimerait pour lui, il n'aurait en propre, pour soi et pour les autres, que l'intelligence ; - de même le Saint-Esprit ne se souviendrait pas, ne comprendrait pas pour son propre compte, mais le Père se souviendrait pour lui, le Fils comprendrait pour lui ; quant à lui, il n'aurait en propre, pour soi et pour les autres, que l'amour (*De Trin.* XV, XVII, 28, BA 16, p. 503).

Il insinue de cette manière l'action commune des trois « Personnes » divines. C'est ce que l'on appelle la circumincession, autrement dit, que le Père est présent dans le Fils comme il l'est également dans l'Esprit Saint et vice versa. Pareillement chaque « Personne » de la Trinité existe dans les deux autres, conformément aux propos du Christ en Jn 17, 21¹. La circumincession ou la périchorèse traduit l'expression et la profondeur de la relation consubstantielle entre le Père et le Fils et l'Esprit Saint².

¹ Cf. Jules MONCHANIN, Édouard DUPERRAY, Jacques GADILLE, *Théologie et Spiritualité missionnaire*, Paris, Éditions Beauchesne, 1985 ; Jean LAFRANCE, *Persévérance dans la prière*, Paris / Montréal, MédiasPaul / Éditions Paulines, 1982, p. 101 ss.

² Augustin complète son raisonnement en élucidant le mode des perfections en Dieu, afin d'éviter toute confusion. Il écrit : « Non, il faut concevoir au contraire que les personnes, toutes trois et chacune individuellement, possèdent ces trois perfections, chacune en sa propre nature. En elles, ces perfections ne sont pas distinctes, comme le sont en nous mémoire, intelligence, amour ou charité ; mais il n'y a qu'une seule perfection qui vaut pour toutes, comme c'est le cas de la sagesse. Cette perfection se trouve de telle manière dans la nature de chaque personne que celui qui l'a est cela même qu'il a, étant substance simple et immuable. Si l'on a compris ces choses et si, autant que de si grands mystères nous le laissent voir et pressentir, la vérité nous en est devenue claire, je ne sais pas pourquoi on n'appellerait pas charité et le Père et le Fils et le Saint-Esprit, tous n'étant ensemble qu'une seule et non pas une triple sagesse. De la même façon, en effet, et le Père est Dieu et le Fils est Dieu et le Saint-Esprit est Dieu, tous ensemble n'étant qu'un seul Dieu » (*De Trin.* XV, XVII, 28, BA 16, p. 503-505). Voir Kenneth BAKER, *Fundamentals of Catholicism. God, Trinity, Creation, Christ, Mary*, New York, Ignatius Press, 1983, p. 108ss ; Bertrand de MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, Éditions Beauchesne, coll. « Théologie historique », n. 31, 1975.

Cette précision oblige à considérer la charité comme relevant de la substance même de l'être de Dieu dont l'autre versant est l'unité. Charité et unité substantielle disent alors l'ontologie trinitaire (cf. *De Trin.* XV, XIX, 37, BA 16, p. 525). On peut dire alors que, unité et charité relèvent du principe même du Dieu-Trinité et deviennent par là même l'axe fondamental et l'espace où se conjugue l'amour de Dieu pour l'homme ou mieux, par là se comprend la création de l'âme à l'image de Dieu. L'âme est alors l'être qui vient de Dieu, car à son image, elle est faite¹. Faite à l'image de l'amour trinitaire, l'âme peut participer à la béatitude céleste par la grâce de Dieu qui habite en elle. Elle a conscience des réalités surnaturelles car elle est image de l'amour de Dieu².

Dans l'âme, se mélangent et se convergent image et réalité car, elle est dotée de moyens de contempler les mystères de Dieu par son intelligence, de visiter les secrets du Dieu invisible et de les décrire en langage humain ou mystique. Image des processions divines, l'âme, créature raisonnable et intelligente, image de Dieu enregistrée dans l'*animus* ou la *mens* par le biais de la volonté, de la mémoire et de l'intelligence, l'amour des personnes trinitaires qu'elle veut imiter (*De Trin.* XV, XX, 39-XXI, 40, BA 16, p. 529-533). Mieux, la volonté de l'âme en elle-même participe à la volonté de Dieu : « Ainsi l'amour unit, dans une sorte de relation de paternité et de filiation la vision présente dans la mémoire et la vision de la pensée qui se forme sur elle » (*De Trin.* XV, XXI, 41, BA 16, p. 535). Voilà en quelle manière s'effectue la participation par le privilège de l'image³.

En effet, l'image permet à toute réalité créée, en ce qui nous concerne à l'âme, d'adhérer au principe idéal qui l'a faite. Ce principe est la Transcendance divine et l'amour sert de liaison entre l'une et l'autre. L'image de Dieu est reçue dans l'âme car, « pour l'âme, soit la raison, soit la foi, lui reconnaissant une participation à l'éternité. Or ce n'est pas ainsi que Dieu est éternel, mais en ce sens qu'il est la cause de l'éternité elle-même. Cela peut s'entendre ainsi de la beauté et de la bonté » (*De la divinisation des démons*, 23, BA 10, p. 73). En tant qu'image de Dieu, l'âme est donc orientée vers Dieu grâce au don de la foi dont

¹ Cf. Maxence CARON, « Être, Principe et Trinité », dans Maxence CARON (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la philosophie », 2009, p. 591-636.

² Cf. Joseph DE GUIBERT, « Une définition théologique des grâces mystiques », dans *RechSR*, n. 18-19 (1928-1929), p. 276.

³ Pierre Fourier MERKLEN, « L'image de Dieu », dans *Revue Augustinienne*, n. 1 (1902), p. 72-83 ; *Ibid.*, « L'âme humaine, image de Dieu », dans *Revue Augustinienne*, n. 1 (1902), p. 569-580 ; Louis LEGRAND, *La notion philosophique de la Trinité chez saint Augustin*, Paris, L'œuvre d'Auteuil, 1931 ; cf. Maurice NÉDONCELLE, « L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité ? », dans *AM*, I (1954), p. 595-602.

nous avons parlé plus haut, et la ressemblance avec Dieu qui se traduit par le don de la grâce à travers l'amour (*caritas*) (cf. *De Trin.* IV, XVII, 23, BA 15, p. 395-397).

Les divers modes pour exprimer la Trinité se justifient par le fait que, ne pouvant pas rendre compte de la Trinité divine en elle-même avec des mots, Augustin se trouve obligé de prendre des analogies. De fait, s'appuyant sur l'affirmation biblique selon laquelle l'homme est l'image de Dieu (Gn 1, 26), il développe dans le livre VII, du *De Trinitate* les images de Dieu dans l'âme, et parvient à faire le rapprochement entre image et ressemblance¹. L'âme désire le Dieu-Trinité en qui réside son souverain Bien. Cet amour pour la Trinité est le fruit de la présence de la foi dans l'âme qui lui révèle son identité d'image². L'image est renouvelée par le Verbe éternel, ce qui permet à l'homme intérieur de contempler la Trinité. Mais lorsque cette image est imparfaite ou souillée par le péché, elle ne peut plus participer à la vie divine. Toutefois, puisqu'elle est *capax Dei*, après la conversion elle participe à nouveau à la vie trinitaire³.

2.8. L'âme dans ses connaissances spirituelles

Nous posons ici la question des connaissances spirituelles de l'âme après avoir montré plus haut, qu'elle est image de Dieu. Que connaît l'âme ? Quel rapport la lie-t-elle à Dieu ?

¹ Cf. Gerald A. McCOOL, « The Ambrosian Origin of St Augustine's Theology of the Image of God in Man », dans *Theological Studies*, n. 20 (1959), p. 62-81 ; John Edward SULLIVAN, *The Image of God. The Doctrine of St Augustine and its Influence*, Dubuque, Iowa, The Priory Press, 1963.

² Robert A. MARKUS, « *Imago* and *Similitudo* in Augustine », dans *REAug*, n. 10 (1964), p. 125-143 ; Argimiro TURRADO, « Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en san Agustín », dans *Miscelánea Patristica*. Homenaje al Padre Angel C. Vega, (La Ciudad de Dios, 181), 1968, p. 776-801.

³ Cf. Emmanuel BERMON, « Analyse du “*De Trinitate*” de saint Augustin », dans Maxence CARON (dir), *Saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009, p. 67-73 où il explique les images trinitaires dans l'homme en commentant les livres VIII à XV du *De Trinitate* ; cf. Gerard O'DALY, *Augustine's Philosophy of mind*, Londres, Duckwork, 1987, p. 113-114 ; Gerard WATSON, *St Augustine and the Inner Word: The Philosophical Background*, dans *Irish Theological Quarterly*, n. 54 (1988), p. 81-92 ; Rowan WILLIAMS, « Sapientia and the Trinity: Reflections on *De Trinitate* », dans *Augustiniana*, n. 40 (1990), p. 317-332 ; Patricia WILSON-KASTNER, « Grace as participation in the Divine Life in The Theology of Augustine of Hippo », dans *Augustinian Studies*, n. 7 (1976), p. 135-152 ; cf. Bertrand DE MARGERIE, « La personne humaine vestige, image et ressemblance du Dieu trine », dans *Communio*, n. XXIV, 5-6 (1999), p. 119-126 ; Olegario GONZALEZ DE CARDEDAL, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid, 1966 ; cf. Daniel BOURGEOIS, *Être et Signifier*, op. cit., p. 324-326 ; Bertrand DE MARGERIE, « La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion », dans *Augustinianum*, fasc. 1, (1972), p. 107-119.

C'est à cet ensemble de questions que nous tenterons de répondre dans notre description spirituelle de l'âme, c'est partir de son identité d'image de Dieu, d'image de la Trinité et donc de son être de relation pour le réexaminer par rapport à Dieu, dans une dynamique ontologique et spirituelle, car le but de la nature humaine est d'essayer de s'unir à Dieu, de se lier d'amitié avec Dieu¹ : tels sont les bienfaits de l'Incarnation et de la Rédemption.

2.8.1. L'âme connaît Dieu par elle-même

L'âme connaît Dieu par elle-même par une double approche, la première est intuitive et la seconde est réflexive. L'âme se fait une idée d'elle-même. Elle a une idée générique de l'âme car elle connaît les autres âmes. Mais en se cherchant elle découvre qu'elle peut « contempler les choses spirituelles elles-mêmes » (*De Trin.* X, III, 5, BA 16, p. 129). En découvrant les autres ordres, elle se rend compte qu'elle est un miroir de toute âme. En se cherchant, elle parvient à l'existence des vérités éternelles et se rend compte qu'il est beau de se connaître. En réalité, elle découvre « quelle place [elle] tient dans la création de Dieu, la nature humaine a pu s'unir à Dieu au point de ne faire qu'une seule personne de deux – et, par là même, de trois substances : Dieu, l'âme, la chair » (*De Trin.* XIII, XVII, 22, BA 16, p. 327) par l'entremise du Dieu fait chair, Jésus Christ. Ainsi, existent en l'âme les atouts nécessaires et naturels pour se rendre compte de l'existence de Dieu. Cette connaissance de Dieu est une grâce et un don que Dieu fait à l'âme gracieusement. Au plan spirituel, « dès qu'une chose nous apparaît soumise au changement, disons nous que ce n'est pas Dieu » (*De Trin.* VIII, II, 3. BA 16, p. 31). Ce postulat posé, l'âme oriente sa recherche de Dieu sur ce qui est infini, stable, ce qui ne meut pas mais qui meut et qui est incomparable et qui est vérité (Sg 11, 15) et qui est la lumière (1 Jn 1, 5). Le deuxième principe permettant à l'âme de parvenir à l'auto-connaissance de Dieu est de se séparer des réalités sensibles pour tendre vers les réalités spirituelles. Autrement dit, il s'agit d'une recherche intérieure : « Mais l'âme, tout intérieure qu'elle soit à elle-même, peut en quelque façon sortir d'elle-même, en projetant ses affections sur ces images, qui sont comme les vestiges de ses multiples actes d'attention » (*De*

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* XIII, XVII, 22, BA 16, p. 327-329. Augustin montre comment la grâce de Dieu se manifeste aux hommes à travers le Christ qui est intimement uni à Dieu son Père et notre Père. Par sa Médiation, l'évêque l'Hippone fait une analogie entre Dieu, l'âme et la chair.

Trin. X VII, 11, BA 16, p. 143). Alors, en cherchant à se connaître, l'âme en arrive à trouver que Dieu existe. Le « connais-toi, toi-même » socratique se traduit ici en « tu ne peux te connaître véritablement que si tu connais Dieu ». Se connaître soi-même, c'est revisiter son être intérieur pour y découvrir Dieu, l'auteur de toute vie, celui qui a semé l'amour dans les cœurs. Ainsi, pour Augustin, amour et connaissance s'embrassent :

L'âme qui aime est dans son amour, l'amour dans la connaissance de l'âme qui aime et la connaissance dans l'âme qui connaît. Chacune est dans les deux autres. L'âme qui se connaît et s'aime est dans sa connaissance et son amour ; l'amour de l'âme qui s'aime et se connaît est dans l'âme et dans sa connaissance ; et la connaissance de l'âme qui se connaît et s'aime est dans l'âme et dans son amour, parce qu'elle s'aime connaissante et se connaît aimante. Par suite, les deux autres sont en chacune d'elles ; l'âme qui se connaît et s'aime est avec sa connaissance ; l'amour et la connaissance sont simultanément dans l'âme qui se connaît et s'aime (*De Trin.* IX, V, 8, BA 16, p. 91).

À partir de l'amour et de la connaissance, l'âme se rend compte que Dieu est en elle à travers des images telles que la filiation divine, le mariage mystique et la naissance de Dieu dans l'âme provoquée par l'amour¹. Cette nouvelle création à la suite de la conversion de l'âme ouvre sur la contemplation de Dieu², le Dieu trinitaire, Père, Fils et Esprit Saint, au point qu'on en déduit que le christianisme est « monothéisme trinitaire »³ dans lequel se comprend l'égalité entière des personnes divines qui partagent équitablement entre elles les attributs d'immortalité, d'indivisibilité, de Toute-Puissance, d'Unité et d'homme. Ce Dieu trinitaire se manifeste à l'âme dès la création en la faisant à son image⁴ et se révèle à elle comme le Dieu Amour, comme l'Amour aimant et l'âme devient l'aimée de cet Amour

¹ Cf. Pierre MIQUEL, « La naissance de Dieu dans l'âme », dans *RevSR*, n. 4 (1961), p. 390-394.

² André MANDOUZE, « Où en est la question de la mystique augustiniennne ? », dans *Augustinus Magister*, t. 3, p. 103-168 ; Jean LECLERCQ, *L'amour de Dieu et le désir des lettres*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 955 ; Jean-Marie LE BLOND, *Les conversions de S. Augustin*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1950 ; François MASSAI, « Les conversions de S. Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident », dans *Revue du Moyen-Âge Latin*, n. 67 (1961), p. 1-14 ; Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 83-184 ; cf. Fulbert CAYRÉ, *La contemplation augustiniennne*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, Bibliothèque Augustiniennne, 1954 ; Régis JOLIVET, *Dieu, salut des esprits ou la doctrine augustiniennne de l'illumination*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer et Cie, 1934 ; François-Joseph THONNARD, « La notion de lumière en philosophie augustiniennne », dans *RechAug.*, II (1962), p. 129-131 ; Marie-Anne VANNIER, « Aspects de l'idée de création chez S. Augustin », dans *RevSR*, tome 65, fasc. 3 (1991), p. 213-225.

³ Marie-Anne VANNIER, « Le *De Trinitate* de saint Augustin », dans *Itinéraires Augustiniens*, n. 14 (1995), p. 10.

⁴ Jean-Louis MAIER, *Les missions divines selon saint Augustin*, Fribourg, Éditions Universitaires, coll. « Paradosis », Études de Littérature et de Théologie anciennes, n. XVI, 1960 ; Jean LEBRETON, « Saint Augustin, théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies », dans *MA*, n. 2 (1931), p. 821-836.

aimant. En lui est la « structure de tout amour », « un plus vigoureux amour » (*De Trin.* II, VIII, IX, 13, BA 16, p. 71)¹.

C'est donc au travers de cette connaissance à la fois implicite et explicite de l'âme par elle-même qu'elle découvre le Dieu, le Dieu Amour à partir de la trinité de la conscience de soi dans ses modules : *intellegentia / intellectus, memoria et uoluntas*. Car, en se pensant, l'âme se trouve et en se trouvant elle pense et trouve Dieu la *mens*.

D'où la trinité que nous présentons de la façon suivante : la mémoire, où nous placions ce qui informe le regard de la pensée – la forme qui la redouble, et qui est comme l'image imprimée à partir de la mémoire – ce qui relie l'une à l'autre, l'amour ou la volonté. Lors donc que l'âme se voit par la pensée, elle se comprend et se reconnaît ; elle engendre donc cette intelligence et cette connaissance explicite d'elle-même. Une réalité immatérielle en effet est vue, si elle est comprise, et on la connaît en la comprenant. Mais ce qu'engendre l'âme, lorsqu'en se pensant, elle se voit par l'intelligence, ce n'est pas la connaissance implicite (*notitia*) qu'elle a d'elle-même, ce qui laisserait supposer qu'elle était auparavant inconnue de soi ; non, elle était connue de soi, mais à la manière dont sont connues les réalités contenues dans la mémoire, alors même qu'on n'y pense pas : nous disons en effet qu'un homme connaît les lettres, même quand il pense à autre chose et non aux lettres. Et ces deux connaissances, celle qui engendre et celle qui est engendrée, sont unies par un troisième terme, la dilection, laquelle n'est autre que la volonté recherchant ou possédant quelque chose pour en jouir. C'est donc encore par ces trois mots, croyons-nous, qu'il nous faut donner quelque idée de la trinité de l'âme : mémoire, intelligence, volonté (*De Trin.* XIV, VI, 8, BA 16, p. 365-367)².

¹ Olivier DU ROY, « Amour et intelligence de la foi trinitaire », dans *RechAug.*, n. 2 (1962), p. 438.

² Cette connaissance de soi par soi-même de la trinité implicite dans l'âme, l'image de la trinité et de Dieu est déjà implicitement dans l'âme, comme le montre Augustin : « Voilà pourquoi j'ai voulu donner quelques exemples sur ce phénomène de la pensée, afin de montrer comment le contenu de la mémoire informe le regard intérieur de celui qui évoque un souvenir et comment la connaissance engendrée, lorsque l'homme pense, est la réplique de celle qui se trouvait en lui, avant qu'il ne pense, dans la mémoire. Il est en effet plus facile de distinguer les deux moments, quand la connaissance se produit dans le temps et que ce qui engendre précède d'un certain temps ce qui est engendré.

Si en effet nous nous reportons à la mémoire intérieure par laquelle l'âme se souvient d'elle – même, à l'intelligence intérieure par laquelle l'âme se souvient d'elle – même, à la volonté intérieure par laquelle elle se comprend, à la mémoire intérieure par laquelle elle s'aime, en ce centre où elles trois sont toujours ensemble, ont toujours été ensemble dès l'instant où elles ont commencé d'exister, avec ou sans intervention de la pensée, il apparaîtra bien que l'image de la trinité appartient aussi à la seule mémoire ; mais comme dans l'âme il ne peut y avoir verbe sans pensée (car tout ce que nous disons, ne fût-ce que par ce verbe intérieur qui n'appartient à aucune langue, est le fruit de la pensée), nous reconnaissons que cette image se trouve plutôt dans les trois facultés : mémoire, intelligence, volonté. Ce que j'appelle maintenant intelligence, c'est l'intelligence inséparable de la pensée, lorsque par la découverte des connaissances présentes dans la mémoire, mais non encore pensées, notre pensée prend forme ; et ce que j'appelle volonté, amour ou dilection, c'est le principe qui, unissant le terme engendrant et le terme engendré, est d'une certaine façon commun à l'un et à l'autre » (*De Trin.* XIV, VII, 10, BA 16, p. 371-373).

Mais comment décrire ce Dieu Père que l'âme a découvert par elle-même ? Il est le Père c'est-à-dire le Créateur de toutes choses qui partage une identité substantielle avec le Fils Jésus, tout en étant supérieur au Fils conformément à la parole du Fils, rapportée par l'Apôtre : « Mon Père est plus grand que moi » (Jn 14, 28)¹. Ce Dieu Père est celui manifesté par différentes théophanies dans l'Ancien Testament sous la forme de Sagesse, de premier prince, de Inengendré qui engendre, de celui qui choisit un peuple et lui s'auto-révèle². Ce Dieu Père aime tout ce qu'il a créé – car tout ce qu'il a créé est bon conformément à l'Écriture. Il aime l'âme et l'a faite à son image. Il aime chaque homme et s'engage à le sauver malgré la désobéissance due au péché dont la conséquence logique est la mort éternelle. Pour le sauver, il fait entrer l'homme dans la dynamique de son amour qui se concrétise par l'engagement de l'âme à sa suite pour son propre épanouissement en vue de son union salvifique et béatifiante avec lui. Pour cela, Dieu saisit toute l'âme³. Concluons cette partie par une analyse de Matthias Smalbriggé qui peint le tableau du Dieu Créateur tel que l'a connu l'âme et la relation que celle-ci établit avec Celui-là dans le *De Trinitate*, un tableau révélant le créateur par rapport à la créature, Dieu par rapport à l'âme, le principe Premier et parfait par rapport à l'image imparfaite mais capable de perfection, puisque l'âme est à l'image de Dieu⁴. Logiquement, il en résulte que non seulement l'âme donne une idée claire de Dieu son Créateur et ceci parce qu'elle est image disposée à lier la corporéité - puisqu'elle vit dans le corps - à l'incorporéité de Dieu, l'humain au divin, le sensible au

¹ Cf. Auguste Joseph GAUDEL, *Le mystère de l'Homme-Dieu*, (tome I : *Fondements du dogme*), tome II, *Définition et explication du dogme*, Paris, Éditions Bloud et Gay, 1939, p. 11-16.

² Marie-Anne VANNIER, *Creatio, conversio, formatio* chez saint Augustin, Fribourg, Éditions Universitaires, coll. « Paradosis », 1991, p. 74-82, p. 133 ss ; H. SOMERS, « L'image comme Sagesse. La genèse de la notion trinitaire de Sagesse », dans *RechAug.*, n. 3 (1963), p. 403-414.

³ Cf. AUGUSTIN, *Conf.* X, XXVII, 38, BA 16, p. 209 : « Tu [Dieu] as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ; tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ; j'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif ; tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix » ; cf. Fulbert CAYRÉ, « Notion de la mystique d'après les grands traités de saint Augustin », dans *AM*, II, (1954), p. 613 ; cf. *Ibid.*, « La contemplation opérante », dans *L'Année théologique*, 1942, p. 58-74.

⁴ Matthias SMALBRIGGÉ, L'image de soi-même, la question du double sujet, dans *Le De Trinitate de saint Augustin, Exégèse, logique et noétique*, Actes du colloque international de Bordeaux 16-19 Juin 2010, Emmanuel BERMON et Gérard O'DALY (éd), Paris, IEA, CEA, SA, n. 192, 2012, p. 169 : « C'est d'abord sur Dieu et son rapport avec l'image (humaine et divine) qu'Augustin fait porter son propos. Cette image de Dieu qui représente l'homme se caractérise cependant d'emblée par le fait qu'elle est l'image du Dieu trine. La pluralité qui paraît se trouver en Dieu se retrouve donc dans l'image qu'est l'homme. Naturellement, le fait d'être créé d'après l'image de Dieu n'entraîne pas une égalité en Dieu et cette image. Comme le dit Augustin, c'est dans l'âme qu'on reconnaît l'image de son créateur, mais l'âme n'est nullement l'égale de son créateur. Au contraire, elle montre la direction de la vie et de la création, qui implique une distance entre elle-même et Dieu. Ainsi, elle peut représenter la voie menant à la connaissance de Dieu, puisqu'elle est son image – ce par quoi elle dépasse tous les autres êtres. À nouveau, elle est image, certes mais hélas elle ne l'est pas entièrement ; il n'y a que la partie supérieure, appelée l'esprit, qui représente l'image de Dieu ».

spirituel. Par-là, l'âme devient le pont spirituel entre l'être de Dieu et la connaissance que l'homme peut en avoir déjà sur le terme dans sa marche vers les demeures célestes.

2.8.2. L'âme, l'être et le connaître

L'âme humaine a une capacité de connaissance. Elle est placée sous son propre contrôle, sous son propre regard. Elle se connaît et se souvient de soi, elle possède sa mémoire propre. « Elle se connaît comme étant à elle-même sa propre mémoire de soi. Si la mémoire en effet a de quoi informer le regard de l'esprit, à plus forte raison a-t-elle de quoi subvenir à l'intelligence. Et puisque l'âme se comprend, elle n'est jamais dépourvue de ce minimum d'amour de soi, où se réfugie la lumière de l'esprit, et sous lequel l'âme cesserait d'être humaine » (*De Trin.* BA 16, NC 47, p. 634-635). L'homme a conscience qu'il possède une âme dont il a une connaissance spécifique. Il a une double connaissance de l'âme. La première concerne l'âme individuelle de chaque personne et l'idée que chacun fait de son âme individuelle et la seconde est la définition que chaque homme donne de l'âme humaine. « L'objet de la première connaissance se meut dans le temps ; celui de la seconde subsiste éternel et immuable. Car ce n'est pas en voyant nombre d'âmes avec nos yeux de chair, et en faisant la synthèse des caractères semblables que nous acquérons une connaissance spécifique ou générique de l'âme humaine ; mais nous avons une intuition de l'inviolable vérité, d'après laquelle nous définissons de façon parfaite, du mieux que nous pouvons, non ce qu'est l'âme de tel ou tel homme, mais ce qu'elle doit être d'après les "raisons éternelles" » (*De Trin.* IX, VI, 9, BA 16, p. 93).

L'âme a une connaissance d'elle-même. Elle se connaît et elle connaît. En voyant les autres âmes, elle se fait une idée sur elle-même, c'est « l'idée générique d'âme » (*De Trin.* X, III, 5, BA 16, p. 129) nous dit le pasteur d'Hippone. Si les yeux se voient et se connaissent à travers un miroir, ainsi l'âme, à travers les choses spirituelles contemplées, se découvre davantage. Dans la raison habitent des vérités éternelles, immortelles, spirituelles et rationnelles. Il s'agit d'une auto-connaissance. Elle se découvre comme être spirituel, existant qui fait exister. « Ce n'est pas une autre âme qu'elle connaît connaissante : c'est elle-même » (*De Trin.* X, III, 5, BA 16, p. 131). Elle se connaît elle-même parce qu'elle se cherche pour se

trouver et elle se trouve pour se connaître¹, comme nous l'avons dit plus haut.

L'âme sait de manière intuitive qu'elle est âme composée d'une partie spirituelle et d'une partie rationnelle. Elle sait bien qu'elle se cherche elle-même et si « elle cherche à se connaître, elle se connaît déjà en train de se chercher. Elle se connaît donc déjà » (*De Trin.* X, III, 5, BA 16, p. 131). Mais en réalité, quand on dit que l'âme se cherche elle-même, il faut plutôt comprendre qu'elle cherche une partie d'elle-même, une portion qui manque à sa connaissance comme on cherche un objet déposé sur son bureau, comme on cherche dans son esprit une idée oubliée, une formule apprise. La partie de l'âme que l'âme cherche à approfondir c'est le manque du divin en elle, car elle est capable de deux sortes de connaissance. Au moyen des sens corporels, elle développe sa compréhension des réalités corporelles, temporelles. Au moyen des connaissances spirituelles, elle dénonce les réalités incorporelles et spirituelles. D'un côté comme de l'autre elle les reçoit, les accueille et les approfondit par elle-même, car elle est dotée de la raison, de la mémoire et de l'intelligence. Nous essaierons ainsi de démontrer que l'âme peut connaître par elle-même. L'origine de ces erreurs est la concupiscence. En effet, Augustin écrit :

En maintes reprises, l'âme, comme oublieuse d'elle-même, agit sous l'emprise de la concupiscence. Elle voit intérieurement la beauté de certaines choses, dans la nature souveraine, en Dieu. Alors qu'elle devrait demeurer dans la jouissance de ces biens, elle prétend se les attribuer à elle-même ; refusant de devenir semblable à Dieu, mais voulant par elle-même être ce qu'est Dieu, elle se détourne de lui, elle se laisse entraîner, glisser du moins au moins, alors qu'elle croit aller du mieux au mieux. C'est qu'elle ne se suffit plus, que rien ne lui suffit. Son dénuement et sa gêne la rendent trop attentive à ses propres actions, aux plaisirs mêlés d'inquiétude qu'elle y recueille. Alors, par désir d'acquérir la connaissance des choses extérieures – choses qu'elle aime grâce à la connaissance générique qu'elle en a et qu'elle sent lui échapper, si elle ne les retient à force de sollicitude - elle perd toute sécurité et pense d'autant moins à elle-même qu'elle est plus sûre de ne pouvoir s'échapper à elle-même (*De Trin.* X, IV, 7, BA 16, p. 135).

C'est la dimension éthique de la relation *anima / Deus* en tant que *ordo amoris* que l'on peut résumer comme suit : l'âme ne se sait véritablement et ne s'oriente vers Dieu qu'en aimant. Ainsi, « les fils constituent le corps du Fils unique de Dieu et que, comme il est la tête et nous les membres, le Fils de Dieu est un. Donc celui qui aime les fils de Dieu aime le Fils de Dieu,

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* X, IV, BA 16, p. 133 : « Elle [l'âme] se connaît donc elle-même. Lorsqu'elle cherche à se connaître, elle se connaît déjà en train de se chercher. Elle se connaît donc déjà. Elle ne peut donc s'ignorer totalement, cette âme qui, lors même qu'elle se connaît ignorante d'elle-même, se connaît par le fait même. Si elle ignore qu'elle s'ignore, elle ne se cherche pas pour se connaître. Le fait même de se chercher est donc la preuve qu'elle se connaît plus qu'elle ne s'ignore. Elle se sait se cherchant et ne se connaissant pas, quand elle se cherche pour se connaître ».

et celui qui aime le Fils de Dieu aime le Père. [...] Et en aimant, il devient lui aussi un membre et devient, par l'amour, partie intégrante un corps du Christ : ainsi il y aura un seul Christ s'aimant lui-même » (*In Io. Epist. X, 3, BA 76, p. 405*), et de la sorte, puisque la fin c'est encore le Christ lui-même « l'amour dont nous parlons forme vraiment un tout ; comme lui-même se rassemble pour ne faire qu'un, ainsi il fait un seul être de tous ceux qui dépendent de lui et les fond en quelque sorte comme le feu en une seule masse » (*In Io. Epist. X, 3, BA 76, p. 407*).

Les sens peuvent conduire l'âme à se tromper à partir des passions et de leurs influences sur elle. Celles-ci détournent l'âme des réalités intérieures et spirituelles qui la constituent pour la connecter aux choses temporelles et passagères, prennent le pas sur celui de la nature spirituelle. L'intelligence de l'âme se laisse capturer par les images corporelles, de là naît l'erreur.

L'erreur de l'âme (*mens*) sur elle-même vient de ce qu'elle s'identifie à ces images avec un si grand amour qu'elle en vient à la juger elle-même comme quelque chose de tel. Elle s'assimile à ces images, non par son être, mais par la pensée : ce n'est pas qu'elle se figure qu'elle soit une image, mais elle se figure qu'elle est ce dont elle porte l'image en elle. Car en elle subsiste le pouvoir de juger qui lui fait distinguer le corps, qui lui reste extérieur, de l'image qu'elle porte en elle ; à moins que ces images ne s'extériorisent au point d'être prises pour la sensation de corps étranges, non pour des représentations intérieures, ce qui arrive couramment dans le sommeil, la folie ou quelque transport (*De Trin. X, VI, 8, BA 16, p. 136-137*).

Il faut donc pour se connaître véritablement et être orientée vers Dieu que l'âme se sépare du sensible. Ainsi, elle cherche où elle va, *veniat*, afin de se trouver, *inverriat*. Car la source de ses erreurs, ce sont les images sensibles d'une part et d'autre part l'incapacité de l'âme de se séparer d'elles facilement. C'est aussi l'origine de nos impuretés, de nos fautes et de nos péchés. Une autre problématique sur laquelle s'est penché Augustin dans son approche de la connaissance de l'âme est la question du *cogito*. Qu'en dit-il ? Quel en est le rapport avec l'âme humaine ?

2.8.3. Connaissance, foi et amour dans l'âme

Connaissance, foi et amour ! Si le *Banquet* de Platon nous instruit sur le rapport entre l'amour et la connaissance, voyons maintenant comment saint Augustin articule sa théologie autour de la trilogie âme, foi et connaissance. Comment la foi permet à l'âme d'accéder à la vraie connaissance de Dieu et comment l'âme se découvre-t-elle comme étant tout amour ? Pour répondre à cette question, il faut partir du fait que connaissance de Dieu et amour de Dieu s'imbriquent et s'entremêlent dans l'âme. En effet, l'un conduit à l'autre et réciproquement. Car, la vraie connaissance de Dieu conduit à l'amour et le vrai amour de Dieu dans l'amour amène à la connaissance des réalités célestes et divines. L'âme en cherchant à se connaître découvre qu'elle existe, qu'elle est une créature de Dieu, aimée de Dieu, image de Dieu. Le « connais-toi toi-même » se comprend ici comme étant le « connais d'où tu viens et qui t'a fait ». L'âme se rend alors compte qu'en son sein existe une trinité, c'est-à-dire la trilogie *intelligentia / intellectus, memoria* et *uoluntas* qui lui permettent de se savoir créature divine, image divine faite pour aimer et adorer son créateur. Cette trilogie est la lumière divine qui éclaire la *mens* et lui révèle qu'elle est image de Dieu¹, qu'elle est amour de Dieu (cf. *De Trin.* IX, V, 8, BA 16, p. 91)². Pour Augustin, « il faut considérer l'âme en elle-même avant qu'elle ne soit participante de Dieu, et y découvrir l'image de Dieu. Lors même que l'âme [...] se trouve souillée et défigurée par la perte de la participation divine, elle reste néanmoins image de Dieu ; car ce qui fait qu'elle est image, c'est qu'elle est capacité de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu. Un si grand bien n'est possible, que parce qu'elle est image de Dieu » (*De Trin.* XIV, VIII, 11, BA 16, p. 373-375).

Si la connaissance (de soi) de l'âme nous a conduit à Dieu, elle nous a permis d'établir un lien de foi entre l'âme et Dieu, car la foi permet d'envisager les réalités éternelles, de réfléchir sur l'éternelle vérité ; elle purifie le cœur et lui balise le chemin pour qu'il puisse croire en Dieu et ainsi, l'âme se retrouve « en état de voir, de saisir Dieu, comme il peut être

¹ Cf. AUGUSTIN, *De Trin.* IX, II, 2, BA 16, p. 79-81 : « Le sujet aimant aime par un amour et l'amour suppose un sujet aimant. Âme et esprit au contraire ne se disent pas relativement, mais désignent l'essence. Ce n'est pas en effet par leur appartenance à un homme que l'âme et l'esprit sont âme et esprit. Enlevez à l'homme ce qui le constitue, sa liaison au corps ; enlevez donc le corps, l'âme et l'esprit demeurent ; par contre enlevez le sujet aimant, il n'y a plus d'amour ; enlevez l'amour, il n'y a plus de sujet qui aime. Ainsi donc, comme termes relatifs, ils sont deux ; mais, pris absolument, chacun se pose comme esprit et les deux ensemble comme un seul esprit ; chacun comme âme et les deux ensemble comme une seule âme. Où trouver alors une trinité ? Appliquons-nous le mieux possible ; implorons la lumière éternelle d'illuminer nos ténèbres ; et voyons en nous, autant qu'il nous est permis, l'image de Dieu ».

² Cf., *ibid.*, *De Trin.* X, III, 5-IX, 6, BA 16, p. 129-133.

vu et saisi – privilège réservé aux cœurs purs [...] – si Dieu n'est ainsi par la foi, le cœur ne pourra se purifier pour devenir capable et digne de le voir » (*De Trin.* VIII, IV, 6, BA 16, p. 39). La foi en Dieu est la croyance en la Trinité. Elle retire l'âme de l'ignorance complète au sujet de Dieu, lui donne l'assurance de la vie éternelle, recouvre la nature humaine d'espérance et se tourne vers la transcendance. Si la foi est la certitude des choses que l'on ne voit pas, elle est également l'assurance de l'immortalité pour l'âme comme pour le genre humain.

En effet, elle conduit aux « réalités immuables et éternelles dont la contemplation fait notre béatitude » (*De Trin.* XIII, I, 2, BA 16, p. 265) toute âme en lui donne une intelligence/connaissance spirituelle qui lui fait passer dans le domaine du surnaturel, même les réalités temporelles. Elle imprime dans la mémoire la possibilité pour le corps mortel d'atteindre l'immortalité par une intelligence spirituelle qui détourne le corps humain de son état de corporéité sensible à un nouvel état d'incorporéité éclairé par la lumière de Christ : tel est l'homme intérieur vers qui elle converge (cf. *De Trin.* XIII, I, 2-3, BA 16, p. 265-273)¹.

Il faut le dire, la foi est la condition pour l'âme de posséder et de développer l'intelligence des perfections de Dieu invisibles aux yeux de chair. Elle est la science qui élucide les vérités éternelles et dogmatiques, car elle est capable d'appréhender et d'expliquer la Trinité divine, la rédemption, la création, l'image de Dieu dans l'âme. Grâce à elle, l'hypothèse inadmissible de l'immortalité de l'âme et de son identité d'image de Dieu se justifie (cf. *De Trin.* XIV, II, 4, BA 16, p. 351-353). Elle introduit la vie divine dans l'âme en termes de désir, de contemplation, d'élan spirituel vers Dieu ou bien elle la projette dans la vie de Dieu, dans la vie future. Si la connaissance de soi de l'âme permet de mieux cerner sa nature véritable et son intelligence de la foi dans une métaphysique de la vie intérieure²,

¹ Incompréhension au langage des philosophes, Augustin décrit l'apport de la foi au chrétien qui cherche Dieu et qui doit passer par le Christ mort et Ressuscité pour le trouver : « La foi, elle, qui ne s'appuie pas sur des arguments humains, mais sur l'autorité divine, promet que l'homme tout entier, l'homme composé d'une âme et d'un corps, sera immortel et par là même vraiment heureux [...] Celui qui par nature était Fils de Dieu est devenu fils de l'homme, par compassion pour les fils des hommes (c'est ce que signifie « *le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous* », hommes) : combien est-il plus croyable que ceux qui, par nature, sont fils de l'homme deviennent, par la grâce de Dieu, fils de Dieu et qu'ils habitent en Dieu, en qui et par qui seul ils peuvent être heureux, en devenant participants de son immortalité ! C'est pour nous en convaincre que le Fils de Dieu est devenu participant de notre condition mortelle » (*De Trin.* XIII, IX, 12, BA 16, p. 299).

² Gérard VERBEKE, « Spiritualité et immortalité de l'âme chez saint Augustin », dans *EA, AM*, I, (1954), p. 329-334 ; Émilie ZUM BRUNN, « L'expression ontologique de la vie et de la mort de l'âme, d'après saint Augustin », dans *Augustinus*, n. 13 (1968), p. 443-447, p. 443-444.

connaissance et foi conduisent à l'amour de Dieu, car elles sont basées sur le modèle de Dieu-Trinité dont les Personnes sont régies par l'Amour¹.

Au sujet de l'amour, il se présente sous deux facettes : l'amour en Dieu et l'amour dans l'homme. Cet amour se révèle à l'homme dans et par l'Incarnation de Jésus-Christ, dont la Rédemption a valu le salut pour la gent humaine. Malgré le péché dans le cœur de l'homme, Dieu continue de l'aimer car la « substance divine » est amour et rien qu'« Amour ». En ce qui concerne l'homme, elle est bonne lorsqu'en elle réside l'amour de Dieu, car celui-ci introduit en elle l'amour du Bien qui est *amor Dei* et qui par le même fait lui évite la convoitise et toutes sortes de péchés. La connaissance de Dieu pousse l'âme à aimer Dieu et le prochain. Tel est le commandement, – Loi – de l'amour. Mieux, l'âme ne peut se connaître qu'en s'aimant et elle ne peut aimer qu'en se connaissant amour, aimante et aimée. L'Amour fait partie de l'être même de l'âme. Amour et ontologie substantielle de l'âme vont de pair. Voilà pourquoi subsiste même dans le cœur des pécheurs un grain d'amour qui est la preuve de la charité de Dieu dans l'âme, car l'Esprit Saint donne toujours le don de la charité que nous dévoile la foi. La structure de l'âme nécessite qu'elle soit un être d'amour. Nous sommes faits pour aimer comme le conclut Augustin lui-même : « Il en résulte que plus brûlant est notre amour pour Dieu, plus certaine et sereine est la vision que nous avons de lui ; car c'est en Dieu que nous contemplons cet immuable idéal de justice, d'après lequel nous jugeons que tout homme doit vivre. Tel est le pouvoir de la foi pour nous faire connaître et aimer Dieu : non comme s'il échappait tout à fait à notre connaissance, tout à fait à notre amour, mais pour nous préparer à une connaissance plus lumineuse, à un plus vigoureux amour » (*De Trin.* VII, IX, 13, BA 16, p. 71).

Si l'âme est un être pour aimer son créateur, cet amour se concrétise en acte par la charité envers le prochain. L'amour conduit à la connaissance du prochain comme étant également *imago Dei* et méritant d'être aimé. Il permet de connaître, comment les connaissances conduisent à l'amour et le nécessitent de fait : voilà l'essence de l'amour du prochain dans l'âme², qui se décline en charité spirituelle et en charité fraternelle, autrement, on est passé de l'amour de l'Inconnu (Amour de Dieu), à l'amour du connu (amour du

¹ Cf. Gilles ÉMÉRY, *La Trinité, Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Initiations », 2009, p. 36-60.

² Cf. Dany DIDEBERG, *Saint Augustin et la Première Épître de saint Jean. Une théologie de l'Agapé*, Paris, Éditions Beauchesne, coll. « Théologie historique », n. 34, 1975, p. 146-148.

prochain) dans une ambiance de communication mystique entre les deux par le biais de la prière¹ qui relie l'âme à Dieu.

2.9. L'homme : corps, âme, esprit

Augustin s'interroge sur la relation de l'homme à Dieu au cœur de son anthropologie. Nous l'avons dit, l'âme humaine ou mieux, la *mens* est tournée vers Dieu. Elle fait de l'homme un être tourné vers son créateur, orienté vers la transcendance de par sa composition trichotomique. Si la nature humaine a été défigurée et blessée par le péché et que l'image de Dieu en l'homme a été salie, l'héritage de salut en l'homme reste intact. Mais pour y parvenir, il faut que « l'image de Dieu en l'homme [soit] restaurée pour que soit aussi rétablie la finalité de l'homme en Dieu. C'est là le sens de l'Incarnation et la Rédemption »². Mais l'homme, dans son identité propre, crée une coïncidence métaphysique entre l'être pour Dieu et l'être pour les autres hommes³. Il est alors *Relatio* ou *Amor* et on conjugue en sa personne relation vers Dieu et relation vers les autres hommes⁴, parce qu'il est image et ressemblance du Dieu-Trinité qui est avant tout *Amor et Relatio*⁵.

¹ Robert A. MARKUS, « Communication and Transcendence in Augustine's *De Trinitate* », dans *Gott und sein Bild. Augustines De Trinitate in Spiegel gegenwärtiger Forschung*, J. Brachtendorge (éd.), 2000, p. 171-185 ; Gareth B. MATTHEWS, « Knowledge and Illumination », dans *The Cambridge Companion to Augustine*, E. Stump (éd.), 2000, p. 171-185 ; cf. Joseph MOING, « L'amour de Dieu en l'homme », BA 16, p. 654-656 ; John RIST, « Love and Will : Around *De Trinitate* XV, 20, 38 », dans *Gott und sein Bild, op. cit.*, p. 205-216 ; Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, « Qu'il n'y a pas d'amour sans connaissance : étude d'un argument du *De Trinitate*, livres VII-XV », dans *Le De Trinitate de saint Augustin. Exégèse, logique et noétique, op. cit.*, p. 181-203 ; Jérôme LAGOANÈRE, « L'amour du prochain dans les premiers commentaires pauliniens d'Augustin d'Hippone », dans *Augustianum*, LIV, fasc. 1 (2014), p. 137-172 ; *ibid.*, « La notion du prochain dans les premiers écrits d'Augustin. Esquisse de réflexion », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 57 (2011), p. 239-267 ; Gunnar HULTGREN, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400*, Paris, 1939, p. 86-105 ; Raymond CANNING, *The Unity of love for God and Neighbor in St. Augustine*, Heveerlee, Leuven, 1993, p. 167-215 ; Marie-Anne VANNIER, « La prière d'après saint Augustin », dans *VS*, tome 157, n. 749 (2003), p. 371-402 ; J. DELAMARE, « La prière à l'école de St Augustin », dans *VS*, n. 373 (1952), p. 476-493.

² Laurent LAVAUD, « L'homme pour Dieu », dans *Communio*, n. V, XXVI, 3 (2001), p. 32.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Idem.*

⁵ Philippe Cormier définit l'homme comme « objet de respect », « objet d'amour », « personne en soi », « non seulement comme créateur spirituel à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais comme semblable au Verbe fait chair. [...] L'homme se découvre créé à l'image du Verbe »⁵, composé de corps, d'âme et d'esprit, une trilogie régie par l'harmonie et l'amour de sorte que dans sa réalité singulière, individuelle et substantielle (*De Trin.* VII, VI, 11, BA 15, p. 545-549), il est à considérer dans son entièreté, dans sa totalité identitaire comme personne

Pour Augustin, il faut clarifier deux expressions symptomatiques du statut de l'homme à savoir le couple d'expressions « l'homme extérieur » et « l'homme intérieur » puis le « vieil homme » et « l'homme nouveau ». Nous tenterons de reconsidérer la place de l'âme dans chacune de ces expressions. Véritablement, « l'homme intérieur est doué d'intelligence, l'homme extérieur l'est de sensibilité » (*De Trin.* XI, I, 1, BA 16, p. 161). Toutefois, « l'homme extérieur » n'est pas privé de « quelque vestige de la Trinité » (*idem*), puisqu'il est aussi « une effigie de la Trinité » (*idem*). Étant donné que c'est par sa nature raisonnable (âme raisonnable) qu'il est image de Dieu, il peut aussi se restaurer et se rétablir par le baptême du Christ en fils de Dieu : « Si donc nous nous sommes renouvelés dans notre âme spirituelle, si l'homme nouveau se renouvelle dans la connaissance de Dieu selon l'image de celui qui l'a créé, il n'est pas douteux que ce n'est pas selon le corps, ni selon telle ou telle partie de l'âme indifféremment, mais selon l'âme raisonnable, siège de la connaissance de Dieu, que l'homme est à l'image de celui qui l'a créé » (*De Trin.* XII, VII, 12, BA 16, p. 235)¹.

En réalité, il faut entendre par « l'homme extérieur », l'homme sensible c'est-à-dire doté d'un corps comme moyen d'appréciation de la sensibilité et de tout ce qui l'entoure. Le corps mû par l'âme joue un rôle d'élément de contact et d'appréciation du réel, du concret et se décline par la capacité des cinq sens – la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher – comme des aptitudes que possède l'homme à partir de l'extérieur pour porter des réalités sensibles à l'appréciation de la trilogie *intelligentia*, *memoria* et *uoluntas*. C'est par là qu'entrent dans l'âme les réalités du sensible qui sont celles des faits quotidiens qui peuvent l'avilir ou l'élever. Ces sens portent le réel à l'âme par la vision intellectuelle. L'âme les comprend et permet à l'homme d'en user ou non. L'homme extérieur est au contact d'objets visibles que les sens portent au jugement de l'âme (cf. *De Trin.* II, XI, I, 1-II, 5, BA 16, p. 163-175). L'âme est supérieure à l'homme extérieur qui est une créature imparfaite et qui n'est pas image de Dieu. En effet, « il est vrai que tout ce qui, dans les créatures, est semblable à Dieu n'est pas pour autant image de Dieu : la seule image est celle qui n'a au-dessus d'elle que Dieu seul. Car l'image qui est l'expression directe de Dieu est celle entre laquelle et Dieu ne s'interpose aucune créature » (*De Trin.* XI, V, 8, BA 16, p. 185). Cela

créée pour être sauvée. Tel est le sens de la création qui rime avec le salut, tel est aussi le sens de la relation entre l'homme et le Christ ou entre l'homme et Dieu⁵. Olegario GONZALEZ DE CARDEDALI, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid, 1966 ; voir Bertrand DE MARGERIE, « La personne humaine, vestige, image et ressemblance du Dieu Trine », dans *Communio*, n. XXIV, 5-6 (1999), p. 119-126. Cf. aussi Philippe CORMIER, « Questions de personne », *Communio*, n. XXIV, 5-6 (1999), p. 147. Jean-François PETIT, « La personne chez saint Augustin », dans *Itinéraires Augustiniens*, 2013, p. 42-46. Cf. Alain GRAU, « Une inquiétude pour la philosophie : Chalcédoine, la personne et la nature », dans *RSPT*, n. 88 (2004), p. 513-515 ; voir Joseph MOINGT, « Créature et Salut », dans *RSPT*, n. 84 /4 1996), p. 559, p. 568 et p. 577.

¹ Cf. AUGUSTIN, *De Trin.* XIV, XVI, 22, BA 16, p. 405-409.

signifie que l'homme extérieur, du fait de vivre avec les choses sensibles, souillées, est inférieur à l'âme - image de Dieu - qui est juste au-dessous de Dieu. Ainsi se traduit certainement chez Augustin un écho lointain du platonisme.

L'homme extérieur doit se détacher des réalités corporelles pour devenir l'homme intérieur. Car l'homme extérieur n'est pas parfait. Il est capable de faire le mal. La condition de temporalité l'assujettit à la mort et son usage de la liberté le contraint au péché. Il est à lui-même sujet à la finitude, à la faillibilité, au défaut et au péché¹ : « Que veut-on dire quand on appelle l'homme faillible ? Essentiellement ceci : que la possibilité du mal moral est inscrite dans la constitution de l'homme ». Par contre, « l'homme intérieur » est le contraire de l'homme extérieur : rempli d'intelligence (alors que l'homme extérieur est au faite avec les sensibilités), il est tourné vers l'écoute de son âme qui lui dicte la volonté de Dieu. Il est au courant des réalités intelligibles qui lui sont familières et qu'il intériorise dans l'âme. Il supplante sa condition d'homme créé, d'homme mortel et charnel pour développer la visée de l'Esprit, pour se familiariser avec la connaissance spirituelle inscrite dans l'âme. Il est spirituel et s'accommode avec les réalités intérieures et mystiques en cherchant à les pénétrer – contrairement à l'homme extérieur qui est submergé par les réalités corporelles et extérieures (cf. *De Trin.* XI, I, 1, BA 16, p. 161-163).

C'est l'expression de la mondanité. Si la saisie des vérités éternelles est le propre de l'homme intérieur qui est porté beaucoup plus vers ce qui est immuable et spirituel, car « de même [que] notre âme, substance spirituelle, doit se dresser vers les plus élevés des biens spirituels, non par une exaltation orgueilleuse, mais par un pieux amour de la justice » (*De Trin.* XII, I, 1, B A 16, p. 213), de même l'homme intérieur s'oblige sur les consignes de l'âme spirituelle. Nous parlons ici d'homme au sens générique de *homo*, qui regroupe l'homme et la femme, comme le précise Augustin dans l'exercice de la double fonction de l'âme de la personne humaine, image de la Trinité :

Donc, quand nous disons que l'homme (*homo*) a été fait à l'image de la Trinité souveraine, c'est-à-dire à l'image de Dieu, nous ne devons pas comprendre que cette image réside dans une trinité de personnes humaines : conception d'autant plus contestable que, au témoignage de l'Apôtre, l'homme (*vir*) est image de Dieu et qu'à ce titre l'Apôtre lui défend de se voiler la tête, alors qu'il ordonne à la femme de le faire. Il dit en effet : « L'homme ne doit pas se voiler la tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu. La femme, elle, est la gloire de l'homme ». Que penser de

¹ Cf. Joseph MOINGT, « Créature et Salut », *art. cit.*, p. 582-585 ; Paul RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1960, t-I, p. 149-162 ; voir p. 149 surtout.

cela ? Si la femme pour sa part, contribue à parfaire l'image de la Trinité, pourquoi, une fois la femme sortie de la côte de l'homme (*vir*), l'Écriture dit-elle encore que celui-ci est image ? Ou alors, à supposer que, dans cette trinité de personnes humaines, l'une d'elles, considérée à part, puisse être dite image de Dieu, de même que dans la Trinité souveraine chaque personne est Dieu, pourquoi la femme à son tour n'est-elle pas image de Dieu ? Or, elle ne l'est pas, puisqu'il lui est prescrit de se voiler la tête, chose défendue à l'homme parce qu'il est image de Dieu (1 *Cor.*, XI, 7, 5) (*De Trin.* XI, VII, 9, B A 16, p. 229).

Deux autres expressions relatives à l'*homo* méritent d'être visitées. Il s'agit du « vieil homme » et de « l'homme nouveau ». En effet, le vieil homme est l'homme dans sa condition charnelle aux prises et en proie au péché. Il est assorti à l'homme extérieur dont nous avons parlé un peu plus haut et il déshonore l'image de Dieu en lui, c'est-à-dire son âme, car le péché envahit cette image et le dénature. Il méprise l'amour de la sagesse, se codifie sur les choses muables, sensibles et temporelles, celles qui ne l'élèvent pas et ne l'édifient pas, encore moins son âme (cf. 1 Co 8, 1). Les béatitudes étant absentes de son mode de vie, il vit son propre châtement par le péché et par l'absence de la grâce de Dieu qui est rompue par son attrait aux péchés (cf. *De Trin.* XIII, XII, 16, B A 16, p. 307-311).

En revanche, « l'homme nouveau » est celui qui bénéficie de la grâce de Dieu. Sa connaissance de Dieu lui transmet l'amour de Dieu renouvelé par le baptême qui le recrée. C'est en cela qu'il est nouveau. Il se rend compte de la force de l'image de Dieu en lui et son âme ainsi que son corps s'attachent aux vérités éternelles, au respect des commandements de Dieu. Il est cohéritier de la grâce divine présente et agissante dans son âme spirituelle et régissant de fait, d'agir de son corps et son rapport à tout ce qui est temporel et sensible (*De Trin.* XII, VII, 11-12, BA 16, p. 233-235)¹. Ce renouvellement de l'homme a pour conséquence la résurrection de son corps. Il devient immortel dans le Christ et de fait, son âme devient semblable à Dieu dans la vision bienheureuse².

Au terme de ce chapitre, il convient de faire le point. Après sa conversion et être devenu prêtre, tout en gardant le style platonicien, Augustin traduit à travers le *De vera*

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* XIV, XVI, 22 - XVII, 23, BA 16, p. 405-411.

² Cf. Thomas E. CLARKE, « St. Augustine and cosmic Redemption », dans *Theological Studies*, n. 19 (1958), p. 133-164.

religione, les *Confessions*, le *De duabus animabus* et le *De natura et origine animae*, sa pensée sur l'âme avec un raisonnement philosophique, sans être aussi attaché au platonisme, car, visant désormais à montrer la participation de l'âme à la vie divine. Il continue d'utiliser les termes philosophiques auxquels il confère un sens théologique et spirituel. On pourrait dire que le platonisme lui a servi d'instrument pour forger sa pensée théologique ou une nouvelle forme de philosophie qui cherche à comprendre Dieu. Tel est le rôle de la philosophie chrétienne, réfléchir sur l'âme et Dieu tout en ayant dans une main les arguments et concepts platoniciens et dans l'autre la Bible.

Telle est la dialectique augustinienne : dénoncer la mauvaise foi des philosophes et produire un raisonnement convaincant, philosophique à la théologie chrétienne. Emmanuel Falque en déduit qu'« avec saint Augustin, quelque chose “commence” donc paradoxalement en philosophie, ou plutôt en théologie. Certes, la pensée chrétienne ne dérouta pas avec l'évêque d'Hippone, cela va sans dire. [...]. Mais dans le V^e siècle naissant et tourmenté [...] quelque chose de neuf, ou presque, commence à se tisser au sein même de la théologie : son dialogue avec la philosophie grecque, et donc la métaphysique »¹. Un dialogue naît entre platonisme et augustinisme. Goulven Madec explique que saint Paul atteste la connaissance de Dieu par les platoniciens (Rm 1, 19-20), car pour eux, la philosophie, permet l'accomplissement des mouvements de transcendance par l'âme, une fois qu'elle est purgée de toutes les empreintes relatives aux sensibles et biens inférieurs². Les platoniciens ont une idée de Dieu et de son Verbe³, même s'ils n'arrivaient pas à l'enseigner aux gens (*De uera rel.* II, 2, BA 8, p. 23-25), car, à l'Académie persistent en même temps des pratiques ésotériques et celles relatives au scepticisme⁴, quand bien même il reconnaît l'identité de la vraie religion et de la recherche philosophique (*De uera rel.* V, 8, BA 8, p. 35-37).

On en conclut avec Goulven Madec que le platonisme détient en son sein des contradictions entre « une bonne théologie et une mauvaise religion ; c'est le thème fondamental de la confrontation avec le platonisme développé dans les livres VIII- X de la

¹ Emmanuel FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre, d'Irénée à Duns Scot*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée » - Essais philosophiques, 2008, p. 49 ; voir Emmanuel HOUSSSET, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2007, 528 pages.

² AUGUSTIN, *De uera rel.*, III, 3, BA 8, p. 27-29 ; *ibid.*, *Confessions*, VII, X, 16, BA 13, p. 615-619.

³ *Ibid.*, *Confessions*, VII, IX, 13, BA 13, p. 609-611.

⁴ Pour ce qui concerne la présentation des écoles philosophiques, la réfutation des arguments sceptiques par Cicéron, l'approche de la vérité par Zénon et ses implications sceptiques, le positionnement de la Nouvelle Académie face au matérialisme stoïcien, les divisions à l'intérieur de la Nouvelle Académie, voir : AUGUSTIN, *Contra Acad.* VII, 14-VIII, 17, BA 4, p. 139-147 ; cf. *ibid.*, *Contra Acad.* XVII, 38-XVIII, 41, BA 4, p. 191-197.

cité de Dieu »¹. Ainsi, s'impose un dialogue entre platonisme et christianisme. Le premier donne le mode de la réflexion au second. Le second parfait le premier, le purifie de ses contradictions².

Cet échange et cette purification sont également rendus possibles parce qu'Augustin est avant tout un fruit du Néo-platonisme et ne cherchait pas forcément à renier ses origines mais à les purger de ce qui l'empêche dans la pensée grecque de rester philosophe et chrétien. Il rend alors possible dans une herméneutique de complémentarité, les liens d'échange des pôles d'attraction mais aussi admet les conversions nécessaires permettant l'accomplissement du platonisme à partir du Christ. En continuant à rechercher Dieu et l'âme, tout en empruntant des termes philosophiques, étape après étape, Augustin s'éloigne du platonisme pur, se rapproche de l'Église et du Christ et ainsi, fait naître un platonisme chrétien. La philosophie passe au Christ³.

La recherche du bonheur de l'âme ne peut alors se faire en dehors du Christ qui permet de mieux comprendre l'identité humaine⁴. Ce passage de la philosophie au Christ dit aussi l'introduction de Dieu en philosophie : ce « trait fondamental de la métaphysique s'appelle l'onto-théo-logique. Nous sommes désormais semble-t-il, en état d'expliquer *comment Dieu entre en philosophie* »⁵. Augustin, finalement, en réfléchissant sur l'âme, nous fait passer du

¹ Goulven MADEC, *Chez Augustin*, Paris, IEA, CEA, SA, n. 160, 1998, p. 53.

² *Idem* : « Le platonisme trouve son accomplissement dans le christianisme. Platon avait tracé le cadre ontologique et épistémologique dans la proportion de *Timée* 29 c : [...] « La foi est à la vérité ce que le devenir est à l'éternité ». Tout cela se concrétise dans la personne du Christ, Dieu et homme, qui est pour nous la foi dans l'ordre temporel, lui qui est vérité dans l'ordre éternel (*De consensu euangelistarum*, I, 35, 53 ; *De Trinitate*, IV, 18, 24) : « Notre science, à nous, c'est le Christ ; notre sagesse aussi, c'est le même Christ. Il implante en nous la foi au sujet des réalités temporelles ; il nous révèle la vérité au sujet des vérités éternelles. C'est par lui que nous allons à lui ; nous tendons par la science à la sagesse ; mais nous ne nous écartons pas de l'unique et même Christ, en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science » (*De Trinitate*, XIII, 19, 24) ».

³ *Ibid.*, p. 54 : « Cela dit, on comprend que l'influence du néoplatonisme sur la pensée personnelle d'Augustin a été très importante, tant dans sa conversion et la manière dont il l'a comprise, dans la réflexion qui a suivi sur Dieu et l'âme ou sur les arts libéraux et philosophie, dans sa doctrine de la création où il semble se livrer à une redistribution des fonctions de la deuxième hypostase entre le Verbe et les anges, et dans sa conception de la médiation du Christ, qui ramène régulièrement à son esprit le problème de la conversion des platoniciens... Mais il s'agit toujours d'une libre utilisation des thèmes néoplatoniciens, favorisée par la conviction que le platonisme trouve sa vérité parfaite sans le christianisme. Il est, en revanche, fallacieux d'imaginer qu'Augustin ait jamais pu s'exercer à une intelligence plotinienne de la foi chrétienne ».

⁴ Voir Émilie ZUM BRUNN, « «Être» ou «ne pas être» d'après saint Augustin », dans *RÉAug*, n. 1-2 (1968), p. 91-98.

⁵ Martin HEIDEGGER, « La construction onto-théo-logique de la métaphysique » (1957), dans *Questions I*, Paris, Éditions Gallimard, 1968, p. 277-308, p. 294. Pour expliquer l'âme et la pensée de l'être au général, voir Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1980, p. 47 : « La théologie transcendantale [...] s' imagine connaître l'existence d'un Être suprême par de simples concepts, sans le secours de la moindre expérience, et elle s'appelle alors ontothéologique » ; Martin Heidegger parle d'une « construction onto-théologique de la métaphysique », dans *Questions I*, Paris, Éditions Gallimard, 1968, p. 277-308 ; et Jean-François Courtine associe Métaphysique et Pensée de l'être : voir Jean-François COURTINE, *Inventio analogiae, Métaphysique et onthologique*, Paris, Éditions J. Vrin, 2005, p. 11-99 ; cf. Alain DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1992, p.72-73 ; Frédéric NEF, *Qu'est ce que la métaphysique ?*, Paris, Éditions

platonisme au christianisme ou mieux il christianise à sa manière le platonisme et engage une réflexion sur l'être humain, sur la constitution du sujet pensant comme sur l'identité du sujet chrétien. Il plante au cœur du platonisme, la croix du Christ et l'Évangile et inaugure un platonisme chrétien.

L'âme détient une capacité propre et interne lui permettant de penser, de se penser, de chercher à se connaître et penser Dieu à partir d'elle-même. Son action s'intéresse aux réalités intelligibles et immuables puisqu'elle est composée de la *mens* qui contient la trilogie *intelligentia / intellectus, memoria* et *uoluntas*, garant de l'identité réflexive de l'âme, qui part du *cogito* à travers lequel l'âme doute et se pense pour parvenir à une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu et d'elle-même. Cet exercice de la raison est qualifié par Étienne Gilson d'« exercice chrétien de la raison »¹, même si « le terme de *philosophia christiana* est encore moins fréquent que celui de *theologia*, sous la plume d'Augustin »². La rationalité platonicienne a conduit Augustin désormais chrétien dans une approche purement spirituelle dans sa conception de l'âme, non en termes d'opposition mais de complémentarité.

En effet, parti de l'identité ontologique de l'*anima, image Dei* et *capax Dei*, c'est à l'âme spirituelle qu'il revient de recevoir la grâce de Dieu et d'en être la dispensatrice. Les connaissances spirituelles de l'âme lui permettent de se reconnaître par elle-même comme ayant en son sein propre les empreintes de la Trinité divine, notamment l'Amour et la Relation qui les relient au corps et à l'esprit d'une part, à Dieu et aux autres hommes, d'autre part. Cette relation entre Dieu et l'âme ou entre l'âme et les autres âmes humaines tire sa source de la Trinité rendue compréhensible dans la *mens* par la foi qui le mène à admettre les réalités spirituelles et immuables et à désirer Dieu par le même fait. Nous retrouvons ici le Commandement du double amour – de Dieu et du prochain – qui est le reflet de l'amour trinitaire dans l'âme spirituelle.

Gallimard, coll. « Folio-Essais », 2004, p. 231-412 et p. 740-746 ; Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 6-7.

¹ Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médicale*, Paris, Éditions J. Vrin, 1932, p. 10-11.

² Olivier BOULNOIS, « *Philosophia christiana*. Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique », dans Isabelle BOCHET (dir.), *Augustin, philosophe et prédicateur, op. cit.*, p. 366.

TROISIÈME PARTIE

L'ÂME CHEZ ORIGÈNE ET AUGUSTIN : RELATIONS ET ESQUISSES DE SYNTHÈSE

CHAPITRE VIII

ORIGÈNE ET AUGUSTIN : DIALOGUE ET DIVERGENCES SUR L'ÂME

« Origène est le seul des premiers théologiens que l'on puisse comparer à Augustin en énergie et puissance intellectuelles pures. Si l'habileté politique et intellectuelle d'Augustin dépassa de beaucoup celle d'Origène, celui-ci, en revanche, dépassa de beaucoup Augustin en érudition »¹.

Nous avons jusqu'ici établi la mise en œuvre des catégories de la philosophie grecque et notamment du platonisme dans la construction de la pensée philosophique et théologique d'Origène et d'Augustin dans leurs écrits de jeunesse d'une part, et la conséquence de la philosophie sur la définition de la théologie chrétienne en ayant recours à l'âme du Christ et à l'âme humaine, comme champs de recherche entre la mise en place de la foi et la vie spirituelle en spécifiant la rupture entre la spéculation archaïque sur l'âme et l'approfondissement de la relation *anima-Deus* posée sur le Christ, Médiateur et Sauveur, d'autre part. Notre étude cherche, dans ce chapitre, à établir un dialogue entre Origène et Augustin sur les points de convergences, de divergences comme deux grands axes permettant de préciser la part originale de l'un et l'autre, de spécifier le génie de l'un et l'autre en nous interrogeant constamment sur les éventuelles influences d'Origène sur Augustin et le dépassement du second sur le premier. D'entrée de jeu, précisons qu'Origène a vécu à l'époque des martyrs chrétiens, dans une Alexandrie agitée avec une situation sociale instable²

¹ Joseph W. TRIGG, trad. Bernard Pouderon, « Origène », dans *Encyclopédie saint Augustin*, op. cit., p. 1059.

² Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, op. cit., p. 17 : « Alexandrie à la fin du II^e siècle : ville égyptienne dotée d'une riche tradition, non pas celle des anciens Pharaons mais celle de l'hellénisme qui, depuis cinq siècles, a trouvé là un de ses principaux foyers ; cité cosmopolite sur les bords de la Méditerranée, lieu de passage pour les navigateurs et les commerçants, trait d'union entre l'Occident et les régions orientales de l'Arabie ou des Indes ; cité ouverte aux divers courants de la philosophie ancienne, véritable carrefour de sagesse et de religions ; ville marquée, entre autres, par l'existence d'une communauté juive qui s'est jadis illustrée par la première traduction de la Bible en langue grecque et plus récemment par l'œuvre imposante de l'exégète Philon ; ville marquée, aussi, par la présence d'une communauté chrétienne qui ne vit pas seulement de sa foi mais s'efforce en même temps de la penser – comme en témoigne les savants écrits du prêtre Clément. C'est dans cette ville que naît Origène, vers 185 après Jésus-Christ, et c'est là qu'il demeure jusqu'aux alentours de l'année 230 ». Cf. Alain LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et*

alors qu'il y a une évolution du côté d'Augustin qui avait une situation fixe, était pasteur et vivait à l'époque de l'Empire chrétien. Si on rencontre l'idée de la fine pointe de l'âme chez Platon¹ et chez Plotin², il revient à Origène d'y voir l'image de Dieu le Fils, comme une semence divine dans l'âme, comme « l'illumination de la parole divine » et « l'illumination du Saint-Esprit » en elle (*HomEx.* VIII, 5, SC 321, p. 265)³ et Augustin renchérit que la fine pointe de l'âme signifie la capacité véritable de celle-ci, le lieu de « sa puissance et son énergie » (*De an. quant.* III, 4A, BA 5, p. 233) et c'est elle qui lui permet de voir Dieu après les étapes successives de son ascension ; c'est le lieu d'adhésion de l'âme « tout entière à l'intégrale vérité » (*De an. quant.* XXXIII, 76, BA 5, p. 387)⁴ : c'est la « participation de la réalité créée à son analogué principal »⁵. Chaque grand axe du dialogue sera composé de quatre domaines indispensables pour un échange entre Origène et Augustin sur la question de l'âme à savoir le domaine christologique, le champ anthropologique, l'héritage philosophique et le terrain spirituel et mystique. Ce qui est sous-jacent dans cette démarche est cette double question : Augustin a-t-il lu Origène ? A-t-il été d'une manière ou d'une autre influencé par lui ?⁷ L'intérêt d'une telle méthode est de parcourir les différents volets de la réflexion et de la

Origène, Paris, IEA, CEA, SA 178, 2006. Voir aussi Jean SIRINELLI, *Les Enfants d'Alexandrie. La littérature et la pensée grecques (331 av. J.-C. – 519 ap. J.-C.)*, Paris, Éditions Fayard, 1993.

¹ PLATON, *La République*, VII, 533 d, *op. cit.*, p. 1128 : « L'œil de l'âme, véritablement enfoui dans je ne sais quel barbare bourbier, elle le tire tout doucement et l'amène en haut » ; cf. *ibid.*, *La République*, X, 621, b, *op. cit.*, p. 1241.

² Cf. PLOTIN, *Enn.* I, 6, 7-9, *op. cit.*, p. 103-106 ; voir *ibid.*, *Enn.* I, 2, 4, *op. cit.*, p. 55-56.

³ ORIGÈNE, *HomGn.* XIII, 4, SC 7 bis, p. 327.

⁴ Cf. AUGUSTIN, *Conf.* VII, I, 1-2, BA 13, p. 577-583 ; *ibid.*, *Conf.* VIII, XII, 28-30, BA 14, p. 65-69 ; *ibid.*, *De Trin.* II, XV, XI, 21-23, BA 16, p. 477-485.

⁵ Michel TARDIEU, « Ψυχαιός σπινθήρ. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », dans *RÉAug.*, n. 21 (1975), p. 226.

⁶ Les contributions suivantes peuvent permettre de se faire une idée de la connaissance d'Origène chez Augustin : Berthold ALTANER, « Augustinus und Origenes », dans Berthold ALTANER, *Kleine Patristische Schriften*, Berlin, 1967, p. 224-252 ; Agostino TRAPÉ, « Nota sul giudizio di Agostino su Origene », dans *Augustinianum*, n. 26 (1986), p. 223-227 ; Vittorino GROSSI, « La presenza in filigrana di Origene nell'ultimo Agostino (426-430) », dans *Augustinianum*, n. 30 (1990), p. 423-440 ; *ibid.*, « L'origenismo latino negli scritti agostiniani : dagli origenisti agli origeniani », dans *Augustinianum*, n. 46 (2006), p. 51-88 ; Giulia SFAMENI GASPARRO, « Agostino di fronte alla "eterodossia" di Origene », dans *Augustiniana*, n. 40 (1990), p. 219-243 ; Manlio SIMONETTI, « Gli angeli e Origene nel "De Civitate Dei" », dans *Il "De Civitate Dei". L'opera, le interpretazioni, l'influsso, a cura di E. Cavalcanti*, Roma, 1996, p. 167-179 ; Gaetano LETTIERI, Origene, « Agostino e il mistero di Giuda. Due esegesi di Ioh. XIII in conflitto », dans *Atti del V Simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo, a cura di L. Padovese*, Roma, 1995, p. 169-213 ; *ibid.*, « In spirito e/o verità da Origene a Tommaso d'Aquino », dans *Annali di storia dell'esegesi*, n. 12 (1995), p. 50-67 et 71-79 ; Enrico DAL COVOLO, « Argomentazioni patristiche sulla verità. "Ego sum via et veritas" » (cf. Gv 14, 6) in Origene e in Agostino », dans *Il vostro frutto rimanga (Gv 16, 16)*. Miscellanea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti, a cura di Anna Passoni Dell'Acqua, Bologna, 2005, p. 309-321 ; Mauro BELCASTRO, « De diversis quaestionibus ad Augustinum : Simpliciano e l'origenismo milanese », dans *Adamantius*, n. 19 (2013), p. 170-184.

⁷ Augustin rejoint Origène sur diverses thématiques. On peut lire : Henry CHADWICK, « Christian Platonism in Origen and Augustine », dans *Origeniana Tertia*, p. 217-230 ; Roland TESKE, « Origen and St. Augustine's First Commentary on Genesis », dans *Origeniana Quinta*, p. 179-185 ; Robert CROUSE, « Origen in the

recherche d'Origène et d'Augustin sur le thème de l'*anima* en philosophie et en théologie en marquant les apports de l'un et de l'autre, les éventuelles ruptures avec le platonisme et surtout le désir de la construction d'une nouvelle et vraie philosophie permettant à l'homme d'entrer dans le projet du progrès spirituel élevant l'âme de la sphère terrestre aux célestes demeures.

1. Points de convergences entre Origène et Augustin

Malgré la différence d'époque et de culture, n'y aura-t-il pas des points de recoupement doctrinal entre Origène et Augustin ? Si oui, lesquels ? Étant donné qu'ils se sont intéressés à la pensée grecque, à l'homme et à Dieu, il en ressort des approches convergentes que nous mettrons en dialogues. Notre attention se focalisera sur quatre points saillants de dialogue possible entre l'Alexandrin et l'Hippionate à savoir la christologie, l'anthropologie, la philosophie et la spiritualité. Concrètement, quels rapprochements peut-on envisager entre l'âme du Christ et le Verbe de Dieu, d'une part, et entre la participation¹ de l'âme humaine à l'âme du Christ d'autre part ? Nous essayerons de rechercher une constance entre nos auteurs à savoir que l'âme est créature divine, image de Dieu, tout en insistant sur la préférence de l'un et l'autre pour une anthropologie tripartite dans leurs écrits de maturité au détriment d'une anthropologie bipartite signe du platonisme et présente dans les écrits de jeunesse d'Origène et d'Augustin. Primauté de l'âme sur le corps, immortalité et immuabilité de l'âme seront au cœur du dialogue philosophique entre les deux auteurs qui, désirant être fidèles à la pensée biblique justifient leur passage de l'hellénisme au christianisme, du *Logos* platonicien au *Verbum* de Jean et au *Logos* paulinien², dans une approche spirituelle.

Philosophical Tradition of the Latin West : St. Augustine and John Scottus Eriugena », dans *Origeniana Quinta*, 565-569 ; Marie-Anne VANNIER, « Origène et Augustin, interprètes de la création », dans *Origeniana Sexta*, p. 723-736 ; György HEIDL, « Did the Young Augustine Read Origen's Homily on Paradise ? », dans *Origeniana Septima*, p. 597-604 ; Joseph O'LEARY, « The Invisible Mission of the Son in Origen and Augustine », dans *Origeniana Septima*, 605-622 ; John SLOTEMAKER, « The Primacy of the Father in Origen of Alexandria and Augustine of Hippo : Beyond East and West », dans *Origeniana Decima*, p. 855-872 ; Iliari RAMELLI, « Origen in Augustine : A Paradoxical Reception », dans *Numen*, n. 60 (2013), p. 280-307.

¹ Cf. Dmitry BIRIUKOV, « Paradigms of Participation in Origen », dans *Scrinium*, n. 13 (2017), p. 277-290.

² Voir Michel FATTAL, *Paul de Tarse et le logos. Commentaire philosophique de 1 Corinthiens, 1, 17-2, 16*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2014.

Mais avant, indiquons qu'Augustin est de culture latine. Il s'est intéressé néanmoins aux termes techniques grecs dans l'élaboration de sa philosophie et de sa théologie¹. Il a donc pris la résolution de ne pas utiliser de mots grecs en latin², et affirme n'avoir pas une maîtrise complète du grec dans les *Confessions* (I, XIII, 20, BA 13, p. 309)³. Les grands auteurs qu'Augustin a étudiés à Thagaste Madaure sont aussi connus⁴. Il utilise à bon escient, cependant, les rudiments du grec appris à l'école⁵ et qui demeurent insuffisants. On peut alors dire qu'Augustin n'a pas lu directement Origène en grec mais par le truchement des traductions des *Homélies* et *Commentaires* de l'Alexandrin par Rufin et Jérôme dès 390. Si Ambroise dans ses sermons marqués par Origène a permis à l'Hippone d'accéder indirectement à Origène, Jérôme reste et demeure son informateur incontournable⁶.

¹ Jean PÉPIN, *Attitude d'Augustin devant le vocabulaire philosophique grec, dans la langue latine, langue de la philosophie*. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990), Rome, École française de Rome, Publication de l'École Française de Rome, n. 161, 1992, p. 277 : « L'attitude d'Augustin devant le grec peut être résumé comme suit : « tantôt il écrivait en caractère grec un mot plus rarement une formule ; ce procédé se développa quand il fut capable de vérifier dans le grec de la Septante les traductions latines dans lesquelles il traduisait la Bible, mais on le rencontre déjà dans ses œuvres de jeunesse ; appelons-le « citation ». Souvent aussi, voulant insérer dans sa prose des termes grecs, il renonce à user de caractères grecs, et il se satisfait de les « translittérer », plus ou moins exactement au moyen de l'alphabet latin ; probablement reprend-t-il alors des translittérations antérieures à lui, mais on ne doit pas exclure qu'il en ait réalisé pour son propre compte. Il sait enfin « traduire » véritablement en latin, avec des réussites diverses, le vocabulaire grec, soit, ici encore, qu'il reproduise une tradition, soit qu'il fasse œuvre de créateur ».

² AUGUSTIN, *De mus.* I, XII, 23, BA 7, p. 77 : « Je n'aime pas en latin à me servir sans nécessité des mots grecs ».

³ Il faut reconnaître toutefois qu'il y a, chez Augustin, toute une recherche, en particulier dans le *De Trinitate* où il reprend et explique des termes grecs. Voir Lucien JERPHAGNON, « Saint Augustin et la diffusion de la pensée grecque dans l'Occident médiéval : l'hypothèque de la langue ? », dans *La Grèce antique sous le regard du Moyen Âge occidental*. Actes du 15^{ème} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 8 & 9 octobre 2004, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2005. p. 1-3 : « L'œuvre d'Augustin contient en suspension une forte teneur en culture grecque. [...] Cela étant, Augustin n'a jamais caché son aversion pour le grec, du moins dans l'enfance. [...] La littérature grecque, on s'en doute, ne pouvait être que familière à celui qu'un Symmaque avait distingué si jeune pour la première chaire officielle de rhétorique. Ses grandes œuvres font état, sans complaisance, bien sûr, de onze poètes grecs contre onze latins. Quant à la mythologie, la *Cité de Dieu* instruit à charge le procès d'une bonne quarantaine de dieux et déesses pour tromperie sur la qualité de la divinité et incitation à la débauche. Quant à la pensée grecque, Augustin ne cite pas moins de trente-quatre philosophes, et pas des plus connus, contre quatre latins. Il a en tête la spécificité des systèmes, alors qu'elle tend à se dissiper dans l'air du temps » ; Gérard VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin*, Louvain, Études philosophiques / Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1945 ; Irénée CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg, 1940. Voir aussi Pierre COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris, Éditions de Boccard, 1948, p. 183-194.

⁴ Ces grands auteurs sont Homère, Térence, Cicéron, Salluste, Virgile, Varron, Valère, Maxime, Athénée, Diogène Laërce ; et du côté de la philosophie, on peut retenir Platon, Aristote, Alkinoos, Nouménios, Atticos, Plotin et Porphyre. Voir Lucien JERPHAGNON, « Saint Augustin et la diffusion de la pensée grecque dans l'Occident médiéval : l'hypothèque de la langue ? » dans *La Grèce antique sous le regard du Moyen-âge occidental. op. cit.*, p. 2-5.

⁵ AUGUSTIN, *Conf.* I, XIII, 20, BA 13, p. 309 ; cf. *Conf.* I, XIV, 23, BA 13, p. 313-315 ; *Contra Litteras Petilianis*, I, II, n. 91, *Contra Julianum*, I, 1, V, n. 15 et 18 ; cf. Sévérien SALAVILLE, « La connaissance du grec chez saint Augustin », dans *Échos d'Orient*, tome 21, n. 127-128 (1922), p. 387-393.

⁶ Cf. Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, « Jérôme informateur d'Augustin au sujet d'Origène », dans *REAug.* n. 20 (1974), p. 42-54 ; voir aussi et surtout : Pierre COURCELLE, *Les Lettres Grecques en Occident, de Macrobie*

On peut retenir, sans vouloir faire un point exhaustif sur la connaissance d'Augustin sur Origène, qu'Augustin a connu Origène par les éloges de Jérôme (Aug. *Epist.* 28, 56, 2 ; 40, 67, 9 ; 82, 116, 23)¹ notamment au sujet des méthodes des exégétiques d'Origène, tout en reconnaissant n'avoir pas lu ses Commentaires (Aug. *Epist.* 82, 116, 23-24). Saint Augustin a eu besoin des travaux d'Origène pour asseoir son exégèse². Il encourage même Jérôme à traduire les *Homélie*s et *Commentaires* d'Origène (*Epist.* 28, 2). Origène et Augustin sont tous les deux de grands commentateurs de l'Écriture avec une dépendance du second sur les *Homélie*s du premier notamment ses écrits sur le *Cantique des Cantiques* et sur saint Paul³. Cette influence d'Origène va plus loin lorsqu'on voit dans le *De Genesi contra manichaeos* (388-389) la « possibilité d'une chute précosmique de l'âme »⁴, « idée éminemment origénienne »⁵, comme l'indique Joseph W. Trigg.

1.1. Dialogue christologique entre Origène et Augustin sur l'âme

Origène n'a pas écrit un traité spécifique sur le Christ, Augustin non plus quoiqu'on puisse retenir comme christologique sa *Lettre à Volusianus* et notamment le *Sermon Dolbeau 26* à cause de son insistance sur le rôle du Christ Vrai Médiateur entre Dieu et les hommes,

à Cassiodore, Paris, Éditions de Boccard, 1948, p. 185-187 ; Berthold ALTANER, *Augustinus und Origenes, Eine quellenkritische Untersuchung* dans *Historisches Jahrbuch*, t. LXX, 1951, p. 15-41 ; cf. Berthold ALTANER, *Kleine Patristische Schriften*, Berlin 1967, p. 224-252 ; Willy THEILER, « Augustin und Origenes », dans *Augustinus, Strenas Augustinianas P. Victorino Capanaga*, Madrid 1968, p. 423-432 ; Irénée CHEVALIER, *St Augustin et la pensée grecque*, Fribourg, Librairie de l'Université, 1940, p. 104-105.

¹ Cf. AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, XI, XXIII, 1-2, BA 35, p. 101-105.

² Cf. Berthold ALTANER, « Augustinus und Origenes », dans *Kleine Pat.*, p. 224-252.

³ Berthold ALTANER, Caroline HAMMOND-BAMMEL, « Augustine, Origen and the Exegesis of St Paul », dans *Augustinianum*, n. 32 (1992), p. 341-368 ; *Ibid.*, dans *Tradition and Exegesis in Early Christian Writers*, Aldershot, Variorum Reprints, 1995, art. 17 ; cf. Joseph W. TRIGG, « Origène », dans *Encyclopédie saint Augustin, op. cit.*, p. 1059.

⁴ AUGUSTIN, *De Gen. contra man.* XXVI, 40, BA 50, p. 371-373 : Le « serpent, c'est-à-dire l'erreur des hérétiques, qui tente l'Église, [...] cette erreur, dis-je, rampe sur la poitrine et le ventre et elle mange de la terre. Car elle ne trompe que les orgueilleux qui, s'arrogeant une nature qui n'est pas la leur, s'empressent de croire que le Dieu suprême et l'âme humaine ont une seule et même nature ; ou encore ceux qui, empêtrés dans les désirs de la chair, se laissent volontiers dire que c'est la race des ténèbres et non eux-mêmes qui sont responsables de toutes leurs débauches ; ou enfin les curieux, qui ont une sagesse terrestre, et qui explorent avec un œil terrestre les réalités spirituelles ».

⁵ Joseph W. TRIGG, art. « Origène », dans Marie-Anne VANNIER (Éd.), *Encyclopédie saint Augustin, art. cit.*, p. 1058.

Prêtre pour l'éternité et Tête de son Église¹. Cependant, les deux se rejoignent dans l'affirmation selon laquelle Jésus le Christ est le Fils de Dieu fait chair pour le salut du genre humain. Or, ils ne se situent pas à la même époque. Le Christ possède une âme humaine. L'un et l'autre ont montré à leur époque que le Verbe de Dieu communique étroitement avec l'*anima Christi* qui est sans péché et qui ne peut pécher, car elle est unie inséparablement avec Dieu de sorte qu' « elle est ointe de l'huile de joie, c'est-à-dire l'âme avec la Parole de Dieu devient le Christ. Être oint de l'huile de joie ne veut pas dire autre chose qu'être rempli de l'Esprit Saint » (*PArch.* II, 6, 4, SC 252, p. 317-319). Exempté de tout mal, le Verbe de Dieu attire vers lui l'âme humaine, qui participe à son niveau au Verbe de Dieu grâce à l'âme du Christ. En effet, le Christ est Médiateur entre Dieu et les hommes : « L'union des deux natures, c'est le rôle médiateur de l'âme assumée par le Verbe. Ce terme de "médiateur" ne s'applique donc pas seulement au Sauveur en tant qu'il participe de la Divinité et de l'humanité ; ou plutôt le Sauveur ne peut exercer une telle médiation que parce qu'il existe en son être même une puissance "médiatrice" – ce qu'est justement l'âme du Christ »². Cette dernière sert de médiation entre le Verbe et la chair de Jésus d'une part, et de manière analogue, entre l'âme humaine et Dieu, d'autre part. Cette double fonction de l'âme fait qu'on peut qualifier Origène de « théologien de l'âme du Christ »³ et plus généralement de théologien de l'âme.

Pour Origène, le Christ a une nature divine (Fils du Père) et une nature humaine - par laquelle il assume l'économie de la Rédemption - (*PArch.* I, 2, 1, SC 252, p. 111). Il est Parole, Vérité et Vie de Dieu. Son âme se distingue du Verbe. Si le Verbe préexistait à

¹ François DOLBEAU, « Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV) », dans *ibid.*, (éd.), *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Retrouvés à Mayence, édités et commentés par François Dolbeau, 2^e édition revue et corrigée, Paris, IEA, CEA, SA, n. 147, 2009, p. 345-417 ; voir Étienne GILSON, *Saint Augustin. Philosophie et Incarnation selon saint Augustin, suivi de Saint Augustin, Lettre XVIII, Sermon contre les païens (Dolbeau 26)*, traduit et annoté par Éric Rebillard, Genève, Éditions Ad Solem, n. 44, 1999, p. 108 : « Lui est l'unique fils : au commencement était le Verbe, Dieu au côté de Dieu [...]. Mais il s'est fait humble, pour être *le médiateur unique entre Dieu et les hommes, un homme, Jésus-Christ*. [...] Lui, qui voulut être le médiateur et le réconciliateur auprès de Dieu [...] c'est-à-dire le médiateur humble et très élevé, le Seigneur Jésus-Christ, il s'est chargé de toute créature – car il est tout entier dans l'homme [...]. Par conséquent, en lui sont toutes choses, afin que nul ne s'égare en cherchant pour se purifier une créature médiatrice et pour ainsi dire purificatrice ; c'est pour cela que le médiateur a tout, que le médiateur s'est chargé de tout, parce qu'une telle créature médiatrice pour nettoyer des iniquités et libérer de la mort, elle qui ne s'imagine pas valoir quelque chose en elle-même, mais est inséparable personnellement du Verbe Dieu et se trouve, d'une manière ineffable, unie et mêlée à lui, de sorte qu'on puisse dire : *Le Verbe s'est fait chair* » ; cf. aussi Gérard RÉMY, « Le Christ médiateur et tête de l'Église selon le *Sermon Dolbeau 26* d'Augustin » dans *RevSR.*, tome 72, fasc. 1, 1998, p. 3-19.

² Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, *op. cit.*, p. 154. Voir ORIGÈNE, *PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 314-317.

³ Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973, p. 197.

l'Incarnation, l'âme du Christ existe de toute éternité dans la génération éternelle et, « de cette substance de l'âme servant d'intermédiaire entre un Dieu et la chair – car il n'était pas possible que la nature d'un Dieu se mêlât à la chair sans médiateur – naît [...] le Dieu-Homme : cette substance était l'intermédiaire, car il n'était pas contre nature pour elle d'assumer un corps » (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 315). Elle ne peut connaître ni hésitation, ni trouble, ni peine (*PArch.* IV, 4, 4, SC 268, p. 409-411). Si « l'âme du Christ a été de la race et de la substance de toutes les âmes humaines » (*HomLv.* XII, 5, SC 287, p. 189), « le *Logos* s'est trouvé uni à l'âme de Jésus bien plus intimement qu'à toute âme, car seul il était capable de contenir parfaitement la participation suprême du *Logos* en personne, de la Sagesse en personne, de la Justice en personne (*CCels.* V, 39, SC 147, p. 121). Les formules sont encore hésitantes. Mais ces deux tangentes sont à considérer comme les deux ailes dans l'équilibre de l'oiseau : l'âme du Christ est « intermédiaire entre la chair et Dieu » (*HomLv.* III, 5, SC 286, p. 143) et tout en restant une âme humaine, elle est indissociablement unie au Verbe (pour son affinité avec Dieu)¹ et unie au corps du Christ qu'elle meut (pour son affinité avec la gente humaine)², car le Christ, « le Fils de Dieu par qui tout a été créé est nommé Jésus-Christ et Fils de l'homme » (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 317) et son union inséparable du Verbe de Dieu se comprend car son « âme avec la Parole de Dieu devient le Christ » (*PArch.* II, 6, 4, SC 252, p. 317). L'âme du Christ adhère totalement et de manière inséparable à la Volonté de Dieu ; elle est source de charité, vit « en Dieu » et reste « sous la forme de Dieu ». C'est elle qui est descendue dans l'Hadès pour sauver les morts, Image de Dieu, elle collabore étroitement avec le *pneuma* de l'homme. Cette connaissance du Christ est présente dans le *Pèri Archôn* d'Origène. Or avec Augustin, dans sa recherche sur Dieu et l'âme, dans les *Dialogues philosophiques*, l'Hippionate, cherchant Dieu, va trouver progressivement le Christ Jésus ; mais il ne parle, pour ainsi dire, jamais spécifiquement de son âme. Ainsi dans les *Soliloques*, le *De immortalitate animae* et le *De quantitate animae*.

Augustin ne fait pas explicitement allusion au Christ. Cependant, il présente l'âme comme lieu où habitent la vérité et la lumière (*Sol.* II, XIII, 23, BA 5, p. 133-135) et atteste que « toute science a l'âme pour sujet. Il est donc nécessaire que l'âme subsiste toujours, si la science subsiste toujours, elle-même » (*Sol.* II, XIII, 24R, BA 5, p. 135). L'âme est le siège des vérités éternelles, l'intermédiaire entre le corps et les idées. Elle est dotée du libre arbitre. Nous avons ici, un Augustin purement philosophe. Puis il comprend que le Christ est l'Envoyé

¹ ORIGÈNE, *PArch.* I, 1, 7 SC 252, p. 105-107 et *PArch.* IV, 9, 10, SC 268, p. 143.

