« CORPS- AME- ESPRIT »

OU

LA LAMPE DE L'HOMME REBELLE

AVANT-PROPOS

L’homme est un animal dont la condition, à la réflexion, peut bien donner le vertige. Capable d’engendrer d’authentiques merveilles sur chaque chemin où il engage sa vie — chemins de la pensée ou de l’action, de la connaissance ou du dévouement, des arts ou des sciences... — il est pourtant, à l’aurore de son existence, d’une pauvreté presque sans limite, d’une indigence quasi absolue. Le fait est que sa propre humanité ne lui appartient même pas. Un enfant élevé par des loups deviendra, autant que le permet sa constitution physique, un loup. Un même enfant élevé par de seules machines dont la fonction se limiterait uniquement à permettre la survie du corps, n’aurait rien d’humain. En vérité, l’homme, afin d’acquérir sa définition humaine et, par delà, son identité individuelle, a impérieusement besoin d’autres hommes, il a infiniment besoin d’autrui. Il est par essence un animal social. Il l’est en ce qu’il reçoit son humanité d’une société qui la lui donne. Celle-ci lui fournit en même temps ces valeurs et ces images sans lesquelles il ne saurait construire ni acquérir sa personnalité. Le caractère psychologiquement *vital* de cette dépendance est si connu, si évident, qu’il est à peine besoin d’insister à son sujet. Le sens et l’étymologie de mots courants, comme *élever* ou *éduquer*, suffisent d’ailleurs, alors qu’on les applique à l’homme, à rappeler cette évidence. En effet, on n’élève jamais que ce qui est « en bas » — ou inexistant, pensons à l’élévation d’un mur. Quant au verbe éduquer, il vient du latin *ducere* qui signifie dans son sens premier « tirer hors de », ici : tirer hors de l’indifférencié, hors du non-manifesté. Découvrir la nature *vitale* de cette relation psychologique liant l’homme à sa société, cela est donné à chacun, et très tôt : tout nourrisson, hurlant après la présence de sa mère, explore déjà un premier contour de cette dure réalité.

Que cette dépendance soit vitale, cela est donc connu de tous, cela a été vécu par tous. Ce qui reste par contre infiniment moins bien connu — et expérimenté par si peu — est que cette dépendance est, par nature, et non par exception, aussi *mortelle* que vitale. Je veux dire mortelle, à la manière dont un venin peut être mortel.

Une telle affirmation peut heurter : voit-on jamais des hommes réellement, — et normalement, les suicidés faisant ici figures d’exception —, mourir d’être nourris, élevés, enseignés par la société qui les a vu naître ? Non, certainement pas, si on se contente de ce regard superficiel assimilant la mort de l’homme à celle de son corps. Mais alors que l’observateur tend à se libérer de tout préjugé épistémologique, alors que

sa pensée devient plus exigeante, son attention plus vive, il voit apparaître que le rapport de l'homme à sa civilisation peut non seulement rendre l'homme malade, mais aussi réellement le tuer. J'entends tuer en lui « quelque chose », ou « quelqu'un », de bien plus essentiel à la définition de son humanité et de son identité que son intelligence ou son propre corps. Qu'on se rassure donc : les termes de l'affirmation ci-dessus, loin de toute emphase et de toute métaphore, sont soigneusement pesés. Mais soyons patient aussi, car comprendre quelle est la nature et la valeur de cet *essentiel*, qui, en l'homme, peut mourir de son rapport à la société est une tâche difficile et longue. Disons, d'ailleurs, que l'objet et la raison d'être de l'*anthropologie fondamentale* — cette discipline que ce livre voudrait introduire — n'est autre, dans sa première phase, que de faciliter l'étude et la compréhension de cet *essentiel*.

Mais nous aimerions placer, dès maintenant, cette introduction sous le signe d'une figure emblématique dont la connaissance intéresse grandement l'anthropologie fondamentale. Cette figure est celle de l'« Homme Rebelle » à qui Ernst Jünger, le grand philosophe allemand contemporain(1), a consacré rien de moins qu'un traité entier(2). Quel est donc cet Homme Rebelle ? Les dictionnaires le disent déjà clairement : le rebelle se caractérise par son *refus*. Il est, par définition l'homme qui dit *Non*. Pour nous, il sera cet homme qui précisément refuse d'accepter la mort de cet *essentiel* où se trouve le cœur de son identité profonde. Il est, par exemple, Rimbaud hurlant, dans une formule donnée pour les siècles : « JE est un autre ! »(3). Le Rebelle est un homme qui, pour refuser la mort de ce « JE essentiel », en pressent donc la possible extinction. Il aperçoit aussi le principe d'une telle disparition. Quel est ce principe ? Il convient que nous tentions d'en acquérir une première idée.

Tout homme pour exister et s'exprimer dans le monde sécrète une *personne*. La manière dont cette entité naît et grandit est maintenant bien connue grâce aux travaux de la psychanalyse et de la psychologie contemporaine. Cette entité est une *construction psychique*. L'ensemble des traits qui la désigne de l'extérieur constitue ce que l'on appelle la *personnalité*. Subjectivement vécue, ou perçue de l'intérieur, elle n'est autre que le *moi*. C'est elle qui est désignée par le pronom personnel « je ». Elle est cette image de nous même dans laquelle nous nous glissons chaque matin et qui, chaque soir, s'efface pour laisser place au sommeil. Pour être psychique et refléter des traits appartenant en propre au sujet, cette image n'en est pas moins *sociale* : elle est en effet totalement dépendante de la société et de la civilisation qui lui permettent de s'ériger. De l'individu, nous pourrions dire qu'elle est sa face *existentielle*.

L’acuité intérieure de l’Homme Rebelle est telle qu’il aperçoit la profondeur de l’abîme séparant son être essentiel, son être réel — même si celui-ci est encore virtuel —, de sa personne, de son « je existentiel ». Certes, il reconnaît la stricte nécessité et l’entière légitimité du recours à cette entité sans laquelle il n’aurait pu commencer à prendre une première conscience de lui-même. Mais il sait qu’à se confondre avec sa propre personne, aussi vivante et attachante soit-elle, il commettrait la même erreur — pourtant impensable ! — que celui ne distinguant pas un peintre de sa peinture, un sculpteur de sa sculpture, un poète de ses poèmes. Autre l’artiste, autre l’œuvre ! Il pressent de plus, d’une manière très vive, que dans cette confusion, s’il y consent, le meilleur de lui-même, l’or de son âme périra. Or, si cet *essentiel* peut mourir, il ne le peut jamais que parce qu’il *est en vie*. Il s’agit donc bien d’un être vivant. L’Homme Rebelle, comme nous le disions ci-dessus, sent l’imminence de la mort de son être essentiel, l’imminence de l’étouffement de celui qui, en lui, est la source de son identité réelle, de celui-là seul qui est son JE véritable.

Telle est donc l’économie de cette mort dont le Rebelle a une peur farouche. Tout en reconnaissant loyalement la stricte nécessité et la valeur pédagogique — il vaudrait mieux dire : « anagogique » — de la personne qu’il a construite en combinant différentes images proposées par sa propre société, il comprend que s’identifier à cette construction, rester fixé à elle, ne pas la dépasser, ni la transcender équivaut inéluctablement à la mort totale de son être essentiel. Il voit, à l’évidence, que pour vivre, cet être a besoin de vie et qu’à consacrer la totalité de celle qui lui est donnée à nourrir sa personne — laquelle n’est jamais qu’une image de lui et non lui-même — il condamne irrémédiablement son être profond, son « JE véritable » à périr. Si la fonction première d’une civilisation — et donc de la société (des sociétés) en qui elle s’incarne — est bien de permettre un réel accomplissement de l’être humain, chacun conviendra qu’une civilisation équitable se doit de prévenir les individus d’un danger si grave, et aussi de leur enseigner — autant que faire se peut — les moyens de l’éviter. Lorsqu’on remonte le temps, on constate que, sous cet angle, les sociétés antiques étaient des sociétés justes. Elles avertissaient l’individu que la personne construite par lui dans le monde n’est pas l’être réel, mais son seul reflet. Elles montraient aussi que ce reflet recèle un grand piège. Dans la mythologie grecque, le sphinx est là dont les énigmes gravitent autour de la question : « Qui est l’homme ? Qui es-tu ? ». Les oracles aussi sont là, particulièrement celui de Delphes, pour inciter l’homme à dépasser l’évidence de son moi, à chercher ailleurs : « Homme, connais-toi toi-même ! ». Le mythe de Narcisse, si poétique et si clair, avertit l’individu de ce qui arrive lorsqu’il se confond avec sa propre personne. Certes, le processus se déroule dans l’« invisible », mais dans un invisible tout à fait

effectif, réel et impitoyable. Tant que Narcisse contemple son reflet dans l'eau, il demeure en vie, mais à l'instant où il se confond avec l'image reflétée et se penche afin de l'embrasser, alors il perd l'équilibre et se noie. Le mythe de Narcisse est un des plus grands mythes anthropologiques — c'est-à-dire expliquant la réalité de l'homme — qui soient. Il montre donc ce qui arrive à qui se confond avec son ego et « tombe » amoureux de sa personne au point de ne faire plus qu'un avec elle.

Chez les Latins, n'y aurait-il que cela, le sens et l'étymologie du mot *persona* suffisent à avertir du piège. On aura à revenir sur ce mot. Mais notons déjà qu'il désigne tout à la fois le masque des acteurs de théâtre et la personnalité, la personne. Ce sens double avertit clairement que l'être réel n'est pas la personne, n'est pas le masque, mais doit être cherché derrière, *plus loin*.

La première injonction par laquelle Jésus-Christ, s'adressant aux hommes, inaugure son ministère terrestre est : « Convertissez-vous ! » (Mc 1,15) Quelle est cette *conversion* ce *retournement*, cette *metanoïa* que demande Jésus ? Elle consiste justement à se *détourner* de son ego, de sa personne, elle consiste à ne plus se confondre avec le reflet, avec l'image et à se « retourner » afin de découvrir son identité véritable. Et le Christ, comme Narcisse, avertit l'homme de ce qui arrive s'il choisit de confondre l'image et le réel : l'homme meurt. Si par contre l'homme accepte de se « retourner », s'il accepte de « croire », alors il a la vie, et ne connaîtra pas la mort : « En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui écoute ma parole (...) est passé de la mort à la vie » (Jn 5,24). « Si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera jamais la mort » (Jn 8,52), dit encore Jésus-Christ, dont « la parole » a précisément pour objet d'enseigner le chemin de la *metanoïa*.

Saint Paul, dans toutes ses épîtres, n'a de cesse d'inciter les chrétiens à se détourner du « vieil homme », de « l'homme psychique », de « l'homme extérieur » — toutes expressions désignant la personne, le reflet — afin que vive l'homme nouveau, l'homme intérieur, l'homme spirituel, c'est-à-dire l'être essentiel, l'être réel. Dans un langage et avec des concepts bien sûr différents, nous retrouvons une même leçon dans le sermon prononcé par Bouddha, à Bénarès, au Parc des Gazelles : la douleur et la mort viennent de l'attachement, de l'identification au moi qui est « illusion », c'est à dire seulement une image, et non l'être réel.

Les sociétés antiques, et plus largement traditionnelles, par leurs mythes et leurs textes sacrés, avertissaient donc l'homme de sa condition. Elles l'enseignaient sur sa réalité. Compte tenu de la vocation (affichée) des sciences modernes qui est de découvrir et d'enseigner le *réel*, on pourrait s'attendre à ce que, dans la civilisation occidentale actuelle, cet

enseignement soit donné par les sciences humaines. Pourtant il ne l'est nullement : en leur état actuel, ces sciences se soucient non pas de chercher, ni de découvrir la réalité de l'homme — réalité dont d'ailleurs elles suggèrent la parfaite inexistence — mais bien plutôt de *configurer* ce dernier à l'image qu'il est, pour elles, le plus profitable et le plus rentable de promouvoir. Elles n'étudient pas l'homme tel qu'il est, mais tel qu'elles le voient, et donc — ce qui est plus grave — *tel qu'elles le font*. Il y a là un drame immense.

L'homme, en effet, ne grandit jamais au-delà de la conception qu'il se fait de lui-même. Ceci est bien connu de la psychologie occidentale actuelle et des philosophies orientales qui, elles, depuis des millénaires, rappellent le fait dans des formules simples et profondes. « L'homme est la création de sa pensée » affirment les *Upanishads*(4). « L'homme devient ce qu'il contemple » dit un autre aphorisme de l'Inde ancienne(5), aphorisme que nous retrouvons dans le *Bardo Thödol*(6) sous la forme : « Ce que les hommes pensent, ils le deviennent ».

Mais la mise en cause des sciences modernes et de l'homme rationnel — homme qu'elles produisent et essaiment partout où elles peuvent —, ne s'arrête pas là. Car loin de ne pas œuvrer à une connaissance plus profonde de l'être humain réel, ces sciences et cet homme font, au contraire, tout pour étouffer cette connaissance. Les ficelles utilisées sont souvent très grosses, mais elles marchent. Il n'est que de voir le *crédit de vérité* accordé de nos jours aux mythes, textes sacrés, et « écrits fondateurs » de notre civilisation : ce crédit n'existe plus, il est égal à zéro.

Marie Balmary, psychanalyste qui connaît très bien Freud et la Bible, développe à cet égard une pensée décisive. Ayant constaté que nombre de mécanismes utilisés par le psychisme *individuel* fonctionnent aussi au niveau *collectif* (C.G. Jung avait déjà postulé l'existence d'un inconscient collectif), M. Balmary montre que si la fonction du rêve est bien d'informer l'individu sur les réalités essentielles concernant sa vie et ignorées par sa conscience, alors c'est exactement une même fonction que jouent les mythes à l'égard de la collectivité. Et l'auteur de démontrer, avec à propos, que si la conscience individuelle *refoule* et *déforme* les messages oniriques, la conscience collective, (en l'occurrence l'homme occidental moderne) *repousse* et *trahit* de même ce qui est écrit dans la Bible. Afin de bien voir cela, il suffit, comme le demande M. Balmary, d'accorder l'attention convenable à « l'état dans lequel les récits fondateurs se trouvent en nos mémoires »(7), puis de comparer cet état à ce qui est réellement écrit. La comparaison est instructive et... éprouvante. La psychanalyse ayant appris à l'auteur que l'esprit humain ne fait jamais taire, ni ne déforme sans motif une

mémoire(8), elle pose alors la question juste : Quel est donc le secret si dangereux enfermé dans la Bible, pour que celle-ci soit si impitoyablement refoulée ?(9)

Ainsi que l'anthropologie fondamentale introduite en ces pages tâchera de le montrer, ce secret concerne la réalité et la nature de l'être essentiel vivant en chacun. Nous pourrions écrire que ce secret est : *l'Être même de l'homme*.

Sans nulle exagération, la réalité de cet être est tout aussi concrète, aussi « vraie », que le sol que nous avons maintenant sous les pieds. C'est bien lui dont les mythes disent l'existence et la merveille. Et c'est bien le même dont les sciences humaines actuelles nient absolument la réalité, le même que l'Homme Rebelle veut à tout prix sauver. Pour cela, le Rebelle refuse de se conformer et de s'identifier à sa personne qu'il sait n'être qu'une image imparfaite. La civilisation et les sciences modernes affirmant que l'homme n'a de réalité que dans cette image, il les rejette fermement. Le Rebelle est l'homme du refus. Il dit : Non !

Cet homme est attachant. Nous le portons tous plus ou moins en nous. Mais tous, aussi, nous le refoulons. Car il n'est pas un personnage, ou une image sociale comme les autres. Il possède un caractère *religieux, transcendant* qui n'appartient pas aux images constitutives de la personne telle que nous l'avons comprise jusqu'ici. Une grave erreur serait par exemple de confondre le Rebelle avec le personnage du *révolté* : ce dernier ne se définit que par son refus et donc par sa stérilité, sa fermeture. Le Rebelle n'est en aucun cas un déviant, un marginal, une épave. Son refus, nous le réaliserons bientôt est d'une fécondité sans mesure. Il ne faut de même — surtout pas — assimiler le Rebelle à un *révolutionnaire*. Le cri du Rebelle est un appel au combat certes, mais non un appel aux armes. Plus exactement, le combat que mène le Rebelle n'est pas *extérieur*, n'est pas contre la civilisation *hors de lui*, mais il est *intérieur*, il est de se libérer de la civilisation — et des images qu'elle a déposées — *en lui*.

Le Rebelle se définit donc par son refus, mais toutefois pas seulement par lui. Si tel était le cas, il ne nous intéresserait nullement. Le Rebelle est de plus — et avant tout — celui qui a trouvé le chemin permettant d'éviter cette mort qu'il redoute. C'est là ce que montre avec excellence Ernst Jünger, à qui revient le mérite d'avoir, le premier, révélé toute la richesse portée par la figure de l'Homme Rebelle. Celle-ci est peinte dans son étude : *Le Traité du Rebelle ou le recours aux forêts*(10).

Cette œuvre est certainement une des plus profondes, une des plus significatives du grand philosophe allemand. Certains passages, bien qu'ils soient écrits dans un langage parfois difficile, paraissent tout à fait

adéquats pour bien introduire l'ouvrage qui suit. Ces passages décrivent le Rebelle, le mouvement intérieur qui est le sien, puis, à la faveur de quelques premières « touches », ils donnent un aperçu de ces précieuses « forêts » dont il a su découvrir le chemin. Voici ces passages que nous assortirons de quelques commentaires. Le Rebelle y étant honoré d'une majuscule, on conservera cet usage, à la réflexion bien justifié.

Dans un premier temps, E. Jünger présente le Rebelle comme en contre-jour : « Quant au Rebelle, nous appelons ainsi celui qui, isolé et privé de sa patrie par la marche de l'univers, se voit, enfin, livré au néant »(11).

L'expérience du néant est cruciale. Mais elle ne suffit pas, car le néant peut être accepté (cf. par exemple la philosophie existentielle, dans sa version philosophie de l'absurde). Si elle n'est pas suffisante, comme on l'a dit, la révolte reste cependant nécessaire à la définition du Rebelle. Jünger dit en effet : « Est rebelle, par conséquent, quiconque est mis, par la loi de sa nature, en rapport avec la liberté, relation qui l'entraîne dans le temps à une révolte contre l'automatisme, et à un refus d'en admettre la conséquence éthique, le fatalisme »(12).