² *Ibid.*, *PArch.* II, 8, 1, SC 252, p. 336-339 et *PArch.* II, 10, 7, SC 252, p. 391-393.

de Dieu, le véritable Ordre, qu'il « est Dieu, par l'ordre de Dieu, non seulement conduit tout, mais encore est conduit » (*De ord.* I, X, 29, BA 4/2, p. 141-143 ; cf. NC 12, p. 342-343), qui s'est incarné pour le salut de l'homme, et dont le « Royaume n'est pas du monde » (*De ord.* I, XI, 32, BA 5, p. 157), mais est plutôt éternel et divin. C'est à lui que nos âmes doivent rendre grâce (*De ord.* I, VIII, 21, BA 5, p. 121).

Dans le *De magistro* et le *De libero arbitrio*, Augustin reconnaît la préexistence de l'âme en termes de « l'existence d'une réalité qui fût plus haute que notre esprit et notre raison » (*De lib. arb.* II, XIII, 35, BA 6, p. 339), son origine divine, sa chute due au péché et le Christ comme son maître intérieur « Sagesse de Dieu immuable et éternelle ; c'est elle que consulte toute âme raisonnable » (*De Mag.* 11, 38, BA 6, p. 137), celui en qui il faut croire (*De lib. arb.* II, II, 6, BA 6, p. 273-275), celui qui a la vie éternelle, autrement dit la vie de l'âme. Augustin définit le Christ comme Celui qui a Dieu pour tête dans le *De Trinitate*. De fait, écrit-il, « c'est, en effet, conjointement au Fils que le Père est Dieu, mais c'est à part du Père que le Fils est Christ, vu surtout que c'est le Verbe fait chair qui parle. [...] Ainsi, c'est le fait même d'être Dieu, ce que le Verbe a en commun avec le Père, qui est tête du Médiateur-homme, ce que le Verbe est seul à être (cfr *I Tim.*, II, 5). En effet, si nous avons raison de dire que l'esprit est l'élément principal de l'homme, la tête de la substance humaine, si l'on peut dire, puisque l'homme est homme par esprit, pourquoi ne serait-il pas bien plus exact et bien préférable que le Verbe soit avec le Père, Dieu avec lui, tête du Christ, encore que le Christ homme ne puisse concerner que le Verbe fait chair ? » (*De Trin.* IV, IX, 10, BA 15, p. 495).

Le Fils du Père est alors notre justice, notre modèle, notre Médiateur, notre Sagesse et notre Science. « Le Verbe fait chair, le Christ Jésus, possède les trésors de la Sagesse et de la Science » (*De Trin.* XIII, XIX, 24, BA 16, p. 333)¹. Il faut préciser qu'Origène et Augustin ont été marqués dans leur âme par le mystère de l'Incarnation comme un événement décisif les obligeant à s'éloigner du platonisme. Leur lecture de la Bible, notamment de saint Jean et de saint Paul en est pour beaucoup dans cette conversion intime. Augustin a sans doute

¹ Augustin insiste en se répétant : « Notre science à nous, c'est donc le Christ ; notre sagesse, c'est encore le Christ » (*De Trin.* XIII, XIX, 24, BA 16, p. 337), comme pour montrer sa rupture avec la Sagesse des philosophes au profit du Christ qui était au-dedans de lui, qui nourrit son âme, alors qu'il le cherchait en dehors de lui.

bénéficié des fruits du Concile de Nicée (325) et de Constantinople (381) sur la définition de l'identité et de la mission de la Personne du Christ au cœur de la Rédemption et de la Trinité.

1.2. Dialogue anthropologique entre Origène et Augustin sur l'âme

Cet échange portera sur l'identité de l'âme commune à Origène et Augustin : l'âme est créée par Dieu, elle est image de Dieu et se situe entre le corps et l'esprit. C'est elle qui fait mouvoir le corps.

1.2.1. L'âme, créature divine présente au corps

Origène et Augustin définissent l'âme humaine comme Image de Dieu, comme créée par Dieu pour assurer le mouvement du corps. Après avoir montré la différence entre l'âme animale et l'âme humaine, Origène explique que l'âme du Christ préexistait en Dieu avant l'Incarnation. Elle est engendrée par le Père et est qualifiée de Sagesse qui est le « *souffle de la puissance de Dieu* » (*PArch.* I, 2, 9, SC 252, p. 129-130). Quant à l'âme humaine, elle est créature de Dieu comme le corps, substrat amorphe qui ne peut être vivifiée que par l'âme, un principe spirituel extérieur à la matière qui est « le substrat des corps, c'est-à-dire ce par quoi les corps subsistent avec addition et insertion des qualités » (*PArch.* II, 1, 4, SC 252, p. 241). On voit dans cette définition le dualisme platonicien avec un mépris réel pour le corps. Origène rejette tout le traducianisme selon lequel l'âme serait de la même substance que la semence corporelle et soutient une double origine de l'âme, elle serait générée par Dieu à la composition du corps ou bien elle préexistait avant le corps¹. Pour sa part, Augustin atteste la création de l'âme par Dieu et l'explique par le fait que « le Créateur a voulu montrer que l'âme surpasse en dignité les créatures corporelles, à tel point que la dignité de celles-ci puisse

¹ ORIGÈNE, *PArch.* I, intro. 5, n. 3, SC 252, p. 40-42 ; *ibid.*, *PArch.* II, 4, 2, SC 252, p. 281-285 ; voir *ibid.*, *CCels.* IV, 30, SC 147, p. 89-91 ; *ComJn.* II, 27-31, SC 120, p. 225-227 ; *PArch.* II, SC 253, note 30, p. 16-17.

commencer au degré où finit celle de l'âme arrivée au terme de sa chute » (*De lib. arb.* III, 20, 56, BA 6, p. 487). De ce privilège supérieur et divin, elle doit rendre hommage à Dieu (*ibid.*, p. 489) au point que Dieu devienne « l'unique but des labeurs de l'âme » (*De lib. arb.* III, 21, 61, BA 6, p. 501), le but de son repos, et sans lui, elle tombe dans les pièges du mal et du péché, car la justice de Dieu la protège, sinon elle subit les conséquences du péché d'Adam et Ève¹.

Le rapport de l'âme au corps, par ailleurs, est abordé par nos deux auteurs sous un angle assez platonicien. En effet, pour Origène, il y a une partie supérieure dans l'âme qui l'élève vers le *pneuma* et une partie inférieure qui la fait vaciller vers la chair, vers le mal. Ainsi, l'Alexandrin distingue l'« âme corporelle engendrée par l'intermédiaire de la semence [...] qui puisse être sage de cette sagesse dite de la chair » (*PArch.* III, 4, 2, SC 268, p. 205) mais précise que « s'il est meilleur à l'âme de faire sa propre volonté que celle de la chair, de même il est meilleur à l'âme de faire la volonté de l'esprit que la sienne propre » (*ibid.*, p. 207)². Faut-il le rappeler, en bon commentateur de saint Paul, la chair est la partie le plus souvent prédisposée à la concupiscence. La pensée de la chair est souvent portée sur le mal (Rm 8, 6)³. Pour l'Alexandrin, l'expression paulinienne φρόνημα τῆς σαρκός (Rm 8, 6-8) signifie que la partie inférieure de l'âme la pousse au péché, à cause « du désir de la chair » (*CCels.* VIII, 23, SC 150, p. 227) et ainsi, elle devient « ennemie de Dieu » et amie des « esprits malins » ou des « démons immondes » (*PArch.* III, 4, 1, SC 268, p. 199-201) ; elle le devient à cause du libre arbitre⁴. Un autre thème platonicien très explicite chez Origène est sa présentation de l'âme comme vêtement du corps. Celle-ci cependant transmet l'incorruptibilité au corps, puisqu'elle l'a héritée du Christ qui, lui est vêtement de l'âme, vêtement des saints. En lui se trouvent toutes les *epinoiai* divines auxquelles notre âme participe quand elle mène une vie vertueuse. Ainsi, notre nature humaine revêt, grâce à l'âme l'immortalité en son

¹ Cf. AUGUSTIN, *Epist.* 166, 7, 19 ; cf. Yves de MONTCHEUIL, « L'hypothèse de l'état originel de l'ignorance et de difficulté d'après le 'De libero arbitrio' de saint Augustin », dans *Mélanges théologiques*, Paris, 1946, p. 97-99 ; cf. Charles BOYER, « Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté », dans *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris, Éditions Beauchesne, 1932, p. 237-271.

² Cf. ORIGÈNE, *Entr. Héracl.* 6, SC 67, p. 71.

³ Cf. Michel FÉDOU, « Origène et saint Paul », dans *CPE*, n. 113 (2009), p. 14-15 ; cf. Bernard MEUNIER, « Paul et les Pères grecs », dans *RechSR.*, n. 94 (2006), p. 331-355 ; et plus largement, on peut lire Francesca COCCHINI, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della ricezione delle epistole paoline nel III secolo*, Rome, Edizioni Studium, 1992.

⁴ ORIGÈNE, *ComRm.* V, 1, 2-4, SC 539, p. 351-355 ; cf. José Antonio ALCAIN, *Cautiveri y Redención del hombre en Origenes*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Teología, Deusto 4, Bilbao, Mensajero, 1973, p. 116, note 123.

corps¹. On en retient qu'Origène fait office de théologie spirituelle conduisant à la déification de l'être humain.

Avec Augustin, nous avons un schéma similaire. L'âme est le lieu des idées éternelles, possède une partie supérieure (*animus*) qui s'élève et une partie inférieure (*anima*) qui peut être assujettie au péché. Son rôle est d'être l'élément moteur du corps ; elle est principe d'action et de mouvement (*De imm. an.* III, 3, BA 6, p. 175-177). Elle a la possibilité de se dégrader en une essence inférieure par sa volonté propre. Elle peut aussi y être contrainte (*De imm. an.* XIII, 20, BA 5, p. 209) et demeure supérieure au corps : « il n'est point de corps plus puissant que l'âme » (*ibid.*, XIII, 21, BA 5, p. 209). Elle est vouée à gouverner le corps sur qui elle a une primauté (*De imm. an.* XIII, 22-XIV, 23, BA 5, p. 273-275). Toutefois la pensée d'Augustin va constamment évoluer sur ces questions. Il évoque, ailleurs, l'hypothèse de l'âme créée avec le corps. Ainsi donc, la question : « Pourquoi l'âme, qui vivait dans l'innocence, fut-elle insérée, pour lui donner vie, en cette chair où elle devait pécher et ainsi offenser celui qui l'avait créée ? » (*De Gen. ad litt.* XXV, 36, BA 48, p. 561). L'évêque d'Hippone répond : « Cette inclination de l'âme vers le corps n'est pas encore un acte bon ou mauvais dont elle ait à rendre compte devant le tribunal de Dieu qui rendra à chacun selon les œuvres qu'il a accomplies pendant sa vie dans le corps, soit en bien, soit en mal (II. *Cor.*, V, 10). Pourquoi dès lors ne pas aller jusqu'à croire que l'âme est venue dans le corps par ordre de Dieu : si, dans ce corps, elle voulait agir selon les préceptes de Dieu, elle recevrait en récompense la vie éternelle » (*idem*)². De la sorte, il atténue le dualisme corps/âme. Par ailleurs, pour avoir passé quelques neuf ans avec les manichéens³ qui conçoivent une

¹ Cf. ORIGÈNE, *CCels.* V, 19, SC 147, p. 63 : « "Il faut en effet", toute la nature corporelle étant corruptible, que cette tente "corruptible revête l'incorruptibilité, et que d'autre part, ce qui est "mortel" et destiné à la mort, conséquence immédiate du péché, "revête l'immortalité". Ainsi, quand "cet être corruptible revêtira l'incorruptibilité et cet être mortel l'immortalité, alors s'accomplira" l'antique prédiction des prophètes, la fin du triomphe de la mort qui dans son triomphe nous avait soumis à elle, et la perte de l'aiguillon dont elle pique l'âme incomplètement protégée, lui infligeant les blessures qui viennent du péché » ; *PEuch.* XXV, 3 ; *ComJn.* XIII, 61 (59), 427-430, SC 222, p. 267-269 ; cf. Henri CROUZEL, « La doctrine origénienne du corps ressuscité » dans *BLE*, 80 (1980), p. 241-266 ; *ibid.*, « Différences entre les ressuscités selon Origène », dans *JAC, Ergänzungsband*, n. 9 (1982), p. 107-116 ; *ibid.*, « La "première" et la "seconde" résurrection des hommes d'après Origène », dans *Didaskalia*, n. 3 (1973), p. 3-20 ; *ibid.*, « Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité », dans *Gregorianum*, n. 53 (1972), p. 679-716.

² Cf. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* XXVIII, BA 48, p. 565-571.

³ On peut lire avec intérêt au sujet du manichéisme : Johannes VAN OORT, art. « Mani(chaeus) », dans *Augustinus-Lexikon*, III, c. 1121-1131 ; Volker Henning DRECOLL, art. « Manichaei », dans *Augustinus-Lexikon*, III, c. 1131-1159. Les relations entre saint Augustin et les manichéens sont étudiées par Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Éditions Fayard, 1999, p. 56-68 ; Volker Henning DRECOLL et Mirjam KUDELLA, *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen, 2011. Augustin décrit lui-même son adhésion au manichéisme dans *Conf.* 3, 6, 10-12, 21, BA 13, p. 378-405.

opposition fortement binaire entre le corps et l'âme¹ et du fait de la crise pélagienne² qui considère une tension interne entre le corps et l'âme à l'intérieur de l'être humain d'une part et qui se fixe aux « capacités des forces de l'homme à accomplir la justice, voir à parvenir à la perfection sans l'aide d'une grâce divine »³, d' autre part, Augustin, héritier de la philosophie classique grecque, reconnaît et identifie d'abord l'homme à l'âme et déclare le corps comme un « poids »⁴ et considère l'âme élevée au corps et de ce fait, elle est éternelle, car « l'âme vit à jamais, soit qu'elle soit elle-même raison, soit que la raison lui soit inséparablement unie » (*De imm. an.* II, 2, BA 5, p. 175)⁵. Il atteste de la fragilité du corps⁶. S'il est vrai que l'âme est à l'intérieur du corps (*Enn.* IV, 3, 3) pour le mouvoir elle s'y trouve comme en prison, comme embrigadée par lui⁷. Il ne se cache pas de dire sa préférence pour l'âme, « puisque nous sommes composés [...], de deux parties, l'âme et le corps, dont la première, l'âme, est la meilleure, et le corps la moins bonne, le souverain bien est le meilleur bien de la meilleure

¹ On peut lire à propos du dualisme manichéen François DECRET, *L'Afrique manichéenne, (IV^e – V^e siècles). Étude historique et doctrinale*, Paris, Études augustiniennes, 1978, t. 1, p. 294-305 ; *Ibid.*, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes et CNRS, 1970, p. 74-75 ; cf. aussi *ibid.*, *Polemica con i Manichei, Saint Augustin*, Rome, Nuova Biblioteca Agostiniana In Opere di sant'Agostino Città Nuova Editrice, 1997 ; cf. enfin *ibid.*, *Essais sur l'Église manichéenne en Afrique du Nord*, SEA, n. 47, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 1995. Pour comprendre la relation incohérente que les manichéens établissent entre le corps et l'âme et, on peut lire : AUGUSTIN, *Epistula* 79, 1 ; cf. aussi M. R. MILES, art. « *Corpus* », dans *Augustinus-Lexikon*, III, c. 9.

² Sur la crise pélagienne, on peut lire : Flavio NUVOLONE, art. « Pélage et le pélagianisme. - I. Les écrivains », dans *Dictionnaire de spiritualité*, XII, 1986, c. 2890-2923 et Aimé SOLIGNAC, art. « Pélage et le pélagianisme. - II. Le mouvement et sa doctrine », c. 2923-2942 ; Pierre MARAVAL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, PUF, 2005, p. 375-389 ; cf. aussi pour une présentation des enjeux sociaux de la controverse, Jean-Marie SALAMITO, *Les virtuoses et la multitude*, Grenoble, 2005 qui traite entre autres des enjeux de la controverse pélagienne. Pour une présentation générale du pélagianisme, on peut lire l'ouvrage de Pierre-Marie HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1996 ; cf. V. H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen, 1999. Quant aux différentes réponses apportées par Augustin contre la crise pélagienne, on peut lire : AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, 2, 3, 7, BA 23, p. 158-159, p. 228-231 et p. 256-257 ; cf. *ibid.*, *Contra duas epistulas pélagianorum* 2, 2, 2 - 4.

³ Pierre DESCOTES, « *Nihil est animae sua carne propriius* : Le rapport entre la chair et l'âme selon Augustin », dans Pascal-Grégoire DELAGE (Éd.), *Les Pères de l'Église et la chair, op. cit.*, p. 353.

⁴ Cf. Allan D. FITZGERALD, (Bernard Pouderon, trad.), art. « Corps », dans *Encyclopédie saint Augustin, op. cit.*, p. 383 : « L'anthropologie classique tendait à identifier l'homme véritable à son âme. Ainsi, l'élément matériel, incluant le corps, était pour le moins comme un poids mort. Comme étranger à l'âme, le corps gênait sa recherche du vrai bonheur. [...] Il est aussi vrai que les influences philosophiques sur Augustin ne devraient pas être limitées à celles qui affirment une dualité du corps et de l'âme ; les écrits de Varron, et avec eux, ceux de l'ancienne Académie et même d'Aristote, reconnaissaient l'unité du corps et de l'âme, et ils ont exercé une influence significative sur la pensée d'Augustin » ; cf. Erich DINKLER, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart, Kohlhammer, 1934 ; cf. Tarcisius J. VAN BAVEL, « The Anthropology of Augustine », dans *Louvain Studies* 5, n. 1 (1974), p. 34-47 ; E. BELLINI, « Il corpo e la salvezza dell'uomo nella riflessione dei Padri », dans *Communio*, n. 54 (1980), p. 18-26 ; Gerard WATSON, « St. Augustine, the Platonists, and the Resurrection Body : A Use of a Fragment from Porphyry », dans *Irish Theological Quarterly*, n. 50 (1983-1984), p. 222-232.

⁵ AUGUSTIN, *Sol.* II, XIII, 24, BA 5, p. 135.

⁶ *Ibid.*, *Conf.* III, I, 1, BA 13, p. 365 ; IV, II, 2, BA 13, p. 409-411 ; III, IV, 7, BA 13, p. 373-375 ; V, XI, 24, BA 13, p. 509-511 ; VI, IX, 16, BA 13, p. 491-493.

⁷ Cf. Jérôme LAGOUANÈRE, « Le Corps chez St Augustin. La pesanteur et la grâce », dans Philippe GUISSARD et Christelle LAIZÉ (dir.), *Le Corps*, Paris, Ellipses Éditions, coll. « Cultures antiques », 2015, p. 664.

partie de nous-mêmes, le souverain mal est le pire de la partie la moins bonne » (*Sol.* I, XII, 21A, BA 5, p. 69). Toutefois, dans d'autres dialogues, on peut aussi lire une approche plus nuancée du corps¹. Corps et âme sont alors à respecter. L'un ne vit pas sans l'autre. On peut en déduire que l'approche augustinienne relève davantage aussi bien d'une théologie morale que d'une ontologie chrétienne.

1.2.2. L'âme : entre une anthropologie bipartite et une anthropologie tripartite

L'anthropologie bipartite issue de l'hellénisme s'oppose à l'anthropologie trichotomique qui prend sa source dans les écrits bibliques (saint Paul privilégie la trichotomie *sôma-psuchè-pneûma* : 1 Th 5, 23 ; 1 Co 2, 6 - 3, 3). Elle stipule que l'homme est composé d'un corps et d'une âme. Elle ne tient pas compte de la présence de l'esprit en l'homme et est très présente dans les premiers écrits d'Origène et d'Augustin. Ainsi, outre le fait qu'Origène considère l'âme comme le vêtement du corps et sa nécessité pour vivifier ce dernier présenté comme une maturité amorphe (*PArch.* II, 1, 4, SC 252, p. 241-245) créée par Dieu *ex nihilo* (*PArch.* II, 1, 5, SC 252, p. 245 : « Crois d'abord qu'il y a un seul Dieu qui a tout créé et disposé : à partir du néant il a donné l'existence à l'univers »), subordonnée à la nature raisonnable et immuable (*PArch.* II, 2, 1-2, SC 252, p. 247-249). Henri Crouzel fait parler l'Origène platonicien quand il écrit : « Même s'il fallait supposer que chez Origène le platonicien l'emportât sur le chrétien - *suppositum, non concessum* - il ne serait pas nécessaire d'affirmer en conséquence que la thèse de l'incorporéité finale, telle qu'elle s'exprime dans le *Pèri Archôn* en discussion avec celle de la corporéité finale, représentait sa vraie pensée. Car il trouvait dans le Moyen-platonisme de son temps la doctrine du "véhicule à l'âme" à laquelle il fait quelques allusions explicites et qui l'a certainement aidé à élaborer sa propre doctrine du corps éthéré de la préexistence et de la résurrection »².

L'Origène platonicien considère l'homme comme corps et âme. Le corps ou la chair s'opposent à l'âme. Mais quand il fait œuvre de théologien, son discours change. Il convoque

¹ Cf. AUGUSTIN, *De lib. arb.* II, 17, 46, BA 6, p. 361-363 ; *ibid.*, *De quant. an.* XXXIII, 76, BA 5, p. 387.

² Henri CROUZEL, « Le thème platonicien du véhicule de l'âme chez Origène », dans *Didaskalia*, n. 7 (1977), p. 237.

le *pneuma* comme le don de Dieu fait au corps et à l'âme et le distingue même du *nous*, intelligence, alors que le platonicien nous définit l'homme comme étant composé « d'un assemblage de corps et d'âme » (*PArch.* I, 1, 6, SC 252, p. 103). La note 27 de l'introduction au *Pèri Archôn* d'Henri Crouzel et de Manlio Simonetti le confirme : « Origène dans ces textes est dichotomiste, [*CCels.* VI, 63 ; VII, 24] tandis que la plupart du temps, il est trichotomiste, distinguant l'esprit (*πνεῦμα* / *Spiritus*), l'âme (*Ψυχή* / *anima*, le corps (*σῶμα* / *corpus*) »¹. Chez Origène, la dichotomie soutient que l'homme est céleste par son âme et terrestre par son corps ; il est pneumatique et charnel de sorte que l'âme qui « s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit » (*ComJn.* XIX, 23, SC 290, p. 59)². Origène assimile aussi l'âme à la double réalité de « l'image du terrestre » et de « l'image du céleste » en fonction de l'exercice de sa liberté, car « chacun a une image de la vertu, mais ne vit pourtant pas, à proprement parler et franchement dans la Vertu elle-même » (*HomPs.* 38, II, 2, SC 411, p. 375). Il en vient à démontrer que « c'est une ombre, notre vie sur la terre » (*ibid.*, p. 377). L'âme est invitée à aller au-delà de cette ombre, de cette image des choses pour découvrir « l'avènement du Christ accompli dans la chair » (*ibid.*, p. 379). Pour Jacques Dupuis, « il faudra distinguer de la trichotomie la formule dichotomique âme-corps qui, elle aussi, ne manque pas dans les textes, et indiquer le principe formel qui distingue ces deux conceptions du composé humain »³ sans chercher coûte que coûte à les opposer⁴, car ni Henri de Lubac ni Henri Crouzel n'expliquent le mécanisme selon lequel Origène est tantôt dichotomiste et tantôt trichotomiste. On sait simplement que l'usage dualiste est platonicien et la distinction trichotomiste relève de sa fonction d'exégète⁵. Toute proportion gardée, la division trichotomique traduit mieux la pensée de l'Alexandrin que celle dualiste⁶. Origène établit une hiérarchie dans l'ordre du composé humain trichotomique, à savoir que le *pneuma* est la partie supérieure qui guide l'âme, il est don du Père et est entraîné par l'Esprit Saint. L'âme est comme le disciple du *pneuma*, elle est exposée à la chair, mais « elle sera en revanche libérée de la perdition, [et] pourra être de nouveau ce qu'elle a été avant de périr et d'être nommée âme » (*PArch.* II, 8, 3, SC 252, p. 343-345). Quant au corps, il est l'élément matériel, visible

¹ ORIGÈNE, *PArch.* II, SC 253, p. 26 ; cf. Henri CROUZEL, « L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel », dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, n. 31 (1955), p. 364-385 ; Jacques DUPUIS, « *L'esprit de l'homme* », *op. cit.*, p. 64-89 ; ORIGÈNE, *PArch.* II, 8, 2, SC 252, p. 341-343.

² ORIGÈNE, *ComJn.* XX, IV, 21, SC 290, p. 167 ; *ibid.*, *ComJn.* X, III, 10, SC 157, p. 387-389.

³ Jacques DUPUIS, « *L'esprit de l'homme* », *op. cit.*, p. 64.

⁴ Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1950, p. 157.

⁵ Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Éditions Aubier, coll. « Théologie », n. 34, 1956, p. 130 ; Jacques DUPUIS, « *L'esprit de l'homme* », *op. cit.*, p. 64-67.

⁶ *Ibid.*, p. 83.

et sensible. Dans les *Commentaires* et *Homélies* de maturité d'Origène, celui-ci soutient fortement une anthropologie trichotomique qui permet tant au corps qu'à l'âme d'entrer dans la vie divine par le *pneuma* qui est don de Dieu.

Origène platonicien <===== >> **anthropologie dichotomique**

Origène théologien <===== >> **anthropologie trichotomique**

On constate la même chose chez saint Augustin. Contrairement cependant à Origène qui peut être à la fois dualiste et trichotomique dans son *Pèri Archôn*. Augustin, lui, reste assez dualiste dans ses dialogues de jeunesse de manière constante et soutient une anthropologie trichotomique après sa conversion, ce qui s'entend. En effet, l'influence de la lecture de saint Paul ou mieux la repise de saint Paul est considérable dans l'anthropologie tripartite d'Augustin, dans ses réponses aux pélagiens et manichéens (Rm 5-7 ; Rm 9-15) comme dans sa distinction entre la chair et l'esprit¹. Ainsi, il définit l'homme comme une âme raisonnable au service d'un corps mortel et terrestre² et atteste ainsi de la supériorité transcendante de l'âme par rapport au corps³. Il présente l'âme comme douée de raison et faite pour gouverner le corps (*De quant. an.* XIII, 22, BA 5, p. 271-273) et « supérieure à tout corps » (*De quant. an.* XIV, 23, BA 5, p. 275). Dans le *De Magistro*, il combine corporéité et substance spirituelle de l'âme en définissant l'homme comme « un animal raisonnable

¹ AUGUSTIN, *De mag.* XII, 39, BA 6, p. 139 : « Tous les objets que nous percevons, nous les percevons soit par un sens corporel soit par l'esprit ; nous nommons les premiers sensibles, les autres intelligibles, ou pour parler comme nos auteurs, ceux-là charnels, ceux-ci spirituels » ; *ibid.*, *De duab. an.* XIII, 19, BA 17, p. 105 : « Mais si j'avais pu prouver que les Manichéens proposent une erreur insensée avec leurs deux espèces d'âmes, me serait-il resté quelque raison de les écouter ou de les consulter encore sur un sujet quelconque ? [...] Mais pourquoi ne serait-ce pas plutôt le signe qu'il n'y a qu'une seule âme, qui par sa libre volonté peut se porter dans un sens ou dans l'autre, s'écarter de telle ou telle direction ? [...] Rien d'étonnant à cela, car nous sommes ainsi faits que nous pouvons être, en raison du corps, sollicités par le plaisir et, en raison de l'esprit, par l'honnêteté ». Voir W. H. C. FRENCH, « The Donatist Church and St. Paul », dans J. RIES *et al.* (éd.), *Le Epistole Paoline nei Manichei i Donatisti e il Primo Agostino*, Rome, Istituto Patristico Augustinianum, 1989, p. 85-123 ; Alfred VANNESTE, « Saint Paul et la doctrine augustinienne du péché originel », dans *Studium Paulinorum Congressus*, n. 2 (1961), p. 513-522 ; Stanislas LYONNET, « Rm V, 12 chez saint Augustin », dans *L'Homme devant Dieu*, Paris, Éditions Aubier, 1964, p. 324-339 ; David WEAVER, « From Paul to Augustine : Romans 5 : 12 in Early Christian Exegesis », dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, n. 3 (1983), p. 187-206 ; Bruno DELAROCHE, *Saint Augustin, lecteur et interprète de saint Paul*, Paris, EA, 1998.

² AUGUSTIN, *De mor.* XXVII, 52-54, BA 1, p. 99 : « Donc l'homme, tel qu'il apparaît à l'homme, est une âme raisonnable usant d'un corps mortel et terrestre. Aussi, celui qui aime son prochain fait-il du bien en partie au corps de l'homme, en partie à son âme. Ce qui regarde le bien du corps on l'appelle médecine, le bien de l'âme éducation ».

³ Émile GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Éditions J. Vrin, 1929, p. 55.

mortel »¹. L'âme est la vie du corps (*De lib. arb.* II, 17, 46, BA 6, p. 361-363). Mais à partir des *Confessions*, on voit apparaître dans la pensée augustinienne le *spiritus* qu'il définit aussi comme l'*animus*², souffle de Dieu, comme l'âme spirituelle qui est l'image de Dieu en nous (cf. *De Trin.* XV, I, 1, BA 16, p. 421), qui contient l'âme rationnelle et intellectuelle et qu'Augustin désigne parfois par la *mens*. La *mens* ou l'esprit est alors une partie de l'*anima*, sa tête, sa partie essentielle et indispensable. Elle est « la partie la plus noble de l'âme » (*De Trin.* XV, VII, 11, BA 16, p. 449). L'homme est alors fait de corps et d'esprit, ce qui justifie une étude sur la redécouverte du sens de l'âme chez Augustin.

Augustin (Rhéteur) <===== >> anthropologie bipartite

Augustin (Pasteur) <===== >> anthropologie tripartite

Que ce soit Origène ou Augustin, dans le bipartisme, l'âme a pour vocation de gouverner le corps et de le faire mouvoir. Elle lui est supérieure. Dans ce cas, le corps est vecteur du mal. Or, dans leur tripartisme, l'élément le plus important (*pneuma / mens / animus*) représente la tête de l'âme. Celle-ci lui est subordonnée dans l'ordre de la hiérarchie puis elle est assujettie au libre arbitre alors que l'esprit ne l'est pas ; celle-ci est partagée entre le corps et l'esprit alors que l'esprit est la marque de Dieu dans la personne humaine. Le corps reste subordonné à l'âme, même s'il est aussi appelé à ressusciter. Dans le bipartisme, le corps est considéré comme substrat, instrument alors que dans tripartisme, il reprend son identité

¹ AUGUSTIN, *De Mag.* VIII, 24, BA 6, p. 109 ; cf. *ibid.*, *De ord.* II, 11, 31, BA 4, p. 416 ; voir *ibid.*, *De quant. an.* 25, 47, BA 5, p. 326 ; Pierre HADOT, *Marius Victorius. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Éditions Augustiniennes, 1971, p. 338.

² Saint Augustin nous fait l'exégèse du souffle de Dieu sur l'homme qui est de nature incorporelle. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* VII, I, 1, BA 48, p. 511-513 : « Dieu souffla (flavit) ou insuffla (sufflavit) sur sa face un souffle de vie. En effet, quelques manuscrits portent : Dieu spira (spiravit) ou inspira (inspiravit) sur sa face. Mais comme les textes grecs portent ἐνεφύσησεν il n'est pas douteux que c'est souffla ou insuffla qu'il faut lire. Or, dans le livre précédent, nous nous posions une question sur les mains de Dieu, quand nous nous représentions l'homme formé du limon. Que dire maintenant des paroles : Dieu souffla, sinon que, de même qu'il n'a pas modelé avec des mains corporelles, de même il n'a pas soufflé avec la gorge ou les lèvres » ; voir aussi *ibid.*, *De Gen. ad litt.*, VII, XV, 21, BA 48, p. 539 : « Ainsi donc, la nature de l'âme humaine n'est faite ni de terre, ni d'eau, ni d'air, ni de feu d'aucune sorte. Néanmoins elle régit les éléments plus grossiers de son corps [...] par le moyen des éléments plus subtils de son corps, l'air et la lumière. Sans ces deux éléments en effet, il n'y aurait ni sens corporel, ni mouvement corporel spontané sous l'influence de l'âme. Car de même qu'il faut connaître avant de faire, de même il fut senti avant de mouvoir. L'âme étant réalité incorporelle, elle agit d'abord sur un corps qui a des affinités avec l'incorporel, comme sont le feu ou plus précisément la lumière et l'air ; par eux elle agit sur les éléments plus grossiers du corps, comme l'eau et la terre qui forment la masse solide de la chair et qui sont plus propres à pâtir que propres à agir » ; voir Jérôme LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, op. cit., p. 71-90. L'*animus* se réfère à la capacité d'intellection de l'âme humaine, son imagination, sa créativité. C'est la part de notre être qui peut s'élever vers le Dieu Créateur.

d'élément important au corps de l'anthropologie chrétienne car il est appelé au salut, appelé à ressusciter, à être transfiguré¹.

Chez Origène comme chez Augustin, l'exégèse des écrits pauliniens a, sans aucun doute, contribué à leur passage, à leur basculement, de l'anthropologie bipartite au tripartisme anthropologique. L'homme intérieur selon saint Paul tant commenté par Origène, n'est-ce pas l'esprit en l'homme² ou bien l'esprit ne serait-il pas l'image du Verbe en l'homme ?³ Avec Augustin, on peut se demander si l'esprit, tête de l'âme n'est pas gouverné par le Maître intérieur qui est à la source de toute conversion ? L'esprit ne serait-il pas *in forma Dei* ou la *forma Dei* en l'homme ? La grâce de Dieu ne lui viendrait-elle pas par l'esprit ?⁴ C'est donc la Bible sous les yeux qu'il faut lire nos deux auteurs.

¹ Cf. Jean-Claude LARCHET, « La valorisation du corps dans la théologie, l'anthropologie et la spiritualité patristiques », dans Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair*, op. cit., p. 393-416, cf. Véronique MARGRON, « Une éthique théologique en faveur du corps de chair », dans Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair*, op. cit., p. 417-429 ; cf. Gianluca PISCINI, « La résurrection de Jésus dans le *Contre Celse* d'Origène », dans Daniel VIGNE (éd.), *Résurrection du Christ, transfiguration de l'homme*. Colloque organisé par le Faculté de Théologie et l'Unité de Recherche CERES de l'Institut Catholique de Toulouse (Toulouse, 21, 22 mai 2015), Éditions Parole et Silence, 2017, p. 95-117 ; cf. Marie-Anne VANNIER, *Résurrection et transfiguration de l'être humain chez saint Augustin*, dans Daniel VIGNE (éd.), *Résurrection du Christ, transfiguration de l'homme*, op. cit., p. 149-158 ; pour approfondir la question de la résurrection du corps pour sa divinisation, on peut lire, Édouard DIVRY, « De la Transfiguration à la Résurrection. Interprétations patristiques », dans Daniel VIGNE (éd.), *Résurrection du Christ, transfiguration de l'homme*, op. cit., p. 171-195 ; Olivier PEYRON, « Divinisation et transformation de l'homme : une théologie de la lumière thaborique », dans Daniel VIGNE (éd.), *Résurrection du Christ, transfiguration de l'homme*, op. cit., p. 197-209. Les deux travaux qui suivent tracent le lien entre Passion, Mort et Résurrection du Christ comme espérance de vie éternelle pour le chrétien : Roberto BARO, Albert VICIANO et Daniel VIGNE (éd.), *Mort et résurrection dans l'Antiquité chrétienne. De la mort à la vie, l'espérance en la résurrection dans l'Antiquité tardive. Histoire, archéologie, liturgie et doctrines*. Colloque organisé par la Faculté Antoni Gaudi, Athénée Universitaire Saint Patien (AUSP), Barcelone, les 20-21 novembre 2014, Éditions Parole et Silence, coll. « Histoire et Théologie », 2017 ; Élie AYROUET (éd.), *Entre Passion et Résurrection, la descente du Christ aux enfers*, Colloque organisé par la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon avec la collaboration de l'équipe des Sources Chrétiennes et du laboratoire HiSoMa du CNRS à Lyon, Lyon, les 12 et 13 mars 2015, Éditions Parole et Silence, coll. « Histoire et Théologie », 2017.

² Cf. Michel FÉDOU, « Origène et S. Paul », dans *CPE*, n. 113 (2009), p. 14-15.

³ Cf. Jaime GARCIA, « Origène et la montée spirituelle », dans *CPE*, n. 62, p. 13-15, cf. François HEIM, « La traduction des œuvres exégétiques d'Origène. Une réponse aux besoins de l'Occident chrétien de la fin du IV^{ème} Siècle », dans *CPE*, n. 39 (1990), p. 24-26.

⁴ Cf. Isabelle BOCHET, « Augustin, disciple de Paul », dans *CPE*, n. 113 (2009), p. 29-44 ; Marie-Anne VANNIER, « S. Paul ou le prototype de la rencontre avec le Christ pour S. Augustin », dans *CPE*, n. 113 (2009), p. 45-46.

1.3. Dialogue philosophique entre Origène et Augustin

C'est de l'héritage philosophique et platonicien commun à Origène et Augustin qu'il sera question dans cette sous-partie. L'âme humaine, immuable et immortelle prime sur le corps – en quelque sorte. Malgré le poids important du platonisme et du Néo-platonisme, respectivement sur Origène et Augustin, l'un et l'autre vont opérer une conversion importante à partir de la lecture de la Parole de Dieu, en optant pour le *Logos* de saint Jean et non pas pour le *Logos* de Platon. À ce stade, on peut aussi se demander : Augustin a-t-il lu Origène ? Sa conception du platonisme serait-elle une conséquence de l'influence d'Origène ? Étant donné les limites linguistiques grecques d'Augustin (*Conf.* VII, XXI, 27, BA 13, p. 639-643), il serait difficile de répondre par l'affirmative à ces interrogations¹. Toutefois, il a pu certainement lire les *Homélies* et *Commentaires* de l'Alexandrin traduits en latin par Rufin et Jérôme. On peut affirmer que l'évêque d'Hippone ait été marqué par la pensée philosophique d'origène par l'intermédiaire d'Ambroise de Milan qui a une connaissance incontestable d'Origène et de Plotin².

1.3.1. La primauté platonicienne de l'âme sur le corps

Si la primauté de l'âme sur le corps témoigne de l'influence du platonisme sur Origène et Augustin, il faut noter que ce courant de pensée philosophique a marqué de manière générale toute la pensée théologique des premiers siècles au point qu'Endre von Ivánka n'hésite pas à utiliser une expression que lui-même qualifie d'ambiguë, à savoir le « platonisme chrétien » ! D'entrée de jeu, le Moyen-platonisme d'Origène et le Néo-platonisme d'Augustin ont été des atouts pour la pensée chrétienne. En effet, « la philosophie platonicienne [s'est retrouvée] au service de la pensée chrétienne » et « l'utilisation de la

¹ Puisque Origène et Augustin sont des commentateurs de l'Écriture, il ne serait pas surprenant qu'Augustin se soit inspiré des *Homélies* d'Origène sur la *Genèse* ainsi que de ses *Commentaires sur saint Jean*.

² Voir Joseph W. TRIGG, art. « Origène », trad. de Bernard Pouderon, dans *Encyclopédie saint Augustin, op. cit.*, p. 1058-1059 ; G. HEIDL, « Augustine, *Contra Academicos*, 2, 2, 5. Origen in the Background ? », dans *Adamantius*, n. 5 (1999), p. 53-91 ; Adele MONACI CASTAGNO *et al.*, *Origene: dizionario; la cultura, il pensiero, le opera*, Rome, Città Nuova, 2000 ; Caroline HAMMOND BMMEL, « Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul », dans *Augustinianum*, n. 32 (1992), p. 341-368.

philosophie platonicienne comme forme d'expression théologique et comme structure de l'image du monde dans laquelle les vérités révélées se replacent », ont été rendues possibles¹. Au sujet de la doctrine de l'âme, il faut dire qu'elle se précise. L'âme est conçue comme une « réalité vivante et mobile, placée entre deux éléments, l'un spirituel et éternel, l'autre matériel et soumis au devenir »². Elle est le moyen ontologique de toute étude sur l'être humain en philosophie (Jamblique, Proclus)³, comme en théologie (Tertullien, Grégoire de Nysse, Cassiodore). Elle permet de réfléchir sur le moi, le soi-même, avec une conception assez dégradée du corps : « l'âme doit sortir de soi-même pour s'élever au divin »⁴, il lui faut sortir de son « enveloppe », de son revêtement afin de parvenir à l'horizon du divin. Toute l'école de Platon s'est évertuée à démontrer l'immortalité de l'âme qui est le cœur même de la doctrine ; l'âme est automotrice. Elle n'est pas « autonome par rapport au corps, ni douée de mouvement propre »⁵.

Sans chercher à le réduire au *Pèri Archôn*, Origène définit l'âme dans un dualisme platonicien quand il affirme qu'il y a deux âmes, une raisonnable et une charnelle (*PArch.* IV, SC 269, p. 82-86) et que, de toute façon, elle est disputée entre la chair et l'esprit. L'Alexandrin précise que « l'âme qui s'adonne au divin et est unie à l'Esprit de Dieu combat la chair, comme on dit, car elle ne la laisse pas s'amollir dans les délices et nager dans les plaisirs qui sont sa délectation naturelle » (*PArch.* III, 4, 4, SC 268, p. 213). La métaphysique de la participation au divin établie par Grégoire de Nysse, se concrétise davantage avec Augustin pour qui, comme dans le Néo-platonisme, l'âme est le miroir du divin sans être elle-même le divin⁶. La connaissance de Dieu permet la connaissance de soi et *vice versa*. Augustin cherchait Dieu au dehors alors que celui-ci était au dedans de lui. Le soi participe alors au divin par la grâce⁷. La construction de soi à partir de la conscience de soi telle qu'entreprise par le Néo-platonisme trouve un terrain fertile avec la pensée

¹ Endre von IVÁNKA, *Plato christiannus*, op. cit., p. 13.

² *Ibid.*, p. 16.

³ Voir les successeurs de Plotin : Jamblique avec la place indispensable de l'âme au cœur de sa théurgie et Proclus avec la reconnaissance de l'âme pour se plonger dans la profondeur de son essence afin d'en découvrir sa source, son essence divinisée : cf. Jean BRUN, *Le néoplatonisme*, Paris, PUF, 1988, p. 96-104 ; cf. pour ce qui concerne Jamblique : Joseph BIDEZ, « Le philosophe Jamblique et son école », dans *Revue des Études grecques*, n. XXXII (1919), p. 29-40 ; et au sujet de Proclus, on peut lire : Paul BASTID, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris, Éditions J. Vrin, 1969 ; Jean TROUILLARD, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972 ; Evaghélos A. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1985.

⁴ Endre von IVÁNKA, *Plato christiannus*, op. cit., p. 16.

⁵ Marco ZAMBON, *Porphyre et le Moyen-platonisme*, Paris, Éditions J. Vrin, 2002, p. 161.

⁶ Cf. Endre von IVÁNKA, *Plato christiannus*, op. cit., p. 175.

⁷ *Idem.*

d'Augustin : « Augustin christianise pas à pas les termes platoniciens »¹. Ainsi, de même que « l'image intérieure » d'un objet gravé dans la mémoire revient sans cesse à l'esprit (*Conf.* X, XVIII, 27, BA 14, p. 191), de même, l'image de Dieu se trouve empreinte dans l'âme spirituelle de sorte que « c'est dans la nature de l'âme tout entière qu'il nous faut trouver [...] non seulement une trinité, mais l'image de Dieu » (*De Trin.* XII, IV, 4, BA 16, p. 217-219)². En cela, il va plus loin que les Pères grecs. Il garde les thèmes plotiniens de la connaissance de Dieu dans ses écrits³ et parfois il leur donne un sens différent et nouveau. Ainsi, avec Plotin, l'âme a la possibilité de connaître Dieu si elle reste elle-même (*Enn.* I, 6, 9) et avec Augustin l'âme connaît Dieu en se sachant elle-même. Elle existe par elle-même en cherchant à posséder davantage Dieu (cf. *De Trin.* X, VIII, 11, BA 16, p. 141-143), car elle se souvient donc « de son Dieu, à l'image de qui elle a été faite » (*De Trin.* XIV, XII, 15, BA 16, p. 387) et à ce titre, malgré sa liberté, elle peut choisir Dieu et ainsi, le chrétien opère un passage du sensible au spirituel « pour être conduit au Dieu qu'il a honoré et recevoir de lui sa perfection » (*De Trin.* XIV, XVII, 23, BA 16, p. 411). L'âme entre dans l'Éternité divine et en son « image sera parfaite la ressemblance à Dieu, quand sera parfaite la vision de Dieu » (*idem*) et sur elle luira la lumière immuable de l'amour de Dieu (cf. *Conf.* XIII, IV, 9, BA 14, p. 25). La doctrine augustinienne sur l'âme devient pleine de connaissance naturelle et spirituelle sur Dieu (connaissance naturelle du côté du platonisme chrétien ; connaissance spirituelle du point de vue de la lecture de la Parole de Dieu). La véritable identité de l'âme est alors de connaître et d'aimer Dieu, de prier, d'avoir foi en lui, de s'approcher de lui, de le contempler.

On peut en conclure qu'Origène était sous la dépendance du Moyen-platonisme et Augustin sous la voûte du néo-platonisme⁴ et spécialement de Porphyre¹. Augustin est allé

¹ *Ibid.*, p. 176.

² Voir AUGUSTIN, *De Trin.*, XIV, XVI, 22, BA 16, p. 405-409.

³ Voir PLOTIN, *Enn.* VI, 9, 7 ; AUGUSTIN, *De Trin.* X, VIII, 11, BA 16, p. 141-143.

⁴ Guy RACHET, « Saint-Augustin et les “*Libri Platoniorum*” », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 3 (1963), p. 337-338 : « À la fin de son adolescence, c'est d'abord la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron qui, par une voie imprévue, va le conduire au manichéisme. Dix ans plus tard, alors qu'il s'est détaché du manichéisme, c'est la connaissance de ces livres des platoniciens qui l'inclinera d'abord vers l'Académie Nouvelle, d'où il tendra rapidement vers un néoplatonisme qui s'imprénera de plus en plus de Christianisme. [...] Augustin a surtout subi l'influence de Porphyre et n'a guère rien lu de Plotin. Soutenant la thèse opposée avec des arguments bien plus solides, le père Henry laisse entendre qu'au moment de sa conversion Augustin n'avait rien lu de Porphyre et que les seuls ouvrages platoniciens qui l'aient influencé seraient les traités sur le Beau et celui sur les Trois Hypostases (*Ennéades*, I, 6, et 5, 1) de Plotin. Enfin, adoptant une position moyenne et sans nul doute plus proche de la réalité, M. Courcelle inclinerait à penser que les platoniciens dont parle Augustin seraient Plotin et Porphyre et leurs livres, plus particulièrement le *Traité du Beau* du premier et le *De Regressu Anirnae* de son disciple qu'Augustin mentionne dans sa *Cité de Dieu*, précisant qu'il y a beaucoup puisé. Quant à Platon lui-même, Apulée et Jamblique, nul ne songe à comprendre quelque une de leurs œuvres parmi les libri platoniorum des *Confessions* » ; cf. Paul HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, p. 104,

plus loin qu'Origène probablement parce que le néo-platonisme lui donnait les moyens et le vocabulaire nécessaire pour justifier sa pensée d'une part et d'autre part, parce que le Concile de Nicée a ouvert des perspectives que l'Hiéronymus a su emprunter au mieux², même s'il n'en fait guère état de manière explicite. Pour l'un comme pour l'autre, l'immortalité et l'immutabilité de l'âme ont été démontrées et ont permis d'asseoir pour elle la théorie de son ascension vers Dieu, ce qui justifie ainsi qu'elle est créée par Dieu et qu'elle possède en son sein propre la marque de Dieu.

1.3.2. Le passage du *Logos* platonicien au *Verbum* johannique

Comme nous l'avons dit, le *Logos* platonicien est fortement lié au langage³. Origène et Augustin étant des lecteurs de saint Jean, comment l'approche johannique du *Logos* peut-elle avoir un effet sur leur compréhension de l'âme du Christ dans sa relation au Verbe avec Origène et de l'âme humaine dans sa participation au Christ chez Augustin ? Le *Logos* renvoie à l'acte qui associe la parole à la pensée de sorte que parler revient à exprimer sa pensée par l'usage de la voix qui la traduit par des mots (*Théétète*, 206 d). Ensuite, il désigne « les activités, plus scientifiques, d'énumération, de récollection et de rassemblement. Le *Logos* est alors la raison de la chose et produit “la synthèse de ses éléments, dont on fait

124, 143-145 ; cf. aussi Pierre COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, Éditions de Boccard, 1948, p. 159- 167.

¹ Cf. Giovanni CATAPANO, « Nobilissimus philosophus paganorum / falsus philosophus : Porphyry in Augustine's Metaphilosophy », dans *Studia graeco-arabica*, n. 8 (2018), p. 49-65 ; cf. Pierre HADOT, *Porphyre et Victorinus, II*, thèse pour le doctorat ès Lettres présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris, Paris, *Études Augustiniennes*, 1968, p. 135.

² Cf. Yves MEESEN, « Platon et Augustin : Mêmes mots, autre sens », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tome 89, n. 3 (2005), p. 433-458, p. 440-457.

³ Henri JOLY, *Le renversement platonicien : logos, épistémè, polis*, seconde édition corrigée, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, p. 114-115 : « Le caractère “écrit”, “rédigé”, “composé”, “achevé”, est souvent la marque du discours au temps de Platon, et principalement du discours rhétorico-sophistique. Parmi d'innombrables notations platoniciennes, quelques exemples, empruntés aux trois genres de discours en honneur à l'époque, suffiront.

Même s'ils ne sont pas intégralement écrits, comme ce *politokos logos* du *Ménexène*, pastiche probable de l'oraison funèbre de Périclès, les discours politiques ne doivent pas abuser par leur apparence d'improvisation. Ce sont des discours “préparés à l'avance”, “préfabriqués”. Leurs structures formelles reposent sur des “figures de style” ; leurs thèmes sont agencés à l'aide de “lieux communs” : “la race”, “la formation et l'éducation”, les “hauts faits”, rubriques sur lesquelles le plan de travail du discours se trouve “composé” et “construit” » ; Michel FATTAL, *Le Langage chez Platon. Autour du Sophiste*, Paris, Éditions L'Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », 2009 ; *ibid.*, *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris, Éditions L'Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », 2003.

réponse au questionneur’’ [*Théétète*, 206-207a]¹». Enfin, il signifie la raison, la définition d’un concept au point que le *Logos* peut remplacer l’essence d’un objet absent. Il permet d’analyser logiquement les données immédiates² et débouche sur la métaphysique ou la dialectique. Il peut alors désigner aussi bien la science (*Ménon*, 99 e) et a pour but d’aider l’homme à éviter le mensonge et la poésie (*La République*, X)³. Dans le *Timée*, Platon distingue le *Logos* divin du *Logos* humain. Le premier régit les nombres du temps, le soleil, la lune et les astres (*Timée*, 38 c) tandis que le second gouverne les « mouvements de l’âme immortelle »⁴. C’est là qu’intervient l’esprit, qui a le pouvoir de permettre à l’âme de contempler les dieux. On peut alors dire que le *Logos* humain participe au *Logos* divin par participation, car, grâce à l’esprit, « le langage divin à l’homme »⁵.

Jésus est le *Logos* divin (le Principe) descendu du ciel. Comme l’a exprimé Jean Pataut, « Jésus est le *Logos* incarné et le *Logos* incarné est Jésus »⁶. Il est comme la quiddité du Père puisqu’il est sorti de lui (Jn 16, 28) en même temps qu’il est intimement uni à lui. Il est donc le véritable Médiateur entre Dieu et les hommes, puisqu’il est le Verbe de Dieu qui parle à l’âme humaine. Chez Origène, l’âme du Christ se distingue du *Logos*, le *Verbum Dei*. En effet, Dieu agit dans l’âme à travers sa Parole et l’âme du Christ : « il consume les mauvaises pensées, il consume les actes honteux, il consume les désirs du péché, lorsqu’il pénètre dans les intelligences des croyants, lorsqu’il habite avec son Fils dans les âmes qui ont été rendues capables de recevoir sa Parole et sa Sagesse » (*PArch.* I, 1, 2, SC 252, p. 93). L’intervention de Dieu dans l’âme n’est possible que par le *Verbum Dei* engendré par le Père pour sauver les hommes de la mort ; le Verbe de Dieu est éternel. Ainsi, « il a fallu qu’existe, avant la mort, une puissance capable de détruire la mort à venir et d’être la Résurrection, qui s’est formée dans notre Seigneur et Sauveur : cette Résurrection existe dans la Sagesse de Dieu elle-même, sa Parole et sa Vie » (*PArch.* I, 2, 4, SC 252, p. 117). Et Augustin situe le Verbe de Dieu davantage au cœur de l’Incarnation comme l’expression même de la miséricorde de Dieu en faveur de nos âmes. « C’est pourquoi le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait et qui accomplit tout le bonheur des anges, a étendu sa clémence jusqu’à notre misère, et le Verbe s’est fait chair et il a habité parmi nous » (*De lib. arb.* III, 10, 30, BA 6, p. 441-443). La tête du Verbe est alors Dieu. « Si donc l’âme peut avoir en elle-même une

¹ *Ibid.*, p. 158.

² Brice PARAIN, *Essai sur le Logos platonicien*, 3^e édition, Paris, Éditions Gallimard, 1942, p. 71-72.

³ Cf. aussi PLATON, *Hippias*, II, 367 c-d.

⁴ Brice PARAIN, *Essai sur le Logos platonicien*, 3^e édition, Paris, Éditions Gallimard, 1942, p. 164.

⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁶ Jean PATAUT, *Du Logos et du Père. Interrogations sur le chapitre XVII de l’évangile selon Jean. Essai ésotérique*, Milano, Éditions Archè, 2014, p. 39.

connaissance qui dure toujours, mais si la pensée de cette connaissance peut ne pas durer toujours et si notre verbe intérieur, le verbe vrai, ne peut être dit que par la pensée : il faut donc conclure que Dieu seul possède un Verbe qui dure toujours et qui lui est coéternel » (*De Trin.* XV, XV, 25, BA 16, p. 495).

Nous voyons que le *Logos* augustinien est bien différent du *Logos* plotinien. Il désigne la raison et présume d'une nécessité rationnelle pour son action. Or, chez Plotin, le *Logos* est dans l'Un comme la cause de la cause (*Enn.* VI, 8 [39], 18, 38). Il est soumis à l'Un¹ et établit la relation entre l'Un et l'intelligence, entre l'intelligence et l'âme. Au sujet de l'origine du *Logos*, Plotin écrit que l'Un est le « Père de la raison » (*patēr logou*), « Père de la cause et de l'essence causale » (*Enn.* VI, 8 [39], 14, 37-38). L'Un est la « cause de la cause » (*Enn.* VI, 8 [39], 18, 28), source ultime du *Logos*². Alors entre l'Un qui est cause de soi et la matière soumise à la contingence et au hasard, il y a un pont : celui du *Logos* soumis à l'Un (*Enn.* VI, 8, [39], 18, 4-5), acte de transmission de la vie de l'Un. À la différence de saint Jean, le système plotinien est structuré de l'Un à la matière en passant par l'Intellect et l'Âme. Les raisons (*hoi logoi*) contenues dans l'Âme (en *psychè*) sont appelées des *logoi* (*Enn.* II, 3, [52], 17, 1-9). « Les *logoi*, ce sont les Formes au niveau de l'Âme. L'Âme dépend causalement de l'Intellect, car c'est par l'intermédiaire de l'Intellect que l'Un produit l'Âme, l'effet étant toujours différent de la cause. De même, l'Intellect qui d'une certaine façon est responsable de la production du monde sensible, ne peut être tenu responsable du contrôle qu'y exerce l'âme »³. On distingue la raison engagée dans la matière, les raisons efficaces gérant la vie, la nutrition, la reproduction aussi bien végétale, animale qu'humaine. Ce sont des raisons séminales (*logoi spermatikoi*) (cf. *Enn.* V, 3, [49], 8, 4-7). L'ensemble des *logoi*

¹ Michel FATTAL, *Logos et Image chez Plotin*, Paris/Montréal, Éditions L'Harmattan, 1998, p. 20-21.

² *Ibid.*, *Du Logos de Plotin au Logos de saint Jean. Vers la solution d'un problème métaphysique ?*, Paris, Éditions du Cerf, 2016, p. 33 : « L'Un, qui est cause de soi, est manifestement la cause, l'origine, le principe, le modèle, le père de la nécessité rationnelle opposée à la contingence et au hasard. Il est le "Père de la raison" des êtres. Il est également qualifié de "racine du logos" ».

³ Luc BRISSON, « *Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle* », dans *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, Plotin, tome 8 (1999), p. 87-108, surtout p. 89 ; cf. R. E. WITT, « The Plotinian *logos* and its stoic basis », dans *Classical Quarterly*, n. 25 (1931), p. 103-111 ; on peut lire aussi Fernand TURLLOT, « Le *logos* chez Plotin », dans *Les Études Philosophiques*, 1985, p. 517-528 ; voir aussi Francesco PAPARELLA, « *Imago, Eikon, Icon : Image Theory, Political Clash and Ontology in the Early Middle-Age World* », dans Kristina MITALAITĖ, Anca VASILIU (Éd.), *L'icône dans la pensée et dans l'art. Constitutions, contestations, réinventions de la notion d'image divine en contexte chrétien*, Turnhout, Brepols Publishers, coll. « BYZANTIOÇ. Studies in Byzantine History and Civilization », n. 10, 2017, p. 285-306.

forme le *Logos* qui est unique et seul¹. En arrière fond se cache la question du préformatisme chez Augustin : dans le Principe - *In principio erat Verbum* – (Jn 1, 1), toutes les âmes sont préformées : « Aucune forme, en effet, aucune structure, aucune harmonie de parties, aucune substance de quelque nature qu'elle soit, qui peut avoir poids, nombre et mesure, rien n'existe que par ce Verbe, et ce Verbe créateur auquel il a été dit : Tu as tout disposé avec mesure, nombre et poids » (*HomJn.* I, 13, BA 71, p. 157)². Or, pour saint Jean, le *Logos* est également unique mais incarné tout en gardant son aspect cosmique (Jn 1, 1-5)³. Il est lui-même, incarné avant d'incarner. Par ailleurs, si le *Logos* stoïcien est un dieu physique qui régit le monde et le cours des événements⁴, le *Logos* chrétien, lui, est immanent et transcendant au monde ; il est une Personne et son nom est Jésus le Christ⁵ en même temps qu'il est Sagesse du monde et Sauveur des hommes. Le *Logos* d'Origène comme celui d'Augustin conduit au Christ, Parole vivante de Dieu. Son action est intimement liée à celle de la Sagesse de Dieu. Rien de tel en philosophie. Il est porteur de l'Esprit de Dieu qui s'oppose à l'esprit du monde comme on peut le voir chez saint Paul, pour mener les hommes à une nouvelle naissance, celle de l'homme nouveau. L'anthropologie de saint Paul se résume ainsi alors en une éthique de passage de l'esprit du monde à l'Esprit de Dieu, de l'homme extérieur à l'homme intérieur, du

¹ Michel FATTAL, *Du Logos de Plotin au Logos de saint Jean. Vers la solution d'un problème métaphysique ?*, Paris, Éditions du Cerf, 2016, p. 69.

² AUGUSTIN, *HomJn.* I, 17, BA 71, p. 165 : « La Sagesse de Dieu, par qui tout a été fait, contient en elle l'idée de tous les êtres avant de les créer ». Voir J. A. TRIGUEROS, *El concepto de « vida » en los Tratados sobre Juan de San Agustín*, Rome, 1957 (thèse dactylographiée) ; A. DO COUTO OLIVEIRA, « O primeiro Hemistiquio do versículo quarto do Prologo de S. Joao na Doutrina de Santo Agostinho », dans *Theologica*, n. 2 (1958), p. 67-82. Cf. Jean ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)*, Genève, Éditions Labor et Fides, coll. « Commentaire du Nouveau Testament », n. 4, 2014 ; *ibid.*, « L'Évangile selon Jean » dans Daniel MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament : son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Éditions Labor et Fides, 2008.

³ Michel FATTAL, *Du Logos de Plotin au Logos de saint Jean. Vers la solution d'un problème métaphysique ?*, *op. cit.*, p. 72-73 : « Le Prologue de l'Évangile selon saint Jean et l'Épître aux Colossiens de saint Paul insistent sur la fonction créatrice, cosmique et cybernétique du Logos qui est le Principe de Vie par excellence, 'la vie surnaturelle et divine qui nous est donnée sans fin (cf. 14, 6 ; 1 Jn 1, 2). Ce Logos est également la "lumière éternelle" de Dieu, qui est la vie même du Père donnée au Fils', et qui illumine de sa vérité les hommes en vue de leur révéler la voie à suivre au milieu des ténèbres. Ainsi, sans le Christ-Logos, rien dans le cosmos n'a été fait ou n'a été créé. Il est la Lumière qui fait être et qui fait naître toutes les choses. Le Verbe qui "était auprès de Dieu" depuis toujours, "était Dieu" nous dit saint Jean. Il est intéressant de remarquer ici les continuités apparentes qui existent entre le dieu-Logos des Stoïciens et le Christ-Logos chrétien. Tous les deux ont manifestement une fonction cosmique et cybernétique (de *kybernaô* : gouverner). Tous les deux représentent un principe universel (*archè* : ce qui commence et ce qui commande toutes choses) et éternel. Tous les deux sont "Dieu" et incarnent la vérité pour les hommes par opposition à l'erreur ». Cf. aussi Georges ZEVINI, *Commentaire spirituel de l'Évangile de Jean*, trad. de l'italien par M. Rayer, Paris, Éditions Médiaspaul, 1995, vol. 1, p. 25 ss.

⁴ Michel FATTAL, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2010 ; cf. *Ibid.*, « De la rationalité philosophique gréco-romaine à la rationalité chrétienne de saint Paul : continuités et différences », dans Roberto RADICE et Alfredo VALCO (Ed.), *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio*, Ricordando Marta Sordí, Introduzione di C. Ruini, Milano, Vita e Pensiero, « Temi metafisici e problemi del pensiero antico », dans *Studi e testi*, n. 122 (2011), p. 147-178.

⁵ Cf. André FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, Paris, Éditions J. Gabalda, coll. « Études bibliques », 1966, p. 8.

péché à la vertu et qui ne peut se réaliser que dans et par le Christ¹. Il a donc une fonction cosmique et sotériologique. C'est en empruntant ce deuxième chemin qu'Augustin ira plus loin que Plotin² dans sa définition du Christ comme Raison et comme Verbe. La « *Logos - christologie* »³ d'Augustin insère le Christ dans la nature humaine par son Incarnation – qui tient aussi bien dans l'unique Personne du Christ⁴ ses deux natures humaine et divine - qui le fait passer de la *forma Dei* à la *forma servi* comme on peut le lire dans l'hymne aux Philippiens comme dans le Prologue de saint Jean qui est « un condensé de doctrine chrétienne et un principe de discernement à l'égard du platonisme⁵ ». En effet, Augustin perçoit la raison comme la partie supérieure de l'âme (*mens*), elle est subordonnée à l'intelligence (*Epist.* 145). Mais il s'éloigne de Plotin en la mettant comme nécessaire à l'intelligence. On ne peut désirer l'intelligence que si on est rationnel (*De ord.* II, XI, 31, BA 4/2, p. 253-255)⁶. Il distingue le verbe humain du verbe divin. Le second procède du premier qui lui enseigne. Il est le maître intérieur comparable à ce « soleil mystérieux [qui] répand la lumière qui éclaire notre regard intérieur » (*De beata uita*, V, 35, BA 4, p. 283). Le Verbe divin est la manifestation du Père, il lui est consubstantiel : « Dieu [...], lorsqu'il engendra le Verbe, engendra un autre lui-même. Il [il ne le tira] pas du néant ou de quelque autre matière déjà faite et créée : c'est de lui-même que cet autre lui-même [provient] » (*De f. et symb.* III, 4, BA 9, p. 27) et par son Incarnation, « le Christ [est] revêtu d'humanité, en qui nous trouverions un modèle pour notre vie, c'est-à-dire la voie sûre pour arriver à Dieu » (*De f. et symb.* IV, 6, BA 9, p. 31). Il se fait ainsi le modèle du genre humain, la voie menant à Dieu, car puisque « le Père, qui voulait et pouvait se révéler en toute vérité aux âmes destinées à le connaître, engendra pour se révéler un être [de nature] identique à celui-là qui l'engendra » (*De f. et symb.* IV, 4, BA 9, p. 29), ainsi, le Christ se fait Parole vivante de Dieu qui communique au cœur de nos âmes. Voilà comment Augustin justifie la vie spirituelle comme vie de / en dialogue entre Dieu et l'âme par le biais du Christ. Cet échange entre Dieu et l'âme nourrit la foi. En fait, « la foi au-dedans de l'âme, c'est le Christ qui est là frémissant, si la foi en nous, c'est le Christ en nous, l'Apôtre dit-il autre chose en effet : *Le Christ habite dans vos*

¹ Cf. Michel FATTAL, *Paul de Tarse et le Logos. Commentaire philosophique de 1 Corinthiens, 1, 17-2, 16*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2014, p. 79-116.

² Cf. Isabelle KOCH, « Image plotinienne, image augustiniennne », dans *Philosophiques*, n. 25 (2008), p. 73-9 ; Michel FATTAL, *Plotin chez Augustin. Suivi de Plotin face aux Gnostiques*, Paris, Éditions L'Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », 2006, 184 pages.

³ Goulven MADEC, art. « Christus », dans *Augustinus-Lexikon*, I, Basel, 1994, col. 853.

⁴ Cf. Albert VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris, Éditions Beauchesne, 1985.

⁵ Goulven MADEC, art. « Christus », dans *Augustinus-Lexikon*, I, Basel, 1994, col. 851.

⁶ AUGUSTIN, *Sermons sur l'Écriture*, XLIII, 1-9, *op. cit.*, p. 349-355.

cœurs par la foi ? Ta foi au Christ, c'est donc le Christ dans ton cœur » (HomJn. XLIX, 19, BA 73 B, p. 241). C'est lui le Maître¹ qui, à l'intérieur, instruit l'âme.

1.4. La vie spirituelle en dialogue entre Origène et Augustin

Origène et Augustin fondent leur conception sur la vie spirituelle, sur deux réalités importantes à savoir la problématique biblique de l'âme notamment l'approche johannique et la conception paulinienne de l'âme, du corps et de l'esprit d'une part, ce qui va conduire, d'autre part, à leur théologie respective sur le Christ. En effet, dans l'Ancien Testament, l'homme est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1, 26) et en lui est le principe de la vie, *nefeš* (âme) qui est aussi assimilée au sang (Lv 17, 11-14). La *nefeš* ne peut exister sans la chair (*basar*)². La *nefeš* ne meurt pas, elle continue de vivre après la mort. Dans le Nouveau Testament, on a la *psyché* qui signifie âme et le *pneuma*, esprit, qui est l'élément central de la vie spirituelle car, lui, Dieu habite en l'homme (1 Co 2, 11ss ; Rm 8, 9). La lecture biblique n'a pas laissé indifférents Origène et Augustin qui ont voulu rester fidèles à la problématique biblique et ainsi se sont éloignés de l'hellénisme qui ne définit l'homme que par son composé dualiste corps et âme en opposant $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ (*psyché*) et $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ (*soma*), et en privilégiant la libération de la $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ confisquée dans le $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$.

L'apport de l'anthropologie biblique et hébraïque a conduit Origène et Augustin à opérer une première rupture avec le platonisme. Ils vont alors justifier le corps par rapport à l'âme comme étant l'élément qui permet le salut de l'homme et non plus comme une prison ou un vêtement de l'âme. L'un et l'autre deviennent théologiens de la chair appelée à ressusciter. Ainsi le génie d'Alexandrie enseigne : « Les êtres qui ont été faits par Dieu pour exister et durer ne peuvent recevoir une mort qui les atteigne dans leur substance. En effet, si l'opinion du vulgaire pense que des êtres ont péri, il ne s'ensuit pas que la règle de la foi et de la vérité accepte qu'ils aient péri. Enfin si notre chair périt après la mort, [...] elle sera de nouveau restaurée pour vivre et subira encore un changement : en effet, ce qui fut d'abord une chair

¹ AUGUSTIN, *In Io Epist.* III, 13, BA 76, p. 177 : « Que le Christ soit dans ton cœur ! [...] Il est donc à l'intérieur, le maître qui enseigne ; c'est le Christ qui enseigne ; c'est son inspiration qui enseigne. Là où il n'y a ni son inspiration ni son onction, nous faisons retentir en vain nos paroles à l'extérieur ».

² Cf. Daniel LYS, *La chair dans l'Ancien Testament*, « *basar* », Paris, PUF, 1967, p. 175-176.

terrestre venue de la terre, dissoute ensuite par la mort et de nouveau faite cendre et terre [...] ressuscitera de la terre et après cela désormais, selon que le demandent les mérites de l'âme qui l'habite, progressera jusqu'à la gloire du corps spirituel » (*PArch.* III, 6, 5, SC 268, p. 245-247). À ce sujet, Origène atteste sa rupture définitive avec l'hellénisme quand il renverse la tendance en désignant l'âme comme le vêtement du corps. Et il met en garde :

Ne nous étonnons pas si nous appelons vêtement du corps l'âme parfaite, qui est nommée ici incorruption (*in corruptio nominatur*) à cause de la Parole et Sagesse de Dieu. En effet celui là même qui est le Seigneur et le créateur de l'âme, le Christ Jésus, est dit un vêtement pour les saints, selon ces paroles de l'Apôtre : *Revêtez-vous du Seigneur Jésus Christ*. Comme le Christ est un vêtement pour l'âme, de même par une raison d'ordre intelligible l'âme est appelée vêtement du corps. Elle est son ornement, qui cache et couvre sa nature mortelle. [...] Il faut que cette nature corruptible du corps reçoive le vêtement de l'incorruption, c'est-à-dire l'âme qui a en elle l'incorruption, parce que, assurément, elle a revêtu le Christ, Sagesse et Parole de Dieu. Lorsque ce corps, que nous posséderons un jour sous une forme plus glorieuse, participera à la Vie, il accèdera à ce qui est immortel, de sorte qu'il deviendra incorruptible. Ce qui est mortel est par le fait même corruptible : on ne peut pas dire cependant que ce qui est corruptible soit par le fait même mortel. [...] Mais le corps qui participe à la vie, puisque la vie, peut lui être enlevée et qu'elle l'est effectivement, nous le nommons en conséquence mortel et, selon un autre aspect, nous l'appelons aussi corruptible. [...] Et ainsi se fait-il qu'on dit que ce qui est corruptible revêt l'incorruption et ce qui est mortel l'immortalité (*PArch.* II, 3, 2, SC 252, p. 252-255)¹.

Augustin rejoint clairement Origène sur cet aspect. Bien qu'elle soit éprouvée par la souffrance sur terre, la maladie charnelle - la pneumonie entre autres - (*Conf.* IX, II, 4, BA 14, p. 77) et par le péché originel (*De Ciu. Dei*, XIV, III, 1-2, BA 35, p. 357-361)² car elle est sanctifiée par l'Incarnation (*Conf.* VII, XIX, 25, BA 13, p. 633-635) et glorifiée par la Résurrection du Christ (cf. *De Ciu. Dei*, XXII, XIX, 2, BA 37, p. 633).

La vie spirituelle consiste alors à comprendre et à réaliser que l'être humain (corps, âme et esprit) est transfiguré à son baptême et est fait à l'image de Dieu. Il est appelé à la divinisation³ par son retour à Dieu : cela est commun à Origène et Augustin⁴. Il s'agit très

¹ Cf. ORIGÈNE, *ComJn.* XIII, 358-361, SC 258, SC 222, p. 233.

² AUGUSTIN, *De Ciu. Dei*, XIV, XV, 2, BA 35, p. 421-427.

³ Cf. Françoise VINEL, « Transfigurés à son image ... » La divinisation selon les Pères de l'Église », dans Daniel VIGNE, *Résurrection du Christ, transfiguration de l'homme*, op. cit., p. 211-228.

⁴ Au sujet de l'âme image de Dieu chez Origène et Augustin, on peut lire : Daniel VIGNE, « L'homme, image de l'Image d'après Origène », dans *CPE*, n. 130 (2013), p. 20-30 ; Régis BURNET, « Refléter l'image du Christ, Image du Dieu invisible », dans *CPE*, n. 130 (2013), p. 2-11 ; Marie-Anne VANNIER, « La dialectique de l'image de Dieu chez S. Augustin », dans *CPE*, n. 128 (2012), p. 39-49 ; Jérôme LAGOUANÈRE, « Image de

concrètement de suivre le Christ radicalement en se nourrissant constamment de sa Parole¹ et de l'Eucharistie. La Rédemption apportée par Jésus le Christ restaure l'image reçue à la création, le progrès spirituel permet l'assimilation de notre être à Dieu. L'âme-image est appelée à ressembler à Dieu. Son intermédiaire est le Verbe de Dieu et l'âme du Christ selon Origène. Le *Logos* devient l'agent principal de l'ascension de l'âme vers Dieu, car l'image de Dieu en nous a été voulue et forgée par le Créateur pour que l'homme puisse le rechercher, le trouver et le reconnaître comme tel. Ainsi, « quand nous contemplons de nos yeux des objets fabriqués par un artisan, si l'un d'eux nous paraît particulièrement bien fait, aussitôt nous désirons ardemment apprendre de quelle façon, comment et pour quels usages il a été fait : bien plus et sans comparaison possible nous brûlons du désir ineffable de connaître la raison des œuvres de Dieu que nous voyons. Ce désir, cet amour, nous croyons que sans aucun doute, ils ont été mis en nous par Dieu » (*Arch.* II, 11, 4, SC 252, p. 401-403) et sont destinés au salut. Malgré les blessures du péché, Dieu ne modifie pas son dessein. L'âme-image est également l'épouse du Christ et l'ensemble des âmes humaines forme l'Église, la famille des enfants de Dieu destinés au salut. Chez Augustin, la relation de l'âme à Dieu prend une allure plus personnelle, d'une intimité profonde : il y a un « *Je* » qui s'adresse à un « *Tu* » (qui est Dieu)². Le sujet qui parle à Dieu est unique, original dans une relation unique à Dieu.

D'après Augustin, c'est Dieu lui-même qui a mis cette soif de lui dans l'âme-image creusant ainsi en elle l'expérience spirituelle de sorte que le repos de l'âme ne se trouve qu'en son Créateur, car « Dieu vient dans l'âme et l'âme émigre vers Dieu » selon Jean Daniélou³. La question du désir de Dieu dans l'âme vient de l'initiative même de Dieu : « C'est toi qui [la] pousse à prendre plaisir à te louer parce que tu nous as fait orienter vers toi et que notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi » (*Conf.* I, I, 1, BA 13, p. 273). Il a disposé ainsi l'âme en vue de son salut et comme la demeure de Dieu. Puis Augustin continue un peu plus loin avec insistance : « *Dis à mon âme : ton salut c'est moi. Dis-le de façon que je*

Dieu et intériorité humaine selon S. Augustin », dans *CPE*, n. 128 (2012), p. 50-61 ; Cf. François BOVON et Mireille HÉBERT, « Retour de l'âme : immortalité et résurrection dans le christianisme primitif », dans *Études Théologiques et Religieuses*, tome 86, n. 4 (2011), p. 433-453 ; cf. pour ce qui concerne Augustin, lire l'article : Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, « Origines de l'homme, origines des hommes chez saint Augustin », dans *Vita Latina*, n. 172 (2005), p. 41-52.

¹ Cf. Michel FÉDOU, « 'Manger chaque jour les chairs de l'Agneau'. La prédication selon Origène », dans *Revue des Sciences Philosophes et Théologiques*, n. 93 (2013), p. 163-186.

² AUGUSTIN, *Conf.* IX, I, 1, BA 14, p. 71-73 ; *Conf.* XI, I, 1-II, 4, BA 14, p. 271-277.

³ Jean DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Éditions Aubier, 1944, p. 303 ; cf. AUGUSTIN, *Conf.* VII, XI, 17, BA 13, p. 619 ; voir *ibid.*, *Conf.* I, II, 2, BA 13, p. 277 ; voir aussi *ibid.*, *Conf.* III, VI, 11, BA 13, p. 383.

l'entende. Voici les oreilles de mon cœur devant toi, Seigneur ; ouvre-les, et *dis à mon âme : ton salut c'est moi*. Non, ne me cache pas ta face, que je meure ou ne meure pas, afin que je la voie. Bien étroite est la maison de mon âme pour que tu viennes y loger : qu'elle se dilate grâce à toi ! » (*Conf. I, V, 5-6, BA 13, p. 283*).

C'est alors qu'on est loin de Plotin¹. De fait, Augustin est allé plus loin par rapport à Origène. Puisque l'âme est faite à la ressemblance de Dieu, elle accomplit l'image de Dieu en l'homme, participe à la filiation du Fils de l'homme et ainsi l'âme-image entre dans une relation intime avec Dieu (cf. *De Trin. XIV, XVII, 23, BA 16, p. 409-411*). L'expérience mystique consiste alors en l'union de l'âme vers Dieu. L'image ouvre le chemin qui conduit l'âme à Dieu. Elle est l'empreinte, la signature de Dieu sur l'âme ainsi, suggère Augustin « il faut considérer l'âme en elle-même avant qu'elle ne soit participante de Dieu et y découvrir l'image de Dieu » (*De Trin. XIV, VIII, 11, BA 16, p. 373*)². Cette doctrine spirituelle signifie que l'âme-image est à l'Image du Fils de Dieu. Voilà pourquoi la vie spirituelle avec Origène part du Christ et conduit à Dieu. Elle est avant tout imitation du Christ, recherche du Christ³. Concrètement, l'âme participe à la vie intime de Dieu ; elle entre dans les profondeurs du mystère divin, de la vie surnaturelle par la grâce de Dieu. La lumière divine l'illumine⁴. Le rôle de la Trinité consiste effectivement à faire participer l'âme à la vie de la lumière.

Si l'âme raisonnable est la source de l'intelligence et de la volonté, l'image de Dieu réside dans l'âme spirituelle qu'Augustin traduit parfois par la *mens* (et parfois par *animus*)⁵,

¹ Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Éditions Boivin, 1933, p. 255.

² AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* III, XIX, 29, BA 48, p. 259.

³ ORIGÈNE, *HomLc.* XIII, 3, SC 87, p. 209 : « Les anges voulaient que les hommes se souviennent de leur Créateur : ils ont fait tout ce qui était en leur pouvoir pour guérir les hommes » ; *ibid.*, *ComJn.* XXVIII, 21, SC 385, p. 69 : « Il faut, par conséquent, se souvenir de cette parole : “Ne tarde pas à te tourner vers le Seigneur, ne remets pas de jour en jour” » ; *ibid.*, *ComJn.* II, 15, SC 120, p. 217 : « De même que le Dieu souverain est “le Dieu” et non simplement un dieu, de même, la source du verbe qui se trouve en chacun des êtres raisonnables est “le Verbe”, tandis que le verbe qui est en chacun ne saurait, comme le premier Verbe, être nommé et appelé au sens propre “le Verbe” » ; *ibid.*, *ComMt.* X, 6, SC 163, p. 159 : « Survient alors un homme dans ce champ, qu'il s'agisse des Écritures ou du Christ, constitué par ce qui est apparent et ce qui est caché, il y trouve caché le trésor de la sagesse, soit dans le Christ, soit dans les Écritures » ; cf. Frédéric BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Théologie », n. 23, 1951, p. 49-154 ; Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1956, p. 217-255.

⁴ AUGUSTIN, *De Trin.* XIV, XII, 15, BA 16, p. 387 : « Si donc la trinité de l'âme est image de Dieu, ce n'est pas parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime ; mais parce qu'elle peut encore se rappeler, comprendre et aimer celui par qui elle a été créée. Ce faisant, elle devient sage. [...] Et ce n'est pas par sa propre lumière, mais par participation à cette lumière suprême qu'elle deviendra sage et qu'elle régnera bienheureuse, là où elle sera éternelle » ; cf. *De Trin.* III, III, 8, BA 15, p. 283 ; *De Gen. ad litt.* XXVIII, 56, BA 49, p. 429 ; *De Trin.* XII, VII, 12, BA 16, p. 235 ; *De Gen. ad litt.* III, 20-30, BA 48, p. 261 ; cf. Ambroise GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, I, II, Paris, Éditions Gabalda, 1917, I, p. 28-267 ; II, p. 281-312 ; cf. aussi Louis COGNET, *Les problèmes de la spiritualité*, Paris, Éditions du Cerf, 1967, p. 51-52.

⁵ *Ibid.*, *De Trin.* XV, I, 1, BA 16, 421 : « L'âme rationnelle et intellectuelle, [...] appartient à cette réalité que nous appelons *mens* ou *animus* ».

et donc, cette dernière est la réalité qui nous distingue des bêtes. Au-dessus d'elle, il y a « Dieu, la nature incréée, créatrice » (*De Trin.* XV, I, 1, BA 16, 421). La *mens* est aussi présentée comme l'esprit : « L'esprit n'est donc pas l'âme, mais la partie la plus noble de l'âme : *non igitur anima, autem quod excellit in anima mens vocatur* » (*De Trin.* XV, VII, 11, BA 16, p. 448-449). Augustin n'est pas rigoureux avec les termes, ni dans sa démonstration. Toutefois, la *mens* ne reflète qu'une image imparfaite de Dieu.

Or, lorsque l'âme connaît et aime la Trinité, elle se connaît davantage et s'aime davantage, gardant « la mémoire, l'intelligence, l'amour elle-même » (*De Trin.* XIV, XIV, 19, BA 16, p. 397), car la connaissance sapientielle de Dieu est ce qu'il y a de plus constitutif et de plus essentiel pour l'âme. Elle lui procure la vraie joie (*De Trin.* XIV, XIV, 20, BA 16, p. 401-403) et lorsque l'âme en vient à la contemplation de la Trinité, c'est l'accomplissement de son être qui se réalise (*Conf.* I, I, 1, BA 13, p. 273-275), car elle est entièrement détachée de toute autoprotection et le Dieu-Trinité devient son objet, sa joie de vivre (cf. *De Trin.* XIV, XVII, 23-XIX, 25, BA 16, p. 409-413). Si les points de convergences nous ont aidés à engager un échange entre Origène et Augustin au point de vue anthropologique, philosophique et spirituel, il n'en demeure pas moins vrai qu'il existe dans l'un et l'autre des différences de fond que nous allons maintenant examiner.

2. Points de divergences

Nous retenons ici quatre domaines de divergences majeurs entre Origène et Augustin. Les deux auteurs ayant vécu dans un contexte de développement de la philosophie platonicienne, il faut remarquer qu'il existe aussi des oppositions de points de vue ou des désaccords entre eux. Le contexte culturel n'étant pas le même, le médio-platonisme naissant qu'a connu Origène n'est pas non plus le Néo-platonisme structuré dans lequel a baigné Augustin. Certainement, en fonction de l'histoire personnelle de l'un et de l'autre, la méthode de recherche est également différente. C'est pourquoi, nous nous proposons maintenant d'évaluer les points de controverses entre Origène et Augustin sur l'âme, en ciblant spécialement les différences théologiques, anthropologiques et philosophiques. En christologie, deux méthodes de recherche divergente, sont à remarquer.

En anthropologie, on peut noter l'insistance origénienne sur l'homme intérieur et l'homme extérieur et la place prééminente de l'âme au sein de chacun d'eux. La part augustinienne en anthropologie chrétienne se fera ressentir par la place du péché dans l'action de l'âme, progressive certes, par sa réflexion sur l'origine du mal, puis sur le péché, d'une part, et l'idée originale de la fine pointe de l'âme, d'autre part.

Quant à Origène, il est souvent connu pour des questions délicates autour du Christ comme le subordinatianisme, la préexistence de l'âme et l'apocatastase, alors qu'Augustin, de son côté, développe une ontologie de l'âme connaissant assez authentique et typique de l'Hippone au cours de laquelle la *ratio* prend une part active. Origène est partisan de la déification de l'âme vertueuse alors qu'Augustin soutient une union mystique de l'âme à Dieu par progrès spirituel en étapes successives.

2.1. Différences théologiques

2.1.1. Une différence méthodologique en christologie

Avec Origène se révèlent les balbutiments d'une réflexion authentiquement christologique à partir du *Pèri Archôn* comme le confirme sa méthodologie¹. Le Christ a une nature divine et une nature humaine. Le Fils de Dieu a pris chair pour réaliser l'économie du salut de l'homme. Le Christ est « Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu » (*PArch.* I, 2, 1, SC 252, p. 113). Il n'a pas été créé mais engendré par le Père. Parole, Vérité et Vie, Jésus le Christ, Fils de Marie est Image du Dieu invisible, premier-né de toute créature. Il est Seigneur et Sauveur. Il possède une âme humaine qui n'est pas le Verbe mais qui communique avec le

¹ L'objectif du *Pèri Archôn* est de répondre aux interrogations portant sur Dieu, sur Jésus, sur l'Esprit-Saint, sur l'âme et le monde. Voir Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, op. cit., p. 30 : « Le *Pèri Archôn* devait donc tenter, sur ces points comme sur d'autres, d'aider les chrétiens à progresser dans une solide intelligence de leur foi. Il ferait pour cela appel à la philosophie, sans toutefois perdre de vue la source première de la prédication apostolique – la Révélation du Verbe de Dieu telle qu'elle s'est communiquée à travers les livres saints. Aussi bien les trois premiers livres seraient-ils complétés, au livre IV, par un véritable traité sur l'interprétation de l'Écriture : le *Pèri Archôn* reflétait ainsi, par sa structure même, le mouvement qui nous a paru habiter la vie d'Origène et dont nous avons un symbole dans l'itinéraire d'Alexandrie à Césarée... ». Voir ORIGÈNE, *PArch.* Préf. 4, SC 252, p. 80-83.

Verbe. Son âme est sous la forme de Dieu. Elle est le premier acteur de l'Incarnation et de la Rédemption. Elle vivifie l'âme humaine et était à son origine. L'âme est créée selon l'Image de Dieu mais n'est pas une partie de Dieu. Elle est sujette au salut, inférieure à l'esprit (*pneuma*), supérieure au corps. En elle vit l'intelligence et le cœur. Elle est raisonnable. Origène part ainsi de l'âme du Christ pour définir l'âme humaine. Le Christ est le prototype de toute âme humaine. Avec Origène tout commence avec Dieu et tout retourne à Dieu. Il définit l'âme humaine comme subordonnée à l'âme du Christ.

Origène \cong Deus =====>> anima Christi =====>> anima humana =====>>Deus

Augustin, de par son histoire, emploie une méthode contraire. Il s'intéresse à l'homme et à l'âme. Il découvre progressivement le Christ. Ainsi, selon lui, Dieu est le créateur en qui réside l'éternité de la vérité. L'âme est substance douée de raison et dont le rôle est de gouverner un corps. Augustin en définit les contours : la grandeur, le nombre, la fonction, la nature. Elle est immortelle, individuelle et universelle. Elle ordonne l'agir humain et est dans une substance différente de celle de Dieu (*De ord.* II, XVII, 46, BA 4/2, p. 303) : c'est la dialectique entre Être-Étant qu'Augustin présente comme suit : « Il y a deux questions, l'une sur l'âme, l'autre sur Dieu. La première fait que nous nous connaissons nous-mêmes, la seconde que nous connaissons notre origine. Celle-là est pour nous plus douce, celle-ci plus chère ; celle-là nous rend dignes d'une vie heureuse, celle-ci nous rend heureux ; celle-là, la première, est pour ceux qui s'instruisent, celle-ci pour ceux qui sont déjà instruits » (*De ord.* II, XVIII, 47, BA 4/2, p. 305)¹. Contrainte souvent au mal, l'âme peut aussi s'accrocher à son Créateur. Contre les pélagiens, Augustin développe le rapport entre la liberté religieuse et la

¹ AUGUSTIN, *Contra Acad.*, XVII, 37, BA 4, p. 189-191 : « Il suffit à mon propos que Platon ait estimé qu'il y a deux mondes : l'un, intelligible, en lequel, d'après lui, la vérité habite, l'autre, sensible, que nous connaissons d'une manière évidente par la vue et le toucher. Le premier, par conséquent, est vrai, le second, semblable au monde vrai et fait à son image ; aussi celui-là est-il principe de vérité pure et sereine en l'âme qui se connaît elle-même, tandis que l'autre peut engendrer en l'âme des insensés non la science, mais l'opinion » ; *De ord.* II, V, 16, BA 4/2, p. 209 : « La vraie et, pour ainsi, l'authentique philosophie n'a aucune autre tâche que d'enseigner l'essence du principe de toutes choses sans principe, la grandeur de l'intellect qui demeure en lui et la nature de ce qui émane de lui pour notre salut, sans aucune dégénérescence, lui que, comme Dieu unique tout puissant et avec cela tri-puissant, Père, Fils et Esprit Saint, les mystères vénérables, qui libèrent les peuples par une foi sincère et inébranlable » ; G. J. P. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London, 1987 ; Émilie ZUM BRUNN, « L'exégèse augustinienne de "Ego sum qui sum" et la métaphysique de l'Exode », dans *Dieu et l'Être*, Paris, EA, 1978, p. 142-164 ; cf. Dominique DUBARLE, « Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin », dans *RechAug.*, n. 16 (1981), p. 197-288.

force de la volonté morale permettant ainsi à l'âme d'exercer son libre arbitre soit en direction du bien, soit du côté du mal (cf. *De gratia Christi et de peccato originali*, I, XVII, 18- XXI, 22, BA 22, 89-95). Mais avec l'aide de Dieu, l'âme peut atteindre la bonté par l'exercice du libre choix de la volonté. On peut examiner à cet effet, « le point où l'âme est parvenue à force de volonté » (*De Trin.* X, XI, 17, BA 16, p. 153-155), celle-ci « passant en revue ces connaissances acquises [*memoria, intelligentia*] par la mémoire et l'intelligence, on verra si la volonté les rapporte à une autre fin ou si elle s'y repose comme en une fin où elle se complaît. En effet, user d'une chose, c'est en disposer au gré de la volonté, en jouir, c'est en user avec joie, non plus de l'espérance, mais de la possession » (*ibid.*, p. 155). Il convient ici que la volonté de l'âme se rapporte sur Dieu. C'est progressivement donc que l'Hiponnate parvient à la science du Christ comme Verbe de Dieu, Sagesse du Père, Fils du Vrai Dieu et Créateur de toutes choses, comme bon choix de l'âme (cf. *De Trin.* I, IV, 12, BA 15, p. 115). Avec Augustin, on a le schéma suivant :

Augustin \cong Deus =====>> anima humana =====>> Christus + Deus

On peut retenir qu'avec Origène nous avons une méthode inductive : la recherche est partie de l'âme du Christ à l'âme humaine. Avec saint Augustin, c'est sa réflexion sur l'âme humaine qui le conduit à la découverte du Christ : la méthode est déductive. Dans, un cas comme dans l'autre, la lecture de la Bible¹ a permis de reconsidérer l'âme humaine à partir de l'Incarnation qui rend possible le salut de l'homme, notamment la lecture de saint Jean – et spécialement de son prologue² - et de saint Paul¹ au cœur des enjeux anthropologiques et

¹ Cf. Marie-Anne VANNIER, « À propos de *Genèse* I, Origène et Augustin », dans *CPE*, n. 40 (1990), p. 9-11 ; cf. *ibid.*, « Origène et Augustin, interprètes de la création », dans *Origeniana Sexta*, 1995, p. 723-736 ; Françoise VINEL, « Les *Hexaples*, une synopse de l'AT. Origène, exégète critique », dans *CPE*, n. 40 (1990), p. 7-8 ;

² Dany DIDEBERG, « Saint Jean, le disciple bien-aimé, révélateur des secrets du Verbe de Dieu », dans Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, *Saint Augustin et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1986, p. 189-201, p. 198-199 : « Ainsi pour Augustin, comme pour Origène, Hilaire, Ambroise et Jérôme, le disciple bien-aimé qui a reposé sur la poitrine du Seigneur est le confident et l'évangéliste de ses mystères les plus élevés. [...] Lorsqu'il s'agit de la divinité du Christ [...], c'est le Prologue johannique qui est cité dès 394 et cela dix-huit fois [note 104 : *C. Adamantum*, XIII, 2 ; *Sermo*, 120, 1 ; *En. in Ps.* 144, 9], à la suite d'ailleurs d'une tradition très fixée, en particulier par la réfutation de l'arianisme [note 105 : ORIGÈNE, *Com. in Io.* I, 22] » ; cf. Agnès BASTIT-KALINOWSKA, « Qu'est-ce qu'un évangile pour Origène ? », dans *CPE*, n. 40 (1990), p. 16-20 ; Joseph MOINGT, « La réception du prologue de Jean au IIe siècle », dans *RechSR*, n. 83/2 (1995), p. 249-282 ; Marie-Anne VANNIER, « Augustin et l'Évangile de saint Jean », dans Gérard NAUROY, Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin et la Bible. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz, 7-8 avril 2005*, Berne, Peter

philosophiques relatifs à l'être humain². Du côté d'Origène, c'est l'âme du Christ qui conduit l'âme humaine à la connaissance de Dieu. Pour Augustin, c'est la recherche de Dieu qui aboutit à la découverte de son Fils unique. Origène s'inscrit dans la tradition ecclésiale et biblique. « C'est pour cette raison que l'on trouve aussi dans sa doctrine du Christ des fondements traditionnels authentiques, et cela même avec une netteté particulière, par exemple dans la confession de la réalité divine et humaine du Christ »³, alors qu'avec Augustin s'établit « une récapitulation de la discussion christologique antérieure »⁴.