Les psychologues savent combien, en définitive, l'homme est peu libre dans le choix des images qui sédimenteront pour former sa personne. Certains estiment même que cette liberté est nulle, faisant ainsi de l'homme le produit de déterminismes auxquels celui-ci ne peut rien.

Ce manque de liberté, quelle que soit sa mesure qui est de toute manière lourde, est très réel. Or, l'anthropologie fondamentale apprend au contraire à apercevoir que l'homme est, essentiellement, et immensément *libre*. Il y a là paradoxe, mais nulle contradiction. L'homme n'est prisonnier que s'il s'identifie à son image et préfère rester dans les limites de celle-ci. La « cage » n'est d'ailleurs pas forcément désagréable. On le voit au fait qu'il est toujours très douloureux de s'en arracher. Mais, quoiqu'il en soit, s'il n'est pas libre à l'intérieur de sa personne, l'homme possède comme par définition, la *liberté* de s'en détacher, la liberté de ne plus s'identifier à elle, de ne plus lui consacrer toute sa vie. L'usage pertinent de cette liberté appartient précisément au Rebelle. C'est ce que montre E. Jünger alors qu'il explique cet événement intérieur qu'il nomme : *recours aux forêts ou retournement* (nous avons déjà rencontré ce terme, si fondamental).

Quelles sont ces « forêts », quel est ce lieu central en l'homme où se trouvent, dit Jünger, « ces trésors de l'être », ces trésors dont tout ce que notre siècle déploie en puissance technique et scientifique ne serait « qu'une effulguration passagère »(13) ? Voici cinq passages qui en donneront un premier aperçu.

« Si l'homme parvient à y pénétrer, ne fut-ce que l'espace d'un éclair, il en rapportera l'assurance : le temporel ne perdra pas seulement son allure de menace ; il lui paraîtra chargé de sens. Nous qualifierons ce retournement de recours aux forêts et, celui qui l'exécute, de Rebelle. »(14)

« Il importe de savoir, au contraire, que tout homme est immortel, et qu'une vie éternelle l'a élu pour demeure : elle peut rester pour lui une contrée inconnue, et pourtant habitée ; il peut même en nier l'existence, mais nul pouvoir n'est en mesure de s'en emparer. L'accès peut ressembler en beaucoup d'âmes, peut-être même chez la plupart d'entre elles, à un puits qu'ont obstrué depuis des siècles les ruines et les décombres. Qu'on le déblaie, et on trouvera la source au fond, et les images anciennes. La richesse de l'homme est infiniment supérieur à ce qu'il en soupçonne. C'est une richesse que nul ne peut dérober, et dont l'onde resurgit sans cesse, de siècle en siècle, surtout lorsque la souffrance a rouvert les profondeurs. »(15)

« Ce second royaume est le hâvre, la terre natale, la paix, la sécurité que chacun porte en son cœur. Nous l'appelons la forêt. »(16)

Ernst Jünger dit encore de la forêt :

« L'individu dispose encore d'organes où vit plus de sagesse que dans la totalité de l'organisation. »(17)

« La forêt est secrète (...) Le secret, c'est l'intime, le foyer bien clos, la citadelle de sécurité (...) sous cette lumière la forêt est la plus grande demeure de la mort, le siège d'un danger d'anéantissement. »(18)

Le lecteur aura compris que la « forêt intérieure » est le pays de l'être essentiel, de l'être profond, de l'être réel. Qui trouvera cet Être aura ces richesses que nul ne peut dérober : la fermeté, l'assurance, la paix, la sagesse, la sécurité... Héraclite au VI^{e} siècle av. J.C., avait déjà remarqué que seul cet Être donne le *sens* et donc l'intelligence des choses. E. Jünger retrouve aussi cette vérité. A considérer la « forêt intérieure » sous de tels éclairages, chacun pensera certainement n'avoir qu'un seul désir : la trouver au plus tôt. Ce désir est peut-être très réel, mais l'entreprise n'est pas sans coûter. Jünger signale le fait : il faut que le Rebelle ait fait l'expérience du néant — expérience terrible — et c'est surtout la souffrance qui ouvre le chemin de la forêt. Cette dernière, en outre, est « la demeure de la mort », mort de la personne, du moi, mort de soi..., mort toujours infiniment douloureuse, et infiniment risquée. Le philosophe dit bien qu'elle est le lieu d'un danger d'*anéantissement.*

Voici enfin quelques phrases de Jünger à travers lesquelles apparaît, avec clarté, que la « forêt » est un lieu essentiellement *religieux*, je dirais aussi *mystérieux* :

> « Les forêts sont sanctuaires. »(19)
>
> « L'homme est souverain dans cette solitude à condition qu'il connaisse sa dignité. Il est en ce sens le Fils, né du Père, le seigneur du monde, créature merveilleusement faite. »(20)
>
> « Les vocables se meuvent avec le navire. Le lieu du Verbe, c'est la forêt. Le Verbe repose sous les vocables, comme le fond d'or sous le tableau d'un primitif. »(21)

L'image du navire, dans le *Traité du Rebelle*, représente « l'être temporel »(22), c'est-à-dire cette construction, formée et engagée dans le monde, que nous avons appelée la personne.

En vérité, ces affirmations de Jünger sont difficiles et il n'est pas possible d'en épuiser dès maintenant le contenu. Toutefois, progressant dans l'étude qui suit, nous en apercevrons de mieux en mieux et le sens, et la profonde exactitude.

Pour l'heure, et afin de clore cette présentation du Rebelle de Jünger, il est intéressant de remarquer que le philosophe allemand ne cite que deux exemples de Rebelle : le Christ et Socrate(23). Voyons cela.

E. Jünger dit que la forêt est le lieu du Verbe. Comprenons seulement pour l'instant : le lieu de la Parole — donc d'une parole fondamentale — adressée à l'homme. Ce Verbe est essentiellement « voix intérieure », « signification donnée ». La « forêt », certes, est lieu de silence, mais elle est aussi ce lieu ou l'Être qui, en l'homme est infiniment plus que celui-ci, parle à l'homme, s'adresse à lui. Socrate, dont nous étudierons la *maïeutique*, c'est-à-dire le chemin, par lui tracé, pour mener aux « forêts », appelait cette voix intérieure son *daïmon*. Nous pouvons aussi dire *démon*, mais en donnant à ce mot son acception initiale, celle de « génie ». E.Jünger écrit, à ce sujet, sur Socrate : « Socrate appelait ce lieu de l'être intime où une voix, plus lointaine déjà que toutes paroles, le conseillait et le guidait, son *daimonion*. On pourrait aussi le qualifier de forêt. »(24)

Ici, l'auteur de *Sur les falaises de marbre* attire l'attention sur ce que je crois être le caractère essentiel de la forêt : elle est lieu d'écoute, d'échange, elle est lieu de « passage ». Nous le verrons bientôt, elle est aussi lieu de communion et de métamorphose.

Dans la tradition chrétienne — mais c'est aussi le cas dans d'autres religions : celles de l'ancienne Egypte, le judaïsme, l'islam,... — ce lieu s'appelle le *cœur*. Jünger associe d'ailleurs spontanément la forêt et le

cœur. Les convergences et affinités liant le *Traité du Rebelle* et les écrits des premiers Pères de l'Eglise sont, à cet égard, très remarquables.

Ainsi, par exemple, quand le philosophe présente l'accès conduisant au « cœur », comme un puits comblé. Je ne sais si Jünger a lu Origène (185-254 ap. J.C.), mais nous retrouverons bientôt exactement la même image, avec exactement le même sens, dans l'une des plus belles homélies de ce Père de l'Eglise si contesté(25). Mais il y a plus. Nous le savons le Rebelle est un homme libre, libre à l'endroit de toute contingence. Il est libre car il porte en lui sa propre patrie, il s'est reconnu comme « Fils du Père », et il ne s'identifie plus à un reflet illusoire. De là vient son indifférence parfaite aux règles sociales, aux normes, aux valeurs du monde, aux jugements des hommes. Nous comprendrons mieux cela plus tard : c'est simplement une question d'amour. Mais pour l'instant nous voulions faire remarquer ceci : E. Jünger s'attache à peindre le Rebelle, comme un *Waldgänger*, comme un « coureur de forêts », être imprévisible, inimaginable, incompréhensible pour l'homme ordinaire. Et il se dégage du portrait du Rebelle brossé par l'écrivain allemand exactement la même impression d'animalité vierge et sauvage que celle, si remarquable, émanant de la figure du chrétien telle qu'elle est peinte par l'*Epître à Diognète*, ouvrage datant de 200 ap. J.C., (ouvrage peut-être écrit par Pantène, le maître de Clément d'Alexandrie (150-215 ap. J.C.). Ceci ne doit pas nous surprendre tant il est vrai, qu'en toute rigueur de terme, le Christ ne fait jamais que parler du Rebelle. Ainsi c'est de lui dont il dit que personne ne sait, ni d'où il vient, ni où il va, car : « Tel est quiconque est né de l'Esprit » (Jn 3,8). Mais ceci ne pourra être bien expliqué qu'à la faveur des chapitres qui suivent. Voici, pour l'heure, un bref extrait de l'*Epître à Diognète* alors qu'elle évoque les premiers chrétiens. Cet extrait ajoutera à notre compréhension du Rebelle :

> « Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges. Toute terre étrangère leur est une patrie, et toute patrie une terre étrangère (...) Ils sont dans le monde, mais ne vivent pas selon le monde. Ils passent leur vie sur la terre, mais ils sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies, mais leur manière de vivre dépasse de beaucoup ces lois. »(26)

Puisque nous sommes aux premiers siècles de l'ère chrétienne, je propose que nous y demeurions un instant, et écoutions un Gallo-Romain du IV^{e} siècle qui deviendra rapidement un chrétien très célèbre(27). Il s'agit d'Hilaire de Poitiers (310-367). Hilaire écrit de sa jeunesse : « Je me suis mis en quête du sens de la vie. Richesse et loisir attirent d'abord (...) La plupart des hommes cependant ont découvert, poussés par

leur nature même, qu'il y a mieux à faire pour l'homme que de se goinfrer et de tuer le temps. La vie a été donnée à l'homme pour réaliser une œuvre valable, pour pratiquer un art de qualité »(28).

On peut se demander si Hilaire ne fait pas preuve d'un bel optimisme, lorsqu'il écrit *la plupart des hommes*. A moins qu'il faille admettre que l'humanité du IVe siècle ait été plus avancée que la nôtre ! C'est possible, mais non certain. Toutefois l'intérêt de ce passage est ailleurs : il montre un Rebelle en train de se lever. Celui-ci prend conscience que la vie doit avoir un sens et que ce sens ne peut être atteint par la personne sociale. Il est vrai que celle-ci est ici montrée à son étiage : seulement capable de se goinfrer et tuer le temps. (Pensons toutefois aux personnages du « téléspectateur » et du « consommateur », tels que promus par notre société !). Mais revenons à Hilaire. Il sent que la vie a été donnée pour réaliser une « œuvre valable », un « art de qualité », entendons : découvrir et accomplir son Être.

Je ne crois pas me tromper en affirmant que chacun a, un jour ou l'autre, senti cela. Chacun a donc senti tressaillir en lui l'homme Rebelle. Mais hélas ! un tel sentiment n'indique, par lui-même, aucune direction. Où diriger son regard et ses pas afin de pratiquer « l'art de qualité » ?

Cette question ne doit pas être posée de manière abstraite. Il convient de la poser à soi-même, *hic et nunc*. Et la réponse à cette question est véritablement décisive. Aucune erreur ne pardonne. Car s'engager sur une fausse voie aura pour effet automatique la construction d'une nouvelle « personne-écran ». Celle-ci, ne correspondant pas à la réalité de l'être, et étant toujours, de plus, extrêmement exigeante, conduira irrémédiablement le Rebelle à cette mort qu'il veut justement, à tout prix, éviter. Le danger des associations et des sociétés soi-disant philosophiques ou traditionnelles, le danger des innombrables sectes religieuses et des multiples spiritualités dévoyées — que ce soit par l'occultisme ou les sciences — ce danger est là, et il est très réel.

Comment faire ? Voici le philosophe et Maître de Sagesse Justin (100-165 ap. J.C.), personnage que nous rencontrerons souvent et qui, certainement, trouva la voie de l'Être. Que fit-il, lui qui fit profession de toujours « chercher et honorer la seule vérité »(29) ? Il décida d'interroger successivement les grands savoirs de son temps : le pythagorisme, puis l'aristotélisme, le stoïcisme, puis le platonisme et enfin le christianisme.

Transposer à notre époque l'attitude de Justin demanderait sans doute que le chercheur questionne les différentes sciences humaines enseignées par notre temps: anthropologie, psychologie, ethnologie, psychanalyse, sociologie... Las ! cela a été dit et sera mieux montré par la suite, ces sciences nient farouchement la vérité de l'être essentiel, elles ne

s'intéressent qu'à l'être social, qu'à l'être culturel, à quoi elles réduisent implacablement le tout de l'homme.

Si donc le chemin des sciences ne peut conduire l'apprenti-Rebelle de la fin du XX^{e} siècle à une meilleure connaissance de son identité réelle, dans quelle direction doit-il se diriger ? Autre façon de dire la même question : quelle matière se doit d'étudier une anthropologie sincère, une anthropologie effectivement soucieuse de mieux connaître la nature profonde de l'être humain ?

Il n'y a pas deux réponses, mais une : la voie est celle des *mythes*, la matière est celle de la mythologie ou, plus largement — car ce dernier terme a pris une acception trop restreinte — celle des « textes fondateurs de civilisation », celle des « textes sacrés ». Eux seuls informent valablement sur la réalité profonde — et donc invisible, mais semble-t-il, universelle et éternelle — de l'être humain. Ceci a été entr'aperçu, de manière très furtive, alors que nous citions le mythe de Narcisse, les paroles de Jésus-Christ, celles de saint Paul ou de Bouddha. Mais que le lecteur en soit sûr : chacun des chapitres qui suivent aura à cœur de le convaincre de la valeur sans égale de l'anthropologie portée par les mythes authentiques.

Une fois le regard tourné vers ces derniers, il reste encore au Rebelle à effectuer d'autres choix. Choisira-t-il la voie des « mythes » du taoïsme, de l'hindouisme, du bouddhisme, les textes sacrés de la Grèce ou de l'Egypte, ceux du judaïsme, de l'islam, du christianisme... ? Ou se sentira-t-il capable de cheminer simultanément sur de nombreux fronts ?

Sa réponse sera le fruit de son histoire personnelle et il convient qu'il en soit ainsi. On peut toutefois édicter la règle que voici : la meilleure voie pour un individu est *d'abord* celle de sa culture. Je veux dire que, sauf exception, un japonais gagnera à se tourner vers le shintoïsme ou le zen, un chinois vers Lao-Tseu ou Confucius, un occidental vers le platonisme ou le christianisme, etc... La question abordée ici est très délicate, et on ne peut envisager de l'étudier maintenant. Il convient cependant de présenter une ou deux précisions relatives à cette règle.

Elle est donnée parce que, pour refuser catégoriquement de s'assimiler à la personne que sa civilisation lui a permis de bâtir, le Rebelle n'en aime pas moins profondément sa propre culture. Il sait que, sans les images et principes proposés par sa civilisation, il n'aurait jamais pu accéder à l'existence, ni à la *conscience*, cette même conscience qui justement lui demande maintenant de dépasser son être social, sa personne, et qui lui permettra ce dépassement, si Dieu veut. Il sait cela, il en est profondément reconnaissant à sa culture, et il croit qu'il y aurait bien mauvaise grâce à aller chercher *ailleurs* ce qui se trouve sans doute *ici*. La reconnaissance lui demande donc de connaître et comprendre, du

mieux possible, les mythes de sa civilisation avant de se tourner vers d'autres traditions. Mais ce choix n'est pas seulement dicté par la reconnaissance. Il vient aussi d'un souci délibéré d'efficacité et de prudence. Si la difficulté pour un occidental de parvenir à une intelligence effective de la Bible est immense, combien plus doit être celle d'un Chinois ou d'un Pakistanais. Ceci, même en admettant qu'ils disposent d'excellentes traductions et soient assistés de missionnaires de premier choix. A y penser lucidement, on ressent quelque effroi. A l'inverse, on pressent combien sont infimes les chances d'un occidental qui, pour parvenir à une meilleure connaissance de lui-même se tourne vers le lamaïsme, le yoga, etc... Il semble d'ailleurs que la quasi totalité de ces tentatives se solde par des échecs. D'autant qu'elles sont très souvent l'effet d'une fuite ainsi que de cette loi psychologique — déjà bien connue au XVIII^{e} siècle — faisant qu'il est plus facile d'aimer les Tartares (qu'on ne voit jamais) plutôt que son voisin de palier (que l'on rencontre chaque jour).

Une exception à cette règle concerne bien sûr les individus *parfaitement* familiarisés avec plusieurs cultures. De tels cas existent, certes, mais ils sont rares. Dans les autres situations, la voie de la culture d'origine est certainement la plus sûre.

Ce qui ne revient pas à dire — affirmons-le, dès à présent, de manière nette — que toutes les voies soient équivalentes. Elles sont bien sûr différentes dans leur chemin. Quant à leurs points d'arrivée, bien innocent, ou bien imprudent, serait celui qui prétendrait en faire l'analyse et la théorie comparées. A notre sens, autant d'indices incitent à croire que ces phases ultimes sont différentes, autant donnent à penser qu'elles sont une et même. Disons, de plus, que cette différence et cette unité ne paraissent *en rien* contradictoires. Rappelons, enfin, que deux projectiles, deux flèches, peuvent être envoyés exactement dans la même direction, tout en allant plus ou moins loin.

Ayant choisi, pour cette introduction à l'anthropologie fondamentale, la voie qui nous paraît la plus sûre, celle des grands textes matriciels où s'origine cette manière si particulière de « se penser » et « se sentir » qui caractérise l'homme occidental, on voit immédiatement se lever deux interrogations. En effet, les « mythes » et les textes fondateurs de l'Occident appartiennent à deux grandes familles : gréco-romaine et judéo-chrétienne. Nous retrouvons ainsi les deux Rebelles archétypiques de Jünger : Socrate et le Christ. Quelle famille choisir ? Puis, ce choix arrêté, quelle *herméneutique*, c'est-à-dire quelles interprétations, convient-il de privilégier ? Tant il est vrai que le langage des mythes et des textes sacrés — à la manière de celui des rêves — demande toujours à être traduit et, par suite, donne toujours naissance à des exégèses différentes.