2.1.2. La préexistence, le subordinatianisme, l'apocatastase et la prédestination

Plusieurs thématiques assez controversées surgissent de la doctrine d'Origène et dans une moindre mesure de celle d'Augustin en rapport avec l'âme. Trois interrogations retiennent notre attention au sujet d'Origène : comment expliquer la préexistence de l'âme chez Origène ? Qu'en est-il véritablement de sa position sur la prétendue infériorité du Fils par rapport au Père ? Quel rapport établir entre l'âme et l'apocatastase ? Une question émerge de l'approche augustinienne : comment concilier l'âme et la prédestination ? Et pour les deux auteurs, on peut se demander : la prédestination justifie-t-elle la préexistence des âmes ?

Premièrement la préexistence des âmes chez Origène est la conséquence directe de la doctrine platonicienne de l'âme. En effet, Platon n'est pas contre la réIncarnation. Il affirme la préexistence de l'âme, la théorie de la réminiscence de l'âme immortelle (*Phédon*, 72e-75a). Dans le même sillage, Origène conçoit que la majeure partie de la création divine est faite

Lang SA, Éditions, 2008, p. 215-222 ; cf. Daniel DIDEBERG, « Saint Augustin, exégète de la Première Épître de saint Jean et théologien de la charité », dans *ibid.*, p. 223-231.

¹ Cf. Bernard MEUNIER, « Paul et les Pères grecs », dans *RechSR*, tome 94, n. 3 (2006), p. 331-355 ; Marie-Anne VANNIER, « S. Paul ou le prototype de la rencontre avec le Christ pour S. Augustin », dans *CPE*, n. 113 (2009), p. 45-46 ; cf. Jeannine SIAT, « Pierre et Paul dans l'Épître aux Galates : la controverse Jérôme-Augustin », dans Gérard NAUROY, Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin et la Bible*. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz, 7-8 avril 2005, Berne, Peter Lang SA, Éditions, 2008, p. 259-273.

² Michel FÉDOU, *Les Pères de l'Église et la théologie chrétienne*, Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2013, p. 199-325.

³ Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, nouvelle édition, revue et corrigée, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n. 230, 2003, p. 371-372.

⁴ *Ibid.*, p. 800.

d'êtres raisonnables dont l'homme évidemment. Quant aux êtres non raisonnables, ils ont été créés après la faute des raisonnables et sont subordonnés à ceux-ci¹. Le monde initialement voulu par Dieu est celui des idées et des raisons et est régi par la Sagesse, puisque celle-ci « est celle qui faisait toujours la joie de Dieu quand il eut achevé le monde, pour que nous comprenions par là que Dieu toujours se réjouit » (*PArch.* I, 4, 4, SC 252, p. 171) et a formé les créatures raisonnables appelées à contempler la Création car unies au Christ-Sagesse et à l'intelligence préexistante. L'hypothèse de la création de l'âme dans le *Pèri Archôn* est-elle précise ? Si conjecturale soit-elle, elle reste importante pour Origène qui, se démarque de la philosophie grecque et de Plotin qui envisage l'âme comme résultant du troisième rang à partir de Dieu, par émanation, et qui demeure incréée : « L'âme est faite, dit [Platon], “d'une essence indivisible qui vient d'en haut, et d'une essence qui se divise dans les corps” »². Or, prenant le contre-pied de Plotin, Origène avance l'hypothèse de la création de l'âme par Dieu (*PArch.* I, Préf. d'Origène, n. 5, SC 252, p. 85). Diverses opinions existent dans l'Église au temps d'Origène, notamment les créationnistes qui soutenaient que les âmes ont été créées par Dieu puis introduites dans les corps ensuite par l'utérus maternel. Mais dans ce cas, on fait endosser à Dieu la responsabilité des inégalités humaines. Pour les traducianistes³, l'homme est le fruit de la semence de son père et la grossesse de sa mère constitue le réceptacle et le lieu de germination d'un tel fruit. Or, les chrétiens parlent d'immortalité de l'âme (*PArch.* Préf. 5). Origène, n'ayant aucune règle statuée sur la question à son époque, propose la théorie de la préexistence des âmes avant la naissance de l'enfant, ce qui sous-entend que toutes les âmes sont créées égales par Dieu. L'image du libre arbitre détermine ensuite le sort de chaque âme. Cette hypothèse permet à Origène de répondre aux pneumatiques qui pensent être sauvés sans effort ; d'ajuster les hyliques qui se croient éternellement voués à la mort et de démontrer

¹ Cf. Gilles DORIVAL, « Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans des corps d'animaux ? », dans *Origeniana Secunda*, 1980, p. 11-32.

² PLOTIN, *Enn.* I, 1, 8, *op. cit.*, p. 44. Voir *idem* : « Il faut entendre : “qui se divise dans les corps”, de la manière suivante : elle se distribue dans toute l'étendue d'un corps, selon la grandeur de l'animal, si bien que, pour l'univers entier, il y a une âme unique ». voir PLATON, *Timée*, 36 a.

³ Le traducianisme s'intéresse à la question de l'origine de l'âme, de sa possibilité d'incarnation à laquelle il tente de donner une réponse. Pour Augustin, les hommes sont un en Adam et par là, sont tous coupables du péché originel. Cf. Allan D. FITZGERALD, art. « Traducianisme », trad. de Jean-Marc Prieur, dans *Encyclopédie saint Augustin, op. cit.*, p. 1419-1420 ; cf. Dennis J. BILLY, « Traducianism as a Theological Model in the Problem of Ensoulment », dans *Irish Theological Quarterly*, 55, 1989, p. 18-38 ; Mihael MENDELSON, « 'The Business of Those Absent' : The Origin of the Soul in Augustine's *De Genesi ad litteram* 10, 6-26 », dans *Augustinian Studies*, n. 29/1 (1998), p. 25-81.

aux marcionites la bonté et l'équité de Dieu envers toute âme. Origène est ici beaucoup plus philosophe¹.

Mais la faute originelle va occasionner une dislocation de l'unité originelle des êtres raisonnables. En effet, cette chute s'explique par le fait que parmi les êtres raisonnables, il y a les intelligences qui vivaient du feu de Dieu. En s'éloignant de lui (car dans l'unité originelle, les intelligences doivent continuellement contempler Dieu afin de bénéficier de sa chaleur vitale), les intelligences se sont refroidies et sont devenues âmes (*psyché/psychos*, froid) car se croyant pleines de Dieu² ont perdu leur ferveur et ont viré dans le mal. La chute vient alors de la décision libre de l'homme (*PArch.* Préf. 5). Quant au Christ qui était dans l'union originelle, il n'a jamais quitté le feu de Dieu. Voilà pourquoi il n'a jamais péché. Nous sommes encore dans une théologie en recherche avec le *Pèri Archôn*.

Deuxièmement, Origène a été accusé de subordinatianisme (apparent) au sujet du Christ quand il présente le *Logos* tantôt comme inférieur au Père³, tantôt comme son égal⁴. Mais en réalité, il reprenait le verset évangélique de Jn 14, 28 selon lequel le Seigneur affirme : « Le Père est plus grand que moi ». Il s'appuie aussi sur Ph 2, 6 pour désigner le Christ second, inférieur ou subordonné au Père⁵. Doit-on alors en conclure que le

¹ Jean DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai, Desclée et Cie Éditeurs, 1961, p. 390 : « Par plusieurs de ces traits, Origène se rapproche de Plotin. Il est en tous cas beaucoup plus près de lui philosophiquement que des gnostiques. On retrouverait chez Plotin le même accent mis sur la liberté comme déterminant les degrés des êtres. On retrouverait aussi le monisme qui ne voit dans la matière qu'un rôle opposé à l'esprit pur. On retrouverait aussi cet antidualisme, en particulier ce respect des astres comme les plus beaux des vivants. Il ne s'agit pas bien entendu d'une influence de Plotin sur Origène, qui est son aîné de vingt ans. Le problème d'une influence commune d'Ammonius Saccas, qui a été le maître de l'un et de l'autre, comme il semble qu'on doive finalement l'admettre, pourrait expliquer ces ressemblances. Mais il faut reconnaître que nous ne savons finalement peu ou rien de la pensée d'Ammonius ».

² Cf. Marguerite HARL, « Recherches sur l'origénisme d'Origène : la satiété (*Koros*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », dans *Studia Patristica*, VIII (1966), p. 374-405.

³ ORIGÈNE, *ComJn.* I, 255, SC 120, p. 187 : « En effet, nous avons considéré le Christ comme le Créateur et le Père comme plus grand que lui ».

⁴ ORIGÈNE, *ComJn.* II, 35, SC 120, p. 231 : « Nous avons appris d'abord en qui était le Verbe : il était dans le principe ; puis, auprès de qui il était : auprès de Dieu ; enfin, qui il était : Dieu. Désignant donc par "celui-ci" le Verbe Dieu, dont il vient de parler, et résumant en une quatrième proposition. "Dans le principe était le Verbe", "le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu", il dit : "Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu" » ; cf. *ibid.*, *ComJn.* II, 18, SC 120, p. 219 : « Dieu est donc le vrai Dieu. Les dieux qui sont formés d'après lui sont comme les reproductions d'un prototype ; mais, d'autre part, l'image archétype de ces multiples images, c'est le Verbe qui est auprès de Dieu, qui était dans le principe, qui, parce qu'il est auprès de Dieu, demeure toujours Dieu, car il ne serait pas Dieu s'il n'était auprès de Dieu et il ne demeurerait pas Dieu s'il ne persévérerait pas dans la contemplation ininterrompue des profondeurs du Père ».

⁵ Pour approfondir la question, on peut lire : Wolfgang MARKUS, *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen. Ein Beitrag zur unserer Kenntnis von der Enttöpfung der altchristlichen « Theologie » und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe Oikonomia und Theologia*, Munich, Max Hueber, 1963 [Origène : p. 153-163]. Cf. Manlio SIMONETTI, « Note sulla teologia trinitaria di Origene », dans *Vetera Christianorum*, 8 (1971), p. 273-307 ; John Nigel ROWE, « Origen's Subordination as illustrated in his *Commentary of St John's Gospel* », dans *Studia patristica* XI (TU 108, 1972), p. 222-228 ; Henri CROUZEL,

subordinatianisme est assez constant dans toute l'œuvre d'Origène notamment dans son *Traité sur la prière*, dans le *Pèri Archôn* et le *Commentaire sur S. Jean*¹ ? Il faut considérer deux axes : le premier est celui de la génération éternelle du Christ et dans ce cas, le Verbe ne peut être défini comme inférieur au Père. Origène ne le dit pas non plus². L'accusation subordinatianiste contre Origène vient de son développement relatif à la kénose du Verbe à partir de son Incarnation : « ce thème, en effet, n'est nullement incompatible avec la doctrine de l'égalité "substantielle" du Fils avec le Père : bien au contraire, l'Incarnation présuppose une telle égalité en tant qu'elle est Incarnation de Dieu même ». Mais avant tout discours, la démarche origénienne est purement biblique³. « Le Père est plus grand que moi » ne traduit pas une différence de nature mais la relation du Fils au Père car le Fils est engendré par le Père. C'est d'ailleurs pour cette raison que, dans son *Commentaire selon Matthieu*, le lien entre le Père et le Fils est équilibré. On peut donc y lire : « On peut voir un rapport plus étroit entre la bonté de Dieu et le Sauveur, Image de sa bonté, qu'entre le Sauveur et un homme bon, une bonne action ou un bon arbre. Car la supériorité du Sauveur, Image de la Bonté de Dieu, sur les biens qui lui sont inférieurs, est plus grande que la supériorité du Dieu plein de bonté que le Sauveur qui a dit 'le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi', et qui est auprès des autres êtres l'Image de la bonté de Dieu » (*ComMt.* XV, 10, GCS X, p. 375-376). Cela ne tient-il pas au fait qu'il ne distingue pas la Trinité économique et la Trinité immanente ? La

« Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale selon Origène, *Peri Archon* I, 3, 5-8 ? », dans *Gregorianum*, 57 (1976), p. 109-125 ; Josep RIUS-CAMPS, « Subordinacionismo en Origenes ? », dans *Origeniana Quarta*, Innsbruck-Wien, Tyrolia Verlag, p. 154-186 ; Henri CROUZEL, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris, Éditions Téqui, 1993, p. 127ss.

¹ Cf. ORIGÈNE, *PEurch.* XV, 4, GCS II, p. 335-336 ; voir *ibid.*, *CCels.* V, 4, SC 147, p. 21-23 : « Il faut faire remonter toute demande, prière, supplication et action de grâce vers le Dieu suprême par le Souverain Prêtre qui est au-dessus de tous les anges, *Logos* vivant et Dieu » ; *ibid.*, *CCels.* V, 11-13, SC 147, p. 41-47 ; *ibid.*, *ComJn.* XXXII, 28, 350, SC 385, p. 336-339 ; *ibid.*, *ComJn.* I, 27, 186-187, SC 120, p. 152-155 ; *ComJn.* II, 3, 20, SC 120, p. 220-221 ; *ComJn.* XIII, 25, 151, SC 222, p. 112-115.

² Sur la relation entre le Fils et le Père, lire Peter NEMESHEGYI, *La Paternité de Dieu chez Origène*, Tournai, Éditions Desclée, 1960, p. 55ss ; Michel Fédou a passé au peigne fin la pensée d'Origène sur la question du subordinatianisme en tenant compte de plusieurs de ses écrits. Il en vient à blanchir l'Alexandrin. Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, *op. cit.*, p. 309-310 : « On ne saurait donc parler ici d'un "subordinatianisme" hétérodoxe. Une telle formulation n'a pas seulement l'inconvénient d'attribuer à l'Alexandrin une doctrine qu'il n'a pas réellement tenue ; elle empêche en outre d'accueillir la profonde vision qui s'exprime à la faveur même du schème de pensée évoqué plus haut. Ce qui dans un premier temps se donne à lire comme "infériorité" du Fils désigne en fait, selon les cas, le mystère du Verbe qui s'est fait chair ou le mystère de Dieu qui de toute éternité se communique au Fils. Et cette éternelle communication peut être elle-même envisagée selon deux points de vue : si le Père est "plus grand" que le Fils, c'est d'abord que le Fils se reçoit totalement du Père en tant qu'il est depuis toujours engendré ; et c'est en outre que le Fils n'est pas simplement tourné vers le Père mais aussi vers le monde qui, lui, est inférieur à Dieu. mais les deux points de vue sont en fait inséparables car le Fils éternellement engendré n'est autre que la Sagesse du Très-Haut, elle-même médiatrice entre Dieu et le monde ».

³ Cf. Lorenzo PERRONE, « L'argomentazione di Origene nel trattato di ermeneutica biblica: Note di lettura su *Pèri Archôn* IV, 1-3 », dans *Studi classici e orientali*, n. 40 (1990), p. 161-203.

Trinité économique désigne la Trinité en elle-même, tandis que la Trinité immanente traduit la manifestation divine pour les hommes à travers l'histoire du salut. C'est le chemin frayé et établi par les Cappadociens, un peu plus tard¹.

Même si le livre VIII du *Contre Celse* reprend la tangente subordinationniste, on peut lire aussi une affirmation marquant l'égalité du Père et du Fils : « Selon nous, le Dieu et Père de toutes choses n'est pas le seul à être grand : il a fait part de² lui-même et de sa grandeur à son Fils unique, “Premier-né de toute créature”, afin qu'étant lui-même “image du Dieu invisible”, il conservât l'image du Père, même en grandeur. Car il était impossible qu'une belle image, proportionnée pour ainsi dire au Dieu invisible, ne présentât aussi l'image de sa grandeur » (*CCels.* VI, 69, SC 147, p. 351)³.

Et cette insistance de l'Alexandrin à Celse en dit long sur l'égalité du Père et du Fils : « si Celse avait compris la parole « le Père et moi sommes un », et celle du Fils de Dieu dans sa prière “Comme toi et moi nous sommes un”, il ne penserait pas que nous rendons un culte à un autre que le Dieu suprême, car Jésus a dit : “le Père est en moi et je suis dans le Père” » (*CCels.* VIII, 12, SC 150, p. 198-199).

Ici encore, Origène cherche, comme nous l'avons dit, à être fidèle à la Parole de Dieu. Mieux, devant ce philosophe platonicien et donc dualiste, il va jusqu'à démontrer une unité non opposante ni non subordonnante entre le Père et le Fils signifiant par là leur égalité-unité :

C'est donc à un seul Dieu, [...] le Père et le Fils, que nous rendons un culte, et il nous reste une raison valable à opposer aux autres. Et nous ne rendons pas un culte excessif à Celui qui viendrait d'apparaître comme s'il n'avait jamais existé auparavant. Car nous le croyons quand il a dit : « Avant qu'Abraham fût, je suis », et qu'il affirme : « Je suis la Vérité ». Personne d'entre nous n'a la stupidité de croire que la vérité n'existait pas avant le

¹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31*, n. 31, 1-33, introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay, Paris, Éditions du Cerf, SC 250, 1978, p. 277-343. Cette distinction postérieure à Origène entre la Trinité économique et la Trinité immanente statue sur le lien entre la Trinité en elle-même pour ce qu'elle est et l'économie du salut. En effet, la Trinité immanente permet d'expliquer le déploiement de l'action trinitaire dans l'histoire du salut et admet « dans la vie trinitaire les modèles ou les conditions de possibilité de l'agir trinitaire dans l'histoire, si bien qu'il devient facile d'“égaliser” en quelque sorte une logique de la “Trinité immanente” et une logique de son agir dans l'histoire » ; Emmanuel DURAND, « “Trinité immanente” et “Trinité économique” selon Karl Barth. Les déclinaisons de la distinction et son dépassement (Aufhebung) », dans *RSPT*, n. 3 (2006), p. 453). Si la Trinité qui s'est révélée dans l'économie du salut est la Trinité immanente, c'est la Trinité économique qui correspond à la Trinité immanente, parce qu'elle la révèle : le Dieu en soi se dévoile comme étant le Dieu de tous. La Trinité économique est la Révélation de Dieu successivement comme Père, comme Fils, comme Esprit-Saint (Trinité ontologique en elle-même et par amour).

² Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, op. cit., p. 290.

³ Cf. J. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, Paris, Éditions Ernest Thorin, 1884, p. 98.

temps de la manifestation du Christ. C'est pourquoi nous rendons un culte au Père de la Vérité et au Fils qui est la Vérité : ils sont deux réalités par l'hypostase, mais une seule par l'humanité, la concorde, l'identité de la volonté ; en sorte que celui qui a vu le Fils, rayonnement de la gloire, empreinte de la substance de Dieu, a vu Dieu en lui qui est l'image de Dieu (*CCels.* VIII, 12, SC 150, p. 201).

Cette égalité-unité entre le Père et le Fils prend l'allure d'une communion intime entre les deux. Mais il faut attendre une de ses dernières œuvres de maturité, pour voir la pensée d'Origène purifiée de toute tergiversation, de toute tendance dualiste entre le Père et le Fils pour enseigner radicalement la communion intime entre les deux, dans une approche mystique. Il y a, tout de même de la part d'Origène, des intuitions assez remarquables sur la divinité du Christ et ceci avant le Concile de Nicée. Il recherche :

Je veux aussi aimer le Christ ; apprends-moi donc comment l'aimer. Car si je l'aime « de tout mon cœur, de toute mon âme et de toutes mes forces », j'agis contre le commandement en aimant ainsi un autre que le Dieu unique. Si au contraire j'aime le Christ moins que le Père tout-puissant, je crains d'être impie et irreligieux envers le Premier-né de toute créature. Enseigne-moi et montre-moi la manière dont, marchant entre ces deux extrêmes, je dois aimer le Christ. - Tu veux savoir de quel amour il faut aimer le Christ ? Écoute brièvement. Aime le Seigneur ton Dieu dans le Christ. Ne pense pas que tu puisses avoir deux amours, l'un envers le Père, l'autre envers le Fils. Aime en même temps Dieu et le Christ. Aime le Père dans le Fils et le Fils dans le Père, « de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces ». Si l'on te demande : prouve tes assertions au moyen de l'Écriture, écoute l'Apôtre Paul qui, lui, aimait d'un amour spirituel : « Je suis certain que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni le présent, ni l'avenir, ni la puissance, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra me séparer de l'amour de Dieu dans le Christ Jésus notre Seigneur et Sauveur », « à qui appartiennent la gloire et la puissance dans les siècles des siècles. Amen » (*HomLc.* XXV, 7-8, SC 87, p. 335-337).

On peut en retenir que l'amour du Christ doit conduire à l'amour du Père. Certes, des expressions ambiguës ont surgi dans les textes d'Origène, mais, de toutes façons, on peut retenir que l'Origène théologien et spirituel est nécessairement moins platonicien et dualiste. Il parle même d'un amour égal pour le Père et le Fils, du fait qu'ils sont égaux. Par contre, Augustin, dans sa recherche, non seulement affirme clairement l'égalité des « Personnes » divines et les met en relation avec l'âme humaine¹, mais aussi et surtout il insiste sur leur

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* VI, IV, 6, BA 15, p. 481-483 : « Pour l'âme humaine, être n'est pas être fort, ou prudent, ou juste, ou tempérant. L'âme peut exister sans avoir aucune de ces vertus. Mais, pour Dieu, être c'est être fort, ou juste, ou sage et tout ce que vous attribuerez à cette multiplicité simple ou à cette multiple simplicité, pour désigner sa substance.

unité, leur éternité, leur égalité de grandeur : « Nous affirmons donc que, dans la Trinité, deux ou trois personnes ne sont pas une réalité plus grande qu'une seule d'entre elles. [...] Or, le Père et le Fils ensemble ne sont pas quelque chose de plus vrai que le Père ou le Fils seul. Les deux ensemble ne sont pas quelque chose de plus grand que chacun d'eux pris à part. Et comme l'Esprit Saint, lui aussi, est également vrai, le Père et le Fils ensemble ne sont pas quelque chose de plus grand que l'Esprit, parce qu'ils ne sont pas quelque chose de plus vrai » (*De Trin.* VIII, I, 2, BA 16, p. 27-29)¹. Augustin en déduit deux analogies : la première est celle de l'égalité des relations entre l'âme, sa connaissance et de son amour avec pour conséquence théologique la dialectique *substantia una et tria relative* : un Être substantiel (essence) en rapport avec des êtres relatifs : « L'âme qui aime et qui connaît est substance, sa connaissance est substance, son amour est substance ; mais l'âme qui aime et son amour, l'âme qui connaît et sa connaissance sont des termes relatifs » (*De Trin.* IX, IV, 6, BA 16, p. 85). La seconde analogie, qui est la conséquence directe de la première établit la relation entre la mémoire, l'intelligence et la volonté avec pour déduction théologique le paradigme *Unum sunt essentialiter / tria relative*, c'est-à-dire l'immanence mutuelle des trois puissances (*memoria, intelligentia, uoluntas*) comme modèle de vie et de relation au cœur de l'âme qui « nous est apparue dans la mémoire, l'intelligence, la volonté qu'elle a d'elle-même : comprendre qu'elle ne cesse de se connaître, qu'elle ne cesse de se vouloir, nous comprenions par le fait même qu'elle ne cesse de se souvenir d'elle-même, qu'elle ne cesse d'avoir l'intelligence et l'amour d'elle-même, encore qu'elle ne parvint pas toujours, lorsqu'elle se pense elle-même, à se séparer des éléments étrangers qui ne sont pas elle : c'est ce qui rend difficile de distinguer en elle mémoire de soi de l'intelligence de soi » (*De Trin.* X, XII, 19, BA 16, p. 159). Augustin en déduit par là que l'âme humaine est image imparfaite de la Trinité divine car ses trois puissances font constamment appel aux réalités extérieures et se

Reste la question : faut-il employer l'expression "Dieu de Dieu" de manière que ce nom convienne à chaque Personne en particulier, étant entendu que ces deux Personnes ne sont pas deux dieux en même temps, mais un seul Dieu. [...] Le Fils n'est égal au Père d'aucune manière, s'il se révèle à lui sur un point qui mette en cause sa substance. Nous l'avons déjà montré. Mais l'Apôtre a dit qu'il est égal au Père en tous points et il est de la même et unique substance ».

¹ *Ibid.*, *De Trin.* VIII, I, 2, BA 16, p. 29 : « De même, comme le Père et l'Esprit Saint ensemble ne surpassent pas le Fils en vérité, [...] ils ne le surpassent pas non plus en grandeur. Ainsi encore, le Fils et l'Esprit Saint ensemble ont le même degré de grandeur que le Père seul, parce qu'aussi le même degré de vérité. Ainsi encore, la Trinité même a le même degré de graduer que chacune des personnes. Celui-là n'est pas plus grand qui n'est pas plus vrai, là où la vérité même est grandeur. Puisque, dans l'essence de la vérité, être, c'est être vrai ; et qu'être grand est être : il s'ensuit qu'être vrai, c'est être grand. Et donc, là où il y a égalité de vérité, il y a aussi nécessairement égalité de grandeur ». Cf. *De Trin.* XV, XXIII, 43, BA 16, p. 537-541.

développent dans le temps¹. Quoiqu'image imparfaite, l'âme humaine tire sa force de l'essence souveraine et divine.

Troisièmement, l'apocatastase désigne la restauration de toutes choses à la fin des temps : c'est le rétablissement de la création. Origène n'en est pas l'inventeur. Le texte de saint Paul en 1 *Corinthiens* 15, 23-28 parlant de la résurrection des morts et du Christ qui rendra le Royaume à Dieu après avoir détruit les forces négatives et au final la mort elle-même reste bien significative. Il est question d'*apokatastasis* dans le *Commentaire sur S. Jean* (I, 16, 91, SC 120, p. 107-109) comme dans le *Pèri Archôn* pour signifier le transfert de la création du Fils au Père et à partir de ce moment, Dieu sera tout en tous². On peut légitimement se demander si le commentaire d'Origène sur ces versets de saint Paul ne laisse pas entrevoir un Origène, concevant une restauration en termes d'incorporité³. En réalité, au sujet de la restauration incorporelle on a encore deux « Origène ». Le premier soutient que les créatures raisonnables connaîtront une fin corporelle. Il appuie son raisonnement sur l'Écriture Sainte. Le second conçoit une fin incorporelle pour les créatures raisonnables. Il s'appuie sur la philosophie (cf. *PArch.* I, 6, 4, SC 252, p. 205-207)⁴. On peut lire à ce sujet⁵. Ici encore, nous avons un Origène paradoxal. Mais le grand nombre de ses textes attestant de la résurrection des corps et donc d'une corporité finale, celle des corps glorieux nous fait soutenir l'Origène commentateur de l'Écriture Sainte au détriment de l'Origène philosophe, car son contact avec la Bible l'a profondément changé. Mais le sujet est encore plus complexe dans la mesure où, très tôt, il s'est familiarisé avec la lecture des Saintes Écritures et est bien pétri. Simplement, vivant aux origines, il lui est difficile de préciser le rapport entre la Bible et l'hellénisme qui est pour lui la culture ambiante comme on peut lire dans ces lignes :

Certains font cette objection que, lorsqu'il s'agit du problème de la divinité, j'attribue ainsi à Jésus-Christ une divinité substantielle et que, cependant, j'ai professé par devant l'Église la résurrection du corps mort. Eh bien ! puisque

¹ *Ibid.*, *De Trin.* X, XII, 19, BA 16, p. 157 : « Devons-nous dès maintenant, de toutes les forces de notre attention, quelles qu'elles soient, nous élever jusqu'à cette essence souveraine, suprême, dont l'âme humaine est une image imparfaite, image néanmoins ? ou devons-nous encore distinguer plus clairement ces trois puissances de l'âme, en faisant appel à la perception des corps extérieurs, - domaine où la connaissance, issue de l'impression d'objets corporels, se développe dans le temps ? »

² Cf. Henri CROUZEL, « "Quand le Fils transmet le Royaume à Dieu son Père". L'interprétation d'Origène », dans *Studia Missionalia*, n. 33 (1984), p. 359-384.

³ Cf. Henri CROUZEL, *Origène*, Paris/Namur, Éditions Lethielleux/Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore », 1985, p. 332.

⁴ ORIGÈNE, *PArch.* II, 1-3, SC 252, p. 235-275 ; voir aussi *ibid.*, *PArch.* III, 6, SC 268, p. 235-255 ; *ibid.*, *PArch.* IV, 4, 8, SC 268, p. 419-423.

⁵ Josep RIUS-CAMPS, « La suerte final de la naturaleza corporea segun el *Peri Archon* de Origenes », dans *Vetera Christianorum*, n. 10 (1973), p. 291-304 ; cf. *ibid.*, dans *Studia Patristica*, n. XIV (1976), p. 167-179.

notre Sauveur et Seigneur a revêtu un corps, examinons ce qu'était ce corps. Seule l'Église, en face de toutes les hérésies qui nient la résurrection du corps mort, car du fait que les prémices ont ressuscité d'entre les morts, il s'ensuit que les morts ressuscitent. *Les prémices, le Christ* : c'est pourquoi son corps est devenu un cadavre. Car si son corps n'était devenu un cadavre, capable d'être enveloppé d'un linceul, de recevoir des aromates et tout ce qui est d'usage pour les cadavres, et d'être enseveli dans un tombeau – chose que ne saurait subir un corps spirituel ; car il ne se peut absolument pas que le spirituel devienne cadavre, ou encore il ne se peut pas que le spirituel devienne insensible ; si, en effet, il est possible que le spirituel devienne cadavre, il est à craindre qu'après la résurrection, quand notre corps sera ressuscité, selon la parole de l'apôtre : *Il est semé corps animal, il ressuscite corps spirituel*, nous mourrions tous... En fait, *le Christ ressuscité des morts ne meurt plus*. Et non seulement *le Christ ressuscité des morts ne meurt plus*, mais *ceux qui sont au Christ*, ressuscités des morts, ne meurent plus. Si vous êtes d'accord sur ces points, eux aussi, avec l'adhésion solennelle des fidèles, seront désormais règles ayant force de loi, et définitivement fixés (*Entr. Héracl. 5, 8-6, 8, SC 67, p. 67-69*).

Ce passage montre bien l'humanité du Christ avec son corps animal, puis sa divinité à travers sa résurrection des morts et son corps spirituel d'une part, mais aussi la mission salvifique du Fils de Dieu qui emporte dans la gloire du ciel ceux qui sont à lui, car ils sont, eux aussi, destinés à participer à la vie de Dieu.

Faut-il maintenant voir une apocatastase ou un panthéisme dans la pensée de l'Alexandrin ? Là encore, il s'agit d'une hypothèse de recherche. Il vit au III^e siècle. Il ne s'agit pour nos âmes et nos corps d'aller se fondre en Dieu mais de connaître Dieu, de le contempler et de l'aimer comme ce n'est pas encore possible sur terre : « Alors ceux qui seront parvenus à Dieu par le Verbe qui est auprès de lui n'auront plus qu'une seule activité, considérer Dieu, afin que tous deviennent parfaitement un fils, étant transformés en connaissant le Père, comme maintenant seul le Fils connaît le Père » (*ComJn. I, XVI, 92, SC 120, p. 109*)¹. Nous connaissons le Père comme le Christ le connaît. Autant le fer près du feu devient feu, autant nos âmes seront semblables à celle du Christ, du moment où « dans cette âme il faut croire que le feu divin lui-même repose substantiellement, ce feu dont les autres tirent un peu de chaleur » (*PArch. II, 6, 6, SC 252, p. 321*) et connaîtront le Père comme seul aujourd'hui le Christ le connaît, car elles seront parfaites. C'est la stature de la plénitude de Dieu en

¹ ORIGÈNE, *ComMt. XVI, 11, GCS X, p. 509* ; cf. aussi *ibid.*, *ComJn. I, XVI, 93, SC 120, p. 109* : « Si donc on vient à rechercher avec soin à quel moment connaîtront le Père ceux à qui le Fils le révèle, lui qui connaît le Père, et si l'on considère que celui qui voit maintenant voit "dans un miroir et d'une manière confuse" et qu'il ne connaît pas encore "comme il faut connaître", on ne se trompera pas en disant que nul ne connaît le Père, qu'il soit apôtre ou prophète, mais que les hommes le connaîtront quand ils seront un comme (le) Fils et le Père sont un ».

l'homme, puisque « tout ce qui naît de bon dans l'âme humaine est semé par le Logos de Dieu » (*ComMt.* X, 2, SC 162, p. 145)¹. Mais Origène n'est aucunement panthéiste comme les Philosophes du Portique ou les stoïciens ou comme Celse, qui pensent que l'homme sera absorbé dans un tout, dans le tout de Dieu : « Les gens du Portique disent que, une fois réalisée la victoire de l'élément qu'ils jugent plus fort que les autres, aura lieu l'embrasement où tout sera changé en feu. Nous affirmons, nous, qu'un jour le *Logos* dominera toute la nature raisonnable et transformera chaque âme en sa propre perfection, au moment où chaque individu, n'usant que de sa simple liberté, choisira ce que veut le Logos et obtiendra l'état qu'il aura choisi » (*CCels.* VIII, 72, SC 150, p. 341). Le génie d'Alexandrie distingue bien immortalité de Dieu et union de l'âme à Dieu. Chaque individu gardera son identité propre, à la différence des penseurs du Portique, tout en étant intimement uni à Dieu :

Les philosophes du Portique disent que les principes premiers sont corporels et, pour cette raison, jugent tout périssable, ils risqueraient même de rendre périssable le Dieu suprême, si cette conclusion ne leur paraissait trop absurde ; à les en croire, même le *Logos* de Dieu descendant jusqu'aux hommes et aux moindres choses n'est rien d'autre qu'un esprit corporel. Mais pour nous, qui prenons à tâche de démontrer que l'âme raisonnable est supérieure à toute nature corporelle, qu'elle est une réalité invisible et incorporelle, le *Logos* Dieu ne peut être un corps : lui par qui tout a été fait et qui est venu, pour que tout fût fait par le *Logos*, non seulement les hommes mais les êtres tenus pour les moindres et régis par la nature. Libre donc aux gens du Portique de tout vouer à l'embrasement ! Nous savons, nous, qu'aucune réalité incorporelle n'est vouée à l'embrasement et que ne peuvent se dissoudre en feu ni l'âme de l'homme, ni la substance des anges, trônes, dominations, principautés, puissances (*CCels.* VI, 71, SC 147, p. 359-361).

Du côté augustinien, au bout d'un long cheminement de questionnements, l'évêque d'Hippone en vient à affirmer que c'est la foi qui permet aux chrétiens de justifier l'immortalité de Dieu. À l'incertitude des philosophes, il oppose la certitude de la foi en partant de l'humain qu'il définit comme *capax Dei* à Dieu lui-même. Il prend ainsi le contre-pied méthodologique de l'argumentation d'Origène en affirmant :

¹ Ep 4, 12-13 : « Les fidèles sont organisés pour que les tâches du ministère soient accomplies et que se construise le corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et la pleine connaissance du Fils de Dieu, à l'état de l'Homme parfait, à la stature du Christ dans sa plénitude ». Cf. ORIGÈNE, *ComMt.* X, 2, SC 162, p. 147 : « Il y aura nécessairement, à la fin du monde, qui est appelée "la consommation du siècle", une moisson, afin que les anges de Dieu préposés à cette tâche recueillent les mauvaises doctrines qui se seront développées dans l'âme et les livrent à la destruction, les jetant, pour qu'elles brûlent, dans ce qui est nommé le feu ».

La nature humaine est-elle capable de recevoir cette immortalité, et pourtant elle reconnaît désirable, ce n'est pas un mince problème. Mais au regard de la foi, présente en ceux auxquels Jésus a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu, il n'y a pas de problème.

Parmi ceux qui se sont efforcés de trouver une solution à l'aide d'arguments humains, c'est à peine si quelques hommes doués d'un puissant génie, jouissant d'abondants loisirs, rompus aux raisonnements les plus déliés, sont parvenus à pressentir l'immortalité de l'âme, et seulement de l'âme. Cependant ils n'ont pas pensé qu'il y eut pour l'âme une vie heureuse durable, c'est-à-dire vraie : ils ont prétendu que, même après avoir joui du bonheur, l'âme revenait aux misères de cette vie [...]

La foi, elle, qui ne s'appuie pas sur des arguments humains, mais sur l'autorité divine, promet que l'homme tout entier, l'homme composé d'une âme et d'un corps, sera immortel et par là même vraiment heureux (*De Trin.* XIII, IX, 2, BA 16, p. 299).

C'est donc après avoir démontré l'immortalité de l'homme qu'Augustin envisage l'union à Dieu par la médiation du Christ : « si celui qui par nature était Fils de Dieu est devenu fils de l'homme, par comparaison pour les fils des hommes [...] : combien est-il plus croyable que ceux qui, par nature, sont fils de l'homme deviennent, par la grâce de Dieu, fils de Dieu et qu'ils habitent en Dieu, en qui et par qui seul ils peuvent être heureux » (*De Trin.* XIII, IX, 12, BA 16, p. 301). L'argument d'Augustin est simple : partir de l'homme pour aller à Dieu à travers le Christ. Si l'homme est immortel, combien plus son Créateur ne le serait-il pas assurément ?

Quatrièmement, il y a la question de la prédestination selon saint Augustin. C'est surtout dans ses ouvrages de maturité que l'évêque d'Hippone développe sa doctrine de la prédestination qui conçoit la grâce divine comme une relation intime entre l'homme et Dieu présupposant avant tout l'exercice libre de la liberté en lien avec la polémique pélagienne. Les rapports entre prédestination, grâce et libre arbitre étaient au cœur des débats entre les pélagiens et saint Augustin. À l'hypothèse de Pélagie selon laquelle l'homme ne peut être sauvé que par sa seule et propre volonté, Augustin répliqua, qu'il ne le sera que par pure grâce divine, qu'il est prédestiné de toute Éternité au Salut. En effet, c'est autour de l'an 400 qu'il y a eu, à Rome, une polémique pélagienne autour des questions délicates telles que la mort, le péché et le but du baptême¹. Augustin se retrouve alors face aux différents points de vue relatifs à la question et a soutenu que la manière dont l'âme entre dans le corps permet déjà de

¹ AUGUSTIN, *De gratia Christi et de peccato originali*, XXXII, 35-36, BA 22, p. 123-125 ; *ibid.*, *De gratia Christi et de peccato originali*, XL, 45-46, BA 22, p. 257-263 ; cf. S. J. GRABOWSKY, « La Iglesia y la Predestinación en los escritos de san Agustín », dans *Augustinus*, n. 4 (1956), p. 329-352.

réfléchir sur la mort, sur l'ignorance, sur la complexité de la vie de l'homme et la primauté de l'âme (*De lib. arb.* III, XX, 56-XXIII, 70, BA 6, p. 487-515). Pour Pélage par contre, c'est le libre arbitre qui régit les rapports entre Dieu et l'homme ; il est la force qui donne à ce dernier de se soustraire au péché. Pélage s'insurge contre notamment ce passage des *Confessions* qui dit : « Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux » (*Conf.* X, XXIX, 40, BA 14, p. 211), signifiant vertement l'égarement d'Augustin de la proposition que lui-même avait avancée. Or, le même Augustin vient à implorer « la grâce de Dieu » comme « remède qui, à travers le Médiateur, vient à notre aide » (*De nat. et gr.* LXVII, 80, BA 21, p. 401). Ainsi, Pélage conteste la doctrine du péché originel et propose les limbes comme lieu de refuge pour les enfants morts sans baptême. En effet, probablement vers 404, les traducteurs du *Commentaire sur l'Épître aux Romains* d'Origène semblaient présenter une explication non prédestinationniste, introduisant le couvert de la grâce du Christ qui ainsi amoindrissait la teneur du péché, alors que, dans l'*Ad Simplicianum*, 2, la doctrine augustinienne rendait le péché universel, ce qui avilit la volonté de l'homme et a pour conséquence la prédestination. Pour Pélage, Dieu ne nous demande pas l'impossible. La réaction d'Augustin est vive : nous sommes dans la première phase de la polémique pélagienne¹. Elle insiste sur la liberté humaine et la grâce divine. L'Hippionate évoque la *tradux peccati et mortis*², avance l'hypothèse de la mort non comme une punition conséquente du péché mais comme un chemin conduisant à Dieu qui chemine avec l'âme, car il lui « a donné et la faculté de bien agir dans les fonctions laborieuses et le guide de la foi dans l'aveuglement de l'oubli, et surtout ce jugement par lequel l'âme reconnaît la nécessité de chercher ce qu'il n'y a aucune utilité à ignorer, et de s'efforcer avec persévérance, dans les labeurs de sa fonction, à vaincre la difficulté de bien agir, et d'implorer le secours du Créateur pour avoir son aide dans

¹ Le pélagianisme soutient que le péché d'Adam n'affecte pas les générations d'hommes et insiste sur le libre arbitre de l'homme qui peut le préserver du péché par ses choix bons et par sa pratique de la vertu, contestant ainsi le péché originel. Augustin s'oppose à la doctrine pélagienne. Il y a eu trois phases dans la polémique pélagienne : dans la première phase, Augustin est intéressé par les arguments de Pélage et dialogue avec lui (cf. *De lib. arb.* III, 20, 56-25, 77, BA 6, p. 487-529) ; dans la deuxième phase, il rédige les ouvrages anti-pélagiens et prend position contre Pélage ; enfin dans la troisième phase apparaissent des moines plus déterminés qui reprennent les arguments de Pélage parmi lesquels on peut citer les principaux tenants à savoir Rufin d'Aquilée, Célestius, Julien d'Éclane et leurs partisans. Cf. Y. DUVAL, « La correspondance entre Augustin et Pélage », dans *RÉAug.*, n. 45 (1999), p. 363-384 ; G. BONNER, « Church and Faith in the Patristic Tradition. Augustine, Pelagianism, and Early Christian Northumbria », dans *Augustinian Studies*, n. 24 (1993), p. 27-47.

² AUGUSTIN, *HomJn.* III, 12, BA 71, p. 233 : « Si donc il n'y a personne capable d'accomplir les commandements, comment cela se fait-il ? C'est que l'homme est né avec l'héritage du péché et de la mort (*Quia natus cum traduce peccati et mortis*). Né d'Adam, il a apporté avec lui ce qui a été conçu en Adam. Le premier homme est tombé, et tous ceux qui sont nés de lui ont hérité de lui la concupiscence de la chair. Il fallait que naisse un autre homme ne traîne à sa suite aucune concupiscence. Un homme et un homme : un homme pour la mort, et un homme pour la vie ».

l'effort » (*De lib. arb.* III, XX, 57, BA 6, p. 491)¹. En 401, il rédige le *De bono coniugali* pour défendre que l'homme est créé dans la grâce et la justice tout en jouissant de la liberté qui est la possibilité de ne pas pécher. La prédestination selon Augustin signifie alors que Dieu choisit ses élus en fonction de leur mérite car c'est encore lui qui donne la grâce du mérite. Il est la cause du mérite comme de toute bonne action. En 418, Augustin défend le péché originel et le secours de la grâce du Christ dans son *De gratia Christi et de peccato originali*.

La source de la doctrine de la prédestination se situe notamment dans certains propos du Christ et de saint Paul² qui laissent entendre que Dieu aurait destiné certaines personnes à être images de son Fils (Mt 20, 23 ; Jn 10, 29 ; Rm 8, 28-30 ; voir aussi Ep 1, 3-14 ; 2 Tm 1, 9 ; 1 Co 4, 7). Le libre arbitre de l'homme ne compte plus trop devant la prescience de Dieu, entendue ici comme la science divine et qui joue un rôle éminent dans la notion d'« immuabilité divine »³. Ce qui est important, c'est la préséance de la grâce qui l'emporte sur le péché et qui fait intervenir la grâce et la miséricorde de Dieu. La suprématie de la grâce l'emporte sur la désobéissance et sur le mal et sans elle, le salut ne serait pas possible. Le salut est alors le fruit de la bonne volonté et de la bonne grâce de Dieu qui font agir sa miséricorde qui se moque du jugement. Augustin répond aux pélagiens que le salut ne dépend pas de nos actes ou de notre foi agissante et même fervente, mais plutôt de la libre volonté de Dieu⁴. Il refuse toute action méritoire ou charitable de l'homme comme gage de son salut en Jésus-Christ pour former le Christ-Total, le Christ plénier⁵. Le salut nous vient de la miséricorde de Dieu. Dieu vient racheter notre âme et notre corps sans tenir compte de son péché. L'âme entre dans la grâce divine car elle est destinée au salut et emporte avec elle le corps pourtant corruptible

¹ *Ibid.*, *De lib. arb.* III, XXII, 64, BA 6, p. 503-505.

² Cf. Enrich DINKLER, « Prädestination bei Paulus. Exegetische Bemerkungen zum Römerbrief », dans Wilhelm SCHNEEMELCHER (éd.), *Festschrift für Günther Dehn*, Neukirchen, 1957, p. 81-102.

³ AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* VI, IX, 14, BA 48, p. 465-467 ; *De Gen. ad litt.* II, VIII, 17-18, BA 48, p. 171-173 ; *Sermons sur l'Écriture*, II, 1-9, *op. cit.*, p. 14-22 (surtout le n. 3, p. 17). Cf. Joseph VAN GERVEN, « Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin », dans *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 55, n. 47 (1957), p. 317-330. Cf. J. BALL, « Libre arbitre et liberté dans saint Augustin », dans *L'Année Théologique Augustinienne*, tome VI (1945), p. 368-382.

⁴ On peut lire à ce sujet *De gratia et libero arbitrio*, 426 ; *De correptione et gratia*, 426 ; *De praedestinatione sanctorum*, 429 ; *De dono perseverantiae*, 429 ; *Contra Julianum opus imperfectum*, 428-430.

⁵ Cf. René BERNARD, « La prédestination du Christ total selon saint Augustin », dans *RechAug.*, n. 3 (1965), p. 1-58 ; cf. Henri RONDET, « La prédestination augustiniennne. Genèse d'une doctrine », dans *Sciences Ecclésiastiques*, n. 18 (1966), p. 229-251.

2.2. Différences anthropologiques

Elles portent principalement sur l'esprit de l'homme et la position ambivalente de l'âme entre l'homme intérieur et l'homme extérieur chez Origène. Avec Augustin se développe la part assez importante du péché sur l'agir humain et l'idée de la fine pointe de l'âme, deux questions à distinguer.

2.2.1. L'esprit de l'homme, d'Origène à Augustin : évolution doctrinale

« L'esprit de l'homme » caractérise fortement l'anthropologie d'Origène. Le *pneuma* est l'une des notions essentielles de la théologie d'Origène qui s'écarte nettement de la conception stoïcienne du « pneuma corporel » ou d'un « Dieu ayant un corps » (*PArch.* I, 1, 1, SC 252, p. 91) en situant le *pneuma* au plan spirituel. Le rapport entre le *Logos* et le *pneuma* s'éclaircit par le fait que le premier coordonne l'activité rationnelle de l'âme et le second donne vie. Ainsi, Dieu est *Pneuma*¹ mais pas au sens de *pneuma* corporel comme on peut le voir chez les philosophes du Portique², mais au sens de pure spiritualité. Comme tel, le

¹ Gérard Verbeke nous donne l'essentiel à savoir de la notion de *pneuma* chez Origène. Le terme désigne avant tout la nature immatérielle de Dieu contrairement aux philosophes du Portique qui pensent l'immanentisme matérialiste. Pour l'Alexandrin, rien n'est corporel dans le *pneuma*. Il s'appuie sur l'Écriture Sainte pour une telle conception du *pneuma* qui contient l'idée même d'une réalité spirituelle. Il conçoit un *pneuma* supérieur qui est la source des désirs nobles de l'homme et qui reste inférieur au *Pneuma* divin et le *pneuma* inférieur qui est le principe même des activités inférieures et qui régit les désirs mauvais. Origène fait un lien entre le *pneuma* humain et les Personnes de la Trinité. Quant à Augustin, dans la même lancée, se basant aussi sur l'Écriture Sainte, l'esprit humain, le *spiritus* est détaché de toute matière. Le *Spiritus* peut désigner Dieu, l'Être suprême. Cf. Gérard VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à S. Augustin. Étude philosophique*, Paris/Louvain, Éditions Desclée de Brouwer/Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945, p. 451-469 et p. 489-510.

² ORIGÈNE, *CCels.* VI, 70-71, SC 147, p. 353-359 : « Si Celse avait compris ce que nous disons sur l'Esprit de Dieu, et que 'ceux qui se laissent conduire par l'Esprit de Dieu sont les enfants de Dieu, il ne nous aurait point attribué la déclaration : Dieu a introduit son propre esprit dans un corps et l'a envoyé ici-bas. Dieu, en effet, communique sans cesse à qui est capable de le recevoir son propre Esprit qui, du reste, habite dans ceux qui en sont dignes, sans subir de coupure ou de division. Car l'Esprit, d'après nous, n'est pas un corps, pas plus que n'est un corps ce feu qui désigne Dieu d'après le texte : "Notre Dieu est un feu dévorant". [...] Celse n'a donc pas compris la doctrine sur l'Esprit de Dieu ; "l'homme psychique, en effet, n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est par l'Esprit qu'on en juge". C'est pourquoi il tire cette conclusion gratuite que, *en disant que Dieu est esprit nous n'avons sur ce point aucune différence avec les Stoïciens parmi les Grecs, qui affirment que Dieu est un esprit pénétrant tout et contenant tout en lui-même* ».

pneuma humain est don du *Pneuma* divin qui le coordonne et qui est différent de l'intelligence (*noûs*). Le *pneuma/spiritus* fait partie intégrante de la trichotomie avec l'âme (*psuchè/anima*) et le corps (*sôma/corpus*). Dans ce cas du Christ, avant de mourir, « ce qu'il confie aux mains du Père, ce n'est pas son âme, mais son esprit (*In manus autem patris commendat non animam sed spiritum*) [...]. Il ne dit pas que l'âme est prompte, mais que l'esprit est prompt : d'où il semble que l'âme soit quelque chose d'intermédiaire entre la chair et l'esprit prompt » (*PArch.* II, 8, 4, SC 252, p. 349). Voilà pourquoi Origène considère le *pneuma* humain comme un don de Dieu qui participe à l'Esprit Saint. Il écrit : « Si cet esprit est à comprendre comme étant de nature divine, c'est-à-dire l'Esprit Saint, nous penserons que cela est dit du don de l'Esprit Saint : donné soit par le baptême, soit par la grâce de l'Esprit » (*PArch.* II, 10, 7, SC 252, p. 391). Ainsi, le *pneuma* est l'élément divin dans l'âme et celle-ci se trouve soit du côté de la volonté de l'esprit, soit du côté de la volonté de la chair, « mais lorsqu'elle est jointe à l'esprit, elle fait vivre l'homme dans l'esprit et pour cela il est appelé spirituel » (*PArch.* III, 4, 2, SC 268, p. 207)¹. Jacques Dupuis a analysé la question de l'esprit chez Origène ; il en vient à la conclusion suivante : « Le *pneuma* vivifie (2 *Cor.*, 3, 6). C'est à la suite de cette formule paulinienne qu'Origène détermine le sens précis de la notion de *pneuma*. Notion plus théologique que philosophique, le *pneuma* est en relation étroite avec la vie divine. À l'échelle incréée, il représente en Dieu la vie qui se donne ; au plan créé, il figure celle dont nous vivons en la recevant. Vie divine participée et participante, telle est, [...] la perspective concrète où s'inscrit la pneumatique du maître alexandrin »². Le *pneuma* est l'instance divine dans l'âme. Il lui communique la volonté divine comme il représente la présence de Dieu au cœur de l'être humain.

Le *pneuma* de l'homme selon Origène s'inscrit dans l'anthropologie trichotomique et donc est intrinsèquement reliée à la vie de Dieu dans l'âme. Derrière cette conception se cache le caractère spirituel de l'homme, être raisonnable. Nous sommes non dans une approche philosophique mais dans une dimension purement spirituelle où le surnaturel dans l'homme prend le dessus sur le rationnel. Plusieurs perspectives sont à envisager. L'aspect spirituel consisterait à reconsidérer le *pneuma* spirituel par rapport au péché qui provoque en lui une tension immense entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, entre la tension naturelle vers le bien et l'élan vers le mal. Ici, le combat spirituel prend tout son sens. Au plan ontologique, le *pneuma* humain est la pièce maîtresse du composé humain trichotomique. Il

¹ Cf. ORIGÈNE, *ComRm.* II, 9, 1-39, SC 532, p. 371-417.

² Jacques DUPUIS, « *L'esprit de l'homme* ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Éditions Desclée de Brouwer, Museum Lessianum section théologique n. 62, 1967, p. 255.

est le point le plus élevé de l'être humain où se vivent les pulsions les plus intimes, le mystère même de l'être humain, image de Dieu qui, au-delà du péché, cherche à être branché sur Dieu. « Le pneuma n'a de fonction qu'au niveau de la vie meilleure, de celle qui rappelle la vraie vie de la préexistence bienheureuse. Il lui appartient de communiquer cette vie de l'âme »¹. Au plan onto-phénoménologique, le pneuma traduit l'intimité de l'âme et lui permet de réaliser sa participation avec le transcendant, avec l'Esprit Saint (au sens chrétien). Le côté spirituel se comprend alors aisément par le fait que le *pneuma* est de nature spirituelle et est disposé à accueillir la volonté de Dieu en son sein. Il communique en retour cette volonté divine à l'âme humaine. En lui, l'humain et le divin, l'immanent et le transcendant coïncident. Le second élève le premier. Le premier est divinisé par le second. Le pneuma devient alors prémice de l'Esprit. Dans ce sens, l'Alexandrin écrit :

Chacun des croyants, agissant sous ces esprits comme sous des tuteurs et gardiens, est instruit jusqu'au temps établi à l'avance par le Père, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il soit arrivé à l'âge légal de la perfection de l'âme – lorsque, ayant dépassé l'esprit d'esclavage reçu dans la crainte et par lequel il était gardé comme par un pédagogue, il est rendu digne de recevoir l'esprit d'adoption, les prémices de l'Esprit par lequel, adopté comme fils, il peut être aussi associé à l'Église des premiers-nés qui est dans les cieux. Et de même qu'il est très différent d'être fils et d'être esclave, de même il y a une très grande différence entre les esprits en service et l'Esprit Saint dont Paul dit qu'il possède les prémices avec ses semblables (*ComRm.* VII, 3, 2, SC 543, p. 277-279).

On peut retenir avec Jacques Dupuis que chez Origène il y a l'Esprit et l'esprit. Le premier a la primauté sur le second et lui préexiste. « L'hypothèse de la préexistence, [...] livre les données premières de la théologie du *pneuma*. Le rôle que celui-ci est appelé à jouer dans l'histoire des âmes est tributaire de sa situation privilégiée dans le composé trichotomique préexistant »².

Quant à saint Augustin, il a une approche très spirituelle du « *spiritus* » qui le fait passer de l'« esprit » à l'« Esprit Saint » et est relative à la vision comme on peut l'avoir dans le platonisme aussi avec l'Allégorie de la Caverne. Le *spiritus* représenterait les apparences alors que l'Esprit Saint renvoie aux vraies réalités, celles qui sont immuables. Toute la question réside alors dans la relation entre le *spiritus* et le *Spiritus Sanctus*, afin que l'âme soit moins tournée vers les choses charnelles mais plutôt vers les réalités d'en haut. Mais Augustin

¹ *Ibid.*, p. 256.

² *Ibid.*, p. 258-259.

emploie indifféremment *spiritus et mens*. Le *spiritus* désigne la vision intellectuelle et spirituelle. Il joue un rôle médian entre le corps et l'intellect¹. Il fait coopérer la *memoria* et la *ratio*². Mais Augustin reste toujours spirituel dans sa présentation du *spiritus*. Ce dernier peut désigner aussi le corps du ressuscité, l'air (le souffle de Dieu), le principe qui donne vie à l'homme comme il permet de comprendre l'âme rationnelle (*mens rationalis*) qui contient l'œil de l'âme (*oculus animae*) qui permet de cerner l'image et la connaissance de Dieu. Le *Spiritus* désigne enfin Dieu lui-même, Souffle de toute vie. Dans un cas comme dans l'autre, le *spiritus* permet d'envisager la nature incorporelle de l'homme, son esprit (*spiritus*). Étant de nature incorporelle comme nous l'avons dit, le *spiritus* a la capacité de garder et d'enregistrer les images : « Il apparaît donc que la prophétie relève plutôt de l'âme intellectuelle (*mens*) qu'elle ne relève de cet esprit (*spiritus*) qui, entendu en ce sens propre dont il est question, désigne une puissance de l'âme (*anima*) inférieure à l'intelligence (*mens*) et où s'impriment les similitudes des choses corporelles » (*De Gen. ad litt.* XII, IX, 20, BA 49, p. 359).

Le *spiritus* coordonne les trois visions (corporelle, spirituelle et intellectuelle)³ de l'univers intérieur de l'homme. La vision spirituelle qui lui permet de gérer son imagination, de se représenter des objets absents, de se souvenir du passé en faisant appel à la *memoria*, en la mettant au service de la pensée⁴. Pour Jérôme Lagouanère, « la vision spirituelle constitue

¹ AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* XII, XXIV, 51, BA 49, p. 415-417 : « Sans doute est-ce dans la même âme (*anima*) que se produisent toutes ces visions : celles qui sont perçues par le corps, comme ce ciel corporel et la terre et tout ce qui peut y être connu, autant que cela peut être ; - celles qui sont vues par l'esprit, [...] – celles qui sont saisies par l'âme intellectuelle (*mens*) et qui ne sont ni corps ni images de corps. Mais ces visions s'ordonnent selon une hiérarchie et les unes sont plus excellentes que les autres. La vision spirituelle est supérieure à la vision corporelle ; à son tour, la vision intellectuelle est supérieure à la vision spirituelle ».

² AUGUSTIN, *De Trin.* IX, VI, 10, BA 16, p. 93 : « Lorsqu'à partir d'images corporelles, puisées par les sens et comme versées dans la mémoire, nous nous formons, même de choses que nous n'avons pas vues, des représentations imaginaires [...], c'est encore d'après des règles toutes autres, règles immuables qui transcendent notre esprit, que nous prononçons sur ces représentations un jugement d'approbation ou de désapprobation, quand nous les approuvons ou les désapprouvons selon la droite raison. J'évoque le souvenir des remparts de Carthage, que j'ai vus, et j'imagine ceux d'Alexandrie, que je n'ai pas vus : quand, parmi ces représentations présentes à mon imaginaire, j'en préfère certaines à d'autres, ma préférence est 'rationnelle' : ce jugement de vérité brille et s'affirme au dessus des images sensibles ; des règles, de soi incorruptibles, lui donnent sa fermeté ; même voilé d'un nuage d'images matérielles, il n'en est pas enveloppé, il ne se confond pas avec elles ».

³ AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* XII, VII, 16, BA 49, p. 351 : « Telles sont les trois sortes de visions. [...] La première, nous l'appellerons vision corporelle (*corporale*), puisqu'elle est perçue par le corps et se présente aux sens corporels. La seconde, nous l'appellerons vision spirituelle (*spirituale*) : car tout ce qui, sans être corps, est cependant quelque chose, mérite déjà d'être appelé esprit (*spiritus*) [...]. La troisième, nous l'appellerons vision intellectuelle (*intellectuale*), vision par l'intelligence, car il serait trop absurde de recourir à un néologisme en l'appelant vision 'mentale' (mentale) sous prétexte qu'elle est vue par la mens (âme intellectuelle). »

⁴ AUGUSTIN, *Confessions* X, XI, 18 A, BA 14, p. 173-175 : « Que de notions de ce genre porte ma mémoire, qui, une fois découvertes, ont été, ainsi que j'ai dit, comme placées à portée de notre main ! Cela s'appelle les 'avoir apprises' et les 'savoir'. Si je cesse de les rappeler à des intervalles de temps assez rapprochés, elles s'enfoncent de nouveau et glissent dans des sortes de sanctuaires plus reculés ; si bien qu'il faut derechef,

sur le plan ontologique et métaphysique une vision médiate entre la vision corporelle et la vision intellectuelle »¹. Il y a aussi chez Augustin, la vision intellectuelle qui correspond à l'*acies mentis*, à l'*intellectus* que l'on appelle encore la fine pointe de l'âme. C'est le plus haut degré de l'âme qui favorise une opération intéressante. La *mens* connaît l'objet intelligible et le désigne. La vision intellectuelle joue le rôle de gendarme qui censure la vision spirituelle puisqu'elle est l'ultime forme de la vision dans l'univers humain. Elle éclaire les réalités intelligibles, favorise la connaissance, juge les images que lui soumet le corps. Dans ce cas, la *mens* saisit la lumière de l'*acies mentis*² et élève l'âme vers Dieu³.

C'est donc Dieu lui-même qui devient l'« objet de connaissance » de l'âme, car il est la source de la *lux* qui illumine le *spiritus* notamment la vision intellectuelle. C'est lui qui rend possible la saisie du réel. Il attire comme avec un aimant la vision intellectuelle vers lui. Ainsi, il rend possible pour le *spiritus* la vision de l'au-delà qui est en réalité la vision de Dieu lui-même. Là, tout est vérité et évident⁴. Si la vision spirituelle⁵ permet de reproduire les images sensibles et corporelles dans l'âme, la vision intellectuelle rend possible l'accès à la

comme si elles étaient nouvelles, les retirer par la pensée (*excogitanda*) du même endroit encore une fois, car elles n'ont point d'autre séjour ; il faut les assembler (*cogenda*) à nouveau pour qu'on puisse les savoir, c'est-à-dire que, comme après une sorte de dispersion, il faut les regrouper (*colligenda*). De là vient le terme 'cogitare' (penser) car 'cogo' et 'cogito' c'est comme 'ago' et 'agito', 'facio' et 'factito'. Néanmoins l'esprit s'est approprié ce terme 'cogito' en le revendiquant pour lui ; ainsi ce qui, non pas ailleurs, mais dans l'esprit, est groupé (*colligitur*), c'est-à-dire rassemblé (*cogitur*), on dit maintenant au sens propre que c'est pensé (*cogitari*) ».

¹ Jérôme LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. op. cit.*, p. 261 ; cf. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* XII, XXIV, 51, BA 49, p. 415-417 : « La vision spirituelle est supérieure à la vision corporelle ; à son tour, la vision intellectuelle est supérieure à la vision spirituelle.

La vision corporelle en effet ne peut exister sans vision spirituelle, puisque, à l'instant même où l'objet corporel est au contact du sens corporel, se produit en outre dans l'âme quelque chose de tel, qui ne soit pas cet objet, mais qui lui soit semblable ».

² Voir les études de Michel Tardieu et Jean Pépin sur le rapport entre l'*acies mentis* et l'âme. On peut lire à ce sujet, Jean PÉPIN, « Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue », dans *AM*, 1, p. 293-306 ; cf. cf. *ibid.*, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova, Villanova University Press, 1976 ; cf. aussi *ibid.*, *Ex platonicorum persona. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1977 ; voir *ibid.*, « Note nouvelle sur le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin », dans *Revue de métaphysique et de morale*, n. 56 (1951), p. 316-326 ; *ibid.*, « Le tout et les parties dans la connaissance de la *mens* par elle-même (*De Trin.*, X, 3, 5-4, 6). Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin. III », dans *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, J. Brachtendorf (éd.), Paderborn, F. Schöningh, 2000, p. 105-126.

³ Michel TARDIEU, « *Ψυχᾶτος σπινθήρ*. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », dans *REAug.*, n. 21 (1975), p. 226 : « L'allusion à *Gn* 2, 7 permet d'identifier l'*étincelle* comme étant également le *πνεῦμα* ou la *ψυχή*, c'est-à-dire le principe vital, qui fait de l'Adam prostré un être debout ; un tel principe, transcendant devenir et génération, provient "d'en haut", d'une sphère au-delà des anges démiurges, et y retourne ». cf. Frederick VAN FLETEREN, art. « *Acies mentis* », dans Allan D. FITZGERALD (éd.), *Augustine through the Ages an Encyclopedia*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 5-6.

⁴ AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* XII, XXXVI, 69, BA 49, p. 453 : « Toutes choses seront évidentes et, sans fausseté, sans ignorance, seront distribuées selon leur ordre – et corporelles et spirituelles et intellectuelles – dans une nature qui aura recouvré son intégrité et sera une béatitude parfaite ».

⁵ Cf. Stéphane TOULOUSE, « Influences néoplatoniciennes sur l'analyse augustinienne des visions », dans *Archives de Philosophie*, tome 72, n. 2 (2009), p. 225 à 247.

vérité et à la sagesse, l'accès à Dieu, car le *spiritus* conduit l'âme au *Spiritus Sanctus*. Nous sommes dans le *De Trinitate* où Augustin a affirmé l'égalité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint dans une commune et intrinsèque relation de vie et d'amour rendue possible grâce à l'Esprit Saint. Dieu se donne, car l'Esprit est communion du Père et du Fils et *Donum Dei* comme on peut le lire dans ces lignes :

Devons-nous encore prouver que l'Esprit Saint est appelé Don de Dieu dans les saintes Écritures ? Cette preuve, nous la trouvons dans l'Évangile de Jean, qui rapporte ces paroles du Seigneur Jésus-Christ : “*Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, de son sein, comme dit l'Écriture, couleront des fleuves d'eaux vives*”. L'Évangéliste ajoute aussitôt : “*Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui*” (Jean, VII, 37-39). D'où cette autre parole de l'Apôtre Paul : “*Nous avons tous été abreuvés d'un même Esprit*” (I Cor., XII, 13).

Mais devons-nous appeler don de Dieu cette eau qui est l'Esprit Saint, voilà ce qui est en question. Nous voyons d'une part que, dans ce passage, cette eau est l'Esprit Saint ; nous voyons d'autre part que, dans un autre passage de ce même Évangile, cette eau est appelée don de Dieu (*De Trin.* XV, XIX, 33, BA 16, p. 513).

L'Esprit Saint joue ainsi le rôle de Don de Dieu à l'âme dans un don de soi qui attire à lui le *spiritus* parce qu'il lui donne en réalité Dieu. Ainsi, le passage que voici exprime aussi la position de saint Augustin présentant l'Esprit Saint comme *donum Dei* et comme communion du Père et du Fils : « De même que le corps de chair n'est pas autre chose que la chair, de même le Don de l'Esprit Saint n'est pas autre chose que l'Esprit Saint. Il est Don de Dieu, dans la mesure où il est donné à ceux auxquels il est donné. Mais en lui-même, il est Dieu, ne fût-il donné à personne, car il est Dieu coéternel au Père et au Fils avant d'être donné à qui que ce soit. Et bien que le Père et le Fils le donnent et que lui-même soit donné, il ne leur est pas inférieur pour autant. Il est donné comme Don de Dieu en telle manière qu'il se donne aussi comme Dieu » (*De Trin.* XV, XIX, 36, BA 16, p. 523).

Dans ce don de soi à travers le don de l'Esprit Saint, la relation entre le Père et le Fils et l'Esprit Saint s'intéresse à l'âme et l'englobe dans l'amour de Dieu. Pour y parvenir, le Saint-Esprit qui est Relation attire à lui le *spiritus* humain (cf. *De Trin.* V, XIV, 15, BA 15, p. 457-561). Le Saint-Esprit, Amour du Père et du Fils devient alors et également Amour du *spiritus* humain. Une connexion est rendue possible entre les deux *Spirititus*. Le premier communique l'amour divin au second. Le second accueille comme un don de Dieu l'amour du premier qui est toute Charité. Ainsi, l'esprit humain ne peut être considéré comme tel que

lorsqu'il est uni intimement à l'Esprit de Dieu, déjà sur terre par l'exercice de la vertu¹. La première conséquence de cette union intime est l'ascension de l'âme vers Dieu, une ascension ontologique qui touche l'intime même de l'âme, son *spiritus*, sa meilleure pointe car, « pour les réalités dont la grandeur n'est pas quantitative, grandir c'est s'améliorer. Or l'esprit d'une créature devient meilleur, lorsqu'elle s'unit au Créateur que si elle ne s'unit pas à lui. Alors elle est plus grande parce qu'elle est meilleure » (*De Trin.* VI, VIII, 9, BA 15, p. 491), ce qui rejaillit sur tout l'être humain. La deuxième conséquence de cette union est la participation du *spiritus* humain au *Spiritus Sanctus* qui rend active la communication entre Dieu et l'homme en Jésus-Christ par le Saint-Esprit. Ici, le *spiritus* désigne la capacité qu'a l'âme d'entrer en relation avec Dieu et mieux encore, sa capacité de relation unitive avec Dieu². C'est la dimension eschatologique et relationnelle du *spiritus* qui est finalement mise en exergue par Augustin, dans une réflexion plus biblique que philosophique, dans le *De Trinitate*. On en retient que l'esprit humain communique avec l'Esprit de Dieu et lui permet de prendre une part active avec les réalités divines, car il est, chez Origène comme chez Augustin, un don de Dieu mais qu'Augustin situe au plan eschatologique. L'approche d'Origène se situe dans la communication entre l'esprit de l'homme et l'Esprit de Dieu alors qu'Augustin, allant plus loin, localise la fine pointe de l'âme comme le « lieu » de la présence divine dans l'âme, la « présence » de Dieu dans l'âme.

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* VI, IV, 6, BA 15, p. 481 : « Il en va de même des vertus de l'âme humaine. Les unes répondent à une notion, les autres à une autre, elles ne sont pourtant aucunement séparées les unes des autres, de telle sorte que des individus qui sont égaux en force, par exemple, le seront aussi en prudence, en tempérance, en justice. Si vous prétendez que tels hommes sont égaux en force, mais qu'un tel l'emporte en prudence, il s'ensuit que la force de tel autre est moins prudente et, par conséquent, que ces hommes ne sont pas égaux même en force, quand la force d'un tel est plus prudente. Vous ferez la même observation pour les autres vertus si vous les passez en revue de la même façon. Évidemment, il ne s'agit pas de vigueur physique mais de force d'âme ».

² Pour approfondir le lien entre Saint-Esprit comme Don de Dieu, Charité de Dieu qui permet au *spiritus* d'entrer en relation avec l'esprit humain, on peut lire : AUGUSTIN, *De Trin.* XV, XVIII, 32, BA 16, p. 511-513 : « Il n'y a pas de don de Dieu plus excellent que la charité : c'est le seul qui distingue le fils du royaume éternel des fils de la perdition éternelle. L'Esprit donne aussi d'autres présents, mais qui, sans la charité, ne servent de rien. Ainsi donc, quiconque n'a pas reçu de l'Esprit Saint ce grand privilège qui lui fait aimer Dieu et le prochain, ne passe pas de la gauche à la droite. Et l'Esprit n'est proprement appelé Don qu'en raison de l'Amour. [...] Mais celui qui possède l'amour ou charité (les deux mots désignent une même chose), sans parler les langues, sans avoir le don de prophétie, ni la connaissance de tous les mystères, ni la perfection de la science ; sans avoir distribué ses biens aux pauvres – soit qu'il n'en eût pas à leur distribuer, soit que le besoin l'en empêchât, - sans livrer son corps aux flammes, s'il n'a pas à souffrir un tel martyr ; celui-là, l'amour le conduit au royaume, si bien que seule la charité peut faire en sorte que la foi même soit utile. Sans la charité sans doute, la foi peut être, mais non pas être utile [...] ».

L'amour qui est de Dieu et qui est Dieu est donc proprement l'Esprit Saint, c'est par lui que se répand dans nos cœurs la charité de Dieu, par laquelle la Trinité toute entière habite en nous. Voilà pourquoi l'Esprit Saint, qui est Dieu, est en même temps très justement appelé le Don de Dieu (*Act.*, VIII, 20) ».

Pour montrer comment le Saint-Esprit fait participer l'esprit humain à la charité divine et provoquant ainsi une connexion intime entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain, on peut lire l'herméneutique d'Augustin en *De Trin.*, XV, XXVI, 46, BA 16, p. 547-551.

2.2.2. L'âme partagée entre l'homme intérieur et l'homme extérieur

Pour que l'homme puisse écouter la voix de Dieu, il lui faut être tourné vers son interlocuteur, vers l'intérieur de lui-même. Le cas contraire, il se porte vers l'extérieur. L'âme peut alors se positionner entre l'homme intérieur tiré vers le haut et l'homme extérieur incliné vers le bas. Elle est certes libre de faire le choix qui lui convient.

Origène reste tout de même assez dualiste. Pour justifier le mal, que peut faire l'homme, s'appuyant sur saint Paul, il introduit dans l'être humain une opposition fort complexe. Il pense qu'en l'homme existent deux hommes, l'être intérieur et l'être extérieur. Le premier est à l'écoute de la volonté de Dieu. Il représente l'image de Dieu en nous, on dirait, le pneuma. Le second représente l'être de l'être, l'être corporel exposé aux péchés, aux souillures de la chair et aux différentes contingentes. L'âme humaine se situe entre deux. En fonction de la gestion de sa liberté, elle peut être docile à l'être intérieur et ainsi obéit à la volonté de Dieu. Elle peut également être assujettie par l'être extérieur et dans ce cas se livre à la débauche liée à l'état de corporéité. C'est le libre arbitre ou l'utilisation de la liberté qui est la cause du basculement de l'âme vers l'homme intérieur ou vers l'homme extérieur. Mais l'âme qui écoute la Parole de Dieu et la met en pratique ne se laisse pas embrigader par l'homme extérieur. Au contraire, elle cherche à faire rentrer l'homme extérieur dans l'homme intérieur afin de faire des deux hommes, un seul être, et dans ce cas, c'est l'être intérieur qui l'emporte sur l'être extérieur. Ce point est assez original dans la pensée d'Origène à la suite de saint Paul. Augustin exprime la même chose à partir de ses exposés sur le mal et le péché¹.

¹ La question du mal chez Augustin se pose en ces termes : l'existence du mal contredirait la définition d'un Dieu profondément bon, puissant et créateur. Autrement dit, il nous amène à concevoir soit plusieurs possibilités : comment un Dieu bon peut-il tolérer le mal ? Ou alors Dieu tellement bon est-il si impuissant qu'il laisse faire le mal ? Du côté de la philosophie grecque, deux conceptions sont envisagées : le bien et l'esprit sont ensemble, le mal relève de la matière. On a également cette dernière explication chez les gnostiques pour qui le Dieu Créateur est mauvais, la matière l'est, de fait, à sa suite. Du côté des néoplatoniciens, avec Porphyre, la retenue, l'abstinence et la modération sont des vertus à cultiver : elles nous élèvent vers le spirituel et l'intellectuel. Le cas contraire, l'âme est attirée vers le bas, vers le corps, vers la matière avec les excès de nourriture et la pratique des vices. Pour les manichéens, le mal est ce qui défie la bonté divine de la toute-puissance de Dieu. Car, ils rattachent à la matière la puissance de Dieu et la bonté de Dieu à l'esprit. Le mal vient alors mettre une césure à l'intérieur même de l'être de Dieu. Ainsi, l'homme, corps, âme et esprit est partagé entre le corps qui le tire vers le bas et l'esprit qui cherche à l'élever. L'âme elle-même vacille entre les deux tendances en fonction de ses pulsions, de ses aspirations et de l'influence soit du corps, soit de l'esprit sur elle. Augustin va expliquer que l'homme créé par Dieu est foncièrement bon ; c'est plutôt le péché qui vient l'abimer. En effet, le péché est la désobéissance à la volonté de Dieu, d'où l'attrait de l'âme vers le bas

Cependant, Augustin ne se situe pas de la même manière qu'Origène sur la question. Pour lui, l'homme extérieur est bon, il est à l'image de Dieu. Il est moins catégorique qu'Origène et peu dualiste. Saint Augustin recherche l'image de Dieu dans l'homme extérieur aussi : « Comme l'homme intérieur est doué d'intelligence, l'homme extérieur l'est de sensibilité. [...] Essayons donc, si possible, de dépister jusque dans l'homme extérieur quelque vestige de la Trinité. [...] Dans cet homme qui se corrompt, cherchons donc, autant que nous le pouvons, une effigie de la Trinité » (*De Trin.* XI, I, 1, BA 16, p. 161). Augustin, dans une démarche, en vient à comprendre qu'à travers la sensation, l'âme peut parvenir à la « vision intellectuelle » (*De Trin.* XI, II, 2, BA 16, p. 163). Moins radical par rapport à Origène, l'évêque d'Hippone explique que l'homme extérieur est aussi capable de Dieu et est donc capable également de se tourner vers l'intérieur, car, s'inspirant toutefois d'une idée origénienne, il affirme : « On peut recourir, il est vrai, à une ingénieuse explication et dire que l'âme spirituelle, créée à l'image de Dieu, est une vie raisonnable qui a une double fonction : la contemplation de la vérité éternelle et le gouvernement des choses temporelles » (*De Gen. ad litt.* III, XXII, 34, BA 48, p. 267)¹. Cet argument entérine la supériorité de l'âme sur le

(AUGUSTIN, *De natura et gratia*, XI, 12-XVI, 17, BA 21, p. 263-273). Dieu, non seulement a créé la nature humaine bonne, mais il lui donne dans le même temps la grâce de surmonter le mal et le péché. Cette grâce reste en synergie avec ce qu'il y a de foncièrement bon dans l'être humain (AUGUSTIN, *De natura et gratia*, XIX, 21, BA 21, p. 277-281), tout en respectant la bonté de l'homme (AUGUSTIN, *De lib. arb.* III, 3, 8, BA 6, p. 397-401).

Quant au péché, il émane du mal et fait fourvoyer la vie de l'âme entre amour de Dieu et amour des réalités terrestres. Le mal est alors la conséquence du péché, de cette privation volontaire de l'amour de Dieu et dont la séquelle est le péché comme le conçoit Augustin : « Le péché de l'homme est désordre et perversité, c'est-à-dire un éloignement d'avec le Créateur, bien le plus excellent, et un détournement vers les choses créées inférieures » (*De Quaestiones ad Simplicium*, I, II, 18, BA 10, p. 487). Ici, l'homme extérieur s'affirme et tente de noyer l'homme intérieur. Si les manichéens ridiculisent l'Incarnation du Verbe comme une souillure de la nature de Dieu (*Conf.* V, X, 20, BA 13, p. 501-503), Augustin l'explique plutôt comme l'humilité spirituelle d'un Dieu qui envoie son Fils unique sauver l'humanité du mal et du péché (*Conf.* VII, 10, 16, BA 13, p. 615-619 ; *Conf.* X, XV, 21, BA 13, p. 625 ; *Conf.* VII, XXI, 27, BA 13, p. 639-643). Quant à la volonté qu'a l'homme de pécher, elle relève de son libre choix (*De duab. an.* XI, 15, BA 17, p. 93-95) et met en exergue l'homme extérieur. Pour que l'homme intérieur puisse s'exprimer dans de pareilles circonstances, il faut l'ouverture au Christ qui est dépassement du mal et du péché et juste usage de la liberté humaine.

Sur ces sujets, on peut lire : Oliver O'DONOVAN, « The Problem of Self-Love in St. Augustine », New Haven, 1980 ; M. E. ALFLATT, « The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine », dans *RÉAug*, n. 20 (1974), p. 113-134 ; Régis JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, Éditions Beauchesne, 1936 ; Aimé SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », dans *NRT*, n. 78 (1956), p. 359-285 ; voir James WETZEL, art. « Péché », trad. de Paul Mattei, dans *Encyclopédie saint Augustin*, op. cit., p. 1087-1091 ; cf. Aimé SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », dans *NRT*, n. 78 (1956), p. 359-385 ; Gillian R. EVANS, art. « Mal », trad. d'Henri Perrin, dans *Encyclopédie saint Augustin*, op. cit., p. 897-902 ; John HICK, *Evil and the God of Love*, Londres, Collins, 1979 ; cf. Gillian R. EVANS, *Theology and the Problem of Evil, Signposts in Theology*, B. Blackwell, Londres, 1986.

¹ Cf. ORIGÈNE, *HomGn.* I, 13, SC 7 bis, p. 57-59 : « Le modelé du corps, en effet, ne contient pas l'image de Dieu, et il n'est pas dit que l'homme corporel a été "fait", mais qu'il a été "façonné", comme porte l'Écriture sans la suite. Elle dit en effet : "Et Dieu façonna l'homme", c'est-à-dire le modela, "du limon de la terre".

Celui qui a été "fait à l'image de Dieu", c'est notre homme intérieur, invisible, incorporel, incorruptible et immortel. Car c'est à ces qualités-là que l'on reconnaît plus justement l'image de Dieu.

corps et sa mission de ramener celui-ci aux réalités divines et essentielles comme on peut aussi le voir chez Origène qui, prenant l'exemple du couple, explique que l'homme y joue un rôle semblable à celui du *spiritus* et la femme exerce la mission réservée à l'*anima*¹. Comme tel, il est fait d'un corps mortel et périssable, d'une âme immatérielle et immortelle et d'un esprit. Il n'est pas dualiste comme Origène sur la question. L'homme extérieur est l'*ego* ; il est substance corporelle en même temps qu'il est substance spirituelle (*animus substantia spiritualis*, cf. *De Trin.* XII, I, 1, BA 16, p. 213). Mais c'est vers le soi que nous dirige l'homme extérieur. Il peut se parler. Il est sujet de sa propre parole, de sa propre action. Le cœur est le siège de sa parole intérieure qui est parole de la conscience, de son Dieu. L'extérieur est un *ego*, en même temps qu'il est une mémoire, une volonté, une intelligence qui lui permettent une aventure spirituelle avec Dieu : tel est le passage de l'homme extérieur à l'homme intérieur². L'âme humaine représente alors l'image de Dieu en nous ; mieux elle est le reflet de la Trinité dans l'homme. Mais étudier l'âme revient alors à aller à la source, à l'auteur de ladite image qui est Dieu. On recoupe avec l'objet de départ d'Augustin qui consiste à chercher Dieu et l'âme. C'est pourquoi, c'est en elle que la Trinité peut habiter.

La théologie produit un développement de l'anthropologie. En effet l'homme extérieur est appelé à contempler l'homme intérieur qui est son image, et l'image de l'homme intérieur est révélée par la Trinité qui renvoie à l'âme la vraie image de Dieu. On peut alors penser l'image à partir de son modèle qu'est l'homme intérieur. Mais avec Augustin, c'est l'image et donc la Trinité qui nous révèle le modèle. L'homme se connaît alors en connaissant Dieu.

S'imaginer que c'est l'être corporel qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, c'est laisser supposer que Dieu lui-même est corporel et possède une forme humaine : une telle idée de Dieu est de toute évidence une impiété » ; cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur l'origine de l'homme*, II, 3, introduction, texte critique, traduction et notes par Alexis Smets et Michel Van Esbroeck, Paris, Éditions du Cerf, SC 160, 1970, p. 231-233.

¹ ORIGÈNE, *HomGn.* I, 15, SC 7 bis, p. 67-69 : « Voyons aussi par l'allégorie comment, à l'image de Dieu, l'homme a été fait mâle et femelle. Notre homme intérieur est constitué d'esprit et d'âme. Disons que l'esprit est le mâle ; pour l'âme, on peut la déclarer la femelle. [...] Mais si l'âme qui est unie à l'esprit et pour ainsi dire accouplée avec lui, s'abaisse parfois aux plaisirs corporels et porte son inclination à la jouissance de la chair, si tantôt elle semble obéir aux salutaires avertissements de l'esprit et tantôt aux vices charnels, cette âme souillée comme par un adultère corporel ne peut ni croire ni multiplier légitimement, puisque l'Écriture déclare que les fils d'adultères n'atteignent pas leur achèvement. Une telle âme, en effet, qui délaisse l'union avec l'esprit et se livre tout entière aux inclinations de la chair et aux désirs corporels [...], s'entendra dire : "Tu as pris un visage de courtisane, tu t'es livrée sans pudeur à tout le monde". Elle sera donc punie comme une courtisane et l'on ordonne de préparer un massacre à ses fils ».

² Philippe CORMIER, « La fondation augustiniennne de la personne », dans *Les Études philosophiques*, n. 81, 2 (2007), p. 154 : « L'homme intérieur est, pour reprendre une image de saint Paul, le miroir dans lequel peut se reconnaître une certaine image de la Trinité (cf. XV, 24, 44) ; le but du chemin est la vision face à face, de *prosopon* à *prosopon*, de personne à personne. En attendant, il y a ceux qui voient le miroir et ne voient point l'image - autrement dit, ne reconnaissent pas de qui elle est l'image. Du coup, ils ne savent même pas que le miroir qu'ils voient est un miroir. Au contraire, celui qui sait par la foi que l'homme est image de Dieu dispose de la *méthode* pour scruter l'essence divine à travers son image. En scrutant l'image, et sachant de qui elle est l'image, il doit pouvoir atteindre quelque chose de Celui dont elle est l'image ».

Dieu révèle à l'homme ce qu'il a créé. C'est donc dans sa *cogitatio* sur Dieu et l'âme qu'Augustin en vient à définir l'homme intérieur comme un *ego cogitans*, un étant qui se sait pensant.

2.2.3. La fine pointe de l'esprit : d'Origène à Augustin

Nous l'avons dit, le commentaire de l'Écriture a conduit Origène et Augustin à recueillir les problématiques bibliques de l'âme plutôt que celles platoniciennes. Chez l'un et l'autre, la recherche de la fidélité à la Bible a conduit à une reconsidération de l'âme dans son rapport au corps. Si la conception de l'âme chez Origène est fortement imprégnée du platonisme au point de toujours garder en arrière fond une infériorité de l'âme sur le corps, même si l'Origène exégète donne plus de considération au corps, il reste comme vestige du platonisme dans sa description du corps dans les *Homélie sur les Psaumes* disant que le corps est fragile (*HomPs.* 37, I, 1, SC 411, p. 259)¹ ; « mortel et terrestre » (*HomPs.* 38, I, 11, 34, SC 411, p. 365) et tout de même destiné à ressusciter, du fait que « ce corps corruptible revêtira l'incorruptibilité, et ce corps mortel revêtira l'immortalité » (*HomPs.* 36, V, 6, SC 411, p. 249). Même si l'expression « fine pointe de l'esprit » n'est pas explicite chez Origène, sa pensée en comporte profondément les gènes, puisqu'il envisage déjà dans le *pneuma* humain une « place », une « demeure », un « emplacement » où « le Seigneur visite donc les âmes » (*HomEx.* VIII, 6, SC 321, p. 273). Ainsi, l'Alexandrin écrit explicitement : « Notre Seigneur Jésus-Christ nous demande un emplacement pour y construire et y habiter ; et nous devons si bien nous transformer – dans la pureté du cœur, la sincérité de l'âme, la sainteté du corps et de l'esprit – (*tam mundi corde, tam simplices mente, tam sancti corpore et spiritu*) que le Seigneur daigne recevoir une place dans notre âme, y bâtir sa demeure et y habiter » (*HomJos.* 26, 1, SC 71, p. 491). Cette demeure du Christ dans l'âme reflète un sens divin, car « chacune de nos âmes contient un puits d'eau vive, il y a enfoui en elle un certain sens céleste (*caelestis sensus*) et l'image de Dieu (*HomGn.* XIII, 3, SC 7 bis, p. 325) où se pose la semence divine, le Verbe de Dieu : « Il est là, le Verbe de Dieu, et son opération actuelle est d'écartier la terre de chacune de vos âmes et d'ouvrir ta source. Il est en toi, en effet, et ne

¹ Cf. ORIGÈNE, *HomPs.* 37, II, 6, SC 411, p. 321 : « “Car mon iniquité, je la déclarerai, et je songerai à mon péché”. Celui qui parmi vous a conscience d'être en quelque faute et reste aussi tranquille que s'il n'avait rien fait de mal, qu'il soit secoué par cette parole : “Je songerai à mon péché” ». La fragilité du corps vient de son inclination au péché, de ses limites devant la maladie et ultimement de sa finitude.

vient pas du dehors, comme aussi “le royaume de Dieu est en toi” (*sicut et regnum Dei intra te est*) [...]. Car c’est en toi qu’a été placée l’image du roi céleste (*Intra te namque collocata est imago regis caelestis*) » (*HomGn. XIII, 4, SC 7 bis, p. 327*) et ainsi, à travers le *pneuma* qui reçoit ladite semence divine, nous naissons en Dieu ou mieux, Dieu naît en nous par engendrement : « Bienheureux celui qui est engendré sans cesse par Dieu. En effet, je ne dirai pas que le juste a été engendré une fois pour toutes par Dieu, mais qu’il est engendré sans cesse, à chaque œuvre bonne, car c’est là que Dieu engendre le juste » (*HomJér. IX, 4, SC 232, p. 393*), car, de même que « le Sauveur est sans cesse engendré par le Père, de même, toi aussi, si tu possèdes l’esprit d’adoption, Dieu t’engendre sans cesse dans le Sauveur, à chacune de tes œuvres, à chacune de tes pensées. Et ainsi engendré tu deviens un fils de Dieu sans cesse engendré en Christ Jésus » (*ibid.*, p. 395). Il s’agit d’une naissance intérieure de Dieu dans le *pneuma*. Origène écrit à ce sujet : « La possibilité du salut est en nous, comme le prouve la parole du Seigneur : ‘Voici que le Royaume de Dieu est au-dedans de vous’. Car c’est en nous qu’est la possibilité de la conversion » (*HomNb. XXIV, 2, SC 29, p. 464*).

Si Augustin, dans ses dialogues de jeunesse, a eu une approche minimale sur le corps parce que sa recherche première est l’intérêt porté à Dieu et à l’âme, afin de « chercher ensemble, d’un même cœur, à connaître nos âmes et Dieu » (*Sol. XII, 20, BA 5, p. 67*) et que de fait, il utilise les mots *corpus* et *caro* (chair) pour désigner le corps humain dans ses relations à l’âme (*anima, mens, spiritus*), la position du fils de Monique, même dans ses premiers dialogues laisse comprendre aussi que le corps reste un partenaire privilégié pour l’âme. Il est désormais évident que l’homme est fait d’un corps et d’une âme et que les deux sont inséparables (*De beata uita, II, 7, BA 4/1, p. 63*)¹ ; quant à l’âme, elle donne vie au corps. Elle est rationnelle, source de la pensée, siège de la volonté, fondement de la vie intérieure. Saint Augustin sous l’influence des stoïciens, a affirmé n’avoir conçu « un esprit que sous la

¹ AUGUSTIN, *De an. quant. XXXVI, 81, BA 5, p. 395* : « L’âme a été donnée au corps pour le conduire et le gouverner ». L’anthropologie classique assimilait l’homme véritable à son âme. Les influences platoniciennes sur Augustin laissent voir dans son discours parfois une dualité du corps et de l’âme. Malgré cela, Augustin conçoit fondamentalement le corps comme créé par Dieu et donc bon et comme partie de l’être humain (*Sol. I, 1, 2, BA 5, p. 27* ; *De an. quant. XXXIII, 73, BA 5, p. 379-381* ; *De beata uita, II, 6-7, BA 4, p. 233-235*), tout en insistant, parfois un peu trop, sur la primauté de l’âme sur le corps (*De imm. an. II, 2, BA 5, p. 173-175* ; *Sol. I, XII, 20-21, BA 5, p. 67-71*) à cause de l’inclination du corps vers le péché et le mal. Tarcisius Van BAVEL, « No one ever hated his own flesh : Eph. 5, 29 in Augustine », dans *Augustiniana*, n. 45 (1995), p. 45-93, p. 83) laisse percevoir une progression assez significative dans la pensée d’Augustin sur le corps et P. Fredriksen suggère que cette évolution positive est due à la lecture de saint Paul par Augustin (P. FREDRIKSEN, « Beyond the Body Soul Dichotomy : Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians », dans *RechAug.*, n. 23 (1988), p. 87-114). Une fois de plus, de telles affirmations viennent renforcer notre postulat de départ selon lequel l’Augustin chrétien et évêque est plus théologien que philosophe et que, de fait, la lecture de la Parole de Dieu l’a fait dévier de la philosophie platonicienne au christianisme devenu désormais sa philosophie, la vraie philosophie.

forme d'un corps subtil », comme « une substance corporelle » (*Conf.* V, X, 20, BA 13, p. 501), car pour les stoïciens tout ce qui existe est corporel. De ses échanges avec Ambroise de Milan, il a appris à reconsidérer l'âme comme étant de substance incorporelle : « J'ai en effet souvent remarqué dans les déclarations de notre évêque et dans les tiennes quelquefois que, lorsqu'on réfléchissait sur Dieu, il ne fallait absolument pas penser à quelque chose de corporel ni non plus lorsqu'il s'agissait de l'âme, car c'est la chose au monde la plus proche de Dieu » (*De beata uita.* I, 4, BA 4/1, p. 57), créée par Dieu et qui est le souffle divin en l'homme (*De Gen. adv. man.* II, 8, 11). Puis, il parle de l'âme divine attirée par ce qui « beau et honnête » (*Contra Acad.* I, 1, 1, BA 4, p. 17) comme la partie divine dans l'être humain et différencie la substance de Dieu de la substance de l'âme (*De ord.* II, V, 17-XVII, 46, BA 4/2, p. 211-303) comme on le voit dans le Néo-platonisme. On peut alors dire qu'Origène était marqué par le platonisme avec ses tendances assez dualistes et qu'Augustin laisse refléter des réflexions porphyriennes.

Origène =====>> Platonisme (Platon + Moyen-platonisme d'Ammonius Sacca)

Augustin =====>> Néo-platonisme (Plotin + Porphyre via Marius Victorinus)

En cela, Augustin est allé plus loin qu'Origène, en faisant une hiérarchisation dans l'âme. Il parle d'*anima*, d'*animus*, de *spiritus*. On sait que dans le Moyen-platonisme de Celse, il y a une hiérarchie des puissances : l'Un, le *noûs* et l'âme. L'Un est au-dessus de l'âme comme l'*animus* augustinien gouverne plus de facultés que l'*anima*. On a la même logique chez Porphyre. L'âme n'est pas un élément découlant du principe suprême allant de Dieu au corps, mais elle est un maillon du composé humain. On peut dire qu'Augustin conceptualise plus qu'Origène. Il a plus tendance dans ses dialogues à partir de l'âme comme telle, c'est-à-dire comme élément important permettant de définir l'homme au point de faire une clarification entre l'*anima*, principe de vie et de mouvement de l'*animus*, partie de l'âme gérant la volonté, la raison et l'intériorité de l'être humain. C'est ce que l'on entend par la fine pointe de l'âme, le lien où l'humain rejoint le divin en l'homme. Il le désigne parfois par le *spiritus*. La fine pointe de l'âme est alors l'endroit le plus intime, le plus profond, le plus pur et le plus intact, le sanctuaire caché de Dieu dans l'âme, « un pur néant », « une sorte de néant spatial » (cf. *Conf.* VII, I, 1 ; II, 3, BA 13, p. 577-585). C'est une originalité d'Augustin par rapport à

Origène. Dans la fine pointe, Dieu est présent et souffle son haleine à l'âme. La fine pointe de l'âme selon Augustin est ce qui fait que l'homme est image de Dieu ; c'est elle qui le rend *capax Dei*. Il peut alors recevoir Dieu comme il peut donner Dieu. Telle est la véritable grandeur de l'âme (cf. *De an. quant.* XXX, 61, BA 5, p 355). La fine pointe de l'âme permet à celle-ci d'atteindre le bonheur par sa participation à la lumière de Dieu qu'elle reçoit et qui l'éclaire, car le vrai Dieu est son auteur, « la source lumineuse de la vérité, le dispensateur de la béatitude » (*De Ciu. Dei.* VIII, V, BA 34, p. 249). La grande dignité de l'âme humaine est qu'elle est *capax Dei*, c'est-à-dire capable de posséder Dieu qui l'a créée et à l'image de qui elle est. La véritable image de Dieu (*in principali mentis imago*), la fine pointe de l'âme, c'est « la partie la plus haute de l'âme humaine (*ubi principale mentis humanae*) » (*De Trin.* XIV, VIII, 11, BA 16, p. 373). En adorant ce Dieu incréé qui crée l'âme capable de le posséder, l'image de Dieu « deviendra sage, non par sa propre lumière, mais par sa participation à cette lumière suprême, et elle régnera en bienheureuse là où elle sera éternelle » (*De Trin.* V, XII, 15, BA 16, p. 387)¹.

La notion d'«*acies mentis*», fine pointe de l'esprit que l'on retrouve chez saint Augustin est une expression assez courante dans le vocabulaire philosophique et spirituel de l'époque de l'Hippone². Elle est présente chez Platon (*République*, VII, 533 d), chez Cicéron (*De or.* 2, 160 ; *Tusc.* I, 73), chez Plotin (*Enn.* I, 6, 7-9) et chez Ambroise de Milan (*De Cain et Abel* 2, 1, 5 ; 2, 6, 19) pour désigner l'œil de l'esprit (*oculus mentis*) ou l'intellect (*intellectus*) pour signifier la partie la plus haute, la plus intime de l'âme, comme le signale Frederick Van Fleteren³. Augustin l'envisage comme la vision intellectuelle qui permet à l'homme d'accéder à la vérité de Dieu par la vision intellectuelle (*intellectuale*) ou intelligible (*intelligibilis*) qui est « de nature plus excellente : elle est le propre de l'âme intellectuelle (*mens*) » (*De Gen. ad litt.* XII, X, 21, BA 49, p. 361). Cette vision intervient dans le cœur de l'âme car le Christ-Lumière (Jn 1, 9) l'éclaire, le purifie (cf. *De Trin.* XV, XII, 21-22, BA 16, p. 477-485), pour y habiter. Par la vision de l'*acies mentis*, nous pouvons entrer en relation avec Dieu. Augustin en a fait l'expérience à Ostie en 387 (*Conf.* IX, X, 23-26, BA 14, p. 115-121). La fine pointe de l'âme est alors le lieu d'habitation de Dieu en nous. C'est la parcelle de Dieu en nous. C'est le lieu où l'homme peut percevoir l'image de Dieu en lui, c'est aussi là

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* XIV, XII, 15, BA 16, p. 387 : « Si donc la trinité de l'âme est image de Dieu, ce n'est pas parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime ; mais parce qu'elle peut encore se rappeler, comprendre et aimer celui par qui elle a été créée. Ce faisant, elle devient sage ». Roland J. TESKE, « Âme », *Encyclopédie Saint Augustin*, op. cit., p. 26.

² Voir Michel TARDIEU, « *Psuchaios spinthèr. Scintilla animae*. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », dans *RÉAug.*, n. 21 (1975), p. 225-255.

³ Frederick VAN FLETEREN, trad. de Marie-Anne Vannier, art. « Fine pointe de l'esprit (*acies mentis*) », dans *Encyclopédie saint Augustin*, op. cit., p. 623.

que se joue la montée de l'âme vers Dieu, que se voit la grandeur de l'âme dans sa capacité d'accéder à Dieu (*De an. quant.* XXXIII, 76, BA 5, p. 383-287). La fine pointe de l'âme est aussi le lieu jointure où le fond de l'âme (*memoria*) coïncide avec l'esprit de l'âme (*intellectus*) et l'amour de l'âme (*dilectio*).

On en retient que la piste de la possibilité pour l'âme d'accéder à Dieu par Origène a été fortement exploitée et développée par Augustin qui, allant plus loin que le premier, situe l'image de Dieu dans l'âme et fait d'elle le lieu de la rencontre avec son Créateur. La relation entre les deux est personnelle et unique. Elle est de l'ordre de l'intime.

2.3. Différences philosophiques

Nous ne retenons dans cette sous-partie que deux divergences majeures, l'Alexandrin a pensé au sujet du Christ le subordinatianisme puis la question de la préexistence de l'âme et la restauration finale de toutes choses ; l'Hippionate l'a corrigé et soutient l'idée d'une connaissance de l'âme assez exceptionnelle.

2.3.1. De l'hellénisme au christianisme avec Origène et Augustin

Origène et Augustin ont eu une évolution essentielle dans leur pensée. Le premier, grâce à son contexte culturel est parti de la Bible, mais a continué d'employer les termes philosophiques grecs pour rendre compte de sa pensée. En revanche, saint Augustin, baignant dans un milieu intellectuel différent et en dépit de son histoire personnelle, a pris son envol avec la philosophie avant de découvrir l'Écriture Sainte progressivement. Son évolution a été graduelle, avec une démarche chrétienne partant de ses lectures de Cicéron, puis des Manichéens pour aboutir aux livres saints. S'il est vrai que l'un et l'autre ont baigné dans un milieu platonicien, il convient maintenant de préciser ce concept.

D'abord, on entend par platonisme en général la doctrine de Platon opposant la théorie des idées ou doctrine des forces intelligibles à la théorie du monde sensible qui est l'ombre du monde intelligible. Les ouvrages les plus importants contenant l'essentiel de la pensée de Platon sont la *République*, le *Phédon*, le *Banquet*, le *Parménide*, le *Timée*. Platon cherche à connaître le vrai, (la *République*) ; le Beau (le *Banquet*) et le vrai (l'*Apologie de Socrate*). Ensuite, le platonisme qu'a connu Origène est appelé depuis le XIX^{ème} siècle médioplatonisme (Moyen-platonisme)¹ qui s'étend de 87 avant Jésus-Christ avec Antiochus d'Ascalon à 244 avec Plotin, le disciple d'Ammonius Saccas, et père du Néo-platonisme. On entend par Néo-platonisme « la modification que l'on a fait subir au platonisme en acceptant de façon généralisée la doctrine de l'Un »². Le Néo-platonisme est caractérisé par une théorie du principe transcendant de l'être, insiste sur la différence entre Dieu créateur et le démiurge, se réclame de l'Académie de Platon, s'élançait dans une théorie d'assimilation de l'âme à Dieu qui est le régisseur de l'être et de la réalité. Ce platonisme s'accorde avec le christianisme en ce qui concerne l'Idée, la sagesse idéale qui est assortie au *Logos* divin. Enfin, le platonisme qu'a connu Augustin est d'expression latine. Il « permet d'avoir une juste notion des attributs divins. Comme l'a expliqué Augustin en rapportant sa propre expérience intellectuelle, seul Platon peut faire comprendre ce que sont la Sagesse en soi, la Vérité en soi, la Justice en soi, la Beauté en soi, en montrant que ces attributs sont la Sagesse substantielle, la Vérité substantielle »³. Ce platonisme est bien différent de celui de l'époque d'Origène. Augustin est plutôt nourri par Plotin et surtout par Porphyre. J. Bidez laisse entendre que le platonisme porphyrien est dans la droite ligne de celui de Plotin : « Plotin a conçu le système. Porphyre ne veut ni le modifier, ni le dépasser ; il se contente de le vulgariser »⁴. Cependant le passage

¹ Marco ZAMBON, *Porphyre et le Moyen-platonisme*, Paris, Éditions J. Vrin, 2002, p. 23 : « L'expression "médioplatonisme" s'est surtout imposée grâce à l'usage qu'en a fait K. Praechter dans les trois rééditions (1909 ; 1920 ; 1927) du premier volume du *Grundriß der Geschichte der Philosophie* de F. Ueberweg qu'il a fait paraître. On doit aussi à K. Praechter l'élaboration d'un schéma historiographique qui, corrigeant en partie la position de Zeller, interprète le platonisme depuis le I^{er} siècle av. J.-C. jusqu'à Plotin à la lumière des catégories d' "éclectisme" et d' "orthodoxie" : d'après ce schéma interprétatif, l'époque qui va d'Antiochus d'Ascalon à Plotin a été caractérisée, d'un côté, par la forte tendance à l'harmonisation et à l'assimilation de doctrines provenant d'autres écoles, de l'autre, par une réaction clairement orthodoxe, qui cherchait à défendre l'identité du platonisme contre des infiltrations doctrinales étrangères ».

² *Ibid.*, p. 23. Voir Jean-François PRADEAU, *Plotin*, Paris Les Éditions du Cerf, coll. « Qui es-tu ? », 2019, p. 68 : Les grands représentants du néoplatinisme sont : « Porphyre (c. 234-305), Amélius (III^e siècle, qui enseigna à Apamée, en Syrie), Jamblique (c. 240-325, à Apamée), Plutarque d'Athènes (I^{er} siècle, fondateur de l'école néoplatonicienne d'Athènes), Syrianus (?-c. 438, à Athènes), Proclus (412-485, à Athènes), Damascius (c. 460-540, à Alexandrie puis à Athènes et enfin en Perse), Simplicius (début du VI^e siècle, à Athènes puis en Syrie) et Olympiodore (c. 500-565, à Alexandrie) ».

³ Brigitte TAMBRUN, *L'ombre de Platon. Unité et Trinité au siècle de Louis le Grand*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2016, p. 159.

⁴ Joseph BIDEZ, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien. Avec tes fragments des traités 'Peri agalmàton' et 'De regressu animae'*, Grand-Leipzig, Librairie scientifique E. Van Goethem-B. G. Teubner, 1913, p. 103.

du médioplatonisme au Néo-platonisme n'est pas si évident et peut se résumer seulement en « l'absence de traits spécifiquement plotiniens »¹. Que ce soit celui qu'a connu Origène ou Augustin, le platonisme désigne désormais le fait d'avoir été disciple de Platon, non comme membre de son école, mais comme adhérent à sa doctrine contenue dans ses ouvrages. Il est à considérer désormais comme « un système organique de doctrines, qui peut dès lors devenir l'objet d'un exposé systématique dans l'enseignement »² ; on peut retenir que le christianisme comme le platonisme et le Néo-platonisme sont désormais à considérer comme des institutions, comme des ensembles d'idées³ et les néo-platoniciens, fils spirituels de Plotin, se considèrent comme étant les descendants d'une longue construction de pensée philosophique ayant pris son envol avec Platon⁴. Ainsi peut-on justifier pourquoi Origène et Augustin, de leurs écrits de jeunesse aux écrits de maturité ont opéré un basculement. C'est bien ainsi une manière pour eux d'exprimer la nouveauté du christianisme par rapport à la culture de l'époque. Ils sont au fond des théologiens, des exégètes. Mais sous la voûte du platonisme, ils ont fait œuvre de philosophes platoniciens avant de passer, l'un comme l'autre, de l'hellénisme au christianisme, et ainsi, ont pu expliquer le *pneuma*, *animus*, comme l'emplacement dans l'âme où Dieu peut habiter. L'âme ne sert plus seulement de principe de mouvement d'un corps mortel, elle est la présence de Dieu dans ce corps appelé lui aussi et comme elle, au salut.

Origène, comme Augustin, a cherché à christianiser le platonisme plutôt qu'à philosopher. En réalité, ils utilisaient certains vocabulaires issus du platonisme pour justifier leur religion issue du judaïsme. Ce faisant, ils ont détaché progressivement le christianisme de ses sources juives. Ils échangeaient plutôt avec des païens instruits en cherchant à les convertir. Voilà pourquoi ils utilisaient un langage savant : « Nous voici au point où les chrétiens durent être prêts à présenter un exposé philosophique ou une justification philosophique du christianisme, et cet exposé, comme ils s'en rendirent compte assez vite, gagnait à être fait dans le langage de ce qui était de toute façon la tradition intellectuelle de plus en plus dominante, à savoir le platonisme transcendantal »⁵.

¹ Marco ZAMBON, *Porphyre et le Moyen-platonisme*, op. cit., p. 27.

² *Ibid.*, p. 296.

³ John RIST, « Christianisme et antiplatonisme : un bilan », dans Michel NARCY et Éric REBILLARD (Éd.), *Hellénisme et Christianisme*, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 153-170, p. 153.

⁴ *Idem* ; cf. Dominic J. O'MEARA, *Pythagoras revived. Mathematics and philosophy in late antiquity*, Oxford, New York, 1989 ; voir Sara RAPPE, *Reading neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Platonus, Proclus, and Damascius*, Cambridge, New-York, 2000.

⁵ John RIST, « Christianisme et antiplatonisme : un bilan », art. cit., p. 157.

Pour une part, Augustin, prolongeant et dépassant les vues d'Origène, va plus loin dans l'approfondissement de la pensée. L'un et l'autre, mais le second allant plus loin que le premier, ont cherché à montrer que la « *vera philosophia* » est le christianisme, faisant ainsi passer la philosophie au Christ, Science et Raison de toutes choses, de notre Être et de notre recherche intellectuelle comme spirituelle. La raison est simple : Dieu et l'immortalité de l'âme font partie désormais des thèmes importants traités par le médioplatonisme. L'élaboration d'une doctrine transcendantale prend son envol : « L'une des caractéristiques de l'évolution de la théologie médioplatonicienne est en effet la structuration progressive des principes en une hiérarchie verticale, qui prévoit la subordination du paradigme au démiurge et qui descend du premier (et du second) Dieu jusqu'au monde sensible, grâce à la médiation de l'âme »¹. John Rist nous peint le tableau des rapports étroits entre platonisme et christianisme². Malgré l'étroitesse des liens entre platonisme et christianisme, sur la question de l'âme, Origène comme Augustin ont réussi à franchir le Rubicon. Ce passage est si irréversible que l'Écriture Sainte est devenue pour l'un comme pour l'autre la preuve suprême de vérité et la philosophie a gardé sa place d'instrument au service de la raison et de l'argumentation exégétique.

Grâce à Origène et à Augustin, la philosophie a fait son passage définitif au Christ. En effet, nous sommes dans le Néo-platonisme qui porte sur un approfondissement du spirituel et du divin, en insistant sur la participation de l'âme au divin. Il pose l'Un comme supérieur à l'Être et oriente la volonté de l'homme vers la recherche de la vertu et du bien. Son précurseur est Ammonius Saccas, le maître d'Origène et de Plotin, le père du Néo-platonisme. L'époque néo-platonicienne³ qu'a connue saint Augustin a duré trois siècles et s'est fortement appuyée

¹ Marco ZAMBON, *Porphyre et le Moyen-platonisme*, *op. cit.*, p. 30.

² John RIST, « Christianisme et néoplatonisme : un bilan », *art. cit.*, p. 157-158 : « Pour déterminer les rapports entre des thèmes spécifiquement néoplatoniciens et le christianisme, il nous faut faire maintenant deux mises au point. La première concerne les rapports entre platonisme et christianisme avant Plotin, tandis que la seconde implique de pouvoir identifier les éléments d'un système platonisant qui peuvent être considérés comme des éléments strictement néoplatoniciens. Pour le premier point, il est nécessaire de distinguer très brièvement deux types de rapport à la philosophie. Les chrétiens peuvent d'une part être amenés à traiter des problèmes hérités de la pensée antique païenne, comme le libre arbitre (question déjà abordée par Justin) ou la nature de la matière. D'autre part, il y a des problèmes liés spécifiquement à la révélation et aux Écritures judéo-chrétiennes, comme la nature d'un Dieu omniprésent ou la possibilité, qui commence à s'imposer aux chrétiens du II^e siècle, d'une création ex nihilo comme le seul rapport possible entre Dieu et le monde qui soit à la hauteur du concept même de Dieu.

Bien sûr, citer un texte platonicien sur un de ces sujets ne fait pas d'un chrétien un philosophe, et ce malgré l'usage abusif que font de l'appellation « philosophe chrétien » trop de savants modernes. Néanmoins, nous pouvons conclure que, bien avant l'époque de Plotin, un dialogue entre christianisme et platonisme, en tant que courant intellectuel dominant, était déjà bien engagé ».

³ On peut résumer ce qui fait l'essentiel du néoplatonisme en ceci : il y a trois hypostases qui font le réel en *Enn.* V, 1. Elles sont des hypostases divines ; la doctrine de l'Un comme premier principe et non plus le Bien comme

sur les doctrines relatives aux croyances, au mysticisme et à l'ascétisme. Elle a connu de brillants défenseurs, tels que Porphyre, Jamblique et Proclus¹. D'étroites relations lient le christianisme au Néo-platonisme², car le premier cherche à planter le Christ et sa croix au sein du second, tandis que le second tente de se justifier et de se défendre à une époque où le christianisme prend de l'ampleur.

Selon Endre von Ivánka, en réalité, nous sommes avec Origène et Augustin, à l'époque du « platonisme chrétien » qui est un phénomène de pensée ayant marqué le premier siècle avec les Pères de l'Église. Pour lui, il est caractérisé par l'emploi de la doctrine de Platon comme forme d'expression et mode de réflexion théologiques³. C'est aussi dans ce sens qu'il faut comprendre la remarque de Porphyre à l'encontre d'Origène et selon laquelle l'Alexandrin faisait un mélange de la « philosophie authentique avec les mythes 'barbares' »⁴. Le platonisme chrétien consiste également dans l'explication de la Trinité par le principe d'émanation, dans l'assimilation des Personnes trinitaires avec les catégories des hypostases plotiniennes ou néo-platoniciennes. C'est aussi du platonisme chrétien dont il est question lorsqu'on met dans la même colonne essence divine, énergies et substances⁵. Il s'agit de

avec Platon dans la *République* ; l'Un est supérieur à tous les êtres, il est l'être par excellence ; l'ascension de l'âme vers Dieu signifie non une ressemblance avec Dieu mais une unification avec l'Un : c'est la *kenosis* ; la vie vertueuse comme moyen aidant à parvenir à une telle *kenosis*.

¹ Sur la question de l'âme et notamment la participation des âmes aux esprits divins chez Proclus, on peut lire : PLOCLOS, *Éléments de théologie*, traduction, introduction et notes par Jean Trouillard, Paris, Éditions Aubier Montaigne, coll. « Bibliothèque philosophique », 1965, n. 181-211, p. 170-189 ; cf. Pierre HADOT, « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », dans Gilbert BOSS et Gerhard SEEL, *Proclus et son influence*, Actes du colloque de Neuchâtel, Juin 1985, Éditions du Grand Midi, 1987, p. 3-27.

² Cf. Auguste-Joseph GAUDEL, « Christianisme et néo-platonisme », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n. 2-4, (1922), p. 468-475.

³ Endre von IVÁNKA, *Le plato christianus, op. cit.*, p. 13-14 : Le platonisme chrétien, c'est « ce que fait Origène quand il se rattache à la doctrine platonicienne de la "chute de l'âme" et ramène toutes les différences entre les êtres à la façon dont chacun s'est, par sa propre faute, éloigné de l'unité originelle de tous les êtres spirituels en Dieu et avec Dieu, en renvoyant au fameux "la responsabilité incombe à celui qui choisit, Dieu est hors de cause" (*aitia elomenou, theos anaitios*) de la *République* (X, 617 e). Ce faisant, on oublie que cette référence au platonisme ancien, celui des origines, et en général toute cette idée que chaque être n'a à s'en prendre qu'à soi pour le rang qu'il occupe dans la hiérarchie ontologique, n'est pas seulement dirigée contre la doctrine gnostique d'un "rapt" des âmes, soumises à une chute dont elles ne sont pas responsables dans un monde mauvais par principe, opposé à Dieu et livré au "principe ennemi" ; on oublie qu'elle est dirigée aussi contre la doctrine qui caractérisait le platonisme de l'époque, celle d'une émanation nécessaire et graduelle du Tout hors de la divinité originelle, qui assigne à toute chose son rang ontologique de par la nécessité interne de ce processus de déploiement de l'être. C'est précisément parce que cela lui semblait injuste qu'Origène enseignait que les êtres spirituels sont créés tous égaux à l'origine par le juste Créateur et que c'est par leur propre faute qu'ils ont acquis des rangs ontologiques différents ».

⁴ John RIST, « Christianisme et antiplatonisme : un bilan », *art. cit.*, p. 153-154.

⁵ Endre von IVÁNKA, *Le plato christianus, op. cit.*, p. 14.

toutes les fois où les Pères ont pris des thématiques platoniciennes auxquelles ils ont conféré des sens chrétiens¹.

La *regula fidei* est la mesure à suivre ; elle est l'unique attitude constante à adopter. C'est elle qui donne le cap aux Pères de l'Église. John Rist confirme la thèse selon laquelle Origène est un fin connaisseur du platonisme quand il écrit : « Denys connaît plus complètement le platonisme de son temps que toute autre figure du christianisme antique, exception faite peut-être du pré-néoplatonicien Origène »² et est bien imbibé des conceptions de Dieu et de l'âme qu'il tient de sa lecture de Platon sous un angle médioplatonicien. Quant à Augustin, il eut un premier contact en lisant les *libri platoniorum* (*Conf.* VII, IX, 13, BA 13, p. 609-611), quelques *Ennéades*, Porphyre surtout, souvent qualifié du « plus noble des philosophes », de « philosophe platonicien le plus proche du christianisme »³, tout cela traduit en latin par Marius Victorinus : « Il n'y a aucun doute d'aucune sorte que la lecture des livres platoniciens a libéré Augustin du matérialisme et du scepticisme et lui a fourni les principes transcendants à partir desquels il fut capable de développer sa version de la théologie chrétienne. Mais il fut en quelque sorte accidentel qu'Augustin acquit ce type de platonisme auprès d'un auteur néo-platoniciens »⁴. Tout compte fait, son contact avec les philosophes lui a permis de clarifier l'identité chrétienne de l'âme humaine et de la situer par rapport au Christ. On peut en conclure que l'emploi ou des emprunts des thèmes platoniciens pour justifier certaines situations de la doctrine chrétienne constituent le platonisme chrétien d'Origène et d'Augustin. Ainsi, on peut garder en mémoire que l'idée que l'âme doit sortir du corps pour s'élever vers Dieu est fort présente dans le platonisme chrétien, comme la présence de Dieu dans l'âme, la participation de l'âme à Dieu par la pratique de la vertu. On peut retenir aussi la possibilité de l'extase comme exercice permettant l'élévation de l'âme vers la contemplation de l'Un, une sorte d'ascension spirituelle de l'âme vers Dieu. On peut enfin

¹ *Ibid.*, p. 15 : « C'est justement l'emploi de cette doctrine platonicienne de la connaissance dans les “raisons éternelles” (*rationes aeternae*) de saint Augustin, et sa doctrine de l'illumination qui constituent une partie essentielle du “platonisme” augustinien [...]. Ce que l'on vient de constater démontre seulement à quel point est vague le lien qui unit l'héritage platonicien qui survit dans la doctrine augustinienne de l'illumination et des motifs et tendances de pensée qu'Augustin et Grégoire ont en commun, même si cela se traduit souvent dans des formules et des métaphores qui n'ont rien de commun. Et pourtant, on a raison d'appeler la doctrine augustinienne de l'illumination un “platonisme chrétien” ».

² John RIST, « Christianisme et antiplatonisme : un bilan », *art. cit.*, p. 162.

³ Cf. Frederick VAN FLETEREN, art. « Porphyre », trad. de Bernard Pouderon, dans *Encyclopédie saint Augustin*, *op. cit.*, p. 1151.

⁴ John RIST, « Christianisme et antiplatonisme : un bilan », *art. cit.*, p. 166. C'est tout le développement de la patrie et de la voie chez Augustin. Voir AUGUSTIN, *Conf.* VII, XX, 26-XXI, 27, BA 13, p. 636-643 ; *Hom.Jn.* II, 4, BA 71, p. 179-183 ; *Hom.Jn.* XXII, 1, BA 72, p. 315-317. Cf. Goulven MADEC, *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la Voie*, *op. cit.*, 2001, p. 38-40, p. 144-145 et p. 202-205.

signaler le fait que dans l'âme est présente la marque de Dieu. Le fond de l'âme est comme une étincelle divine. Il est immuable et représente la présence de Dieu.

2.3.2. L'intelligence, la volonté et la raison de l'âme chez Augustin

Ces facultés nous permettent chez Augustin d'entrer dans l'herméneutique de la connaissance de soi, elles favorisent un reflet du miroir de l'âme qui nous dévoile une partie de son intériorité ; la connaissance de soi est au cœur de l'anthropologie augustinienne comme de sa théologie qui est toute centrée sur l'homme qu'elle oriente vers Dieu et qu'elle situe par rapport à lui-même. C'est là que la référence au platonisme a été très utile pour lui. Elle lui a permis de réévaluer l'âme à partir d'un exposé détaillé de ses facultés que sont, nous l'avons dit déjà : l'*intelligentia*, la *uoluntas* et la *ratio* comme une manière de dire l'âme et de se rendre compte de son déploiement.

Premièrement, l'intelligence chez Augustin désigne aussi bien l'organe que la faculté. Elle est située dans l'âme rationnelle. Augustin utilise donc parfois invariablement *intellectus* ou *intelligentia* pour désigner l'activité de l'esprit, au cœur de l'âme, de lire, de recueillir ou de choisir par l'esprit ou avec l'esprit. Ce choix cache une idée de rassemblement, de collection, puisque le *legere* veut dire aussi bien lire que rassembler et regrouper. L'*intelligentia*, elle, signifie la faculté qu'a l'esprit de donner sens, de percevoir par les sens, d'identifier par l'esprit pour ne pas dire de conceptualiser. Autrement dit, l'activité de l'*intelligentia* consiste à conceptualiser le réel dans l'âme sous l'action de l'esprit. Les thèmes *intellectus* et *intelligentia* désignent la « faculté supérieure de la raison (*ratio*) »¹. L'intelligence est le propre de l'homme, elle loge dans la *mens*. « Or qu'est-ce que l'intelligence, sinon une vie plus parfaite, mieux éclairée de la lumière même de l'esprit ? » se demande Augustin (*De lib. arb.* I, VII, 17A, BA 6, p. 225). Quant à l'intellect (ou *intellectus*), il réside dans l'âme et mieux encore dans la *mens*. On le désigne comme la faculté supérieure de la raison². Dans les *Soliloques*, la recherche de Dieu et de l'âme est conduite par l'*intellectus*. Il permet à l'âme de connaître Dieu à partir de postulat de la connaissance

¹ Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Éditions J. Vrin, 1928, p. 57.

² *Idem*.

sensible en implorant l'aide du savoir et de l'intelligence : « J'ai dit des choses que je n'ai pas conçues moi-même avec mon intelligence, mais que j'ai recueillies de toutes parts, que j'ai confiées à ma mémoire, en y ajustant le plus de foi possible. Mais 'savoir', c'est autre chose » (*Sol.* I, IV, 9, BA 5, p. 43). Savoir rime avec certitude et rationalité. C'est lui qui réunit les images reçues des sens et les organise ; il coordonne les idées reçues et les loge dans la *memoria*¹. Mais dans le *De Trinitate*, l'*intellectus* désigne non seulement la faculté de rassembler et de gérer le réel en l'introduisant dans la *memoria* au cœur de l'âme, mais surtout la possibilité pour l'âme de saisir les réalités intelligibles et d'être au centre de l'adhésion de l'âme aux Personnes trinitaires par un acte de foi (cf. *De Trin.* VIII, I, 1, BA 16, p. 25-27). L'*intellectus* est alors la faculté qui rend possible la démarche de l'âme qui recherche Dieu et qui veut se donner à lui, qui veut « voir d'une manière inexprimable l'inexprimable (*qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit*) » (*De Trin.* I, I, 3, BA 15, p. 92-93). La métaphysique de l'être en Dieu selon Augustin englobe alors l'« être-là » de l'*intellectus* qui conduit l'âme à l'« Être de Dieu ». Elle trace le chemin à l'âme de pouvoir connaître Dieu et de le connaître pour pouvoir l'aimer. Il prend une part active dans l'histoire d'un Dieu qui s'offre à l'homme mais surtout qui donne la capacité à l'âme de le connaître, d'avoir l'« intelligence avec laquelle [...] saisir Dieu (*ipsum intellectum suum quo eum vult capere nondum capit*) » (*De Trin.* V, I, 2, BA 15, p. 426-427). L'*intellectus fidei* dicte donc en partie la volonté de l'âme d'aller à la rencontre de son Dieu, comme elle le fait également de la *ratio*. Voyons de quelle manière.

Dans cette même perspective, la *uoluntas*, comme puissance de l'âme, est prise comme une faculté déterminante et motrice. Elle donne force au corps car, « par l'intermédiaire du corps, l'âme use des forces physiques, - de même qu'elle use des organes des sens » (*De quant. an.* XXI, 35 E, BA 5, p. 299). La *uoluntas* met en relation la force du corps et de l'âme tout en permettant à celle-ci de s'introduire dans une dynamique audacieuse de découverte de son Dieu : « Si ce qu'on appelle "force" résulte de l'impulsion de l'âme, de l'appareil compliqué des nerfs et du poids du corps, c'est la volonté qui fournit cette

¹ AUGUSTIN, *La musique*, VI, XI, 32, BA 7, p. 427-429 : « Tout ce que cette mémoire retient des mouvements de l'âme qui ont été produits à l'encontre des passions corporelles s'appelle en grec φαντασμάτια et je ne trouve pas de quel nom j'aimerais mieux l'appeler en latin. Or, tenir ces choses pour des objets connus et perçus, c'est une vie soumise à l'opinion, placée à la porte même de l'erreur. Mais quand ces mouvements vont à l'encontre les uns des autres, et s'enflamment pour ainsi dire par les souffles divers et opposés de l'attention, les uns en engendrent d'autres. Ce ne sont plus alors des mouvements retenus comme venant de l'influence des passions corporelles et comme imprimés par les sens, bien qu'ils leur ressemblent, comme des images d'images, et on est convenu de les appeler "phantasmes". Autre, en effet, est ma pensée de mon père que j'ai vu souvent, et autre celle de mon aïeul que je n'ai jamais vu ; je trouve la première dans la mémoire, la seconde dans ce mouvement de l'âme qui est sorti des objets possédés par la mémoire ».

impulsion, qu'intensifie l'espoir ou l'audace » (*De quant. an.* XXII, 38, BA 5, p. 307) et elle donne l'intelligence qui permet à l'âme de connaître Dieu : « La Raison qui te parle te promet de manifester Dieu à ton intelligence comme le soleil se manifeste à tes yeux. L'intelligence a elle aussi ses yeux : ce sont les sens de l'âme [...] Mais c'est Dieu lui-même qui éclaire » (*Sol.* I, VI, 12 R, BA 5, p. 49). La force dit le mouvement de l'âme vers son Créateur. La volonté met en action la pensée. Elle est à l'écoute de l'Esprit Saint puisqu'elle est aussi son image (cf. *De Trin.* XV, XXI, 41, BA 16, p. 533-535). Présente dans la mémoire, elle est ce qui met l'âme en relation avec le Verbe intérieur. Elle est en réalité une faculté spirituelle qui conjugue liberté et grâce. La volonté oriente la liberté de l'âme et son agir vers la grâce de Dieu qu'elle reçoit du Christ. Elle a aussi la possibilité d'orienter l'agir de l'âme vers le péché par détournement : « ce mouvement de détournement dont nous reconnaissons qu'il constitue le péché, étant un mouvement défectueux, et toute défectuosité venant de rien, vois d'où il relève et n'aie aucun doute : il ne relève pas de Dieu » (*De lib. arb.* II, XX, 54, BA 6, p. 377-379). Comme tel, nous voyons l'influence de saint Paul (Rm 1, 17 ; Rm 5, 12 ; Rm 1, 7 ; Rm 9, 10-29) sur l'évêque d'Hippone. Mais en Jésus-Christ, l'homme est libéré du péché et de la mort par la grâce de Dieu qui le prédestine à la vraie liberté. De la sorte intervient la *ratio* avec le rôle crucial qui est le sien : la philosophie a fourni des arguments à Augustin pour situer l'âme par rapport à la Parole de Dieu.

La conséquence de ce qui précède oblige à faire appel à la *ratio*. Ainsi, de toute évidence, la raison permet à l'homme d'aller à la recherche de Dieu et de l'âme. Il y a un lien intrinsèque alors entre Raison et Dieu par le biais de la foi : « La Raison qui te parle te promet de manifester Dieu à ton intelligence comme le soleil se manifeste à tes yeux [...]. Cet affranchissement, seule la foi peut le lui procurer » (*Sol.* I, VI, 12. R, BA 5, p. 49-51). Si raisonner consiste à mettre en relation, le rôle de la Raison est bien de mettre l'âme humaine en relation étroite avec Dieu, d'aller à la recherche de la vérité de Dieu et ainsi, « l'âme se dirige vers la conduite et le genre de vie les meilleurs, non plus par la foi seule, mais par la certitude de la raison » (*De ord.* II, XIX, 50, BA 4/2, p. 317). La raison conduit alors à la science de Dieu, à la connaissance de Dieu. Elle est l'*auctoritas* qui fait passer l'âme de l'ignorance de Dieu à la connaissance de Dieu en elle. Elle fait prendre à l'âme sa conscience d'être habitée par Dieu. Elle est alors ce qui rend présent Dieu dans l'âme. Elle relie *mens* à *ratio* comme le pose Augustin dans cette question : « Vois donc bien ceci : estimes-tu qu'un adolescent, ou qu'un homme fait, ou [...] un sage, possède la raison sans interruption, tant qu'il est saint d'esprit » (*De quant. an.* XXVII, 52. A, BA 5, p. 339). Dans le *De Trinitate*,

Augustin présente la *ratio* comme la faculté qui permet de distinguer l'humain de l'animal (*De Trin.* III, VIII, 13, BA 15, p. 297-299). Mais mieux encore, c'est elle qui permet à l'âme de comprendre Dieu, par la foi et par la connaissance naturelle. Elle permet la saisie de Dieu par l'âme, donne à l'intellect humain la capacité de reconnaître Dieu et de le désirer (cf. *De Trin.* V, 1, 2, BA 15, p. 427-429). C'est alors la raison qui définit Dieu comme substance sans accident : « Toutefois il n'y a point de doute que Dieu soit une substance ou, si l'on préfère ce vocable, une essence » (*De Trin.* L. V, C. II, 3, BA 15, p. 429), comme substance parfaite, comme substance immuable. Elle met en lien l'âme et Dieu, elle aide l'âme à comprendre Dieu et à le comprendre. À partir de ce moment, l'âme définit son Dieu et cherche à se rapprocher de lui, car entre Dieu et elle, il y a des connivences d'identité - essence, substance, personne, relation (cf. *De Trin.* V, VII, 8 - X, 11, BA 15, p.439-451). De par son essence, l'âme est créée à l'image de Dieu et est appelée à s'orienter vers sa ressemblance. Telle est le fruit de la relation entre elle et Dieu.

2.4. Différence sur la vie spirituelle : l'âme entre la déification origénienne et l'union mystique augustinienne

La vie spirituelle est perçue par Origène comme un dépouillement qui permet à l'être humain de manifester ce qui est au fond de lui et qui est obscurci par le péché. C'est avant tout un dépouillement, un renoncement et une dépossession du péché et du mal pour une adhésion au Christ qui est vainqueur de la mort par la vie. Ainsi, Origène, à travers ses *Commentaires* et *Homélie*s sur l'Écriture Sainte a cherché à expliquer cette conformation à Dieu. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la déification. Quant on s'est conformé à un modèle, on devient comme ledit modèle. L'homme qui se conforme à la volonté de Dieu fait la volonté. Il devient comme Dieu, comme un miroir de Dieu. Ainsi, « si la Sagesse est encore appelée le miroir sans tache de l'activité de Dieu » (*PArch.* I, 2, 12, SC 252, p. 139) et que le Fils est « image du Père » (*PArch.* I, 2, 13, SC 252, p. 141), l'âme humaine est appelée à faire un discernement spirituel qui lui permettra de s'unir à une nature supérieure et divine, à l'Esprit Saint (*PArch.* II, 8, 2, SC 252, p. 343) afin de devenir elle aussi parfaite, sainte. Ainsi, en se conformant aux réalités célestes, l'âme est divinisée et peut participer au monde divin et intelligible. Ainsi, autant le Christ est image de la bonté du Père, autant l'âme humaine

devient image de l'âme du Christ en progressant dans la vertu par conformation, par imitation (*PArch.* I, 6, 2, SC 252, p. 197-201)¹. Elle peut imiter la vie humaine du Christ au risque d'être « *mis en jugement* »² pour lui comme les martyrs. Une telle conformation la fait entrer dans la possibilité de sa perfection avec son passage de l'état de puissance à l'état d'acte. Il lui est donné une parenté de Dieu³. Nous sommes aux fondements de ce qui fait la doctrine spirituelle d'Origène et que les Pères grecs en général, désignent par la christification ou divinisation de l'homme, tel est le mystère du christianisme à partir de l'Incarnation : il « déifie l'homme »⁴. Cette doctrine de la divinisation de l'homme implique une nouvelle anthropologie purement sotériologique avec Origène. Bien que l'homme soit déchu par le péché, il peut trouver dans sa volonté libre le moyen de revenir à Dieu. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'action du *Logos* au cœur de la Rédemption. Il parle à l'âme, la retire du péché, la sauve par le sang propitiatoire issu du sacrifice du Christ qui réconcilie les hommes avec Dieu. Pour ce faire, le docteur d'Alexandrie pose quelques conditions : premièrement la foi (agissante) en Dieu qui s'affirme dans la vie chrétienne (*ComJn.* XIX, II, 6, SC 290, p. 49) à

¹ ORIGÈNE, *PArch.* III, 5, 7, SC 268, p. 231-233 ; *PArch.* IV, 4, 10, SC 268, p. 427-429.

² Cf. ORIGÈNE, *HomJér.* XIV, 7, SC 238, p. 81 : « Vois donc les martyrs partout *mis en jugement*, dans chaque église traduits devant le juge, et tu verras de quelle manière en chacun des martyrs Jésus Christ est mis en jugement. Car c'est lui qui est mis en jugement en ceux qui *rendent témoignage à la Vérité*, et tu t'en laisseras convaincre en le voyant dire que ce n'est pas toi qui es *en prison* quand tu es *en prison*, mais lui-même. [...] Et c'est toutes les fois qu'un chrétien est *mis en jugement* que le Christ est *mis en jugement*, non pas seulement à l'occasion de procès de cette sorte, mais suppose qu'un chrétien soit calomnié, accusé injustement de quelque chose, alors aussi Christ est *mis en jugement* injustement » ; cf. *ibid.*, *ComJn.* II, 28, SC 120, p. 225 : « Les uns participent au Verbe même qui était dans le principe, au Verbe auprès de Dieu, au Verbe Dieu : tels étaient Osée, Isaïe, Jérémie et tous ceux qui se sont montrés tels que "le Verbe du Seigneur" ou (simplement) "le Verbe" ait pu venir jusqu'à eux ».

³ Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, p. 206-211.

⁴ Jules GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, J. Gabalda et Cie Éditeurs, 1938, p. 175. Voir CLÉMENT, *Protr.* 11, 117 ; *Strom.* IV, 26, 171 ; cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, introduction et traduction de Joseph Pegon, Paris/Lyon, Éditions du Cerf/Éditions de l'Abeille, SC 9, 1943 ; *Ibid.*, *Questions à Thalassios*, tomes 1-3, introduction et notes par Jean-Claude Larchet, traduction par Françoise Vinel, Paris, Éditions du Cerf, SC 529, 2010 ; SC 554, 2012 ; SC 569, 2015 ; cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Charles Kannengiesser, Paris, Éditions du Cerf, SC 199, 1973 ; *ibid.*, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint Esprit*, introduction et traduction de Joseph Lebon, Paris, Éditions du Cerf, SC 15, 1947 ; cf. I.-H., DALMAIS, « Un traité de théologie contemplative, le "Commentaire du Pater" de saint Maxime le Confesseur », dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, n. 29 (1953), p. 123-159 ; cf. Jean-Claude LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Éditions du Cerf, 1996 ; Ch.-A. BERNARD, *Il dio dei mistici. Vol. 2 : La conformazione a Cristo*, Roma, San Paolo, 2000 ; Jean BOBOC, *La grande métamorphose. Éléments pour une théoanthropologie orthodoxe*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cerf-Patrimoine », 2016 ; Jules GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs: contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, Éditions Lecoffre, 1938 ; Joseph Albert MALULA, « La mystique de la "christification", route de sainteté », dans *Cahiers des Religions Africaines*, n. 47 (1990), p. 351-358 ; Myrrha LOT-BORODINE, *La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*, Paris, Éditions du Cerf, 1970 ; Réal TREMBLAY (dir.), *L' "Homme" qui divinise : Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Montréal/Paris, Éditions Paulines/ Médiaspaul, coll. « Brèches Théologiques », vol. 16, 1993 ; voir aussi GRÉGOIRE DE NYSSSE, *Écrits spirituels. La profession chrétienne, Traité de la perfection, Enseignement sur la vie chrétienne*, textes présentés par Mariette CANÉVET, traduction de Jacques Millet, Monique Devailly, Christian Bouchet, notes d'A. G. HAMMAN, Paris, Migne, coll. « Les Pères dans la Foi » (PDF) n. 40, 1990 ; voir Ysabel de ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996, p. 319-373.

travers la réception des sacrements notamment le Baptême, la Réconciliation et l'Eucharistie, deuxièmement la familiarité avec la Parole de Dieu qui est Parole de salut, car le *Logos* est devenu chair pour sauver l'homme du péché et de la mort (*ComJn.* II, 3, SC 120, p. 211) ; c'est lui qui permet à l'âme sa « participation à la déité du “Dieu par soi” »¹ comme une participation de l'être chrétien à la divinité par le Christ-*Logos*. Le choix de l'âme pour aller à la divinité s'explique : elle est la partie la plus noble de l'être humain (*mens*, image et ressemblance de Dieu) à partir de laquelle Dieu se fait « tout en tous »². C'est en elle que se réalise la vision de Dieu. C'est bien en cela que réside l'enjeu anthropologique décisif de la réflexion sur l'âme chez Origène : parvenir à voir Dieu.

L'âme s'unit au Christ comme par un mariage intime. Son adhésion « au seul et unique Verbe de Dieu, dont elle garde aussi “le doux fruit dans sa gorge” » (*ComCt.* III, 5, 9, SC 376, p. 529) est fortement soulignée par Origène comme un ciment d'unité avec la « Pierre qui est le Christ » (*ComCt.* IV, 2, 10, SC 376, p. 705). L'intelligence spirituelle consiste dans « l'union de l'âme avec le Verbe de Dieu » (*ComCt.* I, 1, 2, SC 375, p. 177). Le beau visage de l'âme n'est que le reflet du visage du Christ sur elle, puissance sanctifiante qui renouvelle toutes choses, « force de Dieu » (*HomLc.* VI, 9, SC 87, p. 151)³ et acteur du progrès spirituel (cf. *HomLc.* XX, 6, 7, SC 87, p. 287-289) qu'Origène présente sous forme d'accroissement, d'évolution, de pulsion vers Dieu, de « progrès de l'esprit » (*HomLc.* XI, 1, SC 87, p. 189). Il y a pour ainsi dire « l'union consommée du Christ avec le monde et avec chaque âme en particulier (*In Matth. com.* 14, 17) »⁴.

Origène =====>> Conformation à Dieu =====>> Christification

Chez saint Augustin, au contraire, la vie spirituelle procède par une *Formatio*, ce qui permet à l'âme humaine de se conformer au Christ qui est image de manière à être transformée et renouvelée afin de ressembler au Christ Seigneur. Le détachement spirituel ici est à prendre comme un entraînement en étapes jusqu'à parvenir au stade, non de

¹ Jules GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce, op. cit.*, p. 181.

² ORIGÈNE, *ComJn.* XX, 5 et 7, SC 290, p. 159-161 ; cf. Jean-Baptiste COLON, « À propos de la ‘mystique’ de saint Paul », dans *RevSR.*, tome XV (1935), p. 345-349, p. 157-183 et p. 325-353.

³ ORIGÈNE, *HomLc.* VII, 1, 5, SC 87, p. 161.

⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène*, Genève, Éditions Ad Solem, 1998, p. 135.

conformation à Dieu, mais de ressemblance. Les différents échelons à parcourir représentent l'enlèvement de tout ce qui a enfoui l'âme dans la misère du péché afin qu'elle puisse redorer son blason de créature-image de l'image de Dieu. Son modèle demeure le Christ dont elle ne peut jamais se détacher définitivement ou totalement.

Augustin =====>> *Formatio* =====>>Ressemblance au Christ

Augustin =====>> *Manifestation / Révélation* =====>>Union au Christ

La *manifestatio* dont il est question a une double signification : elle signifie que l'âme est si profondément reliée à Dieu que même le péché ne peut l'en détacher totalement. Dieu continue donc de se révéler à sa créature. Dieu est au fond de l'âme ; il est dans la fine pointe de l'âme ; mais cette *manifestatio* veut aussi dire que la décision de retour de l'âme à Dieu ne se fait pas à la manière des philosophes néo-platoniciens (car l'âme était auprès de l'Un, elle est ensuite descendue dans le corps et par processions successives jusqu'à la dernière procession, *próodos*, elle fait une ascension, car elle est appelée à retourner à l'Un, à participer à l'Un¹, mais elle est encore une initiative de Dieu qui tend la main à l'être humain pour le relever et le ramener vers lui. Tel est le sens de la grâce divine et de la miséricorde qui se moquent du jugement (Jc 2, 13).

Augustin cherchait Dieu avec son intelligence chez les manichéens, chez les néo-platoniciens puis chez Ambroise de Milan. Mais en réalité, Dieu était au-dedans de lui et s'est révélé à lui comme tel. Ainsi, la vie spirituelle selon Augustin est une adhésion à la manifestation de Dieu qui donne à l'homme la conscience de le savoir à l'intérieur de lui. Elle est de fait une relation qui sous-tend une tension intérieure qui porte à aimer Dieu et à se laisser porter par lui. Suivre le Christ, c'est lui donner la possibilité d'agir en nous, de devenir

¹ PLOTIN, *Enn.* IV, 8, 6, *op. cit.*, p. 223-224 : « Les âmes ne doivent pas exister seules, sans qu'apparaissent les produits de leur activité ; il est inhérent à toute nature de produire après elle et de se développer en allant d'un principe indivisible, sorte de semence, jusqu'à un effet sensible ; le terme antérieur reste à la place qui lui est propre ; mais son conséquent est le produit d'une puissance ineffable qui était en lui. [...] Si la nature de la matière est éternelle, il est impossible, puisqu'elle existe, qu'elle n'ait pas sa part du principe qui fournit le bien à chaque chose, autant qu'elle est capable de le recevoir ; et si la production de la matière est une suite nécessaire des causes antérieures à elle, elle ne doit pas non plus dans ce cas être séparée de ce principe, comme si ce principe, qui lui donne, par grâce, l'existence, s'arrêtait par impossibilité d'aller jusqu'à elle » ; cf. Arielle CASTELLAN, *Plotin. L'ascension intérieure*, Michel Houdiard Éditeur, 2007 ; cf. aussi Jean TROUILLARD, *La Procession plotinienne et la Purification plotinienne*, thèses pour le doctorat ès lettres, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », Histoire de la Philosophie et Philosophie générale, 1955.

notre « Maître intérieur ». C'est une relation d'intimité à intimité, de cœur à cœur, d'âme à âme. Il est moins question ici de conformation que de se présenter à Dieu tel qu'on est, avec ses faiblesses et ses atouts. Dans tous les cas, la rencontre avec Dieu ne laisse pas indifférent. Elle bouleverse notre être, remet au grand jour le péché, réconforte dans la vertu. Avec Augustin, l'âme ne cherche pas à se conformer à Dieu ; elle le désire, certes. Mais c'est Dieu qui le premier tend la main à l'âme pour l'élever à la dignité de fille de Dieu car elle est image de l'Image. Elle se découvre image que le péché avait enfouie et dégradée. L'effort spirituel consiste alors à se détacher de cet obstacle afin de s'approcher de Dieu, en comptant sur la grâce du Christ. Si avec Origène l'élément moteur de toute réflexion spirituelle est l'Écriture Sainte qui donne l'élan de l'âme qui tend vers Dieu, avec Augustin, l'initiative vient de Dieu qui attend la réponse de l'homme : c'est l'union mystique.

2.5. Analogie de l'ombre-image-miroir pour une herméneutique anthropo-théologique divinisation chez Origène et Augustin

Pour Origène, l'âme est créée selon l'Image de Dieu le Verbe. Son introduction dans le corps et la désobéissance par le péché l'a souillée ainsi que le corps. Mais la double particularité de l'âme humaine est sa capacité de participation aux réalités intelligibles et sa création à l'image de Dieu le Verbe, ce qui signifie qu'elle en est le reflet dans la mesure où « les vertus qui sont dans l'âme et qui, immuables en Dieu, sont susceptibles en l'homme de progrès et de régressions. Elles fondent la parenté de l'homme avec Dieu et sa faculté du connaître qui, omnisciente chez Dieu, doit être chez l'homme prolongée des réalités sensibles aux réalités spirituelles » (*PArch.* IV, SC 269, p. 238). Les notions de « progrès » et de « régressions » permettent d'établir un rapport de cause à effet entre la pratique vertueuse de l'âme et sa stature d'image et / ou de ressemblance. De fait, lorsque les vertus introduisent l'âme dans le progrès spirituel, celle-ci tend vers la ressemblance de Dieu par la médiation du Christ¹. Le cas contraire, elle reste image (du terrestre)¹. Ce qui confirme ce que nous disions

¹ ORIGÈNE, *HomPs.* 38, II, 2, SC 411, p. 375 : « La vie de ce monde, et ce qu'on y fait, est quelque chose d'imaginaire, une image, tandis que la vie future n'est pas imaginaire, mais vraie. Et c'est ce qu'on dit : chacun a une image de la vertu, mais ne vit pourtant pas, à proprement parler et franchement dans la Vertu elle-même. [...] Puisqu'assurément le Christ lui-même est la nature des vertus : lui-même en effet, est la Justice qui ne vient pas au genre humain dans la plénitude de sa splendeur, puisque Jésus-Christ s'est dépouillé lui-même de la

précédemment à savoir qu'avec Origène, la décision d'aller à Dieu vient de l'homme et de ses efforts vertueux. Il n'a pas été amené à réfléchir sur la grâce comme Augustin. Il n'avait pas eu en face de lui un certain Pélage.

Ainsi, l'Alexandrin présente aussi le Christ comme Image invisible du Dieu invisible et l'âme est à l'image d'une telle Image (Col 1, 15)². Le Fils est alors l'Image-modèle sur laquelle a été greffé le modèle humain. L'âme humaine du Christ est alors selon l'Image de Dieu et l'âme humaine est l'image de cette Image de Dieu (*PArch.* IV, n. 76, SC 269, p. 274)³. Mais l'analogie de l'ombre-image existe également chez Origène. Elle consiste à dire que l'âme du Christ est l'ombre du Verbe, c'est ce qui permet la communication entre le Verbe et elle (*PArch.* II, n. 19, SC 253, p. 176). Ainsi, l'âme du Christ joue un rôle de médiatrice entre Dieu et l'âme humaine. Elle est image intermédiaire après le Verbe et relie Dieu à l'homme. Elle est alors ombre du Verbe.

Origène : *anima Christi* : =====>> *Verbum Dei*

***Christus* : =====>> Image de la bonté du Père**

***Anima humana* : =====>> Image de Dieu le Verbe**

Homo* : =====>> *Imago Dei

Entre Origène et Augustin, on retrouve une pareille réflexion, faisant le pont entre le medio-platonisme et le Néo-platonisme avec Plotin qui présente l'image comme une porte d'entrée, un accès pour l'âme de pouvoir reconnaître l'Un. « La réminiscence (μνήμη) est la réelle puissance de l'âme, par laquelle lui apparaissent les images du Un virginal, de cette force universelle à laquelle elle appartenait avant sa chute dans le sensible »⁴. Plotin, selon Stefan Leclercq situe la question de l'âme image dans la dynamique de la réminiscence.

forme divine pour revêtir la forme d'esclave » ; *ibid.*, *HomEz.* III, 8, SC 352, p. 145-149 ; cf. *ibid.*, *HomLc.* XI, 1-3, SC 87, p. 189-191 ; *ibid.*, *HomLc.* XX, 6, SC 87, p. 287-289

¹ *Ibid.*, *HomPs.* 38, II, I, SC 411, p. 371 : « “Comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste”. Elle a fait mention de l'image avec l'ajout, soit “du terrestre”, soit “du céleste” ».

Certes, si elle [l'Écriture] avait parlé des justes seuls, sans aucun doute elle aurait dit : “Bien que l'homme marche dans l'image du céleste”. Ou si elle avait parlé seulement des pécheurs, elle aurait dit assurément : “l'homme marche dans l'image du terrestre”. Mais elle s'exprime de manière générale à propos de l'ensemble des mortels dont les uns portent l'image du céleste, tous ceux qui vivent selon la loi de Dieu, les autres l'image du terrestre, ceux qui vivent de façon charnelle » ; voir *HomPs.* 38, II, 2, SC 411, p. 379-383.

² *Ibid.*, *PArch.* II, n. 34, 36-37, SC 253, p. 40-41 ; *ibid.*, *PArch.* IV, n. 9, SC 269, p. 245.

³ *Ibid.*, *PArch.* I, 2, 6, SC 252, p. 121-125 ; *ibid.*, *HomGn.* I, 13, SC 7 bis, p. 57-65 ; Col 1, 15.

⁴ Stefan LECLERCQ, *Plotin et l'expression de l'image. Les paradoxes du réel*, Les Éditions Sils Maria, coll. « De nouvelles possibilités d'existence », n. 12, 2005, p. 73.

L'âme se sait appartenant à l'Un et cherche à retourner à lui. Elle est comme un modèle imparfait de l'Un en qui elle peut trouver son bonheur, car, « contempler le Beau est une grande chose, anoblissant l'âme »¹. L'image de l'Un est présente en l'âme. Elle est son souvenir, d'où la réminiscence qui sous-tend deux réactions de la part de l'âme : celle consistant à reproduire l'intelligible dans le sensible c'est-à-dire à imiter les réalités intelligibles dans le monde réel et celle voulant élever l'âme vers l'Un au point que lui échappe la réalité sensible parfois. Ici se pose la question de la conversion plotinienne selon laquelle, par la réminiscence, l'âme reçoit des images et notamment l'image de l'Un, mais elle la reçoit imparfaitement. La vision de l'image de l'Un n'est pas la vision de l'Un. Pour parvenir à cette dernière étape, il faut procéder par conversion et par ascension pour que l'âme puisse embrasser l'Un. Dans le corps, l'âme ne peut que recevoir le miroir de l'Un en elle, c'est-à-dire son image, généralement peu conforme à la réalité intelligible de l'Un. Une dynamique ascendante est indispensable pour l'élévation de l'âme vers les demeures des cieux.

Plotin : Âme : =====>> Image de l Un

Âme : =====>> Image de l Intelligible

Image : =====>> Expression de la réalité dans le *Kronos*

Mais c'est surtout avec saint Augustin que l'analogie d'image-miroir prend un sens fort. Si à la suite de Platon, il faut considérer que l'image est une forme imparfaite de l'objet qu'elle représente, Augustin, dans le *De Trinitate* pense le rapport entre image (*imago*) et ressemblance (*similitudo*), faisant ainsi le pont entre tradition platonicienne et culture judéo-chrétienne². Il convoque pour y parvenir le sujet à travers la notion de miroir qui renvoie le sujet à lui-même et bien plus à son intériorité comme le lieu où se crée sa relation à Dieu : c'est la réflexivité qui produit la dynamique spirituelle chez Augustin. L'image se trouve alors

¹ *Ibid.*, p. 75.

² Cf. Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, « L'initiation biblique d'Augustin », dans Anne-Marie LA BONNARDIÈRE (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps », 1986, p. 27-47 ; cf. C. DOUAIS, « Saint Augustin et la Bible », dans *Revue Biblique*, vol. 3, n. 1 (1894), p. 110-135 ; Pierre-Maurice BOGAERT, « Les Bibles d'Augustin », dans *Revue théologique de Louvain*, fasc. 4 (2006), p. 513-531 ; voir *ibid.*, « La Bible d'Augustin. État des questions et application aux *sermons Dolbeau* », dans Goulven MADEC (éd.), *Augustin prédicateur (395-411)*. Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996), Paris, IEA, CEA, SA, n. 159, 1998, p. 33-47.

au seuil du visible et de l'invisible. Dans la tradition biblique du Nouveau Testament, on voit que saint Paul utilise le concept d'image (εἰκόν) pour désigner le Christ. Il est l'image du Dieu vivant (1 Co 4, 4). La divinité du Christ est reliée à la gloire du Père. L'expression "image de Dieu" permet de définir le Christ dans sa relation à Dieu.

Saint Jean utilise le concept de *Verbum*. Le Christ-Image joue alors le rôle du Révélateur de Dieu. Comme tel, le Christ-image devient un modèle pour l'homme, son modèle parfait. Le Christ se reflète dans l'âme comme étant le miroir de Dieu, l'*imago Dei*, Celui qui joue un rôle d'intermédiaire entre l'âme humaine et Dieu. Cette interprétation est assez présente dans la tradition des Pères de l'Église¹ et qui leur permet d'expliquer l'homme comme étant image de Dieu en anthropologie chrétienne² et ainsi, le distinguant de la philosophie qui le définit comme animal raisonnable et mortel. L'image permet de penser aussi l'âme en termes substantiel et spirituel et dit aussi sa dépendance de Dieu, car elle ne peut se définir que par rapport à Celui-ci : « L'esprit de l'homme et l'esprit différent de nature, en effet, mais par leur union il se fait un seul esprit de deux esprits différents, de telle façon que, sans l'esprit de l'homme, l'esprit de Dieu est heureux et parfait, tandis que l'esprit de l'homme ne peut être heureux qu'avec Dieu » (*De Trin.* VI, III, 4, BA 15, p. 479)³ car, le lieu de réalisation de l'image est dans l'âme spécialement la *mens* (*De Trin.* XV, XXIII, 43, BA 16, p. 537-541). C'est dans l'âme que l'image de Dieu est parfaite.

Pour Origène, l'*anima Christi* est cette image de Dieu, « cette substance [...] servant d'intermédiaire entre un Dieu et la chair - car il n'était pas possible que la nature d'un Dieu se mêlât à la chair sans médiateur - naît [...] le Dieu-Homme » (*PArch.* II, 6, 3, SC 252, p. 315), mieux, le Fils est l'image même de la bonté du Père, puisque « le Père est sans aucun doute la bonté dans son principe : d'elle est né le Fils qui est en toutes choses l'image de sa

¹ Pierre Thomas CAMELOT, « La théologie de l'image de Dieu », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1956, p. 443-471 ; IRÉNÉE DE LYON, *AH*, V, 6, 1, SC 153, p. 73-81 ; cf. E. PETERSON, « L'immagine di Dio in S. Ireneo », dans *La Scuola Cattolica*, n. 69 (1941), p. 46-54 ; ORIGÈNE, *HomGn.* I, 12, SC 7 bis, p. 55-57 ; *ComRm.* VIII, 2, 1-6, SC 543, p. 449-461 ; cf. Henri CROUZEL, *La théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1956 ; TERTULLIEN, *De baptismo*, V, 7, SC 35, p. 74 ; *ibid.*, *De exhortatione castitatis*, I, 3, SC 319, p. 69-71 ; *ibid.*, *Adversus Marcionem*, II, VI, 3-6, SC 368, p. 49-53 ; II, VIII, 2, SC 368, p. 61-63 ; cf. Jérôme ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, Éditions Beauchesne, coll. « Théologie historique », n. 115, 2001 ; cf. Joseph MOINGT, *La théologie trinitaire de Tertullien*, Paris, Éditions Aubier, 1966 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, V, SC 6, p. 96-98 ; *ibid.*, *De uirginitate*, XI, 5, SC 119, p. 393-397 ; voir aussi GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 15, SC 314, p. 93-95 ; cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Éditions Beauchesne, 1988 ; voir Roger LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles, L'Édition Universelle, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1951.

² Adalbert G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu : essai d'une anthropologie chrétienne de l'Église des cinq premiers siècles*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, coll. « Relais-Études », 2, 1987.

³ AUGUSTIN, *De uita beata*, I, 4, BA 4, p. 227-231.

bonté » (*PArch.* I, 2, 13, SC 252, p. 141). Quant à l'*anima humana*, elle est créée à l'image de Dieu, le Verbe.

Dans le même sillage, Augustin notifie avoir appris chez Ambroise que l'image est de nature spirituelle et désigne l'âme (*Conf.* V, X, 19, BA 13, p. 499). C'est l'image qui rend l'homme *capax Dei*¹, ce qui fait que malgré les blessures du péché, l'image qui est en réalité l'étincelle de Dieu dans l'âme reste présente, parce qu'« en cette image sera parfaite la ressemblance de Dieu, quand sera parfaite la vision de Dieu » (*De Trin.* XVII, 23, BA 16, p. 411). Chez Origène comme chez Augustin, l'image de Dieu dans l'âme est appelée à atteindre sa perfection dans la vision béatifique de Dieu, qui est la « vision face à face qui nous est promise (*visio "facie ad facie" repromittitur nobis*) » (*De Trin.* XV, XXIII, 44, BA 16, p. 540-541)².

L'âme permet de faire l'expérience de l'image de Dieu dans l'homme comme une présence agissante. Ainsi, l'image se décline en plusieurs fonctions. Elle peut être considérée comme le signe et la présence de Dieu dans l'expérience mystique : c'est l'image-signé de Dieu car elle manifeste la présence de Dieu dans l'âme et rend possible la réponse de l'âme qui se décline dans la contemplation de l'*imago Dei* en elle. L'image peut aussi porter le sens d'image-sceau. Dans ce cas, elle symbolise plus encore la marque de Dieu posée sur l'âme. Elle représente la substance de Dieu dans l'âme et donne à celle-ci l'intelligence intérieure qui est mystique de communiquer avec Dieu. L'homme a ainsi conscience du divin en lui. Enfin, il y a l'image-miroir de Dieu. Elle aide l'âme à se regarder en face et à se positionner par rapport à Dieu. La *mens* regarde dans le miroir, se voit et voit aussi Dieu dans l'âme : c'est

¹ *Ibid.*, *De Trin.* XIV, VIII, 11, BA 16, p. 373-375 : « Lors même que l'âme, disons-nous, se trouve souillée et défigurée par la perte de la participation divine, elle reste néanmoins image de Dieu ; car ce qui fait qu'elle est image, c'est qu'elle est capacité de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu. Un si grand bien n'est possible, que parce qu'elle est image de Dieu ». Cf. Philippe CORMIER, « La fondation augustinienne de la personne », dans *Les Études philosophiques*, n. 81, 2 (2007), p. 154 : « Que l'homme en tant que personne soit image de la Trinité des personnes divines, c'est sa fin qui en donne vraiment la raison ou le sens. Et c'est dans l'effectivité d'une vie que se réalise cette fin et donc que prend sens la structure trinitaire de la personne. Cette structure le détermine comme *capax Dei*, capable de Dieu (XIV, 8, 11), capable d'accéder à la ressemblance parfaite dans la béatitude. Le corrélat pratique de cette béatitude, la vie de l'âme, est alors la piété, la *théosébéia*. Augustin comprend ici le culte rendu à Dieu comme sagesse dont l'exercice consiste à se rappeler, comprendre et aimer Dieu (mémoire, intelligence et *dilectio* ou amour comme détermination de la volonté). Une telle vie nécessite pour le sujet (*ego*) qu'il se souvienne, qu'il se comprenne et qu'il s'aime : en cela il est au plus près image de Dieu, sa vie étant dans la ressemblance de la vie divine (trinitaire), quod ipse sibi est : son être pour soi, qui est son essence (XV, 5, 7).

La trinité subjective : âme, connaissance, amour (la connaissance impliquant l'autre trinité : mémoire, intelligence, volonté) à la fois définit la capacité humaine de rencontrer Dieu et *ipso facto* définit l'homme comme personne. C'est par son intelligence (*mens*) qui est ce qu'il y a de plus excellent dans l'âme, que l'homme est une personne, c'est-à-dire une image de la Trinité, une image de Dieu capable de Dieu ».

² *Ibid.*, *De Trin.* IV, XVII, 23, BA 15, p. 395-397.

l'ouverture à Dieu qui commence par une *conversio*¹. La *conversio* a pour but de refaire ou mieux de parfaire l'image de Dieu déformée par le péché. Pour y parvenir, il y a nécessité de *formatio*².

On peut retenir de cette analogie que l'image selon Augustin n'est pas à prendre seulement au sens néo-platoniciens de reflet et d'ombre imparfaite³, de modèle jamais atteignable. L'image au sens augustinien signifie reflet de Dieu, miroir de Dieu dans l'âme, elle favorise la communication avec Dieu ; elle induit la *conversio* et la *formatio* et fait de l'homme le *signum* visible de la présence de Dieu puisque Dieu habite en lui et il devient ainsi par grâce ce que Dieu est par nature.

Si le terme de miroir est très présent en philosophie platonicienne et renvoie à l'image de soi-même, à sa connaissance de soi, à la vision de soi-même⁴, le miroir renvoie à l'image de soi-même, concrètement, l'homme est renvoyé à son âme⁵ dans la philosophie de Platon. Par contre, avec Plotin, il faut se défaire de l'image de soi-même et du monde pour épouser les réalités célestes. L'âme est appelée à devenir divine en contemplant les choses divines. C'est cela le retour à soi, c'est cela l'extase divine⁶ qui conduit l'âme à l'Un. Ici, le reflet ou le miroir, c'est l'intellect. Le miroir signifie le retour à soi, la connaissance de soi, la purification (*conversio* selon Augustin) pour l'assimilation à l'Un.

Chez Augustin, la *mens* joue un rôle prépondérant comme image, puisque « l'homme étant fait à l'image de la Trinité » (*De Trin.* XII, VI, 6, BA 16, p. 223) ; autrement dit, « l'image de la Trinité était produite dans l'homme, mais de telle sorte que par là l'homme fût l'image du seul vrai Dieu, puisque la Trinité même est le vrai Dieu » (*De Trin.* XII, VI, 7, BA 16, p. 223). Une telle image renvoie l'homme à ce qu'il est. Elle lui révèle aussi la Trinité

¹ Cf. Marie-Anne VANNIER, « *Creatio* », « *Conversio* », « *Formatio* » chez S. Augustin, Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, coll. « Paradosis », n. XXXI, 1991, p. 11-14.

² Cf. *Ibid.*, p. 14-19.

³ Cf. Frédéric FAUQUIER, « La matière comme miroir : pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 37/1 (2003), p. 65-87 ; Olivier BOULNOIS, « Augustin et les théories de l'image au Moyen-Âge », dans *RSPT*, tome 91, n. 1 (2007), p. 75 à 92.

⁴ Cf. A. SOULEZ-LUCCIONI, « Le paradigme de la vision de soi-même dans l'*Albiciade majeur* », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 79 (1974), p. 196-222 ; cf. Jacques BRUNSCHWIG, « La déconstruction du 'connais-toi toi-même' dans l'*Albiciade majeur* », dans *Recherches sur la philosophie et le langage*, n. 18 (1996), p. 61-84.

⁵ Cf. Jean PÉPIN, « Que l'homme n'est rien d'autre que son âme. Observations sur la tradition du *Premier Albiciade* », dans *Revue des Études Grecques*, n. 82 (1969), p. 56-70.

⁶ PLOTIN, *Enn.* I, 6, 9, *op. cit.*, p. 105 : « Reviens en toi-même et regarde : si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle ; il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il dégage de belles lignes dans le marbre ; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste, jusqu'à ce que tu voies la tempérance siégeant sur un trône sacré ».

de manière imparfaite. Grâce à elle, le Verbe est présenté comme miroir de Dieu reflétant la vision et la Parole de Dieu (*De Trin.* XV, X, 17-XVI, 26, BA 16, p. 465-499). C'est elle qui permet la connaissance de Dieu. Puisque le miroir renvoie à la réflexivité, elle induit aussi une *con*-naissance de soi, une nouvelle naissance de soi et surtout une nouvelle naissance de soi avec Dieu. Ainsi peut se résumer l'anthropologie théologique d'Augustin.

En fait, le miroir reflète l'âme à elle-même comme il peut lui refléter Dieu. Dans ce deuxième cas, l'âme découvre le « Maître intérieur »¹ en elle. C'est la présence du Tout-Autre en elle qui se fait Tout-Proche : « Toi tu es la vie des âmes, la vie des vies, tu vis par toi-même et tu ne changes pas, ô vie de mon âme. [...] Mais toi, tu étais au-dedans de moi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même » (*Conf.* III. VI, 10-11, BA 13, p. 383). Il n'est pas question ici d'un retour à l'Un mais d'une redécouverte de Dieu en soi. La dimension trinitaire de l'image ne fait pas difficulté.

Ce chapitre a essayé de mettre en dialogue Origène et Augustin sur diverses thématiques relatives à la question de l'âme, à la méthode christologique, à l'anthropologie, à la philosophie religieuse et à la théologie mystique. Nous avons noté des convergences, des complémentarités de vue entre l'Alexandrin et le docteur de la grâce. On pourra dire logiquement que le premier a laissé ouvertes des pistes que le second a eu à exploiter². Les deux se sont prononcés sur la question de l'âme humaine : le premier est parti de l'âme du Christ pour comprendre l'âme humaine et la relation entre celle-ci et Dieu. Le second est parti de ses recherches philosophiques sur l'âme humaine pour découvrir l'âme du Christ. Les deux tracent un chemin pour la vie spirituelle permettant à l'âme humaine d'aller à la rencontre de Dieu.

¹ Philip CARY, art. « Intériorité », trad. de Marie-Anne Vannier, dans *Encyclopédie saint Augustin, op. cit.*, p. 783 : « Le moi intérieur est-il défini par la capacité de l'âme à regarder dans deux directions : tout d'abord, en elle, ensuite, au-dessus d'elle. Ce sont les dimensions d'une hiérarchie ontologique : se tourner vers l'intérieur signifie aller du corps à l'âme (dont le mode d'être est supérieur aux choses corporelles), et regarder vers le haut veut dire : voir que Dieu existe à un plus haut niveau d'être encore que l'âme, comme "la lumière immuable au-dessus de l'œil de mon âme" (*Conf.* VII, 10, 16) » ; voir Charles TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge, 1989, p. 127-142 ; Paul AGAËSSE, « Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité : Plotin et saint Augustin », dans *Axes*, n. 5 (1973), p. 11-22.

² Cf. György HEIDL, *The Influence of Origen on the Young Augustine*, Gorgias Press LLC, Gorgias Eastern Christian Studies, n. 19, 2009.

Malgré le poids important du platonisme sur l'un et l'autre, ils s'en sont écartés en préférant être fidèles aux Saintes Écritures et ainsi, sont passés tous les deux, du Logos platonicien au *Logos* johannique, d'une anthropologie philosophique bipartite à une anthropologie chrétienne tripartite, posant ainsi les jalons d'une phénoménologie chrétienne de la personne humaine. On pourrait dire aussi que le second est allé légitimement plus loin que le premier dans ses approches philosophiques de l'âme, étant marqué par le Néoplatonisme qui est une philosophie assez religieuse dans le fond. Ainsi, persiste sur Origène des questions comme la préexistence de l'âme, le subordinatianisme et l'apocatastase qu'Augustin a su réellement et admirablement éviter.

En revanche, sa doctrine de la prédestination reste ambiguë. Nous avons fait remarquer des divergences importantes de vues entre les deux génies. Si l'un et l'autre a perçu l'importance du passage de l'homme extérieur à l'homme intérieur, les présupposés ne sont pas les mêmes. Origène a insisté sur l'esprit de l'homme et Augustin a indexé la question de la fine pointe de l'âme, originalité qui permet d'expliquer l'élan spirituel de l'âme qui cherche constamment Dieu, d'où l'approfondissement des notions de connaissance, de volonté et d'intériorité chez l'évêque d'Hippone.

De la déification de l'homme suggérée par Origène à l'union mystique de l'âme avec Dieu chez Augustin, on en vient à l'analogie de l'ombre-image-miroir comme socle de l'herméneutique augustinienne, dans le prolongement des réflexions d'Origène, afin de comprendre la personne humaine comme un « être de relation ». De ce qui précède, il convient maintenant de proposer un essai de synthèse entre Origène et Augustin sur la question de l'âme en rapport avec l'Incarnation du Verbe. Pour ce faire, nous partirons de Maître Eckhart, dominicain et auteur médiéval connaissant aussi bien Origène qu'Augustin et s'étant appuyé surtout sur eux pour définir le « château fort », la grande noblesse de l'âme, la naissance du Verbe dans l'âme, la Trinité dans l'âme, la petite étincelle de l'âme.

CHAPITRE IX

MAÎTRE ECKHART, UN CONTREPOINT SUR LA QUESTION DE L'ÂME CHEZ ORIGÈNE ET AUGUSTIN ?

« Le vocabulaire d'Augustin vient préciser et compléter celui d'Origène, et donne à Ec hart les outils pour penser ce qui, étant divin, doit cependant être actualisé par l'œuvre conjugée du détachement et du don divin. Dieu ne peut naître que dans une âme détachée et vide d'elle-même : la naissance du Verbe est le résultat du travail intellectuel et pratique qui se passe dans le devenir, dans le temps, pendant lequel l'âme se dispose à le recevoir »¹.

Le précédent chapitre, qui a mis en dialogue Origène et Augustin sur la question de l'âme humaine et de l'âme du Christ en rapport avec l'Incarnation, nous a conduits à la conviction qu'il y a une possibilité de rapprochement entre nos deux auteurs dans une tentative de synthèse, à partir de leurs œuvres étudiées dans cette recherche. Un tel exercice ne pourra se faire que si l'on prend en compte les divergences de conceptions entre l'Alexandrin et l'Hipponate. Il devra tenir compte aussi bien des différents domaines évalués jusqu'ici et qui sont relatifs à la question de l'âme en rapport avec l'Incarnation à savoir le volet philosophico-anthropologique, l'aspect théologique dogmatique comme l'axe ontologico-mystique, puisque c'est vers une dynamique spirituelle de la naissance de Dieu dans l'âme que nous conduisent progressivement et de manière quelque peu pédagogique aussi bien Origène que saint Augustin. Ce chapitre, le dernier, se donne pour objectif de proposer sous forme de jalons de synthèse entre nos deux auteurs, partant aussi bien de leurs œuvres de jeunesse que celles de maturité étudiées dans cette recherche, quelques pistes de réflexion permettant de comprendre la naissance de Dieu dans l'âme, la présence active et effective du Christ dans l'*acies mentis* ou la fine pointe de l'âme, qui est certes insaisissable mais qui reste le « lieu » transcendant correspondant à l'« ici » intime et quelque peu caché (*intimum* et *additum*) de l'illumination de la lumière divine dans l'âme humaine. Le fond de l'âme est rejoint par le fond de Dieu dans une réciprocité d'échange de sorte que « l'union

¹ Élisabeth BONCOUR, *Maître Ec hart, lecteur d'Origène. Source, exégèse, anthropologie, théogénésie*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », n. CIX, 2019, p. 49.

coïncide avec le principe de la procession dans le fond secret de la transcendance intériorisée »¹. Pour creuser cette piste qui nous porte vers le domaine mystique où l'humain cherche à correspondre avec le divin, plusieurs lecteurs d'Origène et d'Augustin se présentent à nous, tels que Cassiodore et les Médiévaux. Mais l'allure spirituelle et mystique qu'a prise notre recherche nous oblige à choisir Maître Eckhart. En effet, ce chapitre s'articulera autour de ce qu'il y a de « plus intime dans l'âme », c'est-à-dire le « Fond » où l'image première de Dieu dans l'âme qui rayonne de la grâce et de la gloire de son Créateur, dans une démarche de participation divinatrice dans laquelle Dieu commande la procession du Verbe-Image jusqu'au fond de l'âme². Eckhart ne permet-il pas la meilleure synthèse de l'âme entre Origène et Augustin à partir de sa conception de la « Trinité dans l'âme » à partir de sa conception de la « naissance de Dieu dans l'âme » ? Pour lui, Dieu est le véritable bien de l'âme : « L'âme est faite pour un bien si grand et si sublime qu'elle ne peut en aucune manière trouver le repos et se hâte constamment de dépasser tous les modes afin de parvenir au bien éternel qu'est Dieu, pour lequel elle est créée »³. De fait, créée par Dieu (Origène), l'âme est orientée vers Dieu (saint Augustin). Or, Dieu est Amour. Donc, « Dieu est l'origine et est amour, c'est pourquoi, l'âme ne peut se satisfaire que d'amour : *L'amour est Dieu*. Saint Augustin dit : « Seigneur, si tu me donnais tout ce que tu peux offrir, cela ne me suffirait pas si tu ne te donnais toi-même à moi ». Saint Augustin dit aussi : « Ô homme, aime tout ce que tu peux acquérir par l'amour et garde ce qui peut satisfaire ton âme »⁴. Comment positionner alors Maître Eckhart comme à la fois un lecteur d'Origène et d'Augustin sur la question de l'âme ? Quelle est son originalité

¹ Vladimir LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Éditions J. Vrin, 1973, p. 173.

² Cf. Émilie ZUM BRUNN (dir.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Éditions J. Millon, 1994, p. 281.

³ MAÎTRE ECKHART, *Sermon 117*, dans *Sermons, Traités et poème*. Les écrits allemands, traduction de Jeanne Ancelet-Hustache et Éric Mangin, introduction et notes d'Éric Mangin, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 700. La vie de l'âme est portée par une aspiration profonde, celle du repos en Dieu, elle est orientée vers son origine en qui elle trouve le repos parfait. Autant les Personnes divines cherchent le repos entre elles : le Père dans le Fils et le Père et le Fils dans l'Esprit Saint, autant l'âme humaine aspire naturellement à un profond repos en Dieu. Voir MAÎTRE ECKHART, *Sermon 82*, dans *Sermons, Traités et poème, op. cit.*, p. 502 : « Si l'on me demandait de rapporter intégralement quelle a été l'intention du Créateur quand il a formé toutes les créatures, je dirais : *Le repos* (Si 24, 7). Si l'on me posait une deuxième question : Que cherche absolument la Sainte-Trinité dans toutes ses œuvres ? Je dirais : *Le repos*. Si l'on me posait une troisième question : Que cherche l'âme dans tous ses mouvements ? Je dirais : *Le repos*. Si l'on me posait une quatrième question : Que cherchent toutes les créatures dans leurs désirs et leurs mouvements naturels ? Je dirais : *Le repos* ». Cf. ECKHART, *Commentaire de la Sagesse*, n. 27, *LW 2*, p. 346.

⁴ MAÎTRE ECKHART, *Sermon 51*, dans *Sermons, Traités et poème, op. cit.*, p. 340 ; *ibid.*, *Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, n. 204, *op. cit.*, p. 517. Voir AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* XII, XXVI, 54, BA 49, p. 423 : « La seule et entière vertu est d'aimer ce qu'on voit et la souveraine félicité est de posséder ce qu'on aime » ; voir AUGUSTIN, *Conf.* XIII, VIII, 9, BA 14, p. 439.

par rapport à nos deux auteurs ?¹ Après avoir justifié le choix de Maître Eckhart et sa centralité par rapport à Origène et Augustin du fait qu'il soit, à la fois, connaisseur de Platon et d'Aristote et lecteur avisé d'Origène et d'Augustin², nous posons l'hypothèse de sa conception de la nature de l'âme comme « bien », « réceptacle », de la filiation divine en l'homme, comme l'endroit où le chrétien fait l'expérience décisive de la Pâque du Christ, entendue comme l'Événement de la rencontre de Dieu dans l'âme. Partant de ce fondement indispensable à la pensée eckhartinienne nous montrerons comment il est capable de proposer une tentative intéressante de synthèse entre le *pneuma* origénien et l'*animus* augustinien comme deux axes sous-jacents favorisant l'union de l'âme à Dieu, faisant correspondre le fond de Dieu avec le fond de l'âme.

1. La légitimité de Maître Eckhart

Maître Eckhart, de son vrai nom Eckhart von Hochheim est né à Thuringe vers 1260 et mort vers 1328. Il tient une place de choix dans la mystique rhénane de type spéculatif avec à sa suite Henri Suso, Jean Tauler et Jan van Ruusbroec. Entré au couvent dominicain d'Erfurt en 1275, il fait ses études à Paris puis à Cologne vers 1280. Devenu prieur d'Erfurt et vicaire de Thuringe, le frère Eckhart de l'Ordre des Frères Prêcheurs a enseigné entre 1302 et 1303 à Paris. Au chapitre de Strasbourg en 1306, il va affronter les problèmes des Béguines qui sont des chrétiennes appartenant au tiers ordre vivant en communauté dans le monde³. Devenu vicaire général de la province de Bohême en 1307, le frère de Thuringe revient enseigner à Paris entre 1311 et 1313 avant d'être élevé au grade de vicaire général en 1314 avec pour résidence Strasbourg. Ses propres frères jettent du discrédit sur l'orthodoxie de sa doctrine. Il sera indexé et condamné par la bulle *In agro Dominico* de Jean XXII, le 27 mars 1329 pour

¹ Élisabeth BONCOUR, *Maître Eckhart, lecteur d'Origène. Source, exégèse, anthropologie, théogénésie*, op. cit., p. 215 : « La thèse eckhartienne est singulière : nous sommes de part en part à Dieu et de Dieu ; la création est de ce fait un détour qui nous donne la grâce de la compréhension ».

² Sur cette question, deux publications récentes nous apportent des informations importantes sur l'évolution de la recherche : Élisabeth BONCOUR, *Maître Eckhart, lecteur d'Origène. Source, exégèse, anthropologie, théogénésie*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Études de Philosophie Médiévale », n. CIX, 2019 ; Marie-Anne VANNIER (dir.), *Maître Eckhart, lecteur des Pères latins*, Paris, Éditions Beauchesne, 2020.

³ Cf. Martina WEHRLI-JOHNS, art. « Béguinages », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, op. cit., p. 182-188 ; cf. G. HASENOHR, « D'une "poétique des béguines" : aperçus sur la forme et la réception de textes, France, XIII^e-XIV^e siècles », dans *Comptes Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (CRAI)*, Paris, 2009, p. 913-943.

28 de ses thèses sorties de leur contexte. La condamnation stipule « “les quinze premiers articles et les deux derniers” (27 et 28) “contiennent des erreurs ou sont entachés d’hérésie [...], mais les onze autres [...] nous les avons trouvés tout à fait malsonnants, très téméraires et suspects d’hérésie, bien que, moyennant force d’explications et compléments, ils puissent prendre ou avoir un sens catholique” »¹. La bulle *In agro Dominico* laisse envisager qu’Eckhart est décédé avant sa condamnation, donc avant le 27 mars 1329, date de la signature de ladite bulle. L’Ordre des Dominicains a demandé la levée de la condamnation de Maître Eckhart pour la réhabilitation en 1992. La réponse du Cardinal Joseph Ratzinger alors Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a été la suivante : « Cela n’était pas nécessaire puisqu’il n’avait jamais été condamné nominalement, mais seulement pour certaines propositions qu’il était supposé avoir soutenues et par conséquent nous sommes parfaitement libres de dire que c’est un bon théologien orthodoxe »².

Il nous revient maintenant de justifier le choix porté sur Maître Eckhart alors que des penseurs comme Cassiodore, plus proches de l’époque d’Origène et d’Augustin surtout ou des médiévaux comme Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Pierre Lombard, Albert le Grand et Thomas d’Aquin auraient pu nous être d’une utilité indiscutable. S’il est vrai que l’influence d’Augustin est frappante dans le *De Anima* de Cassiodore, Alain Galonnier n’évoque l’exégèse d’Origène en rapport avec Cassiodore que trois fois dans son introduction³ et deux fois dans le *De anima* proprement dit, quand Cassiodore fait référence à l’homme intérieur⁴ et quand il fait allusion aux damnés voués définitivement à la peine éternelle en s’opposant aux origénistes⁵. Alain Galonnier ne retient pas Origène dans ses indexes, alors qu’il cite trente ouvrages d’Augustin dans ses *index fontium*⁶.

S’il est vrai que les *Homélie*s et *Exposés* de Bernard de Clairvaux et de Guillaume de Saint-Thierry sont imbibés de réflexions d’Origène sur son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* et que les traités de Bernard de Clairvaux sur l’amour de Dieu, la grâce et le libre arbitre ont gardé une teinte augustinienne ainsi le *De contemplando Deo*, le *De natura et dignitate divini amoris* et le *De natura corporis et animae* de Guillaume de Saint-Thierry

¹ Jean DEVRIENDT, art. « Procès de Maître Eckhart », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans, d’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Marie-Anne Vannier, et al. (dir.), Paris, Éditions de Cerf, 2011, p. 997.

² *Ibid.*, p. 1002.

³ CASSIODORE, *De l’âme*, texte émendé de l’édition J. W., Halporn, introduction, traduction et notes d’Alain Galonnier, Paris, Les Éditions du Cerf, SC 585, 2017, p. 49, 52 et 71.

⁴ *Ibid.*, SC 585, p. 208, note 2.

⁵ *Ibid.*, SC 585, p. 360, note 1.

⁶ *Ibid.*, SC 585, p. 413-417.

apportent indispensablement une marque augustinienne¹, les dimensions philosophiques et anthropologiques de l'âme à Dieu n'y sont pas, à notre humble avis, suffisamment développées. Pour établir une synthèse entre Origène et Augustin, il nous faut partir d'un auteur à la fois philosophe (platonicien et aristotélicien) ayant creusé les domaines anthropologiques et spirituels de la relation de l'âme à Dieu, alors que les approches des médiévaux suscités sont assez bibliques.