Le pourquoi des réponses données par cette étude à ces deux questions apparaîtra clairement dans les deux premiers chapitres ainsi que dans la suite de cet ouvrage. Pour l'heure, nous nous limiterons aux seules premières raisons ayant ici conduit, afin de mieux connaître la nature de l'homme, à privilégier la voie judéo-chrétienne et même, plus précisément, la voie chrétienne.

La première raison de ce choix est de nature essentiellement « rebelle », au sens donné à ce mot dans ces pages : elle est de l'ordre de l'appel intérieur, de la vocation profonde. Mais cette raison n'est pas la seule. Le christianisme est en effet la religion au sein de laquelle l'auteur est né : elle lui est donc plus familière, plus proche que le judaïsme. Enfin, nous verrons que l'anthropologie chrétienne, pour plus mystérieuse qu'elle soit, n'en est pas moins plus logique, plus *cohérente* que la conception grecque de l'homme. Je dirais presque — conscient du paradoxe — qu'elle est plus *rationnelle*. Et cela satisfait éminemment l'homme Rebelle qui, pour s'être détourné de l'intelligence sociale et technicienne, n'en continue pas moins de faire le plus grand cas de l'intelligence elle-même.

C'est cette intelligence qui, justement, par les exigences d'authenticité qu'elle comporte naturellement, montre à l'apprenti-Rebelle quels textes son étude et sa méditation se doivent de privilégier. Elle le fait grâce à des règles simples. La première demande de consacrer l'attention la plus vive aux *textes originels*, à ceux authentifiés par la tradition la plus ancienne et la plus sûre. Au cas où la barrière de la langue gênerait, le recours à la comparaison de plusieurs traductions, quand elle est possible, s'impose de lui-même. Quant au choix des textes explicatifs et exégétiques, le bon sens propose une deuxième règle, non moins simple que la précédente : « afin de connaître un auteur ou un mythe, accorder la préférence aux témoignages, interprétations et explications les *plus proches* du sujet ». Cette proximité est à entendre, dans le temps, et dans l'espace. Ainsi, par exemple, on préférera découvrir le Christ à travers les Evangélistes et les Pères apostoliques plutôt qu'à travers le miroir de la pensée moderne. De même, on s'attachera bien plus à connaître Socrate (469-399) à travers Platon (427-347), ou Xénophon (426-354), qu'à l'aide d'auteurs plus tardifs travaillant sur des documents de seconde main. Cette règle toutefois n'exige nullement d'écarter les études actuelles. Heureusement, car il en est de remarquables. Mais notons que ces études, lorsqu'elles sont de qualité, se signalent tout simplement par le poids qu'elles accordent à la même règle.

De tels « filtres » sont simples et efficaces. Ils permettent de déjouer la plupart des pièges tendus par la littérature pseudo-spirituelle ou pseudo-initiatique moderne, ainsi que de neutraliser la plupart des dangers provenant des sectes et des divagations pseudo-transcendantales dont la

prolifération caractérise notre époque. Ils sont en eux-mêmes simples, et ils exigent aussi un usage et un regard simples. Ils incitent le Rebelle à interroger les « mythes » avec cette même sobriété et cette même candeur qui appartinrent à Heinrich Schliemann (1822-1913) — cet ancien commis d'épicerie, passionné par les « antiques » — alors qu'il scrutait les textes d'Homère. Bien entendu, Schliemann fut conspué et ridiculisé par les savants de son époque, par les hommes qui se désignaient eux-mêmes comme détenteurs du savoir, mais c'est lui — et non eux — qui découvrit la ville de Troie. Lui encore, qui exhuma de Mycènes des richesses fabuleuses.

La naïveté de Schliemann lui demanda de lire l'Iliade comme on lit un livre d'histoire. Celle du Rebelle, lui commandant de même d'accorder le plus grand sérieux aux textes qu'il médite, l'incite à comprendre le *Nouveau Testament* comme un traité anthropologique d'une valeur sans égale. Elle le prie de considérer les Evangiles comme écrits avec une même rigueur concernant l'*esprit*, que celle présidant à la rédaction des ouvrages de psychologie expérimentale concernant le *psychisme* (on dira aussi la *psyché, l'âme*), ou celle appartenant aux livres de médecine moderne traitant du *corps*. En fait de connaissance de l'homme essentiel, très conscient d'une telle exigence, nous nous attacherons à ouvrir le *Nouveau Testament*, dans la suite de cette étude, exactement de la même manière que l'on ouvre un livre de science dans lequel chaque image, chaque symbole, chaque signe, chaque mot est censé avoir été choisi avec le plus grand soin qu'il se peut. Cette manière est, je crois, la seule véritablement féconde alors qu'on interroge le « mythe chrétien ». Est-il besoin de dire qu'interrogeant l'anthropologie d'autres grandes traditions nous procéderions identiquement ?

De même que la règle demandant de privilégier les sources anciennes n'exige nullement de négliger les études nouvelles, le choix fait ici de se limiter à l'étude de l'homme tel qu'il est compris par les textes fondateurs du christianisme, n'implique aucunement d'écarter toute référence aux autres grandes compréhensions de l'être humain. C'est même plutôt le contraire qui est vrai : car aucune figure ne peut être bien perçue qui ne se dessine sur un fond. Pour comprendre avec intelligence la spécificité et la profondeur de la condition humaine révélée par le Christ, il faut avoir une connaissance suffisante de ce que les autres traditions disent de l'homme. Ceci est inévitable. De là vient que de nombreux passages de ce livre présenteront des anthropologies non-chrétiennes : indienne, égyptienne, grecque, romaine, juive, d'autres encore.

Quitte à vendre une partie de la mèche, quitte à prendre le risque de désamorcer l'intérêt de cette étude, cet avant-propos se doit, me semble-t-il, de donner un début de réponse à la question de savoir ce que découvre *effectivement* l'Homme Rebelle alors que, dans cet esprit de simplicité et

de sobriété que nous venons de présenter, il interroge l'anthropologie du christianisme ancien ainsi que les conceptions de l'homme forgées par les grandes philosophies antiques.

Afin de ramasser le tout premier gain d'une telle découverte en une formule brève, je dirais qu'il consiste en une perception extrêmement claire de la profondeur de la cassure séparant deux conceptions : celle que l'homme des temps anciens avait de lui-même et de sa vie, et celle symétrique qui appartient à l'homme d'aujourd'hui. Nous pouvons brièvement esquisser cette opposition comme suit.

L'anthropologie moderne — entendons la conception moderne de l'homme — celle sous-jacente aux sciences humaines universitaires actuelles, est exclusivement *dualiste* ou *bipartite* : elle ne saisit l'homme que comme combinaison d'un *corps* et d'un *psychisme*. C'est cette image de l'homme que promeut la civilisation industrielle, image dont le « JE », l'Être essentiel dont nous parlions plus haut, ne veut manifestement pas. Cette image, comme nous aurons l'occasion de le montrer, ne rend absolument pas compte de la réalité. Elle ne sert pas la vérité. Elle sert par contre, et avec une rare efficacité, les différents pouvoirs scientifique, politique, économique en place. Telle est d'ailleurs sa principale raison d'être. Tout cela sera découvert en son temps.

A l'opposé de cette conception bipartite de l'homme, il y eut autrefois une conception *tripartite* de l'être humain, conception le saisissant comme combinaison d'un *corps*, d'une *âme* (un *psychisme*) et d'un *esprit*. Cette anthropologie tripartite ou « trilogique » est infiniment plus riche que la première. Elle donne, en outre, une image bien plus fidèle de la réalité. Toutefois, bien que cette anthropologie ait été dans les temps anciens extrêmement répandue, nous en avons presque totalement perdu le sens. Et, aussi curieux que cela puisse paraître, ce sens est pour nous — occidentaux de ce siècle — bien difficile à retrouver, très difficile à concevoir, encore plus à vivre. Or, cette redécouverte, j'en suis convaincu, est pour l'homme moderne véritablement essentielle, je dirais même vitale. C'est là, je crois, ce que voulait dire André Malraux dans son mot célèbre : « Le XXI^{e} siècle sera spirituel, ou il ne sera pas ».

L'objet de cette étude, interrogeant les anthropologies antiques, tout particulièrement celle du christianisme originel et celle des premiers Pères de l'Eglise, est donc d'aider à retrouver le sens, ainsi que le chemin, de cette troisième « phase » de l'homme : l'*esprit*. Mais il y a plus. Le projet de cette tentative ne se limite pas à une seule interrogation « historique » dont le fruit, excellent, mais insuffisant serait l'accès à la *théorie* de l'anthropologie tripartite. Se limiter à un tel accès comporte en effet le danger — encore que beaucoup pourrait être fait pour l'éviter — d'inciter à croire que l'intérêt de cette anthropologie à trois phases est

seulement d'ordre *historique, théorique, spéculatif, abstrait*. Or, tel n'est absolument pas le cas : cette conception ternaire, bien plus encore que le binôme « corps-psychisme », puisqu'elle comprend et dépasse celui-ci, rend compte de la *réalité concrète*, s'incarne dans des phénomènes biologiques et, surtout, demande, pour être connue et comprise, une réelle *pratique*. En cela, l'anthropologie tripartite se présente à nous comme une langue étrangère : nul ne peut prétendre la bien connaître qui ne la met en pratique.

La connaissance de la trilogie « corps, âme, esprit », plus précisément la connaissance de l'homme considéré sous ce triple jour, tel est donc l'objet de fond de cette discipline que nous appelons : *anthropologie fondamentale*, discipline que le présent ouvrage se propose d'introduire en étudiant quelques aspects importants de la *théorie* et de l'*histoire* de la conception tripartite de l'être humain.

Le travail qui suit aborde la trilogie « corps, âme, esprit » considérée tout d'abord sous l'angle de sa *structure*, c'est-à-dire sous le jour de la réalité et de la signification de chacun des termes composants, puis sous celui de la combinaison et de l'intégration de ces trois termes. L'histoire de cette structure sera présentée au fil de quatre chapitres (III et IV, dans le présent volume ; I et II, dans le second volume). Mais afin de comprendre le sens de cette histoire (de même, d'ailleurs, que celui de la « religiosité » et du néo-paganisme modernes), il est nécessaire de savoir distinguer deux conceptions cosmogoniques et anthropogoniques fondamentales. Ces conceptions, qui concernent donc les origines du monde et de l'espèce humaine, seront dites : *ex Deo et ex nihilo*. Le chapitre II expliquera pourquoi. On notera que la lecture de ce chapitre II est *indispensable* à une juste compréhension des suivants. Tel, par contre, n'est absolument pas le cas du chapitre I, qui a été rédigé de manière à ce que le lecteur puisse l'éviter. Ce chapitre est en effet principalement soucieux de situer l'anthropologie fondamentale, son épistémologie, voire ses principes heuristiques et méthodologiques, en regard des principes et objectifs gouvernant l'anthropologie actuelle, telle qu'elle est cautionnée par les sciences humaines enseignées dans les universités. Ce chapitre intéressera donc plus particulièrement ceux qui sont attentifs à l'épistémologie et à la philosophie des sciences. Toutefois, je crois pouvoir affirmer que chacun y trouvera des thèmes dont la méditation enrichira sensiblement la compréhension du reste de l'ouvrage. C'est pourquoi, bien que la lecture de ce chapitre ne soit pas nécessaire, elle demeure, malgré tout, souhaitable.

Nous voudrions enfin ajouter que ce travail a été conçu en présupposant le moins de connaissance possible chez le lecteur. Ainsi, par exemple, lorsqu'un personnage est cité, même s'il est très connu, on

s’attache à le situer dans le temps. Souvent, lorsque cela paraît utile, des portraits plus complets sont donnés. Toutefois, bien que pouvant parfaitement être compris, jusqu’en son tréfonds, par un jeune lycéen ayant un niveau de classe terminale, ce livre n’en utilise pas moins un vocabulaire qui, par endroits, pourra paraître difficile. La plupart du temps, la signification des mots rares est donnée. Mais pas toujours, car je crois important, pour qu’un livre porte du fruit, que le lecteur « collabore » lui-même à sa propre lecture. Il le fera en s’essayant à reconstituer le sens des mots inconnus en fonction du contexte, ou à l’aide des dictionnaires utiles. Un livre par lui-même n’est rien. Il ne commence d’exister qu’au seul moment où il est lu. A ce moment, il *existe*, au sens étymologique du mot, sous forme de la compréhension qu’en retire le lecteur. Et celle-ci est toujours le fruit de deux efforts : l’un de l’auteur, l’autre du lecteur. Pour que le fruit soit réel et durable, il est bon que l’effort du second ait quelques incitations à se manifester.

Quelle est cette lampe dont parle le titre ? Chacun l’aura déjà compris, elle est cette part au plus profond de l’homme qui appelle et ne veut pas mourir. Elle est cette étincelle si fragile qui, infiniment au-delà de la personne, supplie l’homme de ne pas se confondre avec son image, son reflet. Elle est « la forêt » du Rebelle d’Ernst Jünger, elle est l’Être essentiel, elle est le cœur, elle est l’esprit de l’homme. De même que pour le philosophe allemand, l’appel *dans* la forêt est aussi appel *de* la forêt, de même que, pour le Pères et la tradition chrétienne, le même mot *esprit* désigne tout à la fois le lieu spirituel *en* l’homme et Celui qui s’y exprime : l’*Esprit*. De même en va-t-il encore de la lampe du Rebelle : elle est *son esprit*, mais la lumière qu’elle dispense est la lumière de l’*Esprit*. Elle est cette lumière qui permet à l’homme de découvrir sa véritable identité. Cette lampe, sur un plan symbolique, n’est autre que la lanterne du vieux philosophe grec Diogène le Cynique (413-324 av. J.C.), lanterne qu’en pleine clarté de midi il approchait du visage de ceux qu’il rencontrait, leur disant qu’il cherchait des hommes et n’en voyait point. Car seule la lumière de cette lampe, aussi invisible en plein jour que l’esprit est invisible aux yeux de l’homme commun, seule cette lumière, pensaient les Anciens, permet de réellement distinguer ce qui est humain de ce qui ne l’est pas. Mais tout ceci, j’en conviens, est difficile. Pour en susciter une compréhension plus claire, il ne faut... pas moins d’un livre.

Socrate s’assignait comme mission « d’empêcher le peuple d’Athènes de s’endormir »(30). Il suffira qu’un seul lecteur, un seul, arrivé en fin de ce livre, s’endorme moins bien — au sens de Socrate — pour que cet ouvrage n’ait pas vu le jour en vain.

CHAPITRE I

PREMIERS TRAITS D'ANTHROPOLOGIE FONDAMENTALE

> « Il ne paraît pas sage de vouloir saisir et comprendre un monde humain, sans être plein, soi-même, d'une humanité épanouie. »
>
> Novalis, *Les disciples à Saïs*.

Pourquoi parler d'anthropologie ? Suivant son étymologie ce terme signifie : « discours sur l'homme, science de l'homme ». Imaginons, si cela est possible, un être ignorant tout, absolument tout de l'homme, mais doué d'une pensée conceptuelle comparable ou supérieure à celle, disons d'un chercheur universitaire. Imaginons que cet ignorant — lequel ne peut-être conçu au vrai que comme venant d'une autre planète — se préoccupe un jour de savoir ce qu'est l'homme. Puis, imaginons qu'il apparaisse, tout à coup, au centre même d'une de nos bibliothèques scientifiques les mieux fournies. En raison de son bagage intellectuel, cet « ignorant » est malgré tout riche de ce savoir permettant à tout étudiant, à tout chercheur, de se diriger vers le domaine scientifique où il a le plus de chance de trouver réponse à la question qu'il se pose. Que va donc faire cet ignorant « astral » soucieux de connaître l'espèce humaine ? Va-t-il se diriger vers les ouvrages de minéralogie ? Certainement pas, les minéraux ne constituant pas l'objet de sa recherche. Va-t-il se tourner vers les livres d'entomologie ? Pas plus ! Ce qu'il va très raisonnablement faire, c'est se mettre à l'étude des ouvrages d'*anthropologie* car, si cette discipline scientifique ne dit pas ce qui spécifie l'homme, quelle discipline alors le dira ?

Imaginons que cet ignorant ait une intelligence encore plus déliée que prévue. En quelques heures, il a lu et assimilé tous les ouvrages d'anthropologie, conservés dans cette vaste bibliothèque. Qu'il s'agisse d'études d'anthropologie physique, sociale, dynamique, culturelle, psychanalytique, structurale, systémique, ou autre, ça y est : il a terminé ! Le voici qui s'asseoit et se met à réfléchir sur son nouveau savoir. Sa physionomie trahit une stupéfaction profonde ! Force lui est, en effet, de constater qu'en son état actuel, l'anthropologie — malgré son nom — d'une part ne s'intéresse guère à ce qui définit l'homme — ce qui est déjà paradoxal — mais, d'autre part, paraît se conduire comme si elle en

connaissait parfaitement la définition. Ainsi, elle ne s'intéresse que peu, semble-t-il, à ce qui fait de la nature humaine une nature distincte des autres natures animales. Pourtant différents critères sont parfois « évoqués » par les anthropologues : l'homme, à la différence de l'animal, fabriquerait des outils, il parlerait, « il soufflerait les bougies de ses gâteaux d'anniversaire »(1), il écrirait, il rirait, il respecterait la prohibition de l'inceste, il élaborerait des structures sociales complexes, il maîtriserait le feu et cuirait des aliments, il enterrerait ses morts, etc... Mais vint un temps où l'on chercha, malgré tout, à apprécier la validité précise de tels critères. On déploya alors des efforts sérieux afin de savoir par où passe précisément la frontière séparant la « culture », considérée comme propre de l'homme, de la « nature », c'est-à-dire des performances les plus élaborées observables chez les animaux. On chercha où donc se trouvait le « critère minimum de toute culture », le critère minimum de toute humanité. Très vite, on se rappela que la fabrication et l'utilisation des outils ne constituent nullement un critère distinctif : les oiseaux en utilisent, les singes en fabriquent. Le langage et la communication ? Las ! Les chimpanzés sont capables de faire un excellent apprentissage de l'A.S.L. (*American Sign Language* : langage gestuel pour sourds-muets) et de maîtriser ainsi une langue de 150 termes environ, ceci avec une correcte utilisation des verbes, adjectifs, conjonctions et prépositions. L'utilisation de signes graphiques — l'écriture donc — serait de plus à leur portée. Le rire ? Mais les chimpanzés rient aussi ! Les structures sociales élaborées ? Le difficile est de trouver un crible permettant de séparer ce qui est élaboré de ce qui ne l'est pas, car les sociétés animales, que ce soient celles de singes ou d'insectes, grâce aux progrès de l'éthologie, se révèlent chaque jour plus complexes. Avec la prohibition de l'inceste, on crut cependant avoir, enfin, découvert le trait qui sépare radicalement l'homme du singe, la culture de la nature. Nombre d'écrits très pertinents furent produits sur le sujet. Mais là encore, le critère devint vite de plus en plus flou : il existe des structures élémentaires de la parenté chez les singes, et les primatologues montrent que ces derniers connaissent aussi le tabou de l'inceste !(2). L'enterrement des morts, le traitement des cadavres ? Mais il semble bien que certaines abeilles, et les fourmis aussi, isolent les cadavres du monde des vivants, les unes par des sécrétions de cire, les autres en jetant les dépouilles en quelques lieux idoines. On chercha aussi du côté des œuvres d'art. Il aurait été agréable que l'art soit le propre de l'homme. Mais les ornithologues ont découvert des oiseaux exotiques pour composer sur le sol de magnifiques figures colorées à l'aide de plumes, de coquillages, de baies... Et puis le chant est bien un art, or certains chants d'oiseaux sont merveilleux... Bref ! actuellement, il

semblerait que le seul critère expérimental indubitable soit celui-ci : l'homme a dominé sa peur du feu et il utilise ce dernier afin de cuire ses aliments.