Quant à Pierre Lombard², Albert le Grand et Thomas d'Aquin, ils citent Origène respectivement 5 fois, 30 fois et 168 fois. Selon Élisabeth Rubino, l'influence d'Origène sur ces penseurs notamment au plan biblique et théologique est effective :

Pierre Lombard évalue positivement Origène, que ce soit du point de vue de l'exégèse biblique, qu'à propos de ses thèses théologiques (la préséance et l'éternité de Dieu), christologique et théologie sacramentelle il ne prend ses distances qu'à propos de la doctrine de la préexistence de l'âme, qu'il connaît à travers la critique de saint Augustin. De même Albert le Grand tient grand compte de l'exégèse allégorique d'Origène ; en trois occasions seulement il réfute la thèse attribuée au Père alexandrin : la doctrine de l'ascension d'un corps éthéré au moment de la résurrection, l'infinité du monde, la transmigration des âmes. La doctrine origénienne est bien plus présente et structurée chez Thomas, lequel apparaît surtout préoccupé d'isoler et de contester les thèses qu'il considère contraires à la doctrine chrétienne. Cela concerne la préséance de Dieu, l'apocatastase, la prédominance absolue du

¹ Cf. Jacques LECLERCQ, « Origène au XII^e siècle », dans *Irénikon*, tome XXIV, (1951), p. 425-439 ; cf. Élisabeth BONCOUR, *Maître Eckhart, lecteur d'Origène, op. cit.*, p. 13-16.

² Jean-Chrystophe BARDOUT, Olivier BOULNOIS, « Pierre Lombard », dans Jean-Chrystophe BARDOUT, Olivier BOULNOIS, *Sur la science divine*, Paris, PUF, 2002, p. 130-134, voir surtout p. 133 ; cf. BENOÎT XVI, *Audience Générale* du mercredi 30 décembre 2009 : « Qui était donc Pierre Lombard ? Même si les informations sur sa vie sont peu nombreuses, nous pouvons reconstruire tout au moins les lignes essentielles de sa biographie. Il naquit entre le XI^e siècle et le XII^e siècle, aux alentours de Novare, dans le nord de l'Italie, sur un territoire qui appartenait autrefois aux Lombards : c'est précisément pour cette raison qu'on lui attribua le nom de "Lombard". Il appartenait à une famille de condition modeste, comme nous pouvons le déduire de la lettre de présentation que Bernard de Clairvaux écrivit à Gilduin, supérieur de l'abbaye de Saint-Victor à Paris, pour lui demander de recevoir gratuitement Pierre, qui voulait se rendre dans cette ville pour des raisons d'études. En effet, même au Moyen-âge il n'y avait pas que les nobles ou les riches qui pouvaient étudier et jouer des rôles importants dans la vie ecclésiale et sociale, mais également des personnes d'origine humble, comme par exemple le Pape Grégoire VII, le Pape qui tint tête à l'empereur Henri IV, ou Maurice de Sully, l'archevêque de Paris qui fit construire Notre-Dame et qui était le fils d'un pauvre paysan.

Pierre Lombard commença ses études à Bologne, puis il se rendit à Reims, et enfin à Paris. À partir de 1140, il enseigna dans la prestigieuse école de Notre-Dame. Estimé et apprécié en tant que théologien, il fut chargé huit ans plus tard par le Pape Eugène III d'examiner les doctrines de Gilbert de Poitiers (« de la Porrée »), qui suscitaient de nombreux débats, car elles n'étaient pas considérées comme tout à fait orthodoxes. Devenu prêtre, il fut nommé évêque de Paris en 1159, un an avant sa mort, qui eut lieu en 1160 ». Consulté le 24 juin 2020 sur http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091230.html.

libre arbitre, [...] l'animation des corps célestes et l'idée que les êtres spirituels sont créés dans un statut égal, en se distinguant ensuite par dignité grâce au libre arbitre, y compris le Diable, et que par conséquent tous peuvent se rédimen¹.

Une dimension plus populaire de Pierre Lombard se trouve dans la présentation de Benoît XVI. Ainsi, dans son audience du mercredi 30 décembre 2009, Benoît XVI le présente comme commentateur de la théologie d'Augustin dans ses *Sentences*² et inspiré notamment par le *De Genesi ad litteram*³.

Quant à Albert le Grand, comme pour être le « Docteur universel », il est un des premiers de son époque à commenter et enseigner Aristote et se nourrit aussi de Platon de Sénèque, d'Averroès, et d'Avicenne et n'ignore pas Augustin. Mais nous le connaissons insuffisamment pour partir de lui. Enfin, saint Thomas d'Aquin, le « Docteur angélique » a cité 168 fois Origène, et énormément saint Augustin, notamment dans son œuvre intitulée la

¹ Voir Elisa RUBINO, « ‘ein grôz meister’ Eckhart e Origenes », dans *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Loris Sturlese (Ed), vol. II, Academic Press, Fribourg, 2012, p. 144-146 ; voir *idem* : « Thomas réfute l'idée typiquement platonicienne de l'autonomie de l'âme par rapport au corps et la préexistence de l'âme, et conteste divers aspects de la christologie origénienne, insinuant la proximité de l'arianisme. En ce qui concerne le rapport entre philosophie et foi, il soutient qu'Origène alla contre la foi non parce qu'il a suivi les préceptes de la philosophie, mais parce qu'il lui a donné une place excessive, plutôt que de la reconduire dans les limites de la condamnation. Cependant, à côté des nombreuses expressions de condamnation (“*error Origenis*”, “*...erravit Origenes*”, “*...invenitur errasse Origenes*”, “*sicut Origenes fingit*”, “*... sicut Origenes et Arius dixerunt*”), Thomas n'hésite pas à avoir recours à l'Alexandrin comme exégète ».

² Cf. Pierre LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences*, Premier Livre, introduction, traduction, notes et tables par Marc Ozilou, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2012, p. 562-566.

³ BENOÎT XVI, Audience Générale du mercredi 30 décembre 2009 : « S'inspirant du commentaire de saint Augustin du livre de la Genèse, Pierre se demande la raison pour laquelle la création de la femme eut lieu de la côte d'Adam et non de sa tête ou de ses pieds. Et il explique : “Celle qui est formée n'était pas une dominatrice, ni même une esclave de l'homme, mais sa compagne” (*Sentences* 3, 18, 3) » ; Isabel Iribarren confirme ces propos du pape émérite quand elle présente l'influence théologique d'Augustin sur Pierre Lombard. Voir Isabel IRIBARREN, « Pierre Lombard, *Les Quatre Livres des Sentences*. Premier Livre », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n. 86/3 (2012), p. 370-372 : « Les *Sentences* de Pierre Lombard se trouvent consacrées par un concile œcuménique de la plus haute importance. Le sort du Lombard s'explique en partie par sa doctrine sur la Trinité, qu'il voyait comme un développement plus fidèle de l'enseignement du *De Trinitate* de saint Augustin. À l'encontre de la « sémantique trinitaire » que propose son contemporain Guilbert de Poitiers et de l'argument abélardien basé sur l'analogie puissance-sagesse-bonté, le Lombard propose d'articuler la doctrine de la trinité autour d'un vocabulaire plus approprié qui échappe au Charybde et Scylla du trithéisme et du modalisme. L'influence de la pensée de saint Augustin sur Pierre Lombard est plus profonde et se manifeste notamment dans l'organisation des *Sentences* en quatre Livres : le livre I présente la doctrine trinitaire ; le livre II concerne la création, la grâce et le péché ; le livre III expose la doctrine christologique ; enfin le livre IV est consacré aux sacrements et aux fins dernières. Appliquant la distinction augustiniennne entre *frui* et *uti*, entre choses et signes, le Lombard entend expliquer la valeur relative qu'il accorde à chaque partie de son œuvre : Dieu, la seule source de bonté et bonheur, et la création, les vertus et les sacrements, autant de *signa* qui nous conduisent à Dieu. Cette structure néoplatonicienne du *exitus* et du *reditus* des créatures à partir de Dieu est un choix délibéré du Lombard parmi d'autres exposés doctrinaux qui existaient depuis le début du XIIe siècle, et qui, fidèles à l'exposé biblique, partaient plutôt de la création, miroir naturel tendu vers le divin. » ; cf. Ferdinand CAVALLERA, « Saint Augustin et le livre des sentences de Pierre Lombard », dans *Archives de Philosophie*, vol. 7, n. 2 (1930), p. 186-199.

Catena Aureo. La quantité fortement considérable des citations de saint Augustin chez saint Thomas d'Aquin ne nous permettra pas de lui faire recours dans cette tentative de synthèse ; il nous faut partir d'un auteur aux citations plus restreintes. De tout ce qui précède, c'est Maître Eckhart qui se retrouve en position singulière et favorable pour nous permettre de tenter une lecture à la fois philosophique et spirituelle entre Origène et saint Augustin¹. Le Maître rhénan cite quarante-six fois² le premier et le nom du second revient 232 fois, soit près de trente-deux pages³ de l'index des auteurs.

2. Les raisons de cette préférence

Notre préférence pour Maître Eckhart est sous-tendue par des raisons philosophiques, anthropologiques, théologiques et spirituelles. Les raisons anthropologiques et philosophiques sont soutenues par le positionnement de Maître Eckhart, connaisseur d'Origène qui a inspiré son anthropologie de l'image de Dieu et de la naissance de Dieu dans l'âme⁴ conduisant à la

¹ Elisabeth BONCOUR, *Maître Eckhart, lecteur d'Origène., op. cit.*, p. 16 : « Eckhart a une position véritablement singulière et une démarche autre. Dans toute son œuvre, le maître cite 51 fois explicitement Origène. C'est aussi sur Origène qu'il s'appuie à trois reprises lors de sa défense à Cologne, pour réaffirmer l'idée de la présence en l'âme d'une semence divine en laquelle le Verbe prend éternellement naissance. Quantitativement, ces 51 citations sont minimales par rapport à celles d'Augustin, auteur le plus cité après l'Écriture sainte et de Thomas, cité quant à lui 232 fois. [...] Néanmoins, Eckhart puise directement à la source origénienne pour développer deux de ses idées centrales : la présence naturelle et inamissible de l'image de Dieu en l'homme et la naissance éternelle du Verbe en l'âme ».

² Marie-Anne VANNIER, *Maître Eckhart, Prédicateur*, Paris, Éditions Beauchesne, 2018, p. 414.

³ *Ibid.*, p. 432.

⁴ *Ibid.*, p. 415 : « Si Origène ne fait pas partie des références majeures d'Eckhart qui sont Augustin, Aristote qu'il cite comme le Philosophe, et Maïmonide comme le Rabin, si, de fait, il ne peut pas être une autorité au sens plein du terme, en raison de la condamnation qui a pesé sur lui, il n'en demeure pas moins que le Thuringien se réfère explicitement quarante six fois à Origène dans son œuvre, tant latine qu'allemande et, la plupart du temps, pour mettre en évidence son apport décisif sur le plan théologique. Par ailleurs, il en vient à des conclusions analogues à celles de l'Alexandrin, sans le dire explicitement, comme dans son Commentaire de l'Évangile de Jean. Qu'a-t-il donc appris d'Origène ? Pourquoi le cite-t-il comme une référence ? Deux lignes de fond se dessinent : le rapport à l'Écriture et la reprise de thèmes fondamentaux d'ordre anthropologique, principalement la compréhension de l'image de Dieu en l'homme et la naissance de Dieu dans l'âme, en d'autres termes : la création et la création nouvelle » ; cf. Vladimir LOSSY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 2006 ; Eckhart comme Origène a proposé un commentaire sur le Cantique des Cantiques dans lequel l'un et l'autre a fait coïncider le ciel et la terre à partir de la relation entre l'âme humaine et le Christ. Cf. Julie CASTEIGT, « Le baiser entre le ciel et la terre : mouvance générique et exégèse dans le commentaire du *Cantique des Cantiques* d'Eckhart », dans *Cahiers de Recherche Médiévale*, n. 18 (2009), p. 217-238 ; cf. Joseph WOLINSKI, « Luc Brésard et alii (Éd.), Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, tomes I et II, texte de la version latine de Rufin, traduction, notes (et index pour le tome II) par Luc Brésard et Henri Crouzel, avec la collaboration de Marcel Borret », dans *Revue des Études Byzantines*, tome 52, 1994, p. 294-296. Pour

divinisation de l'homme¹, et va plus loin qu'Origène en développant l'idée de syndérèse pour signifier l'image de Dieu dans chaque âme, à partir du platonisme, comme l'a montré Michel Tardieu². Eckhart est également un connaisseur indiscutable d'Augustin³, et partir de lui pour proposer des jalons pour une compréhension nouvelle des relations entre l'âme et Dieu en partant de sa compréhension du fond de l'âme et du fond de Dieu qui prennent un sens véritablement particulier dans la mesure où le Maître appuie aussi son analyse sur des philosophes tels Platon, Aristote, Avicenne et Plotin. Partir d'eux, c'est montrer le génie de Maître Eckhart qui a su concilier platonisme, aristotélisme et la doctrine d'Avicenne, ce qui lui a permis d'aller plus loin dans la démarche mystique entre l'âme et Dieu sans négliger le rapport au corps.

C'est sans doute par l'entremise de Chalcidius, auteur chrétien et commentateur du *Timée* qu'Eckhart a connu les philosophes Platon⁴, Proclus¹, Denys l'Aréopagite, Boèce et

montrer un emprunt Origène chez Eckhart, on peut lire le *Commentaire de l'Exode* n. 217 d'Eckhart qui fait une lecture du chapitre XXIII § 2 des *Homélies sur les Nombres* d'Origène.

¹ ORIGÈNE, *HomCt.* I, 10, SC 37, p. 77-79.

² Cf. Michel TARDIEU, « *Psychaios spinthèr, Scintilla animae*. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », dans *REAug.*, n. 21 (1975), p. 225-255.

³ Marie-Anne VANNIER, *Maître Eckhart, Prédicateur*, *op. cit.*, p. 432-434 : « Parmi les autorités auxquelles se réfère Eckhart, le nom d'Augustin revient le plus fréquemment : trente-trois pages de l'index des auteurs cités par le Thuringien, ce qui appellerait toute une monographie sur la question, alors que peu d'études ont été réalisées jusqu'ici. [...] »

Dans le *Sermon allemand* 16b, qui est un peu plus tardif, Eckhart dit de nouveau que 'saint Augustin est comparé à un vase d'or fort et stable qui porte en soi la noblesse de toutes les pierres précieuses' (AH, t. I, p. 149) et il élargit les perspectives en y voyant un paradigme pour tout être humain. Comme Augustin, chacun peut, en effet, devenir un "vase spirituel". Cette fois, Eckhart fait un pas de plus et explique comment Augustin a été un mystique et donc comment il peut être un paradigme pour les autres : c'est en vivant la filiation divine à partir l'actualisation de l'image de Dieu en lui. Ainsi Eckhart dit-il que "tout ce que reçoit le vase spirituel est de sa nature. La nature de Dieu est de se donner à toute âme bonne, et la nature de l'âme est de recevoir Dieu, c'est-à-dire dans ce que l'âme recèle de plus noble. Là, l'âme porte l'image divine" (AH, t. I, p. 149). Or, cette image, qui a une dimension trinitaire, est d'abord l'image du Fils. "C'est pourquoi seul est juste un homme qui, sans regarder ailleurs se dirige tout droit vers le Verbe éternel. En celui-ci est formée son image, il en reçoit le reflet dans la justice. Un tel homme reçoit là où le Fils reçoit, et il est le Fils lui-même" (AH, t. I, p. 151). Tel a été le cas de saint Augustin et il exhorte les autres à vivre la même expérience. Dans ce sermon, Eckhart va à l'essentiel, il ne déploie pas encore sa dialectique de l'image, par laquelle il développera son anthropologie, mais il n'en donne pas moins à l'image une place centrale, dans la mesure où c'est par elle que se réalise la filiation divine, et il montre qu'elle est l'expression de la Trinité ». Eckhart prend chez Augustin l'analogie de l'âme image de Dieu, le rapport entre l'âme et le Verbe conduisant à la naissance de Dieu dans l'âme conduisant à sa doctrine de l'homme noble. Cf. Freimut LÖSER, « Augustinus spricht. Wann, wie oft und wie genau wird Augustinus im deutschen Werk Eckharts zitiert », dans *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, n. 3 (2009), p. 87-136 ; N. FISCHER, « Meister Eckhart und Augustinus *Confessiones* », dans *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, n. 3 (2009), p. 195ss.

⁴ S'il est vrai qu'Eckhart connaît Platon par l'intermédiaire de Chalcidius et par la lecture des *Éléments de théologie* de Proclus, et par l'entremise de la tradition néoplatonicienne chrétienne avec Augustin, Denys l'Aréopagite, Boèce et Jean Scot Érigène, la métaphysique de l'Un eckhartien qui est Cause Première est aussi l'Un-Bien qui rayonne sur l'âme et qui crée l'être. Cf. Pierre GIRE, art. « Platon », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, *op. cit.*, p. 964-965 ; cf. aussi Claudia D'AMICO, art. « Platon (son influence) », trad. de Klaus Reinhardt, dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, *op. cit.*, p. 966 : « La doctrine la plus platonicienne d'Eckhart est la notion de *forma* ou *idea* conçue comme *ratio rei*. L'herméneutique eckhartienne de la Genèse

Jean Scot Érigène. Ses sources patristiques sont Origène, Grégoire de Nysse, Augustin, Jean Cassien, Maxime le Confesseur. La lecture eckhartienne de la pensée platonicienne, pour ce qui nous concerne ici, prend sa source dans la métaphysique de l'Un-Bien, puissance créatrice de l'être et de l'âme ; dans la distinction du monde intelligible d'avec le monde sensible, ce qui permet à l'âme de connaître par l'intermédiaire de la forme et qui insinue un rapport étroit entre l'âme et la lumière divine. Quelle relation établir entre l'âme et la lumière divine ? Dans quelle mesure peut-on envisager que l'âme puisse se laisser illuminer par Dieu ? Il est constant chez Eckhart, un lien d'intimité entre l'un et l'autre que le Rhénan traduit en ces termes : « La lumière divine se lève dans l'âme pour illuminer de plus en plus les puissances de l'âme jusqu'à ce qu'arrive midi. En aucune manière il ne fait spirituellement jour dans l'âme si elle n'a pas reçu une lumière divine »². Doit-on alors en déduire que Dieu est la lumière de l'âme ? Dans cette hypothèse, comment l'éclaire-t-elle ? La forme dynamique et ontologique de la conversion et de la procession de l'âme vers l'Un reprend la forme intellectuelle de ladite conversion chez Plotin³. Si Platon est entré dans le milieu latin par des extraits du *Phédon*, du *Phèdre*, du *Timée* et du *Ménon*, il reste le « Meister Platon », aussi bien présent dans les *Œuvres allemandes* que dans les *Œuvres latines* d'Eckhart surtout quand celui-ci s'appuie sur « la notion de *forma* ou *idea* conçue comme *ratio rei* »⁴. De la *forma* à

affirme que cette «raison idéale» des créatures est le «principe», dans lequel Dieu «a créé les cieux et la terre» ».

¹ Le génie de Proclus, disciple de Plutarque, troisième scolarque influencé par Porphyre et Jamblique a consisté à intégrer fortement les apports religieux à sa pensée philosophique. Cf. PROCLUS, *Théologie platonicienne*, livres I-V, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1968, 1974, 1978, 1981, 1987 ; cf. *ibid.*, *Éléments de théologie*, traduction, introduction et notes de Jean Trouillard, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, coll. « Bibliothèque philosophique », 1965. Cf. Yves MEESEN, art. « Proclus », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, *op. cit.*, p. 1004 : « Chez Proclus, en effet, apophasisme et ontologie se conjuguent. La structure hiérarchique à trois hypostases de Plotin (Un, Noûs, Âme) est modifiée de telle sorte qu'elle devient un processus (procession-conversion-demeure). À l'instar de Porphyre, l'Un proclusien contient en lui les autres niveaux dans une préexistence. Eckhart reprend et réinterprète cette idée pour déployer une pensée originale de la Création. Selon le *Prologue à l'Œuvre des Propositions* (LW I, p. 169, I. 7), Eckhart se permet cette reprise, car Proclus (*Éléments de théologie*, prop. 113, 114) rejoint l'Écriture sur un point fondamental : « Dieu est Dieu » (Dt 6, 4). Ainsi, entre Eckhart et Proclus, la problématique fondamentale se concentre sur la manière dont il faut entendre la première proposition des *Éléments de théologie* : « toute multitude participe de l'un » ; cf. Gilbert BOSS, Gerhard SEEL, *Proclus et son influence*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1987 ; Jean-Luc SOLÈRE, *Maître Eckhart, Proclus et Boèce : du statut des prologues dans l'axiomatique néoplatonicienne*, Turnhout, Brepols, coll. « Textes et Études du Moyen-Âge », n. 15, 2000.

² MAÎTRE ECKHART, *Sermons* 56, dans *Sermons, traités, poème*, *op. cit.*, p. 361.

³ Cf. Pierre GIRE, art. « Platon », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, *op. cit.*, p. 964 à 965 ; cf. Ruedi IMBACH, « Le (néo) platonisme médiéval. Proclus latin et l'École dominicaine allemande », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, n. 110 (1978), p. 427-748.

⁴ Claudia D'AMICO, art. « L'influence de Platon », trad. de Klaus Reinhardt, dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, *op. cit.*, p. 966.

l'Idea, Eckhart en déduit une élaboration partant de l'âme à l'intellect et de l'intellect à Dieu pour justifier la possibilité pour l'âme de connaître le Dieu Trinité¹, parce qu'illuminée par lui.

La connaissance qu'Eckhart a d'Aristote transparait largement dans sa réflexion sur l'âme. Il vit à la fin du Moyen-Âge, époque à laquelle on possède une assez large connaissance des œuvres d'Aristote, ce qui n'était pas le cas chez Origène et Augustin. Aristote concevait déjà l'intellect comme une partie de l'âme (*De anima*, III, 5, 430 à 10-19). Il distingue même l'intellect possible et l'intellect agent. Le premier est véritablement une partie de l'âme ; le second est une substance séparée. L'âme devient alors le point de jonction entre les deux, le lieu où se produisent la dynamique de conversion, le principe d'actualisation de l'un à l'autre. L'intellect est le lieu de rencontre rendant possible pour chaque homme le retournement vers la lumière divine pour y recueillir ou acquérir l'être, le mouvement et la vie heureuse (la béatitude). Le point essentiellement de connivence entre Aristote et Eckhart est donc l'intellect². Le Thuringien cite alors abondamment Aristote notamment dans ses œuvres latines³ sans oublier la source de l'averroïsme latin⁴. Indiscutablement, Averroès est à compter parmi les philosophes ayant permis à Eckhart de concrétiser le début de son *Commentaire de la Genèse* dans lequel on peut noter une dépendance de l'âme d'avec son Créateur. Il établit que l'âme reçoit son essence du Principe étant donné que « tout ce qui reçoit quelque chose est nécessairement dénué de la nature de ce qui est reçu et que son essence n'est pas spécifiquement identique à l'essence de ce qui est reçu »⁵. Dans la même veine, écrit Eckhart : « tout ce qui est en deçà de Dieu reçoit, en vérité, son être d'ailleurs et

¹ Cf. R. ÖCHSLIN, « Eckhart et la mystique trinitaire », dans *Lumière et Vie*, n. 30 (1956), p. 99-120 ; P. L. REYNOLDS, (1989), « Bullitio and the God beyond God : Meister Eckhart's Trinitarian Theology », dans *New Blackfriars*, n. 70 (1989), p. 169-181. Voir aussi W. BEIERWALTES, « Unity and Trinity in East and West », dans B. MCGINN et W. OTTEN (dir.), *Eriugena : East and West*, Londres, Notre Dame Conferences in Medieval Studies, 1993, p. 209-231.

² Cf. Éric MANGIN, *La nuit de l'âme. L'intellect et ses actes*, Paris, Éditions J. Vrin, 2017.

³ Selon Yves Meessen, Eckhart cite plusieurs fois Aristote : 230 fois sa *Métaphysique*, 149 fois la *Physique*, 98 fois son *Éthique à Nicomaque*, 46 fois le *Du ciel*, 42 fois le *De anima*, 42 fois le *De la génération et de la corruption*, 36 fois les *Catégories*, 28 fois les *Topiques*, 26 fois le *Traité de la génération des animaux*, 22 fois les *Météorologiques*, 10 fois l'*Histoire des animaux*, 9 fois le *De l'interprétation*, 6 fois le *Politique* et 5 fois le *De la sensation et des choses sensibles*. Voir Yves MEESEN, art. « Aristote », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans, op. cit.*, p. 140.

⁴ Cf. Jacques FORGET, « De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique », dans *Revue néo-scholastique*, n. 4, 1894, p. 385-410 ; Anna Akasoy, Guido GIGLIONI (éd.), *Renaissance Averroism and its Aftermath : Arabic philosophy in early modern Europe*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer, 2013 ; Jean-Baptiste BRENET (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Turnhout, Brepols, 2007 ; Ruedi IMBACH, « L'averroïsme latin du XIIIe siècle », dans Ruedi IMBACH, *Quodlibeta. Articles choisis*, Fribourg, Universitätsverlag, 1996, p. 45-62 ; cf. Catherine KÖNIG-PRALONG, « Averroïsme latin », dans Touati HOUARI (éd.), *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, 2014, consulté le 28 juin 2020 sur URL http://www.encyclopedie-humanisme.com/?AVERROISME-LATIN-33&var_mode=calcul.

⁵ AVERROËS, *L'Intelligence et la pensée. Commentaire du De anima d'Aristote*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « Le Monde de la Philosophie », 2008, p. 20-21.

d'un autre et que, pourtant, rien n'est aussi intime, rien n'est plus originel et propre à soi que l'être lui-même. [...] En règle universelle, l'origine et la racine de toute chose est la raison de cette chose même »¹.

La reprise eckhartienne de la pensée d'Aristote va se polariser autour de l'approfondissement de Révélation par la rationalité. En effet, grâce à la métaphysique du Verbe Incarné, la condition humaine change de perspective et passe de la finitude à la plénitude. Concrètement, la forme peut entrer dans le multiple, dans la création qui s'accomplit dans l'Un, dans la béatitude. Eckhart fait converger Aristote avec Plotin. En fait, la dynamique plotinienne de la conversion intellectuelle se déploie dans la création et dans l'élan de l'âme vers la béatitude par la conversion, comme la théorie aristotélicienne du mouvement et du changement lui a permis d'articuler le temps et l'éternité et le premier moteur l'accomplissement de l'âme en Dieu par la métaphysique du Verbe².

Eckhart est aussi connaisseur des philosophes arabes tels que Averroès qui lui a servi de réflexion pour comprendre que l'homme se retrouve au bas niveau dans l'ordre de l'intellect de la même manière que la matière tient la dernière place dans les réalités corporelles et sensibles³. Avicenne est aussi fort présent chez Eckhart par sa définition de la science divine à partir de l'analogie du savoir et de la substance⁴. Ainsi, le traité *De l'âme* d'Avicenne envisage des pistes fort intéressantes pour Eckhart quand il souligne fortement la démonstration de l'immatérialité⁵ de l'âme à partir du principe de l'absolue simplicité de l'essence de l'âme et sa capacité de connaissance⁶ à partir de la double fonction de l'intellect à la fois pratique et

¹ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, n. 2-3, texte latin, introduction, traduction et notes par Fernand Brunner *et al.*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 241, cf. AUGUSTIN, *Questions*, 63, BA 10, p. 212-213 ; cf. Kurt FLASCH, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources « arabes » de la mystique allemande*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Conférences Pierre Adéard », 2008 ; Dag Nikolaus HASSE, Amos BERTOLACCI (éd.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin, Walter de Gruyter, 2010.

² Cf. Yves MEESEN, art. « Aristote », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, *op. cit.*, p. 138-142.

³ Cf. Ruedi IMBACK, art. « Averroès », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, *op. cit.*, p. 157-159 ; cf. Oliver LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, Oxford University Press, 1988 ; M. P. HAYONN et Alain DE LIBERA, *Averroes et l'averroïsme*, Paris, PUF, 1991 ; Dominique URVOY, *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 1998.

⁴ Rémi BRAGUE, « Avicenne », dans Jean-Christophe BARDOUT, Olivier BOULNOIS, *Sur la science divine*, *op. cit.*, p. 57-62 ; Alessandro PALAZZO, « “Ez sprichet gar ein hôler meister” : Eckhart e Avicenna », dans Loris STURLESE (ed), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart I*, Fribourg, Éditions Universitaires, 2008, p. 71-111 ; Loris STURLESE, « Seele und intellektueller Seelengrund aud Deutsch und Latein. Eine LeKtüre von Pred. 17 Quint », dans Loris STURLESE, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland Zwischen Meister Eckhart und Heinrich Sense*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, p. 61-77.

⁵ Meryem SEBTI, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2000, p. 117-124.

⁶ *Ibid.*, p. 94 : « L'âme humaine exerce une activité intellectuelle qui comprend deux sphères distinctes : l'une – celle de l'intellect pratique – est organisée vers le corps ; l'autre – celle de l'intellect spéculatif – consiste dans la contemplation des réalités intelligibles ».

spéculatif : « elle se connaît elle-même et elle est consciente qu'elle se connaît » (*De l'âme*, V, chap. 2), ce qui rejoint le *De Trinitate* (IX, III, 3, BA 16, p. 81) : « L'âme ne peut s'aimer sans aussi se connaître. [...] Elle se connaît donc aussi, elle-même par elle-même, étant incorporelle » et toute la théologie spirituelle de la possibilité pour l'âme de connaître Dieu. L'autre argument avicennien qui a pu servir à Eckhart est celui de l'homme volant (*De l'âme*, I, chap. I ; V, chap. 7), et qui consiste en l'indépendance de l'âme par rapport au corps, ce qui lui permet d'expérimenter la présence de l'intime en elle¹. L'homme volant est l'homme présent à soi-même, conscient de sa propre existence et capable de l'expérience mystique. L'expression eckhartienne « toutes les choses que désirent l'être » est d'origine avicennienne (cf. *Métaphysique*, VIII, chap. 6).

On en retient pour notre étude que la question de l'âme humaine est au cœur du rapprochement entre Origène et Augustin à partir d'Eckhart. Mieux, le fait que le frère dominicain soit aussi lecteur d'Avicenne est également un atout pour lui dans son approche de l'être humain. Il en ressort que la perspective eckhartienne sera un prolongement de ce qu'ont entrepris Origène et Augustin dans la mesure où elle se situera à la fois dans une perspective ontologique² et spirituelle.

Le maître spirituel, porté par ces différents philosophes, propose une anthropologie orientée vers Dieu, vers l'éternité. Jean Tauler disait qu'il « parlait à partir de l'éternité ». L'être humain est alors profondément *capax Dei* (Augustin), mais aussi il développe par la même logique une relation intime à Dieu (Origène³). D'Origène à Augustin, nous avons alors les conditions de la divinisation (Origène) ainsi que leur réalisation (Augustin). Il est sujet de lui-même et peut être incorporé au Christ (*Entretiens spirituels*, n. 6 ; n. 17). Cette filiation

¹ Cf. Ruedi IMBACH, art. « Avicenne », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, op. cit., p. 162-163 ; cf. Pierre-Marie DE CONTENSON, « Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII^e siècle », dans *Archives d'Histoire doctrinale littéraire du Moyen-Âge*, n. 26 (1959), p. 29-97 ; Jean R. MICHOT, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'Imagination*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1986 ; Meryem SEBTI, *Avicenne et l'âme humaine*, Paris, PUF, coll. « Philosophie », 2000.

² Que ce soit Platon, Aristote, Plotin, Averroès et Avicenne, ils ont contribué à l'élaboration philosophique de l'âme chez Eckhart qui a pris chez les platoniciens l'idée d'immortalité de l'âme, chez Aristote, son rapport à l'intellect et chez Plotin comme chez les arabes, la perfection de l'âme intellectuelle située dans le monde intelligible. Notre préférence pour Eckhart est soutenue aussi par des raisons anthropologiques. Voir Maxime MAURIÈGE, « La Trinité et l'auto-intellection de Dieu chez Maître Eckhart », dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 63-96.

³ ORIGÈNE, *PArch.* II, 6, SC 253, p. 171 : « Cette âme [du Christ] est médiatrice entre un Dieu et la chair, et de son union avec le Verbe est formé le Dieu-Homme. L'union est si étroite que toutes les dénominations du Verbe sont appliquées à cette âme et à la chair qu'elle a reçue, de même que toutes les actions humaines dont l'âme et la chair sont le principe sont reportées sur le Fils de Dieu ». C'est ce que l'on appellera plus tard, la communication des idiomes. Voir aussi *ibid.*, *PArch.* II, 6, notes 18-19, SC 253, p. 175-176 ; cf. *PArch.* IV, 4, SC 269, p. 236.

divine fait advenir la naissance de Dieu dans l'âme par sa Parole, (le Christ-Verbe de Dieu selon Origène) qui est le Christ et qui prend siège dans l'âme, image de Dieu : « C'est dans l'âme de l'homme, âme raisonnable et intelligente, qu'il faut trouver l'image du Créateur, immortellement greffée sur son immortalité » (*De Trin.* XIV, IV, 6, BA 16, p. 357)¹. C'est donc dans l'âme-image, âme spirituelle (*mens* ou *animus* d'Augustin) que le Christ-Parole fait sa demeure. Pour y parvenir, Eckhart propose une étape d'*Entbildung* (dépouillement de soi-même), d'*Einbildung* (d'unification intérieure) afin d'opérer l'*Überbildung* (le dépassement de soi²) qui permet l'union de l'âme à Dieu. Origène présentait déjà dans son *Commentaire le Cantique des Cantiques*, le Christ comme époux de l'âme.

L'anthropologie du Thuringien est fortement portée par la filiation divine, la naissance de Dieu dans l'âme, il en résulte un changement profond de conception de l'homme. Entre philosophie et théologie désormais, Eckhart distingue le corps, l'âme et l'esprit (Origène et Augustin), mais aussi l'homme intérieur et l'homme extérieur (Origène). Il en vient à définir l'homme noble comme l'homme humble qui accueille le Christ dans un cœur juste : « C'est pourquoi, tout ce qui, dans l'âme, se tourne vers le bas reçoit de là un voile qui la recouvre, mais ce qui, dans l'âme, s'élève vers Dieu est la pure image de Dieu, la naissance de Dieu sans voile, dépouillée dans l'âme dépouillée.

De l'homme noble, image de Dieu, fils de Dieu, semence de la nature divine qui n'est jamais anéantie en nous, bien qu'elle puisse être recouverte, le roi David dit dans le psautier : *Quoique beaucoup de vanités, de souffrances et de misères assaillent l'homme, il demeure cependant dans l'image de Dieu, et l'image de Dieu en lui* (Ps 4, 2-7)³. C'est l'annonce de

¹ AUGUSTIN, *De Trin.* XIV, IV, 6, BA 16, p. 359 : « Si elle [l'âme] a été faite à l'image de Dieu en ce sens qu'elle peut, à l'aide de la raison et de l'intelligence, comprendre et voir Dieu, il est évident que, du jour où commence d'être une si grande et si merveilleuse nature, l'image peut être enténébrée et défigurée, elle peut être claire et belle, elle ne cesse pas d'être ».

² Marie-Anne VANNIER, *De la Résurrection à la naissance de Dieu dans l'âme. Retraite avec Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 67 : « L'*Überbildung* (le dépassement des images et même de notre être) est à la fois le sommet de l'œuvre d'Eckhart et le point dont il est le plus difficile de rendre compte, car personne, sinon le Christ, est passé sur l'autre rive et en est revenu, en d'autres termes, est ressuscité. Il est vrai qu'Eckhart 'parlait à partir de l'éternité', mais il a dû avoir une expérience spirituelle très forte (qu'il désigne parfois par la *mors mystica*) pour pouvoir parler de l'*Überbildung*, de la vie en Dieu, qui suppose la Résurrection ».

³ MAÎTRE ECKHART, *Sermon de l'homme noble*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 818-819 ; cf. *ibid.*, *Livre des paraboles de la Genèse*, n. 130, LW 1, p. 595 ; *ibid.*, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, n. 267, LW 3, p. 223 ; cf. aussi AUGUSTIN, *De Trin.* XII, VII, 10, BA 16, p. 229-231 : « Après avoir dit que l'homme est fait à l'image de Dieu, l'Écriture ajoute : "Il le fit mâle et femelle" ou, en distinguant autrement, "il les fit mâle et femelle" ». Comment dès lors l'Apôtre peut-il dire que l'homme (*vir*) est image de Dieu et qu'à ce titre il ne doit pas se voiler la tête, mais que la femme ne l'est pas et doit par conséquent voiler la sienne ? » ; ORIGÈNE, *HomGn.* XIII, 4, SC 7 bis, p. 327 : « Il est là, le Verbe de Dieu, et son opération actuelle est d'écarter la terre de chacune de vos âmes et d'ouvrir ta source. Il est en toi, en effet, et ne vient pas du dehors, comme aussi "le royaume de Dieu est en toi" ».

l'homme nouveau renouvelé par la grâce du Christ, défini comme sujet (Augustin) et comme personne (Origène et Augustin), *capax Dei* (Augustin), capable de se penser par lui-même (*cogito* augustinien) et de penser Dieu puisque le Fils de l'homme est dans son âme : c'est la naissance de Dieu dans l'âme, une expression indispensable pour comprendre l'âme chez Eckhart.

Enfin les raisons mystiques soutenant le choix de Maître Eckhart consistent en ce que le Thuringien déduit de l'anthropologie sus-présentée une mystique de l'être¹ allant jusqu'à l'apophase : c'est la *Wesenmystik*. Il est, par cette méthode, l'initiateur de la mystique rhénane, de la théologie spirituelle en Occident à la suite d'Origène et d'Augustin. En effet, l'originalité eckhartienne est d'avoir proposé un développement approfondi et spirituel de l'accueil de Dieu dans l'âme à partir d'Origène et d'Augustin. Il en vient à poser comme condition le détachement. Lorsque l'âme s'y engage, « elle perd son nom et Dieu l'attire en lui, en sorte qu'elle n'est plus rien en soi, de même que le soleil attire en soi l'aurore, en sorte qu'elle n'est plus rien. Rien d'autre n'y amène l'homme que le pur détachement. L'âme a une entrée secrète dans la nature divine où toutes choses ne sont plus rien pour elle. Sur terre, cette entrée n'est rien d'autre que le pur détachement »². C'est ainsi que l'âme s'oriente résolument vers Dieu (Augustin). Elle abandonne les images diverses (Origène) et elle-même, s'éloigne d'elle-même afin de « vraiment accueillir le Fils et devenir [fille], dans le sein et le cœur du Père »³. Seul Dieu est Sujet⁴ ; lui seul est *Ego* et, faisant l'homme à son image et à sa ressemblance, le veut pour lui et se fait son modèle par excellence. Ainsi,

chaque nature intellectuelle a, comme telle, plutôt pour modèle Dieu lui-même et non pas simplement une Idée divine. La raison en est que l'intellect, comme tel, est « ce grâce à quoi (le sujet connaissant) devient toutes choses » et n'est pas (simplement) tel ou tel être spécifiquement déterminé. En effet, l'intellect, d'après Aristote, « est d'une certaine façon toutes choses », et l'être en sa totalité.

Avicenne l'explique ainsi au livre X de sa *Métaphysique* :
« L'accomplissement de l'âme rationnelle est de devenir monde intelligible,

¹ Reiner MANSTETTEN, art. « Être », trad. d'Yves Meessen, dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, op. cit., p. 468-472 ; cf. *ibid.*, *Esse est Deus. Meister Eckhart christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Fribourg-en-Brisgau – Munich, Alber, 1993.

² MAÎTRE ECKHART, *Du Détachement*, dans *Sermons, traités, poème*, op. cit., p. 835.

³ *Ibid.*, *Sermon de l'homme noble*, dans *Sermons, traités, poème*, op. cit., p. 819.

⁴ Cf. Alain DE LIBERA, *Archéologie du sujet*, vol. II, « La quête de l'identité », Paris, Éditions J. Vrin, 2008 ; *ibid.*, *Archéologie du sujet, tome III : L'acte de penser*, 1. *La double révolution*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2014.

que vienne s'inscrire en elle la forme de tout (l'être) », « au point que s'y imprime de façon parfaite l'ordonnement de tout l'être de l'univers ».

De là vient que l'homme procède de Dieu à *la ressemblance* de sa réalité substantielle : c'est que la nature intellectuelle est seule capable de recevoir les perfections substantielles qui appartiennent en propre à l'essence divine, à savoir : la science, la sagesse, la préséance sur tous les êtres, le pouvoir d'en disposer et le gouvernement providentiel du reste des créatures¹.

L'homme noble est alors celui qui porte Dieu en son âme et en son corps, celui-ci se laisse transformer selon la forme (*forma Verbi*, Origène) de Dieu (*forma Verbi*, Augustin) de sorte qu'il est illuminé par la présence de Dieu, et entièrement établi en Dieu².

L'œuvre de Maître Eckhart étant assez large, nous nous appuyons sur ses *Œuvres allemandes*, puis, parmi ses œuvres latines, nous ne prendrons en compte que son *Commentaire sur le Prologue de Jean* et de la *Genèse*. Un tel corpus a pour avantage de nous aider à embrasser largement la pensée du Thuringien dans la manière dont il construit son raisonnement afin de nous conduire à la naissance de Dieu dans l'âme, comme un axe saillant de sa réflexion sur l'âme.

¹ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de la Genèse*, n. 115, *op. cit.*, p. 385 ; cf. ARISTOTE, *De l'âme*, III, 5, 430a, trad. du grec par Pierre Thillet, Éditions Gallimard, 2005, p. 167 : « Puisque, de même que dans la nature tout entière il y a quelque chose qui est, pour chaque genre, d'une part la matière (c'est ce qui est en puissance en toutes ces choses), et d'autre part la cause, c'est-à-dire l'agent, du fait qu'il est capable de les produire toutes, comme l'art se comporte vis-à-vis de la matière, il est nécessaire que dans l'âme aussi se trouvent ces différences » ; cf. AVERROËS, *L'Intelligence et la pensée. Grand Commentaire sur le livre III du De anima d'Aristote*, traduction et bibliographie par Alain de Libera, Éditions Flammarion, 2008, p. 115-145 ; AVICENNE, *Liber de Philos. Prima*, IX, c. 7, Van Riet, II, p. 510, 72s ; Pierre LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences, Deuxième Livre*, II, XVI, III, 3, introduction, traduction, notes et tables par Marc Ozilou, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sagesse chrétiennes », 2013, p. 209 : « L'opinion des autres qui ont dit que le Fils est l'image et l'Esprit-Saint la ressemblance. Mais il y a eu d'autres qui, traitant cela avec plus de perspicacité, par *image* ont compris le Fils, et par *ressemblance* l'Esprit-Saint, lui qui est la ressemblance du Père et du Fils. Et pour cette raison, ils ont pensé que notre, exprimant une pluralité, se rapporte seulement à la *ressemblance* ; tandis que, par rapport à l'*image*, il faut sous-entendre *ma*. Ils ont, de fait, enseigné que l'homme est aussi une image, et qu'il a été fait à l'image et à la ressemblance, et qu'il est l'image de l'image et de la ressemblance » ; Émilie ZUM BRUNN, « Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme », dans *Archives de Philosophie*, n. 43 (1980), p. 655-666.

² Cf. MAÎTRE ECKHART, *Sermons, traités, poème, Entretiens Spirituels*, n. 11, *op. cit.*, p. 740 : « L'homme qui se serait ainsi renoncé avec tout ce qu'il a en propre, en vérité, il serait totalement établi en Dieu, et où que l'on touche cet homme, on devrait d'abord toucher Dieu, car il est absolument en Dieu, et Dieu l'enveloppe comme mon capuchon entoure ma tête, et celui qui voudrait me saisir devrait d'abord toucher mon habit. [...] En vérité, une personne qui serait totalement désappropriée d'elle-même serait tellement enveloppée par Dieu qu'aucune créature ne pourrait la toucher sans toucher d'abord Dieu, et tout ce qui voudrait venir à elle devrait y parvenir en passant par Dieu, c'est de là que provient le goût et prend son caractère divin ».

3. Maître Eckhart : vers une synthèse de la notion de l'âme entre Origène et Augustin

Nous proposons de procéder par étapes successives : d'abord nous présenterons la notion eckhartienne de l'âme comme conséquence logique au prolongement de l'œuvre commencée par Origène et approfondie par Augustin ; ensuite, nous allons resituer la question de l'âme par rapport au Christ ; enfin nous rechercherons quelques repères aussi bien relatifs à la métaphysique qu'à la théologie spirituelle.

3.1. La conception eckhartienne de l'âme humaine

Eckhart s'inspire d'Origène, de saint Augustin et d'Avicenne¹ pour asseoir sa conception de l'âme humaine qui tourne autour de deux polarités importantes : la nature de l'âme et son union à Dieu. Mais il s'appuie aussi sur la traduction et la diffusion des écrits d'Aristote, le *Traité de l'âme* en particulier ainsi que ceux d'Avicenne et d'Averroès pour esquisser une tentative philosophique nouvelle sur la nature de l'âme et son rapport au corps. Contre le dualisme platonicien, et à la question : « quelle puissance chacune des parties de l'âme exerce-t-elle sur le corps ? », Aristote répond : « Si c'est l'âme tout entière qui maintient le corps comme un tout, il faut que chacune de ses parties maintienne quelque partie du corps. [...] Dans chacune des parties du corps réside la totalité de l'âme des parties de l'âme, celles-ci ayant identité spécifique entre elles et avec l'âme entière ; entre elles, parce qu'elles ne sont pas séparées, avec l'âme entière, parce qu'elle est divisible »². Nous avons pareille idée chez Averroès pour qui la *psukhé*, prend la forme du corps ; elle n'est pas à dissocier de lui mais reste le principe vital, d'ordre biologique ayant plusieurs niveaux : l'âme végétative qui joue une fonction de nutrition et de reproduction ; l'âme sensitive de l'animal

¹ Jean JOLIVET, *La théologie et les Arabes*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Initiations au Moyen-Âge », 2002 ; *ibid.*, *Philosophie médiévale arabe et latine*, EPM, 1995 ; cf. Kurt FLASCH, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources « arabes » de la mystique allemande*, Paris, Éditions J. Vrin, 2008.

² ARISTOTE, *De l'âme*, I, 5, *op. cit.*, p. 100-101.

qui assure sa motricité et ses désirs ; l'âme intellectuelle de l'humain qui gouverne sa pensée. Averroès, partant de ces considérations aristotéliennes, signale « l'Intelligence agente dans l'âme »¹ comme étant la réalisatrice des trois fonctions sus-déclinées. C'est le rôle de l'intellect : « Puisque nécessairement ces trois différences existent dans la partie de l'âme qu'on appelle intellect, il est nécessaire qu'il y ait en elle une partie qu'on appelle intellect en tant qu'[il] devient tout sur le mode de l'assimilation et de la réception, et qu'il y ait aussi en elle une deuxième partie qu'on appelle intellect en tant qu'[il] fait concevoir tout en acte à cet intellect qui est en puissance [...], et qu'il y ait en elle aussi une troisième partie qui est dite intellect en tant qu'[il] fait de tout intelligible en puissance un intelligible en acte »². Ces présupposés vont permettre à Eckhart de justifier sa théorie de la connaissance³ afin de mieux comprendre Dieu, d'exprimer sa nature dans le but de rendre compte de cette réalité essentielle qu'est la naissance de Dieu dans l'âme.

Si pour Origène l'âme a une primauté sur le corps (*PArch.* IV, SC 269, note 4, p. 86)⁴ et que selon Augustin, seules les réflexions sur l'âme et Dieu sont les plus préoccupantes : « Si je connaissais quelque être semblable à Dieu, j'aimerais cet être assurément : or, en fait, je n'aime que Dieu et l'âme, et je ne connais ni l'un ni l'autre » (*Sol.* I, II, 7, BA 5, p. 37). Comme en témoignent ses écrits de jeunesse tels que le *De immortalitate animae* et le *De quantitate animae*, c'est parce que l'âme dont il est question est incorporelle, indivisible et « a été faite par le souffle de Dieu » (*De Gen. ad litt.* VII, XII, 18, BA 48, p. 533), substance douée de raison, aptitude à diriger le corps (*De quant. an.* XIII, 22, BA 5, p. 271-371) et immortelle (*PArch.* II, SC 253, note 12, p. 144)⁵. Elle est *capax Dei* et *imago Dei*⁶. Elle découvre la présence de Dieu⁷, connaît Dieu et se connaît, car elle « ne peut s'aimer sans aussi

¹ AVERROÈS, *L'Intelligence et la pensée. Grand Commentaire sur le livre III du De anima d'Aristote*, op. cit., p. 111.

² *Ibid.*, p. 109-110.

³ L. STURLESE, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007 ; K. FLASCH, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, Munich, Beck, 2010. Voir aussi Hervé PASQUA, « Maître Eckhart : l'oubli de l'être et l'avènement de l'intellect », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 91, n. 92 (1993), p. 543 : « Le Thuringien commence par observer que l'unité, ou l'Un, apparaît comme le propre de l'intellect. Ni les êtres matériels, ni les êtres immatériels ne sont un, soit parce que leur essence n'est pas leur être, soit parce que leur être n'est pas leur connaître intellectif. Seul Dieu est intellect par soi tout entier, c'est-à-dire Un » ; cf. cf. Stefan VIANU : « L'intellect divin et l'intellect humain selon Maître Eckhart », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, troisième série, vol. 132, n. 3 (2000), p. 223-237.

⁴ ORIGÈNE, *PArch.* III, 4, 1, SC 268, p. 201.

⁵ *Ibid.*, *PArch.* IV, SC 269, p. 237-238.

⁶ *Ibid.*, *PArch.* IV, SC 269, p. 237-238 ; *PArch.* II, note 29, SC 253, p. 26 ; AUGUSTIN, *De Trin.* XIV, IV, 6, BA 16, p. 357-361 ; *De Trin.* XIV, VIII, 11, BA 16, p. 373-379.

⁷ AUGUSTIN, *Conf.* X, XXVI, 37, BA 14, p. 207-209 : « Je ne te possédais pas encore dans ma mémoire, avant de te connaître. Où donc t'ai-je trouvé pour te connaître, sinon en toi au-dessus de moi ? Et nulle part, aucun

se connaître [...]. Elle se connaît donc aussi, elle-même par elle-même, étant incorporelle. Car si elle ne se connaît, elle ne s'aime pas » (*De Trin.* IX, III, 3, BA 16, p. 81 ; NC 24, p. 603-605). Si le *Livre de la guérison* d'Avicenne a insisté sur la dimension spirituelle de l'âme ainsi que sur son indépendance, c'est entre autres parce que le traité d'Aristote la présente comme « l'entéléchie première d'un corps qui a la vie en puissance »¹ avec la distinction de l'âme végétative, de l'âme sensitive (acte de connaissance et immatérialité, les sens externes et les sens internes – imagination, mémoire, estimation – appétit sensible – irascible – concupiscible, passions) de l'âme intellectuelle (opération de l'esprit, connaissance intellectuelle, connaissance du sujet et des êtres immatériels, conscience intellectuelle, appétit intellectuel – libre arbitre, nécessité, volonté), allant aussi au-delà de Platon pour qui l'homme c'est l'âme, pour en déduire qu'elle est plutôt ce par quoi le corps possède l'être en acte. L'importance de la lecture d'Aristote et des penseurs arabes par Eckhart est pointée ici du doigt. Ainsi, pour Aristote, l'Être suprême, « le premier moteur immobile est le bien pratique, tandis que le moteur mù est la faculté désirante (car ce qui désire se meut en tant qu'il désire, et le désir est une sorte de mouvement, et d'acte) ; le mù c'est l'animal ; quant au moyen par quoi le désir meut, il est bien d'ordre corporel ; c'est pourquoi c'est dans les fonctions communes au corps et à l'âme qu'il convient de considérer cela »². C'est donc le Principe Moteur qui fait exister aussi bien l'âme que le corps et ce vers quoi ils tendent : Le Principe Moteur est aussi « la cause finale »³. Dans la même logique, Eckhart considère que l'« *Esse est Deus* », et allant plus loin, il déclare : « de même que l'univers lui-même, le ciel et la terre,

lieu ; nous nous éloignons, nous nous approchons, et nulle part, aucun lieu. O vérité, tu sièges partout pour tous ceux qui te consultent ; et tu réponds à tous à la fois, même s'ils te consultent sur des sujets différents ».

¹ ARISTOTE, *De l'âme*, traduit du grec par Pierre Thillet, Éditions Gallimard, coll. « folio essais », 2005, p. 103 : « Puisqu'il s'agit aussi d'un corps de telle qualité, car il possède la vie, l'âme ne saurait être un corps ; en effet le corps n'est pas d'entre les attributs d'un sujet, mais il est plutôt comme un substrat, une matière. Il est par suite, nécessaire que l'âme soit substance en tant que forme d'un corps naturel possédant la vie en puissance. Or la substance comme forme est entéléchie. L'âme est donc entéléchie d'un corps ainsi défini.

Mais l'entéléchie se dit en deux sens : soit comme la science, soit comme l'activité intellectuelle. Il est donc manifeste que l'âme est l'entéléchie comme la science ; dans le fait d'avoir une âme, il y a sommeil et veille, et il y a analogie entre, d'une part la veille et l'activité intellectuelle, d'autre part le sommeil et la possession de la science dans l'activité. Or la science est antérieure dans l'ordre de la génération et dans un même sujet. Aussi l'âme est-elle l'entéléchie première d'un corps naturel possédant la vie en puissance ; et tel est le corps organisé ».

² ARISTOTE, *De l'âme*, III, 10, *op. cit.*, p. 180.

³ ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b, tome II, introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1986, p. 678 -679: « Que la cause finale puisse résider parmi les êtres immobiles, c'est ce que montre la distinction de ses significations. La cause finale, en effet, est l'être pour qui elle est une fin, et c'est aussi le but lui-même ; en ce dernier sens, la fin peut exister parmi les êtres immobiles, mais non au premier sens. Et la cause finale meut comme objet de l'amour, et toutes les autres choses meuvent du fait qu'elles sont elles mêmes mues. Ceci dit, si une chose est mue, elle est susceptible d'être autrement qu'elle n'est ». Cf. Richard SORABJI, *Necessity, Cause and Blame : Perspectives on Aristotle's Theory*, London, Éditions Duckworth, 1980, p. 40-44, 51-56 ; cf. Jacques FOLLON, « Réflexions sur la théorie aristotélicienne des quatre causes », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 86, n. 71 (1988), p. 317-353.

est produit dans le Fils du premier agent, lui qui n'est ni ceci ni cela, mais l'étant et l'être lui-même, qui est Dieu (*sed ens et esse ipsum, quod est Deus*). Et c'est ce que signifie "dans le Principe", c'est-à-dire dans le Fils »¹. Et comment ne pas faire un rapprochement entre l'analogie d'Aristote avec la lumière comme couleur du diaphane² et la connaissance de Dieu par l'âme comme étant la béatitude consistant « à ne rien savoir de lui-même ni de quoi que ce soit, de ne savoir que Dieu seul, de ne rien vouloir et de ne pas connaître d'autre volonté que la volonté de Dieu et de vouloir connaître Dieu comme Dieu me connaît »³ ? Cette dépendance de l'âme d'avec son Dieu fait qu'Eckhart établit présente Dieu comme la « cause essentielle », le « principe supérieur et tout principe divin », le « principe suprême et première cause essentielle de toutes choses »⁴. Le *Meister* rhénan en déduit la participation de l'âme à l'unité de Dieu, car « il est certain que tout ce qui est dit (tel) par participation sert et est la servante de ce qui est tel par essence et lui est postérieur »⁵.

De ces présupposés sur la nature de l'âme, Pierre Gire en vient à nous proposer l'anthropologie du Maître Eckhart : « L'âme se définit d'abord dans la psychologie du Maître Eckhart, comme un principe substantiel dans sa fonction informative du corps, au sens aristotélicien de l'expression »⁶. Elle est alors considérée comme principe immatériel animant et gouvernant le corps (Origène et Augustin), mais il a profondément trait à la vie de l'individu et donc à son corps (Aristote). Eckhart en déduit alors que l'âme est une « forme substantielle » qui se dépolit aussi bien dans la vie sensible de l'être humain (biologie et psychologie) que dans la dimension spirituelle⁷. Il se dégage là, la nécessité pour elle de transcender le corporel pour aller au spirituel. C'est ici que son rapport à l'intellect prend toute son « importance dans la pensée du Maître rhénan qui fait de cette puissance la faculté de l'union extatique »⁸, en s'appuyant sur Aristote. Ce rôle est joué chez Origène par le *pneuma* et chez Augustin par le *spiritus* ou mieux, par l'*animus*. Eckhart pour sa part, détermine le rapport entre l'âme et le sujet à partir de l'intellect qui fait le lien entre connaissance et expérience purement spirituelle, car « c'est le propre de l'intellect de recevoir

¹ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 60, texte latin, avant-propos, traduction et note par Alain de Libera, Édouard Weber et Émilie Zum Brunn, Paris, Éditions du Cerf, 1989, p. 126-127.

² ARISTOTE, *De l'âme*, II, 7, *op. cit.*, p. 124-126. Voir aussi *ibid.*, p. 125 : « La lumière est comme la couleur du diaphane, quand le diaphane est en entéléchie sous l'action du feu ou d'un élément semblable, comme le corps de la région supérieure : une seule et même propriété appartient aussi à ce corps ».

³ MAÎTRE ECKHART, *Le Livre de la consolation divine*, n. 2, dans *Sermons, traités, poème*, *op. cit.*, p. 781.

⁴ *Ibid.*, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 195. 3, *op. cit.*, p. 353.

⁵ *Ibid.*, *Commentaire de la Genèse*, n. 241, *op. cit.*, p. 565-566.

⁶ Pierre GIRE, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Christianisme », 2006, p. 209.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 211.

⁸ *Ibid.*, p. 218.

son objet, à savoir l'intelligible, non tel qu'il est en lui-même, comme totalité déterminée, achevée et bonne, mais de le recevoir en ses principes mêmes. C'est ce qui est dit ici : *Dans le Principe était le Verbe*, et de nouveau : *Ce Verbe était dans le Principe auprès de Dieu* »¹. L'intellect est alors la tête de l'âme², la porte d'entrée dans la vie de l'esprit. Dieu est le Principe. Il est l'Être. L'intellect s'entend comme étant la puissance de l'âme. Ainsi, « quand l'âme s'adonne à la connaissance de l'authentique vérité, à la puissance simple par laquelle on connaît Dieu, l'âme est appelée une lumière. Et Dieu aussi est une lumière et quand la lumière divine s'épanche dans l'âme, l'âme est unie à Dieu comme une lumière à une lumière, elle est appelée alors lumière de foi et c'est là une vertu divine »³. Cet abandon de l'âme à Dieu est l'œuvre de l'intellect, siège de la raison, de la même manière que « l'esprit de l'homme est d'origine extrinsèque, c'est-à-dire divine, par création, et non par transmission [...]. L'esprit de l'homme retournera à celui qui l'a communiqué [Gn 1, 14] »⁴.

Les dimensions corporelles et spirituelles définies, on en vient à l'union de l'âme avec Dieu. Eckhart pense que la possibilité d'une telle union dans la mesure où Dieu « a fait l'âme de l'homme si semblable à Lui-même que, de toutes les splendides créatures qu'Il a si

¹ MAÎTRE ECKHART, *L'œuvre latine*, vol. 6, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, 9. 10, texte latin, avant-propos, traduction et note par Alain de Libera, Édouard Weber et Émilie Zum Brunn, Paris, Éditions du Cerf, 1989, p. 39-41.

² Cf. ARISTOTE, *De l'Âme*, III, 4, 429-430 a, *op. cit.*, p. 166 : « Ce qu'est pâtir par un élément commun a été expliqué en détail auparavant, parce que l'intelligence est, en quelque manière, en puissance les intelligibles, mais aucunement en entéléchie, avant d'exercer l'intellection. Il doit en être comme d'une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit en entéléchie – ce qui se trouve être précisément le cas de l'intelligence comme tous les autres intelligibles, car dans le cas des réalités sans matière, le sujet qui exerce l'intellection et l'objet de l'intellection sont identiques » ; cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, II, 76, 12 et 14, traduction du latin par R. Bernier *et al.*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 323-324 : « Si l'intellect agent est une certaine substance séparée, il est évidemment au-dessus de la nature humaine. Mais une opération que l'homme exerce par la seule vertu d'une certaine substance surnaturelle, est une opération surnaturelle, comme de faire des miracles, de prophétiser, et toutes autres œuvres merveilleuses qu'une faveur divine donne à l'homme d'accomplir. Puisque l'homme ne peut comprendre que par la vertu de l'intellect agent, si l'intellect agent est une certaine substance séparée, il s'ensuit que comprendre n'est pas une opération propre et naturelle à l'homme, et ainsi l'homme ne peut être défini par l'intellectualité ou la rationalité. [...] »

Tout être qui ne peut se livrer à son opération propre qu'en raison de la motion reçue d'un principe extérieur, est bien plutôt sujet passif du mouvement que l'auteur de son propre mouvement. Ainsi les êtres sans raison sont plutôt poussés à leur opération qu'ils n'agissent pas eux-mêmes, puisque toute leur activité dépend de la motion d'un principe extrinsèque ; or le sens mû par l'objet sensible extérieur imprime sa marque dans l'imagination ; et ainsi de proche en proche il agit sur toutes les puissances jusqu'aux puissances motrices. Or l'opération propre à l'homme est l'intellection, opération dont le premier principe est l'intellect agent, lequel rend intelligibles ces espèces qui affectent en quelque manière l'intellect possible. Ce dernier, mis en acte, meut la volonté ».

³ MAÎTRE ECKHART, *Sermons* 93, dans *Sermons, traités, poème*, *op. cit.*, p. 569 ; Augustin a traité de cette même idée lorsqu'il a établi les conditions pour le bonheur de l'âme. Voir AUGUSTIN, *De Trin.* XIII, V, 8, BA 16, p. 285-287.

⁴ *Ibid.*, *Commentaire de la Genèse*, n. 182. 1, *op. cit.*, p. 477 ; Stefan VIANU, « L'intellect divin et l'intellect humain selon Maître Eckhart », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, n. 132/3 (2000), p. 223-238 ; Pierre GIRE, « L'être, le statut et le dynamisme de l'âme », dans *RevSR*, n. 76/4 (2002), p. 461-481 ; voir aussi Marie-Anne VANNIER, « L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart », dans *RevSR*, n. 3 (2000), p. 329-346 ; voir aussi

merveilleusement créées dans le ciel et sur la terre rien n'est aussi semblable à Dieu que ne l'est, et elle seule, l'âme de l'homme. C'est pourquoi Dieu veut garder ce temple vide, afin que, dedans, il n'y ait rien d'autre que Lui. Et c'est parce que ce temple Lui plaît tellement quand il est si semblable à Lui-même, et c'est parce qu'Il s'y trouve si bien quand Il y est seul »¹. L'âme humaine, certes créée par Dieu, est l'ouvrage le plus proche de la nature divine. Elle se rapproche de la divinité. Elle est intrinsèquement attirée par Dieu. Elle se complaît en lui. Ainsi se justifie pourquoi Dieu a fait l'homme à son image et à sa ressemblance (Origène et Augustin). Voici l'explication qu'en donne le *Meister* : « Aussi véritablement que, dans sa nature simple, le Père engendre naturellement son Fils, aussi véritablement il l'engendre dans le plus intime de l'esprit, et c'est là le monde intérieur. Ici le fond [*Grund*] de Dieu est mon fond et mon fond le fond de Dieu. Ici je vis selon mon être propre comme Dieu vit selon son être propre. Pour celui qui a jamais jeté un instant un regard dans ce fond, pour cet homme mille marks d'or rouge frappé sont comme un faux *heller*. C'est à partir de ce fond le plus intime que tu dois opérer toutes tes œuvres, sans "pourquoi" »².

Cette hypothèse ou réflexion sur fond de l'âme explicite l'abîme, le fait d'être *capax Dei*, c'est-à-dire de pouvoir le recevoir en son *lieu* transcendant, en son intime³. Le point de jonction entre l'homme et Dieu est appelé l'étincelle de l'âme (*vinkel in der sêle*, S. 20 b, *DW I*, p. 332). La relation entre les deux est double : d'un côté, on a Dieu qui habite dans la pureté de l'essence ; de l'autre, l'âme qui se dispose à la réception divine. Il y a là le Don et la réception de ce qui est donné. L'étincelle peut être ainsi assortie au « *pneuma* origénien » entendu comme le point de convergence du *pneuma* humain avec le *Pneuma* divin puisque « le *pneuma* déborde tout l'homme, tout l'être créé en tant que tel, étant participation à

¹ ECKHART, *Traité et Sermons*, Sermon 1, traduction et présentation par Alain de Libera, Paris, Éditions GF-Flammarion, 1993, p. 223-224.

² MAÎTRE ECKHART, *Sermon 50 dans Sermons, traités, poème, Les écrits allemands, op. cit.*, p. 336 ; Émilie ZUM BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », dans Émilie ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*, p. 275 : « De même que, dans la connaissance, l'intellect passif est mû par l'intellect agent, de même, dans l'union mystique, l'homme devient "gros" du néant divin. Pour cela, il faut être complètement détaché, "n'avoir que Dieu dans son intention", être retiré là où le fond de l'âme coïncide avec le fond divin ».

³ Éric MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 199 : « L'écriture est un travail permanent pour exprimer précisément dans une chose ce qui est inappropriable, l'intime. [...] Eckhart avoue en effet l'insuffisance des mots pour dire Dieu, l'âme en son fond et l'expérience de l'intime » ; Bernard MCGINN, « The mysticism of ground », dans Bernard MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, New York, Crossroad, 2005 ; voir Édouard-Henri WÉBER (trad.), « Petite étincelle et fond de l'âme », dans Émilie ZUM BRUNN (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Genève, Éditions Million, 1994, p. 109 : « On le constate, le thème de fond de l'âme, bien qu'évoquant une vue plongeante, est en fait synonyme de faite ou sommet de l'âme. C'est que "fond" traduit le latin *principium*, qui dit à la fois cause et origine, tout comme le grec ἀρχή lisible dans le *Prologue* de Jean interprété avec Augustin "Dans le Principe était le Verbe..." : "Dans le fons de mon âme, <...> ce qui est le plus élevé et le plus noble ».

l'Esprit de Dieu »¹, ce qu'on l'on désigne encore par la fine pointe de l'âme chez Augustin. La différence entre Origène et Eckhart relève de l'ordre du mode d'action : pour le premier tout se passe par participation du *pneuma* humain au *pneuma* divin² ; avec le second, il est plutôt question de l'union de Dieu à l'âme³ par adoption et par grâce. Pour l'un et l'autre, l'humain rencontre ou reçoit le divin. Telle est la réalité du fond de l'âme qui traduit un *lien* et un *lieu* insaisissables, inaccessibles qui font appel au *lieu* transcendant où « l'âme prend son être directement de Dieu, c'est pourquoi Dieu est plus proche de l'âme qu'elle ne l'est d'elle-même, c'est pourquoi Dieu est dans le fond de l'âme avec toute sa déité »⁴. Elle convoque naturellement l'étincelle de l'âme qui est là où le fond de l'âme rejoint le fond divin : « l'œil intérieur de l'âme [qui] est celui qui regarde dans l'être et reçoit son être de Dieu sans aucun intermédiaire »⁵. Le fond où se produit l'étincelle peut être assorti au *pneuma* origénien dans la mesure où le *pneuma* humain est d'« une nature spirituelle, c'est-à-dire divine, [et] c'est pour cela que Paul, voulant nous enseigner plus clairement quelle est la faculté qui nous permet de comprendre les réalités de l'Esprit, les réalités, spirituelles, unit et associe à un esprit saint [*pneuma* humain] plutôt l'intelligence que l'âme » (*PArch.* II, 8, 2, SC 252, p. 343). En effet, « l'esprit est représenté comme devant être séparé de l'âme » (*PArch.* II, 10, 7, SC 252, p. 391) dont la « partie supérieure est ce qui a été fait à l'image de Dieu et à sa ressemblance » (*idem*). Le fond de l'âme d'après Eckhart peut également être assorti à la fine

¹ Jacques DUPUIS, « *L'esprit de l'homme* ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, *op. cit.*, p. 90 ; cf. Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, p. 131 : « Cet esprit est [...] une participation au Saint-Esprit » ; voir *ibid.*, p. 263 : « le pneuma, ce don que Dieu fait à chaque homme et qui est une participation à l'Esprit Saint ».

² Jacques DUPUIS, « *L'esprit de l'homme* ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, *op. cit.*, p. 91 : « On voudrait au contraire montrer que le pneuma humain est d'après notre auteur intrinsèquement saint, et qu'il l'est en ce qu'il participe de l'Esprit qui est Saint. Ces deux aspects sont inséparables dans le pneuma humain comme dans le Pneuma divin qu'il participe. S'il en est ainsi, une même participation établit à la fois la nature de notre pneuma et le caractère de sainteté qui ne peut en être dissocié ».

³ MAÎTRE ECKHART, *Sermon 59*, dans *Sermons, traités, poème*, *op. cit.*, p. 378-379 : « L'union de Dieu à l'âme est si grande que c'est incroyable, et Dieu est si élevé en lui-même qu'aucune connaissance ni aucun désir ne peuvent parvenir jusque-là. Le désir va plus loin que tout ce que l'on peut saisir par la connaissance » ; avec Eckhart, il est question de jaillissement de Dieu dans l'âme, d'engendrement, par la médiation du Fils. Voir *ibid.*, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, 184, *op. cit.*, p. 333 : « C'est donc à nous et à tous ceux que compte la religion chrétienne qu'appartient, par adoption et par grâce, ce qui relève de la perfection et de la grâce ». Voir Marie-Anne VANNIER, « Maître Eckhart : un pont entre le Moyen Âge et aujourd'hui », dans *Théologiques*, n. 18/2 (2010), p. 48-49 : « L'être humain devient alors, par grâce, ce que Dieu est par nature, comme Eckhart le répète souvent à la suite de Maxime le Confesseur. En bon théologien, le Thuringien ne confond pas les plans, en dépit de ce qu'on a voulu lui faire dire ; il distingue la filiation divine et l'adoption divine par grâce. Mais il n'en situe pas moins la grâce dans la *bullitio* qui accompagne l'engendrement du Fils. La naissance de Dieu dans l'âme est fondamentalement une plongée ou une percée dans la vie trinitaire. Pour en rendre compte, Eckhart n'a pas recours au schéma pédagogique des trois naissances, mais il souligne qu'elles se résument toutes dans la naissance éternelle, celle qui est le jaillissement même et l'introduction dans la vie trinitaire, par la médiation du Fils. Le vocabulaire employé n'est pas ici sans rappeler Augustin ».

⁴ MAÎTRE ECKHART, *Sermon 110*, dans *Sermons, traités, poème*, *op. cit.*, p. 660.

⁵ *Ibid.*, *Sermon 110*, dans *Sermons, traités, poème*, *op. cit.*, p. 662.

pointe de l'âme d'après Augustin, le *lieu* de la vision, de la « contemplation de la Vérité » (*De quant. an.* XXX, III, 76, BA 5, p. 383).

Mais Eckhart va plus loin en les dépassant de cette doctrine, il en déduit son enseignement sur la naissance de Dieu dans l'âme à partir du moment où « la béatitude se trouve dans la connaissance de Dieu. [...] La connaissance de Dieu est une vie qui s'écoule à partir de l'être de Dieu et de l'âme, car Dieu et l'âme ont un être et sont "un" dans l'être ; et toutes les opérations s'écoulent au-dehors et restent cependant au-dedans. L'âme connaît Dieu là où elle est un en lui et avec l'être de Dieu. Et c'est cela la véritable béatitude, le fait que l'âme ait ainsi la vie et l'être avec Dieu »¹. Nous y reviendrons.

Notre âme est alors intrinsèquement liée à Dieu. Elle est raisonnable (Origène, Augustin) en même temps qu'elle est un mystère. Elle est fille de Dieu, épouse du Christ et image de Dieu², de sorte que Suzanne Eck écrit « chaque âme est née de Dieu et voulue par lui. C'est donc une princesse, fille du Roi. Mais selon le livre de la *Genèse*, elle porte aussi l'image de Dieu, car Dieu l'a créée à son image et ressemblance. Fille de Roi, créée à l'image et à la ressemblance de son Seigneur, et même [...] destinée à être l'épouse du Fils du Roi [cf. *ComCt.* d'Origène, SC 375 et 376], l'âme est bien une princesse, et on peut lui attribuer tout ce que dit l'Écriture au sujet des épousailles royales »³. L'âme est donc rayon, étincelle, goutte de la splendeur de Dieu. « Dieu est présent à l'âme et l'âme est unie à Dieu, sans qu'il faille d'abord en appeler à la grâce »⁴. L'un et l'autre sont inséparables dans l'image, et la destinée de l'âme se trouve dans son accessibilité à « un statut d'égalité avec Dieu, de totale réciprocité »⁵ : c'est l'accueil de la Trinité dans l'âme⁶. La Trinité renouvelle l'âme.

¹ *Ibid.*, Sermon 58, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 376. Voir AUGUSTIN, *De Trin.* VIII, V, 7-VI, 9, BA 16, p. 43-57 ; *De Trin.* XIV, VI, 9-10, BA 16, p. 367-373.

² Suzanne ECK, « *Jetez-vous en Dieu* ». *Initiation à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du cerf, 2000, p. 53.

³ *Ibid.*, p. 53 ; cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SC 375 et 376.

⁴ Suzanne ECK, « *Jetez-vous en Dieu* ». *Initiation à Maître Eckhart, op. cit.*, p. 55.

⁵ *Ibid.*, p. 57 ; cf. Patrick LEVIS, *Que votre fruit demeure. Croissance spirituelle et développement humain chez Maître Eckhart*, Paris, Médiaspaul Éditions, 2015, p. 65-84 ; cf. Edouard-Henri WEBER, « Le problème de la vie bienheureuse », dans *Maître Eckhart à Paris, une critique médiévale de l'onto-théologie*, Études, textes et traductions par Émilie Zum Brunn *et al.*, Paris, PUF, 1984 ; cf. Pierre GIRE, *Maître Eckhart ou la vie absolue*, Éditions Parole et Silence, 2015, p. 103-110.

⁶ Voir Marie-Anne VANNIER, « Eckhart et la Trinité », dans *Les Études philosophiques*, n. 202/2 (2020), p. 93 : « L'articulation entre la théologie trinitaire et l'anthropologie fait certainement l'originalité d'Eckhart. Si elle apparaît plus nettement à certains moments, par exemple dans son cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme ou dans le *Sermon* 61 pour la fête de la Trinité, elle n'en est pas moins en place bien avant et constitue une ligne de fond de son œuvre, ce qui nous amène, d'une part, à considérer son apport à la théologie trinitaire, d'autre part, son articulation à l'anthropologie ».

L'anthropologie eckhartienne¹ conçoit le renouvellement de l'homme par son introduction à la vie trinitaire par le don de Dieu. A travers la déification, Dieu communique quelque chose de lui-même à l'âme. C'est la rénovation de l'image² qui induit indirectement, chez Augustin, l'introduction de l'âme dans la vie trinitaire. Ainsi, par le Fils et dans l'Esprit Saint, l'âme prend une « forme belle » à travers laquelle se réalise la première création à l'image de la Trinité divine.

3.2. Maître Eckhart et le rapport de l'âme au Verbe

Il nous faut maintenant, à l'école du Maître rhénan, éclairer la relation intrinsèquement spirituelle qui relie l'âme au Christ. Notre analyse tiendra compte de deux axes principaux : la filiation divine et comme la conséquence de la naissance de Dieu dans l'âme et la Pâque du Christ, une expérience décisive conduisant à la Pâque de l'âme. C'est du rapport entre anthropologie et christologie qu'il est question ici ; c'est lui qui nous met en chemin vers une démarche de vie spirituelle.

¹ Sur la conception eckhartienne de l'homme, on peut lire : U. KERN, *Die Anthropologie des Meister Eckharts*, Hambourg, Kowad, 1994 ; U. SHIZUTERU, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh, Mohn, coll. « Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft 3 », 1965 ; M. FROMAGET, « De l'anthropologie tripartite chez Maître Eckhart : Three-Fold Anthropology in Meister Eckhart », dans *Mystics Quarterly*, n. 28 (2002), p. 162-172 ; A. M. HAAS, *Nim dir selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1971 ; T. HEIMERL, « Die theologische Anthropologie Meister Eckharts », dans V. LEPPIN et H.-J. SCHIEWER (dir.), *Meister Eckhart aus theologischer Sicht* (Meister-Eckhart-Jahrbuch, herausgegeben von H.-J. Schiewer, A. Speer u. G. Steer, Bd 1), Francfort-sur-le-Main, 2007, p. 145-156.

² AUGUSTIN, *De Trin.* II, XV, VIII, 14, BA 16, p. 459 : « “Nous serons transformés” [dit l'Apôtre], c'est-à-dire nous passerons d'une forme à une autre, de la forme obscure à la forme lumineuse. [...] C'est de la nature humaine que ces paroles sont dites : ‘L'homme ne doit pas se voiler la face, étant donné qu'il est l'image et la gloire de Dieu’. Cette nature, la plus noble parmi les choses créées, une fois purifiée de son impiété par son Créateur, quitte la forme difforme (*deformis forma*) pour devenir une forme belle (*forma formosa*). Car même au sein de l'impiété, notre nature mérite d'autant plus certainement la louange que sa corruption mérite le blâme. C'est pour cette raison que l'Apôtre ajoute : ‘de gloire en gloire’ : de la gloire de la création à la gloire de la justification ». Cf. Herman SOMERS, « L'image comme Sagesse. La genèse de la notion trinitaire de Sagesse », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 3 (1963), p. 403-414. Cf. Marie-Anne VANNIER, « S. Augustin et la Trinité », dans *CPE*, n. 76 (1999), p. 30 : « Ce renouvellement se fait à l'image de la Trinité, mais plus particulièrement à l'image du Fils qui est la *Forma omnium*, la forme de tout. C'est, alors, l'acheminement vers la formation, vers la constitution de l'être qui se réalisera à la fin des temps ».

3.2.1. La filiation divine et naissance de Dieu dans l'âme

Maître Eckhart rapproche profondément Dieu de l'âme (ou l'âme de Dieu). Si l'âme créée n'existe véritablement que lorsqu'elle se définit par rapport à son Créateur, alors, on peut se demander : dans quelle mesure une telle assimilation est-elle possible ? Quel est le mobile d'une telle union si intense ? Quel rôle y joue le Verbe ?

La filiation divine se réfère à l'expérience de la gratuité de l'amour de Dieu qui se donne à nous dans la personne de son Fils Unique Jésus-Christ. La christologie eckartienne est centrée sur la filiation divine qui est reliée à l'anthropologie. En effet, le caractère pragmatique de l'Incarnation au cours de ladite filiation est exprimé par Maître Eckhart quand il écrit :

« Le Verbe s'est fait chair » pour habiter en nous, comme on l'a expliqué ci-dessus, et puisqu'il est dit en Ga 4 : « Dieu a envoyé son Fils, fait d'une femme », « pour que nous recevions l'adoption des fils de Dieu », il semble qu'il soit juste d'ajouter ceci : la Sagesse de Dieu a daigné se faire chair, de telle façon que l'Incarnation elle-même, se trouvant pour ainsi dire tenir le milieu entre procession des Personnes divines et la production des créatures, comprenne la nature de l'une et de l'autre. Il en résulte que l'Incarnation elle-même est vraiment à l'image de l'émanation éternelle et qu'elle est aussi le modèle exemplaire de toute la nature inférieure. D'après cela on interprète donc la sainte Écriture avec une grande pertinence, de telle façon que ce que les philosophes ont écrit sur les natures des choses et sur leurs propriétés s'accorde avec elle, ce d'autant plus que tout ce qui est vrai dans l'ordre de l'être comme dans celui de la connaissance, dans l'Écriture comme dans la nature, procède d'une même et unique source, d'une même et unique racine ? À cela contribue ce que j'ai déjà noté ci-dessus dans la dernière interprétation de la parole : « Tout a été fait par lui, et néant a été fait sans lui ». La parole suivante concorde en tout avec elle : « Dans le commencement Dieu a créé le ciel et la terre », Gn I. Moïse, Christ, et le philosophe enseignent donc la même chose. Ils ne diffèrent que par les modes de leur enseignement, à savoir le crédible, le démontrable ou le vraisemblable, et la vérité¹.

Le Christ-centre parle à partir de la Trinité. Nous sommes affiliés à Dieu en Jésus-Christ, d'où le détachement constant que prêche le *Meister* rhénan pour l'accueillir². Le

¹ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 185, *op. cit.*, p. 333-335.

² Cf. Éric MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 26-37 ; cf. Thomas BÖHM, « Welche Bedeutung hat das christologische Problem einer *unio* von Gott und Mensch für eine *unio mystica* ? », dans Walter HAUG, Wolfram SCHNEIDERLASTIN (Éd.), *Deutsche Mystik im*

commentaire de l'Évangile de Jean a permis à Eckhart d'opérer non seulement une reprise d'Origène et d'Augustin qui en avaient également commenté le texte, mais surtout d'en élaborer un dépassement partant de la divinité du Christ à la filiation divine de toute âme en Jésus-Christ et de la centrer autour de la naissance de Dieu dans l'âme et c'est là précisément la pointe du dépassement que propose Eckhart par rapport à Origène et Augustin¹. la singularité eckhartienne est à situer dans la filiation divine : le Verbe, Dieu lui aussi, Principe de tout existant, est présent en Dieu et habite en nous².

En effet, le Père engendre le Fils-Éternel (*PArch.* II, note 16, SC 253, p. 37)³ qui est l'unique puissance du Père (*Sermon allemande*, n. 2) et qui est engendré dans le fond de l'âme, dans le *Grund ohne Grund*. Nous sommes engendrés comme des fils de Dieu par l'adoption divine⁴. À partir de ce moment, le Christ habite en nous⁵ et nous sommes unis à

abendländischen Zusammenhang, Max Niemeyer Verlag, 2000, p. 31-50 ; cf. Bernard MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York, Crossroad, 2001, p. 115-116.

¹ Marie-Anne VANNIER, art. « Commentaire de l'Évangile de Jean », dans *Encyclopédie des mystiques rhénan*, *op. cit.*, p. 268 : « Le choix retenu par Eckhart apparaît nettement dès le début de son commentaire. Au lieu de s'arrêter longuement, comme Origène, ou, à un moindre degré, comme Augustin sur le commentaire de l'*In principio*, pour en dégager les différents sens et faire ressortir que le sens principal en est le Verbe, il commence par préciser le rôle du Verbe et en dégager huit significations qu'il présente comme autant d'exégèses, ce qui constitue un cinquième de son commentaire du Prologue et en manifeste le caractère décisif. Il explique, tout d'abord, que le Verbe est égal au Père dont il vient. En d'autres termes, il est Dieu. Puis, il dit qu'en fonction de l'étymologie, le Verbe peut s'interpréter en termes de raison et il précise que "la raison est le principe de toutes les choses prises universellement et qu'elle est aussi la cause de toutes les propriétés et de toutes les passions qui sont en chacune d'elles" (n. 32, p. 75). En quatrième lieu, Eckhart reprend l'identification entre le Verbe et la raison pour conclure que le Verbe est synonyme d'intellect et représente donc ce qu'il y a de plus élevé pour l'être humain, puis il souligne la coéternité du Verbe par rapport au Père, avant de prendre l'image du peintre, de revenir à l'identification du Verbe à la raison pour conclure à la présence du Verbe dans le Père et à son inhabilitation en nous. Sans doute Eckhart ne commente-t-il pas l'*In principio* a une place plus importante, mais, dans son *Commentaire de la Genèse*, il en donne la clé où il avait déjà identifié immédiatement (n. 3) l'*In principio* au Verbe » ; cf. Richard SCHNEIDER, « The functional Christology of Meister Eckhart », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, n. 25 (1968), p. 291-322 ; cf. Édouard Henri WEBER, « Le Christ selon Maître Eckhart », dans Kent EMERY, Joseph WAWRYKOW (Éd.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1999, p. 185.

² MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de la Genèse*, n. 3, *op. cit.*, p. 241 : « Il faut savoir que le commencement dans lequel Dieu créa le ciel et la terre, est la Raison idéale. Et c'est pourquoi il est dit en Jn I : "Au commencement était le Verbe" – le grec a *Logos*, c'est-à-dire Raison – et ensuite : "Tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait". En effet, en règle universelle, l'origine et la racine de toute chose est la raison de cette chose même ».

³ ORIGÈNE, *PArch.* IV, note 9, SC 269, p. 245-247.

⁴ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 117. 2, *op. cit.*, p. 233 : « Dieu nous vit lorsqu'il fut fait homme pour nous dans le Christ, et il nous voit de nouveau en nous adoptant pour fils et en habitant en nous comme le père dans ses fils. C'est ce que signifie: *Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* ».

⁵ *Ibid.*, n. 118, p. 235 : « *Le Verbe s'est fait chair* dans le Christ, *et il a habité en nous*, lorsqu'en chacun de nous le Fils de Dieu se fait homme et le fils de l'homme est fait Fils de Dieu ». Le Christ devient le « Dieu-avec-nous » qui se fait un gîte dans l'âme humaine.

lui¹, car notre cœur est sans repos en dehors de Dieu qui est son seul et unique vrai repos (*Conf. I, I, 1, BA 13, p. 273*).

C'est alors qu'on en vient maintenant à l'Incarnation du Verbe qui souligne une continuité entre la génération du Verbe et la création de toutes choses en Dieu. Le Verbe entre dans l'âme pour y habiter². L'âme devient alors sa demeure propre³. Et ainsi, la kénose du verbe (*PArch. II, note 80, SC 253, p. 180*)⁴ fait que le Christ assume les insuffisances de la chair excepté le péché de l'âme⁵ ; en contrepartie, il nous offre la miséricorde et la grâce de Dieu à l'être humain. Voilà pourquoi il se définit comme *Sum* : « “Je suis”, par là il touche à l'être. Les maîtres disent : Toutes les créatures peuvent bien dire “je” et le mot est général, mais le mot *sum*, “je suis”, personne ne peut, à proprement parler, le prononcer que Dieu seul. *Sum* désigne quelque chose qui porte en soi tout bien et il est refusé à toutes les créatures car aucune ne possède tout ce qui est capable de consoler complètement l'être humain »⁶. L'âme véritable, c'est alors celle qui existe pour Dieu, autrement dit, celle qui accueille le Verbe de Dieu et qui vit avec lui. Elle ne se pense que par rapport au Christ et ne vit que pour Dieu, de la même manière que le Christ fait sien la nature humaine en l'assumant. Mais que signifie assumer la nature humaine ? « Assumer la nature humaine revient à revêtir l'humanité de l'homme, autant dire ni le “ceci” ni le “cela” de la pure singularité coupée de l'universalité, mais ce qui en l'homme est “principliel” ou transcendantal, bref ce qui ressort à l'essence même de l'être humain (ce qui est la possibilité pour le Verbe de s'adjoindre tout être humain) »⁷.

¹ *Ibid.*, n. 130, p. 251 : « Dès que le Christ, le Fils de Dieu, est formé en nous, “afin que nous soyons en son Fils véritable”, Jn 5, et que, rejetée toute dissemblance, nous soyons fils de Dieu, I Jn 3 : “Nous serons semblables à lui et nous le verrons tel qu'il est”, devenus un en lui et par lui, Jn 17, alors la joie pleine et parfaite est en nous et nous sommes en repos », cf. AUGUSTIN, *Conf. I, I, 1, BA 13, p. 273* ; voir Marie-Anne VANNIER, *Cheminer avec Maître Eckhart. Au cœur de l'anthropologie chrétienne*, Paris, Éditions Artège, 2015, p. 157-161 ; sur la génération du Verbe en Dieu, voir Pierre GIRE, *Maître Eckhart ou la vie absolue*, Éditions Parole et Silence, 2015, p. 112-123 ; cf. aussi Pierre GIRE, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode, op. cit.* p. 237-286.

² MAÎTRE ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 102, *op. cit.*, p. 203 : « “Le Verbe fait chair” a assumé la nature humaine par grâce, à savoir par pure grâce, et non en vertu de quelque mérite antérieur appartenant à cette nature ».

³ *Ibid.*, n. 105, p. 207 : « Il est venu chez les siens, et les siens ne l'ont pas reçu. Au sens moral cela veut dire que Dieu est venu dans l'esprit des hommes qui se sont dédiés tout entiers à lui et sont devenus son bien propre, de manière à ne plus vivre pour eux-mêmes, mais pour Dieu ».

⁴ ORIGÈNE, *PArch. IV, note 35, SC 269, p. 112*

⁵ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 102, *op. cit.*, p. 203 : « Il a assumé les défauts dus à la chair, c'est-à-dire les leines, mais pas les défauts qui sont des péchés et sont propres à l'âme ».

⁶ MAÎTRE ECKHART, *Sermon 30, dans Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 240.

⁷ Pierre GIRE, « La christologie eckhartienne dans le commentaire de l'Évangile de Jean (le Prologue) », dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoine Christianisme », 2012, p. 44. Voir *ibid.*, p. 44-45 : « Le procès de l'Incarnation révèle la fusion dans le Verbe de différentes dimensions de son statut :

En assumant la chair et l'âme humaine, le Christ assume l'être humain. Ici, philosophie et Révélation coïncident¹ et le Christ vient élever l'être du chrétien à son propre être² car « l'Être et Dieu sont identiques, la métaphysique est indissociable de l'Incarnation »³. La relation entre la nature humaine et la nature divine est réalisée dans la personne du Christ. Tel est le fondement de la mystique eckhartienne de la naissance du Verbe dans l'âme. De la sorte, « le fruit de l'Incarnation est la naissance éternelle du Verbe dans l'âme. L'enjeu spirituel est grand : il s'agit de la filiation divine, de l'introduction à la vie trinitaire par le Fils qui donne à l'homme l'Esprit Saint et lui permet de rejoindre l'Incréé par la "fine pointe" de son âme (*l'Etwas in der stelle*) [...] L'Incarnation tient le milieu entre l'Incréé (*mansio* et *bullitio*) et le créé (*ebullitio*) »⁴. Si le Christ est Fils de Dieu, uni à Dieu et aux hommes au point d'être l'Auteur de la naissance de Dieu dans l'âme, Eckhart lui confère quatre réalités que l'on retrouve déjà dans la christologie d'Origène comme dans celle d'Augustin, à savoir la consubstantialité, la génération éternelle, la connaturalité et la coéternité :

1. Il lui est consubstantiel, ce qui est noté quand il est dit qu'il est dans le Père : Dans le principe était le Verbe. En effet, tout ce qui est dans le Père est consubstantiel au Père.

a) La *dimension métaphysique* manifeste le Verbe, éternellement engendré, comme Forme des formes et en capacité d'assumer la nature humaine ;

b) La *dimension historique* dévoilant le Verbe venu en Judée dans la nation juive, dans le peuple de prédilection qui a reçu la loi ;

c) La *dimension spirituelle* exprimant l'identification du Verbe et de l'âme en laquelle il est une réelle naissance du Verbe lui-même ».

¹ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 185, *op. cit.*, p. 333-335.

² Pour ce qui concerne le concept d'« être » chez Eckhart ainsi que les expressions d'« être de Dieu » et notre être, on peut se référer à : Reiner MANSTETTEN, art. « Être (*Esse*) », trad. d'Yves Meessen, dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, *op. cit.*, p. 468-472. Chez Eckhart, l'Être de Dieu se réfère en même temps à l'essence divine. Dieu est l'Être par excellence et aucun être ne peut être défini adéquatement en dehors du Premier Être qui est Dieu, car les autres êtres sont des êtres-créatures alors que Dieu est l'Être incréé et Créateur. La création est alors un don de l'Être de Dieu ; cf. Reiner MANSTETTEN, *Esse est Deus. Meister Eckhart christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Fribourg-en-Brisgau, Munich, Alber, 1993.

³ Yves MEESEN, « L'Incarnation chez Eckhart : du phénomène à l'être », dans Marie-Anne VANNIER, *La Christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, *op. cit.* p. 50.

⁴ Marie-Anne VANNIER, « Eckhart et la Trinité », dans *Les Études philosophiques*, n. 202/2 (2020), p. 96 : « Sans doute reprend-il [Eckhart] là l'acquis de ses prédécesseurs, en particulier des Cappadociens, auxquels il adjoint la théorie du flux d'Albert le Grand, partir d'une image originale, celle du rapport entre la *bullitio* de la vie trinitaire et l'*ebullitio* de la création, ce qu'il appelle dans le *Sermon 38*, les deux fontaines de la vie trinitaire et de la création ». Cf. Isabelle RAVIOLO, « La relation entre nature humaine et nature divine dans la personne du Christ », dans Marie-Anne VANNIER, *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, *op. cit.*, p. 63. Cf. *ibid.*, p. 86-87 : « La christologie d'Eckhart est tout entière centrée sur la filiation divine. Eckhart, "qui parlait à partir de l'éternité", entend l'Incarnation, non pas dans sa dimension temporelle, mais à partir de la vie même de la Trinité. Il insinue tout chrétien à devenir qui il est au plus profond de lui-même : un fils dans le Fils, c'est-à-dire un homme libre, libéré par la grâce de Dieu, et participant à l'amour trinitaire. Un tel homme vit pleinement selon qu'il est image de Dieu, c'est-à-dire éternellement appelé à la filiation divine par grâce ».

2. Il y a entre eux une distinction selon la personne : le Verbe était auprès de Dieu.

3. Ils possèdent l'unité la plus pure en être et en nature, unité où les parties de la raison ou de la définition, à savoir le genre et la différence, n'ont pas de place. Cela est distingué par Dieu était le Verbe, c'est-à-dire la raison, car il n'y a pas de raison de la raison.

4. Il y a coéternité du Fils au Père : ce Verbe était dans le principe auprès de Dieu¹.

On en déduit que pour Eckhart le Christ Verbe de Dieu est consubstantiel au Père. Son âme communique avec le Père, puisqu'il est l'égal du Père et parce que le Verbe vivait avec le Père et l'Esprit Saint. Il est ainsi question de la Trinité : « Où prend fin la créature, Dieu commence à l'être. Or Dieu n'exige pas plus de toi de sortir de toi-même selon ton mode d'être de créature et de laisser Dieu être Dieu en toi. La moindre image créée qui se forme en toi est aussi grande que Dieu est grand. Pourquoi ? Parce qu'elle est pour toi un obstacle à un Dieu total. Précisément là où l'image entre, Dieu dit s'écarter, et toute sa déité. Mais quand cette image sort, Dieu entre »². Ainsi, Eckhart invite-il à se vider de soi-même pour se remplir de Dieu. Un tel détachement traduit l'offrande de soi à Dieu comme il dit l'offrande de Dieu à l'âme : « Sors totalement de toi-même pour Dieu et Dieu sortira totalement de lui-même pour toi. Quand tous deux sortent d'eux-mêmes, ce qui demeure est l'Un dans sa simplicité. Dans cet un, le Père engendre son Fils en la source la plus intime. Là s'épanouit l'Esprit Saint et là jaillit en Dieu une volonté qui appartient à l'âme »³ : c'est la naissance de Dieu dans l'âme qui est la résultante logique de la christologie et de l'ontologie eckhartiennes unissant la dignité de l'être humain à celle de l'Être divin. Elle consiste en la « naissance du Fils en l'homme [qui] est à proprement parler le Salut »⁴. C'est le cœur de la vie chrétienne selon Eckhart : c'est l'union de l'âme avec le Christ qui est l'entrée dans la vie trinitaire, car, « on doit reconnaître l'union avec notre Seigneur Dieu par cette distinction : de même que Dieu est trois en ses Personnes, il est un dans sa nature. On doit comprendre ainsi l'union de notre Seigneur Jésus-Christ avec son Père et avec l'âme. [...] Quand l'âme est unie à Dieu, elle a en lui, dans toute sa perfection, tout ce qui est quelque chose. L'âme oublie là elle-même telle qu'elle est en elle-même, et toutes choses, elle se connaît divine en Dieu autant que Dieu est en elle, elle s'aime en lui comme étant divine et elle est unie à lui sans distinction, en sorte

¹ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 35, *op. cit.*, p. 83.

² *Ibid.*, *Sermon 50*, dans *Sermons, traités, poème*, *op. cit.*, p. 337.

³ *Idem.*

⁴ Suzanne ECK, « *Jetez-vous en Dieu* ». *Initiation à Maître Eckhart*, *op. cit.*, p. 67.

qu'elle ne goûte rien que lui et trouve sa joie en lui »¹. On peut retenir que l'âme ne peut exister véritablement que par Dieu et pour Dieu. L'union avec le Christ fait entrer la Trinité tout entière dans l'âme. Elle est si forte et si profonde que par là, l'âme vit de la perfection divine, c'est-à-dire que l'union désigne, selon Eckhart, « ce qui est absolument attaché et inclus [...]. Par là je veux dire que l'homme est attaché à Dieu, inclu en lui, uni à lui »². Voilà en quelle manière Eckhart, approfondit et développe la capacité qu'a l'âme d'entrer en relation avec son Créateur et qu'Augustin rend par l'expression *capax Dei*.

Dans le *Sermon* 104, cette naissance a un caractère incessant, elle prend sa source dans la fontaine divine³ d'où selon Pierre Gire, « un rapport qui transcende le fait du reflet des Personnes trinitaires dans les trois puissances supérieures »⁴. Ces trois puissances sont : Dieu, cause première ; la génération intellectuelle éternelle du Verbe divin dans l'âme, la constitution des raisons éternelles dans le Verbe divin et créateur⁵. On peut en déduire que la naissance de Dieu dans l'âme humaine s'accomplit dans la médiation du Verbe. Eckhart le dit clairement et à maintes reprises. La relation *anima-Trinitas* peut être présentée en termes de véritable causalité entre le Père Créateur, le Verbe Illuminateur et l'Esprit Saint Sanctificateur et tous trois s'appliquant à la dynamique ontologique de l'âme⁶. Cela se comprend puisqu'Eckhart définit la Trinité à partir de saint Augustin. Il écrit : « La Parole du Père céleste est le Fils unique et l'esprit de sa bouche est le Saint-Esprit [Augustin, *Discours sur les Psaumes*, XXXII, 5]. Voilà pourquoi ces paroles conviennent bien à la fête de la Sainte-Trinité car elles permettent de comprendre la Sainte-Trinité : la puissance du Père quand il dit

¹ MAÎTRE ECKHART, *Sermon* 101, dans *Sermons, traités, poème*, p. 616-617.

² *Ibid.*, *Sermon* 68, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 427.

³ *Ibid.*, *Sermon* 104, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 632 : « L'opération de la grâce est de rendre l'âme prompte et dispose pour toutes les opérations divines car la grâce flue de la fontaine divine, elle est une ressemblance divine, elle a la saveur de Dieu et rend l'âme semblable à Dieu » ; cf. Marie-Anne VANNIER, *Cheminer avec Maître Eckhart, op. cit.*, p. 105-106.

⁴ Pierre GIRE, *Maître Eckhart ou la vie absolue, op. cit.*, p. 99.

⁵ *Ibid.*, p. 99-100 ; MAÎTRE ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 8-9 et n. 54. 1-55. 4, p. 37-39 et p.115-119.

⁶ Pierre GIRE, *Maître Eckhart ou la vie absolue, op. cit.*, p. 102 : « Le Père représente à la fois la capacité de position ontologique de l'Essence divine et l'origine, par le Verbe médiateur, de toute génération ; Il est la profondeur d'être infini (*mansio*) où s'inaugure le procès divin de la Vie trinitaire. Sans lui, les autres pôles positionnels du mouvement de l'Absolu ne pourraient point advenir à leur propre réalité ; il se définit comme l'Élément-principe de la structure divine dynamique dont il participe pleinement, recevant du Fils engendré la reconnaissance intelligente dans la communion de l'Esprit-Saint. Le Fils, en tant que Verbe, occupe dans la pensée eckhartienne, une place prépondérante, parce qu'il constitue l'opération par laquelle la création procède du Père et fait retour à Lui ; dans le Verbe le dynamisme de l'Absolu s'intellectualise et les créatures se tiennent dans leur être premier et leur vérité ultime. Le mouvement autoréflexif de l'Absolu dont le Verbe traduit l'expression se révèle lui-même dans le déploiement intelligible de l'être engendré comme création. L'Esprit s'offre sous la forme de la communion d'Amour du Père et du Fils. Il est le pôle positionnel de l'Amour unifiant la Trinité et sanctifiant la création (image de la main sanctifiante de Dieu).

C'est parce que l'âme est créée dans le Verbe qu'elle est ancrée au sein de la Trinité ».

que les cieux sont fondés, la sagesse du Fils quand il dit : *par la parole du Père*, la bonté de l'Esprit saint quand il dit : *toute leur puissance vient de l'esprit de sa bouche* »¹. La situation intermédiaire du Christ, sa Pâque ouvre une expérience inédite à l'âme humaine dans sa connaissance du Dieu-Trinité. Puis Eckhart donne lui-même sa propre interprétation de la Trinité, à partir de sa propre et forte expérience de la vie trinitaire, ce qui lui a permis de comprendre de l'intérieur ce mystère divin et de lui donner une compréhension profonde. Ayant bénéficié de toute l'élaboration théologique antérieure – ce qui n'est pas le cas chez Augustin, encore moins pour Origène – et ainsi, partant de l'Écriture et de la Création, il s'intéresse plutôt à la vie de la Trinité en elle-même : c'est ce qu'on appelle de nos jours la Trinité immanente. En effet, pour le Maître rhénan, tout vient du *Principium*. Il ne propose pas une analogie de *amans, quod amatur, amor* (aimant, aime, amour comme Augustin), mais plutôt de *genetus* (l'engendré), du *unigenitum* (le Fils unique engendré) et du *Patre parente animati* (Père engendrant l'être animé)².

Ainsi, « l'homme lui-même voit la gloire, c'est-à-dire toute la perfection et les propriétés de l'âme elle-même, tel qu'engendré et tel que fils unique engendré par l'âme elle-même, [qui est le] père engendrant l'être animé, de telle sorte qu'il y ait un seul et même être pour tout ce qui appartient à l'homme, à la chair et à l'âme elle-même »³. La Trinité en elle-même s'explique dans sa relation à l'homme à travers l'Incarnation du Christ qui octroie la grâce d'adoption à l'âme : « Il faut donc remarquer que, universellement parlant et selon une loi de la nature, le Verbe se fait chair en toute œuvre de la nature et de l'art, et qu'il habite en ceux qui se font chair ou en qui le Verbe se fait chair. C'est ainsi en effet que l'âme, l'esprit, le Verbe se fait chair quand il s'unit à la chair en l'homme ou en tout être animé, et l'âme elle-même habite dans la chair ou dans le composé d'âme et de chair »⁴. Le tournant décisif dans la compréhension de la Trinité en elle-même est envisagé par Eckhart à partir du *Principium* ou du *Verbum* qui lui permet d'expliquer l'originalité du christianisme entre l'unité de l'essence divine et la Trinité des Personnes.

¹ MAÎTRE ECKHART, *Sermon 48*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 325.

² Marie-Anne VANNIER, « Eckhart et la Trinité », dans *Les Études philosophiques*, n. 202/2 (2020), p. 94 : « Eckhart relit l'analogie centrale de l'aimant, de l'aimé et de l'amour qu'Augustin avait proposé pour rendre compte de la Trinité et il lui en substitue une autre, celle du *generans*, du *genitum* et de l'*amor gignentis ad genitum et geniti ad gignentem*, de l'engendrant, de l'engendré et de l'amour de celui qui engendre pour celui qui est engendré et de celui qui est engendré pour celui qui l'engendre, analogie qu'on trouve au numéro 24 de son *Commentaire de la Sagesse* et qu'il développe, ensuite, dans son *Commentaire de l'Évangile de S. Jean* ».

³ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 125, *op. cit.*, p. 245.

⁴ *Ibid.*, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 125, *op. cit.*, p. 245. Cf. *ibid.*, n. 130, *op. cit.*, p. 251-253.

De la sorte, on peut comprendre Eckhart quand il écrit qu'« il appert encore que ces paroles indiquent à la fois l'unicité de la substance et la distinction et la propriété des Personnes en Dieu : ici le géniteur ou le Père, là le rejeton, l'image et le Fils. Et il en va de même dans les réalités créées et faites au dehors. [...] Il en va de même ici : en niant que toute action soit par le Fils et dans le Fils, on pose que l'action est dans le Fils. On ne saurait en effet prononcer la moindre négation sans que soit engendrés en soi, c'est-à-dire conçus d'avance, un fils, un rejeton et une espèce dont on parle »¹. Telle est la récupération que fait le *Meister* Eckhart de la théorie de l'évêque d'Hippone de la *dictio verbi*². Autrement dit, toute déclaration négative laisse envisager une affirmation auparavant, de la même manière que nier le temps revient à le situer. Voyons maintenant comment le Christ, par qui toutes choses ont été faites, se présente comme celui qui nous sauve par sa vie donné.

3.2.2. La Pâque du Christ, une expérience décisive

L'expérience pascale est bien déterminante pour comprendre la pensée eckhartienne, car elle est comprise dans sa doctrine de la filiation divine. Voilà pourquoi le *Sermon* 33 de la Vigile de Pâques prononcé par Eckhart contient trois questions importantes que relève Éric Mangin dans son introduction : « Que signifie l'expression ressuscité avec le Christ ? Quels sont les signes d'une telle expérience ? Et enfin, où et de quelle manière l'homme doit-il chercher le visage de Dieu ? »³ Les destinataires de la Pâque sont les chrétiens et spécialement le chrétien humble et pauvre, celui qui a un cœur pur, un cœur noble, celui qui vit du détachement. Dans ce sens, Eckhart établit un pont entre l'amour et le détachement et montre l'excellence du détachement dans sa capacité de favoriser la naissance de Dieu dans l'âme quand il écrit : « Je loue le détachement plus que tout amour. Et d'abord pour cette raison : ce

¹ *Ibid.*, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 59, *op. cit.*, p. 125-127.

² AUGUSTIN, *De Trin.* IX, VII, 12, BA 16, p. 96-99 : « Dans cette éternelle vérité, d'après laquelle ont été créées toutes choses du temps, nous voyons, avec le regard de l'âme, la forme qui sert de modèle à notre être, qui sert de modèle à tout ce que nous faisons, en nous ou dans les corps, quand nous agissons selon la vraie et droite raison ; grâce à elle, nous avons eu nous la vraie connaissance des choses qui en est comme le verbe, par nous engendré dans une diction intérieure ; et ce verbe ne s'éloigne pas de nous par sa naissance. [...] Le verbe restant immanent, nous usons de la parole ou d'un signe sensible pour provoquer dans l'âme de notre interlocuteur, par cette évocation sensible, un verbe semblable à celui qui demeure en notre âme pendant que nous parlons » ; cf. *ibid.*, *Conf.* XI, XIII, 29, BA 14, p. 318-319, notamment 318, 21-24.

³ MAÎTRE ECKHART, *Sermon* 33, dans *Sermons, traités, poème*, *op. cit.*, p. 254.

que l'amour a de meilleur, c'est qu'il me force à aimer Dieu, alors que le détachement force Dieu à m'aimer. Or il est bien plus noble de forcer Dieu à venir à moi que de me forcer à aller à Dieu, parce que Dieu peut plus intimement s'insérer en moi et mieux s'unir à moi que je ne puis m'unir à Dieu. Que le détachement force Dieu à venir à moi, je le prouve ainsi : toute chose aime à être dans le lieu qui lui est naturel et propre. Or le lieu naturel et propre de Dieu est l'unité et la pureté, et c'est ce que produit le détachement »¹. L'âme qui se détache et qui s'oublie est invitée à faire cette expérience bouleversante de l'amour de Dieu pour son Fils au point de ressusciter celui-ci d'entre les morts. Une telle expérience est celle qu'ont connue saint Paul et saint Augustin. Après une telle expérience, « le fidèle serviteur ne souhaite pas qu'on lui dise ou qu'on lui donne ce qu'il aimerait entendre ou voir, car sa première et suprême application est d'entendre ce qui plaît davantage à Dieu »². Les biens de la Pâque sont la montagne et la ville, ou encore la rencontre avec Dieu à travers la lumière du Christ ressuscité³. Maître Eckhart enseigne à ce sujet : « Lorsque la lumière divine éclate de plus en plus dans l'âme jusqu'à ce que se produise un jour total et plein, le matin ne le cède pas au midi ni le midi au soir : tout se concentre absolument en un. C'est pourquoi le soir y est chaud. Alors c'est le jour total et plein dans l'âme, quand tout ce qu'est l'âme est rempli de lumière divine »⁴ : c'est la transfiguration de l'âme en Dieu et avec Dieu à partir de l'ébullition de l'engendrement du Fils par pure grâce, et qui se réalise dans la fine pointe de l'âme. En d'autres termes, l'âme est faite pour recevoir la lumière divine⁵ qui est son bien par excellence : c'est le chrétien rempli de la grâce de Dieu. De fait, l'âme traduit l'intime⁶, un

¹ *Ibid.*, *Traité du détachement*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 827.

² *Ibid.*, *Les Entretiens spirituels*, n. 1, dans *Sermons, traités, poème. Les écrits allemands, op. cit.*, p. 725 ; cf. AUGUSTIN, *Conf.* X, 26, 37, BA 14, p. 209.

³ Cf. Marie-Anne VANNIER, « Maître Eckhart. Un pont entre le Moyen-Âge et aujourd'hui », dans *Théologiques*, n. 18/2 (2010), p. 53 : « On a tendance à oublier l'ancrage christologique de la spiritualité d'Eckhart, alors que le Christ a une place centrale dans sa pensée, lui qui invite tout au long de son œuvre à la conformation au Christ. Mais il est vrai que le Thuringien ne parle pas toujours explicitement du Christ, même si la dynamique pascale sous-tend ses écrits ».

⁴ MAÎTRE ECKHART, *Sermon 36*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 267.

⁵ *Ibid.*, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, 92-93. 3, *op. cit.*, p. 183-185 : « Dieu, la lumière, cause première de toutes choses, ou bien influe quelque chose en toutes et en chacune d'elles, ou bien n'influe absolument rien. [...] Car tout influx est lumière, [...] surtout si la cause ou le principe qui influe est pas tout lui-même lumière. [...] De plus je dis que Dieu, la lumière véritable et pure, illumine ou bien tous ou bien aucun ; ce n'est pas aucun, c'est donc tous. La conséquence est évidente : en effet il les regarde tous de façon égale, uniforme et immédiate, il leur est présent, et de tous il est le premier à leur être présent.

L'âme offre une justification et un exemple évidents de ce qu'on vient de dire : en tant que forme substantielle du corps, elle est immédiatement présente par elle-même tout entière à chacun des membres, et à cause de cela leur donne à tous d'être et de vivre. Mais il en va tout autrement des autres perfections qu'elle ne communique pas à chacun des membres, comme voir, entendre, parler et les autres perfections. Or puisque vivre et être sont lumière, il est certain que l'âme illumine par son essence – qui fait d'elle une certaine forme et une certaine lumière – toute partie du corps et tout ce qui, sous cette forme et en ce corps, vient en ce monde du corps animé ». Voir *ibid.*, 151.10-152.11, *op. cit.*, p. 275-279.

⁶ Éric MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 218-228.

lieu sans lieu, c'est le *pneuma* origénien¹, c'est l'*animus* augustinien, c'est la fine pointe de l'âme, c'est le lieu de rencontre de Dieu avec l'être, lieu de communion, d'intimité et de toutes les consolations divines², et est nourrie par l'Eucharistie³. En effet, le mystère de la croix, parlant des souffrances du crucifié et s'exprimant en termes de compassion, devient le vrai chemin pour parvenir à Dieu : « L'Eucharistie a donc pour fruit une plus haute unité avec Dieu. C'est pourquoi il faut aimer pour en apprécier la douceur, et désirer cette unité »⁴. C'est pourquoi, dans son *Sermon* du Jeudi saint en mémoire de la Cène du Seigneur, Eckhart enseigne que l'Eucharistie témoigne de la grandeur du don de Dieu pour l'âme : « Dieu ne peut donner de plus grand don que de se donner soi-même. [...] Toute la grâce et la béatitude qui se trouvent dans toutes les bonnes œuvres et dans toutes les vertus et les mœurs, et toute la béatitude que les saints ont possédée dans le royaume des cieux, et toute la béatitude que le Fils unique du Père céleste a possédée, l'âme l'accueille entièrement [en recevant] le corps de notre Seigneur »⁵. De fait, elle « reçoit l'être de toutes choses, ce qui est si joyeux que l'âme ne veut plus jamais en être privée par toute la peine, elle veut seulement avoir l'être de Dieu ».

Le fruit de la Pâque est la naissance de Dieu dans l'âme. Pour Eckhart, ce fruit se traduit concrètement en ce que l'âme va, selon l'expression de Maxime le Confesseur reprise par Jean Tauler, « devenir par la grâce ce que Dieu est par la nature ». Il faut donc que l'homme bénéficiaire de cette grâce soit pur et noble. Car, le mystère pascal est infiniment profond, il dépasse largement l'homme, car il fait sortir la vie de la mort. Il est un évènement unique et historique qui produit la naissance de Dieu dans l'âme : la conséquence⁶, c'est la

¹ Henri CROUZEL, « L'esprit de l'homme », *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, op. cit., p. 126 : « Le *pneuma* humain est donc une participation de l'Esprit divin : c'est là sa nature. Terme créé de l'action sanctifiante de l'Esprit, il occupe, dans la trichotomie anthropologique, la position suprême, celle qui correspond, parmi les participations trinitaires, à la participation de l'Esprit divin ».

² MAÎTRE ECKHART, *Sermons, traités, poème. Le Livre de la consolation divine*, n. 2, op. cit., p. 777-808.

³ *Ibid.*, *Sermons, traités, poème. Les écrits allemands. Les Entretiens spirituels*, n. 20, op. cit., p. 753-756.

⁴ Suzanne ECK, « Jetez-vous en Dieu ». *Initiation à Maître Eckhart*, op. cit., p. 85.

⁵ MAÎTRE ECKHART, *Sermon 32*, dans *Sermons, traités, poème*, op. cit., p. 251.

⁶ Cf. MAÎTRE ECKHART, *Sermon de l'homme noble*, dans *Sermons, traités, poème*, op. cit., p. 816-824. Maître Eckhart rejoint ici Origène et Augustin. Pour le premier, l'homme noble est celui dans le *pneuma* duquel est enfouie la semence divine. Un tel homme est noble dans la mesure où son âme est ardente, pure, brillante et tend constamment vers Dieu, d'après le second. Voir à ce sujet ORIGÈNE, *HomGn.* XIII, 3-4, SC 7 bis, p. 319-333 ; *HomEx.* VIII, 6, SC 321, p. 267-277 ; *CCels.* IV, 25, SC 136, p. 243 : « Il apparaît donc que les hommes en général ne pourraient être des vers relativement à Dieu : car la raison, qui a son principe dans le Logos qui est près de Dieu ne permet pas de juger l'être raisonnable absolument étranger à Dieu ». En d'autres termes, la noblesse de l'homme réside dans l'homme intérieur. Quant à Augustin, il prend le Christ pour modèle et Maître intérieur de l'homme noble, de sorte que celui-ci est un homme nouveau, et vit selon le modèle des personnes bonnes, saintes et vertueuses. C'est justement là que réside sa noblesse. Voir AUGUSTIN, *De uera Rel.* XXVI, 49, BA 8, p. 93-95 : « La fin du vieil homme est la mort, la fin de l'homme nouveau est la vie éternelle ; car le vieil homme est l'homme du péché, le nouveau, l'homme de la justice ».

noblesse de l'homme, avec en arrière fond la thématique suivante : accueillir le Fils pour devenir fils. Alors,

l'homme doit être un en lui-même et chercher ce un en soi et dans l'Un, et le recevoir dans l'Un, c'est-à-dire uniquement contempler et *revenir* (Lc 19, 12), c'est-à-dire savoir et reconnaître que l'on a un savoir et une connaissance de Dieu [...]. Ce que notre Seigneur nomme un homme noble, le prophète [Ézéchiël] le nomme un grand aigle. Qui dit donc plus noble que celui qui est né, d'une part de plus haut et du meilleur de la créature, et d'autre part du fond le plus intime de la nature divine et de sa solitude ? *Je veux conduire l'âme noble dans la solitude et je parlerai à son cœur* (Os 2, 14), dit le Seigneur dans le prophète Osée. Un avec l'Un, un de l'Un, un dans l'Un et, dans l'Un, un éternellement¹.

Il est alors clair que la Pâque du Christ conduit indéniablement à la naissance de Dieu dans l'âme. En effet, le *Sermon 36 du Premier dimanche après Pâques* est un texte préparatoire à la naissance de Dieu dans l'âme. Il en constitue les *lineamenta*. C'est lui qui contient la théologie de la Résurrection de Maître Eckhart² qui exprime le mystère d'amour qui introduit l'âme dans la communion trinitaire. Le mystère pascal dépasse fortement ce que l'être humain peut en penser ; elle est pourtant l'expérience décisive par laquelle un mort est de retour à la vie. Elle a pour fruit important la Résurrection du Christ mais aussi notre résurrection, car, « c'est un jour total et plein dans l'âme, quand tout ce qu'est l'âme est rempli de lumière divine »³ ; le Christ étant la Lumière du monde. Pour Eckhart, « la dynamique pascale sous-entend ses écrits et se traduit dans la dialectique du détachement et de l'union à Dieu qu'Eckhart interprète à partir du kérygme comme la mort et la résurrection dans le Christ [...]. Il entend par là mettre en évidence la dynamique pascale de l'amour »⁴ rendant ainsi indissociables christologie et anthropologie. Le but en est que le Christ qui vient naître dans

¹ MAÎTRE ECKHART, *Sermon de l'homme noble*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 823-824.

² Cf. Dietmar MIETH, *Meister Eckhart*, Munich, Desq, 2014, p. 187 ; cf. *Sermon 55* ; Marie-Anne VANNIER, *De la Résurrection à la naissance de Dieu dans l'âme. Retraite avec Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 68 : « Eckhart indique les signes de la Résurrection. Le premier, c'est de rechercher 'les choses qui sont en haut', le second de trouver de la saveur 'aux choses qui sont en haut'. Qu'est-ce à dire, sinon demeurer auprès du Père avec le Christ, après être entré par la porte qui est le Saint-Esprit et par lequel, dit Eckhart, Dieu 'se diffuse en bonté dans toutes les créatures' ? En d'autres termes, l'*Überbildung*, c'est la vie dans la communion trinitaire, dans l'unité de la Trinité qu'Eckhart désigne comme Dêité pour ne pas la figer dans une représentation ».

³ MAÎTRE ECKHART, *Sermon 36*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 267.

⁴ Marie-Anne VANNIER, « La christologie d'Eckhart, une réalité à redécouvrir », dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues, op. cit.*, p. 9 ; cf. Reiner MANSTETTEN, « Christologie bei Meister Eckhart », dans *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, Bd. 1, Stuttgart. Kohlhammer, 2007, p. 125-144 ; cf. Marie-Anne VANNIER, *De la résurrection à la naissance de Dieu dans l'âme*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

l'âme emporte celle-ci dans la gloire divine. C'est donc à une spiritualité spécifiquement christologique que nous conduit Eckhart.

3.3. Essai philosophique et anthropo-spirituel de synthèse entre Origène et Augustin

La problématique de l'âme a conduit les cultures grecques et latines à travers leurs plus grands génies du christianisme des premiers siècles, Origène et Augustin à se pencher sur la question de l'être, du sujet pensant, pour ne pas dire de l'*ego* dans son rapport avec lui-même, avec ses semblables, avec les autres êtres et avec Dieu en termes de relation, configuration et de percée avec Maître Eckhart. En utilisant les configurations origéniennes et augustiniennes, le Maître rhénan propose une ontologie de l'*ego* en relation. Si Dieu seul peut être véritablement appelé *Ego*, c'est parce qu'il est l'Auteur et la Fin de la création, puisqu'il « *créa le ciel et la terre au commencement*, c'est-à-dire dans l'être ou pour l'être et à cause de l'être, il a créé les choses pour qu'elles fussent, Sg I : "Il a créé pour que toutes choses fussent". L'être est, en effet, la première de toutes les notions ou perfections et leur principe »¹. L'être pur, c'est Dieu lui-même ; il est la source de l'âme et l'Écriture le présente comme étant un être principiel auquel peuvent être configurés d'autres êtres, notamment l'âme : « Dieu se repose en toutes les choses créées et dans leur création pour nous apprendre qu'il est être pur, plénier, simple, source unique de tout l'être, que ce soit dans l'âme ou hors de l'âme »². Enfin, puisque Dieu, Principe, peut vivre dans l'âme, celle-ci trouve son repos en lui³ : « L'être (*Esse*), et lui seul, repose, est en repos, immobile, immuable et invariable. Aussi la "forme", du fait qu'elle est être (*eo quod est esse*), "consiste-t-elle en une essence simple et invariable". Tous les étants situés en deçà et aux alentours de l'être sont sans repos et ont faim et soif de l'être. Dieu est l'être même (*Deus autem est esse ipsum*) : de lui, par lui et en

¹ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, n. 19.1, *op. cit.*, p. 269-271. Voir AUGUSTIN, *Conf.* IV, XII, 18, BA 13, p. 439 : « Si te plaisent les âmes, en Dieu qu'elles soient aimées, parce qu'elles aussi sont sujettes à changer, et que, fixées en lui, elles deviennent stables. [...] *Revenez, prévaricateurs, à votre cœur* et attachez-vous à celui qui vous a faits. Soyez stables avec lui et vous serez en repos. [...] Le bien que vous aimez vient de lui ; mais c'est dans la mesure où il s'adonne à lui qu'il est bon et suave ».

² *Ibid.*, *Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, 174, 15, *op. cit.*, p. 465 ; voir AUGUSTIN, *De Trin.* VIII, III, 4, BA 16, p. 32 : « Ceci est bien, cela est bien. Supprime le *ceci* et le *cela*, et vois, si tu peux, le bien même : alors tu verras Dieu, qui ne tient pas sa bonté d'un autre bien, mais est la bonté de tout bien ».

³ Cf. *ibid.*, 17. 1, *op. cit.*, p. 267-269.

lui est tout être de la nature. [...] Dieu est dit reposer parce que lui, et lui seul, fait reposer toute chose, puisqu'il est l'être et la cause universelle de tout l'être »¹. Ce qui précède amène logiquement Eckhart à définir une anthropologie de la mystique (*quietum*, repos) déjà présente chez Augustin², avec comme présupposé la dialectique de l'image qu'il a empruntée à Origène et à saint Augustin, qu'il a lu dans la *Glose ordinaire*.

Il emprunte, en particulier, à Origène l'image de la semence enfouie³ qui peut toutefois éclore et briller mais aussi celle des puits qui exprime la Parole de Dieu transformée en source et indique que la source unique des puits est la Trinité⁴ et par là, il tente de rendre compte de l'image de Dieu. Sans doute l'Alexandrin n'apporte-t-il pas une entière nouveauté, dans la mesure où il se fait essentiellement le commentateur du livre des *Nombres*, mais il se donne à penser et, en son savoir-faire extraordinaire et quelque peu osé tout de même, Eckhart reprend l'interprétation d'Origène pour donner tout son sens à l'image de Dieu⁵, allant ainsi au-delà de la métaphore utilisée au sens large par l'Alexandrin en l'approfondissant. Avec Eckhart, l'image et la ressemblance vont de pair ; l'image a sa perfection en Dieu ; elle vient de son modèle, imite son modèle ; elle s'oppose à tout ce qui est extérieur ; elle cherche à devenir l'équivalent de son modèle pour deux raisons : la première en est que « puisque Dieu lui-même a semé, enfoui, engendré cette semence, elle peut bien être recouverte et cachée, elle n'est jamais anéantie ni éteinte ; elle est ardente, elle brille, elle éclaire et brûle et tend sans

¹ *Ibid.*, 164.4-165, *op. cit.*, p. 453-455. Cf. AUGUSTIN, *De uera rel.* XX, 39, BA 8, p. 77 : « Quand les yeux, reposés, regarderont normalement la lumière qui leur convient, il n'y aura pas de mal. Bien plus : quand cette même lumière, faite pour les yeux, reçoit les honneurs dus à la lumière de sagesse faite pour l'esprit, elle ne devient pas elle-même un mal. [...] Que l'âme reconnaisse le Créateur, se soumette à lui seul et prenne conscience que, grâce à lui, tous les autres êtres lui sont soumis, à elle, et de ce mal il ne restera plus trace ».

² Cf. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* IV, XIV, 25, BA 48, p. 313 : « Dieu ni ne se fatigua en créant, ni ne refit ses forces en cessant de créer, mais il a voulu par ces mots de son Écriture nous inviter à désirer ce repos, en nous intimant de sanctifier ce jour où il s'est reposé de toutes ses œuvres. [...] Mais il voulut sanctifier ce jour où il se reposa de toutes les œuvres qu'il a faites, comme si, même pour lui qui ne se fatigue pas au travail, le repos avait plus de prix que l'action ».

³ ORIGÈNE, *HomGn.* XIII, 4, SC 7 bis, p. 327 : « Il est là, le Verbe de Dieu, et son opération actuelle est d'écarter la terre de chacune de vos âmes et d'ouvrir ta source. Il est en toi, en effet, et ne vient pas du dehors, comme aussi "le royaume de Dieu est en toi" » ; *CCels.* IV, 25, SC 136, p. 243-245 ; *HomEx.* VIII, 6, SC 321, p. 267-277 ; MAÎTRE ECKHART, *Paraboles de la Genèse*, n. 193, *LW* 1, p. 665-666.

⁴ Voir ORIGÈNE, *HomNb.* XI, 1, 4, SC 442, p. 77-79 : « Je pense que la science du Père inengendré pour se comprendre comme un puits, et que la connaissance de son Fils unique doit être comprise comme un autre puits. Car le Fils est autre que le Père et n'est pas identique au Père. [...] Je pense aussi qu'on peut voir encore un troisième puits en la connaissance du Saint-Esprit. [...] C'est donc cette distinction des trois personnes en Père, Fils et Esprit Saint, qui explique la pluralité des puits. Mais de ces puits la source est unique, car unique est la substance et la nature de la Trinité ». Cf. *ibid.*, XII, 1, 5, SC 442, p. 79 : « Ce puits unique qu'est la parole de Dieu se transforme en puits, en sources, en fleuves innombrables, comme aussi l'âme de l'homme qui est "à l'image de Dieu" peut avoir en soi et peut produire hors de soi des puits, des sources et des fleuves ». Cf. *ibid.*, VI, 1, 1, SC 415, p. 143. Voir aussi *ibid.*, *HomGn.* XIII, 1-3, SC 7 bis, p. 311-327.

⁵ Marie-Anne VANNIER, art. « Anthropologie (Eckhart) », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, *op. cit.*, p. 115.

cesse vers Dieu »¹. Mieux, la vraie Image, la source d'eau vive qui irrigue notre âme, c'est le Christ : « L'image de Dieu, le Fils de Dieu est au fond de l'âme comme une source vive »². L'âme imite son modèle, disions-nous, car, même voilée, l'image de Dieu reste présente en nous, elle habite dans l'homme intérieur. Le Maître dominicain explique qu' :

il faut remarquer que Dieu – l'image de Dieu imprimée en nous, [est] “la lumière de la face de Dieu imprimée sur nous”, “nous montrant le bien” et “nous dirigeant dans l'action”. [...] Tt 3 : “La bénignité et l'humanité de notre Dieu sauveur sont apparues” ; et aussi au chapitre 2 : “La grâce du Sauveur notre Dieu est apparue” ; Gal I : “Or, lorsqu'il lui plut” “de révéler en moi son Fils” ; 2 Co 3 : “La face dévoilée”, c'est-à-dire une fois dévoilée, lorsqu'on a ôté le voile qu'est l'image de toutes choses, “nous sommes transformés en la même image”³.

Cette singularité eckhartienne justifie ce qu'avait avancé saint Augustin à savoir que l'âme est *capax Dei*⁴. Eckhart doit donc à l'Hipponate le schéma de sa réflexion sur l'homme *capax Dei* et le terme allemand *Bild (Imago)* devient incontournable pour comprendre sa conception de la constitution du sujet selon le diagramme *creatio, conversio, formatio* du *Sermon 125* d'Augustin que l'on retrouve au *Sermon 70* d'Eckhart⁵. En effet, la *creatio* est l'acte fondateur, la pierre angulaire de l'ontologie théologique et spirituelle d'Augustin comme

¹ MAÎTRE ECKHART, *Sermon de l'homme noble*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 816.

² *Ibid.*, p. 818. Cf. AUGUSTIN, *De Trin.* XII, VII, 10, BA 16, p. 231 : « L'âme humaine : lorsqu'elle se livre toute à la contemplation de la vérité, elle est image de Dieu ; mais lorsque quelque chose d'elle se détache du fait qu'une partie de l'attention s'applique à agir sur le temporel, l'âme, en cette part d'elle-même qui voit et consulte la vérité, reste néanmoins image de Dieu ; mais en cette part qui s'applique à une action sur les réalités inférieures, elle n'est pas image de Dieu » ; *ibid.*, *Conf.* I, I, 1, BA 13, p. 273-275 ; MAÎTRE ECKHART, *Livre des Paraboles de la Genèse*, n. 130, LW 1, p. 595 ; *ibid.*, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, n. 267, LW 3, p. 223.

³ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de la Genèse précédés des Prologues*, n. 301, *op. cit.*, p. 639-643 ; *ibid.*, 115-120, *op. cit.*, p. 383-395. Voir AUGUSTIN, *De uera rel.* XXXIX, 72, BA 8, p. 131 : « Au lieu d'aller dehors, rentre en toi-même : c'est au cœur de l'homme qu'habite la vérité » ; *Conf.* III, VI, 11, BA 13, p. 383 : « Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même » ; *Conf.* X, XXVII, 38, BA 14, p. 209 : « Tu étais au-dedans, et moi au-dehors et c'est là que je te cherchais et sur la grâce de ces choses que tu as faites, pauvre disgracié, je me ruais ! Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi » ; *De Doc. Chr.* I, XII, 12-XIII, BA 11/2, p. 91-93 ; ORIGÈNE, *HomGn.* XIII, 4, SC 7 bis, p. 327 : « Quant à toi, si tu allumes ta lampe, si tu as recours à l'illumination du Saint-Esprit, et que “tu vois la lumière dans sa lumière”, tu trouveras la drachme en toi. Car c'est en toi qu'a été placée l'image du roi céleste ».

⁴ Élisabeth BONCOUR, *Maître Eckhart, lecteur d'Origène, op. cit.*, p. 182-191.

⁵ *Ibid.*, *Sermon 70*, dans *Sermons, traités, poème*, p. 440-443 : « La lumière naturelle de l'intellect que Dieu a versée dans l'âme est si noble et si puissante que toutes les choses corporelles que Dieu a jamais créées sont pour elle étroites et petites. Cette lumière est aussi plus noble que toutes les choses corporelles que Dieu créa. [...] »

Il faut que l'âme, qui doit aimer Dieu et à qui il doit se communiquer, soit si complètement dépouillée de la temporalité et de tout goût des créatures, que Dieu ne goûte en elle que son propre goût. [...]

Notez-le ! Nulle part Dieu n'est plus spécifiquement Dieu que dans l'âme. Dans toutes les créatures il existe quelque chose de Dieu, mais dans l'âme, Dieu est divin, car elle est son lieu de repos ». Chacune de ces phrases du *Sermon 70* montre les trois dimensions : la première évoque l'acte créateur de Dieu. La deuxième exprime la conversion en termes de dépouillement. Eckhart utilise souvent ce terme ou un autre qui lui est similaire à savoir le détachement (*Aufhebung*) qui cache l'idée de retour à Dieu. La dernière phrase dit comment Dieu se forme dans l'âme. Il y trouve sa demeure.

d'Eckhart. Elle contient une dimension trinitaire de l'acte créateur. La *conversio* dit un élément constitutif du sujet qui revient au Créateur et la *formatio* accomplit l'être créé¹. On peut retenir aussi que la question du fond de l'âme et du fond de Dieu eckhartienne trouve son point de départ dans l'homme intérieur d'Origène et surtout dans la fine pointe de l'âme selon Augustin.

Tout cela nous conduit à une innovation du dominicain autour de la spiritualité de l'homme noble et de la consolation divine. C'est l'homme en qui Dieu habite ; l'homme noble est celui qui conforme son âme, à travers le détachement et la vie pieuse en vue de la consolation divine. Eckhart nous conduit sur le chemin tracé par Origène et Augustin mais en le balisant. Il scrute davantage l'axe spirituel de leur pensée et tente de rapprocher le plus possible l'âme de Dieu à travers la médiation du Christ. Il crée une unité indispensable entre les deux, de sorte que « Dieu a touché l'âme et la touche comme créée et créateur, l'âme est par ce contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même. Dieu la touche selon lui-même. [...] La distinction provient de l'unité : la distinction dans la Trinité. L'unité est dans la distinction et la distinction est unité »². On peut en conclure qu'Eckhart avait, sur cette question, le même objectif qu'Origène : le Christ dans l'âme ; mais sa méthode reste assez augustiniennne.

3.3.1. Vers une méta-logique de l'âme configurée

Nous nous proposons de prendre en compte dans cette partie, l'aspect ontologique des questions relatives à l'âme chez Origène et Augustin et qui a été abordé par le Frère dominicain à partir de l'interrogation suivante : L'âme est-il l'être ? Dans son *Commentaire de la Genèse*, Eckhart définit Dieu comme étant le pur Être, « et la perfection de l'être en

¹ Cf. Marie-Anne VANNIER, « *Creatio* », « *Conversio* », « *Formatio* » chez S. Augustin, *op. cit.*, p. 95-172 ; Cf. Jules CHAIX-RUY, « La création du monde d'après saint Augustin », dans *RÉAug*, n. 11 (1965), p. 85-88 ; W. A. CHRISTIAN, « Augustin on the creation of the world », dans *The Harvard Theological Review*, n. 46 (1953), p. 1-25 ; cf. M. COSTANZA, « La dottrina della creazione in S. Agostino », dans *Logos, Rivista internazionale di filosofia*, n. 15 (1932), p. 55-59 ; Tarsicius Jan Van BAVEL, « De la raison à la foi. La conversion d'Augustin », dans *Augustiniana*, n. 36 (1986), p. 5-27 ; Juan PEGUEROLES, « La formación o iluminación en la metafísica de S. Agustín », dans *Espiritu*, n. 20 (1971), p. 134-149.

² MAÎTRE ECKHART, *Sermon 110*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 666.

tant qu'il est être »¹. Il est l'être par excellence auquel est associée la vie. L'âme est faite pour devenir un avec Dieu, car elle ne trouve son repos qu'en Celui en qui elle se complaît. Telle est la manifestation de sa ressemblance, « la parfaite assimilation [...] qui est à titre essentiel le dessein de Dieu et qui correspond à l'image et à la ressemblance présentes dans la pensée divine »². Il s'en déduit que l'Être qui existe par lui-même est bien Dieu. L'être qui entre en dialogue avec Dieu pour pouvoir y puiser sa source est l'âme. Celle-ci est « la créature rationnelle ou intellectuelle [et] diffère de toute autre créature qui lui est inférieure en ce que l'inférieur est produit à la ressemblance de ce qui est en Dieu et n'a de correspondant en Dieu que cette Idée d'après laquelle il est dit être créé »³, autrement dit, l'âme est créée pour être con-figurée à Dieu. Elle peut être définie comme un existant, un étant configuré à l'Être divin.

Mais avant d'entrer dans le vif du sujet à savoir la métaphysique du sujet configuré, ou de l'étant configuré que nous désignons encore par le terme eckhartien de l'être, il convient de définir les concepts-clés. Pour Eckhart, l'Être véritable, c'est Dieu ; l'être créé est un sujet⁴. Mais il faut surtout remonter plus loin dans le temps pour partir de saint Augustin, le premier à réellement évoquer la question du *cogito* et du sujet pensant⁵ qui se sait agissant comme tel, qui veut découvrir l'absolu de l'être et qui cherche concomitamment à se connaître (cf. *De Trinitate*). C'est la réflexion autour du connaître par soi-même, par la raison naturelle qui a aussi conduit Maître Eckhart à poser les considérations d'une logique relative au sujet. En réalité, dans ses *Œuvres allemandes*, Eckhart emploie, pour désigner le concept de « *Subjekt* » le vocabulaire de : *homo, mensch, persôn, ego* ; alors que dans son *Œuvre latine*, le vocabulaire de *subiectum* et *suppositum* a pris une place de choix⁶. Il explicite que le sujet est l'être de l'accident, il est différent de lui car l'accident a son être dans le sujet. Dans l'âme, l'intelligible se trouve comme dans un endroit et c'est ainsi qu'on peut la comprendre comme le « lieu des intelligibles » ou mieux encore, ce lieu des espèces-intelligibles est l'intellect

¹ *Ibid.*, *Commentaire de la Genèse précédés des Prologues*, n. 174, *op. cit.*, p. 467. Cf. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* IV, IX, 16, BA 48, p. 301.

² *Ibid.*, *Commentaire de la Genèse précédés des Prologues*, n. 163.3, *op. cit.*, p. 451.

³ *Ibid.*, *Commentaire de la Genèse précédés des Prologues*, n. 115, *op. cit.*, p. 383.

⁴ Voir Alain DE LIBERA, *Archéologie du sujet. La naissance du sujet*, Paris, Éditions J. Vrin, 2007. Voir Emmanuel HOUSSET, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2007 ; *ibid.*, *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2008 ; la réflexion philosophique sur l'avènement du sujet est aujourd'hui remontée au *cogito ergo sum* de René Descartes avec à sa suite, les réflexions des phénoménologues post-cartésiens tels que Emmanuel Kant, Hegel, Heidegger...

⁵ Cf. Emmanuel HOUSSET, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, 2007.

⁶ Cf. Marie-Anne VANNIER, art. « Sujet (Eckhart) », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, *op. cit.* p. 1105.

dans l'âme¹. L'âme est alors le sujet (*subjectum*) de cet espace-intelligible qui fait d'elle un *alter ego*. Elle est *alter ego* d'un Être Premier, d'un sujet, car en lui, le *subjectum* est identifié et peut se réaliser². « C'est pourquoi l'âme n'est jamais satisfaite à moins qu'elle ne parvienne là où est rassemblée la perfection de toutes les créatures, sans aucune division³ ». Dieu est alors le *Subjectum* indivisible et immuable par excellence, celui qui regroupe en lui tous les *subiecta* comme on peut le lire dans le *Commentaire sur l'Exode* (n. 15). L'essence du sujet est alors Dieu, qui tient en lui l'*ego* et le *Ich*⁴. Il est le véritable *Ich*. Si en Dieu il y a trois sujets pensants à savoir le Père, le Fils et le Saint-Esprit et que Dieu est l'Inengendré et est Principe d'engendrement, et concomitamment Essence de tout sujet, on comprend alors la naissance de Dieu dans l'âme comme la grâce accordée à l'être humain de parvenir à la Divinité quand Dieu opère en l'âme : « S'il en est ainsi, alors ton action est divine, car son principe et sa fin sont identiques : Dieu »⁵. La dialectique de la constitution du sujet⁶ s'entend alors comme une progression et une orientation de l'Être de Dieu vers l'être de l'homme, vers l'âme humaine engageant celle-ci dans une pédagogie de l'*Entbildung* (Détachement) comme condition d'accessibilité au divin avec pour point de départ l'élan vers le dépassement de soi (*Überbildung*) vers un *transitus* pascal qui en est l'introduction dans la vie mystique par pure

¹ Cf. Aristote, *De Anima*, III, 4, *op. cit.*, p. 163 : L'intelligible gouverne tout ce qui relève de l'intellection ; il tient la place de l'organe sensoriel pour les objets sensibles : « Cela donc qu'on appelle intelligence de l'âme ».

² Cf. MAÎTRE ECKHART, *Livre des Paraboles de la Genèse*, n. 188, traduction par Jean-Claude Lagarrigue, introductions par Marie-Anne Vannier et Maxime Mauriège, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 201 : « Il faut remarquer premièrement que c'est le propre de Dieu et de lui seul de jurer par soi-même, à cause du nombre deux. Premièrement, parce que tout serment est fait pour que la vérité de ce qui est dit ou promis soit affermie. Or Dieu est la Vérité elle-même. Il s'ensuit qu'il n'a pas autre chose par quoi il est affermi. Or tout ce qui est en deça, est vrai par un autre, par exemple par la Vérité. Cela explique pourquoi on peut échanger le vrai et l'étant. Mais Dieu, en soi n'est par aucune autre chose ; toutes les autres choses sont de Lui et par Lui, et donc c'est par Lui qu'elles sont vraies et sont confirmées dans l'être ».

³ MAÎTRE ECKHART, *Sermon 96*, dans *Le Silence et le Verbe. Sermons 87-105*, présentation, traduction et notes par Éric Mangin, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 105.

⁴ Alain DE LIBERA, « Appendice. Le concept du 'je' ('Ich') chez Eckhart », dans Alain DE LIBERA et Émilie ZUM BRUNN (Éd.), Centre d'Études des religions du Livre, *Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3.14*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines, religions du Livre », 1986, p. 161 : « Dans l'œuvre allemande, *Ich* est, en quelques rares occasions, approprié au Père en tant qu'il engendre son Fils (cf. Pr. 31 : 'Swer dâ sprichet 'ich', der muoz daz wer allerbeste tuon. Nieman enmac daz wort eigenliche gesprechen dan der vater. Daz wer ist im sô eigen, daz ez nieman gewür e n enmac dan der vater', *DW*, II, 117, 10 ; Ancelet-Hustache, I, 9 : Celui qui dit "Je" est celui qui peut le mieux accomplir cette œuvre. "Nul ne peut s'approprier ce mot sinon le Père"). C'est là, si l'on peut dire, le sens traditionnel, non spécifiquement eckhartien du mot "Je" (*Ego, Ich*).

Le plus souvent, en revanche, "Je" est le nom impersonnel d'une place sans emplacement, qui n'est 'ni dans le monde ni hors du monde', 'ni dans le temps ni dans l'éternité', qui n'a 'ni extérieur ni intérieur'. C'est à partir de cette place que "Dieu" le Père éternel, diffuse la plénitude et l'abîme de toute sa déité, c'est à partir d'elle qu'il engendre cette plénitude "dans son Fils unique", "pour que nous soyons le même Fils". »

⁵ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 51, *op. cit.*, p. 109.

⁶ Cf. Alain DE LIBERA, « L'Être et le bien : Exode 3, 14 dans la théologie rhénane », dans Alain DE LIBERA et Émilie ZUM BRUNN (Éd.), Centre d'Études des religions du Livre, *Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3. 14*, *op. cit.*, p. 153-160.

grâce : c'est l'assomption du sujet¹. Nous voyons ici l'influence d'Avicenne sur Eckhart quand celui-ci distingue l'être de l'essence, la perfection de l'âme rationnelle². De fait, l'Être, c'est Dieu et il n'y a pas de devenir en lui. Il est essence de tout ce qui existe. En fait, « ‘c'est le propre de Dieu, Bien par essence, de produire ce qu'il y a de meilleur’ ». Chacune des choses que Dieu a faites ou qu'il fait, si on l'examine avec attention, peut être qualifiée de la meilleure »³.

De fait, l'accomplissement du sujet humain qu'est l'âme et le corps se trouve réalisé dans la vie trinitaire, où, par un élan de démarche mystique, l'être de l'homme tend vers son propre intime afin d'y rencontrer le Fond de Dieu. Une telle expérience passe par la *mors mystica* de l'âme où le péché est combattu afin de renaître par la mort du Christ pour pouvoir ressusciter avec lui et ainsi l'union à Dieu peut être effective⁴. Eckhart écrit à ce sujet que c'est ainsi que « comme dans la pureté dans laquelle Dieu a créé l'âme, nous devenons aussi purs dans la sagesse qui est le Fils. Car, [...] il est une porte par laquelle l'âme retourne dans le Père, tout ce que Dieu a jamais opéré n'étant rien d'autre qu'une image et un signe de la vie éternelle. [...] Par là, il nous enseigne comment nous devons pénétrer dans notre fond de véritable humilité et de véritable dénuement, afin que nous nous dépossédions de tout ce qui n'est pas notre par nature »⁵.

Le Christ médiateur fait alors le lien entre le sujet humain et le Dieu-Trinité en naissant dans l'âme qui « doit se sacrifier avec tout ce qu'elle est et ce qu'elle a, défauts et vertus ; elle doit le porter en haut, tout ensemble, et le sacrifier au Père céleste avec le Fils. Autant le Père peut donner d'amour, autant le Fils est digne d'être aimé. Le Père n'aime rien d'autre que son Fils et tout ce qu'il trouve dans son Fils. C'est pourquoi l'âme doit se porter

¹ Marie-Anne VANNIER, *Maître Eckhart Prédicateur*, Paris, Éditions Beauchesne, 2018, p. 671 : « Le terme le plus adéquat pour parler de la personne chez Eckhart est, en effet, celui d'assomption, car il n'y a pas, pour lui, d'auto-constitution de la personnalité, mais celle-ci est, en quelque sorte, reçue et constituée à la suite d'un *raptus*, d'une dépossession volontaire et d'un libre don du créateur. L'ontologie et la mystique sont fondamentalement liées, comme cela apparaît au *Sermon 6 (AH, t. I, p. 86)*, où il prêche que 'par la connaissance, j'accueille Dieu en moi, et par l'amour, je pénètre en Dieu'. Il y a ainsi passage d'un ordre à l'autre, pour reprendre le langage pascalien » ; cf. Alain DE LIBERA, « Le je chez Eckhart », dans Alain DE LIBERA, *Celui qui est*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Patrimoines-Histoire des religions, 1986, p. 11-14 ; Alain DE LIBERA, *Archéologie du sujet I et II*, Paris, Éditions J. Vrin, 2007, 2008 ; Cf. Marie-Anne VANNIER, « La connaissance de soi chez Augustin et Eckhart », dans *La France Latine*, n. 132 (2001), p. 135-157.

² Cf. Ruedi IMBACH, art. « Avicenne », dans *Encyclopédie des Mystiques rhénans*, *op. cit.*, p. 159-163.

³ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, n. 127-128, *op. cit.*, p. 405.

⁴ Cf. ORIGÈNE, *ComRm.* V, 1, SC 539, p. 351-403 ; *HomGn.* VIII, 7, SC 7 bis, p. 225-227. Cf. aussi Éric MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, *op. cit.* p. 46-54.

⁵ MAÎTRE ECKHART, *Sermon 44*, dans *Sermons, traités poème*, *op. cit.*, p. 307. *Idem* : « Car celui qui veut pénétrer dans le fond de Dieu, dans ce qu'il a de plus intérieur, doit d'abord pénétrer dans son propre fond, dans ce qu'il a de plus intérieur. En effet, personne ne peut connaître Dieu s'il ne se connaît d'abord lui-même ».

en haut avec toute sa force et s'offrir au Père dans le Fils, ainsi elle est aimée par le Père avec le Fils. [...] en cette œuvre Dieu opère toutes ses œuvres et l'Esprit Saint y est inhérent, ainsi que toutes les créatures. Car l'œuvre qui est sa naissance, Dieu l'opère dans l'âme, sa naissance est son œuvre et la naissance est le Fils. Dieu opère cette œuvre dans le plus intime de l'âme »¹. Voilà comment nous justifions, dans l'ordre de la phénoménologie, la configuration de l'âme à Dieu dans et par la médiation du Christ Jésus. On peut aussi justifier la configuration de l'âme à partir du concept original de la percée (*Durchbruch*) chez Eckhart ; ce terme signifie le fait de traverser quelque chose avec une grande vitesse, une rapidité puissante. Cette métaphore eckhartienne désigne la tension qui anime l'âme et qui lui fait accepter la *conversio* (retour) afin de retourner à Dieu. Cette « métaphysique de la conversion »² est la conséquence de la dépendance de l'âme de son Créateur. En effet, la percée est intimement reliée à la naissance de Dieu dans l'âme (*configuratio*).

Ce terme rejoint fortement la déification chez Origène et mieux la christification puisque la percée de Dieu dans l'âme se fait par le Christ qui agit sur le *pneuma* considéré par Origène comme « le principe des désirs supérieurs, et dépasse infiniment les autres éléments entrant dans le composé humain »³, qui représente pour Augustin le *spiritus*, l'endroit où le « fondement de l'éternité divine » rejoint « l'immortalité de l'âme humaine »⁴. La percée de l'âme est le fait que cet « étant configuré » change radicalement de direction, prend une orientation spirituelle, suit un renouveau étonnant et extrêmement rapide dans la vie religieuse (*Durchbruch*) pour que se manifeste l'*unio mystica*⁵.

On peut retenir alors que la doctrine eckhartienne tient aussi bien compte, comme les deux ailes d'un oiseau, de la déification origénienne comme œuvre de la grâce, car venant de la volonté même de Dieu de communiquer quelque chose de sa nature divine avec l'âme en naissant en elle et en s'unissant avec elle, conformément à la recherche d'Augustin : « Or celui que nous consultons est celui qui enseigne, le Christ dont il est dit qu'il habite dans

¹ *Ibid.*, Sermon 67, dans *Sermons, traités poème*, op. cit., p. 423-424.

² Étienne GILSON, *Introduction à l'étude saint Augustin*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1987. Cf. Alain DE LIBERA, « L'Être et le Bien : Exode 3, 14 dans la théologie rhénane », dans Alain DE LIBERA et Émilie ZUM BRUNN, *Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, op. cit., p. 127 ; ici, il est moins question de la conversion vers soi-même qui est purement philosophique que de la conversion à Dieu. Cf. Paul AUBIN, *Le problème de la « conversion ». Étude sur un terme commun à l'Hellénisme et au Christianisme des trois premiers siècles*, Paris, Éditions Beauchesne, 1963, p. 186-193.

³ Gérald VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, op. cit., p. 458.

⁴ *Ibid.*, p. 508. Cf. Myrrha LOT BORODINE, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, Éditions du Cerf, 1970, p. 52-66.

⁵ Cf. Reinhard MARGREITER, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin, Oldenbourg Akademie Verlag, 1997, p. 80-83 ; Bardo WEISS, *Ektase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, Paderborn, Schöningh, 2000.

l'homme intérieur, c'est-à-dire la Sagesse de Dieu immuable et éternelle ; c'est elle que consulte toute âme raisonnable » (*De Mag.* 11, 38, BA 6, p. 137)¹.

Lorsque l'esprit se sépare de tout et choisit radicalement Dieu. Il pense Dieu. Il veut le posséder. C'est la chance de l'intériorité de l'âme qui pousse et porte l'être humain vers la plénitude de la divinité comme une percée. L'expérience est radicale et même bouleversante. Eckhart donne entre autres, en exemple, le cas de Zachée qui, par son désir ardent, par une percée de l'intime, veut voir Jésus et y parvient. Il se dépossède de lui-même et se laisse remplir de Jésus (*Sermon*, 100-101). L'autre exemple est celui des ascètes et mystiques en qui Dieu agit. Le désir de Dieu devient alors constant et si fort comme une percée. Dieu s'unit à l'âme humble et détachée. Alors Dieu lui parle depuis l'éternité et elle le comprend dans le temps, comme elle répond depuis le temps à Dieu qui la reçoit depuis et dans l'éternité². Ici encore se réalise une configuration de l'âme à Dieu. L'âme n'est alors véritablement ce qu'elle est qu'à la condition où elle recherche le bien ultime qu'est Dieu³ qui devient son être intime, son être premier, son essence même. De cette manière, l'âme devient transcendante, *alter ego* de Dieu par pure grâce.

En fait, la grâce de Dieu par excellence s'accomplit avec la naissance de Dieu dans l'âme : « Le Père n'a qu'un Fils unique, et moins nous avons de pensée ou d'attention pour quoi que ce soit d'autre que pour Dieu, et moins nous regardons à l'extérieur, autant nous sommes transformés dans le Fils, autant le Fils naît en nous et nous naissons dans le Fils et nous sommes un avec le Fils »⁴. Eckhart ouvre aussi la possibilité de lectures phénoménologiques du sujet et sert de maître à penser, lui le Maître dominicain, aux phénoménologues tels que Martin Heidegger, Jacques Derrida et Michel Henry, à la suite des réflexions entreprises par Emmanuel Kant, Hegel et Husserl. Ainsi, le dominicain rhénan reste

¹ Cf. AUGUSTIN, *Conf.* VII, X, 16, BA 13, p. 615-619 ; voir aussi *Conf.* VII, XX, 26, BA 13, p. 635-367.

² Cf. Alois M. HAAS, art. « Percée », trad. Marie-Anne Vannier, *Encyclopédie des mystiques rhénans*, op. cit., p. 943-944.

³ Alain DE LIBERA, « L'Être et le Bien : Exode 3, 14 dans la théologie rhénane », dans Alain DE LIBERA et Émilie ZUM BRUNN, *Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, op. cit., p. 156-157 : « "L'Être de Dieu est (sa) quiddité" (Esse (...) *Dei est quidditas*). Il faut également dire que "L'Être de Dieu est Dieu". On a là, pour ainsi dire, le premier germe de l'inversion que populariseront les Prologues en retournant la proposition onto-théologique classique "Dieu est l'Être" (*Deus est esse*) en "L'Être est Dieu" (*Esse est Deus*). De fait, la question "Qui est Dieu ?" appelle une seule réponse : "L'Être de Dieu est Dieu" ou, plus simplement, C'est l'Être qui en Dieu est Dieu", proposition qui exprime et fonde à la fois la postulation ontologique de la spiritualité rhéno-flamande. De fait, "être Dieu en Dieu" c'est être en Dieu, c'est être ce qui en Dieu est Dieu, l'être-sujet, le "Qui" transpersonnel, le "Qui est" ». Cf. Yves MEESEN, *L'être et le bien. Relecture phénoménologique*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 2011.

⁴ MAÎTRE ECKHART, *Sermon* 91, dans *Sermons, traités poème*, op. cit., p. 556.

Maître dans la mesure où il ouvre une nouvelle piste de réflexion pour son époque et reste¹, une référence spirituelle et théologique et un point de départ pour la phénoménologie encore aujourd'hui.

3.3.2. Vers une anthropologie de la mystique eckhartienne

En partant des conceptions origéniennes du *pneuma* et de l'homme intérieur, puis de la fine pointe de l'âme selon Augustin, Eckhart développe une anthropologie et une théologie mystique avec pour particularité que son centre de gravité est l'éternité et non pas le temporel comme c'est le cas en phénoménologie. Le Christ est la véritable Image de Dieu (Origène et Augustin) pour l'homme. Dans le *Sermon de l'homme noble*, le Thuringien affirme à la suite d'Origène que l'Image de Dieu, le Christ, est dans le *Grund* de l'âme pour l'homme noble : « Pour cet homme intérieur, cet homme noble, en qui la semence de Dieu est imprimée et semée - comment cette semence, cette image de la nature et de l'essence divines, le Fils de Dieu, apparaît, comment on la perçoit et comment de temps en temps elle demeure cachée -, le grand maître Origène présente une comparaison : L'image de Dieu, le Fils de Dieu est dans le fond de l'âme comme une source vive »². L'analogie du puits a servi à Eckhart pour exprimer une spiritualité de l'âme ancrée dans la vie trinitaire. De fait, l'*anima* se laisse irriguer par sa source qui est Dieu. Ainsi, puisqu'elle est *capax Dei* et *imago Dei*, elle se lance dans l'*imitatio Christi*³, car, l'âme, *capax Dei* chez Origène signifie en avoir sa connaissance pour chercher à devenir semblable à lui⁴ et pour Augustin, qu'elle est capable de perfection par sa réception de la grâce créée et devient, par la naissance du Verbe dans l'âme, le lieu

¹ Cf. Yves MEESEN, *Percée de l'ego : Maître Eckhart en phénoménologie*, Éditions Hermann, coll. « DE VISU », 2016.

² MAÎTRE ECKHART, *Sermon de l'homme noble*, dans *Sermons, traités, poème*, op. cit., p. 817-818.

³ Élisabeth BONCOUR, *Maître Eckhart, lecteur d'Origène*, op. cit., p. 173-182.

⁴ ORIGÈNE, *ComMt.* X, 15, SC 162, p. 207 : « Les vérités spirituelles sans cesse renouvelées par lui [le Christ] dans "l'homme intérieur" des justes, qui est sans cesse renouvelé "jour après jour", et de l'ancien "qui a été gravé en lettres sur des pierres" et dans le cœur de pierre "du vieil homme" afin que, grâce au rapprochement de la lettre et à la mise au jour de l'esprit, il enrichisse "le scribe instruit du royaume des cieux" et le rende semblable à lui, jusqu'à ce que le disciple "soit comme le maître", en imitant d'abord l'imitateur du Christ, et, après lui, le Christ en personne ». L'âme devient semblable à Dieu par imitation et par participation à son modèle divin, à son Principe vital en fait. Cf. ORIGÈNE, *ComJn.* II, VI, 52, SC 120, p. 239 : « Aucun de ceux qui ont part à la justice et au pouvoir de juger un peuple ne pourra graver en son âme l'empreinte de la justice et du jugement d'une manière si parfaite qu'elle ne soit en rien inférieure à la justice en soi et au jugement en soi, tout comme aucun peintre ne sera capable de faire passer dans son tableau toutes les particularités de son modèle ».

d'habitation de Dieu. L'âme *capax Dei* signifie pour Eckhart sa capacité de participation à l'essence divine par pure grâce avec pour point de départ l'abandon de la volonté de soi au profit de la volonté divine, l'orientation de l'âme vers la lumière divine. C'est le rétrécissement de la dissemblance entre l'âme et Dieu pour un rapprochement entre les deux à partir du détachement de l'âme : signe de son ouverture sur la divinité. L'Alexandrin, lui, pensait déjà avant Eckhart ce qui suit :

Il est là, le Verbe de Dieu, et son opération actuelle est d'écartier la terre de chacune de vos âmes et d'ouvrir ta source. Il est en toi, en effet, et ne vient pas du dehors, comme aussi "le royaume de Dieu est en toi" [...] Quand Dieu fit l'homme, au commencement, "il le fit à son image et à sa ressemblance" ; et il ne plaça pas cette image à l'extérieur, mais au-dedans de lui. [...] Ainsi tu as porté, jadis, l'image du terrestre ; mais maintenant, après ce que tu viens d'entendre, débarrassé par le Verbe de Dieu de cette grande masse de terre qui t'oppressait, fais resplendir en toi "l'image du céleste"¹.

Le puits devient un moyen pour l'âme de se préparer à accueillir Dieu. Eckhart utilise aussi parfois l'image du soleil, en référence au Christ Source d'eau vive et Lumière du monde² comme il emploie aussi assez fréquemment celle du chemin³ qui conduit à la Vie de Dieu. La particularité ici est la centralité du Christ dans cet itinéraire de l'âme sur le chemin d'éternité⁴ qui est également celui de l'homme intérieur : un tel homme est bien celui qui développe une relation de noblesse et d'intimité avec Dieu. Comme Origène, il est convaincu que l'homme intérieur est celui qui est débarrassé de tout ce qui relève du sensible et comme tel, peut accueillir la naissance du Verbe en elle. L'âme se laisse attirée par Dieu et est transformée en Dieu ; elle devient divine mais le mouvement contraire n'est pas possible. Dieu ne devient pas

¹ ORIGÈNE, *HomGn.* XIII, 4, SC 7 bis, p. 327-329.

² MAÎTRE ECKHART, *Sermon* 84, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 510-512 : « S'il n'y avait pas de nuit, il n'y aurait pas et on ne parlerait pas de jour : tout serait une lumière et c'est ce que voulait dire saint Paul, car une vie claire est bien mesquine dans laquelle il peut y avoir encore quelque ténèbre qui mette pour un noble esprit un voile et une ombre sur la béatitude éternelle. C'est aussi ce que pensait le Christ quand il dit : Marchez tandis que vous avez la lumière (Jn 12, 35). Celui qui agit dans la lumière monte vers Dieu, libéré, dégagé de tout intermédiaire : sa lumière est action, et son action est sa lumière. [...] Être conduit en Dieu, sur ce chemin avec la lumière de sa Parole, enveloppé par l'amour de l'Esprit ».

³ *Ibid.*, p. 511-512 : « Note ce qu'est le pourtour de l'éternité. L'âme a trois chemins vers Dieu. L'un est la recherche de Dieu dans toutes les créatures par une action multiple, par un amour ardent. [...] Le second chemin est un chemin sans chemin, libre et cependant lié, où l'on est élevé et ravi très loin au-dessus de soi et de toutes choses sans volonté et sans image, bien que ce transport ne soit pas permanent dans son essence. [...] Le troisième chemin se nomme chemin et est cependant un "chez-soi", c'est-à-dire : voir Dieu sans intermédiaire, dans son essence. Le cher Christ dit : *Je suis le chemin, la vérité et la vie* (Jn 14, 6), un Christ une Personne, un Christ un Père, un Christ un Esprit, trois "un", trois : "chemin, vérité et vie", un cher Christ en qui tout cela est. Hors de ce chemin, toutes les créatures forment des contours et des intermédiaires ».

⁴ Cf. *ibid.*, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 106-107, *op. cit.*, p. 207-213. AUGUSTIN, *De Trin.* IX, XII, 18, BA 16, p. 108 ; *Conf.* V, IV, 7, BA 13, p. 473.

une âme. « Le Dieu insondable est sans nom »¹. En fait, l'âme transformée perd ses vices, son nom ancien (vieil homme selon Paul) pour redorer d'un nom nouveau (homme nouveau) : l'âme est rétablie, renouvelée, « douée d'intellect, capable de connaître toutes choses et de ramener toutes les créatures à leur origine première »² qui est évidemment Dieu.

Voilà ce vers quoi nous fait converger le génie eckhartien : la naissance éternelle de Dieu dans l'âme. Cette formule synthétique inclue la dimension trinitaire de l'Image de Dieu dans l'âme pour que celle-ci devienne par grâce ce que Dieu est par nature³. Encore une fois, le Maître de Thuringe rejoint la théorie de la déification d'Origène comme celle de l'union mystique d'Augustin. Mais de quelle manière ? Il soutient que Dieu est la cause de l'âme. Et ainsi, « *Dans le Principe était le Verbe*. Il faut remarquer que tout effet a bien un être plus véritable et plus noble en sa cause, mais qu'il n'a l'être au sens absolument simple que dans la cause première »⁴. De fait, Dieu regarde l'âme et lui donne son être de sorte que celle-ci – être spirituel et connaissant – aime à se retrouver là où est Dieu et ainsi, « l'image est dans son modèle, car c'est là qu'elle reçoit son image, du fait que l'image possède en soi tout l'être du modèle »⁵. Eckhart va plus loin quand il écrit que la naissance éternelle de Dieu dans l'âme se produit dans le temps de sorte que le temps de l'homme rejoint l'éternité de Dieu ; de sorte que l'« aujourd'hui temporel » coïncide avec l'« aujourd'hui de l'éternité » divine. Le point de soudure est le *nunc* que l'on peut définir comme l'émergence de l'éternité dans la temporalité. Eckhart insinue ainsi le rapport de l'éternité par rapport au temps et dans le temps, ce qui recoupe avec la pensée augustinienne du temps qui est récapitulé dans la conscience⁶ et qui s'ouvre sur une phénoménologie sur le plan de l'intentionnalité où le sujet humain s'oriente vers le Sujet divin. Le sujet humain gagne l'Être divin. La volonté et la détermination y jouent un rôle décisif. « Le sujet eckhartien, c'est le sujet désapproprié,

¹ *Ibid.*, *Sermon 55*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 357.

² *Ibid.*, p. 358.

³ Marie-Anne VANNIER, *Maître Eckhart Prédicateur, op. cit.*, p. 653 : « C'est dans la vie trinitaire que le sujet humain s'accomplit. Comme S. Thomas, mais avec des mots différents, Eckhart part de la Trinité, qui est le sujet par excellence pour montrer que le sujet humain s'accomplit dans et par l'introduction à la vie trinitaire que le Christ rend possible. Ainsi écrit-il dans le *Sermon 67* : « La plus grande perfection, c'est que l'homme extérieur soit totalement maintenu. (Il l'est), du fait que l'être personnel (du Christ) l'assume, tout comme l'humanité et la divinité sont un seul être personnel ; je deviens moi-même cet être personnel, niant totalement la compréhension que (en dehors de lui) je puisse avoir de moi-même. De cette façon, je suis spirituellement "un" selon mon (propre) fond, tout comme le fond (divin) est "un". Eckhart va très loin dans la compréhension de la filiation divine, de la conformation au Christ, qui nous donne de "devenir par grâce ce que Dieu est par nature", tout en gardant notre spécificité. Comme dit Eckhart, Conrad reste Conrad, il ne devient pas pour autant Henri en étant introduit dans la vie trinitaire ».

⁴ MAÎTRE ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 44, *op. cit.*, p. 97.

⁵ *Ibid.*, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 24, *op. cit.*, p. 61-63 ; cf. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* XIII, 27, BA 49, p. 371-375.

⁶ AUGUSTIN, *De Trin.* XI, VI, 10-XI, 18, BA 16, p. 187-211.

interlocuteur de Dieu seul, le sujet détaché de tout et renvoyé à sa seule intériorité, mais cette intériorité n'est-elle pas le *Grund ohne Grund*, la petite étincelle de l'âme, l'*Etwas in der Seele*, le point de dialogue entre l'être humain et Dieu ? À partir de là, la naissance de Dieu dans l'âme est possible »¹. Ce mystère se réalise sans rupture dans le plus intime de nous, dans la fine pointe de l'âme qu'Eckhart qualifie de « fond sans fond » où « le rapport entre l'âme et Dieu à partir de la relation amoureuse [...] transporte les amants vers un lieu intime »². Nous retrouvons l'image de relation amoureuse des amants pour désigner Dieu et l'âme, une image chère à Origène. C'est le lieu où se scellent les deux fonds : le Fond de Dieu et « le fond de l'âme qui rejoint le fond de Dieu en une étonnante unité »³, comme l'abîme appelle l'abîme⁴.

Par ailleurs, le fond de l'âme désigne la pauvreté la plus pure de l'âme qui s'exprime par son humilité chez Augustin⁵ et le détachement selon Eckhart, parce qu'il « est si proche du néant que rien n'est assez subtil pour trouver place dans le détachement, sinon Dieu seul. Seul il est simple et si subtil qu'il peut bien trouver place dans le cœur détaché. C'est pourquoi le détachement n'est accessible qu'à Dieu »⁶. C'est le seul moyen effectif pour l'âme de devenir semblable à Dieu en ayant une ressemblance divine par pure grâce selon le processus spirituel de gradation dans le progrès de l'âme vers Dieu à travers la pureté, la simplicité, l'immutabilité et la ressemblance par grâce. C'est bien là que le fond peut se définir comme « ce lieu sans lieu où Dieu habite en l'âme et y engendre son Fils »⁷. Un tel bien échappe totalement aux logiques temporelles et spatiales. Il est bien de Dieu, le creuset de la naissance de Dieu dans l'âme. Il est aussi le lien de tout détachement (voir Sermon détachement) pour être le lien de tout engendrement du Christ dans le *Grund* de l'âme. Il est plus proche de l'éternité du temporel ; c'est pourquoi l'expression du « fond sans fond » le

¹ Marie-Anne VANNIER, *Maître Eckhart Prédicateur*, op. cit., p. 652-653.

² Éric MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'ultime*, op. cit., p. 99.

³ Marie-Anne VANNIER, *De la Résurrection à la naissance de Dieu dans l'âme. Retraite avec Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 49.

⁴ Une métaphore indispensable à la compréhension de l'anthropologie mystique d'Eckhart à la suite d'Origène et d'Augustin est celle du Fond (*Grund / fundamentum / abditum*). Elle est tirée du Ps. 41 (l'abîme appelle l'abîme) et désigne l'éternité. Le Fond de jonction entre Dieu et l'âme est le moment où le temps de l'âme correspond avec l'éternité (de Dieu) : il se passe alors « l'union avec notre Seigneur Dieu. [...] On doit comprendre ainsi l'union de notre Seigneur Jésus-Christ avec son Père et avec l'âme ». MAÎTRE ECKHART, *Sermons* 101, dans *Sermons, traités, poème*, op. cit., p. 616-617.

⁵ AUGUSTIN, *HomJn. CIV*, 3, BA 75, p. 55 : « L'humilité est ce qui mérite l'éclat, l'éclat est la récompense de l'humilité, mais cela s'est fait dans sa forme de serviteur (*forma serui*) ; dans sa forme de Dieu (*in forma uero Dei*) au contraire s'est toujours trouvé et se trouve toujours l'éclat, ou plutôt il ne s'est pas trouvé comme s'il ne s'y trouvait plus, il ne se trouvera pas comme s'il ne s'y trouvait pas encore, mais l'éclat s'y trouve toujours sans commencement ni fin ».

⁶ MAÎTRE ECKHART, *Du détachement*, dans *Sermons, traités, poème*, op. cit., p. 827.

⁷ Marie-Anne VANNIER, *Cheminer avec Maître Eckhart*, op. cit. p. 79.

désigne mieux (*ein grundloser grund*). Il est caractérisé par le transcendant et l'être surnaturel, il est le transcendant dans l'immanent et désigne la réalité transcendantale de l'immanence humaine (*imago Dei*). Le fond est un lieu incréé car y demeure Dieu, sans limites spatio-temporelles¹. Par « fond de l'âme », Eckhart signifie le mystère de Dieu caché dans l'âme. Il loge dans la pureté du fond de l'âme alors que la fine pointe de l'âme (*acies animi aut animae*) désigne chez Augustin l'intellect humain dans sa fonction la plus ultime qui consiste à percevoir la vérité (*De Gen. ad litt.* XII, 25-26, BA 49, p. 367-371). D'Augustin à Eckhart, on peut dire que Dieu demeure au fond de la fine pointe² de l'âme.

Le fond de l'âme, il est ce lien insaisissable qui dit l'intime et le caché de l'âme (*intimum et abditum*), un lien qui est lui par lumière de Dieu. Une fois enracinée dans le fond divin, l'âme se donne pour vocation de se détacher de tout sensible pour s'unir à la Trinité. C'est l'intimité de l'intime, dans un « dynamisme spirituel de la Dèité »³. Ainsi, le fond de l'âme est la présence incréée de Dieu en l'âme ; c'est l'adhésion de l'âme à l'intime de Dieu⁴ qui entraîne « la restauration de l'être profond de l'homme »⁵ pour la consolation divine (voir *Le Livre de la consolation divine*). Le chemin proposé pour y parvenir, par le Thuringien est le détachement⁶. Ce creuset est aussi celui de l'intime⁷ en progression vers Dieu.

¹ Cf. Claire CHAMPOLLION, « La place des termes 'Gemuet' et 'Grunt' dans le vocabulaire de Tauler », dans *La Mystique rhénane*, Paris, PUF, 1963, p. 167-2017 ; Cf. Louise GNÄDINGER, « Der Abgrund ruft dem Abgrund », dans Alois M. HAAS, *Das 'Einig Ein'*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1980, p. 169-207 ; Cf. Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Le Vocabulaire de Maître Eckhart*, Paris, Ellipses Éditions, 2001.

² On peut alors se demander le rapport entre le « Fond » et la « fine pointe » de l'âme. Il s'agit en réalité de deux manières d'appréhension d'une seule et même réalité. En effet, le « Fond » désigne l'origine fontale à la fois de Dieu et toutes choses. Pour Maître Eckhart, le fond de Dieu et le fond de l'âme sont un seul et même fond, une seule et une même réalité. La « fine pointe », quant à elle, désigne le lieu où l'âme s'abandonne entièrement à son Créateur ; elle se défait de toute tendance relative à l'intellectualité rationnelle pour se laisser naître par Dieu dans l'*intellectus* qui va plus loin que la *ratio*. La fine pointe de l'âme possède ainsi une notion intellectuelle forte mais qui est absente dans la notion de « Fond ». Cf. Isabelle RAVIOLO, *L'incréé. La générosité du Père chez Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines/ Christianisme », 2011.

³ Pierre GIRE, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, *op. cit.*, p. 343.

⁴ Cf. Isabelle RAVIOLO, art. « Fond », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, *op. cit.*, p. 499.

⁵ Patrick LENS, *Que votre fruit demeure. Croissance spirituelle et développement humain chez Maître Eckhart*, *op. cit.*, p. 14.

⁶ Marie-Anne VANNIER, *De la Résurrection à la naissance de Dieu dans l'âme. Retraite avec Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 39-45.

⁷ Éric MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, *op. cit.* p. 100-101 : « Dynamisme de l'amour, échange et réciprocité parfaite entre l'âme et Dieu, mais aussi manifestation d'une liberté fondamentale : la profondeur de l'intime ouvre un espace infini à la liberté. L'homme n'a plus de frontière dans cet espace du dedans, c'est ce qui en fait sa valeur et le tourne vers l'avenir. L'intime est le lieu d'une quête où l'homme, tout comme Dieu, cherche « à se satisfaire toujours davantage ». Rien n'est jamais acquis, la vie est une tension vers un point qu'on ne peut atteindre. La profondeur appropriable de l'intime conduit ainsi à un inachèvement fondamental en l'homme qui n'aura jamais fini de parcourir ce qui est contenu au plus profond de lui.

En réalité, l'intime désigne « quelque chose dans l'âme » (*etwas in der Seele*) qui pousse celle-ci à un détachement profond pour son enracinement en Dieu¹. Telle est la théologie mystique du Maître dominicain qui articule mystique et théologie, âme et Dieu sans perdre de vue l'aspect anthropologique. En effet, il développe une *Wesenmystik*, une mystique de l'être avec pour somme l'apophase, la voie mystique. Il s'agit de partir de l'expérience de Dieu à la théologie mystique, de passer du détachement à la possession de Dieu², car l'Incarnation est le motif qui donne sens à notre vie chrétienne. Elle fait descendre Dieu sur terre et nous élève à lui : c'est aussi cela la filiation divine³. Eckhart nous propose pour y parvenir la figure de l'homme accompli, de l'homme nouveau qui conforme sa vie au Christ par la grâce de l'Esprit Saint.

3.3.3. Linéaments d'une anthropologie chrétienne

L'anthropologie mystique eckhartienne conduit à la définition de l'homme qui peut entrer dans la dynamique de la vie religieuse, vers une spiritualité de l'homme noble. Elle s'entend dans le prolongement de notre étude sur l'âme chez Origène et saint Augustin. Cet homme est désigné par l'expression : « l'homme noble ». *Le Sermon de l'homme noble*, classé parmi les *Traité*s eckhartiens en précise les contours. L'homme noble, c'est l'homme bon qui fait l'expérience du « pâtre Dieu », qui inclut la dimension de la souffrance humaine

En reprenant ce thème du fond de l'âme, Eckhart s'éloigne de la conception aristotélicienne qui présente l'âme dirigeant ses facultés, et s'inscrit dans les perspectives mystiques de l'école rhéno-flamande qui préfère souligner la profondeur insaisissable de l'âme ».

¹ Eckhart joue sur deux fils rouges que sont la théologie négative et la déification de l'âme à la suite de son détachement. Cf. Benoît BEYER DE RYKE, *Maître Eckhart, Une mystique du détachement*, Paris, Éditions Ousia, 2000, p. 85-98 ; Cf. Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'Empreinte du désert*, Paris, Éditions Albin Michel, 1995 ; Cf. Cyprian SMITH, *Un chemin de paradoxe. La vie spirituelle selon Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

² MAÎTRE ECKHART, *Sermons, traités, poème. Les écrits allemands. Les Entretiens spirituels*, n. 6, *op. cit.*, p. 731 : « En quoi donc cette véritable possession de Dieu en sorte qu'on le possède véritablement ?

Cette véritable possession de Dieu se situe dans l'esprit, dans l'intention intérieure et spirituelle dirigée vers Dieu, non pas dans une pensée continue et toujours semblable, car ce serait impossible ou très difficile à la nature et ce ne serait pas non plus le mieux. L'homme ne doit pas se contenter d'un Dieu qu'il pense, car lorsque la pensée s'évanouit, Dieu s'évanouit aussi. Bien plutôt, on doit posséder un Dieu dans son essence, loin au-dessus des pensées de l'homme et de toute créature. Ce Dieu ne s'évanouit pas, à moins que l'homme ne se détourne véritablement de lui ».

³ Marie-Anne VANNIER, *Maître Eckhart Prédicateur*, *op. cit.*, p. 531 : « Eckhart invite à la filiation divine, à laisser advenir en nous la naissance de Dieu, et son message [...] traverse les siècles. C'est véritablement une parole jaillie du cœur de Dieu, sa Parole même qu'est le Fils et qui nous exhorte à devenir fils dans le Fils, ce qui est le message même du christianisme ».

dans le plan de Dieu sur lui qui est le plan de l'intime. C'est l'homme unit si fortement à Dieu qu'il accepte de souffrir pour lui : Il veut même souffrir pour Dieu : c'est la souffrance intime. En quoi consiste-t-il ? Pour Éric Mangin, c'est l'homme qui fait l'expérience de Dieu, laquelle lui permet de se reconnaître fils et de s'accomplir comme tel ; y compris dans et par la souffrance¹. En réalité, l'homme bon a la possibilité d'être heureux en Dieu en son intime, malgré les souffrances du temps présent. Son âme est détachée² des réalités mondaines et attachée aux choses célestes. Il vit bien cependant le monde présent et est projeté dans le Royaume de Dieu qui est déjà présent tout en restant à venir.

Pour marquer le lien indissoluble entre christologie et anthropologie spirituelle, Eckhart justifie le bonheur de l'homme bon, qui souffre pour Dieu par la souffrance du Christ. Un tel homme est bon dans la mesure où il prend sa part active de la souffrance du Christ. Ainsi, à travers plusieurs autres expressions le frère dominicain exprime la kénose, l'abaissement du Christ qui s'humilie et qui souffre, qui pleure et qui crie afin de sauver l'homme et de l'introduire dans la vie mystique qui est divine. Ainsi, le professeur thuringien emploie les figures suivantes pour désigner celui qui participe à cette vie de Dieu ; il le désigne par « l'homme humble », « l'homme juste », « l'homme pauvre », « l'homme noble », et lui consacre un traité intitulé le *Sermon de l'homme noble*. Marie-Anne Vannier nous définit chacune de ces figures d'homme, représentant l'être humain accompli en Dieu par sa participation si intime à la vie du Christ humble, pauvre, juste et noble au point de devenir un *alter Christus*, une grâce que Dieu fait à l'homme libre. C'est donc à cette liberté

¹ Éric MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, op. cit., p. 162-163 : « Il ne faut donc pas confondre le "souffrir Dieu" et la souffrance humaine, qui sont deux expériences tout à fait différentes. Si l'une est un dommage, un mal qui atteint l'homme, l'autre est au contraire une expérience de l'intime. Plus exactement, l'expression *liden durch got* est une manière d'exprimer un certain détachement en soulignant le caractère passif de l'âme qui éprouve au plus profond d'elle-même la vie divine et consent à laisser Dieu agir en elle. Aussi pourrait-on traduire *liden durch got* par l'expression "pâtir Dieu", inspirée des Pères et des auteurs spirituels. En effet, depuis le Pseudo-Denys l'Aréopagite jusqu'à Bernard de Clairvaux, le "pâtir Dieu" désigne l'abandon de toute activité propre à l'âme, le fait de se retirer là où le fond de l'âme est aussi le fond de Dieu, et ainsi la réalisation de l'homme dans son être, un être qui reçoit de Dieu, ou, comme le dit Eckhart dans le *Sermon 102*, « un homme qui pâtit Dieu », *ein gotliden der man*. Il existe donc une souffrance dans l'intime, mais celle-ci est "une souffrance parfaite", *ein vollkommen leide*, et même "une souffrance sans souffrance", *ein unlidende liden* ».

² Cf. *ibid.*, p. 27 : « L'homme doit se détacher de Dieu, ou plus exactement des images et représentations de Dieu afin de le saisir tel qu'il est en lui-même et dans sa nudité. Enfin, il existe un détachement encore plus ultime et beaucoup plus difficile. Quand l'esprit s'est dépouillé de toutes choses sur le plan extérieur comme sur le plan intérieur, il reste encore le "moi", ou l'*ego*, c'est-à-dire le sujet attaché à son image et la satisfaction de sa propre volonté ».

de l'âme dépouillée qui se donne à son Créateur dans sa pauvreté que nous conduit Eckhart, à la suite d'Origène et d'Augustin¹.

L'apport du *Sermon de l'homme noble* est qu'il présente une progression anthropologique et mystique allant de la noblesse de l'âme à la noblesse de l'homme. La figure de l'homme noble désigne alors l'homme accompli en Dieu, corps et âme, figure du Christ mais aussi de tout homme qui le suit. C'est l'*asumptus homo*, celui dont le « cœur est sans repos tant qu'il ne repose en toi [Dieu] » (*Conf.* I, 1, 1, BA 13, p. 273). L'homme noble est aussi l'homme divin, celui qui vit de l'humilité du Christ ; il est humble de l'humilité du Christ ; il est également l'homme bon puisque vivant de la bonté divine ; il est enfin l'homme juste qui agit selon la justice divine. En un mot, il est l'homme en qui il est né. Eckhart précise les contours d'une telle naissance : le détachement, l'accueil et la réception de la grâce de Dieu en toute liberté. Marie-Anne Vannier explique comment toute cette réflexion eckhartienne trouve son premier écho dans la pensée d'Origène et d'Augustin expliquant la méthodologie de recherche du vicaire général dominicain². On en retient que la semence de Dieu est au cœur de notre âme qui se reçoit comme image et ressemblance de Dieu et qui s'accomplit comme ainsi dans sa transformation en Dieu.

Dans le *Sermon de l'homme noble*, Eckhart distingue comme Augustin et Origène, l'homme extérieur qui possède encore le vieil homme, il est homme terrestre et esclave des réalités terrestres³, de l'homme intérieur qu'il présente comme suit : « L'autre homme qui est en nous est l'homme intérieur ; l'Écriture le nomme un homme nouveau, un homme céleste,

¹ Marie-Anne VANNIER, art. « Homme humble, juste, noble, pauvre », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, op. cit., p. 579 ; Cf. *Ibid.*, *La création et l'anthropologie chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du cerf, coll. « Patrimoines-Christianisme », 2011.

² *Ibid.*, *Cheminer avec Maître Eckhart*, op. cit., p. 84-85 : « La méthode d'Eckhart est habile : il n'attaque pas directement des disciples du Libre esprit pour mettre en question l'auto-divinisation qu'ils préconisent, mais il part d'un élément positif, du plus simple et du plus valorisant : la noblesse, « la semence de Dieu qui est en chacun » pour expliquer comment elle peut se développer ou non, en fonction des choix que l'on fait. En bon théologien médiéval, il se réfère à des *auctoritates*, implicitement Cicéron et Sénèque qui, bien que païens, reconnaissent déjà la présence de la semence de Dieu en chacun, et il ajoute Origène. L'Alexandrin sert souvent de référence à Eckhart quand il essaie de rendre compte de la divinisation. Ici, il cite les *Homélies sur la Genèse* (13, n.4) d'Origène pour expliciter la nature de cette semence [...].