Ce critère ne va cependant pas sans inconvénient. Il en aurait même plus que les autres, notamment plus que le langage conceptuel qui permet d'évoquer des objets absents, des objets ne faisant pas partie du tableau sensoriel immédiat. En effet, on sent bien que l'utilisation d'un tel langage, outre le fait qu'elle ne paraît avoir été développée spontanément dans aucune société animale, se montre bien comme un trait *essentiel* de l'humanité, ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas de réflexion, pas de pensée réfléchie possible sans un tel langage.

L'utilisation du feu, quant à elle ne paraît nullement essentielle à la définition de l'homme. On imagine très bien que puissent exister des biotopes où la douceur du climat et la prodigalité de la nature feraient que l'homme puisse y vivre et s'y reproduire sans user de feu. Si de tels biotopes n'existent pas, on pourrait les créer, et y placer quelques volontaires. L'humanité qui au fil des ans s'y développerait, tout en respectant la consigne de ne jamais chercher à faire, ou utiliser du feu, cesserait-elle pour autant d'être humaine ? On ne voit vraiment pas pourquoi.

D'autre part, il en va du feu comme du langage : qui dit que l'on ne puisse éduquer les singes à avoir une bonne maîtrise de la production, de l'entretien et de l'utilisation du feu. Ainsi me semble-t-il avoir vu des photos de singes fumant la pipe !

L'ignorant astral constate donc que la recherche de critères distinctifs et définitionnels, voire essentiels, de l'humain est une quête difficile. Mais cela ne l'étonne guère. Pourquoi la réalité serait-elle simple ? Ce qui l'étonne le plus, c'est la rapidité avec laquelle l'anthropologie paraît s'être lassée de cette quête du paradigme humain, puis s'est retournée vers d'autres occupations infiniment plus limitées, comme l'étude des comportements économiques, des institutions politiques, juridiques... la classification des techniques de fabrication, de nutrition, d'apprentissage... l'étude du langage, des structures de parenté, l'analyse des comportements sexuels, magiques, thérapeutiques... l'examen des représentations collectives : sociales, religieuses... l'étude des mythes, des rites, du folklore, des productions artistiques...

Cependant, l'objectif de fond de la discipline anthropologique, à se fier aux anthropologues eux-mêmes, paraît être resté, malgré tout, inchangé. Il paraît toujours correspondre à ce que laisse attendre (à ce que laisse espérer) le mot anthropologie lui-même. Ainsi Lévi-Strauss voit-il l'anthropologie comme « une connaissance de l'homme, associant diverses méthodes et disciplines, et qui révélera, un jour, les secrets ressorts qui meuvent (...) l'esprit humain »(3). Le même auteur montre

que, dans les pays anglo-saxons, l'anthropologie vise « à une connaissance globale de l'homme (...), à une connaissance applicable à l'ensemble du développement humain »(4), « qu'elle se rapporte donc aux différences caractéristiques existant entre l'homme et l'animal... »). « Que l'anthropologie se proclame sociale ou culturelle, écrit Lévi-Strauss, elle aspire toujours à connaître l'*homme total*... »(5). F. Laplantine, présentant l'anthropologie moderne précise : « Car l'anthropologie, c'est un certain regard, une certaine mise en perspective consistant dans : a) l'étude de l'*homme tout entier* ; b) l'étude de l'homme dans *toutes* les sociétés, sous *toutes* les latitudes, dans *tous* ses états et à *toutes* les époques »(6). Edgar Morin, pour sa part, écrit : « L'anthropologie essaie de reconnaître ce qu'il y a de constant, de permanent, de principiel dans l'être humain, par rapport aux autres êtres vivants »(7). Sous la plume de L. V. Thomas, nous lisons : « Précisément, l'anthropologie veut être la science de l'homme par excellence, recherchant les lois universelles de la pensée et de la société (...). Il s'agit donc de situer l'homme non seulement selon les systèmes socio-culturels que *hic et nunc* il s'est choisis, mais aussi en tant que moment — à ses yeux, privilégié — dans l'aventure universelle de la vie »(8).

Il n'y a absolument aucun doute : à s'en tenir à ces définitions signées de la main des plus grands maîtres, l'anthropologie est bien la science qui *nolens, volens* cherche à définir l'*essence* de l'humanité, à définir ce qui est valable pour l'homme « total », ce qui fait « l'esprit » de l'homme, ce qui est « universel » chez l'homme, ce qui permet de situer l'espèce humaine dans le temps, l'espace, au sein des autres créatures, et dans « l'aventure de la vie »...

Notre ignorant astral est donc plus qu'étonné, car il a sous les yeux une science dont les études montrent à l'envie qu'elle a totalement capitulé devant ce projet de définir ce qu'il y a de principiel en l'homme et qui, pourtant, continue d'affirmer que tel est son objet. Bref, l'*étiquette ne correspond pas au contenu*. Notre ignorant a comme le sentiment d'avoir affaire à une discipline qui *ferait* semblant de poser une question fondamentale, mais qui, en réalité, procéderait à des études toutes différentes. De reste ces études, sont souvent fort instructives ; certaines sont même d'une grande profondeur. D'ailleurs, c'est bien pour cette raison que notre « étudiant en humanité » les a lues avec attention.

Mais revenons justement à cet étudiant parvenu au terme de son exploration. Il constate que sa stupéfaction a encore une autre assise : non seulement l'anthropologie moderne, dans sa définition, fait mine de poser une question qu'elle ne traite pas, mais dans les études qui l'incarnent — fait incroyable et pourtant indubitable — elle procède comme si elle avait, depuis toujours, trouvé la réponse exacte à cette question. On dirait

la cause jugée avant même d'avoir été entendue. L'anthropologie scientifique, en effet, — mais cela reste vrai de toute science humaine en particulier — loin de chercher à savoir ce qu'est l'homme, étudie les institutions humaines à la manière de quelqu'un qui saurait déjà parfaitement ce qu'est l'homme, et qui par suite serait capable dans la définition de l'humain de faire le partage entre l'*essentiel* et l'*accessoire*.

Quelle est donc cette réponse que l'anthropologie — « science de l'homme total » — fait mine d'avoir trouvée, de la même manière qu'elle fait mine de l'avoir cherchée ? Quelle est cette théorie implicite de l'homme qui, sans le dire, structure toutes les études de l'anthropologie moderne ?

Notre ignorant « astral » — dont nous savons qu'il dispose d'une certaine intelligence — opérant la synthèse de ses lectures, et soucieux de s'exprimer en un langage simple, formulerait ainsi cette théorie : l'homme est un être formé d'un *corps* et d'une *intelligence* gouvernant celui-ci, intelligence se manifestant dans le corps, et par le corps. Elargissant cette définition, car le terme d'intelligence demeure un peu restrictif, il dirait que l'homme est composé d'un *corps* et d'un *psychisme*, ce dernier consistant en un ensemble de caractéristiques et de facultés — dites « psychologiques » — telles : la sensation, la perception, la mémoire, la pensée, le langage, les instincts, les émotions, les sentiments, les intérêts, les motivations... L'homme total serait donc cela : un être existant, vivant, à deux niveaux : celui du *physique* et celui du *psychique*. Dans un langage un peu plus ancien, mais peut-être moins rigoureux, on dirait : celui de la *matière* et celui de l'*esprit*. L'étude du seul corps, de ses constituants et de ses comportements, des sons qu'ils émet, des gestes qu'il fait, des objets qu'il fabrique, n'étant en aucun cas suffisante pour comprendre l'homme, on ne trouve aucun anthropologue sérieux pour s'être limité à l'étude de sociétés humaines — car l'homme vit toujours en société — en ne considérant que de seules données physiques. Toujours la composante psychologique, la pensée, les idées, qui donnent sens aux choses, sont prises en considération.

Ainsi, toujours retrouve-t-on ce binôme : « psychisme-corps » à la clé des définitions essentielles balisant les voies de l'anthropologie. De cela l'ignorant astral pourrait donner maintes illustrations. Par exemple, Lalande définissant l'anthropologie comme « groupement des parties de sciences ou des applications de sciences » ayant comme objet commun l'homme considéré « dans sa nature *physique* et *mentale* »(9), encore Lévi-Strauss, qui dans son chapitre sur la place de l'anthropologie dans les sciences sociales, précise que l'anthropologie envisage « l'homme total » à partir de ses *productions* et à partir de ses *représentations*(10), aussi R. Linton exposant que les cultures humaines doivent être étudiées

dans leurs résultats *psychologiques* et *matériels*, c'est-à-dire sous l'angle de la culture *implicite* (les idées, les sentiments...) et de la culture *explicite* (celle qui tombe sous le sens : les objets, les outils...)(11), de même M. Mauss œuvrant pour que les comportements humains soient étudiés *totalement* (théorie du « fait social total ») c'est-à-dire conjointement sous leurs aspects *socio-psychiques* et *physico-physiologiques*(12)... L'ignorant astral se remémore encore nombre d'autres présentations de l'anthropologie qui, toutes, s'affirment « science de l'homme total, science de l'homme par excellence, science du principiel en l'homme » et qui, toutes, se réfèrent, sans le dire, à la même théorie implicite de l'humain : l'homme, entendons « l'homme total », est *corps* et *psychisme*, entendons *n'est que corps et que psychisme*, on dira aussi : « corps et psyché ».

La prétention de ce binôme à se faire passer pour l'homme total, et la facilité avec laquelle il est pris pour argent comptant par tous les spécialistes des sciences humaines — des professionnels ! des gens du métier ! des esprits scientifiques, et donc *a priori* critiques ! — voilà un des tout premiers sujets d'étonnement très profond de notre ignorant. Car une grave erreur épistémologique est de confondre un *théorème* — qui est une vérité démontrée, qui est donc l'*aboutissement* d'une démonstration — et un *postulat* ou un *axiome* — qui, par définition, est indémontrable, parce que se trouvant à l'*origine* de toute démonstration. Ce dernier statut est bien celui de l'équation « homme = corps-psyché ». Etant à la clé de toute la science anthropologique, elle est bien un postulat — à la manière du postulat d'Euclide en géométrie — et, par suite, se trouve indémontrable par les raisonnements de cette science. Or, chacun se conduit et conduit ses recherches, comme s'il y avait là une *vérité démontrée* sur laquelle il n'y aurait pas lieu de revenir.

Que des anthropologues, des hommes de science se conduisent face à un postulat comme devant un théorème, voilà qui gène l'ignorant astral, assez délicat sur le plan de l'épistémologie. Mais ce n'est pas encore ce qui le gène le plus. A la faveur d'une axiomatique donnée, et dans son cadre, chacun sait que des sciences fort utiles peuvent être élaborées, même si cette axiomatique n'est pas conforme aux apparences immédiates : tel est, par exemple, le cas des axiomatiques de Cayley, Riemann, Lobatchevski... qui, dit-on, permettent des représentations de l'espace relativiste, des espaces des théories nucléaires et cosmogoniques, toutes représentations non permises par le postulat d'Euclide. Tel est encore le cas des propositions de la physique quantique qui ont permis la conception d'instruments (appareillages à laser, microscope électronique...) inconcevables dans les termes de la physique de Newton

et Maxwell. Au vrai, ce qui irrite le plus l'ignorant astral sont deux travers qui ne laissent pas de l'étonner.

Le premier consiste en un « ethnocentrisme » sans grande pudeur qui continue de déformer les traits de l'anthropologie moderne, dés lors qu'elle se prend à penser sa propre histoire. Pourtant, Dieu sait combien cette discipline est une des plus averties qui soient de la nécessité de ne pas confondre le réel avec l'image qu'elle en a, de ne pas ramener, ni réduire, des représentations ou faits sociaux étrangers à ceux-là seuls qu'elle connaît et admet. Las ! Cette lucidité ne l'empêche pas de laisser entendre qu'en dehors d'elle même, il n'existe pas d'anthropologie authentique, et ceci que l'on entende le mot « anthropologie » dans son acception restreinte, comme désignant une discipline d'étude, un corpus de connaissances centré sur l'homme (sens A), ou dans son acception large, comme signifiant une conception particulière de l'homme, un système organisé, localisé et daté de représentations de l'homme et de la vie humaine (sens B).

Ainsi pour l'anthropologie moderne, l'histoire de l'anthropologie occidentale peut bien commencer au XVIII^{e} siècle : « Avant la fin du XVIII^{e} siècle, l'homme n'existait pas ». Ceci est affirmé par Michel Foucault étudiant le concept d'homme. Et cet auteur de préciser : « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre la date récente. »(13) De même pour F. Laplantine les XVI^{e} et XVII^{e} siècles appartiennent à la *préhistoire* de l'anthropologie.

De semblables repérages temporels ne peuvent en fait acquérir de signification qu'à la seule condition d'admettre que l'anthropologie occidentale considérée dans son sens A, se réduit à la seule discipline scientifique de ce nom telle qu'elle est aujourd'hui enseignée dans les universités et que, considérée en son sens B, elle ne désigne que la seule compréhension de l'homme propre à la modernité.

Ces repérages ne sont pertinents qu'à la condition — pour le moins onéreuse — d'admettre que les civilisations antiques (grecque, latine...) et celles du Moyen-Age (chrétien, juif...) n'ont jamais engendré de connaissances *sur* l'homme (sens A), ni de conceptions *de* l'homme (sens B) qui méritent tant soit peu d'attention et puissent, par suite, légitimement figurer dans l'histoire de l'anthropologie occidentale.

Ces repérages n'ont au vrai de sens qu'en admettant cet inadmissible qui est de penser qu'en dehors de l'anthropologie moderne, il n'en a existé aucune autre. Attitude qui, comprenons-le bien, sous-entend que des compréhensions de l'homme aussi importantes que celles des pré-socratiques, des sophistes, des platoniciens, des aristotéliciens, des stoïciens, des néoplatoniciens, des gnostiques... celles d'Origène, de saint

Augustin, de saint Thomas d'Aquin... sont dépourvues de toute valeur d'expérience, voire de toute signification (à défaut de quoi une histoire de l'anthropologie occidentale conséquente avec elle-même se devrait de les étudier). L'ethnocentrisme — que l'on pourrait nommer « modernocentrisme » — est ici si flagrant que notre ignorant astral en est déçu au-delà de toute expression. A quoi bon, se dit-il, avoir pris tant de peine, avoir fait preuve d'une exigence si ferme afin de dénoncer de façon systématique et toujours justifiée l'ethnocentrisme évolutionniste — lequel naguère aveugla les chercheurs jusqu'à leur faire voir dans l'homme occidental le *tout* de l'homme —, à quoi bon avoir détecté et balisé cette erreur majeure avec tant de soin, pour à nouveau s'y plonger et inciter les autres à faire de même ? Il y a là une attitude épistémologique dont le sort n'est pas sans rappeler celui du « refoulé » de la psychanalyse freudienne: chassé par la porte, il revient par la fenêtre. Cette attitude laisse profondément perplexe notre ignorant planétaire.

Mais elle n'est pas la seule. Il en est une seconde, sans doute plus méthodologique, mais elle le gène tout autant. Et c'est là le deuxième travers annoncé plus haut. Cette attitude consiste, pour étudier et définir un être « X », à fixer arbitrairement un cadre d'observation et à tenir pour négligeable, pour insignifiant, tout ce qui sort de ce cadre. Ici, nous retrouvons la marque de la confusion, du postulat et du théorème, mais, cette fois, sur le terrain. Imaginons un jeune zoologiste amateur, ne connaissant absolument rien des grenouilles, à qui son père se contente de dire : « Va observer cet animal dans l'étang au fond du bois ; tu ne peux te tromper : là, il y en a des milliers ». Ce que le père ne sait pas, c'est que les conditions d'ensoleillement, de température et de salubrité de l'eau ont bien changé depuis qu'il n'est plus allé se promener au bord de cet étang. Elles sont devenues telles, que les glandes thyroïde et hypophyse des têtards se développant insuffisamment, ces derniers ne se métamorphosent plus en grenouilles, sauf quelques individus extrêmement rares — un pour des dizaines de milliers — qui dotés, par nature, de glandes endocrines hypertrophiées, parviennent à accomplir leur ultime métamorphose. Voici donc notre jeune zoologiste devant l'étang et même, pourquoi pas, dans l'étang. Identifier l'animal qui pour lui est une « grenouille » ne pose aucun problème : les têtards en effet pullulent. Revenant souvent observer les « grenouilles », il s'en fait bientôt une idée « exacte » : animal uniquement aquatique, respirant avec des branchies, ne possédant pas de pattes, partiellement herbivore, doté d'une longue queue... A dire vrai, sur les très nombreuses observations qu'il fit, il rencontra bien quelques rares sujets avec une queue très raccourcie et possédant comme des ébauches de membres. Un

raisonnement statistique élémentaire lui permit de conclure que de tels sujets étaient parfaitement anormaux, et il se posa même la question de savoir si ces cas pouvaient être classés comme pathologiques. Deux fois, il crut apercevoir, perchés sur des feuilles d'arbre un ou deux, peut-être même trois sujets présentant des similitudes indubitables avec les cas « anormaux » vivant dans l'étang. Mais dans les deux cas, les animaux — très jolis (une rainette arboricole) — étaient loin, la fin du jour était déjà venue. Il estima ces deux dernières observations trop imprécises, et aussi en nombre totalement insuffisant, pour qu'elles fassent vraiment question. Soit il avait rêvé, soit les animaux aperçus étaient d'une autre espèce et leur étude relevait alors d'une autre discipline. Alors, sans plus chercher à savoir ce qui se passait dans les autres étangs, le jeune zoologiste baptisa « grenouilles » les têtards nageant dans l'étang de la forêt.