Un peu plus loin, il reprend l'image du puits à déblayer pour y retrouver l'eau vive. À partir d'Origène, Eckhart présente une ample réflexion théologique, qui situe son propos sur l'image de Dieu en l'homme et son accomplissement, en rapprochant *Genèse* 1, 26 et *Colossiens* 1, 15. Cette image est inamissible, elle est créée par Dieu à l'image du Fils, c'est là sa noblesse, et elle rend l'homme noble, comme on l'a déjà vu. C'est à partir de ce lieu sans lieu qu'Eckhart développe la dialectique des degrés de l'accomplissement de l'homme noble. Ce texte, un peu atypique dans son œuvre, est la seule fois où il propose un cheminement, une échelle spirituelle. Peut-être ses auditeurs le lui ont-ils demandé. En tout cas, réinterprétant d'une centaine de manières le *De quantitate animae* de saint Augustin, il arrive au sixième degré, celui de l'*Überbildung*, de la transformation en Dieu ».

³ MAÎTRE ECKHART, *Sermon de l'homme noble*, dans *Sermons, traités, poème*, op. cit., p. 814.

un homme jeune, un ami et un homme noble. Et c'est à lui que pense notre Seigneur quand il dit *qu'un homme noble partit pour un pays lointain afin d'y obtenir un royaume, et revint ensuite* (Lc 19, 12) »¹. Eckhart insiste sur la noblesse de l'homme intérieur ; il est celui qui s'incline vers la miséricorde de Dieu pour bénéficier de sa bonté et compare l'homme extérieur à un « mauvais arbre », car il est insigne alors que le premier a en lui la semence de Dieu. Il est bon et sage, il est fruit de l'amour de Dieu, il est appelé à « devenir Dieu »². Eckhart cite ici Origène quand il dit : « Puisque Dieu lui-même a semé, enfoui, engendré cette semence, elle peut bien être recouverte et cachée, elle n'est jamais anéantie ni éteinte ; elle est ardente, elle brille, elle éclaire et brûle et tend sans cesse vers Dieu »³.

L'homme noble est l'homme intérieur ; il est nouveau, parce qu'il vit dans la bonté et la sainteté de Dieu comme l'exprimait déjà saint Augustin dans le *De quantitate animae* où, pour la première fois, il développe en degrés la grandeur de l'âme :

En premier lieu, c'est elle [...] qui, par sa présence, vivifie ce corps terrestre et mortel. [...] Monte donc un second degré, et vois le pouvoir de l'âme sur les sens, à la vie se manifeste avec plus d'évidence et d'éclat. [...] Élève-toi donc jusqu'au troisième degré, qui est propre à l'homme. Considère la mémoire, fondée non pas sur l'habitude des choses courantes, mais sur l'observation, sur les signes d'innombrables faits mis en réserve et retenus. [...] Lève donc plus haut tes regards et monte au quatrième degré, où commencent la bonté et tout ce qui est vraiment digne de louange. [...] L'âme se tient enfin, pleine de joie, en elle-même ; elle ne craint plus absolument rien, ni ne se tourmente par quelque motif que ce soit. C'est là le cinquième degré. [...] Cet appétit de connaître ce qui "est" vraiment et absolument, est la plus haute vision de l'âme, la plus parfaite, la meilleure, la plus directe. C'est donc le sixième degré. [...] Nous voici arrivés à la vision, à la contemplation de la Vérité : c'est le septième et dernier degré de l'âme⁴.

Nous avons bien vu comment avec l'Hippionate, l'âme organise les corps, possède un pouvoir sur les sens, s'élève au travers de l'art, fait des efforts pour se purifier, se libère de toute souillure et se lave de toute tache tout en recherchant activement le Bien suprême qui est la vision de Dieu, la contemplation de la Vérité. Pareillement, dans le *De uera religione*, saint Augustin conçoit la réalité de « l'homme nouveau », comme celui qui oublie l'humain pour

¹ *Ibid.*, p. 815.

² *Ibid.*, p. 816.

³ *Ibid.*, p. 816 ; voir la note 3 qui cite la source d'Eckhart : « Origène, *Homélie sur la Genèse*, XIII, 4, PG 12, 234. Cf. *Livre des Paraboles de la Genèse*, n. 193, LW 1, p. 665-666. Voir aussi ORIGÈNE, *Contre Celse*, IV, 25, PG 11, 1063 ; *Homélie sur l'Exode*, VIII, 6, PG 12, 359 ».

⁴ AUGUSTIN, *De quant. an.* XXXIII, 70-76, BA 5, p. 373-385.

tendre au divin. C'est lui « l'homme intérieur, l'homme céleste (*nouus homo, et interior, et caelestis*) »¹, fait « à l'image et à la ressemblance de Dieu »² ; c'est lui qui peut parvenir à l'« âge de la transformation totale en la vie éternelle »³ et au repos éternel. C'est ainsi qu'Augustin introduit l'âme dans le progrès spirituel, en lui attribuant différents âges dans le *De uera religione*⁴. Parallèlement, Eckhart présente les degrés de tension de l'homme noble vers Dieu :

Le premier degré de l'homme intérieur, de l'homme nouveau, dit saint Augustin, c'est quand l'homme vit selon le modèle de personnes bonnes et saintes, mais il s'appuie encore sur les chaises, reste près des murs et se nourrit de lait (He 5, 12 ; 1 P 2, 2 ; 1 Co 3, 2).

Le deuxième degré, c'est quand désormais il ne regarde plus seulement les modèles extérieurs ni les personnes de bien, mais court en hâte vers l'enseignement et le conseil de Dieu et de la sagesse divine, tourne le dos à l'humanité et son visage vers Dieu, échappe aux genoux de sa mère et sourit au Père céleste.

Le troisième degré, c'est quand l'homme échappe de plus en plus à sa mère, s'éloigne toujours davantage de ses genoux, fuit le souci, rejette la peur (1 Jn 4,18), si bien que, même pouvant agir mal et injustement, sans scandaliser personne, il n'en a cependant pas le désir ; car il est uni à Dieu par l'amour et le bon zèle jusqu'à ce que Dieu le mène et l'introduise à la joie, la douceur et la félicité où il ne peut supporter ce qui est dissemblable et étrange à Dieu.

Le quatrième degré, c'est quand il croît et s'enracine de plus en plus dans l'amour et en Dieu, de telle sorte qu'il est prêt à accepter tout ce qui est contrariété, tentation, adversité, et à accepter de souffrir de bon gré et volontiers, avec désir et joie.

Le cinquième degré, c'est quand il vit enfermé de toutes parts en lui-même, reposant paisiblement dans la richesse et la surabondance de la suprême et inexprimable sagesse.

Le sixième degré, c'est quand l'homme est détaché des images et transformé au-dessus de lui-même par l'éternité de Dieu, quand il est parvenu à l'oubli total et parfait de la vie éphémère et temporelle,

¹ *Ibid.*, *De uera rel.* XXVI, 49, BA 8, p. 92-93.

² *Idem.*

³ *Idem.*

⁴ *Ibid.*, *De uera rel.* XXVI, 49, BA 8, p. 93 : « Dans le premier, l'histoire, en bonne nourrice, le [l'homme nouveau] nourrit d'exemples. Au second, il commence à oublier l'humain pour tendre au divin [...]. Au troisième, [...] il marie la convoitise de sa chair à la force de sa raison et, son âme s'unissant à son esprit et se voilant de retenue, il jouit intérieurement d'une douceur quasi conjugale [...]. Au quatrième, il [...] s'épanouit en homme parfait. [...] Au cinquième, âge de l'apaisement et de la tranquillité complète, il vit dans les richesses et l'abondance du royaume immuable de la sagesse ineffable et souveraine. Au sixième, âge de la transformation totale en la vie éternelle, il oublie complètement la vie temporelle et passe à la forme achevée, faite à l'image et à la ressemblance de Dieu. Quant au septième, c'est le repos éternel, la béatitude où l'on ne distingue plus d'âges ».

transformé en une image divine, devenu enfant de Dieu. Il n'existe pas au-delà de degré plus haut, là sont le repos et la fidélité éternels, car la fin de l'homme intérieur et de l'homme nouveau est la vie éternelle¹.

Reprenant ainsi saint Augustin, Eckhart apporte tout de même une touche particulière : il insiste sur la noblesse de l'homme intérieur et explique l'indignité de l'homme extérieur car l'âme raisonnable ne peut subsister en dehors de Dieu. C'est pourquoi l'âme est semblable à Dieu car elle est faite par le Semeur divin, « et tend sans cesse vers Dieu »². C'est alors qu'Eckhart sert de producteur de liaison entre Origène et Augustin, car le but de la progression spirituelle, c'est que le Fils de Dieu se retrouve « dans le fond de l'âme comme une source vive »³. On pourra affirmer alors qu'Eckhart a entrepris le chemin du progrès spirituel en s'inspirant d'Augustin pour parvenir au but qu'est l'assimilation de l'âme⁴ avec Dieu pensée et développée beaucoup plus tôt par Origène.

Ce dernier chapitre a proposé une tentative de synthèse entre la conception origénienne de l'âme et celle augustinienne en rapport avec l'Incarnation. Le choix de Maître Eckhart n'étant pas évident, des raisons philosophiques, anthropologiques et théologiques ont été avancées pour justifier la présence d'un auteur aussi lointain mais toujours si proche d'Origène et d'Augustin comme de nous encore aujourd'hui. Nous sommes ensuite partis de la conception eckhartienne de l'âme humaine pour comprendre l'appartenance du Maître et frère dominicain aussi bien au platonisme qu'à l'aristotélisme, à Origène qu'à Saint Augustin.

¹ MAÎTRE ECKHART, *Sermon de l'homme noble*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.* p. 817.

² *Ibid.*, *Sermon de l'homme noble*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 816. Voir ORIGÈNE, *HomGn.* XIII, 4, SC 7 bis, p. 331 : « Tu as donc en toi le billet de Dieu et le billet du Saint-Esprit. [...] Ne garde en toi que le billet de Dieu, seule l'écriture du Saint-Esprit doit demeurer en toi » ; *CCels.* IV, 30, SC 136, p. 255-261 ; *HomEx.* VIII, 6, SC 321, p. 267-277.

³ *Ibid.*, *Sermon de l'homme noble*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.* p. 818. L'image de Dieu nous conduit vers ce qui est éternel et développe l'éternité en nous. AUGUSTIN, *De Trin.* XII, VII, 10, BA 16, p. 229-231.

⁴ *Ibid.*, *Sermon de l'homme noble*, dans *Sermons, traités, poème, op. cit.*, p. 818. Concrètement, Dieu vient à l'homme noble car celui-ci le désire ardemment. Il a en son âme l'image de Dieu et « le Fils de Dieu est dans le fond de [son] âme comme une source vive ». Ici encore, la référence à Origène est nette (*HomGn.* XIII, 4, SC 7bis, p. 327-333) pour désigner le Christ dans le fond de l'âme assimilé à une source d'eau vive. Il purifie l'âme qui s'élève alors continuellement vers Dieu tel que l'enseigne saint Augustin (*De Trin.* XII, 7, 10, BA 10, p. 229-231) alors que dans le cas de l'homme extérieur, c'est le mouvement contraire qui se réalise. Eckhart dit même que la naissance de Dieu dans l'âme dépouille celle-ci qui reflète davantage son identité d'« homme noble », « image de Dieu », « Fils de Dieu », « semence de la nature divine » afin de devenir une avec Dieu.

Le rapport entre le Verbe et l'âme, la place prépondérante de la Résurrection du Christ ont été évoqués.

Enfin, l'essai de synthèse proprement dit a embrassé comme on ne peut en douter trois volets : l'axe ontologique de la percée de l'*ego* configuré à Dieu par la naissance de Dieu en l'âme : elle se situe en dehors du temps ; le volet anthropologique de la mystique eckhartienne faisant de l'humain un *capax Dei* (Augustin), car possédant un *pneuma* (Origène, l'esprit de l'homme) du fait de ce *pneuma*, qu'il soit d'origine divine et participe au Verbe de Dieu (Origène) en pleine compatibilité avec la Déité ; et enfin l'approche spirituelle s'est développée autour de la conception eckhartienne et originale de l'homme noble.

CONCLUSION GÉNÉRALE

« Platon a tracé le cadre à la fois ontologique et épistémologique ; mais tout cela se concrétise dans la personne du Christ, Dieu et homme. On voit là encore que le platonisme n'est, en somme, qu'une demi-philosophie et que le christianisme en est l'accomplissement. Le christianisme est la vraie philosophie, la doctrine totale, parce que le Christ est à la fois sagesse et science, Verbe Dieu illuminateur et Verbe incarné sauveur »¹.

Ainsi s'achève notre marche fastidieuse à la découverte de l'âme avec Origène et Augustin, car « il est à peine possible de surestimer Origène et son importance pour l'histoire de la pensée chrétienne ; le situer aux côtés d'Augustin et de Thomas, c'est lui assigner la place qui lui revient dans cette histoire »². C'est à travers un corpus soigneusement choisi et étudié que nous avons présenté l'*anima* chez Origène sous deux aspects importants à savoir l'*anima Christi* puis l'*anima humana*. C'est avec la Bible en main qu'il faut approcher la philosophie et la théologie en recherche d'Origène, et ce même déjà dans le *Pèri Archôn*. Certes, les aspects essentiels de sa pensée, les points essentiels de sa doctrine sur l'âme du Christ comme sur l'âme humaine ne sont pas envisageables sans l'apport substantiel de la philosophie de Platon et notamment de la théorie de la participation qui est la clé de voûte, le point saillant lui ayant permis d'articuler les différents rapports reliant l'*anima Christi* au *Verbum Dei*, à la *Sapientia* et au *Logos*. Mais la philosophie n'a été pour Origène qu'un instrument de recherche. Elle a servi de propédeutique pour débroussailler le chemin de sa recherche. Ce premier travail accompli, tout en convoquant le raisonnement philosophique et platonicien, c'est à la Parole de Dieu que l'Alexandrin a recours comme gage de Vérité de foi. Il dit son admiration pour les Prophètes, cite constamment saint Jean et saint Paul tout en considérant comme vérité de vie chrétienne l'enseignement des saints Apôtres.

Il n'est pas chose aisée de travailler sur la question de l'*anima* chez Augustin. Le génie d'Hippone, travaillant en latin, se retrouve face à une difficulté de fond qui est celui du vocabulaire. Ne trouvant pas d'équivalent strict pour rendre le *pneuma* grec, il emploie régulièrement les thèmes *anima* et *animus*, puis convoque aussi assez souvent le concept de

¹ Goulven MADEC, « Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin », dans *Documenti e studi tradizione filosofica medievale*, n. 10 (1999), p. 42.

² Hans Urs von BALTHASAR (éd.), *Esprit et feu. Origène*, tome I, Paris, Éditions du Cerf, 1959, p. 11.

spiritus et de *mens*. Dans ses *Dialogues philosophiques*, il traite de la question de l'âme en un bon néo-platonicien de son temps, convoquant régulièrement Plotin et surtout Porphyre. Mais, une fois qu'il s'est mis à l'école d'Ambroise de Milan, son discours va évoluer très vite. Au cœur de sa recherche sur Dieu et l'âme, déjà dans les *Soliloques*, l'Hipponate va y planter le Christ, Sagesse de Dieu, Vérité méconnue des philosophes : « Il n'y a qu'un Dieu, le même qui s'est attribué deux noms, l'un et l'autre pour l'éternité : l'Être, qui est le Dieu des philosophes et des savants, et Jésus-Christ, "Dieu avec nous", qui est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob »¹. Visant l'essentiel, Augustin va tourner sa recherche sur l'*anima* autour d'une relation spirituelle conduisant l'*anima* à Dieu par l'intermédiaire du Christ, une fois qu'il l'a découvert. Il fait ainsi du christianisme ce qui accomplit le platonisme² et on passe ainsi du platonisme à l'augustinisme : « La conclusion s'impose aussi aux philosophes de la gent platonicienne : il leur faut changer les quelques points que réprouve la doctrine chrétienne, courber l'échine devant le Christ, seul roi invincible et reconnaître le Verbe de Dieu incarné, qui a ordonné et fait croire ce qu'eux-mêmes craignaient d'exprimer (*Epist.* 118, 3, 21) »³. C'est ce Verbe qu'Origène a présenté dans son *Commentaire* et ses *Homélies sur le Cantique des Cantiques* comme l'Époux de l'âme et qu'Augustin présente comme la science et la sagesse de l'âme, comme le véritable trésor de l'âme, comme son vrai bonheur : « Notre science à nous, c'est donc le Christ ; notre sagesse, c'est encore le Christ. C'est lui qui implante en nous la foi qui porte sur les réalités temporelles ; lui qui nous révèle la vérité qui porte sur les vérités éternelles. C'est par lui que nous allons à lui, tendant par la science à la sagesse : sans pourtant nous éloigner de ce seul et même Christ, "en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science" » (*De Trin.* XIII, XIX, 24, BA 16, p. 337).

L'un et l'autre étant commentateurs de la Parole de Dieu, et prenant celle-ci comme la Vérité de vie chrétienne, ils y ont trouvé des ressources nécessaires leur permettant de s'éloigner progressivement du danger potentiel ou du frein que constituait la philosophie platonicienne pour l'essor de leur théologie. Ainsi, l'expression *imago Dei* leur a fourni des arguments de choix pour définir une doctrine spirituelle au cœur de laquelle se trouve le Christ Image du Dieu invisible qui conduit les hommes créés à l'image de ce Dieu vers les demeures célestes. Le Christ visible de Dieu se fait connaître comme le Chemin conduisant au Dieu invisible. Origène comme Augustin en vient à une théologie spirituelle, à une

¹ Étienne GILSON, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, Institut d'Études Médiévales, Université de Montréal, 1947, p. 55

² Cf. Goulven MADEC, « Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin », dans *Documenti e studi tradizione filosofica medievale*, n. 10 (1999), p. 109-129.

³ Goulven MADEC, *Chez Augustin*, Paris, IEA, CEA, SA, n. 160, 1998, p. 52.

considération nouvelle de l'être chrétien perçu désormais comme un être-avec-Dieu, un être-pour-Dieu, en s'appuyant sur l'immortalité de l'âme et la Rédemption. Ils ont planté le Christ au cœur du platonisme¹. Tel est l'itinéraire spirituel auquel nous conduisent les deux génies du christianisme naissant. Il convient maintenant de dégager cinq aspects qui représentent les moments déterminants de cette étude, ce qui permet de creuser plus en profondeur la relation de l'*anima Christi* à l'*anima humana* dans la perspective de la vie spirituelle comme une vie de foi vécue à la suite du Seigneur Jésus-Christ, l'Unique Sauveur et Chemin conduisant à Dieu. C'est de la conformation² au Christ qu'il est question déjà avec Origène et Augustin (divinisation) et encore plus fortement avec Eckhart et la naissance de Dieu dans l'âme (christoformation).

Le premier axe est que cette réflexion, si modeste soit-elle, sur l'*anima Christi* et l'*anima humana* dans la philosophie d'Origène et d'Augustin a donné du fil à retordre à la pensée platonicienne d'Origène et pour la doctrine néo-platonicienne dans laquelle baignait Augustin, au profit d'une nouvelle réflexion sur la profondeur spirituelle et philosophique de l'anthropologie de l'existence humaine. En effet, l'être humain ne peut désormais s'évaluer que comme créé par Dieu, voulu par Lui, appelé au salut par la médiation du Christ. Ainsi, à travers la théorie de la participation, Origène comme Augustin ont montré les insuffisances de la recherche philosophique en matière de l'*anima*, conformément à la célèbre formule et dernière phrase du père du Néo-platonisme. Ainsi, Plotin, après avoir réfléchi sur l'être humain et spécialement sur la place de l'âme dans la triade néo-platonicienne en vient à cette

¹ Cf. Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris, Éditions Desclée, 1995, cf. *ibid.*, *La voie du Christ. Genèse de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité, du IIe siècle au début du IVe siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006 ; Étienne GILSON, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, Institut d'Études Médiévales, Université de Montréal, 1947 ; cf. Goulven MADEC, *Le Christ de saint Augustin. La patrie et la voie*, Paris, Éditions Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 36, 2001 ; cf. *ibid.*, « *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne* », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 10 (1975), p. 77-85 ; voir *ibid.*, « La christianisation de l'hellénisme. Thème de l'histoire de la philosophie patristique », dans Yves MARCHASSON, Charles KANNENGIESSER (éd.), *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris*, Paris, Éditions Beauchesne, 1976, p. 399-406.

² Jean REAIDY, « Les fondements christologiques de la mystique eckhartienne de la "naissance de Dieu dans l'âme" », dans Marie-Anne VANNIER (dir), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoine christianisme », 2012, p. 96-97 : « Si la christification mystique de l'homme vivant est l'autre nom de sa déification intérieure, c'est parce qu'elle suppose en elle l'actualisation incessante de la naissance du Fils incarné dans le fond de l'homme intérieur. Toute déformation est, à ce niveau mystique, une christoformation, c'est-à-dire une formation intérieure de l'homme dans le Christ, l'unique *Image invisible du Père* (Col 1, 15) [...] ».

En nous révélant à nous-mêmes dans sa transparence intérieure, l'Image du Christ imprime en nous sa vérité invisible. Révélatrice de la vie qui se donne dans son retrait même, la filiation du fils, en demeurant cachée en nous, nous transforme en cette image divine qui nous donne d'être lumière en elle. En oeuvrant en nous hors de toute lumière extérieure, l'Image du Fils nous transforme en elle comme elle au cœur de son invisibilité donnatrice de vie ».

conclusion aussi bien fataliste que pessimiste à savoir : « fuir seul vers le seul »¹, pour exprimer l'entrée de l'âme en Dieu, sans le corps bien sûr. Mais l'anthropologie chrétienne à laquelle conduit cette réflexion autour de l'*anima* chez Origène et Augustin nous ouvre des perspectives nouvelles en vue du Royaume des Cieux. En fait, de la même manière que l'*anima Christi* communique avec le *Verbum Dei*, de la même manière que l'Esprit de Dieu protège et agit à travers le Christ, ainsi, nous aussi, à la suite du Divin-Maître, le Maître intérieur, nous sommes appelés à participer à la vie de Dieu qui est une vie éternelle. Augustin, une fois la découverte du Christ faite, « poursuivait sa réflexion sur la médiation du Christ et s'interrogeait sur sa personne. Il concevait mal, c'est vrai, le rapport de Jésus de Nazareth à la Sagesse divine, à l'Intellect du Néo-platonisme et au Verbe du prologue johannique : il ne voyait en Jésus qu'un seul homme favorisé d'une participation plus parfaite à la Sagesse. [...] Il fut bientôt éclairé sur ce point très probablement par Simplicianus, avec qui il eut plusieurs entretiens sur le prologue johannique. Dès lors il disposait du principe de cohérence de sa doctrine : le Christ Verbe Dieu et Verbe incarné »². Par son Incarnation, sa Passion, sa Mort et sa Résurrection, le Christ devient l'Unique Médiateur entre Dieu et les hommes. Il a porté le corps humain qu'il a introduit en Dieu. Le Dieu d'Augustin est un Dieu pour l'homme³, un Dieu pour l'âme, car, « la fin, c'est l'union à Dieu... C'est le culte à Dieu, c'est la vraie religion, c'est la piété droite, c'est le service qui n'est dû qu'à Dieu »⁴. Puisque l'âme du Christ est une âme humaine, elle permet à la nôtre de participer également à la vie du Royaume. Notre âme est alors le lieu-de-Dieu en nous, le Dieu-au-cœur de notre être. Les ouvertures faites par Origène à travers sa conception de Dieu-en-nous dans le *pneuma* et Augustin à travers la fine pointe de l'âme ont nourri la pensée de Maître Eckhart dans sa définition de la naissance de Dieu dans l'âme.

¹ PLOTIN, *Ennéades*, VI, 9, 50, *op. cit.*, p. 188.

² Goulven MADEC, « Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin », *art. cit.*, p. 113 ; cf. *ibid.*, « La notion augustinienne de *Philosophia* », dans *Revue de l'ICP*, n. 18 (1986), p. 42 ; voir AUGUSTIN, *De Trin.* XIII, XIX, 24, BA 16, p. 333-337 ; voir aussi Goulven MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris, IEA, CEA, SA, n. 149, 1996, p. 40 : « On sait que le *Prologue* johannique a fait l'objet de conversations entre Simplicianus et Augustin en été 386 : Simplicianus félicita son visiteur de n'être pas tombé sur les écrits de philosophes qui sont remplis de faussetés et de duperies "selon les éléments de ce monde" (cf. *Col.* 2, 8, mais sur les livres des platoniciens qui suggèrent de mille manières "Dieu et son Verbe", puis, pour l'engager à l'humilité du Christ, qui est "caché aux sages et révélé aux petits", il convoqua le souvenir de Marius Victorinus » ; voir AUGUSTIN, *Conf.* VIII, 2, 3. Voir aussi Goulven MADEC, *Chez Augustin*, Paris, IEA, CEA, SA, n. 160, 1998, p. 46-47.

³ Goulven MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 1998, p. 147-152.

⁴ AUGUSTIN, *De Ciu. Dei.* X, 3, 2, BA 34, p. 434-439 ; cf. Goulven MADEC, *Le Dieu d'Augustin, op. cit.*, p. 149 : « Telle est la formule chrétienne du *télos*, - c'est-à-dire de la fin dernière de l'homme-, au sujet duquel il y a de grandes discussions chez les philosophes ; et tel est l'objet même de la vraie religion ».

Le deuxième point est celui de la participation existentielle de l'âme humaine au mystère divin par l'âme du Christ. Pour que la vie spirituelle puisse être effective, il faut un point de jonction entre Dieu et l'*anima humana*. Ce lieu de soudure est l'*anima Christi* selon Origène. Elle sert de point reliant par ce même fait l'humain à son Créateur. Tel est le sens de la vie spirituelle définie par Origène comme ne se nourrissant que de la Parole de Dieu qui pénètre au plus intime de l'âme humaine afin de lui communiquer la divinité. Augustin, dans le *De Trinitate*, prend un chemin parallèle, celui de la connaissance de l'âme. Il part du supposé que la vraie connaissance de l'âme est de reconnaître en Jésus le Sauveur du monde. Ainsi, l'âme est appelée au salut avec le corps qui n'est plus à considérer comme une « prison » ou un simple « vêtement », mais comme un ouvrage modelé par Dieu, voulu et aimé de Lui, appelé lui aussi au salut comme le témoigne le corps glorieux du Christ ressuscité.

Le troisième aspect de notre réflexion s'inscrit dans la perspective origénienne et augustiniennne pour une anthropologie tripartite et chrétienne. De fait, même si nos deux auteurs se sont appuyés sur la philosophie platonicienne au début de leur recherche, leur familiarité avec les Saintes Écritures les ont conduits et convaincus que l'ouvrage réalisé par Dieu à la création est composé d'un corps, d'une âme et d'un esprit. Avec le platonisme, on savait bien que l'homme est *corpus* et *anima*. Le composé humain dichotomique a été l'objet de très nombreuses études. Avec Origène et Augustin s'ouvrent pour la philosophie de nouveaux champs d'études permettant de reconsidérer l'être humain comme étant *pneuma-anima-corpus*. Cet apport est considérable dans la mesure où il est théologique et que la théologie chrétienne ouvre également des perspectives à la philosophie. Celle-ci n'est donc plus à être considérée simplement comme *ancilla philosophae*, mais comme une entité de réflexion devant relier son approche de l'âme avec celle de la vie spirituelle, avec de nouvelles sources et enjeux philosophiques non encore exploités. Elle donne des pistes de réflexion non suffisamment encore labourées à la philosophie. On peut se demander ici si Origène et Augustin n'établissent pas un rapport nouveau dans leur approche chrétienne de la personne humaine ?¹

¹ Cf. Emmanuel HOUSSET, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 2007, 514 pages ; cf. Bernard MEUNIER (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines-christianisme », 2006 ; Yves SEMEN (éd.), « Le paradoxe anthropologique de la modernité », dans *Quelle conception de l'homme aujourd'hui ? Actes du V^e colloque international de la Fondation Guile-Suisse*, Thesis Verlag, Zürich, 2003, p. 17-26 ; *ibid.*, « Les voies d'un renouveau de l'anthropologie : *nova et*

La valeur existentielle du corps pour l'âme, dans le quatrième axe de cette étude, est la preuve qu'Origène et Augustin ont tourné le dos à Platon pour s'allier au Christ Jésus. Certes, les bribes du platonisme sont plus marquantes chez Origène que chez Augustin, qui, du reste, partant de sa propre expérience spirituelle, nous aide à reconsidérer le corps et ouvre ainsi des pistes nouvelles pour une philosophie et une théologie du corps¹ investies par les philosophes et théologiens contemporains², non plus perçu comme instrument mais comme indispensable pour la réalisation du dessein de Dieu pour l'homme³ qui consiste à récapituler⁴ toutes choses au ciel dans le Christ.

Le dernier axe de notre réflexion conduit vers une participation spirituelle de l'homme à la vie mystique. Puisque l'*anima Christi* participe au Verbe de Dieu et que l'*anima Christi* reste reliée à l'Esprit Saint, de la même manière, l'*anima humana* n'a de vie que si elle est reliée à son Créateur par l'*anima Christi* ou par la grâce de Dieu. Tel est l'apport substantiel de Maître Eckhart, reprenant Maxime le Confesseur : permettre à l'âme de « devenir par grâce ce que Dieu est par nature ». Un tel devenir n'est rendu possible que par la vie spirituelle qui, elle seule, peut irriguer l'âme de la source et de la sève que constitue le Christ Jésus, appelé à naître dans l'âme, afin de l'ennoblir pour qu'elle soit agréable aux yeux de Dieu. Certes, il ne parle pas de l'âme du Christ mais du Verbe et nous devenons des fils dans le Fils.

Le constat d'Olivier Boulnois sur le positionnement d'Origène et d'Augustin par rapport à la philosophie est le suivant : « Comme Origène, Augustin est convaincu que les platoniciens ont manqué leur propre idéal philosophique, et d'abord l'intelligence du principe divin, parce qu'ils ont refusé l'Incarnation et la révélation du Verbe sauveur »⁵. Or, les pistes de recherches inaugurées par nos deux génies ont été sagement exploitées plus tard par Maître

nove », dans *Quelle conception de l'homme aujourd'hui ?*, Actes du Vème colloque international de la Fondation Guilé- Suisse, Thesis Verlag, Zürich, 2003, p. 133-136.

¹ Cf. Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000. Sur le corps et la chair, voir : Emmanuel FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre, D'Irénée à Duns Scot*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2008 ; voir *ibid.*, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2004 ; Voir Yves SEMEN, « La théologie du corps de Jean-Paul II », dans *Le corps, Sources Vives*, n. 144 (2009), p. 65-81.

² Cf. Emmanuel FALQUE, « Augustin et la phénoménologie au XXème siècle », dans Isabelle BOCHET (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, CEA, 2012, p. 537-550 ; *ibid.*, « Éthique du corps épanou », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n. 288, (2016), p. 53-82 ; *ibid.*, « La chair et l'être. Réponse à Emmanuel Tourpe », *Revue philosophique de Louvain*, tome 104, n. 2 (2006), p. 387-403.

³ Cf. Yves SEMEN, *Jean-Paul II, La théologie du corps, l'amour humain dans le plan divin*, préface du cardinal Marc Ouellet, édition critique des catéchèses de Jean-Paul II sur la théologie du corps, introduction, traduction, index, tables et notes d'Yves Semen, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014, 786 pages.

⁴ Cf. Valery WILSON, *La récapitulation chez Irénée de Lyon. Le dessein absolu de Dieu pour l'homme*, Éditions Parole et Silence, coll. « Sagesse et Cultures », 2019, 182 pages.

⁵ Olivier BOULNOIS, « *Philosophia christiana*. Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique », dans Isabelle BOCHET (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur, op. cit.*, p. 362.

Eckhart qui, lecteur d'Origène et d'Augustin, construit une dialectique portant sur le mouvement de la manifestation de Dieu dans le Fond substantiel (le *Grund*) de l'âme. Il relie le Principe divin à sa manifestation visible qu'est le Verbe incarné et la Sagesse, le Christ, notre Sagesse qui naît dans l'âme. Ainsi, on peut retenir avec Pierre Gire qu' « il s'ensuit alors que l'âme humaine ne connaît Dieu qu'en connaissant sa propre essence, où, par le Verbe, se tient l'Être de la divinité »¹. Concrètement, le frère rhénan propose une mystique du détachement et de la purification de l'âme au bout de laquelle l'âme est appelée à accueillir Dieu en son fond, c'est-à-dire au cœur du *pneuma* selon Origène ou de l'*animus* selon Augustin, dans la fine pointe de l'âme. « Cette identification de l'homme au Christ s'offre comme un mouvement d'unification de tout l'être humain »² avec l'Être-même-de-Dieu, car elle appelle la naissance de Dieu dans l'âme³.

Au total, l'activité spirituelle à laquelle nous convie l'étude de l'âme d'après Origène et Augustin est celle de l'élévation constante de l'âme vers Dieu (*De Trin.* XII, 7, 10, BA 16, p. 229-231). Maître Eckart les rejoint, dans ce sens, quand il écrit : « C'est pourquoi, tout ce qui, dans l'âme, se tourne vers le bas reçoit de là un voile qui la recouvre, mais ce qui, dans l'âme, s'élève vers Dieu est la pure image de Dieu, la naissance de Dieu sans voile, dépouillée dans l'âme dépouillée »⁴. Ce chemin vers l'intime tracé par Eckhart réconcilie Origène et Augustin dans leur dynamique de vie spirituelle. Une des raisons de cette synergie est qu'Origène, Augustin et Eckhart sont tous les trois lecteurs de saint Paul et de Jean. Il serait opportun d'envisager une recherche complète et en profondeur sur l'influence de la conception paulinienne et johannique de l'âme comme la cause du basculement d'Origène et d'Augustin pour la théologie au détriment du platonisme.

¹ Pierre GIRE, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Christianisme », 2006, p. 10.

² *Ibid.*, *Maître Eckhart ou la vie absolue*, Éditions Parole et Silence, 2015, p. 146.

³ *Ibid.*, p. 147.

⁴ MAÎTRE ECKHART, *Sermon de l'homme noble*, dans *Ibid.*, *Sermons, traités, poème. Les Écrits allemands*, *op. cit.*, p. 819.

BIBLIOGRAPHIE

Nous ne mentionnons pas dans cette liste toutes les études citées dans les notes de la présente recherche et ne proposons pas une bibliographie complète relative à notre thématique. Cette partie ne renferme que la sélection des études majeures se rapportant directement à la christologie d'Origène et d'Augustin et quelques-unes relatives à la question de l'âme chez les deux auteurs¹. Pour toutes les autres études, se référer aux notes de bas de pages.

1. SOURCES BIBLIQUES

La Bible de Jérusalem, de l'École biblique de Jérusalem, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Éditions du Cerf, 1974, 1844 pages.

<https://www.aelf.org/>

2. SOURCES ORIGÉNIENNES, AUGUSTINIENNES ET BIBLIQUES

2.1. ŒUVRES D'ORIGÈNE

Éditions

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (GCS): Origenes Werke, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1899-1941.

¹ Pour les recherches récentes sur Origène, on pourra consulter : Henri CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, La Haye, M. Nijhoff, coll. « Instrumenta Patristica », n. VIII, 1971 ; *ibid.*, « Chronique origénienne », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n. 97 (1996), p. 393-398. En ce qui concerne Augustin, on peut se référer à : Albert VERWILGHEN, *Christologie et Spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris, Éditions Beauchesne, coll. « Théologie historique », n. 72, 1985, p. 23-35, ou encore à : Goulven MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris, Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 149, 1996, p. 131-162.

Johannescommentar ; Buchstücke aus Catenen, Vierter Band, hrsg. von E. Preuschen, 1903.

Origenes Werke, (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), G. C. S. XII Bände ; P. Koetschau, I et II (1899), V (1913) ; E. Klostermann, III (1901) ; E. Preuschen, IV (1903) ; W. A. Baehrens, VI, VII, VIII, (1920, 1921, 1925) ; M. Rauer, IX (1^{ère} édition 1930 ; 2^{ème} édition 1959) ; E. Klostermann et E. Benz, X, XI, XII, 1 (1935, 1933, 1941) ; E. Klostermann et L. Früchtel, XII, 2 (1955).

Origenis Opera omnia graece vel latine tantum circumferuntur, 4 volumes, Les Mauristes, Carolus et Carolus Vincentius de la Rue (ou Delarue), Paris, 1759.

Origenis Opera omnia, C. H. E. Lommatzsch, Berlin, 1831-1948, 25 volumes.

Origenis opera omnia. Patrologiae Graecae, éd. J.-P. Migne, t. XI-XVII, Paris, 1857-1862.

Origenes : De Principiis, instruxit E. R. Redepenning, Lipsiae, 1836.

Origene, Commento alla Lettera ai Romani. Introduzione, traduzione e note a cura di Francesca Cocchini, Casale Monferrato, vol. 1, 1985 et vol. 2, 1986.

ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ ; De Principiis, Funften Band, Rufino interprete, hrsg. von Dr. Paul Koetschau, 1913.

Römerbriefkommentar, übersetzt und eingeleitet bei T. Heither, Fontes christiani, Freiburg, 6 vol. : vol. 1 : livres 1-2 (1990), vol. 2 : livres 3-4 (1992), vol. 3 : livres 5-6 (1993), vol. 4 : livres 7-8 (1994), vol 5 : livres 9-10 (1996) et vol. 6, fragments : 1999.

The Commentary of Origen on S. John's Gospel, Alan Brooke, 1896, 2 volumes.

Critique textuelle du *Pèri Archôn*

BAND, Zweiter, *KATA KEAΣO* (V-VIII) ; *ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ*, hrsg. von P. Koetschau, 1899.

BARDY, Gustave, « *Le texte du περὶ ἀρχῶν* d'Origène et Justinien », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. X (1920), p. 224-252.

BARDY, Gustave, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène. Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés Catholiques de Lille*, Paris, 1923.

MÜLLER, K., *Kritische Beiträge*, S. A. B. 1919 II. *Zu den Auszügen des Hieronymus (Ad Avitum) aus des Origenes Peri Archon*, p. 616-629.

STEIDLE, Basil, « *Neue Untersuchungen zu Origenes* » Περὶ ἀρχῶν. Z. N. W., XL, 1941, p. 236-243.

Critique textuelle et traduction du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*

HAMMOND BAMMEL, P. Caroline, *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins*, « Vetus Latina », Freiburg : Buch 1-3 (1990); Buch 4-6 (1997), Buch 7-10 (1998).

SCHECK, P. Thomas, (translated), *Commentary on the Epistle to the Romans*, Washington, D. C. : books 1-5 (2001) ; books 6-10 (2002).

VON DER GOLTZ, E., *Eine textkritische Arbeit des zehnten bzw. sechsten Jahrhunderts, herausgegeben nach einem Kodex des Athosklosters Lawra*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig-Berlin, 17 (N. F. 2), 4, 1899.

Critique textuelle du *Commentaire sur S. Jean*

BROOKE, A. E., *The Commentary of Origen on St John Gospel*, Cambridge, 1896.

KOETSCHAU, Paul, *Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johanneskommentar*, TU. XXVIII, 2, 1905.

PREUSCHEN, E., *Der Johanneskommentar*, Leipzig, 1903.

WINTER, A., *Zu Origenes' Johanneskommentar ; Berliner Philologische Wochenschrift*, 1905, p. 526-557.

Autres critiques textuelles

BAND, Achter, *Die Homilie zu I. Sam. 2 ; Die zwei Homilien zum Hohelied ; Der Kommentar zum Hohelied ; Die acht Jesaiahomilien ; Die Jeremiahomilien ; Die 14 Ezechielhomilien*, hrsg. von W. A. Baehrens, 1925.

BAND, Elfter, *Matthäuserklärung. II. Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series*, hrsg. von E. Klostermann, 1933, zweite bearbeitete Auflage, hrsg. von U. Trea, 1976.

BAND, Neunter, *Die Lukashomilien ; Fragmenta*, hrsg. von M. Rauer, 1930.

BAND, Sechster, *Die 16 Genesishomilien ; Die 13 Exodushomilien ; Die 16 Leviticushomilien*, hrsg. von W. A. Baehrens, 1920.

BAND, Siebenter, *Die 28 Numerihomilien ; Die 26 Josuahomilien ; Die 9 Judiceshomilien*, hrsg. von Prof. Dr. W. A. Baehrens, 1921.

BAND, Zehnter, *Matthäuserklärung I. Die griechisch erhaltenen Tomoi*, hrsg. von E. Klostermann, 1935.

BAND, Zwölfter, 1. *Mattäuserklärung. III. Fragmente und Indices*, erste halfte, hrsg. von E. Klostermann, 1941.

BAND, Zwölfter, 2. *Mattäuserklärung. III. Fragmente und Indices*, erste halfte, hrsg. von E. Klostermann, zweite durchgesehene Auflage besorgt von U. Treu, 1968.

Traductions des Sources Chrétiennes (SC)

ORIGÈNE, *Traité des principes*, tome I, livres I-III ; tome II, livres I-II ; tome III, livres III et IV ; tome IV, livres III et IV, commentaire et fragments ; tome V, compléments et index ; introduction, texte, critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 252, 253, 268, 269, 312, 1978², 1980², 1984, 413 pages, 254 pages, 429 pages, 276 pages, 278 pages.

---, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, tome I, livres I-II ; tome II, livres III-V ; tome III, livres IV-VIII, texte critique établi par C. P. Hammond Bammel, introduction par Michel Fédou, traduction, notes et index par Luc Brésard, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 532, 539, 543, 2009, 2010, 2011, 458 pages, 542 pages, 606 pages.

---, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, tome I, livres I-II ; tome II, livres III-IV, texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction et notes par Luc Brésard et Henri Crouzel, avec la collaboration de Marcel Borret, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 375, 376, 1991, 1992, 470 pages, 820 pages.

---, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, tome I, livres X-XI, introduction, traduction et notes par Robert Girod, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 162, 1970, 394 pages.

---, *Commentaire sur saint Jean*, tome I, livres I-V ; tome II, livres VI et X ; tome III, livres XIII ; tome IV, livres XIX et XX ; tome V, livres XXVIII et XXXII, texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 120, 157, 222, 290, 385, 1966, 1970, 1975, 1982, 1992, 414 pages, 585 pages, 305 pages, 395 pages, 363 pages.

---, *Homélie sur S. Luc*, texte latin et fragments grecs, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, François Fournier et Pierre Périchon, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 87, 1962, 564 pages.

---, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, introduction, traduction et notes de Dom O. Rousseau, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 37, 1954, 112 pages.

---, *Homélie sur les Psaumes 36 à 38*, texte critique établi par Emanuela Prinzivalli, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel et Luc Brésard, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 411, 1995, 494 pages.

---, *Homélie sur l'Exode*, texte latin, introduction, traduction et notes par Marcel Borret, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 321, 1985, 485 pages.

---, *Homélie sur les Nombres*, introduction et traduction d'André Méhat ; I-X ; XI-XIX ; XX-XXVIII, texte latin de W. A. Baehrens (G.C.S.), nouvelle édition par Louis Doutreleau ; Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 29, 415, 442, 461, 1951, 1996, 1999, 2001, 570 pages, 327 pages, 417 pages, 396 pages.

---, *Homélie sur Ézéchiel*, texte latin, introduction, traduction et notes par Marcel Borret, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 352, 1989, 524 pages.

---, *Homélie sur la Genèse*, nouvelle édition, introduction de Henri de Lubac et Louis Doutreleau, texte latin, traduction et notes de Louis Doutreleau, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 7 bis, 1976, 431 pages.

---, *Homélie sur Josué*, texte latin, introduction, traduction et notes de Annie Jaubert, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 71, 1960, 518 pages.

---, *Homélie sur Jérémie*, tome I, Homélie I-XI ; tome II, Homélie XII-XX et Homélie latines, traduction par Pierre Husson et Pierre Nautin, édition, introduction et notes par Pierre Nautin, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 232, 238, 1976, 1977, 431 pages, 456 pages.

---, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, introduction, texte, traduction et notes par Jean Scherer, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 67, 1960, 126 pages.

---, *Contre Celse*, tome I, livres I et II ; tome II, livres III et IV ; tome III, livres V et VI ; tome IV, livres VII et VIII ; introduction, texte critique, traduction, notes, tables et index par Marcel Borret, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 132, 136, 147, 150, 227, 1967, 1968, 1969², 1976, 481 pages, 438 pages, 386 pages, 356 pages, 538 pages.

---, *Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre*, introduction, texte, traduction et notes par Éric Junod, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 226, 1976, 346 pages.

2.2. ŒUVRES D'AUGUSTIN

Éditions

Corpus Christianorum, Series Latina (CCSL), Brepols, Turnhout, 1953-.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), Vienne, Tempsky, 1887-.

Confessiones, P. Knöll (éd.), CSEL 33, Vienne, Tempsky, 1896.

Contra Academicos, De beata uita, De ordine, P. Knöll (éd.), CSEL 63, Vienne, Tempsky, 1922.

De doctrina christiana, W. M. Green (éd.), CSEL 80, Vienne, Tempsky, 1963.

De libero arbitrio, W. M. Green (éd.), CSEL 74, Vienne, Tempsky, 1956.

De magistro, G. Weigel (éd.), CSEL 77, Vienne, Tempsky, 1961.

De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De natura et origine animae, Contra duas epistulas Pelagianorum, C. F. VRBA, J. ZYCHA (éd.), CSEL 60, Vienne, Tempsky, 1913.

De Trinitate libri XV. Libri XIII-XV, W. J. Mountain, F. Glorie, CCSL 50A, Turnhout, Brepols, 1968.

De Trinitate libri XV. Libri I-XII, W. J. Mountain, F. Glorie, CCSL 50, Turnhout, Brepols, 2001.

De uera religione, W. M. Green (éd.), CSEL 77, Vienne, Tempsky, 1961.

De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum Manichaeum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum Manichaeum, Contra Felicem Manichaeu, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum Manichaeum, J. Zycha (éd.), CSEL 25, Vienne, Tempsky, 1891-1892.

Miscellanea Agostiana, Testi e studi, publicati a cura dell'ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo Dottore, vol. I : *S. Augustini Sermones Post Maurinos reperti* ; vol. II : *Studi Agostiniani*, Tipographia poliglotta vaticana, Roma, 1930-1930.

Patrologia Corpus Completus, Series Latina (PL), J.-P. Migne, Paris, 1961-1962, *Supplementum II*, Hamman, 1960.

Patrologia Corpus Completus, Series Latina, J.-P. Migne (Éd.), t. XXXII-XLVII, Paris, 1844-1864.

Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae, W. Hormann (éd.), CSEL 89, Vienne, Tempsky, 1986.

Speculum, Liber de diuinis scripturis, F. Wehrich (éd.), CSEL 12, Vienne, Tempsky, 1887.

Traductions de la *Bibliothèque Augustinienne* (BA)

AUGUSTIN, *Contra Academicos, De beata uita, De ordine*, Dialogues philosophiques, texte, traduction, notes par R. Jolivet, Paris, Éditions Desclée de Brouwer et Cie, coll. « Bibliothèque Augustinienne 4 », 1939, 468 pages.

---, *Contra Academicos, De beata vita, De ordine*, Dialogues philosophiques, texte, traduction, notes par R. Jolivet, Paris, Éditions Desclée de Brouwer et Cie, coll. « Bibliothèque Augustinienne 4 », 1948, 478 pages.

---, *De ordine, L'ordre*, Dialogues philosophiques, introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par Jean Doignon, BA 4/2, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Bibliothèque Augustinienne 4/2 », 1997, 415 pages.

---, *Soliloques, De immortalitate animae, de quantitate animae, Dialogues philosophiques II*, traduction et notes de Pierre de Labricolle, Éditions Desclée de Brouwer et Cie, coll. « Bibliothèque Augustinienne 5 », 1939, 415 pages.

---, *De Magistro, De libero arbitrio*, Dialogues philosophiques III, introduction, traduction et notes par Goulen Madec, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Bibliothèque Augustinienne 6 », 1999, 608 pages.

---, *De Musica libri sex (La Musique)*, Dialogues philosophiques, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes de Guy Finaert et F.-J. Thonnard, Paris, Éditions Desclée de Brouwer et Cie, coll. « Bibliothèque Augustinienne 7 », 1947, 545 pages.

---, *De fide et symbolo, Enchiridion*, Exposés généraux de la Foi, texte, traduction et notes par J. Rivière, Paris, Éditions Desclée de Brouwer et Cie, coll. « Bibliothèque Augustinienne 9 », 1947, 447 pages.

---, *De uera religione, De utilitate credendi, De fide rerum quae non videntur, De fide et operibus*, texte de l'Édition bénédictine, introduction, traduction et notes par J. Pegon, Paris, Éditions Desclée de Brouwer et Cie, coll. « Bibliothèque Augustinienne 8 », 1951, 521 pages.

---, *Les Confessions*, Œuvres de saint Augustin, deuxième série : Dieu et son œuvre, livres I-VII ; livres VIII-XIII, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouisson, Éditions Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque Augustinienne 13-14 », 1962², 706 pages, 690 pages.

---, *Six traités anti-manichéens, De duabus animabus, contra fortunatum, contra adimantum, contra epistulam fundamenti, contra secundinum, contra felicem manichaeum*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes par R. Jolivet et M. Jourjon, Éditions Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque Augustinienne 17 », 1961, 827 pages.

---, *La crise pélagienne I, Epistula ad Hilarium Syracusanum ; De perfectione iustitiae hominis ; De natura et gratia ; De Gestis pelagii*, introduction, traduction et notes par G. De Plinval et J. De La Tullaye, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Bibliothèque Augustinienne 21 », 1994, 671 pages.

---, *La crise pélagienne II, De gratia Christi et de peccato originali libri II ; De natura et origine anime libri IV*, introduction, traduction et notes par J. Plagnieux et F.-J. Thonnard, Éditions Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque Augustinienne 22 », 1975, 925 pages.

---, *Les Révisions*, Œuvres de saint Augustin, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes par Gustave Bardy, Paris, Éditions Desclée de Brouwer et Cie, coll. « Bibliothèque Augustinienne 12 », 1950, 662 pages.

---, *La Trinité*, Œuvres de saint Augustin, deuxième série : Dieu et son œuvre, livres I-VII ; livres VIII-XV, texte de l'édition bénédictine, traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot, introduction par E. Hendrickx, avant-propos par G. Madec, Institut d'Études

Augustiniennes, coll. « Bibliothèque Augustinienne 15-16 », 1997, 1991, 612 pages, 706 pages.

---, *La Cité de Dieu*, Œuvres de saint Augustin, livres I-XXII, introduction générale et notes par G. Bardy, traduction française de G. Combès, Éditions Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque Augustinienne 33-37 », 1959³, 1960², 868 pages, 672 pages, 570 pages, 823 pages, 964 pages.

---, *La Genèse au sens littéral (I-XII)*, traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Bibliothèque Augustinienne 48-49 », 2000, 2001, 734 pages, 671 pages.

---, *Sur la Genèse contre les manichéens* suivi de *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*, traduction de P. Monat, introduction de M. Duclaeu, M. Scopello, A.-I. Bouton-Touboulic, annotations et notes complémentaires de M. Duclaeu, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Bibliothèque Augustinienne 50 », 2004, 580 pages.

---, *Les commentaires des Psaumes*, (Ps 1-16 et 17-31) sous la direction de M. Duclaeu, avec I. Bochet, A.-I. Bouton-Touboulic, P.-M. Hombert, E. Rebillard, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Bibliothèque Augustinienne 57/A, 57/B », 2009², 2011, 662 pages, 364 pages.

---, *Lettres*, 1*-29*, nouvelle édition du texte critique et introduction par Johannes Divjak, traduction et commentaire par divers auteurs, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Bibliothèque Augustinienne 46B », 1987, 666 pages.

---, *Lettres*, 1-30 (*Epistulae*, I-XXX), texte critique d'Aloys Goldbacher, traductions, introductions et notes de Serge Lancel et collaborateurs, introductions et notes des *Lettres* 1-14 par Emmanuel Bermon, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, BA 40/A, 2011, 651 pages.

---, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, I-CXXIV, traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Bibliothèque Augustinienne 71, 72, 73A, 73B, 74 A, 74 B, 75 », 1993, 1988³, 1989, 1993, 1998, 2003, 1008 pages, 925 pages, 539 pages, 555 pages, 479 pages, 531 pages, 536 pages.

---, *Homélie sur la Première Épître de saint Jean*, texte critique de John William Mountain, traduction de Jeanne Lemouzy, introduction et notes de Daniel Dideberg, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Bibliothèque Augustinienne 76 », 2008, 544 pages.

Autres traductions

SAINT AUGUSTIN, *Œuvres Complètes*, tr. Péronne, Vincent, Écalle, Charpentier, Louis Vivès, reproduit en bas de pages le texte latin des Mauristes : *Sancti Aurelii Augustini... opera omnia*, éditées par les Bénédictins de Saint-Maur, Paris, 1869-1878.

---, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Retrouvés à Mayence, édités et commentés par François Dolbeau, 2^e édition revue et corrigée, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n. 147, 2009, 756 pages.

---, *Sermons pour la Pâque*, introduction, texte critique, traduction et notes de Susanne Foque, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n. 116, 1966, 376 pages.

---, *Sermons sur l'Écriture*, traduction de l'abbé Jean-Baptiste Raulx, édition établie et préfacée par Maxence Caron, Paris, Éditions Robert Laffont, 2014, 1490 pages.

---, *Les Confessions* précédées de *Dialogues philosophiques*, Œuvre, I, Lucien Jerphagnon *et al.*, (dir.), Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, 1520 pages.

---, *Œuvres philosophiques complètes*, tome I, traduction sous la direction de Jean-Joseph-François Poujoulat et Jean-Baptiste Raulx, traduction des *Confessions* par Pierre De Labriolle, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 2018, 1438 pages.

3. INSTRUMENTA

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie, I. Antiquités et Moyen-Âge*, Paris, PUF, 1931.

BRISSON, Luc, PRADEAU, Jean-François, *Le Vocabulaire de Platon*, Paris, Éditions Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », Jean-Pierre Zarader (dir.), 1998.

CASTAGNO, Adele Monaci, *Origene. Dizionario : la cultura, il pensiero, le opere*, Roma, Città Nuova Editrice, 2000.

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.

COMTE-SPONVILLE, André, (Préface) *Dictionnaire des philosophes*, nouvelle édition augmentée, Paris, *Encyclopaedia Universalis*, Éditions Albin Michel, 2001.

DES PLACES, Édouard, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2 tomes, Paris, Éditions « Les Belles Lettres », 1964.

FITZGERALD, D. Allan (dir.), VANNIER, Marie-Anne (dir. de l'édition française), *Encyclopédie Saint Augustin, La Méditerranée et l'Europe IV^{ème}-XXI^{ème} siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.

HUISMAN, Denis, *Dictionnaire des philosophes*, deux volumes, 2^{ème} édition revue et augmentée, préface de Ferdinand Alquié, introduction de Marcel Conche, Paris, PUF, 1984.

JACOB, André (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, I L'Univers philosophique* [1989], préface de Paul Ricœur, Paris, Éditions PUF, 1991.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, dixième édition revue et augmentée, Paris, PUF, 1968.

LENFANT, Davidis F., *Concordantiae Augustiniana, sive Collectio omnium sententiarum quae sparsim reperiuntur in omnibus S. Augustini operibus. Ad instar*

concordantiarum sacrae scripturae, tomus alter, lutetiae parisiorum, M. DC. LXV, Bruxelles, 1965.

MAYER, Cornelius (Éd.), *Augustinus-Lexikon*, Bâle-Stuttgart, Verlag / Publishers / Editions Schwabe et Co. AG, Basel, 1986-2002.

NADEAU, Christian, *Le Vocabulaire de saint Augustin*, Paris, Ellipses Éditions, 2009.

PIGLER, Agnès, *Le Vocabulaire de Plotin*, Paris, Éditions Ellipses, coll. « Vocabulaire de ... », Jean-Pierre Zarader (dir.), 2003.

COOPER, Rodney H., et al. (Éd.), *Concordantia in libros XIII confessionum S. Aurelii Augustini*, I, A-M, Olms-Weidmann, Hildesheim, Zurich, New-York, 1991.

SLEEMAN, J. H., POLLET, G., *Lexicon plotinianum*, Leyde, 1980.

VACANT, Alfred, MANGENOT, Eugène, EMANN, Émilie (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomes I à XII, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1909-1933.

VANNIER, Marie-Anne et al., *Encyclopédie des Mystiques rhénans, d'Ec hart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

VILLER, Marcel (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et histoire*, tome I à XVI, Paris, Éditions Beauchesne, 1937-1944.

4. OUVRAGES ET ÉTUDES SUR ORIGÈNE

4.1. Études spécifiquement origéniennes

Origeniana, Premier colloque international des études origéniennes, (Montserrat, 18-21 septembre 1973), Henri CROUZEL, Gennaro LOMIENTO, Josep RIUS-CAMPS (dir), Istituti di Letteratura cristiana antica – Università' di Bari, Quaderni di « Vetera Christianorum », n. 12, 1975.

Origeniana Secunda, second colloque international des études origéniennes, (Bari, 20-23 septembre 1977), textes rassemblés par Henri CROUZEL et Antonio QUACQUARELLI, Quaderni di « Vetera Christianorum », n. 15, Edizioni Dell'Ateneo, Roma, 1980.

Origeniana Tertia, The Third International Colloquium for Origen Studies, (University of Manchester, September 7th – 11th, 1981), Richard HANSON et Henri CROUZEL (éd.), Edizioni Bell'Ateneo, Roma, 1985.

Origeniana Quarta, Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985), Heremsgegeben von Lothar LIES (éd.), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 1987.

Origeniana Quinta, Historica – Text and Method – Biblica – Philosophica – Theologica. Origenism and Later Developments, Papers of the 5th International Origen

Congress, Boston College, 14-18 August 1989, Robert J. DALY (éd.), Leuven University Press / Uitgeverij Peeters Leuven, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, n. CV, 1992.

Origeniana Sexta, Origène et la Bible/ Origen and the Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993, Gilles DORIVAL et Alain LE BOULLUEC (éd.), Leuven University Press / Uitgeverij Peeters Leuven, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, n. CXVIII, 1995.

Origeniana Septima, Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts, W. A. BIENERT, U. KÜHNEWEG (éd.), Leuven University Press / Uitgeverij Peeters Leuven, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, n. CXXXVII, 1999.

Origeniana Octava, Origen and the alexandrian Tradition. Origene e la Tradizione alessandriana, Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001, L. PERRONE (éd.), vol. I, Leuven University Press / Uitgeverij Peeters Leuven, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, n. CLXIV, 2003.

Origeniana Nona, Origen and the religious practice of his time, R. SOMOS, G. HEIDL (éd.), Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005, Leuven-Paris-Walpole, MA, Uitgeverij Peeters, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, n. CCXXVIII, 2009.

Origeniana Decima, Origen as writer, Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education ‘‘Ignatianum’’, Kraków, Poland, 31 August – 4 September 2009, Sylwia KACZMAREK, Henryk PIETRAS (éd.), Leuven-Paris-Walpole, MA, Uitgeverij Peeters, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, n. CCXLIV, 2011.

Origeniana Undecima, Origen and Origenism in the History of Western Thought, Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26-31 August 2013, Anders-Christian JACOBSEN (éd.), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, n. CCLXXIX, 2016.

4.2. Autres études sur Origène

ALCAIN, José Antonio, *Cautiveri y Redención del hombre en Origenes*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Teología, Deusto 4, Bilbao, Mensajero, 1973.

ALEXANDRE, Monique, « Le statut des questions concernant la matière dans le *Pèri Archôn* », dans *Origeniana*, 1975, p. 63-81.

---, « La redécouverte d'Origène au XXème siècle », dans Cristian BADILITA et Charles KANNENGIESSER, (ed.), *Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui*, Actes du colloque international organisé par le New Europe Collège en collaboration avec la Ludwing Boltzmann Gesellschaft, Bucarest, 7-8 octobre 2004, Ed. Beauchesne 2006, p. 51-93.

ALIAU-MILHAUD, Agnès, « Progrès du texte, progrès de l'individu dans le 'Commentaire de Jean' d'Origène : les techniques d'exégèse appliquées au thème du progrès », dans *Origeniana nona*, Origen and the religious practice of his time, 2009, p. 13-23.

ÁVILA, Antonio Bueno, « 'Plenitud' y 'Participación' : nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría », dans *Augustinianum*, I, fascicule 1, (2010), p. 27-60.

BALTHASAR, Hans Urs von, « Le *Mysterion* d'Origène », dans *Recherches de Science Religieuse*, tome XXVI (1936) p. 513-562.

---, « Le *Mysterion* d'Origène », dans *Recherches de Science Religieuse*, tome XXVII (1937), p. 38-64.

---, *Esprit et feu. Origène*, tome I, Paris, Éditions du Cerf, 1959.

BARDY, Gustave, « La spiritualité d'Origène », dans *La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique*, 14^{ème} année, 152, tome XXXI, n. 2 (1932), p. 80-106.

---, « Origène », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 11, 1932, col. 1538-1539.

BASTATTA HARRIET, Francisco, « *La tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría* », dans *Diánoia*, volumen LVII, número 68 (2012), p. 141-164.

BASTIT-KALINOWSKA, Agnès, « Qu'est-ce qu'un évangile pour Origène ? », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 40 (1990), p. 16-20.

BECK, G., *Das Werk Christi bei Origenes, Zur Deutung pauchinischer Theologie im Turapapyrus des RömerbriefKommentars*, Diss. Bonn, 1966.

BERTRAND, Frédéric, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, coll. « Théologie », n. 23, 1951.

BIENERT, W. A., « *Zum Logos begriff des Origenes* », dans *Origeniana Quinta*, Leuven, Peeters, 1992, p. 418-423.

BINGEN, Jean, « Scherer (Jean), Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme », dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, tome 30, fasc. 3-4 (1952), p. 867-869.

BIRIUKOV, Dmitry, « Paradigms of Participation in Origen », dans *Scrinium*, n. 13 (2017), p. 277-290.

BLANC, Cécile, « Qui est Jésus-Christ ? La réponse d'Origène », dans *BLE*, n. 80 (1979), p. 241-256.

BOSTOCK, Gerald, « *The source of Origen's doctrine of pre-existence* » dans *Origeniana Quarta*, 1987, p. 259-264.

---, « Origen's exegesis of the kenosis hymn (Philippians 2, 5-11) », dans *Origeniana Sexta*, Leuven, 1995, p. 531-547.

BOULNOIS, Marie-Odile, « La résurrection des corps selon Cyrille d'Alexandrie : une critique de la doctrine origénienne ? » dans *Adamantius*, n. 8 (2002), p. 83-113.

---, « Chronologie d'une découverte et de ses retombées scientifiques : les nouvelles Homélie sur les Psaumes d'Origène », dans *Revue des Études Tardo-antiques (RET)*, n. 3 (2013-2014), p. 351-362.

BOUYER, Louis, *Mysterion. Du mystère à la mystique. Présentation de la trilogie par Jean Duchesne*, Paris, Éditions du Cerf, 2017 ; [Origène et Grégoire de Nysse, p. 265-273].

BOYD, J. P., « Origen's Concept of the Love of God », dans *Studia Patristica*, XIV, TU 117, 1976, p. 110-116.

BRIGHT, Pamela, « The Epistle to the Hebrews in Origen's christology », dans *Origeniana Sexta*, p. 559-565.

CADIOU, René, *Introduction au système d'Origène*, Paris, Collection des Études Augustiniennes, 1932.

CAPELLE, Bernard, « Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, n. XLVII (1952), p. 163-171.

CASTAGNO MONACI, Adèle, « L'idée della preesistenza delle anima e l'esegesi di Rm. 9, 9-21 », dans *Origeniana Secundo*, 1980, p. 69-78.

CHÊNEVERT, Jacques, *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, Bruxelles-Paris, Éditions Desclée de Brouwer et Montréal, Les Éditions Bellarmin, coll. « Studia, Travaux de recherche, n. 24 », 1969.

COCCHINI, Francesca, « Il linguaggio di Paolo 'servo fedele e prudente' nel commento di Origene alla lettera ai Romani », dans *Studia Patristica*, vol XVIII, 3, Kalamazoo-Lenven, 1989, p. 355-364.

---, « La "quaestio" sul libero arbitrio e l'interpretazione origeniana di Rm 9 nel Commentario alla lettera ai Romani », dans *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, a cura di Lorenzo Perrone, Bologna, 1992, p. 105-118.

---, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Rome, Edizioni Studium, 1992.

---, « I Commentari di Origene e di Teodoreto di Cirro alla Lettera ai Romani : Continuità e novità nella storia della recezione di Paolo », dans *Augustinianum*, n. 36 (1996), p. 313-336.

---, « I Commentari di origene e di Teodoreto di Cirro alla Lettera ai Romani : Continuità e novità nella storia della recezione di Paolo », dans *Augustinianum*, n. 36 (1996), p. 324-335.

---, « Origene e la morale nel Commento alla Lettera ai Romani », dans *Origeniana Nona*, 2009, p. 115-134.

COURCELLE, Pierre, « Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'Âme, édité par Jean Scherer (Publications de la Société Fouard Ier de papyrologie. Textes et documents, vol. IX), 1949 », dans *Revue des Études Anciennes*, tome 53 (1951), n. 1-2, p. 171-174.

CREHAN, Joseph, « The Dialektos of Origen and John 20, 17 », dans *Theological Studies*, n. XI (1950), p. 368-372.

CROUZEL, Henri, « L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel », dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, n. 124 (1955), p. 364-385.

---, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Aubier Éditions Montaigne, coll. « Théologie », n. 34, 1956.

---, « Origène est-il un systématique ? », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n. 60 (1959), p. 81-116.

---, « Origène devant l'Incarnation et devant l'histoire », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n. 61 (1960), p. 81-110.

---, *Origène et la 'connaissance mystique'*, Louvain-Bruges, Éditions Desclée de Brouwer, Museum Lessianum, Section Théologique, n. 56, 1961.

---, *Origène et la philosophie*, Aubier Éditions Montaigne, coll. « Théologie », n. 52, 1962.

---, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris-Bruges, Éditions Desclée de Brouwer, Museum Lessianum, section théologique, n. 56, 1962.

---, « Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité », dans *Gregorianum*, n. 53 (1972), p. 679-716.

---, « L'exégèse origénienne de 1Cor 3, 11-15, et la purification eschatologique », dans *Epektasis*. Mélanges Daniélou, Paris, 1972, p. 273-283.

---, « La "première" et la "seconde" résurrection des hommes d'après Origène », dans *Didaskalia*, n. III (1973), p. 3-20.

---, « Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale selon Origène, *Peri Archon* I, 3, 5-8 ? », dans *Gregorianum*, n. 75 (1976), p. 109-125.

---, « Le thème platonicien du "véhicule de l'âme" chez Origène », dans *Didaskalia*, n. 7 (1977), p. 225-237.

---, « Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du *Commentaire sur Jean* d'Origène », dans *Origeniana Secundo*, p. 131-150.

---, « Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du *Commentaire sur Jean* d'Origène », dans *Origeniana Secunda*, 1980, p. 131-150.

---, « La doctrine origénienne du corps ressuscité », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n. 81 (1980). p. 175-200 et p 241-266.

---, « Le Christ Sauveur selon Origène », dans *Studia Missionalia*, n. 30 (1981), p. 63-87.

---, *Bibliographie critique d'Origène, Supplément I*, Instrumenta Patristica VIII, A. Steenbrugis in Abbatia Sti Petri, Hagae Comitum, 1982.

---, « Différences entre les ressuscités selon Origène », dans *JAC, Ergänzungsband*, n. 9 (1982), p. 107-116.

---, « Quand le Fils transmet le Royaume à Dieu son Père ; l'interprétation d'Origène », dans *Studia Missionalia*, Rome, 33 (1984), p. 359-384.

---, « La christologie d'Origène selon son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* », dans *Praesentia Christi*, Festschrift J. Betz, Dusseldorf, 1984, p. 421-433.

---, *Origène, Paris*, Éditions Lethielleux - Namur, Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore. Chrétiens d'aujourd'hui », n. 15, 1985.

---, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris, Pierre Téqui, éditeur, coll. « Croire et Savoir », 1991.

---, « Le Dieu d'Origène et le Dieu de Plotin », dans *Origeniana Quinta*, 1992, p. 407-417.

DANIÉLOU, Jean, *Origène*, Paris, Éditions La Table Ronde, coll. « Le génie du Christianisme », 1948.

---, *Message évangélique et culture hellénistique, aux IIème et IIIème siècles*, Paris/Tournai/New York/Rome, Desclée & Cie Éditeurs, coll. « Bibliothèque de Théologie », Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée II, 1961.

DE FAYE, Eugène, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris, 1923-28.

DE MENDIETA, Emmanuel, Amand, « Jean Scherer, [Origène], Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes », dans *L'Antiquité Classique*, tome 29, fasc. 2 (1960), p. 488-491.

DENIS, M. J. *De la philosophie d'Origène*, Paris, Éditions Imprimerie Nationale, 1884.

DÍAZ SÀNCHEZ-CID, José, Ramón, *Justicia, pecado y filiacion: sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos, Estudio teológico de San Ildefonso*, Tolède, 1991.

DORIVAL, Gilles, « Remarques sur la forme du Pèri Archôn », dans *Origeniana*, 1975, p. 33-45.

---, « Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux ? (À propos de *PArch* I, 8, 4) », dans *Origeniana Secunda*, 1980, p. 11-32.

---, « Nouvelles remarques sur la forme du *Traité des Principes* d'Origène », dans *Recherches augustinienes*, n. 22 (1987), p. 67-108.

---, « Origène et la résurrection de la chair », *Origeniana Quanta*, 1987, p. 291-321.

---, « L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque », dans *Origeniana Quinta*, 1992, p. 206-207.

---, « L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque », dans *Origeniana Quinta*, 1995, p. 189-216.

---, « Origène, théologien de la chair », dans Pascal-Grégoire Delage (dir.), Actes du Vème Colloque de La Rochelle, les 9, 10 et 11 septembre 2011, *Les Pères de l'Église et la chair. Entre Incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps*, Association CaritasPatrum Éditeur, 2012, p. 87-94.

DUPUIS, Jacques, « *L'Esprit de l'homme* », *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Bruges-Paris, Éditions Desclée de Brouwer, Museum Lessianum, section théologique, n. 62, 1967.

DUVAL, Yves-Marie, « Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair », dans le *Contra Iohannem Hierosolymitanum* », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 17 (1971), p. 227-278.

FABRIZIO, Mireille, « La question de l'âme et la question de Dieu dans les premiers dialogues d'Augustin d'Hippone », dans *École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, Annuaire, tome 110, 2001-2002, 2001, p. 519-522.

FÉDOU, Michel, *La Sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*, Paris, Éditions Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 64, 1995.

---, *La voie du Christ, Genèse de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du IIème siècle au début du IVème siècle*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n. 253, 2006.

---, « Le drame d'Israël et des nations : un mystère caché. Lecture de Rm 9, 11 par Origène », dans Isabelle BOCHET et Michel FÉDOU (éd.), *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté. Israël et nations. Le mystère du Christ*, Actes du colloque du 3 février 2007, Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Patristique », n. 142, 2007, p. 13-28.

---, « La doctrine du Logos chez Justin : enjeux philosophiques et théologiques », *Kentron* [En ligne], 25 | 2009, mis en ligne le 12 mars 2018, consulté le 20 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1527>.

---, « La doctrine du Logos chez Justin. Enjeux philosophiques et théologiques », dans *Kentron, Revue Pluridisciplinaire du Monde Antique*, n. 25 (2009), p. 145-158.

---, « Origène et S. Paul », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 113 (2009), p. 10-15.

---, « “Manger chaque jour les chairs de l'Agneau”. La prédication selon Origène », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 97 (2013), p. 163-186.

GARCIA, Jaime, « Origène et la montée spirituelle », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 62, p. 13-15

GREGG, A. F., « The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians », dans *Journal of Theological Studies*, n. 3 (1902), p. 233-244, p. 398-420 et p. 554-576.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène, suivi de La Lettre d'Origène à Grégoire*, texte grec, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, SC 148, Paris, Éditions du Cerf, 1969.

GRILLMEIER, Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, nouvelle édition revue et corrigée, trad. de l'allemand par Sr Pascale-Dominique, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n. 230, 2003, *Origène*, p. 371-415.

HAMMOND-BAMMEL, P. Caroline, « Origen's Pauline prefaces and the chronology of his *Pauline Commentaries* », dans *Origeniana Sexta*, p. 495-512.

HARL, Marguerite, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Patristica Sorbonensia », n. 2, 1958.

---, « Recherches sur l'origénisme d'Origène : la satiété (*Koros*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », dans *Studia Patristica*, VIII (1966), p. 374-405.

---, « Origène et l'interprétation de l'*Épître aux Romains*. Étude du chapitre IX de la *Philocalie* », dans *Epektasis*, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, Paris, 1972, p. 305-316.

---, « Origène et la sémantique du langage biblique », dans *Vigiliae Christianae*, n. 26 (1972), p. 161-187.

---, « La préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène », dans *Origeniana Quarta*, 1987, p. 238-258.

HEIDL, György, *The Influence of Origen on the Young Augustine*, Gorgias Press LLC, Gorgias Eastern Christian Studies, n. 19, 2009.

HEIM, François, « La traduction des œuvres exégétiques d'Origène. Une réponse aux besoins de l'Occident chrétien de la fin du IV^{ème} Siècle », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 39 (1990), p. 21-26.

HEITHER, Theresia, *Translatio religionis, Dei Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief*, Cologne-Vienne, Böhlau Verlag, 1990.

HENNE, Philippe, *Introduction à Origène suivi d'une anthologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004.

HENRION, Matthieu Richard Auguste et VERWORT, *Histoire Ecclésiastique depuis la création jusqu'au Pontificat de Pie IX*, (par M. Le Baron Henrion, continuée depuis le livre onzième par l'abbé Werwort), publiée par l'abbé Migne, au Petit Montrouge, Paris, 1857, tome XII, livre XVII : *De la mort de l'hérésiarque Montan jusqu'à celle d'Origène*, p. 1-895.

HENRYK, Pietras, « L'inizio del mondo materiale e l'elezione divina in Origene », dans *Origeniana nona*, 2009, p. 653-668.

JIPP, Joshua W., « Ancient, Modern, and Future Interpretations of Romans I : 3-4 : Reception History and Biblical Interpretation », dans *Journal of Theological Interpretation*, 3.2 (2009), p. 241-259.

JACOBSEN, Anders-Christian, « Christology in the homilies of Origen », dans *Origeniana nona*, Origen and the religious practice of his time, 2009, p. 637-651.

JACOBSEN, Anders Lund, « Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen », dans *Vigiliae Christianae*, n. 62 (2008), p. 213-232.

JENKINS, Claude, « Origen on I. Corinthians », dans *The Journal of Theological Studies*, n. 9 (1908), p. 231-247 ; p. 353-372 et p. 500-514.

KACZMAREK, Sylwia, « L'exemplum di Paolo nel *Commneto alla Lettera ai Romani* », dans *Origeniana Decima*, 2011, p. 445-456.

LE BOULLUEC, Alain, « De la croissance selon les Stoïciens à la résurrection selon Origène », dans *Revue des Études Grecques*, tome 88, fasc. 419-423 (1975), p. 143-155.

---, « Controverse au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ », *Origeniana Quarta*, 1987, p. 223-237.

LEBRETON, Jules, « Degrés de la connaissance religieuse d'après Origène », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. XII (1922), p. 265-296.

LECLERCQ, Jacques, « Origène au XII^{ème} siècle », dans *IRENIKON*, tome XXIV, (1951), p. 425-439.

LETELLIER, Joël, « Le *Logos* chez Origène », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Religieuses*, n. 75 (1991), p. 587-612.

LOGAN, A. H. B., « *Origen and Alexandrian Wisdom christology* », dans *Origeniana Tertia*, 1985, p. 123-129.

LUBAC, Henri de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Théologie », n. 16, 1959.

MARTY, François, « Le discernement des esprits dans le *Pèri Archôn* d'Origène », dans *Revue d'Ascétique Mystique*, 34^{ème} année, n. 134 (1958), p. 147-164.

MICAELLI, Claudio, « L'anima di Cristo nella teologia occidentale tra il quarto e il sesto secolo : tracce della presenza di Origene », dans *Augustinianum*, XXVI, fasc. 1 et 2 (1986), p. 261-272.

MIKODA, Toshio, « '*HTEMONIKON in the soul* », dans *Origeniana Sexta*, 1995, p. 459-463.

MIRA, Manuel « Las etapas del progreso espiritual : influencia del prólogo del comentario origeniano "In Cantica" sobre la ascesis de Basilio de Cesarea », dans *Origeniana nona, Origen and the religious practice of his time*, 2009, p. 533-546.

MIURA-STANG, Anna, *Celsus und Origenes : Das Gemeinsame ihrer Wellenschanung, nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus, Eine Studie zur Religion - und Geistesgeschichte des 2. und 3 Jahrhunderts*, Giessen, Töpelmann, 1926.

MOLIN PRADEL, Marina, « Novità origeniane dalla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera : il Cod. Graec. 314, », dans *Adamantius*, n. 18 (2012), p. 16-40.

---, « Il Codex Graecus 314 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco », dans *Adamantius*, n. 20 (2014), p. 173-176.

---, « Der Cod. Graec. 314 der Bayerischen Staatsbibliothek », dans Lorenzo PERRONE (ed.), *Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314, Origenes Werke XIII – Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 19*, Berlin-München-Boston, Walter de Gruyter, 2015, p. 27-34.

MONACI, Adèle Castagno, « *L'Idée della preesistenza delle anima e l'esegesi di Rm 9, 9-21* », dans *Origeniana Secunda*, 1980, p. 69-78.

MOSER, Maureen, Beyer, *Teacher of Holiness. The Holy Spirit in Origen's Commentary on the Epistle to the Romans*, Piscataway, 2005.

NEMESHEGYI, Peter, *La Paternité de Dieu chez Origène*, Tournai, Desclée et Cie Éditeurs, coll. « Bibliothèque de Théologie », Série IV, Histoire de la Théologie, vol 2, 1960.

---, « La morale d'Origène », dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 37^{ème} année, n. 148 (1961), p. 409-428.

NEVILLE BIRDSALL, James, « The text and scholia of the Codex von der Goltz and its Allies, and their Bearing upon the Texts of the Works of Origen, especially the *Commentary on Romans* », dans *Origeniana* I, 1975, p. 215-222.

O'LEARY, S. Joseph, *Christianisme et philosophie chez Origène*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 2011.

ORBE, Antonio, « Incerción e importancia de la metensomatosis en el esquema origeniano *De Anima* », dans *Estudios Eclesiasticos*, n. 31 (1957), p. 75-88.

PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène*, texte critique, traduction et notes par René Amacker et Eric Junod, tome I, Paris, Éditions du Cerf, SC 464, 2002.

---, *Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène*, étude, commentaire philologique et index par René Amacker et Eric Junod, tome 2, Paris, Éditions du Cerf, SC 465, 2002.

PAPAGNO, José Luis, « Flp 2, 6-11 en cristologia y soteriologia de Origenes », dans *Burgense*, n. 17 (1976), p. 395-429.

PERRONE, Lorenzo, « Conférence de M. Lorenzo Perrone, Origène et la prière : Une lecture du *Peri Euchês* », dans *École Pratique des Hautes Études*, Section des sciences religieuses, Annuaire, tome 106, 1997-1998, 1997, p. 341-345.

---, « La morte in croce di Gesù, epifania divina del mistero del Logos fatto carne (Origene, *Commentariorum Series in Mathaeum*, 138-140) », dans *Adamantius*, 16 (2010) p. 286-307.

---, « Riscoprire Origene oggi : prime impressioni sulla raccolta di omelie sui Salmi nel Codex Monacensis Graecus 314 », dans *Adamantius*, n. 18 (2012), p. 41-58.

---, « *Origenes rediuius* : la découverte des *Homélies sur les Psaumes* dans le Cod. Gr. 314 de Munich », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 59 (2013), p. 55-93.

---, « Origenes alt und neu : die Psalmenhomilien in der neuentdeckten Münchner Handschrift », dans *Zeitschrift für Antikes Christentum*, n. 17 (2013), p. 193-214.

---, « Rediscovering Origen Today : First Impressions on the New Collection of Homelies on the Psalms in the Codex Monacensis Graecus 314 », dans M. VINZENT (éd.), *Studia Patristica*, 56/4, Leuven-Paris-Walpole/MA 2013, p. 103-122.

---, « Une nouvelle collection de 29 homélies d'Origène sur les Psaumes : le Codex Graecus 314 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich », dans *Medieval Sermon Studies*, n. 57 (2013), p. 13-15.

---, « Origenes redivivus : la decouverte des Homélies sur les Psaumes dans le Cod. Gr. 314 de Munich », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 59 (2013), p. 55-93.

---, « Aspetti dottrinali delle nuove omelie di origene sui Salmi: le tematiche cristologiche a confronto col *Peri Archôn* », dans *Teología y Vida*, n. 55/2 (2014), p. 209-243.

---, « Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes. Zur Auslegung von Psalm 15 in den Homilien von *Codex Monacensis Graecus* 314 », dans *Theologie und Philosophie*, n. 89/3 (2014), p. 321-340.

---, « Dire Dieu chez Origène : La démarche théologique et ses présupposés spirituels », dans Bernard POUDERON et Anna USACHEVA, *Dire Dieu. Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique*, Actes du colloque de Tours, 17-18 avril 2015, Paris, Beauchesne Éditeur, 2017, p. 129-157.

---, « “Et l'homme tout entier devient dieu” : La déification selon Origène à la lumière des nouvelles Homélies sur les Psaumes », dans *Teología y Vida*, 58/2 (2017), p. 187-220.

---, « The Dating of the New Homelies on the Psalms in the Munich Codex : The Ultimate Origen ? », dans *Proche-Orient Chrétien*, tome 67, fasc. 3/4 (2017), p. 234-251.

---, « Un “ressourcement” inattendu : les nouvelles *Homélies* d'Origène sur les *Psaumes* dans le codex de Munich », dans *Le livre scellé, Cahier de Biblindex II*, Laurence MELLERIN (dir.), Strasbourg, coll. « Cahiers de Biblia Patristica », 2017, p. 19-46.

---, « Actualité d'Origène : l'apport des nouvelles *Homélies sur les Psaumes* », dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *Renouveau Patristique et Œcuménisme*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2017, p. 83-98.

PÉTRÉ, Hélène, « *Ordinata Caritas* : un enseignement d'Origène sur la charité », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. 42 (1954), p. 40-57.

PISCINI, Gianluca, « La Résurrection de Jésus dans le *Contre Celse* d'Origène », dans Daniel VIGNE (Éd.), *Résurrection du Christ, transfiguration de l'homme*, colloque organisé par la faculté de théologie et l'unité de recherche CERES de l'Institut Catholique de Toulouse (Toulouse 21-22 mai 2015), Éditions Parole et Silence, 2017, p. 95-117.

PSEPHTOGAS, Basile, « La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la Théologie d'Origène », dans *Origeniana Secunda*, 1980, p. 307-321.

RAHNER, Karl, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 13^{ème} année, n. 50 (1932), p. 113-145.

---, « “Cœur de Jésus” chez Origène ? », dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 15^{ème} année, n. 58 (1934), p. 171-174.

RAMSBOTHAM, Alexander, « The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans », dans *The Journal of Theological Studies*, n. 13 (1912), p. 209-224 et 357-368 ; *ibid.*, dans *Journal of Theological Studies*, n. 14 (1913), p. 10-22.

RIUS-CAMPS, Josep, *EL dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Origenes*, Roma, 1970.

---, « La suerte final de la naturaleza corpórea según et *Peri Archon* de Origenes », dans *Vetera Christianorum*, n. 10 (1973), p. 291-304.

---, « *Subordinacionismo en Origenes ?* » *Origeniana Quarta*, 1987, p. 154-186.

ROUKEMA, Riemer, « La prédication du Christ crucifié (1 Co 2, 2) selon Origène », dans *Origeniana Sexta*, p. 523-529.

ROWE, John Nigel, « Origen's Subordination as illustrated in his *Commentary of St John's Gospel* », dans *Studia patristica* XI (TU 108, 1972), p. 222-228.

RUBINO, Elisa, « “ein grôz meister” Eckhart e Origenes », dans *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Loris Sturlese (Ed), vol. II, Academic Press, Fribourg, 2012, p. 141-165.

SCHECK, P. Thomas, « Justification by Faith Alone in Origen's *Commentary on Romans* and its Reception During The Reformation Era », dans *Origeniana Octava*, Leuven, 2003, p. 1277-1288.

---, « William of St. Thierry's Reception of Origen's Exegesis of Romans », dans *Adamantius*, n. 10 (2004), p. 236-256.

---, *Origen and the History of Justification. The Legacy of Origen's Commentary on Romans*, Notre-Dame, In. 2008.

SCHERER, Jean, *Le Commentaire d'Origène sur Rom III, 5-V, 7 d'après les extraits du papyrus n. 88748 du Musée du Caire et les fragments de la Philocalie et du Vaticanus Gr. 762. Essai de reconstitution du texte et de la pensée des tomes V et VI du “Commentaire sur l'Épître aux Romain”*, Le Carie, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1957.

SCOGNAMIGLIO, Rosario, « “*Anthropos Apodemon*” (Mt 25, 14) ; *Problema e stimoli per la cristologia di Origene* », dans *Origeniana Quarta*, 1987, p. 192-200.

SIMONETTI, Manlio, « Alcune osservazioni sull' interpretazione origeniana di Genesi 2, 7^e 3, 21 », dans *Aevum*, 36 (1962), p. 370-381.

---, « Nota sulla teologia trinitaria di Origene », dans *Vetera Christianorum*, n. 8 (1971), p. 173-307.

STEAD, Christopher, « *Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers* », dans *Archè et telos*, Milano, 1981, p. 188.

THEILER, Willy, « Ammonios der Lehrer des Origenes », dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, 1966, p. 18-19.

TRIGG, W. Joseph, trad. Bernard Pouderon, « Origène », dans Marie-Anne VANNIER (dir. éd. française), *Encyclopédie Saint Augustin, La Méditerranée et l'Europe IV^e- XXI^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 1057-1060.

VANNIER, Marie-Anne, « À propos de Genèse I, Origène et Augustin », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 40 (1990), p. 9-11.

VIGNE, Daniel, « L'homme, Image de l'Image d'après Origène », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, 130 (2013), p. 20-30.

VINEL, Françoise, « Les Hexaples, une synopse de l'AT. Origène, exégète critique », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 40 (1990), p. 7-8.

VÖLKER, Walther, « Paulus bei Origenes » dans *Theologische Studien und Kritiken*, n. 102 (1930), p. 258-279.

---, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, p. 110-112.

WASSELYNCK, René, *Origène*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1966.

WELLENS, Annie, « À bords du *Peri Archon* : prendre le large avec Origène », dans Pascal Grégoire DELAGE (éd.), *Origène d'Alexandrie ou la mission occultée*. Actes de la

sixième Petite Journée de Patristique, 22 mars 2014, Saintes, Association *CaritasPatrum*, 2014, p. 127-136.

WILLIAMS, R., « *Origen on the soul of Jesus* », dans *Origeniana Tertia*, 1985, p. 131-137.

WILSON, Valery, « Origène et la vie spirituelle à la suite du Christ », dans *Annales de l'Institut Catholique d'Études Supérieures de La Roche sur Yon*, n. 5 (2018), p. 17-26.

---, « Origène et le problème du mal », dans *Résurrection*, n. 181-182 (2019-2020), p. 45-55.

5. OUVRAGES ET ÉTUDES SUR AUGUSTIN¹

ADAM, K., *Die Eucharistielehre des hl. Augustins*, Paderbore, 1908.

ADNÈS, Pierre, « L'humilité, vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, n. 28 (1952), p. 208-223.

AGAËSSE, Paul, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, Liberté, Pêché et Grâce*, Paris, Éditions Médiasèvres, coll. « Philosophie/Patristique », 2004.

ALFARIC, Prosper, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, Éditions E. Nourry, 1918.

ALFLATT, Malcolm, E., « The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 20 (1974), p. 113-134.

ALLARD, H. Guy, « L'énigme de la culture littéraire d'Augustin », dans *Philosophiques*, vol. 1, n. 2 (1974), p. 61-78.

ALLERS, Rudolph, « St. Augustine's Doctrine on Illumination », dans *Franciscan Studies*, 1952, p. 27-46.

ANTONI, Gérard, *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Philologie et Mercure », 1997.

ANTONIO, Pierrette, « *Doctrina anthropogica agostiniana* », dans José OROZ RETA et José Antonio GALIDO RODRIGO (ed), *El pensamiento de S. Agostino para el hombre de hoy*, Valence, EDICEP, 1998, p. 329-404.

ARBESMANN, Rudolph, « The Concept of *Christus Medicus* in St Augustine », dans *Traditio*, n. 10 (1954), p. 1-28.

¹ Cette partie ne renferme que la sélection des études majeures se rapportant directement à Augustin dans cette recherche. Pour toutes les autres études, se référer aux notes de bas de pages.

---, « Christ, The “*Medicus humilis*” in saint Augustine », dans *Augustinus Magister*, II, p. 623-629.

ARENDT, Hannah, « Saint Augustin, premier philosophe de la volonté », dans *La Vie de l'Esprit*, t. 2, trad. française par F. Lotringer, Paris, 1983, p. 103-132.

---, *Le concept d'amour chez saint Augustin*, Paris, Éditions Rivages, 1991.

ARÓSTEGUI, Antonio, « Interpretación agustiniana del «*nisi credideritis non intelligetis*», dans *Revista de Filosofia*, n. 24 (1965), p. 277-283.

BAGUETTE, Charles, *Le stoïcisme dans la formation de saint Augustin*, Thèse, Louvain, 1968.

---, « Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 1-2 (1970), p. 47-77.

BAILLEUX, Émile, « La sotériologie de saint Augustin dans le *De Trinitate* », dans *Mélanges de Science Religieuse*, n. 25 (1966), p. 149-173.

---, « La Christologie de saint Augustin dans le *De Trinitate* », dans *Recherches Augustiniennes*, 7 (1971), p. 219-243.

---, « Dieu Trine et son œuvre », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 7 (1971), p. 189-218.

---, « Dieu notre Père, selon le *De Trinitate* de saint Augustin », dans *Revue Thomiste*, n. 72 (1972), p. 181-197.

BAKHOUCHE, Béatrice, « Autour du *De Musica* de saint Augustin ou du nombre à Dieu », dans *Revista de Estudios Latinos*, n. 6 (2006), p. 73-90.

BARDY, Gustave, *La Conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1947.

---, « Saint Augustin et Tertullien » dans *L'Année Théologique Augustinienne*, 13 (1953), p. 145-150.

---, « Un ami de saint Augustin, Licentius », dans *L'Année Théologique Augustinienne*, n. 14 (1953), p. 51-59.

BAVAUD, Georges, « Un thème augustinien. Le mystère de l'Incarnation ; à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 9 (1963), p. 95-101.

BAVEL, J. Van Tarcisius, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg, Éditions Universitaires, coll. « Paradosis », n. 10, 1954.

---, « L'humilité du Christ comme *lac parvulorum* et comme *via* dans la spiritualité de saint Augustin », dans *Augustiniana*, n. 7 (1957), p. 245-281.