Les images ont du bon, mais elles ne sont jamais parfaites. Il faut savoir les quitter. Laissons donc l'ignorant planétaire et le jeune amateur de batraciens, tout en les remerciant cependant de nous avoir aidés à mieux apercevoir l'état actuel des sciences humaines. Il s'agit de sciences victimes jusqu'en leur mœlle d'un a *priori* sans fondement, savoir que l'homme n'est que *corps* et *psychisme*. Profondément certains de ce fait, les spécialistes de ces sciences — tels le jeune zoologiste limitant ses observations à un seul étang —, étudient l'homme dans un « biotope » unique, biotope où l'homme est effectivement condamné à n'être que cela, à n'être que corps et psyché. Et le plus terrible est qu'ils le définissent en fonction de cela qu'ils voient, retrouvant bien sûr et confortant ainsi leur *a priori* initial, leur axiomatique de base. Quant aux cas qui, eux, porteraient le sens réel de l'humain, et qui seuls pourraient en autoriser une définition authentique, ils les traitent comme le jeune zoologiste : l'observation n'a pas de valeur scientifique, tout juste est-elle bonne à augmenter les dossiers de la naïveté, de la superstition, du folklore, de la légende et de la religion.

Au fond, la réalité est très simple : l'homme est bien sûr corps et psychisme, mais il n'est pas que cela. La civilisation occidentale, et son « âme » : la Science, affirment pourtant que l'homme *n'est que cela*. Pourquoi ? Tout simplement parce qu'elles l'obligent à n'être que cela, à la manière des conditions insalubres de « l'étang du fond de la forêt » qui empêchent les têtards de parvenir à leur stade adulte, définitif. Mais pourquoi, dira-t-on, la civilisation et les science, qui œuvrent pour le bien de l'homme, ont-elles pour effet de bloquer celui-ci à un stade immature ? Cette question est fondamentale. Mais pour bien comprendre la réponse il faut avoir déjà quelques premières notions *anthropologie tripartite*, cette anthropologie qui était celle des Pères de l'Eglise, celle aussi des

philosophes de la Grèce antique. C'est pourquoi cette question ne sera traitée que dans le chapitre II du second volume de cet ouvrage.

Pour l'heure, contentons-nous de faire nos premiers pas en anthropologie tripartite, et seulement ceux utiles à comprendre le projet qui est celui de l'*anthropologie fondamentale*. Il n'y en a que deux.

Le premier est de savoir que ce que nous appelons psychisme, facultés et particularités psychologiques, ou encore psyché, était autrefois désigné par les Anciens par le mot *âme* (*anima* en latin, *psyche* en grec). Comme il est bon de redonner aux mots leur sens initial, on dira donc que l'anthropologie moderne fonctionne à l'ombre de l'axiome : « l'homme est un être seulement formé d'un corps et d'une âme ».

Le deuxième est d'accepter l'hypothèse — formant un nouveau postulat — que l'homme est *plus* que cela, de même que la grenouille est plus que le têtard. Le philosophe martyr Justin (100-165) qui était Maître de Sagesse à Rome, puis Irénée (130-208) qui fut le premier grand théologien du christianisme, avaient sur le sujet de l'homme des phrases très simples, sur lesquelles nous aurons souvent l'occasion de revenir. Par exemple, celle-ci de saint Irénée : « Que nous soyons un *corps* tiré de la terre et une *âme* qui reçoit de Dieu l'*esprit*, tout homme, quel qu'il soit, le confessera »(14) (c'est nous qui soulignons), ou encore, celle-là, venant sous la plume de Justin : « Le *corps* est donc le lieu de l'*âme*, comme l'âme est, elle-même, le lieu de l'*esprit* »(14).

Les Anciens désignaient donc cette part de l'homme qui « déborde » le binôme du corps et de l'âme par le mot « esprit » (on peut, pour l'instant, écrire aussi « Esprit », la distinction ne deviendra nécessaire que plus tard). Qu'est-ce que l'esprit ? Eh bien! afin de commencer, seulement commencer, à en apercevoir les premiers contours, il ne faudra, je crois, pas moins de cet ouvrage. Il nous faut donc encore patienter et nous satisfaire, pour l'heure, d'une définition *négative* : l'esprit est donc cette part de l'homme qui est niée par l'anthropologie actuelle, il est cette part qu'il serait aussi difficile (impossible) à l'âme de comprendre seule, qu'il est difficile (impossible) au corps seul de comprendre l'âme (c'est-à-dire le psychisme, le contenu de la pensée, la signification des sentiments...). La distance, nous le voyons, est très grande. Voilà pourquoi il est si délicat de parler de l'esprit avec l'unique « langage de l'âme », envisagé du seul étage de la psyché.

L'état actuel des sciences humaines est donc celui de disciplines qui, à l'extérieur, affirment étudier l'*homme total* et, en sous-main, le décapitent, ou le mutilent, en le considérant comme corps et âme seuls et en lui déniant tout droit à l'esprit. Ceci est extrêmement grave, car ce déni a un retentissement immédiat et permanent sur la vie de tous les

occidentaux. Il ne s'agit pas d'une simple querelle de scientifiques, ou d'un simple débat d'idées. Si tel était le cas, ce livre n'aurait pas été écrit.

Toutefois, il ne faut pas rendre l'anthropologie moderne sous-jacente à ces sciences coupable d'un fait dont elle serait plutôt la *victime*. Ayant besoin pour l'heure d'un fautif — sans nul doute grandement responsable de l'assomption de l'équation : « homme = corps et âme », à titre de dogme sacro-saint, — nous choisirions volontiers Descartes (1596-1650). Certes, sa conception de l'homme, — nous aurons l'occasion de montrer cela —, s'inscrit dans une continuité historique. Cependant, dans le processus progressif d'enfermement de l'homme entre les murs de la prison « âme-corps », il lui appartint de fermer la porte à double tour, et de tirer les plus forts verrous. De plus, il mit en évidence des principes de logique qu'aucun raisonnement sérieux ne peut contourner, mais que lui-même, dans son anthropologie n'appliqua pas jusqu'au bout : je pense au principe dit « d'évidence », au premier principe de sa *Méthode*, ainsi qu'au quatrième. Curieux homme que ce philosophe qui œuvra tant pour la raison, et se montra de cette sorte si « irrationnel », qui était si pieux, et si croyant, et qui pourtant, en accréditant sa vision personnelle de l'homme, allait porter à sa propre religion un coup si traître qu'elle ne s'en est pas encore relevée.

L'anthropologie fondamentale défendue ici veut effectivement — et non seulement par acquis de conscience — étudier et comprendre l'homme dans sa *totalité*. Elle est donc contre le « postulat de clôture » cartésien qui enferme l'être humain dans l'enveloppe « âme-corps ». Elle est pour le renouveau de l'anthropologie tripartite, donc pour l'authentification de l'esprit à titre de dimension *réelle* et absolument *fondamentale* de l'homme. Mais en même temps, elle exige avec force de demeurer scientifique, notamment critique. C'est pourquoi elle exige, comme l'anthropologie académique, l'application du « principe du doute », mais elle veut que cette application soit rigoureusement impartiale, et par suite généralisée, c'est-à-dire qu'elle demande que le champ d'application du principe soit étendu jusqu'au principe lui-même. Ces deux aspects : *contre* la clôture cartésienne et *pour* un doute authentique et généralisé, seront examinés dans la première section de ce chapitre.

L'homme comme être vivant relève de la *biologie*. Cette première section voudrait être attentive à ce fait et elle évoquera un savant, dont le nom est pour les sciences biologiques aussi illustre que celui de Descartes pour la philosophie. Nous voulons parler de Cl. Bernard (1813-1878) dont l'œuvre est de reste très fréquemment comparée au *Discours de la méthode*. Bien que connaissant et honorant le génie de Cl. Bernard — tout aussi bien que celui de Descartes — bien que certaine de la parfaite validité des critères de l'illustre physiologiste — tout aussi bien que de celle des principes cartésiens — la présente introduction à l'anthropologie

fondamentale estime utile d'effectuer un bref retour sur l'œuvre de Cl. Bernard — non pour rappeler la valeur de la méthode expérimentale — mais afin de souligner combien, dans sa vision de l'homme, le grand biologiste put parfois être l'enfant de Descartes, jusque dans ses erreurs de méthode. En effet, il érigea lui aussi des principes qu'il ne respecta pas toujours et se retrouva ainsi victime des mêmes *a priori* que son « père philosophique ». Or, notre vœu le plus cher est que l'anthropologie fondamentale, elle, respecte rigoureusement les principes méthodologiques dont elle reconnaît la parfaite validité.

En outre, dans le même esprit que Descartes et Cl. Bernard, l'anthropologie fondamentale demeure naturellement très soucieuse d'*objectivité*. De ce souci vient une conception particulière de la vérité, de la réalité, et de son approche pluridisciplinaire. Un mot de cette conception sera dit en fin de première section.

Une autre caractéristique spéciale de l'anthropologie fondamentale est sa « courtoisie » à l'endroit de l'homme, à l'endroit de ce qu'il écrit, de ce qu'il rapporte, à l'endroit de ses témoignages. En raison directe de sa manière impartiale d'appliquer le premier principe de Descartes, de même que pour ces motifs que nous avons commencé à entrevoir dans l'avant-propos, l'anthropologie fondamentale est conduite à accorder un grand crédit aux mythes. Cela peut paraître paradoxal mais, on le verra, une telle attitude heuristique est exigée par la logique même et non pas seulement par cette naïveté spontanée — de type « Schliemann » — que nous évoquions plus haut. Cette attitude, qu'il faudra différencier avec soin de l'attitude de l'anthropologie moderne, qui elle aussi fait grand cas des mythes, sera donc examinée dans la seconde section. Enfin, dans un dernier temps de ce chapitre, nous tâcherons de suggérer en quoi, par rapport à l'anthropologie classique, l'anthropologie fondamentale effectue une révolution littéralement « copernicienne ».

I. Contre la clôture cartésienne et pour une anthropologie critique

Afin de bien comprendre l'expression de « clôture » cartésienne, il est indispensable d'opérer un consensus minimum sur le sens des mots que nous allons employer. Quant au *corps*, nous n'avons pour l'heure rien d'autre à admettre, si ce n'est qu'il est le « physique » en l'homme, c'est-à-dire ce que nous en apercevons à l'aide de nos sens physiques, de nos sens corporels. Ce corps est *ouvert* sur le monde matériel par ces mêmes sens. Mais, comme chacun sait, cette ouverture est *limitée*. Les limites de

nos sens font que notre tableau sensoriel forme comme une *enveloppe fermée* : ce qui est à « l'intérieur » est perçu, ce qui est à l'« extérieur » ne l'est pas. A noter que le corps est ouvert, aussi en ce qu'il peut se nourrir, recevoir, assimiler et rejeter de la matière. Il est aussi ouvert en ce qu'il peut être fécondé (corps féminin) et féconder (corps masculin). Enfin, notons cette particularité découlant de ce qui a été dit sur le corps et les sens : c'est avec notre corps que nous percevons celui des autres : *le corps voit le corps*.

Quant à l'*âme*, nous avons dit que nous allons l'entendre dans son sens ancien de *psyche*, d'*anima*, sens désignant le psychisme, donc les facultés *cognitives* (perception, intelligence, imagination, mémoire...), *affectives* (sentiments, émotions, humeurs...) et *instinctives* (pulsions, besoins, tendances...). Ces facultés sont « hiérarchisées »,en ce sens qu'elles sont plus ou moins soumises aux automatismes du corps, inversement à la volonté. Pour les facultés « proches » du corps, on parlera souvent de fonctions *physiologiques* (sensation, motricité, respiration, digestion...). Ces fonctions ont aussi, bien sûr, une composante psychologique, dans la mesure où il est partiellement possible d'en prendre conscience et de les soumettre à la volonté, dans la mesure où elles infléchissent le psychisme lui-même et peuvent être aussi, dans une mesure plus ou moins vaste, infléchies par lui.

L'âme veut, aime, pense, se souvient, projette, imagine... Sa faculté essentielle est de *réfléchir* le monde, à la manière d'un *miroir* réfléchissant ce qui est devant lui. Toutefois, l'âme, contrairement au miroir, possède une certaine maîtrise du temps, et l'image qu'elle « produit » contrairement à celle du miroir, n'est pas forcément celle du monde immédiat. Elle peut être celle de monde *passé·* ou du monde *futur*. L'âme se caractérise justement par cette faculté de *s'abstraire* du donné immédiat.

Néanmoins, le contenu de l'âme, qui est fait non seulement de pensées, de représentations, mais aussi de sentiments, d'affects, de complexes, d'habitudes, de « mécanismes de défense »..., qui est non seulement conscient, mais aussi inconscient, et nonobstant sa possibilité naturelle de toujours s'enrichir par contact avec l'âme d'autrui, ce contenu demeure essentiellement *limité*. De même que nous parlions d'une *enveloppe fermée du corps*, il y a une *enveloppe close de l'âme*. La première peut contenir des données physiques, et rien de plus ; la seconde est ouverte aux données physiques et psychologiques — ensemble que l'on pourrait, peut-être, désigner par le qualificatif de « psychiques » — mais elle n'est, par elle-même, ouverte à rien de plus. L'âme aussi est « close ». A la remarque toutefois que, comme le corps, elle a besoin d'être nourrie. Elle est donc « ouverte » aux données psychiques, qu'elle assimile ou rejette. Ces données sont faites d'images, de mots, de pensées... Nous pourrons

parler aussi d'une *« fécondation »* de l'âme humaine, car les facultés psychologiques ne naissent et se développent qu'au seul contact d'autrui. L'homme, on le sait, est un animal foncièrement social. Il est, à sa sortie du ventre maternel, totalement « immature » : il attend tout de la société et s'il est possible d'imaginer un enfant auquel la société ne donnerait rien, l'âme de cet enfant ne saurait réellement exister.

A noter encore deux choses. Pour limitée et close que soit l'enveloppe de l'âme, elle n'en est pas moins, pour le corps, comme une « ouverture » merveilleuse, ouverture donnant sur un monde pour lui « inimaginable » : celui de la pensée, de l'imagination, du rêve, de l'art, de la religion... Il y a une *rupture ontologique* entre le corps et l'âme dont il faut savoir prendre la mesure. Ici encore on ne peut procéder que par comparaison. Or il n'est pas possible d'imaginer un corps totalement dépourvu d'*âme*, d'*anima*, puisque c'est elle qui l'anime, si fruste qu'elle soit et quand bien même elle se limiterait à des jeux de réactions réflexes purement inconscients. Mais il est des âmes plus où moins évoluées, toute la biologie animale, la zoologie, l'éthologie... en témoignent. Afin de simuler un corps sans âme — qui *stricto sensu* serait un cadavre — choisissons un quelconque mollusque et imaginons qu'un miracle le dote tout à coup des facultés mentales de Virgile, J. S. Bach, saint Thomas d'Aquin, ou Léonard de Vinci ! Qui nierait que le monde s'ouvrant alors au mollusque « miraculé », lui était précédemment parfaitement insoupçonnable ?

Autre manière de prendre mesure de la distance séparant le monde du corps de celui de l'âme : imaginons les enregistrements électro-encéphalographiques — soit donc l'activité *physique* perceptible — du cerveau de Baudelaire composant un poème, ou du cerveau de Mozart écrivant son *Requiem*, et demandons-nous ce qu'à partir des seuls tracés de l'E.E.G. nous pourrions apprendre, comprendre, reconstituer de l'univers intérieur, je veux dire de l'âme du poète et du musicien composant leurs œuvres !

De la même manière : en quoi la connaissance exacte de tout ce qu'un citoyen, même le plus ordinaire, a mangé et bu, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, renseignerait sur les idées et les sentiments qui ont tissé la vie de cet homme ?

Il est inutile je crois d'insister. Chacun comprendra aisément en quoi il y a une rupture ontologique considérable entre la vie du corps et celle de l'âme (ce qui ne veut pas dire, tant s'en faut, que les deux vies soient indépendantes), en quoi l'âme forme, dans l'enveloppe du corps, une *ouverture* donnant sur un monde *tout autre*. Notons enfin un dernier point : si je ne suis doté d'aucune faculté psychologique, je ne pourrai pas avoir accès à l'âme d'autrui. Pour connaître une âme, il faut soi-même avoir une âme. De même que le corps voit le corps, *l'âme voit l'âme*. Et nous

pouvons ajouter : pour qu'une âme puisse connaître effectivement une autre âme, il faut que la première soit au moins aussi évoluée, déliée que la seconde. On ne peut demander à une fillette de trois ans de connaître et comprendre les sentiments d'une jeune femme. On ne peut, non plus, demander à un lycéen de troisième de comprendre la théorie de la relativité. Cette vérité se trouve formulée dans un adage de la plus rare importance : *« Seul le semblable connaît le semblable »*.

L'enveloppe de l'âme — Bernanos, qui connaissait de source sûre la résistance de celle-ci, parlait de « l'armure de l'âme » — cette enveloppe psychique demeure donc fermée à tout ce qui n'est pas psychique, de même que le corps est fermé à tout ce qui n'est physique.

Or, que disent Justin et Irénée, mais aussi toutes les grandes traditions religieuses, et même les traditions de cultures, que nous, occidentaux, jugeons très primitives ? Tous et toutes disent que la condition de l'homme ne se limite pas à celle d'un être « corps et âme », physique et psychique — on dira souvent *biopsychique* — mais qu'elle est celle d'un être qui accompli, achevé, « total », est « corps, âme, esprit ». Qu'est-ce que l'esprit ? Nous avons déjà posé la question et la reposerons tout au long de ce travail, tant elle est, pour l'humanité, fondamentale, je veux dire au sens rigoureux du terme : *vitale*.