---, « The Anthropology of Augustine », dans *Louvain Studies* 5, n. 1 (1974), p. 34-47.

---, « “No one ever hated his own flesh” : Ep 5, 29 in Augustine », dans *Augustiniana*, n. 45 (1995), p. 45-94.

BELS, Jacques, « La survie de l'âme, de Platon à Posidonius », dans *Revue d'Histoire des Religions*, tome 199, n. 2 (1982), p. 169-182.

BERGERON, Richard, « La doctrine eucharistique de l'*Enarr. In Ps. XXXIII* d'Augustin », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 19 (1973), p. 111 - 114.

BERMON, Emmanuel, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Éditions philosophiques J. Vrin, 2001.

---, « La théorie des passions chez saint Augustin », dans Bernard BESNIER *et. al.*, (dir.), *Les passions antiques et médiévales, théories et critique des passions*, I, Paris, PUF, 2003, p. 173-197.

---, « Analyse du “*De Trinitate*” de saint Augustin », dans Maxence CARON (dir), *Saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009, p. 53-76.

---, « *Contra Academicos* vel nel “*De Academicis*” (*Retract. I, 1*) : Saint Augustin et les ‘*Academia*’ de Cicéron », dans *Revue des Études Anciennes*, 2009, p. 75-93.

BÉRANGER, Louis, « L'âme humaine de Jésus dans la christologie du *De Trinitate* attribué à Didyme l'Aveugle », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n. 1 (1962), p. 1-47.

BERNARD, René, « La prédestination du Christ total selon saint Augustin », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 3 (1965), p. 1-58.

BERROUARD, Marie-François, « Pour une réflexion sur le “*Sacramentum*” augustinien. La manne et l'Eucharistie dans le *Tractatus*, XXVI, 11-12 in *Iohannis Evangelium* », dans *Forma futuri, Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, p. 830-844.

---, « *Similitudo* et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Épître XVCIII, 9-10, de saint Augustin », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 7 (1961), p. 321-337.

---, « L'être sacramentel de l'Eucharistie selon saint Augustin. *Commentaire de Jean VI*, 60-63, dans le *Tractatus*, XXVII, 1-6 et 11-12 in *Iohannis Evangelium* », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n. 99 (1977), p. 702-721.

---, « Saint Augustin et le mystère du Christ, Chemin, Vérité et vie », dans *Collectanea Augustiniana*. Mélanges J. F. van Bavel, B. Bruning (éd.), vol. 92 b, p. 431-449.

BIZZOZERO, Andrea, *Il mistero pasquale de Gesù Cristo, e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern (etc.), Peter Lang, coll. « Patrologia », n. 23, 2010.

BLANCHARD, Pierre, « L'espace intérieur chez saint Augustin », dans *Augustinus Magister I*, 1954, p. 535-542.

---, « Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les “*Confessions*”. *Veritas-Caritas-Aeternitas* », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 2 (1962), p. 311-330.

BLOCHER, Henri, « De l'âme et de l'esprit », dans *Ichtus*, n. 139/6 (1986), p. 3-11.

BOCHET, Isabelle, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1982.

---, « Le statut de l'histoire de la philosophie selon la *Lettre* 118 d'Augustin à Dioscore », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 44 (1998), p. 49-76.

---, « Herméneutique, apologétique et philosophie. Recherches sur Augustin », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 48 (2002), p. 321-329,

---, *Le firmament de l'Écriture. L'Herméneutique augustinienne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n. 172, 2004.

---, « *Imago* », dans *Augustinus-Lexikon*, 3 (2006), col. 507-519.

---, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », dans *Archives de Philosophie*, n. 72 (2009), p. 249-269.

---, « Augustin, disciple de Paul », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 113 (2009), p. 29-44.

---, « Augustin philosophe et prédicateur : l'unité de la recherche de Goulven Madec », dans Isabelle BOCHET (Éd.), *Augustin philosophe et prédicateur, Hommage à Goulven Madec*, Actes du colloque international organisé à Paris, les 8 et 9 septembre 2011, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n. 195, 2012, p. 15-31.

---, « Le corps ; un poids pour l'âme ? L'exégèse augustinienne de *Sagesse* 9, 15 », dans *Revue de Science Philosophique et Théologique*, n. 100 (2016), p. 27-43.

BOCHET, Isabelle (Éd.), *Augustin, Philosophe et Prédicateur, Hommage à Goulven Madec*, Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 195, 2012.

BOIGELOT, René, « Le mot “personne” dans les écrits trinitaires de saint Augustin », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n. 57 (1930), p. 5-16.

BOLYARD, Charles, « Augustine, Epicurus, and external world skepticism », dans *Journal of the History of Philosophy*, vol. XLIV, 2 n. 2 (2006), p. 157-168.

BOUCHILLOUX, Hélène, « Descartes et saint Augustin ; la création des vérités éternelles », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n. 2 (2006), tome 131, p. 147-161.

BOULNOIS, Olivier, « Augustin et les théories de l'image au Moyen-âge », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 1 (2007), tome 91, p. 75-92.

---, « *Philosophia christiana*. Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique », dans Isabelle BOCHET (dir.), *Augustin, Philosophe et Prédicateur, Hommage à Goulven Madec*, Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 195, Paris, 2012, p. 349-369.

BOULNOIS, Marie-Odile, « L'exégèse de la théophanie de Mambré dans le *De Trinitate* d'Augustin : enjeux et ruptures » dans Emmanuel BERMON et Gérard O'DALY (Éd.), *Le De Trinitate de saint Augustin, Exégèse, logique et noétique*, Actes du colloque

international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2012, p. 35-65.

BOURASSA, François, « Théologie trinitaire chez saint Augustin », dans *Gregorianum*, n. 58 (1977), p. 675-723 et n. 59 (1978), p. 375-412.

BOURGEOIS, Daniel, *Être et Signifier. Structure de la sacramentalité comme signification chez Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Bibliothèque Thomiste », LXV, 2016.

BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle, *L'ordre caché, L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes », Série Antiquité, n. 174, 2004.

---, « Origine de l'homme, origines des hommes chez Augustin », dans *Vita Latina*, n. 172 (2005), p. 41-52.

---, « Augustin, lecteur de Cicéron dans le *Contra Academicos* », dans *Revue des Études Anciennes*, vol. CXI, n. 1 (2009), p. 95-114.

---, « Le langage du corps chez saint Augustin », dans Maxence CARON (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009, p. 203-243.

---, « Qu'il n'y a pas d'amour sans connaissance : étude d'un argument du *De Trinitate*, livre VIII-XV », dans *Le De Trinitate de saint Augustin. Exégèse, logique et noétique*, Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, édits par Emmanuel BERMON et Gérard O'DALY, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 192, 2012, p. 181-203.

BOURGEOIS, Daniel, *Être et signifier. Structure de la sacramentalité comme signification chez Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque Thomiste », LXV, 2016.

BOYER, Charles, « La preuve de Dieu augustinienne », dans *Archives de Philosophie*, vol. VII, cahier II (1930), p. 105-141.

---, « La contemplation d'Ostie », dans *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 17, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1930, p. 137-161.

---, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 2^e édition, Paris, Éditions Beauchesne et ses fils, 1939.

---, « L'image de la trinité. Synthèse de la pensée augustinienne », dans *Gregorianum*, n. 27 (1946), p. 173-199 et 333-352.

---, « La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence ? » dans *Augustinus Magister*, II, p. 737-744.

---, « Concupiscence et nature innocente », dans *Augustinus Magister* III p. 309- 316.

BRABANT, Ovila, *Le Christ centre et source de la vie morale chez saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1972.

BROGLIE, Guy de, « La notion augustinienne du sacrifice “invisible” est “vrai” », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. (1960) p. 135-165.

- BROWN, Peter, *La vie de saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
- , *La Vie de saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- CAMBRONNE, Patrice, *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1982.
- , « Imaginaire et théologie dans les *Confessions* de saint Augustin », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n. 88 (1987), p. 206-228.
- CAPÁNAGA, Victorino, « La deificación en la soteriología agustiniana », dans *Augustinus Magister*, II, p. 745-754.
- CHASE, Michaël, « Porphyre et Augustin : Des trois sortes de 'visions' au corps de résurrection », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 51 (2005), p. 233-256.
- CAMBRONNE, Patrice, *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1982.
- , « Imaginaire et théologie dans les *Confessions* de saint Augustin », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n. 88 (1987), p. 206-228.
- CAMELOT, Pierre, Thomas., « Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin », dans *Revue des Science Philosophiques et Théologiques*, vol. 31, n. 3 (1947), p. 394-410.
- , « À l'Éternel par le temporel (*De Trinitate* IV, 18, 24) », dans *RÉAug*, n. 2 (1956), p. 163-172.
- CANNING, Raymond, *The Unity of love for God and Neighbor in St. Augustine*, Heveerlee, Leuven, 1993.
- CANTALAMESSA, Raniero, « “*Ratio Paschae*”. La controversia sul significato della Pasqua nell'Ambrosiaster, in Girolamo in Agostino », dans *Aevum*, n. 44 (1970) p. 219-241.
- , « Il mistero pasquale in Ambrogio e in Agostino », dans S. Ambrogio e S. Agostino, dans *Pavia*, 20-27 Aprile 1975, p. 17-31.
- , *La Pâque dans l'Église ancienne*, F. Morard, trad., Berne Francfort. S. M. - Las Vegas, Peter Lang, 1980, [Augustin, p. 124-135].
- CARON, Maxence, « Être, Principe et Trinité », dans Maxence CARON (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la philosophie », 2009, p. 591-636.
- BASCHET, Jérôme, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », dans *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 112, (2000), p. 5-30.
- CASTELLI, Enrico, « Le double aspect du problème du mal et saint Augustin », dans *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 17, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1930, p. 97-111, p. 97-98.
- CAVALLERA, Ferdinand, « Les premières formules trinitaires de saint Augustin », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n. 31 (1930), p. 97-123.
- CAYRÉ, Fulbert, « La “Contemplation” opérante », dans *Année Théologique Augustinienne*, 1942, p. 58-74.

---, *Œuvres de saint Augustin, I. Introduction générale*, Paris, Éditions Desclée De Brouwer, 1949.

---, « La conversion de saint Augustin. Le “tolle, lege” des *Confessions* », dans *Année Théologique Augustinienne*, n. 11 (1951), p. 144-151.

---, « Mystique et Sagesse dans les *Confessions* de saint Augustin », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. 39 (1951-1952), p. 443-460.

---, « Le Mysticisme de la Sagesse dans les *Confessions* et le *De Trinitate* de saint Augustin », dans *Année Théologique Augustinienne*, n. 13 (1953), p. 347-363.

---, *La Contemplation augustiniennne, principes de spiritualité et de théologie*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1954.

---, « Notion de la mystique d’après les grands traités de saint Augustin », dans *Augustines Magister*, II, (1954), p. 609-622.

---, « La mystique divine courante d’après saint Augustin ou la Sagesse priante, âme des “*Confessions*” et règle de l’action », dans *Divinitas*, III, Rome, 1959, p. 43-76.

---, « Le livre XIII des “*Confessions*” », dans *Revue d’Études Augustiniennes*, n. 1 (2004), p. 143-161.

CHASE, Mickaël, « Porphyre et Augustin : Des trois sortes de “visions” au corps de résurrection », dans *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 51 (2005), p. 233-256.

CHÉNÉ, Jean, « Saint Augustin enseigne-t-il dans le “*De spiritu et littera*” l’universalité de la volonté salvifique de Dieu ? », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 1959, p. 215-224.

CHEVALIER, Irénée, *St Augustin et la pensée grecque*, Fribourg, Librairie de l’Université, 1940.

CILLERAI, Béatrice, « Agostino e la memoria. Forme di ricardo nella vita beata », dans *Medioevo*, n. 33 (2008), p. 191-212.

---, « La *mens-imago* et la “mémoire métaphysique”, dans la réflexion trinitaire de saint Augustin », dans Emmanuel BERMON et Gérard O’DALY (éd.), *Le De Trinitate de saint Augustin. Exégèse, logique et néotique*. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n. 192, 2012, p. 291-312.

CILLERUELO, Lope, « La “*memoria Dei*” según S. Agustín », dans *Augustinus Magister*, I, p. 499-509.

---, « ¿ Por qué la “*memoria Dei*” ? », dans *Revue d’Études Augustiniennes*, n. 12 (1966), p. 65-84.

CIPRIANI, Nello, « “Cristo, Maestro interiere” in Sant’Agostino », dans *Revista Augustiniana*, n. 170-171 (2015), p. 287-318.

CLARK, Mary T., « *De Trinitate* », dans *The Cambridge companion to Augustine*, ed. Eleonore Strumpand Norman Kretzmann, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 91-102.

CLARKE, E. Th., « St. Augustine and cosmic Redemption », dans *Theological Studies*, n. 19 (1958), p. 133-164.

CROMBRUGGHE, van C., « La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néo-platonisme », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, n. 5 (1904), p. 237-257 et p. 477-504.

COMEAU, Marie, « Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin », dans *Recherches de science religieuse*, n. 40 (1951-1952), Mélanges J. Lebreton, II, p. 80-89.

CORBIN, Solange, « *Musica* spéculative et *Cantus* pratique. Le rôle de saint Augustin dans la transmission des sciences musicales », dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 5ème année, n. 17 (1962), p. 1-12.

CORMIER, Philippe, « La fondation augustinienne de la personne », dans *Les Études philosophiques*, n. 81, 2 (2007), p. 147-162,

COURCELLE, Pierre, *Les Lettres Grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, Éditions de Boccard, 1948.

---, « Saint Augustin photinien à Milan », dans *Ricerche di Storia religiosa*, n. 1 (1954), p. 63-71.

---, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, Paris, Études Augustiniennes, 1963.

---, *Recherches sur les « Confessions » de saint Augustin*, Paris, Éditions de Boccard, 1968.

COUTURIER, Charles, « *Sacramentum* et *mysterium* dans l'œuvre de saint Augustin », dans *Études Augustiniennes*, n. 28 (1953), p. 163-274.

---, « La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin », dans *Augustinus Magister I*, Paris, 1954, p. 543-550.

CUTINO, Michele, « I Dialoghi di Agostino dinanzi al “*De regresse animae*” di Porfirio », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 27 (1994), p. 41-74.

DAKARI, Maria, « L'émergence du sujet singulier dans les *Confessions* d'Augustin », dans *Esprit*, 1981, p. 95-115.

DAOUST, Gaétan, « Raison et autorité chez le jeune Augustin », dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale*, Montréal/Paris, 1962, p. 31-48.

DE MONTCHEUIL, Yves, « L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le “*De libero arbitrio*” » de saint Augustin », dans *Mélanges Théologiques*, Paris, 1946, p. 93-111.

DE PLINVAL, Georges, *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, Paris, Éditions Bordas, 1954.

DELAMARE, J., « La prière à l'école de St Augustin », dans *La Vie Spirituelle*, n. 373 (1952), p. 476-493.

DESCOTES, Pierre, « *Nihil est animae sua carne propinquius*. Le rapport entre la chair et l'âme selon saint Augustin », dans Pascal-Grégoire Delage (dir.), *Actes du Vème*

Colloque de La Rochelle, les 9, 10 et 11 septembre 2011, *Les Pères de l'Église et la chair. Entre Incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps*, Association CaritasPatrum Éditeur, 2012, p. 351-374.

DI GIOVANNI, A., *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle "Confessioni" di sant'Agostino*, Roma, Edizioni Abete, coll. « Itinerari critici », n. 2, 1964.

---, « Autenticità e falsità dell'uomo. Temi agostini nelle "Confessioni" », dans *Revista di Filosofia Neo-Scolastica*, n. 57 (1965), p. 206-223.

---, « La partecipazione alla "immortalità" di Dio, eschaton dell'uomo, in sant'Agostino », dans *Augustinianum*, XVIII, fasc. 1 (1978), p. 229-236.

DIDEBERG, Daniel, « Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn 4, 8 et 16 », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n. 97 (1975), p. 97-109.

---, « Saint Augustin, exégète de la Première Épître de saint Jean et théologien de la charité », dans Gérard NAUROY et Marie-Anne VANNIER (Éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril 2005), *Recherches en Littérature et Spiritualité*, vol 15, Éditions Peter Lang, 2008, p. 223-231.

---, *Saint Augustin et la Première Épître de saint Jean. Une théologie de l'Agapé*, Paris, Editions Beauchesne, coll. « Théologie historique », n. 34, 1975.

DINKLER, E., *Die Anthropologie Augustins. Forschungen zu Kirchen und Geistesgeschichte* 4, Stuttgart, 1934.

DOIGNON, Jean, « Clichés cicéroniens et sénéquiens dans le *Contra Academicos* de saint Augustin : les égarements de la vie, le gouffre des passions, l'âme rendue à elle-même », dans *Hommages à Henry Bardon*, Bruxelles, 1985, p. 139-146.

---, « Nuances esthétiques du stoïcisme chez Cicéron d'après un fragment de l'*Hortensius* et un trait du *De Officiis* », dans *Hermès*, n. 113 (1985), p. 459-468.

---, « La fortuna y el hombre afortunado. Dos temas parenéticos del prologo del libro I "Contra Academicos" », dans *San Augustina en Oxford 2a*, *Augustinus*, n. 31 (1986), p. 79-85.

---, « État des questions relatives aux premiers Dialogues de saint Augustin », dans *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg, 1989, p. 47-86.

---, « Grandeur et décadence de l'"*eruditio*" aux yeux d'Augustin du "De ordine" au "De musica" », dans *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, Roma, 1990, p. 21-33.

---, « Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d'Augustin de 386 », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 40 (1994), p. 39-43.

---, « Vie heureuse et perfection. Variation philosophiques dans l'unisson d'Augustin et de Monique à la fin de *De beata uita* », dans *Revue des Études Augustiniennes*, n. 41 (1995), p. 309-314.

DODDS, Eric R., « Augustine's *Confessions* : a study of spiritual maladjustment », dans *Hibbert Journal*, n. 26 (1927-1928), p. 459-473.

DOIGNON, Jean, « Les images virgiliennes d'Apollon et le vrai soleil d'Augustin à Cassiciacum », dans *Présence de Virgile*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1978, p. 175-183.

DOUCET, Dominique, « Recherche de Dieu : Incarnation et philosophie, sol I, 1, 2-6 », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 36 (1990), p. 91-119.

---, « *Soliloques*, II, 13, 23 et les *magni philosophi* », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 39 (1993), p. 109-128.

---, « L'époux des âmes. Porphyre, Ambroise et Augustin : *De bono mortis* 14- 20 ; *De ordine* I, 8, 24 », dans *Revue des Études Augustiniennes*, n. 41 (1995), p. 231-252.

---, *Augustin. L'expérience du Verbe*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Bibliothèque des philosophies », 2004.

---, *Ne cesse pas de sculpter ta propre statue. Plotin*, Nantes, Éditions Pleins Feux, 2005.

DRECOLL, Volker Henning, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen, 1999.

DRECOLL Volker Henning, KUDELLA, Mirjam, *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen, 2011.

DU ROY, Olivier, « L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 2 (1962), p. 415-445.

---, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966.

---, « L'intelligence de la foi... », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 13 (1967), p. 119-124.

DUBARLE, Dominique, *Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin dans Dieu avec l'être*, Paris, Éditions Beauchesne, 1986.

DUBREUCQ, Éric, « Chair, corps et âme. Les formulations de la question de l'âme chez S. Augustin », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. 84/3 (1996), p. 351-372.

---, « La chair, la grâce et l'esprit. Métempsycose et Résurrection de Porphyre à saint Augustin », dans *Archives de Philosophie*, n. 60 (1997), p. 25-45.

DUMONT, Paul, « Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin (suite) », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 12, fasc. 2 (1932), p. 194-219.

EBOROWICZ, Waclaw, « *Ad Romanos* 9, 11 et la critique augustiniennne de la théorie du péché de l'âme préexistante », dans *Studia Evangelica*, V, TU 103, Berlin, 1968, p. 272-276.

FABRIZIO, Mireille, « La question de l'âme et la question de Dieu dans les premiers dialogues d'Augustin d'Hippone », dans *École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Annuaire, tome 110, 2001-2002, 2001, p. 519-522.

FALQUE, Emmanuel, « Augustin et la phénoménologie au XXe siècle », dans BOCHET, Isabelle (Éd.), *Augustin, Philosophe et Prédicateur, Hommage à Goulven Madec*, Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011, Paris, Institut

d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 195, 2012, p. 537-550.

---, « Après la métaphysique ? Le “poids de la vie” selon saint Augustin », dans Alain de LIBERA (éd.), *Après la métaphysique : saint Augustin ?*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Institut d'Études Médiévales », 2013, p. 111-128.

FAY, T. A., « *Imago Dei*, Augustine's Metaphysics of Man », dans *Antonianum*, n. 49 (1974), p. 173-197.

FÉRET, H. M., « *Sacramentum-Res* dans la langue théologique de saint Augustin », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 29 (1940), p. 218-243.

FLETEREN, Frederick E. Van, « Authority and Reason, Faith and Understanding in the thought of St. Augustine », dans *Augustiniana studies*, n. 4 (1973) p. 33-71.

FONTAINE, Jacques, « Sens et valeur des images dans les *Confessions* », dans *Augustinus Magister I*, Paris, 1954, p. 117-126.

FORTIN, Ernest, « Saint Augustin et la doctrine néo-platonicienne de l'âme (Ep. 137, 11) », dans *Augustinus Magister III*, Paris, 1954, p. 371-380.

FRANZ, Egon, *Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*, Inaugural Dissertation, Bonn, 1956.

FREDRIKSEN, Paula, « Beyond the Body Soul Dichotomy : Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 23 (1988), p. 87-114.

FRZYWARA, E., *Augustin. Passions et destins de l'Occident*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987.

FUGIER, Huguette, « L'Image de Dieu-Centre dans les *Confessions* de saint Augustin », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 4 (1955), p. 379-395.

GALATI, Licinio, *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino*, Roma, Edizioni Paoline, 1956.

GALLERAND, Hippolyte, « La rédemption dans saint Augustin », dans *Revue d'Histoire et de Littératures Religieuses*, n. 8 (1922), p. 38-77.

GARCIA, Jaime, *Expérience de Dieu et Communauté, Suivre le Christ à l'école de saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

---, « Perspectives sur la doctrine de la Grâce de saint Augustin », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 55 (1994), p. 23- 24.

GEERLINGS, Wilhelm, *Christus exemptum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz, « Tübinger Theologische Studien », n. 13, 1978.

GEIZER, A. James, *The Origin of the Soul. An Augustinian Dilemma* (Excerptum), Romae Typis Pont. Univ. Gregor. 1957.

GEYSER, Joseph, « Die Théorie Augustins von der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele », dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Festschrift, M. Grabmann, Münster, 1935, p. 169-187.

---, « Die Theorie Augustins von der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele », dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Festschrift, M. Grabmann, Münster, 1935, p. 169-187.

GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Éditions J. Vrin, 1928.

---, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Éditions J. Vrin, 1943.

---, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, Institut d'Études Médiévales, Université de Montréal, Albert le Grand, 1947.

---, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987.

---, *Saint Augustin. Philosophie et Incarnation selon saint Augustin, suivi de Saint Augustin, Lettre XVIII, Sermon contre les païens (Dolbeau 26)*, traduit et annoté par Éric Rebillard, Genève, Éditions Ad Solem, n. 44, 1999.

GONZALEZ-QUEVEDO, José, « La iluminación agustiniána », dans *Pensamiento*, n. XI (1955), p. 5-28.

GREISCH, Jean, « Bonheur, philosophie et religion selon saint Augustin », dans *Penser la religion, Recherches en Philosophie de la Religion*, Paris, 1991, p. 53-69.

GRESCHAT, Katharina, « *Theologische Traditionem Nordafrikas vor Augustin (Tertullian, Cyprian)* », dans *Augustin Handbuch*, éd. Volker H. DRECOLL, Tübingen, 2007, p. 92-98.

GRILLMEIER, Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n. 230, 2003, Augustin, p. 797-809.

GROSS, Julius, « Das Wesen der Erbsünde nach Augustinus », dans *Augustinus Magister*, 1954, II, p. 773-787.

---, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustin*, München, 1960.

GUITTON, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Éditions Boivin, 1933.

HADOT, Pierre, « La structure de l'âme, image de la Trinité chez Victorinus et chez saint Augustin », dans *Studia Patristica*, n. VI (1962), p. 409-442.

---, « L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin », dans *Studia Patristica*, n. 6 (1962), p. 409-442.

---, « Citations de Porphyre chez Augustin », dans *Revue des Études Augustiniennes*, n. 4 (1964), p. 205-244.

HAMMAN, Adalbert-Gautier, *L'homme, image de Dieu, Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris, Éditions Desclée, coll. « Relais-Études », 2, 1987.

HARNACK, Adolf von, *L'essence du christianisme*, Paris, Librairie Fischbacher, 1907.

HEIL, John, « Augustine's Attack on Skepticism ; The *Contra Academicos* », dans *Harvard Theological Review*, n. 65 (1972), p. 99-116.

HEIM, François, « Parabole évangélique et images néo-platoniciennes dans l'évocation des fautes (*Confessions* I-IV) », dans Gérard NAUROY et Marie-Anne VANNIER (Éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril 2005), *Recherches en Littérature et Spiritualité*, vol 15, Éditions Peter Lang, 2008, p. 277-284.

HENNE, Philippe, « L'itinéraire de la découverte du Dieu chrétien par Augustin », dans *La Vie Spirituelle*, n. 746 (2003), tome 157, année 83^e, p. 35-44.

HEUDRÉ, Bernard, *Saint Augustin ou la naissance de l'homme occidental*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1988.

HILL, Edmund, « St Augustine's *De Trinitate*. The doctrinal significance of its Structure », dans *Revue des Études Augustiniennes*, n. 19 (1973), p. 277-286.

HOLTE, Ragnar, *Béatitude et sagesse, Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962, p. 80-82.

---, « Monica the Philosopher », dans *Charisteria Augustiniana Josefo Oroz dicata II*, Madrid, 1994, p. 293-316.

HOMBERT, Pierre-Marie, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1996.

---, « La christologie des trente deux premières *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin », dans *Augustin, Philosophe et Prédicateur, Hommage à Goulven Madec. Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*, Isabelle BOCHET (éd.), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n. 195, 2012, p. 431-463.

---, « Rhétorique et théologie. La prédication sur le Verbe incarné dans les sermons d'Augustin pour Noël », dans *Ministerium Sermonis. Philological, Historical and Theological Studies on Augustine's Sermones ad populum*, Turhout, Brepols Publishers, 2012, p. 271-333.

HOUSSET, Emmanuel, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, Éditions PUF, coll. « Épiméthée », 2007.

HUFTIER, Maurice, « Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, n. 33 (1966), p. 187-281.

HULTGREN, Gunnar, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et d'après les écrits de la période 386-400*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1939.

JACQUES, Robert, « Le Livre VIII des *Confessions* de saint Augustin : une approche herméneutique », dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 44, n. 3 (1988), p. 357-367.

JEANMART, Gaëlle, « La dramatique de la volonté chez Augustin », dans *Philosophique*, n. 8 (2005), p. 67-69.

JERPHAGNON, Lucien, « Saint Augustin et la diffusion de la pensée grecque dans l'Occident médiéval : l'hypothèque de la langue ? » dans *La Grèce antique sous le regard du Moyen-âge occidental*. Actes du 15ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-Sur-Mer, les 8 et 9 octobre 2004, Paris, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2005, Cahiers de la Villa Kérylos, n. 16, p. 1-9.

JOLIVET, Régis, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, Aristote et saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et saint Augustin ou le problème du mal*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1931.

---, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Aristote et saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et saint Augustin ou le problème du mal. Hellénisme et christianisme*, nouvelle édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1955.

---, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme chrétien*, Paris, Éditions Denoël et Steele, 1932.

---, *Dieu, Soleil des esprits. La doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer et Cie, Bibliothèque Augustinienne, 1934.

KENDEFFY, Gábor, « Pourquoi Augustin a-t-il écrit le *Contra Academicos* », dans *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, n. XXXVI (1995), p. 177-182.

KIRMAN, Christopher, « Augustine against the Skeptics », dans *The skeptical Tradition*, Berkeley-Los Angeles, ed. Myles Burnyrat, 1986.

KOBUSCH, Theo, « Das Christentum als die Religion der Wahrheit. Überlegungen zu Augustins Begriff des Kultus », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 29 (1983), p. 97-128.

LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie, *Biblia Augustiniana. A. T. Le Livre de la Sagesse*, Paris, Études Augustiniennes, 1970.

---, « *Anima iusti sedes sapientiae* dans l'œuvre de s. Augustin » dans *Mélanges J. Daniélou*, Paris, 1972, p. 111-120.

---, « L'interprétation augustinienne du *magnum sacramentum* de Ephès. 5, 32 », dans *Recherches Augustiniennes*, n. XII (1977), p. 3-45.

LADARIA FERRER, Luis Francisco, « Persona y Relación en el *De Trinitate* de san Agustín », dans *Miscelánea Comillas*, n. 30 (1972), p. 245-291.

LADNER, B. Gerhart, « 'S. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God » », dans *Augustinus Magister II*, Paris, 1954, p. 865-875.

LAGOUANÈRE, Jérôme, « Vision spirituelle et vision intellectuelle chez saint Augustin. Essai de topologie », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n. 108 / 4 (2007), p. 509-538.

---, « La notion du prochain dans les premiers écrits d'Augustin. Esquisse de réflexion », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 57 (2011), p. 239-267.

---, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 194, 2012.

---, « L'amour du prochain dans les premiers commentaires pauliniens d'Augustin d'Hippone », dans *Augustianum*, LIV, fasc. 1 (2014), p. 137-172.

---, « Augustin, lecteur critique du *De anima* de Tertullien » dans *Tertullianus After ! Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*, Éd. Lagouanère Jérôme, Instrumenta patristica et mediaevalia, 70, Turnhout, Brepols, 2015, 231-258.

---, « Le Corps chez saint Augustin. La Pesanteur et la Grâce », dans Philippe GUIARD et Christelle LAIZÉ (dir.), *Le Corps*, Paris, Ellipses Éditions, coll. « Cultures antiques », 2015, p. 662-680.

LAMARRE, Jean-Marie, « Saint Augustin : Les signes, l'enseignement et le Maître intérieur », dans *Revista Agustiniana*, n. 170-171 (2015), p. 319-334.

LAMIRANDE, Émilien, *L'Église céleste selon saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1963, p. 195-224.

---, « Quand Monique la mère d'Augustin prend la parole », dans *Signum pietatis Festschr. für C. Mayer*, Würzburg, 1989, p. 9-10.

LANDSBERG, Paul Ludwig, « La conversion de saint Augustin », dans *La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique, Supplément*, tome XLVIII, n. 1-2 (1936), p. 31-56.

LAPORTE, Jean, *Le problème de l'origine de l'âme chez saint Augustin*. Dissertation pour diplôme d'Études supérieures, Paris, 1961.

LAWLESS, P. George, « Interior Peace in the *Confessions* of St. Augustine », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 1-2 (1980), p. 45-61.

LE BLOND, Jean-Marie, *Les Conversions de saint Augustin*, Paris, Aubier Éditions Montaigne, coll. « Théologie », n. 17, 1950.

LEBOURLIER, Jean, « Misère morale et responsabilité du pécheur », dans *Augustinus Magister*, 1954, III, p. 301-308.

LEBRETON, Jules, « Saint Augustin, théologien de la trinité. Son exégèse des théophanies », dans *Miscellanea Agostiniana*, II, Rome, 1931, p. 821-836.

LECUYER, Joseph, « Le sacrifice selon saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t - II, p. 905-914.

LEGRAND, Louis, *La notion philosophique de la Trinité chez saint Augustin*, Paris, Éditions L'œuvre d'Auteuil, 1931.

LÉON-DUFOUR, Xavier, « Grâce et libre arbitre chez saint Augustin », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 1946, p. 129-163.

LÖSER, Freimut, « Augustinus spricht. Wann, wie oft und wie genau wird Augustinus im deutschen Werk Eckharts zitiert », dans *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, n. 3 (2009), p. 87-136.

LUBAC, Henri de, « Note sur saint Augustin, *De libero arbitrio*, III, 20, 56 », dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, III, p. 279-286.

LÜTCKE, Karl-Heinrich, « *Animus quantitate* », dans *Augustinus-Lexikon*, vol. I, p. 350-356.

LYONNET, Stanislas, « Rm V, 12 chez saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel », dans *L'homme devant Dieu*. Mélanges offerts au P. Henri de Lubac, t. I, coll. « Théologie », n. 56, Paris, Éditions Aubier, 1963, p. 328-339.

MADEC, Goulven, « Augustin, disciple et adversaire de Porphyre », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 4 (1964), p. 365-369.

---, « Pour ou contre la “*memoria Dei*” », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 11 (1965) p. 89-92.

---, « À propos d'une traduction de *De Ordine* II, V, 16 » dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 16 (1970), p. 179-186.

---, « Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 17 (1971), p. 119-142.

---, « *Christus, scientia et sapientia nostra*. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne », dans *Recherches Augustiniennes*, n.10 (1975), p. 77 à 85.

---, « *Verus philosophus est amator Dei*. Saint Ambroise, saint Augustin et la philosophie », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n. 61 (1977), p. 549-566.

---, « Diagramme augustinien », dans *Augustinianum* XXV (1985), p. 79-94.

---, « *Philosophia christiana* (Augustin, *Contra Julianum*, IV, 14, 72) », dans *L'art des confins*, Mélanges offerts à M. de Gandillac, Paris, 1985, p. 585-597.

---, « La notion augustinienne de *Philosophia* », dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n. 18 (1986), p. 39-43.

---, « Augustin et le Néo-platonisme », dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n. 19 (1986), p. 41-52.

---, « L'historicité des Dialogues de cassiciacum », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 32 (1986), p. 207-231.

---, « *Christus* », dans *Augustinus-Lexikon*, p. 845-908.

---, « “*In te supra me*”. Le sujet dans les *Confessions* de saint Augustin », dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n. 28 (1988), p. 45-63.

---, *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Éditions Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 36, 1989.

---, « Conversion, Intériorité, intentionnalité », dans *Interiorità et intenzionalità in S. Agostino*, Roma, 1990.

---, « Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures », dans *Chercheurs de sagesse*, Hommage à Jean Pépin, Paris, 1992, p. 367-382.

---, « Saint Augustin est-il devenu le malin génie de l'Europe ? », Communication au Congrès international de Hanovre, les 24-27 octobre 1991, reprise dans *Petites Études Augustiniennes*, Paris, 1994, p. 319-330.

---, « Le *De civitate Dei* comme *De vera religione* », dans *Petites études augustiniennes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, p. 189-213.

---, « Conversion, intériorité, intentionnalité », dans *Petites études augustinienne*s, Paris, Études Augustiniennes, Série Antiquité », n. 142, 1994, p. 151-162.

---, *Saint Augustin et la philosophie, Notes critiques*, Paris, Études Augustiniennes, Série Antiquité - 149, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.

---, « Lire saint Augustin aujourd'hui en philosophie et en théologie », dans *Transversalités*, n. 57 (1996), p. 9-22.

---, « Memoria. Introspection et intériorité », dans Goulven MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes antiques*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n. 149, 1996, p. 85-91.

---, « *Christus, sapientia et scientia*. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne », dans Goulven Madec, *Saint Augustin et la philosophie, Notes critiques*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquités, n. 149, 1996.

---, « “Caro christiana”, Saint Augustin et la corporéité », dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris, Transversalités*, n. 63 (1997), p. 151-165.

---, *Chez Augustin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n. 160, 1998.

---, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 1998.

---, « La méditation trinitaire d'Augustin », dans *Communio*, n. XXIV, 5-6 (1999), p. 79-102.

---, « Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin », dans *Documenti e studi tradizione filosofia medievale*, n. 10 (1999), p. 109-129.

---, *Le Christ de saint Augustin. La patrie et la voie*, nouvelle édition, Paris, Éditions Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n. 36, 2001.

---, *Lectures augustinienne*s, Paris, Études Augustiniennes, 2001.

---, « Savoir, c'est voir. Les trois sortes de “vues” selon Augustin », dans Françoise DURAND et François BOESPFLUG (dir.), *Voir les dieux. Voir Dieu*. Presses Universitaires de Strasbourg, coll. de l'Université Marc Bloch de Strasbourg, Sciences de l'Histoire, 2002, p. 123-139.

---, « *La religion de la philosophie selon saint Augustin* », dans *Le souci du passage*. Mélanges offerts à Jean Greisch, textes réunis par Philippe Capelle, Geneviève Hébert, Marie-Dominique Popelard, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 161-169.

---, « Platonisme et christianisme. Analyse du livre VII des ‘Confessions’ », dans Maxence CARON (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009, p. 77-158.

MAIER, Jean-Louis, *Les missions divines selon saint Augustin*, Fribourg, Éditions Universitaires, coll. Paradosis, Études de Littérature et de Théologie anciennes, n. XVI, 1960.

MANDOUZE, André, « Où en est la question de la mystique augustinienne ? », dans *Augustinus Magister*, t. 3, p. 103-168.

- , « L'extase d'Ostie », dans *Augustinus Magister* I, 1954, p. 67-84
- , *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968.
- , « “*Sacramentum et Sacramenta*” chez Augustin. [Dialectique entre une théorie et une pratique] », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Lettres d'humanité*, n. 48 (1989), p. 367-375.
- MARCHAND, Stéphane, « Les *Academica* dans le *Contra Academicos* : détournement et usage du scepticisme académicien par Saint Augustin », dans *Astérion* [En ligne], 11 | 2013, mis en ligne le 24 juillet 2013, consulté le 07 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/2336> ; DOI : 10.4000/asterion.2336.
- MARKUS, A. Robert, « *Imago and Similitudo* in Augustine », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 10 (1964), p. 125-142.
- , « “*Imago*” et “*similitudo*” in Augustine », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 10 (1964), p. 125-143.
- MARÉCHAL, Joseph, « La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n. 2 (1930), p. 89-109.
- , « La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin (suite) », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n. 3 (1930), p. 191-214.
- MARION, Jean-Luc, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2008.
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éditions de Boccard, 1938.
- , *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1958.
- , *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Maîtres spirituels », n. 2, 1978.
- , « Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 1 (2004), p. 112-136.
- MASSAI, François, « Les conversions de S. Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident », dans *Revue du Moyen-Âge Latin*, n. 67 (1961), p. 1-14.
- MATTHEWS, Gareth B., « Knowledge and Illumination », dans *The Cambridge Compassion to Augustine*, E. Stump (éd.), 2000, p. 171-185.
- MAXSEIN, Anton, « *Philosophia Cordis bei Augustinus* », dans *Augustinus Magister*, 1, p. 357-371.
- McCOOL, Gerald A., « The Ambrosian Origin of St Augustine's Theology of the Image of God in Man », dans *Theological Studies*, n. 20 (1959), p. 62-81.
- MEER, F. Van der, « *Sacramentum* chez saint Augustin », dans *La Maison-Dieu*, n. 13 (1948), p. 50-64.

MEEREN, Sophie van der, « La sagesse “droit chemin de la vie” : une métaphore du *Contra Academicos* relue à la lumière du protreptique philosophique », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n. 53 (2007), p. 81-111.

MEESSEN, Yves, « Platon et Augustin : mêmes notes, autres sens », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 89 (2005), p. 433-457.

---, « Anéantissement et resplendissement. Une lecture augustinienne de l'hymne aux Philippiens », dans Gérard NAUROY et Marie-Anne VANNIER (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Actes du colloque de l'Université Paul Verlaine-Metz, 7-8 avril 2005, Recherche en littérature et spiritualité, vol. 15, 2008, p. 245-257.

MENDELSON, Michael, « “The Business of Those Absent” : The Origin of the Soul in Augustine's *De Genesi ad litteram* 10, 6-26 », dans *Augustinian Studies*, n. 29/1 (1998), p. 25-81.

MENN, Stephen, *Descartes and Augustine*, Cambridge, University Press, 1998.

MERSCH, Émile, « Deux traits de la doctrine spirituelle de saint Augustin », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n. 5 (1930), p. 391-410.

MIGUEL, José R. San, « Los terminos 'acto' y 'potentia' en la filosofia neo-platonica y agustiana », dans *Augustinus*, n. 4 (1959), p. 203-237.

MIQUEL, Pierre, « La naissance de Dieu dans l'âme », dans *Revue de Sciences Religieuses*, n. 35 (1981), p. 348-406.

MOHRMANN, Christine, « Observations sur les *Confessions* de saint Augustin », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 33, fasc. 4 (1959), p. 360-371.

MONDOLFO, Rodolfo, « La teoria agostiniana del senso interno e i suoi antecedenti greci », dans *Momenti del pensiero greco e cristiana*, Napoli, 1964, p. 59-84.

MONTCHEUIL, Yves, « L'hypothèse de l'état originel de l'ignorance et de difficulté d'après le “*De libero arbitrio*” de saint Augustin », dans *Mélanges théologiques*, Paris, 1946, p. 93-111.

MORÁN, José, « Hacia una comprensión de la “*Memoria Dei*” según S. Agustín », dans *Augustiniana*, n. 10 (1960), p. 185-234.

---, « Sobre la “*memoria Dei*” agustiniana », dans *Augustinus*, n. 9 (1964) p. 205-209.

---, « Acción y contemplación en el libro XII *De Trinitate* de san Agustín », dans *Studia Patristica*, n. IX (1966), p. 451-468.

MOSHER, David, « The argument oh St Augustine's *Contra Academicos* », dans *Augustinian Studies*, n. 12 (1981), p. 83-113.

MOURANT, A. John, « Augustine and the Academics », dans *Recherches Augustiniennes*, IV, 1966, p. 67-96.

NÉDONCELLE, Maurice, « L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité ? », dans *Augustinus Magister*, I (1954), p. 595-602.

NEUSCH, Marcel, *Saint Augustin, splendeur et misère de l'homme*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

NOURISSON, Jean-Félix., *La philosophie de saint Augustin*, Paris, Didier et Cie Éditeurs, 1865.

NTEDIKA, Joseph, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1966.

O'BRIEN, Denis, « *Pondus meum, amor meus*. Saint Augustin et Jamblique », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, n. CXCVM, (1981), p. 423-428.

O'CONNELL, J. Robert, « The Plotinian Fall of the Soul in St Augustine », dans *Traditio*, n. 19 (1963), p. 1-35.

---, *Saint Augustine's Early Theory of Man, A. D. 386-391*, Cambridge, M. A. Harvard University Press, 1968.

O'CONNOR, William Riordan, « The Concept of Person in St Augustine's *De Trinitate* », dans *Augustinian Studies*, n. 13 (1982), p. 133-134.

O'DALY, Gerard J. P., « *Anima-animus* », *Augustinus-Lexikon*, vol. 1, p. 315-340.

---, « Did Saint Augustin ever believe in the Soul's Pre-existence ? », dans *Augustinian Studies*, n. 5 (1974), p. 227-235.

---, « Memory in Plotinus and Two Early Texts of St Augustine », dans *Studia Patristica*, n. XIV, Berlin, 1976.

---, « Augustine on the Origin of the Souls », dans *Platonismus und Christentum*, Mélanges offerts à Heinrich Dörrie, Münster, 1983, p. 184-191.

---, *Augustine's Philosophy of mind*, Londres, Duckwork, 1987, p. 113-114.

---, « Remembering and Forgetting in Augustine, "Confessions" X », dans *Vergessen und Erinnern*, éd. A. Haverkamp, – R. Lachmann, München, 1993, p. 31-46.

O'GRADY, John F., « Priesthood and Sacrifice in "City of God" », dans *Augustiniana*, n. 21(1971), p. 27-44.

O'LEARY, Joseph S., « La percée mystique en philosophie : Plotin, Augustin », dans Philippe CAPELLE (Éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2005.

O'MEARA, J. Dominic, « Porphyry's Philosophy from Oracle in Eusebius's *Praeparatio evangelica* and Augustine's Dialogs of Cassiciacum », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 6 (1969), p. 103-139.

O'DONOVAN, Oliver, « The Problem of Self-Love in St. Augustine », New Haven, 1980.

ORBE, R. Garicano, « San Augustin y el problema de la concupiscencia en su marco histórico », dans *Revista Espanola de Teologia*, I, 1940-41, p. 313-337.

OROZ-RETA, José, « La conversión en los primeros escritos el retorno a Dios en Casiciaco », dans *Augustinus*, n. 35 (1990), p. 5-29.

---, « De la illumination a la deificacion del alma según san Agustín », dans *Augustinus*, n. 40 (1995), p. 225-245.

PANNENBERG, Wolfhart, *Esquisse d'une christologie*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1971.

PEGUEROLES, Juan, « La formación o iluminación en la metafísica de san Augustin », dans *Espíritu*, n. 20 (1971), p. 134-149.

---, « La conversión de la materia a la forma », dans *Espíritu*, n. 23 (1974), p. 53-65.

---, « Notas sobre la materia informe espiritual en Plotino y en san Augustin », dans *Espíritu*, n. 24 (1975), p. 127-133.

---, « Nota sobre la participación en la filosofía de san Augustin », dans *Espíritu*, n. XXXII (1982), p. 127-129.

---, « La participación en la filosofía de san Augustine », dans *Espíritu*, n. XXXI (1982), p. 47-66 et p. 117-129.

PELLEGRINO, Michèle, *Les « Confessions » de saint Augustin. Guide de lecture*, Paris, Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, n. 2, 1961.

PÉPIN, Jean, « Saint Augustin et le symbolisme néo-platoniciens de la vêtue », dans *Augustinus Magister I*, Paris, 1954, p. 293-306.

---, « Une nouvelle source de saint Augustin : le ζήτημα de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps », dans *Revue des Études Anciennes*, n. 86 (1964), p. 53-107.

---, « *Ex Platoniorum persona* ». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert Éditeur, 1977.

---, *Attitude d'Augustin devant le vocabulaire philosophique grec, dans la langue latine, langue de la philosophie*. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990), Rome, École française de Rome, Publication de l'École Française de Rome, n. 161, 1992, p. 277-307.

---, « Pourquoi l'âme automotrice aurait-elle besoin d'un véhicule ? Nouveaux Schèmes porphyriens chez saint Augustin II », dans *Traditions of Platonism : essays in honour of John Dillon*, Éditions Dillon John, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 293-305.

---, « Le tout et les parties dans la connaissance de la *mens* par elle-même (*De Trin.* X, 3, 5-4, 6). Nouveaux schémas porphyriens chez saint Augustin III », dans *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate in Spiegel gegenwärtiger Forschung*, J. Brachtendorf (éd.), Paderborn, F. Schöningh, 2000, p. 105-126.

PETIT, Jean-François, « Intériorité et communauté : les “deux sources” de la spiritualité augustiniennne selon Goulven Madec », dans Isabelle BOCHET (dir.), *Augustin, Philosophe et Prédicateur, Hommage à Goulven Madec*, Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n. 195, 2012, p. 55-64.

---, « La personne chez saint Augustin », dans *Itinéraires Augustiniens*, 2013, p. 42-46.

PHILIPS, Gérard, *La raison d'être du Mal d'après saint Augustin*. Dissertation présentée pour le grade de Maître agrégé en Théologie de l'Université Grégorienne de Rome, Éditions du *Museum Lessianum*, Section Théologique, n. 17, Louvain, 1927.

---, « L'influence du Christ-Chef sur son corps mystique suivant saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 805-815.

PIERON, Jean-Philippe, « La question du témoignage dans les *Confessions* de saint Augustin », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 41 (1995), p. 253-266.

PIERETTI, Antonio, « Doctrina antropologia agostiniana », dans José OROZ-RETA, et José Antonio GALIDO RODRIGO (éd.), *El pensamieto de S. Agostino para el hombre de hoy*, Valence, EDICEP, 1998, p. 329-404.

PIÉTRI, Charles, « Personne, analogie de l'âme humaine et théologie de l'Esprit. Brèves remarques sur Augustin, Mühlen et Rahner », dans *Les Quatre Fleuves*, n. 9 (1979), p. 111-124.

PINTARD, Jacques, *Le sacerdoce selon saint Augustin. Le prêtre dans La Cité de Dieu*, Paris, Éditions Mame, 1960.

PIZZANI, Ubaldo, « L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi », dans *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI. Centenario della Conversione I*, Roma, 1987, p. 331-361.

---, « Il probléma del male dal “*De ordine*” al “*De musica*” », dans *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino*, Roma, 1994, p. 81-98.

PIZZOLATO, Luigi, Franco, « “Il *De beata uita*” o “la possibile felicità nel tempo” », *L'opera litteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano, Augustiniana*, Testi e studi 2, Palermo, 1987.

PLAGNIEUX, Jean, « Influence de la lutte antipélagienne sur le *De Trinitate* ou : christocentrisme de saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 817-826.

---, Le binôme ‘*iustitia-potentia*’ dans la sotériologie augustiniennne et anselmienne, Paris, *Spicilegium Beccense*, n. I (1959), p. 141-154.

POQUE, Suzanne, « “*Christus mercator*”, Notes augustiniennes », dans *Recherches de Science Religieuse*, n. 48 (1960), p. 564-577.

POTTEAU, Nicolas, « Augustin, commentateur de la Genèse », dans *Itinéraires Augustiniens*, n. 50 (2014), p. 5-16.

PRINCIPE, Walter H., « The Dynamism of Augustine's Terms for Describing the Highest Trinitarian Image in the Human Person », dans *Studia Patristica*, n. 17 (1982), p. 1291-1299.

QUILES, Ismael, « La interioridad en el Dialogo agustiniano “*De Orden*” », dans *Ciencia y Fe*, n. 11 (1955), p. 75-94.

QUINOT, Bernard, « L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustiniennne du vrai sacrifice », dans *RÉAug*, n. 8 (1962), p. 129-168.

RACHET, Guy, « Saint-Augustin et les “*Libri Platonicorum*” », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 3 (1963), p. 337-347.

RATZINGER, Joseph, « Originalität und Ueberlieferung in Augustins Begriff der *Confessio* », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 3 (1957), p. 375-392.

---, « Originalité et tradition dans le concept augustinien de “*Confessio*” », dans Maxence CARON (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009, p. 9-36.

---, *Le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes suivi de trois essais sur saint Augustin*, Éditions Parole et Silence, 2017.

REALE, Giovanni, « La recezione del platonism nel “*De ordine*” di Agostino », dans *Politica, cultura e religione nell'Impero romano (sec. IV-IV) tra Oriente e Occidente*, Napoli, 1993, p. 89-110.

RÉMY, Gérard, *Le Christ Médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, 1978.

---, « Le Christ médiateur et tête de l'Église selon le Sermon Dolbeau 26 d'Augustin », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 72, fascicule 1, 1998, p. 3-19.

---, « Deux visions du récit de la tentation et de la chute originelle : *De Genesi ad litteram* XI et *De Ciuitate Dei* XIV », dans Gérard NAUROY et Marie-Anne VANNIER, (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Actes du colloque de l'Université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril 2005), Éditions Peter Lang, coll. « Recherches en littérature et spiritualité », n. 15, 2008, p. 105-138.

REVEILLAUD, Michel, « Le Christ-Homme, tête de l'Église. Études d'ecclésiologie selon les *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 5 (1968), p. 67-94.

REYERO, M. Arias, « La dotrina trinitaria de san Agustín (en el *De Trinitate*) », dans *Teologia y Vida*, n. 30 (1989), p. 249-270.

RIGGI, C., « “Dio è amore” nell’ esegesi di Agostino d’Ippona », dans *Parola, Spirito e Vita*, n. 10 (1984), p. 253-264.

RIMEAU, J., « “Le maître intérieur”, Saint Augustin », dans *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n. 17 (1930), p. 55-69.

RIVIÈRE, Jean, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, 3^e éd. Paris, Éditions Gabalda, 1933.

---, « Sur le concept du “nécessaire” en saint Augustin », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 17, fax. 1 (1937), p. 36-41.

ROHMER, Jean, « L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 1- 2- 3, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1955, p. 491-498.

ROMEYER, Blaise, « Trois problèmes de philosophie augustinienne », dans *Archives de Philosophie*, vol. VIII, cahier 2 (1930), p. 200-243.

RONDET, Henri, « Le Christ Nouvel Adam dans la théologie de saint Augustin », dans *Études Mariales, La Nouvelle Ève*, 1955, p. 25-41.

---, « La théologie de la grâce dans la correspondance de saint Augustin », dans *Recherches Augustiniennes*, vol. I, (1958), p. 303-319.

---, « La prédestination augustinienne. Genèse d'une doctrine », dans *Sciences Ecclésiastiques*, n. 18 (1966), p. 229-251.

SAGE, Athanase, « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430 », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 1-2 (1969), p. 75-112.

SALAVILLE, Séverien, « La connaissance du grec chez saint Augustin », dans *Échos d'Orient*, tome 21, n. 127-128 (1922), p. 387-393.

SAMBOR, Paweł, *La participation sacramentelle : une entrée dans la dynamique de la vie divine d'après les sermons au peuple de saint Augustin*, Verlag, Aschendorff, Paradosis, 59, 2017.

SARR, Pierre, « Discours sur le mensonge de Platon à saint Augustin : continuité ou rupture », dans *Dialogues d'Histoire Ancienne*, n. 36 / 2 (2010), p. 20-24.

SCHAFFNER, Otto, *Christliche Demut. Des hl Augustinus Lehre von der Humilitas*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1959.

SCHNEIDER, Rudolf, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart, 1957.

SCHÜTZINGER, Caroline E., *The German Controversy on Saint Augustine's Illumination Theory*, New-York, 1960.

SIAT, Jeannine, « Pierre et Paul dans l'Épître aux Galates : la controverse Jérôme-Augustin », dans Gérard NAUROY, Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin et la Bible*. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz, 7-8 avril 2005, Berne, Éditions Peter Lang, coll. « Recherches en littérature et spiritualité », n. 15, 2008, p. 259-273.

SIMONIN, H.-D., « La conversion chez Plotin et saint Augustin », dans *La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique, Supplément*, tome XLII, n. 184/1 (1935), p. 54-62.

SMALBRUGGE, Matthias, « L'argumentation probabiliste d'Augustin », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 32 (1986), p. 41-55.

---, « La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme », dans *Augustiniana*, n. 40 (1990), p. 333-347.

---, L'image de soi même, la question du double sujet, dans *Le De Trinitate de saint Augustin, Exégèse, logique et noétique*, Actes du colloque international de Bordeaux 16-19 Juin 2010, Emmanuel BERMON et Gérard O'DALY (éd), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n. 192, 2012.

SOLIGNAC, Aimé, « Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne », dans *Augustinus Magister*, I, p. 451-462.

---, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n. 78 (1956), p. 359-387.

---, « Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du *De Ordine* de saint Augustin », dans *Archives de Philosophie*, n. 20 (1957), p. 446-468.

---, « Image et ressemblance II. Pères de l'Église », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 7, 2 (1971), p. 1406-1425.

SOMERS, Herman, « Image de Dieu et illumination divine », dans *Augustinus Magister*, 1, 1954, p. 451-462.

---, « Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 2 (1961), p. 105-125.

---, « La gnose augustinienne : sens et valeur de la doctrine de l'image », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 7 (1961), p. 1-15.

---, « L'image comme Sagesse. La genèse de la notion trinitaire de Sagesse », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 3 (1963), p. 403-414.

STAFFNER, Hans, « Die Lehre des Hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde », dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, n. 79, 1957, p. 385-416.

STEENBERGHEN, Fernand Van, « La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du Centenaire (suite et fin) », dans *Revue Philosophique de Louvain*, n. 38 (1993), p. 230-281.

STUDER, Basil, « “*Sacramentum et exemplum*” chez saint Augustin », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 10 (1975), p. 85-141.

---, « Le Christ, notre justice, selon saint Augustin », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 15 (1980), p. 99-143.

---, « Das apfer Christi nach Augustins “*De Ciuitate Dei*”, X, 5-6 », dans *Lex orandi, lex credendi, Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini*, Roma, coll. « Studia Anselmiana », 1980, p. 93-107.

SUCHOCKI, Marjorie, « The Symbolic Structure of Augustine's *Confession* », dans *The Journal of the American Academy of Religion*, n. L/3 8 (1985), p. 365-377.

SULLIVAN, John Edward, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, Dubuque (Iowa), 1963.

TÀBET, Miguel Àngel, « La expresión *imago Dei* (Gen. 1, 26-27) en la reflexión augustiniana », dans *Augustinus*, n. 38 (1993), p. 469-479.

TESKE, J. Roland, « The Image and Likeness of God in St Augustine's *De Genesi ad Litteram liber imperfectus* », dans *Augustinus*, n. 30 (1990), p. 441-451.

---, art. « Âme », trad. de Gerhard Schmezer, dans *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e – XXI^e siècle*, Allan D. FRITZGERALD (dir.), Marie-Anne VANNIER (dir. éd. française), Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 19-26.

TESTARD, Maurice, *Saint Augustin et Cicéron, I, Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1958.

THEILER, Willy, « Porphyrios und Augustin », dans *Forschungen Zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, p. 217- 229.

THONNARD, François-Joseph, « Les fonctions sensibles de l'âme humaine, selon saint Augustin », dans *L'Année Théologique Augustinienne*, n. 12 (1952), p. 335-345.

---, « La vie affective de l'âme selon Augustin », dans *Année Théologique Augustinienne*, n. 13 (1953), p. 33-47.

---, « Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne », dans *Augustinus Magister*, I, 1954, p. 317-327.

---, « La “*cognitio per sensus corporis*” chez saint Augustin », dans *Augustinus*, n. 3, (1958), p. 194-203.

---, « La notion de lumière en philosophie augustinienne », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 2 (1962), p. 125-175.

---, « La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 2-3 (1964), p. 97-123.

---, « Prétendues contradictions dans la doctrine de saint Augustin sur le péché originel », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 10 (1964), p. 370-374.

---, « La notion de concupiscence en philosophie augustinienne », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 3 (1965), p. 59-105.

---, « Les méthodes d'interprétations de la pensée augustinienne », dans *Revue des Études Augustiniennes*, n. 5 (1969), p. 103-120.

TOULOUSE, Stéphane, « Influences néo-platoniciennes sur l'analyse augustinienne des visions », dans *Archives de Philosophie*, tome 72, n. 2 (2009), p. 225 à 247.

TRAPÉ, Agostino *Saint Augustin. L'homme, le pasteur, le mystique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988.

TRÉGO, Kristell, « De l'éthique de la sagesse à l'éthique de la liberté. La doctrine de la liberté d'Augustin à la lumière de ses sources philosophiques antiques », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 89 (2005), p. 641-653.

---, « De catégories de l'âme ? À propos d'un certain aristotélisme du jeune Augustin », dans *Archives de Philosophie*, n. 80 (2017), p. 711-731.

---, « Des catégories de l'âme. À propos d'un certain aristotélisme du jeune Augustin » dans *Archives de Philosophie*, n. 80 (2017) p. 711-731.

TRESMONTANT, Claude, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1961.

TSCHOLL, Josef, « *Augustin Beachtung der geistigen Schönheit* », dans *Augustiniana*, n. XVI (1966), p. 11-53.

TURIENZO, Alvarez S., « *Sobre la definición agustiniana del hombre* », dans *La Ciudad de Dios*, n. 175 (1962), p. 5-35.

---, « *El problema de la unidad del hombre* », dans *La Ciudad de Dios*, n. 175 (1962), p. 640-683.

TURRADO, Argimiro, « La Sma Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según san Agustín », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, n. 5 (1959), p. 129-151 et p. 223-260.

---, « Nuestra imagen y semejanza divina. En terno a la evolución de esta doctrina en san Agustín », dans *Miscelánea Patristica. Homenaje al Padre Angel C. Vega*, (La Ciudad de Dios, 181), 1968, p. 776-801.

VALENTIN, Pierre, « Un protreptique conservé de l'Antiquité : le *Contra Academicos* de saint Augustin », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n. 1 (1969), p. 1-26.

VAN DER LINDEN, L. J., « *Ratio et intellectus* dans les premiers écrits de saint Augustin », dans *Augustiniana*, 1957, p. 6-23.

VAN FLETEREN, F. E., « Authority and reason, faith and understanding in the thought of St Augustine », dans *Augustiniana Studies*, n. 4 (1973), p. 33-71.

VAN RIEL Gerd, « La sagesse chez Augustin : de la philosophie à l'Écriture », dans Isabelle BOCHET (Éd.), *Augustin Philosophe et Prédicateur, Hommage à Goulven Madec*, Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 195, 2012, p. 389-405.

VANNIER, Marie-Anne, *Creatio, conversio, formatio* chez saint Augustin, Fribourg, Éditions Universitaires, coll. Paradosis, 1991.

---, « Aspects de l'idée de création chez S. Augustin », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 65, fasc. 3 (1991), p. 213-225.

---, « Le *De Trinitate* de saint Augustin », dans *Itinéraires Augustiniens*, n. 14 (1995), p. 5-20.

---, « Les anticipations du *cogito* chez saint Augustin », dans *Revista Augustiniana*, n. 38 (1997), p. 665-679.

---, « S. Augustin et la Trinité », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 76 (1999), p. 22-32.

---, « La conversion, axe de l'anthropologie de saint Augustin », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 88 (2002), p. 34-48.

---, « La prière d'après saint Augustin », dans *La Vie Spirituelle*, tome 157, n. 749 (2003), p. 371-402.

---, « La constitution du sujet Augustin dans les *Confessions* », dans *Le 'Confessionni' di Agostino (402-2002)*, Roma, Studia Ephemerides Augustiniana, n. 85 (2003), p. 329-343.

---, « La *Lettre* 147 et la question de la mystique augustiniennne », dans *Studia Patristica*, XLIII, éd. P. Parvis, Leuven, Peeters, 2006, p. 277-282.

---, *Les Confessions de saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Classique du christianisme », 2007.

---, « Un géant du christianisme », dans *Lumière et Vie*, n. 280 (2008), p. 35-46.

---, « La beauté chez S. Augustin », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 111 (2008), p. 59-61.

---, « Augustin et l'Évangile de saint Jean », dans Gérard NAUROY, Marie-Anne VANNIER, *Saint Augustin et la Bible*. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz, 7-8 avril 2005, Berne, Peter Lang SA, Éditions, 2008, coll. « Recherches en littérature et spiritualité », n. 15, 2008, p. 215-222.

---, « “Creatio” et “formatio” dans les “Confessions” », dans *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 189-201.

---, « S. Paul ou le prototype de la rencontre avec le Christ pour S. Augustin », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 113 (2009), p. 45-46.

---, « La dialectique de l'image de Dieu chez saint Augustin », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 128 (2012), p. 3-49.

---, « Résurrection et transformation de l'être humain chez saint Augustin », dans Daniel VIGNE (éd), *Résurrection du Christ, transformation de l'homme*, Colloque organisé par la Faculté de Théologie de l'Unité de Recherche CERES de l'Institut Catholique de Toulouse (Toulouse, les 21-22 mai 2015), Éditions Parole et Silence, 2017, p. 149-158.

---, « Saint Augustin et l'immortalité », dans *Religions et Histoire*, n. 52, p. 60-63.

VERBEKE, Gérard, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris/Louvain, Éditions Desclée de Brouwer/Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945.

---, « Spiritualité et immortalité de l'âme chez saint Augustin », dans *Études Augustiniennes, Augustinus Magister I*, 1954, p. 329-334.

---, « Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin », dans *Augustiniana*, n. 4 (1954), p. 495-515.

---, « Augustin et le stoïcisme », dans *Recherches Augustiniennes*, vol. 1 (1958), p. 67-89.

VERBRAKEN, Pierre, « Le Sermon LII de saint Augustin sur la Trinité et l'analogie des facultés de l'âme », dans *Revue Bénédictine*, vol 4 (1964), p. 9-35.

VERWILGHEN, Albert, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris, Éditions Beauchesne, 1985.

WATSON, Gerard, « St Augustine and the Inner Word : The Philosophical Background », dans *Irish Theological Quarterly*, n. 54 (1988), p. 81-92.

---, « St. Augustine, the Platonists, and the Resurrection Body : A Use of a Fragment from Porphyry », dans *Irish Theological Quarterly*, n. 50 (1983-1984), p. 222-232.

WILLIAMS, Rowan, « Sapientia and the Trinity : Reflections on *De Trinitate* », dans *Augustiniana*, n. 40 (1990), p. 317-332.

WILSON, Valery, *Jésus-Christ et l'Église. Dialogue de Benoît XVI avec saint Augustin*, Éditions Saint-Léger, 2019.

WILSON-KASTNER, Patricia, « Grace as Participation in the Divine life in the Theology of Augustine of Hippo », dans *Augustinian Studies*, n. 7 (1976), p. 135-152.

ZANGARA, Vincenza, « Il *uehiculum animae* e le apparizioni dei morti nell' *epustula* 158 di Evodio ad Agostino », dans *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, n. 25 (1989), p. 234-258.

---, *Exeuntes de corpore. Discussioni sulle apparizioni dei morti in epoca agostiniana*, Biblioteca della Revista di Storia e Letteratura Religiosa, Studi I, Frieze, 1990.

ZUM BRUNN, Émilie, « L'expression ontologique de la vie et de la mort de l'âme, d'après saint Augustin », dans *Augustinus*, n. 13 (1968), p. 443-447.

---, « “Être” ou “ne pas être” d'après saint Augustin », dans *Revue des Études Augustiniennes*, n. 1-2 (1968), p. 91-98.

---, « Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin », dans *Recherches Augustiniennes*, n. 6 (1969), p. 1-102.

ZUMKELLER, Adolar, « *Anima et eius origine* », dans *Augustinus-Lexikon*, vol. I, p. 340-350.

6. ÉTUDES SUR ORIGÈNE ET AUGUSTIN

ALTANER, Berthold, *Augustinus und Origenes, Eine quellenkritische Untersuchung* dans *Historisches Jahrbuch*, t. LXX, 1951, p. 15-41.

---, « Augustinus und Origenes », dans *Id.*, *Kleine Patristische Schriften*, Berlin, 1967, p. 224-252.

ALTANER, Berthold, HAMMOND BAMMEL, Caroline, « Augustine, Origen and the Exegesis of St Paul », dans *Augustinianum*, n. 32 (1992), p. 341-368.

BELCASTRO, Mauro, « De diversis quaestionibus ad Augustinum : Simpliciano e l'origenismo milanese », dans *Adamantius*, n. 19 (2013), p. 170-184.

CHADWICK, Henry, « Christian Platonism in Origen and Augustine », dans *Origeniana Tertia*, p. 217-230.

CROUSE, Robert, « Origen in the Philosophical Tradition of the Latin West : St. Augustine and John Scottus Eriugena », dans *Origeniana Quinta*, 565-569.

DAL COVOLO, Enrico, « Argomentazioni patristiche sulla verità. “Ego sum via et veritas” » (cf. Gv 14, 6) in Origene e in Agostino », dans *Il vostro frutto rimanga (Gv 16, 16)*. Miscellanea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti, a cura di Anna Passoni Dell'Acqua, Bologna, 2005, p. 309-321.

GROSSI, Vittorino, « La presenza in filigrana di Origene nell'ultimo Agostino (426-430) », dans *Augustinianum*, n. 30 (1990), p. 423-440.

---, « L'origenismo latino negli scritti agostiniani : dagli origenisti agli origeniani », dans *Augustinianum*, n. 46 (2006), p. 51-88.

HEIDL, György, « Did the Young Augustine Read Origen's Homily on Paradise ? », dans *Origeniana Septima*, p. 597-604.

LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie, « Jérôme informateur d'Augustin au sujet d'Origène », dans *Revue des Études Augustiniennes*, n. 20 (1974), p. 42-54.

LETTIERI, Gaetano, « Origene, Agostino e il mistero di Giuda. Due esegesi di Ioh. XIII in conflitto », dans *Atti del V Simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo*, a cura di L. Padovese, Roma, 1995, p. 169-213.

O'LEARY, Joseph, « The Invisible Mission of the Son in Origen and Augustine », dans *Origeniana Septima*, 605-622.

RAMELLI, Ilaria, « Origen in Augustine : A Paradoxical Reception », dans *Numen*, n. 60 (2013), p. 280-307.

SFAMENI GASPARRO, Gasparro, « Agostino di fronte alla “eterodossia” di Origene », dans *Augustiniana*, n. 40 (1990), p. 219-243.

SIMONETTI, Manlio, « Gli angeli e Origene nel “De Civitate Dei” », dans *Il “De Civitate Dei”. L'opera, le interpretazioni, l'influsso, a cura di E. Cavalcanti*, Roma, 1996, p. 167-179.

SLOTENMAKER, John, « The Primacy of the Father in Origen of Alexandria and Augustine of Hippo : Beyond East and West », dans *Origeniana Decima*, p. 855-872.

TESKE, J. Roland, « Origen and St. Augustine's First Commentary on Genesis », dans *Origeniana Quinta*, p. 179-185.

THEILER, Willy, « *Augustin und Origenes* », dans *Augustinus, Strenas Augustinianas P. Victorino Capanaga*, Madrid 1968, p. 423-432.

TRAPÉ, Agostino., « Nota sul giudizio di Agostino su Origene », dans *Augustinianum*, n. 26 (1986), p. 223-227.

VANNIER, Marie-Anne, « Origène et Augustin, interprètes de la création », dans *Origeniana Sexta*, p. 723-736.

7. ÉTUDES SUR MAÎTRE ECKHART

7.1. Sources eckhartiennes

MEISTER ECKHART, *Die Deutschen Werke*, Stuttgart, Kohlhammer : DW 1 : *Predigten 1-24*, 1958 ; DW 2 : *Predigten 25-59*, 1971 ; DW 3 : *Predigten 60-86*, 1976 ; DW 4, 1 : *Predigten 87-105*, 2003 ; DW 4, 2 : *Predigten 106-110*, 2003 ; DW 5 : *Traktate*, 1963.

MEISTER ECKHART, *Die Lateinischen Werke*, Stuttgart, Kohlhammer : LW 1 : *Prologi, Expositio Libri Genesis, Liber Parabolarum Genesis*, 1964 ; LW 2 : *Expositio Libri Exodi, Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap. 24, 23-31, Expositio Libri Sapientiae*, 1954 ; LW 3 : *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, 1936 ; LW 4 : *Sermones*, 1956 ; LW 5 : *Collatio in Libros Sententiarum, Quaestiones Parisienses, Sermo die b. Augustini Parisius habitus, Tractatus super Oratione Dominica, Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus*, 1936.

MAÎTRE ECKHART, *Œuvre Latine* (OLME), Paris, Éditions du Cerf : OLME 1 : *Prologues, Commentaire de la Genèse*, 1984 ; OLME 6 : *Commentaire sur le Prologue de Jean*, 1989.

7. 2. Édition critique des œuvres d'Eckhart

MEISTER ECKHART, *Die deutschen und Lateinischen Werke (LW)*, hrsg. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1936-.

---, *Deutsche Predigten und Traktate*, éd. Josef Quint, Munich, Verlag Carl Hanser, 1979.

7.3. Éditions partielles de l'œuvre allemande

JOSTES, Franz, *Meister Eckhart und seine Jünger*, Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1972.

PFEIFFER, Franz, *Meister Eckhart, in Deutsche Mystiker der Vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. II, Aalen, Scientia Verlag, 1991.

STRAUCH, Philipp, *Paradisus anime intelligentis, in Deutsche Texte des Mittelalters*, Bd. XXX, Berlin, Wwidmannsche Buchhandlung, 1919.

7.4. Traduction françaises de l'œuvre de Maître Eckhart

MAÎTRE ECKHART, *Sermons, traités, poème*. Les écrits allemands, traduction de Jeanne Ancelet-Hustache et Éric Mangin, introduction et notes d'Éric Mangin, Paris, Éditions du Seuil, 2015, 853 pages.

---, *Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, 1. L'œuvre latine, texte latin, introduction, traduction et notes par Fernand Brunner *et al.*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, 694 pages.

---, *Commentaire sur l'Évangile selon Jean. Le Prologue* (chap. I, 1-18), texte latin, avant-propos, traduction et notes par Alain de Libéra *et al.*, Paris, Éditions du Cerf, 1989, 461 pages.

---, *Le Silence et le Verbe. Sermons 87-105*, tome IV, présentation, traduction et notes par Éric Mangin, Paris, Éditions du Seuil, 2012, 218 pages.

---, *L'œuvre des Sermons*. Erfurt-Paris-Strasbourg-Cologne, introduction, traduction et annotations par Jean Devriendt, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2010, 461 pages.

---, *Et ce néant était Dieu...* Sermons LXI à XC traduits et présentés par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Éditions Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 2000, 260 pages.

---, *Le Grain de sénévé* suivi du *Commentaire sur le Gain de sénévé*, traduit du moyen haut allemand et du latin et présenté par Alain de Libéra, Éditions Arfuyen, 2004, 110 pages.

7.5. Études sur Maître Eckhart

BEYER DE RYKE, Benoît, *Maître Eckhart, Une mystique du détachement*, Paris, Éditions Ousia, 2000.

BÖHM, Thomas, « Welche Bedeutung hat das christologische Problem einer *unio* von Gott und Mensch für eine *unio mystica* ? », dans Walter HAUG, Wolfram SCHNEIDERLASTIN (Éd.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, Max Niemeyer Verlag, 2000, p. 31-50.

BONCOUR, Élisabeth, *Maître Eckhart, lecteur d'Origène. Source, exégèse, anthropologie, théogénésie*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », n. CIX, 2019.

BRUNN ZUM, Émilie (dir.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Éditions J. Millon, 1994.

CASTEIGT, Julie, « Le baiser entre le ciel et la terre : mouvance générique et exégèse dans le commentaire du *Cantique des Cantiques* d'Eckhart », dans *Cahiers de Recherche Médiévale*, n. 18 (2009), p. 217-238.

DE LIBERA, Alain, « Appendice. Le concept du 'je' ('Ich') chez Eckhart », dans Alain DE LIBERA et Émilie ZUM BRUNN (Éd.), *Celui qui est : interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3.14*, Centre d'Études des religions du Livre, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines, religions du Livre », 1986, p. 161-162.

---, « L'Être et le bien : Exode 3, 14 dans la théologie rhénane », dans Alain DE LIBERA et Émilie ZUM BRUNN (Éd.), *Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes*

d'Exode 3. 14, Centre d'Études des religions du Livre, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines, religions du Livre », 1986, p. 153-160.

---, *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*, Paris, Bayard Éditions, 1996.

---, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Initiations au Moyen-Âge », 1999.

DEVRIENDT, Jean, « Approches de la christologie d'Eckhart dans l'œuvre des Sermons et les Sermons donnés au Chapitre général », dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Christianisme », 2012, p. 17-36.

ECK, Suzanne, « *Jetez-vous en Dieu* ». *Initiation à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du cerf, 2000.

FLASCH, Kurt, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources « arabes » de la mystique allemande*, Paris, Éditions J. Vrin, coll. « Conférences Pierre Adélarde », 2008.

---, Meister Eckhart. *Philosoph des Christentums*, Munich, Beck, 2010.

GIRE, Pierre, « L'être, le statut et le dynamisme de l'âme », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n. 76/4 (2002), p. 461-481.

---, « La christologie eckhartienne dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean (le Prologue)* », dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Christianisme », 2012, p. 37-47.

---, *Maître Eckhart ou la vie absolue*, Éditions Parole et Silence, 2015.

IMBACH, Ruedi, « Le (néo) platonisme médiéval. Proclus latin et l'École dominicaine allemande », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, n. 110 (1978), p. 427-748.

JARCZYK, Gwendoline, LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *Maître Eckhart ou l'Empreinte du désert*, Paris, Éditions Albin Michel, 1995.

---, *Le Vocabulaire de Maître Eckhart*, Paris, Ellipses Éditions, 2001.

LEVIS, Patrick, *Que votre fruit demeure. Croissance spirituelle et développement humain chez Maître Eckhart*, Paris, Médiaspaul Éditions, 2015.

LÖSER, Freimut, « Augustinus spricht. Wann, wie oft und wie genau wird Augustinus im deutschen Werk Eckharts zitiert », dans *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, n. 3 (2009), p. 87-136.

LOSSKY, Vladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Éditions J. Vrin, 1973.

---, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.

MANGIN, Éric, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

---, *La nuit de l'âme. L'intellect et ses actes*, Paris, Éditions J. Vrin, 2017.

MANSTETTEN, Reiner, *Esse est Deus. Meister Eckhart christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Fribourg-en-Brigau – Munich, Alber, 1993.

MAURIÈGE, Maxime, « La Trinité et l'auto-intellection de Dieu chez Maître Eckhart », dans Marie-Anne VANNIER, *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Christianisme », 2009, p. 63-96.

MCGINN, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York, Crossroad, 2001.

MEESEN, Yves, « L'Incarnation chez Eckhart : du phénomène à l'être », dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Christianisme », 2012, p. 49-60.

---, *Percée de l'ego : Maître Eckhart en phénoménologie*, Éditions Hermann, coll. « DE VISU », 2016.

MIETH, Dietmar, *Meister Eckhart*, Munich, Desk, 2014.

PALAZZO, Alessandro, « ‘Ez sprichet gar ein hôler meister’ : Eckhart e Avicenna », dans Loris STURLESE (ed), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart I*, Fribourg, Éditions Universitaires, 2008, p. 71-111.

PASQUA Hervé, « Maître Eckhart : l'oubli de l'être et l'avènement de l'intellect », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 91, n. 92, 1993, p. 535-547.

RAVIOLO, Isabelle, *L'incréd. La générosité du Père chez Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Christianisme », 2011.

---, « La relation entre nature humaine et nature divine dans la personne du Christ », dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Christianisme », 2012, p. 63-87.

REIDY, Jean, « Les fondements christologiques de la mystique eckhartienne de la ‘naissance de Dieu dans l'âme’ », dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Christianisme », 2012, p. 89-106.

RUBINO, Elisa, « ‘ein grôz meister’ Eckhart e Origenes », dans Loris STURLESE (éd), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Fribourg, Academic Press, vol. II, 2012, p. 141-165.

SCHNEIDER, Richard, « The functional Christology of Meister Eckhart », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, n. 25 (1968), p. 291-322.

SMITH, Cyprian, *Un chemin de paradoxe. La vie spirituelle selon Maître Eckhart*, traduction de l'anglais par Réginald Stoffel, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Epiphanie – Tradition dominicaine- Initiations », 1997.

SOLÈRE, Jean-Luc, *Maître Eckhart, Proclus et Boèce : du statut des prologues dans l'“axiomatique” néo-platonicienne*, Turnhout, Brepols, coll. « Textes et Études du Moyen-Âge », n. 15, 2000.

STURLESE, Loris, « Seele und intellektueller Seelengrund auf Deutsch und Latein. Eine Lektüre von Pred. 17 Quint », dans STURLESE, Loris, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland Zwischen Meister Eckhart und Heinrich Sense*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, p. 61-77.

TARDIEU, Michel, « *Psychaios spinthèr, Scintilla animae*. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », dans *Revue des Études Augustiniennes*, n. 21 (1975), p. 225-255.

VANNIER, Marie-Anne (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

---, *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Christianisme », 2009.

---, *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Christianisme », 2012.

VANNIER, Marie-Anne, « L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart », dans *Revue des Sciences Religieuses*, n. 3 (2000), p. 329-346.

---, *De la Résurrection à la naissance de Dieu dans l'âme. Retraite avec Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

---, « Maître Eckhart. Un pont entre le Moyen-Âge et aujourd'hui », dans *Théologiques*, n. 18/2 (2010), p. 43-69.

---, « La christologie d'Eckhart, une réalité à redécouvrir », dans Marie-Anne VANNIER (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines Christianisme », 2012, p. 9-15.

---, *Cheminer avec Maître Eckhart. Au cœur de l'anthropologie chrétienne*, Paris, Éditions Artège, 2015.

---, *Maître Eckhart Prédicateur*, Paris, Éditions Beauchesne, 2018.

---, « Eckhart et la Trinité », dans *Les Études philosophiques*, n. 202/2 (2020)/2, p. 91 à 105.

VIANU, Stefan, « L'intellect divin et l'intellect humain selon Maître Eckhart », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, troisième série, vol. 132, n. 3 (2000), p. 223-237.

WÉBER, Édouard-Henri, « Le problème de la vie bienheureuse », dans *Maître Eckhart à Paris, une critique médiévale de l'onto-théologie*, Études, textes et traductions par Émilie ZUM BRUNN *et al.*, Paris, PUF, 1984.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	1
ABRÉVIATIONS	2
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	7
1. État de la question	10
2. Problématique.....	17
3. Préoccupations méthodologiques	21
4. Articulations de la recherche.....	23
PREMIÈRE PARTIE	25
L'ÂME CHEZ ORIGÈNE ET AUGUSTIN :	25
ÉTUDE ONTOLOGIQUE	25
CHAPITRE I.....	26
ÉTUDE LEXICALE	26
1. La terminologie de l'âme dans les Saintes Écritures.....	27
1.1. <i>Nepheš</i> (âme), <i>bâsâr</i> (chair), <i>rûah</i> (esprit) dans l'Ancien Testament	29
1.2. <i>Psuché</i> et <i>pneuma</i> dans le Nouveau Testament.....	32
2. La question de l'âme chez les philosophes grecs	38
2.1. Apport de Platon à la compréhension de l'âme chez Origène et Augustin	39
2.2. La notion d'âme humaine chez Aristote.....	47
2.4. Plotin (205 à 270).....	51
2.5. Porphyre	59
CHAPITRE II.....	67
LE CHRIST ET SON ÂME DANS LE <i>PÈRI ARCHÔN</i> (220-230) D'ORIGÈNE	67
1. L' <i>anima Christi</i> dans le <i>Pèri Archôn</i>	69
1.1. Clarifications conceptuelles : l'âme et le <i>pneuma</i>	70
1.2. L'identité de l' <i>anima Christi</i> et sa préexistence.....	80
2. L'âme du Christ et sa connaissance.....	118
2.1. Le Christ connaît le Père	118
2.2. Le Christ et sa consubstantialité au Père	122
3. Le Christ et l'Incarnation du Verbe divin.....	127
3.1. L'Incarnation, cause de subordination ?.....	128
3.2. L'Incarnation et le salut des hommes	132
4. Le Christ et sa génération par le Père.....	138
5. Le Christ : Image invisible du Dieu invisible.....	140

6. La participation : une relation entre l' <i>anima Christi</i> et le <i>Logos</i> divin	143
CHAPITRE III	150
L'ÂME HUMAINE D'APRÈS LE <i>PÈRI ARCHÔN</i> D'ORIGÈNE.....	150
1. L' <i>anima humana</i> dans le <i>Pèri Archôn</i>	151
1.1. L'essence, la définition et l'origine de l'âme humaine	153
1.2. La nécessité de l'âme humaine pour le corps	158
1.3. L'âme comme l'Image du Dieu-Verbe.....	165
1.4. La composition de l'humain	169
2. L'âme humaine, la préexistence et le salut.....	189
2.1. Y a-t-il une préexistence de l'âme chez Origène ?.....	189
2.2. La faute originelle et la chute de l'âme	190
2.3. Quelle est la destinée de l'âme chez Origène ?	194
3. Le rapport de l'âme humaine aux esprits	198
4. Existe-t-il deux âmes : l'une divine et l'autre inférieure en l'homme ?	201
5. L'âme et la question de la mort	204
5.1. Les sortes de morts selon Origène.....	205
5.2. La mort comme une éducation vers la contemplation de Dieu	206
CHAPITRE IV	210
L'ÂME DANS LES DIALOGUES PHILOSOPHIQUES D'AUGUSTIN	210
1. Précisions terminologiques.....	214
2. Étude de l'âme dans les dialogues d'Augustin entre 386 et 388	218
2.1. Les <i>Soliloquia</i> (386-387) : fondations d'une recherche sur l'âme	220
2.2. L'incorporité de l'âme dans le <i>De immortalitate animae</i> (386/387)	226
2.3. Degrés et grandeur de l'âme dans le <i>De quantitate animae</i> (387/388)	238
2.4. Le statut de l'âme dans le <i>De libero arbitrio</i> (387/388-395)	257
DEUXIÈME PARTIE	286
L'ÂME CHEZ ORIGÈNE ET AUGUSTIN : ENJEUX THÉOLOGIQUES	286
CHAPITRE V	287
UNION HYPOSTATIQUE ET DIVINISATION DANS LES ÉCRITS PASTORAUX D'ORIGÈNE	287
1. L' <i>anima Christi</i> et l'union hypostatique	289
1.1. L'âme du Christ et la propitiation	290
1.2. L'âme du Christ et l'union des deux natures	306
2. Vers la divinisation de l'âme humaine	321
2.1. La vie spirituelle d'après les <i>Homélies sur les Psaumes 36 à 38</i> d'Origène.....	322
2.2. L'âme au cœur de l'exégèse spirituelle du <i>Commentaire sur le Cantique des Cantiques</i> (246-247) d'Origène	338

CHAPITRE VI.....	366
LE CHRIST, VIE DE L'ÂME : DES PREMIERS ÉCRITS AU <i>DE TRINITATE</i> D'AUGUSTIN...	366
1. La christologie d'Augustin dans ses premiers dialogues.....	368
2. Le Christ et l'âme dans les <i>Confessions</i>	373
3. Le <i>De Trinitate</i> et son approche du Christ-Vie de l'âme	383
3.1. L'Incarnation du Verbe, force vitale de l'âme	385
3.2. Le Christ et l'économie du salut de l'âme.....	401
3.3. Le Christ, Sacrement de vie spirituelle.....	416
CHAPITRE VII.....	427
LA CONNAISSANCE DE L'ÂME D'APRÈS SAINT AUGUSTIN	427
1. Vers une connaissance de Dieu dans l'âme selon les écrits d'Augustin entre 391 et 420	429
1.1. L'âme et son adhésion à Dieu dans le <i>De uera religione</i> (390/391)	430
1.2. La doctrine des deux âmes dans le <i>De duabus animabus</i> (392/393).....	434
1.3. L'identité et les fonctions de l'âme dans le <i>De natura et origine animae</i> (419/420).....	441
2. Essai sur la connaissance de l'âme dans le <i>De Trinitate</i> (399-422/426).....	455
2.1. L'âme et son savoir	456
2.2. L'âme et ses caractéristiques de connaissance	460
2.3. L'action de l'âme.....	465
2.4. L'erreur des philosophes sur la connaissance de l'âme.....	466
2.5. L'identité réflexive de l'âme	469
2.5.1. La réflexivité de l'âme par l'intelligence	470
2.6. L'identité spirituelle de l'âme	488
2.7. L'âme et la Trinité divine.....	497
2.8. L'âme dans ses connaissances spirituelles	501
2.9. L'homme : corps, âme, esprit.....	512
TROISIÈME PARTIE.....	519
L'ÂME CHEZ ORIGÈNE ET AUGUSTIN : RELATIONS ET ESQUISSES DE SYNTHÈSE	519
CHAPITRE VIII	520
ORIGÈNE ET AUGUSTIN : DIALOGUE ET DIVERGENCES SUR L'ÂME.....	520
1. Points de convergences entre Origène et Augustin	522
1.1. Dialogue christologique entre Origène et Augustin sur l'âme	524
1.2. Dialogue anthropologique entre Origène et Augustin sur l'âme	528
1.3. Dialogue philosophique entre Origène et Augustin	537
1.4. La vie spirituelle en dialogue entre Origène et Augustin	545
2. Points de divergences	549
2.1. Différences théologiques	550

2.2. Différences anthropologiques.....	566
2.3. Différences philosophiques	580
2.4. Différence sur la vie spirituelle : l'âme entre la déification origénienne et l'union mystique augustinienne.....	589
2.5. Analogie de l'ombre-image-miroir pour une herméneutique anthropo-théologique divinisation chez Origène et Augustin	593
CHAPITRE IX	601
MAÎTRE ECKHART, UN CONTREPOINT SUR LA QUESTION DE L'ÂME CHEZ ORIGÈNE ET AUGUSTIN ?.....	601
1. La légitimité de Maître Eckhart.....	603
2. Les raisons de cette préférence.....	607
3. Maître Eckhart : vers une synthèse de la notion de l'âme entre Origène et Augustin.....	616
3.1. La conception eckhartienne de l'âme humaine	616
3.2. Maître Eckhart et le rapport de l'âme au Verbe	624
3.3. Essai philosophique et anthropo-spirituel de synthèse entre Origène et Augustin.....	636
CONCLUSION GÉNÉRALE	657
BIBLIOGRAPHIE	664
1. SOURCES BIBLIQUES	664
2. SOURCES ORIGÉNIENNES, AUGUSTINIENNES ET BIBLIQUES	664
2.1. ŒUVRES D'ORIGÈNE.....	664
2.2. ŒUVRES D'AUGUSTIN.....	668
3. <i>INSTRUMENTA</i>	672
4. OUVRAGES ET ÉTUDES SUR ORIGÈNE.....	673
4.1. Études spécifiquement origéniennes	673
4.2. Autres études sur Origène	674
5. OUVRAGES ET ÉTUDES SUR AUGUSTIN.....	685
6. ÉTUDES SUR ORIGÈNE ET AUGUSTIN.....	713
7. ÉTUDES SUR MAÎTRE ECKHART.....	714
7.1. Sources eckhartiennes	714
7.2. Édition critique des œuvres d'Eckhart	715
7.3. Éditions partielles de l'œuvre allemande	715
7.4. Traduction françaises de l'œuvre de Maître Eckhart.....	715
7.5. Études sur Maître Eckhart	716

RÉSUMÉ

Cette étude n'est pas une enquête précise de la place du platonisme dans la compréhension de l'âme chez Origène et Augustin. Elle s'attache plutôt à vérifier les empreintes de l'idée platonicienne de l'âme dans le *Pèri Archôn* d'Origène et dans les *Dialogues Philosophiques* d'Augustin. L'intérêt d'une telle méthode met en lumière l'hypothèse de la reprise de la notion d'âme chez l'un et l'autre comme moyen de se faire comprendre par leurs contemporains tout en la réinterprétant de manière inédite. Les enjeux théologiques tels que l'union hypostatique et la divinisation sont explicités à travers les *Homélies* et *Commentaires* sur l'Écriture Sainte d'Origène dans la mesure où son approche a pour centre de gravité la question de l'*anima Christi*. Avec Augustin, la focalisation est faite sur la place du Christ dans la vie de l'*anima* introduisant ainsi l'idée de la connaissance de l'âme en vue de sa divinisation avec le *De Trinitate*. Le but d'une telle étude est de redéfinir les apports réciproques de la philosophie et de la théologie en approfondissant les questions théologiques qui s'imposent à la philosophie.

ABSTRACT

This study is not a precise analysis of the place of Platonism in Origen and Augustine's understanding of the soul but rather aims to verify the traces of the Platonic idea of the soul in Origen's *Pèri Archôn* and in Augustine's *Philosophical Dialogues*. The interest of such a method brings to light the hypothesis of the revival of the notion of the soul in both of them as a means of making Augustine and Origen understood by their contemporaries while reinterpreting it in an original way. The theological issues such as the hypostatic union and the divinisation are made explicit through Origen's *Homilies* and *Commentaries* on Sacred Scripture insofar as his approach is centered around the question of the *anima Christi*. For Augustine, the focus is on the place of Christ in the life of the *anima*, thus introducing the idea of the knowledge of the soul in view of its divinisation with the *De Trinitate*. The aim of such a study is to redefine the reciprocal contributions of philosophy and theology by deepening the theological questions that are relevant to philosophy.

École doctorale Fernand Braudel ; Université de Lorraine. Site de Metz, Ile du Saulcy, 57012 METZ Cédex 1.