Fermer l'ouverture de l'Esprit

Pour l'instant, il suffira, afin d'apprécier la qualité du travail accompli par l'anthropologie de Descartes, de concevoir que l'esprit est *pour* l'âme, et *dans* l'âme, une *ouverture*. Ceci, exactement de la même manière que l'âme est, dans le corps, et pour le corps, une *ouverture* donnant sur tout autre chose que ce qui lui est ontologiquement accessible par nature. Sur quoi donc ouvre l'esprit ? Il existe différentes formules, suivant les traditions, permettant de désigner ce monde sur lequel ouvre l'esprit. Au point où nous en sommes dans notre progression — et afin d'induire le minimum d'erreur, ou d'illusion, dans la pensée du lecteur — je crois que le plus simple est de nous contenter d'expressions comme : « Monde spirituel », « Monde de l'Être », « Être », « Esprit », « Royaume » ou « Incréé ». Ceci tout en faisant remarquer qu'une erreur serait de confondre d'emblée ce monde spirituel avec ce que certains appellent l'*invisible*, le monde des esprits, ou des âmes... Attention à cela : de même que tout dans le psychisme d'un sujet n'est pas conscient — les psychanalystes le démontrent fort bien — tout dans le monde psychique, n'est pas, par essence, visible, audible... perceptible pour tous. Les mondes sur lesquels renseignent les médiums, les chamans, les drogues hallucinogènes, sont par essence psychiques (ce qui ne veut pas dire, toutefois, qu'ils ne soient toujours que cela). Donc, gardons-nous bien

d’assimiler le monde spirituel authentique aux mondes « para-psychiques », tout en sachant que la distinction entre le s*pirituel* et le *psychique* constitue justement un sujet très délicat, qui ne peut se découvrir intelligemment qu’à la faveur de grandes précautions.

Mais de ce monde sur lequel ouvre l’esprit, tout en étant absolument certain, cette fois, de n’induire aucune erreur, nous pourrons dire qu’il est, « pour l’âme », *infiniment* plus *vaste*, plus *profond*, plus *merveilleux*, plus *inimaginable*, plus *précieux*... que ne l’est, « pour le corps », le monde sur lequel ouvre l’âme, et donc notre intelligence, notre sensibilité, nos sentiments, nos idées, nos désirs... Si, pour le corps, le monde psychique est « pure merveille », bien plus admirable encore est le monde de l’esprit pour le psychisme.

Or, que fait Descartes ? Rien moins que ceci : il ferme l’ouverture de l’esprit, c’est-à-dire qu’il supprime l’esprit. Pour en être certain nous allons comparer quelques affirmations de Descartes aux citations précédentes de Justin martyr et du grand Irénée. Au préalable, on remarquera bien quelle est la nature de l’opération effectuée par l’anthropologie cartésienne à l’endroit de l’ancienne conception de l’homme.

Cette opération, dans une première approximation métaphorique, peut être comparée à une castration, ou à une décap itation. Dans une seconde approximation, plus fine, elle est semblable à ce que l’on ferait à un homme en dévitalisant son système nerveux central, et en ne lui laissant pour subsister que son seul système neuro-végétatif. Je sais bien que ces images sont fortes, et paraîtront improbables. Qu’on veuille bien toutefois les garder en mémoire, car, cet ouvrage progressant leur adéquation ne fera plus de doute.

L’homme corps et âme

Et venons-en à Descartes, au prêtre des sciences humaines modernes, toutes disciplines que notre ignorant « astral » a trouvées dans l’état que l’on sait. Descartes écrit dans son *Traité de l’homme* : « De quelles parties doit être composé l’homme qu’il (ce traité) décrit ? Ces hommes seront composés, comme nous, d’une âme et d’un corps ; et il faut que je vous décrive premièrement le corps à part, puis après l’âme, aussi à part, et enfin que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies pour composer des hommes qui nous ressemblent. Je suppose que le corps n’est autre chose qu’une statue, ou machine de terre... »(15). Dans le *Traité des passions*, nous trouvons : « Que la chaleur et les mouvements des membres procèdent du corps ; les pensées de l’âme. Ainsi, à cause que nous ne concevons point que le corps pense

en aucune façon, nous avons raison de croire que toutes sortes de pensées, qui sont en nous, appartiennent à l'âme »(16).

Et le « Père de la Méthode » dans sa fameuse *Méditation métaphysique* (la seconde), sur la nature de l'homme, écrit : « Je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain... »(17), « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. »(18). Et nous pouvons aisément vérifier que, pour Descartes, le propre de l'âme est justement la pensée. Descartes *est* son âme. Au vrai, la conception cartésienne de l'homme, ne serait-ce que dans la manière dont elle analyse les rapports de l'âme et du corps, se montre déjà comme parfaitement critiquable (l'homme aurait *deux* vies : celle du corps et celle de l'âme ; Descartes en est réduit à imaginer des *esprits animaux* œuvrant dans le corps, etc...). Mais ce qui pour l'instant doit retenir le plus notre attention est ceci : pour Descartes l'homme est *corps* et *âme*. L'*esprit*, dans sa définition originelle, a disparu. Dans sa deuxième *Méditation métaphysique*, le philosophe emploie d'ailleurs indifféremment les mots esprit et âme afin de désigner le siège et l'origine des pensées. Ailleurs, il se fait un honneur de ne pas distinguer les deux termes, puis dans ses *Réponses aux cinquièmes objections*, il suggère qu'il est préférable, afin de désigner la pensée, d'utiliser le mot d'*esprit* : « Car je ne considère pas l'*esprit* comme une partie de l'âme, mais comme cette âme tout entière qui pense »(19).

La subversion doit être remarquée : non seulement Descartes supprime dans un premier temps ce qui était signifié par le mot esprit, mais il utilise maintenant ce mot pour désigner autre chose, à savoir l'âme alors qu'elle pense le monde. L'évacuation est ainsi complète car, laisser un mot vide de signification, tel le mot esprit, c'est accepter le risque que quelqu'un, un jour, s'interroge sur ce qu'a pu être le sens de ce mot. Mais donner un nouveau sens à ce mot revient à éliminer tout risque en taisant cette interrogation au moment même où elle naît. Qu'est-ce que l'esprit ? « Mais voyons ! C'est ce avec quoi vous pensez ! » Et le tour est joué. Tour dont nous continuons à être victimes, car pour l'anthropologie moderne, l'esprit, c'est la pensée, les idées, les représentations, la conscience... bref : le psychisme. En témoigne, par exemple, l'usage que fait de ce mot Lévi-Strauss, lorsqu'il parle de l'anthropologie comme connaissance de « l'esprit humain »(20). L'homme de Descartes, ayant perdu l'ouverture de l'esprit, se trouve par voie de conséquence enfermé dans son monde psychique. Il vit à l'*intérieur* de ce monde, et il ne peut saisir ce qui le transcende — ainsi la divinité, Dieu, en tout premier lieu — que comme *extérieur* à son être, extérieur à son âme. Le monde de l'esprit ne peut plus être pour lui qu'un objet de spéculation, de pensée, de croyance, mais plus un objet de perception, d'expérience, un objet de fusion, de

communion, puisque l'*esprit*, cet organe reliant le psychique et le monde spirituel, n'existe justement plus chez l'homme cartésien. A cela on pourra objecter que la parole ne crée pas le fait, que la négation de l'existence de l'esprit n'entraîne pas la disparition réelle de celui-ci. Penser cela serait une naïveté : les mots font vivre et mourir, si ce n'est les choses, du moins les facultés de l'homme. Je veux ici simplement rappeler cette évidence : élaborez une image de l'homme où celui-ci ne sait pas parler, où il ne dispose pas de la faculté du langage articulé, puis élevez votre enfant, depuis sa naissance jusqu'à sa puberté sans que vous ne lui parliez jamais, sans qu'il ne rencontre jamais personne. Que se passera-t-il ? Votre enfant ne saura pas parler. La négation de la faculté aura entraîné la disparition de la faculté. Là il s'agit d'une faculté psychique. Mais de même en va-t-il pour l'esprit. *L'homme devient ce qu'il pense*, nous l'avons déjà dit. Ce pourquoi, on le comprendra sans grande difficulté, il est préférable de ne pas s'habituer à penser n'importe quoi..

Quel respect de la Méthode ?

Mais Descartes ne s'est pas montré dommageable à l'anthropologie moderne du seul fait de sa vision « close » de l'homme. Le plus fort est que, par le truchement de son *Discours de la Méthode*, il a pu faire passer cette vision pour une vérité bâtie sur le roc. Comment penser en effet que l'auteur des principes du *Discours de la Méthode*, l'auteur de ces fameux principes régissant tout raisonnement scientifique, comment penser que cet homme, en fait de science, ait pu se laisser tant abuser ? Comment penser, de plus, qu'il se soit laisser abuser sur un sujet tout à la fois aussi essentiel, et aussi commun, que l'homme ?

Tel est pourtant le cas. Ou, autre manière de dire la même chose : lorsque Descartes affirme et pense démontrer que l'homme est composé seulement d'un corps et d'une âme, il ne respecte pas les préceptes dont le suivi est, d'après lui, *strictement nécessaire* à la découverte de la vérité. Notamment, il ne respecte, ni son premier principe méthodologique, dit « d'évidence » ou de « doute », ni le dernier, dit « d'énumération ».

Montrons simplement ceci. Comparée à l'anthropologie des Pères et à l'anthropologie grecque (nous pouvons, pour le moment, les associer sans plus de nuance) affirmant que l'homme est : « corps, âme et esprit », l'anthropologie de Descartes, dont les spécialistes connaissent le dualisme extrêmement ferme, pose que l'homme est « corps et âme ». Par rapport à la première, qui aura sa part la plus belle jusqu'au XIII^{e} siècle, l'anthropologie de Descartes *n'ajoute pas*, elle *retranche*. Elle n'affirme pas l'existence d'une dimension nouvelle, dont il faudrait prouver qu'elle

existe, elle affirme *l'inexistence* d'une dimension ancienne : celle de l'esprit, dont il faudrait donc prouver qu'elle... n'existe pas !

Or que demande le premier principe de la méthode ? Il exige : « de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la reconnusse évidemment être telle (...) et de ne comprendre rien de plus en mes jugements (...) que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute »(21). Quant au quatrième, il recommande « de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre »(22).

Serait-ce à dire que Descartes n'ait eu aucune occasion de mettre en doute l'*inexistence de l'esprit* ? Assurément pas, puisque quasi tous les philosophes de l'Antiquité — et les plus prestigieux : Héraclite, Pythagore, Platon, Epictète, Porphyre... — tous les Pères et docteurs de l'Eglise (jusqu'au XIII^{e} siècle au moins), et même l'Ecriture sainte, ont affirmé sans aucune ambiguïté et avec force (ainsi que nous le verrons) l'existence de l'esprit. Assurément pas, puisque de très nombreuses vies de saints et de mystiques vont même jusqu'à témoigner que l'existence de l'esprit en l'homme peut se traduire par des effets psychologiques et physiques très remarquables. Assurément pas, puisque Descartes comprit son illumination personnelle du 10 Novembre 1619 — qui lui révéla les « fondements d'une science admirable » permettant de guider dans le recherche de la vérité ! — il comprit cette illumination comme d'origine extra-psychique. Une preuve en est que, le lendemain, Descartes priait la Sainte Vierge Marie pour la remercier tout en lui promettant d'effectuer un pèlerinage à N.D. de Lorette, pèlerinage qu'il fit d'ailleurs en 1624(23).

Le moins qu'on puisse dire est que Descartes ne manquait pas d'occasions, ni de raisons de mettre fortement en doute l'inexistence de l'esprit. Par suite, sa *méthode* lui demandait expressément de mettre *effectivement* cette inexistence en doute (premier principe). La mettant en doute, il restait alors à la passer au crible, pour la démontrer, ou pour l'infirmer. Or il n'existe que deux manières de prouver l'inexistence d'une chose ou d'un fait. Soit on connaît l'essence de ce fait, on en connaît la théorie et une preuve théorique suffit : ainsi de la démonstration prouvant que deux droites ne peuvent se couper en plus d'un point, de la démonstration qu'il n'est pas possible, à partir d'un point, d'abaisser plus de trois perpendiculaires à une parabole, de la démonstration que deux hyperboles ne peuvent se couper plus de deux fois, etc... Cette preuve théorique peut aussi être *intrinsèque* à la définition même : ainsi n'est-il pas utile de tracer tous les triangles imaginables pour démontrer qu'aucun n'a quatre côtés, d'écrire toutes les équations du troisième degré pour démontrer qu'aucune n'a quatre

racines... Soit donc, l'essence de ce qui fait question est connue, soit elle ne l'est pas. En ce dernier cas, le quatrième principe de Descartes demande de faire des dénombrements entiers, à tous le moins si entiers qu'on fusse sûr de ne rien omettre. C'est la preuve par exploration exhaustive telle celle, dit Aimé Michel, « qui conclut à l'absence de tout lapin dans la boîte, après qu'on a vidé la boîte »(24). De nos jours, les statistiques ont fait des progrès et on sait que l'exploration peut ne pas être exhaustive, pour peu que l'on travaille sur un échantillon représentatif (donc *sans biais*).

Descartes, afin de se renseigner sur l'inexistence de l'esprit a-t-il contacté les religieux et les mystiques de son temps, a-t-il été interroger les soufis de l'Islam, les yogis de l'Inde, les lamas du Tibet, les moines de l'Athos, les maîtres du Zen et du Tao... ? A-t-il pris soin de bâtir un échantillon représentatif de l'humain ? Nullement. Loin de suivre le quatrième principe de sa méthode, il procéda comme le jeune zoologiste amateur que nous avons surpris plus haut à confondre les grenouilles et les têtards. Pour fonder son anthropologie, Descartes ne raisonna pas plus rigoureusement que cet enfant qui confondit la réalité avec la seule image qu'il en avait. Venant de la part du « Père de la méthode » cela est, disons, un peu choquant. C'est dans cette erreur de méthode, qui consiste justement à ne pas suivre les « Principes de la Méthode » que l'anthropologie fondamentale désire ne pas tomber.

D'où vient que Descartes, dans l'élaboration de son anthropologie se soit montré si peu respectueux de « La Méthode » ? Je crois que cela vient qu'il se souciait plus de bâtir une théorie de l'homme conforme à sa pensée que de chercher à connaître la réalité de l'homme. Pour lui aussi, la cause fut jugée bien avant d'avoir été entendue. Dans sa pensée, le composé humain était *déjà* « corps et âme » avant même qu'il se lançât dans son étude et c'est bien pour cela que, s'arrêtant à la seule première partie de son principe, il reconnut pour *évidente* l'équation : « l'homme = corps et âme » et que par conséquent « il la reçut pour vraie ». Mais l'évidence est bien moins le témoin du vrai que celui de l'adéquation entre la petite expérience que l'on a de ce vrai et une description ou une explication cautionnant le contenu de cette petite expérience. Comme chacun peut le découvrir, il n'y a rien de plus *subjectif* que l'évidence.

Nous ne chercherons pas maintenant à discerner les raisons historiques permettant de comprendre que Descartes ait pris pour vérité démontrée le simple postulat de l'homme « corps et âme ». Plus intéressant me paraît maintenant de suivre le raisonnement du Dr H. Larcher affirmant qu'un doute sincère doit s'appliquer aussi à lui-même(25).

Douter du doute

En effet, appliquer le doute méthodique de manière « non réversible » revient, pour connaître l'homme et le monde, à partir d'une « table rase »(26) et à n'admettre pour vrai que ce qui franchit le crible du doute et de l'évidence. Le danger capital en anthropologie, doute et évidence étant toujours teintés de subjectivité, est de rejeter des affirmations vraies, par suite de nier la réalité, d'amputer la réalité. Eviter ce danger est possible, dit H. Larcher, en appliquant le doute à lui-même, *en doutant qu'il faille toujours douter* et, par suite, en utilisant un principe de « croyance méthodique » que l'on pourrait formuler ainsi, dans le style de Descartes : « De ne recevoir jamais aucune chose pour fausse, que je ne la reconnusse évidemment être telle ».

Ici l'attitude heuristique est différente : elle ne part plus d'un ensemble vide pour connaître le monde et l'homme, mais elle admet d'emblée *toutes* les données les concernant. *A priori*, elle croit tout possible, et ne rejette que ce dont elle sait démontrer la fausseté. Sur le plan de l'anthropologie, l'application du doute méthodique réversible, c'est-à-dire du principe de « croyance méthodique », demande que la compréhension tripartite de l'homme soit reçue comme vraie — tant les faits, les théories, les doctrines, les témoignages... sont infiniment convergents pour l'accréditer — ceci sous réserve, cependant, qu'un jour l'inexistence de l'esprit soit, effectivement, et valablement, démontrée.

L'attitude scientifique préconisée par le Dr Larcher consiste en une conjugaison harmonieuse de « doute méthodique » et de « croyance méthodique », conjugaison évitant de confondre la réalité avec la seule idée qu'on en a, évitant de généraliser trop hâtivement à partir d'échantillons non représentatifs. Car il est possible que Descartes n'ait jamais croisé que des hommes bio-psychiques, seulement « corps et âme » : sans doute, de son temps, étaient-ils déjà la majorité. Mais cela n'était pas une raison suffisante, tant s'en faut (cf. le quatrième principe), pour affirmer que l'homme est seulement « corps et âme ». Le souci du principe du doute réversible, aurait bien plutôt incité Descartes à admettre que l'homme puisse être tridimensionnel « corps, âme, esprit ».

L'anthropologie fondamentale, pour laquelle plaide cet ouvrage, conformément à l'attitude scientifique préconisée par H. Larcher, choisit comme *axiome préalable* l'identité affirmant que l'homme est un être tripartite, affirmant donc que la dimension spirituelle de l'homme est une réalité.

Elle se propose de montrer que le postulat de la tripartition « corps, âme, esprit » est bien plus conforme à la réalité que celui du binôme cartésien. Elle se propose en outre — et là est l'essentiel — de montrer que cette conception est seule à donner un sens de valeur, mieux son sens authentique à la vie humaine. Ce qui n'est, on le verra au fil du chapitre II

dans le second volume, nullement le cas de la conception dualiste, laquelle condamne l'individu à n'être qu'un simple consommateur d'objets et à ne devenir lui-même — à terme — guère plus qu'un objet.

Claude Bernard

L'anthropologie moderne souffre donc énormément de ce que Descartes ne respecta pas les principes de sa propre méthode. Mais elle est aussi victime de ce que Cl. Bernard — le plus brillant et hardi défenseur de la méthode expérimentale — n'honora pas toujours les principes mêmes qu'il érigeait avec assurance comme règles méthodologiques absolues. L'erreur est encore celle du jeune zoologiste qui écarte de son champ d'investigation tout ce qui n'est pas conforme à la définition qu'il s'est préalablement forgée de la grenouille. Une telle erreur ne doit certainement pas être comprise comme raison suffisante à diminuer l'estime que l'on porte d'ordinaire à Cl. Bernard. Celui-ci fut certainement un très grand savant, ainsi de reste, comme le montrent ses écrits philosophiques, qu'un penseur faisant une large part à la métaphysique dans sa compréhension de l'univers. Mais, comme tout scientifique, Cl. Bernard pensait d'abord avec les concepts recevables par la science de son temps. Or celle-ci n'avait pas « l'esprit très large ». C'est le moins que l'on puisse dire. Mais voici.

Dans sa célèbre *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Cl. Bernard revient plutôt cent fois qu'une sur la nécessité de tenir les faits pour bien plus importants que les théories. Ainsi il écrit (les italiques sont de lui) :

> « *Quand le fait qu'on rencontre est en opposition avec une théorie régnante, il faut accepter le fait et abandonner la théorie, lors même que celle-ci, soutenue par de grands noms, est généralement adoptée.* »(27)

L'anthropologie fondamentale cautionne particulièrement cette manière de penser. C'est d'ailleurs la sienne. La théorie anthropologique actuelle (soutenue par de grands noms) enferme l'homme dans son corps et son psychisme. Mais cette théorie possède le grave inconvénient de n'être pas conforme avec tous les faits humains, notamment pas avec ceux dont témoigne la vie des grands spirituels, des sages et des vrais philosophes, des saints et des martyrs, des ascètes et des mystiques de toutes les grandes traditions et religions. C'est pourquoi l'anthropologie fondamentale la rejette catégoriquement.

Mais continuons de lire Cl. Bernard, pour trouver, sous sa plume, le récit de l'anecdote suivante(28) :

> « Ainsi tout récemment j'ai été consulté par un médecin, praticien très honorable et très considéré d'ailleurs, qui me demandait mon avis sur un cas très merveilleux dont il était très sûr, disait-il, parce qu'il avait pris toutes les précautions nécessaires pour bien l'observer ; il s'agissait d'une femme qui vivait en bonne santé, sauf quelques accidents nerveux, et qui n'avait rien mangé ni bu depuis plusieurs années. Il est évident que ce médecin, persuadé que la force vitale était capable de tout, ne cherchait pas d'autre explication et croyait que son cas pouvait être vrai. La plus petite idée scientifique et les plus simples notions de physiologie auraient cependant pu le détromper en lui montrant que ce qu'il avançait équivalait à peu près à dire qu'une bougie peut briller et rester allumée pendant plusieurs années sans s'user. »(29)

Le praticien venu trouver Cl. Bernard n'a apparemment rien d'un farfelu, il est « très honorable, très considéré ». Le cas dont il fait état a été observé avec « toutes les précautions nécessaires », et il en est « très sûr ». Pourtant Cl. Bernard n'accorde aucun crédit à son propos et on peut tenir pour assuré qu'il ne se déplaça pas afin d'aller observer le fait. Pourtant, à la page suivante on trouve cette affirmation : « En un mot, il est de rigueur dans l'expérimentation sur les êtres vivants, comme dans les corps bruts, de bien s'assurer avant de concevoir l'analyse expérimentale d'un phénomène, que ce phénomène existe... »(30). Je gage, justement, que ce qu'était venu demander le praticien très honorable était une analyse expérimentale de son patient.

Or, Cl. Bernard refuse même d'envisager l'hypothèse de cette analyse. Il refuse de considérer si le phénomène existe, tout simplement parce que ce dernier *n'est pas conforme* à la théorie de la physiologie humaine, dont lui, Cl. Bernard, Professeur au Collège de France, ainsi que nombre d'autres spécialistes éclairés, sont les garants formels. Cet éminent physiologiste demande que les faits priment sur la théorie, mais... jusqu'à un certain point seulement. Il semblerait qu'il ne faille en aucun cas que le fait considéré contredise par trop la conception que la civilisation occidentale, éclairée par les lumières de « la science », se forge de l'homme.

L'anthropologie fondamentale, animée par l'esprit inhérent au principe du « doute réversible » ou de « croyance méthodique », affirme simplement que Cl. Bernard aurait dû se déplacer et étudier le cas « très merveilleux » observé par le praticien « très honorable ». Car, de tels cas — dits d'*inédie* — existent bien si l'on en croit de multiples observations et témoignages que rien, après analyse, ne permet de récuser. Citons, par exemple, le cas de l'américaine M. Fancher (1848-1899) observée

médicalement pendant des années qui n'a rien mangé pendant quatorze ans(31), le cas de Louise Lateau (1850-1883) dont l'abstinence dura sept ans et fut étudiée par de nombreux médecins belges(32), le cas de Thérèse Neuman, suivie notamment par un psychiatre, et dont on est sûr qu'elle ne mangea ni ne but au moins pendant six ans(33). Il faudrait aussi citer le cas de Domenica Lazzari, toujours suivie médicalement et dont le jeûne absolu dura de 1834 jusqu'à sa mort en 1848(34). Il faudrait citer l'inédie d'Anne Catherine Emmerich (1774-1824), la visionnaire observée pendant plusieurs années par l'écrivain allemand C. M. Brentano (1778-1842). Il faudrait citer encore le cas de Marthe Robin (1902-1981), dont l'inédie dura trente ans et dont l'histoire nous est bien connue, notamment à travers le témoignage de l'académicien J. Guitton.

On pourra objecter que ces cas n'ont été divulgués ou observés, qu'après la rédaction de l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* qui date de 1865. Oui, mais ceux de sainte Lidwine (XV^e^ siècle) qui jeûna pendant vingt huit ans, de la Vénérable Domenica del Paradiso (XVI^e^ siècle) dont l'inédie dura vingt ans, de Nicolas de Flüe (XV^e^ siècle) qui s'abstint de nourriture pendant dix-neuf ans, et bien d'autres encore, étaient parfaitement connus au début du XIX^e^ siècle.

Si Cl. Bernard avait des raisons de mettre en doute l'inédie rapportée par le praticien « très honorable », il avait aussi à disposition des documents lui donnant des raisons fortes de mettre en doute l'impossibilité totale de cette inédie. Par suite, le premier et le quatrième principe de Descartes lui commandaient de se déplacer. Il ne le fit pas, pas plus que Descartes ne s'inquiéta apparemment de savoir qu'il y avait ou non des raisons suffisantes pour affirmer l'inexistence de l'esprit comme dimension fondamentale de l'être humain.

Aujourd'hui, alors qu'il s'agit de défendre une anthropologie tripartite, on se prend à regretter qu'un savant illustre comme Cl. Bernard n'ait pu cautionner un ou plusieurs de ces cas réels d'inédie. Car, d'après ce que l'on peut connaître de ces derniers, ils sont *toujours* en rapport avec une ouverture particulièrement profonde de l'esprit. Giri Bala, la « sainte de l'Inde », âgée de soixante huit ans en 1950, qui pendant cinquante cinq ans, dit-on, ne mangea ni ne but, précisait qu'elle jeûnait ainsi pour « prouver que l'homme est esprit et montrer que, par le progrès spirituel, l'homme peut apprendre à vivre de lumière divine et non de nourriture »(35).

Âme, psychisme et « avoir »

Mais revenons en Occident, et particulièrement en France, afin de laisser entrevoir combien les « préjugés » de Descartes et de Cl. Bernard — pour ne citer qu'eux dans ce chapitre — contribueront à donner à notre civilisation l'orientation qui est la sienne. Car, nous le verrons à la faveur de cette étude, là où l'homme est conçu comme tripartite, toute la vie de l'homme, les notions et les valeurs fondamentales définissant cette vie et lui donnant son sens, toutes s'organisent « autour » de l'*esprit*, nous dirons plus tard de l'*être*. A l'opposé, et très naturellement, là où l'homme est seulement bipartite, à la manière de celui défini par Descartes et admis par Cl. Bernard, toutes les notions et valeurs sont pensées en fonction du pôle de l'*âme*, du psychisme, lequel, nous le verrons, est l'étage de l'*avoir*. Dans la première anthropologie, les concepts de naissance, de vie, de mort, de paternité, de famille, de sens de l'existence, d'intelligence, d'amour, de bien, de mal... ont une signification radicalement différente de celle qu'ils reçoivent dans le cadre d'une anthropologie dualiste. Le chapitre IV du second volume de ce livre, en particulier, montrera pourquoi et comment. De même, le chapitre II — toujours du second volume — aidera à comprendre qu'une conception dualiste, bipartite de l'homme, est *nécessairement* la matrice, et le fondement, d'une civilisation industrielle, d'une civilisation dans laquelle la religion et les rites deviennent des anachronismes destinés à disparaître.

En effet, à partir du moment où l'esprit est nié, les réalités sur lequel il ouvre ne sont plus perçues, et elles se trouvent, par suite, dévaluées, dévalorisées par rapport aux réalités sur lesquelles l'âme est en prise à l'aide de ce corps qui lui est donné pour se mouvoir et œuvrer en ce monde. Il y a un rapport d'antagonisme entre l'âme et l'esprit qu'il faut connaître : ainsi ce qui est ôté à l'esprit bénéficie à l'âme et, à l'inverse, nous verrons que les grandes traditions religieuses, qu'elles soient chrétienne, musulmane ou bouddhiste, apprennent que pour trouver l'esprit il faut « taire » l'âme. Mais revenons à ceci : lorsque les réalités spirituelles ne sont plus perçues, elles sont récupérées par le psychique. Descartes niant l'esprit porte en son sein Freud qui niera la réalité de Dieu et en fera une simple *projection psychique* de l'image du Père(36). Sur cette question, comme le montre si bien V. E. Frankl — que nous apprendrons à mieux connaître par la suite — il n'y a que deux alternatives : ou Dieu est une projection de l'image du père, ou bien le père est la première image à travers laquelle l'homme approche Dieu(37). La première compréhension est cautionnée par une anthropologie bipartite, la deuxième est celle de l'anthropologie tripartite. Descartes niant l'esprit — et pourtant, il le fit moins que d'autres qui furent encore plus fermes — porte en son sein Durkheim qui ne sera plus à même de

voir dans les rites funéraires leur fonction transcendante ou spirituelle et n'y apercevra que de seuls « états collectifs objectivés »(38). Il ouvre grand la porte à des auteurs qui, comme O. Thibaut dans son essai sur la mort(39), ne peuvent plus comprendre le discours de la philosophie et de la religion sur la mort que comme moyen de « rassurer l'homme » effrayé par sa propre finitude(39), à des penseurs comme G. Devereux qui ne voit, plus dans l'art qu'une soupape de sécurité permettant à l'homme d'exprimer ses désirs sexuels et agressifs refoulés(40), qui aplatit aussi le bouddhisme, l'hindouisme, le platonisme, le stoïcisme... pour n'y voir plus que des réalités « socialement négativistes », des « modèles d'inconduite culturelle », c'est-à-dire des facteurs destructeurs de civilisation, qui enfin, dans la foulée, suggère qu'il n'est pas assuré que les prophètes, saints, ascètes et ermites du christianisme aient été psychologiquement moins malades que des travestis ou des prostituées(41). La liste des réductions abusives ou aberrantes serait interminable et elle n'est pas à faire ici. Toutefois, je ne voudrais pas omettre de signaler une exigence épistémologique propre à l'anthropologie bipartite. Cette exigence demande que soient *radicalement séparés* les domaines respectifs de la science et de la religion. La manœuvre sous-jacente est simple : l'âme et sa sécrétion la plus noble : la science, accaparent pour leur compte ce domaine qu'elles affirment être celui du *réel* et du *vrai*. Et elles laissent le reste à la religion, la quelle *ipso facto* traite donc de ce qui est... « irréel », et invérifiable. Max Sheler dénonce cette supercherie et note que c'est un préjugé du rationalisme — de l'âme dirais-je — de croire que science et religion sont contradictoires(42). Bien au contraire, l'anthropologie tripartite, alors qu'on y accède, montre que la science et la religion — l'art aussi d'ailleurs — sont des voies qui convergent exactement et dont les données, quand elles sont authentiques, se conjuguent toujours avec une grande harmonie. Justin et Clément d'Alexandrie, au IIe siècle, notaient déjà que la raison et la révélation, la philosophie et la religion ne se contredisent en rien. R. Oppenheimer (1904-1967) exprime aussi cela très bien(43). Einstein, encore, qui disait que lorsque deux solutions s'offraient à lui, il prenait la plus élégante, la plus belle, parce qu'elle se révélait toujours la plus vraie(44).

Ainsi que nous serons plus tard amenés à le comprendre, il est dans l'ordre des choses que l'intelligence psychique n'aperçoive que des v*érités relatives* et, par suite, concède qu'il puisse y avoir plusieurs vérités ou, ce qui revient au même, incline à affirmer que *La Vérité* n'existe pas. De même, comme elle est, à elle seule, incapable de découvrir le sens des choses, il lui est aussi plus simple d'affirmer que

ces dernières, notamment la vie humaine, n'ont pas de sens. Ainsi voyons-nous Lévi-Strauss qui, mariant la linguistique et l'anthropologie, fut tout au long des ses études préoccupé par la signification, le sens des mots et des institutions, mais qui affirme pourtant, avec aplomb, que *l'existence n'a strictement aucun sens*(45).

Ici, l'anthropologie fondamentale affirmant la réalité de l'esprit et n'hésitant pas — comme le demande Cl. Bernard — à faire fi des théories, « lors mêmes qu'elles seraient soutenues par de grands noms », cette anthropologie affirme, à titre, non pas d'axiome, mais de réalité démontrable à la lumière des faits et des arguments reconnus par l'anthropologie tripartite, que la vérité de l'être est toujours *une*, que la nature, les créatures et spécialement la vie de l'homme ont un sens, et, cette vérité étant une, elle affirme que ce sens — quand bien même il s'exprimerait sous des dehors très variés et ne serait pas par essence conscient — est partout et toujours le même. Ce sens se présente donc comme un *invariant* anthropologique, un fait *transculturel*.

Cette affirmation, sans doute, en fera bondir plus d'un et inquiétera les autres. A tous, nous demanderons cependant, et une fois encore, de ne pas être trop impatients ni trop hâtifs en leurs jugements. En effet, il faut, avant tout, comprendre les tenants et aboutissants réels de la trilogie « corps, âme, esprit », pour que soit aperçu précisément en quoi l'anthropologie tripartite peut démontrer que la vérité est *une* et que celle-ci a un *sens*. Ensuite, il faudra que soit comprise de manière parfaitement claire quelle est la *la nature de ce sens*, avant même d'en tester l'*invariance*. L'objet de ce livre est d'aider le lecteur à mieux comprendre l'anthropologie tripartite et donc de l'aider à formuler un jugement argumenté, dont bien sûr il demeurera libre, mais qui, pour être formulé avec à propos, nécessite d'avoir effectué un parcours heuristique que nous n'avons encore pas même entamé.

Alors qu'elle plaide pour l'*unité* du vrai et du sens, l'anthropologie fondamentale *exige* la diversité des approches, donc la multidisciplinarité des études. Sur le terrain des seules observations, elle demande à ces dernières d'être *stéréoscopiques*.

Stéréoscopie

Afin de comprendre quelle est la signification exacte de cette attitude heuristique demandant de considérer la vérité comme *une* et plaidant en même temps pour la *diversité* des approches, je me permets d'emprunter à V. E. Frankl une image géométrique qui est douée d'une grande valeur pédagogique(46). Je la présenterai cependant un peu différemment.

Imaginons, dans une chambre, un des quatre coins formés par le plafond et les murs. Imaginons aussi un anneau — ou un cylindre court, de section large, ouvert à ses deux extrémités — dont l'axe de rotation est parfaitement vertical. Cet anneau « flotte » en l'air, au milieu de l'espace déterminé par l'angle considéré. Il est éclairé par deux lampes. Une placée sur le plancher à la verticale exacte du cylindre. Une autre, située à la hauteur précise de l'anneau, projette l'ombre de ce dernier sur l'un des deux murs de l'angle. Nous avons donc deux ombres : une sur un mur et une sur le plafond, cette dernière projetée par la lampe du plancher. Ce sont les ombres d'un *même* objet. Néanmoins, elles se présentent comme radicalement *différentes*. L'une est un *rectangle*, l'autre est un *cercle*. La première est *pleine*, la seconde est *creuse*.

Transférons cette image dans le domaine de l'anthropologie. Remplaçons l'anneau par l'être humain, le plafond et les cloisons par des civilisations ou des religions différentes. R. Bénédict dit, très justement, que les civilisations se distinguent par leurs « projets », leurs « valeurs », elle dit : par leurs *orientations*. Ces différences d'orientation font que, dans notre image géométrique, les civilisations forment entre elles des « angles ». Ainsi les unes affirmeront que l'homme n'est pas de nature divine, affirmeront qu'il est créé par Dieu, d'autres disent que l'homme est d'essence divine et qu'il émane de Dieu comme la lumière émane d'une chandelle, une autre dira que l'homme est le fruit du hasard, etc... Toutes ces affirmations, qui se contredisent les unes les autres, désignent pourtant le même objet.

Le propre de l'anthropologie fondamentale est de toujours, par delà la *diversité* des images (des ombres), tendre à concevoir et apercevoir l'*unité* de l'objet. Elle le fait, plutôt que de tendre à conclure à la multiplicité des objets en raison de la multiplicité des figures — comme on le fait si souvent à propos des notions de bien, de mal, de sens de la vie... — plutôt que de pencher aussi pour l'inexistence de l'objet — comme l'occidental incline à le faire à propos de Dieu. Mais cette même image géométrique invite à une autre réflexion : nous pouvons parfaitement concevoir une position de la lampe sur le plancher de sorte que, sur le plafond, le cylindre se projette sous une forme qui le représente beaucoup mieux, tout à la fois comme cercle creux et forme allongée, pleine. Ce qui revient à dire que toutes les images ne sont pas *équivalentes*, ni porteuses de la même quantité d'information, ou de vérité.

La forme de l'image peut être, en effet, infiniment *plus dépendante* de la nature de la civilisation, que de la forme réelle de l'objet. Imaginons ainsi qu'une civilisation rejetant une des deux dimensions qui la définissait comme plan, se matérialise maintenant, dans un coin de la chambre, sous forme d'une droite, d'un fil tendu. Sur ce fil, le *cylindre* ne

pourra jamais se projeter que comme un *segment*, une droite ne pouvant pas être le support d'images autres que de points ou segments.

D'autre part, on concevra aussi sans peine que deux objets différents, par exemple un cube et une pyramide puissent à la faveur d'un éclairage adéquat, tous deux se projeter sur un mur, ou le plafond, sous une même forme, celle d'un carré. Une prudence heuristique que l'anthropologie fondamentale fait sienne est donc de ne pas conclure, sans une investigation plus poussée d'une identité de forme à une identité d'objet. Ainsi par exemple, nous retrouvons des symboles identiques : l'oiseau, le cercle, la quaternité, le cœur, l'eau... dans des mythes différents, dans des religions différentes. Contrairement à une pente fréquente chez les ésotéristes vulgaires, l'anthropologie fondamentale insiste pour que les significations symboliques soient d'abord décryptées à la lueur de leur contexte culturel.

De même, sous l'angle de l'âme, certaines réalités paraissent équivalentes : aller ici ou là, faire ceci ou cela... Nous verrons qu'introduire la dimension supplémentaire de l'esprit permet souvent de discerner que, sous des apparences identiques, peuvent se cacher des réalités foncièrement différentes.

L'anthropologie fondamentale, tout en privilégiant l'idée de l'*unité* de l'objet, plaidera donc toujours pour une approche *stéréoscopique*, c'est-à-dire envisageant l'objet sous différents angles culturels, ceci sans jamais affirmer non plus que les images renvoyées doivent être *également* vraies. Elle se gardera aussi absolument de dire qu'une seule image soit totalement fausse : un oiseau se projette *réellement* et *nécessairement* sous forme d'un segment sur une corde à linge. Mais elle fera en sorte de comprendre le lien de nécessité reliant une civilisation donnée à la « forme » qu'elle renvoie. Ainsi, par exemple, dans une civilisation niant l'existence de l'esprit, dans une civilisation où l'anthropologie dominante est bipartite, où les valeurs et la réalité sont définies par le psychisme, il est *nécessaire* que l'homme finisse par être aperçu comme seul produit du hasard, il est *nécessaire* que la vie n'ait plus de sens.

Le mot de stéréoscopie veut dire aussi, pour nous, autre chose : non seulement il demande que soient considérés différents éclairages culturels, mais aussi que soient mariées toutes les disciplines utilisables. En anthropologie, ceci veut dire que pour comprendre un phénomène humain : une organisation sociale, une pratique technique, un comportement rituel, un récit mythique... les apports des différentes sciences humaines ne doivent en aucun cas être négligés, qu'ils soient ceux de l'histoire, de l'ethnologie, de la sociologie, de la psychologie, de la psychanalyse, de la physiologie, etc... Mais l'attitude *stéréoscopique* demande plus encore : outre le fait qu'elle reconnaît à l'art, à la littérature, et à la poésie, la faculté d'informer sur la réalité, de la même

manière qu'elle la concède aux différentes sciences, elle demande notamment que pour apprécier un fait *l'éclairage de l'esprit soit toujours considéré*.

Il n'y a en effet aucune raison que le *corps* (les sens) et l'*âme* (la pensée) soient les seuls étages de l'être humain mis à contribution pour découvrir et comprendre le réel, le vrai. Non seulement il n'y a aucune raison pour procéder ainsi, mais on peut même dire que toutes, absolument toutes les raisons militent pour que soit prise en considération la mesure spirituelle. Elles militent aussi pour que la *primauté* soit donnée à cette mesure. Pourquoi ? Nous pouvons le comprendre ainsi.

Bien que ne sachant pas encore ce qu'est l'esprit de l'homme, nous avons pressenti que son rapport à l'âme peut être apprécié comme comparable au rapport liant l'âme au corps. Pour user encore d'une analogie géométrique, que nous retrouverons plus tard dans cette recherche, je dirais que l'esprit, l'âme et le corps sont, l'un par rapport aux autres, comme les espaces à trois dimensions, deux dimensions et une dimension.

Si donc on présente devant nous un homme inconnu, est-il légitime que, pour le connaître, nous nous limitions à ce que notre corps nous en dit ? Certes, nous pouvons aller jusqu'à le palper, et le lécher, mais les informations que nous recueillerons ainsi demeureront malgré tout très limitées et ne permettront certainement pas de comprendre correctement l'individualité que nous cherchons à connaître. Sur un plan méthodologique, ne pas utiliser ces informations physiques serait indéfendable. Mais se limiter à elles le serait tout autant. Donc l'enquêteur, l'observateur, se servira de ses facultés psychologiques : son langage — il parlera avec le sujet — son intelligence, ses connaissances, sa mémoire etc... Bref, il utilisera non seulement son corps, mais aussi son âme. Et les informations que lui apportera celle-ci seront d'une richesse autrement plus grandes que celles fournies par le seul corps (à noter encore que celles-ci sont indispensables, on n'imagine pas que l'âme puisse travailler sans l'appui des données fournies par le corps).

Eh bien ! si l'observateur se place dans la perspective d'une conception où l'homme est corps, âme, esprit, il lui faudra, de plus, tenir compte des données que lui fournit l'esprit. Sur le plan de la méthode, il serait rigoureusement indéfendable que la mesure spirituelle soit écartée, de la même manière que pour un savant ordinaire il serait impensable de chercher à connaître le monde sans utiliser ses facultés, ses « mesures » psychiques. Mais dira-t-on, que donne de plus l'éclairage de l'esprit ? Ceci ne peut être montré en quelques lignes. Mais on peut déjà dire au lecteur, pour le mettre sur la voie, que les mythes et les écrits sacrés des grandes religions utilisent tous l'aune de l'esprit. Enfin, sachons que le présent ouvrage est conçu en vue d'aider ceux que la lecture directe des

Ecritures sacrées pourrait initialement rebuter, à déjà mieux connaître et comprendre l'homme à la lueur de l'esprit, sans avoir pour autant à passer au préalable par l'étude des dits textes. C'est pourquoi, relativement aux apports que peut fournir à l'anthropologie la considération de la dimension spirituelle, je ne vois pour l'heure d'autres suggestions pertinentes à faire au lecteur que de s'armer de courage et... continuer sa lecture ! Quand il parviendra au chapitre II du second volume, il verra que la civilisation industrielle, examinée sous l'angle de l'esprit, a une bien piètre figure. Chacun de nous aussi, il est vrai.

Mais afin de faire pressentir — autant que cela est pour l'instant possible — tout l'intérêt et aussi la valeur des informations apportées par le regard de l'esprit, j'introduisais tout à l'heure l'image géométrique des trois espaces de différente dimension. Voyons, imaginons un animal que nous ne connaissons pas.

Pour le connaître, une image à une seule dimension — son ombre sur un fil — serait-elle suffisante ? Disposer d'une photographie serait déjà beaucoup mieux. Mais la connaissance acquise serait encore infiniment plus réaliste si nous pouvions avoir l'animal, en chair et en os, devant nous. Tout cela est d'évidence. D'autre part, que penser d'un prétendu chercheur scientifique qui, ayant la possibilité d'avoir une photo et même l'animal réel, refuserait ces « documents » et se contenterait de la trace linéaire ? Que penser d'un savant, qui ayant l'animal dans le jardin, refuserait de s'y rendre et travaillerait sur une seule photo ?

Les chercheurs et savants anthropologues qui se conduisent ainsi, paraissent mériter un crédit proportionnel à la largeur de leur optique. Pas plus ! Ceci d'ailleurs pour ne pas dire que leur attitude est parfois *scientifiquement* injustifiable. Car c'est la science elle-même, celle de Descartes, celle de Cl. Bernard qui, demandant que « soient dénombrées toutes les circonstances de ce que l'on étudie », et réclamant que soient faites des « revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre », demande que l'esprit soit pris en grande considération. C'est aussi ce qu'exige l'anthropologie fondée par Cl. Lévi-Strauss, puisqu'il assigne à celle-ci trois ambitions fondamentales : la *totalité*, l'*objectivité* et la *signification*(47). Je ne vois pas en effet comment une anthropologie qui amputerait l'homme de son *esprit* pourrait prétendre à la totalité. Je ne vois pas non plus comment une science se privant arbitrairement et unilatéralement, donc de manière *subjective* de l'éclairage donné par l'esprit, pourrait prétendre être *objective*. On ne voit pas enfin comment une anthropologie, qui n'authentifierait pas l'esprit, pourrait se dire concernée par le plan du *sens*, car, comme on le verra c'est non l'intelligence, non l'âme, mais l'esprit qui indique la signification des choses, tant il est vrai que si les signifiants sont de l'ordre du psychique, les signifiés ultimes sont de l'ordre du spirituel.

II. Un nouveau regard accordé aux mythes

Nous disions plus haut que l'anthropologie fondamentale, en quelque manière, se caractérise par son *humilité* : elle ne préjuge pas de ce qu'est l'homme, mais elle cherche à découvrir *qui il est*. A tout le moins elle cherche à s'approcher d'une compréhension plus juste, plus large, de l'être humain. Elle se refuse à l'enfermer dans le binôme « âme-corps », car elle a suffisamment de connaissances ethnologiques, historiques et religieuses pour savoir que cette « fermeture » est un événement récent, ne concernant qu'une seule et petite fraction de l'ensemble de l'humanité. Elle sait aussi qu'imposer à l'homme ce postulat de fermeture engendre souvent des actes de désespoir tels le suicide, la fuite dans la drogue, la fuite dans la folie ou la déviance. Car cette fermeture est une « fermeture au sens de la vie ». De cela nous pourrons prendre une conscience plus précise notamment dans la deuxième partie de cet ouvrage (cf. chapitre II, Vol. II).

Mais lorsque l'anthropologie fondamentale se fait tripartite et dit de l'homme qu'il est « corps, âme, esprit » elle ne l'enferme pas pour autant dans une autre définition. En effet, l'esprit est ouverture sur un monde que l'on peut déjà pressentir et commencer à expérimenter, un monde où l'on peut commencer à cheminer, mais que l'on ne peut *certainement pas définir*. Pascal disait que « l'homme passe infiniment l'homme ». C'est parfaitement exact. Nous verrons en quel sens, et pourquoi, l'anthropologie fondamentale est foncièrement *apophatique*, c'est-à-dire laisse à l'homme la faculté d'être toujours bien au-delà de ce qu'elle en dit.

Cette attitude d'*humilité* commande aussi de considérer que le savoir sur l'homme bâti par les civilisations anciennes, les cultures traditionnelles, ou celles dites primitives, peut se révéler beaucoup plus riche, plus fin, plus proche de la réalité humaine que le savoir forgé par la civilisation occidentale. Par suite, elle demande de faire grand cas des théories de l'humain véhiculées par les mythes.

Et nous retrouvons là le principe du doute méthodique, appliqué de manière *réversible*, c'est-à-dire le principe de « croyance méthodique », demandant d'accepter *a priori* ce qui est donné comme signifiant une réalité possible, même si cette réalité est en parfaite contradiction avec ce que l'on sait ou observe d'habitude. Prenons un exemple qui sera développé tout au long de ce livre : toutes les grandes traditions affirment que l'homme, en son état présent n'est pas achevé, mais qu'il peut et doit se « métamorphoser » en un nouvel être. Celui-ci sera dit : *sage* par la tradition platonicienne (Socrate « enfante les hommes en sagesse », *Théétète*, 150, b, sq.), homme *iconique*, *théandrique*, *pneumatophore* par

le christianisme oriental, homme *intérieur*, *nouveau* par saint Paul, homme *teleios*, *achevé* par Irénée, homme *parfait* ou *pneumatique* par les gnostiques, homme *délivré vivant* par l'hindouisme, homme de *feu* par la Kabbale, homme *éternel* par le soufisme, homme *transcendant* par le taoïsme, homme *éveillé* ou *illuminé* par le bouddhisme... Eh bien ! devant le nombre et la convergence des mythes, des écritures sacrées, des récits légendaires campant cet homme, ou décrivant cette « phase » de l'homme, loin de réduire l'idée de cette métamorphose à un simple produit explicable par différents déterminismes psychologiques ou sociologiques, et alors même que l'idée de cette métamorphose est en totale contradiction avec le discours scientifique en place, l'anthropologie fondamentale concédera d'emblée à cette idée la possibilité de désigner un phénomène parfaitement réel.

Elle procédera, par exemple, de la même manière avec le personnage du « guide intérieur », avec le « daïmon » de Socrate, avec le « Maître divin » de Ramana Mahârshi, avec « l'homme vert », « le verdoyant » du soufisme, avec « l'Envoyé » ou le « Métraton » de la Kabbale, avec l'« Ange gardien » du Christianisme...(48). L'anthropologie fondamentale disions— nous est humble : elle laisse la possibilité aux affirmations des sages et des mystiques d'avoir un sens *réel*, c'est-à-dire de désigner des *réalités* existant hors du champ expérimentable par le seul binôme « âme-corps ». Laisser ouverte cette possibilité ne veut bien sûr pas dire qu'elle est prête à avaler n'importe quelle couleuvre métaphysique. Elle demeure essentiellement critique et sait user des critères de *stabilité*, de *généralité*, de *significativité*, de *cohérence* dont use ordinairement l'anthropologie de l'imaginaire(49), de même d'ailleurs que les psychologues tels Piaget(50) lorsqu'ils analysent les propos d'enfants. Le recours à de tels critères permet de faire un tri entre ce qui est porteur d'un sens digne d'attention, et ce qui n'est que simple affabulation, ou pure imagination.

Anciens et nouveaux regards sur les mythes

L'anthropologie fondamentale demande donc que, face aux mythes et aux récits traditionnels, une nouvelle attitude herméneutique soit adoptée. Ce n'est pas que l'anthropologie conventionnelle n'accorde aucun intérêt, aucune valeur, ni aucun sens aux mythes. Tant s'en faut, tous les grands anthropologues ont, me semble-t-il, prêté une attention toute spéciale aux mythes. Vérifions-le tout d'abord, pour ensuite faire ressortir ce qu'il y a de contestable dans l'écoute qui est celle des sciences humaines actuelles à l'endroit des mythes.

B. Malinowski écrit :

« Le mythe, tel qu'il existe dans une communauté sauvage, c'est-à-dire dans sa forme primitive, n'est pas seulement une histoire qu'on raconte, mais une réalité vécue (...). Il exprime, rehausse et codifie les croyances ; il sauvegarde et favorise la morale ; il garantit l'efficacité du rituel et contient des règles pratiques pour la conduite des hommes (...) il représente une charte pragmatique de la foi et de la sagesse morale primitive. »(51)

M. Eliade écrit :

« La fonction maîtresse du mythe est de fixer les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les actions humaines significatives. »(52)

Ailleurs, il note :

« Or, un fait nous frappe dès l'abord: pour de telles sociétés, le mythe est censé exprimer la *vérité absolue* (...) Etant *réel* et *sacré*, le mythe devient *exemplaire*, et par conséquent *répétable*, car il sert de modèle et conjointement de justification à tous les actes humains. »(53)

E. Morin écrit du mythe :

« [Il] exprime une virtualité humaine qui n'arrive pas à la réalisation pratique ; il représente à la conscience, l'image d'une conduite dont elle ressent la sollicitation. »(54)

R. May, dans une perspective plus psychanalytique, écrit :

« Ce pouvoir réside d'une part dans le fait que le mythe (...) fait ressortir et amène à la conscience les impulsions refoulées, inconscientes, archaïques, les désirs, les craintes et autres contenus psychiques. C'est la fonction *régressive* des mythes. Mais, d'autre part, selon les existentialistes, le mythe révèle quelque chose de positif. Il révèle des buts nouveaux, des connaissances et des possibilités éthiques nouvelles (...) Les mythes, dans cette perspective, sont des moyens de travailler le problème à un niveau d'intégration plus élevé. C'est la fonction *progressive* des mythes. »(55)

Toutes ces définitions sont parfaitement exactes et couramment acceptées par les différentes écoles d'anthropologie. On notera seulement la tendance des spécialistes en linguistique et sémantique à définir le mythe par des tournures si générales qu'elles finissent par perdre parfois cette précision que l'on est en droit d'attendre de toute définition. Ainsi Cl. Lévi-Strauss voit le mythe comme moyen d'offrir des « médiations logiques » quand une société perçoit des oppositions inconciliables(56).

G. Dumézil voit les mythes comme expressions des « structures mentales » et de « l'idéologie »(57). Toutefois, ces deux dernières appréciations sont aussi, bien évidemment, exactes, et l'anthropologie fondamentale, de même que les précédentes, accepte volontiers ces définitions du mythe.

Il y a cependant une chose qui, en fait d'herméneutique des mythes, ne lui paraît pas acceptable. Toutes les définitions explicites des mythes que nous venons d'examiner accordent à ceux-ci une valeur de *guide*, d'*exemple*, de *modèle*, une fonction de *révélation* de ce qu'est l'homme, de la manière dont il doit organiser sa conduite, régler sa vie... (Là est d'ailleurs le sens premier du mot *mythos* : il désigne une révélation, une annonce de ce qui ne se voit pas, ne s'entend pas, mais qui est éternellement vrai ; en ce sens originel, tout mythe est « Parole divine », tout mythe authentique porte la « Parole »). Or, que fait l'anthropologie forgeant et cautionnant ces définitions parfaitement valables, que font l'anthropologie occidentale et plus largement les sciences humaines actuelles, afin de d'étudier et connaître l'homme, afin d'identifier quel est le sens de sa vie et comment il doit conduire celle-ci, en vue de découvrir quelles valeurs sont conformes à ce sens et quelles ne le sont pas ? Interrogent-elles pour cela les mythes de la civilisation où elles sont nées ? Non seulement elles ne le font pas, *mais elles se gardent bien de le faire*. Pourquoi ? Parce que le dit de ces mythes est en *totale contradiction* avec la conception dualiste de l'homme, conception que ces sciences véhiculent et ont intérêt — comme le verra — à continuer de véhiculer. Nous nous trouvons donc face à une anthropologie scientifique qui affirme avec insistance que les mythes sont porteurs des significations et valeurs *les plus hautes*, mais qui surtout se garde d'authentifier et d'expérimenter les significations et valeurs des mythes fondateurs de notre civilisation, la civilisation occidentale. Elle se conduit, en définitive, comme si elle estimait que les mythes ne sont bons et de quelque utilité que... pour les sauvages, les primitifs, les aborigènes, les Bochimans, les Canaques ou les Cafres.

Cette attitude, l'anthropologie fondamentale ne l'accepte pas. Reconnaissant effectivement la valeur et l'intérêt des mythes en matière de savoir véhiculé sur l'homme, son premier réflexe est de se tourner vers la mythologie qui lui est la plus accessible, celle de sa propre culture, ceci pour tâcher d'en *connaître* le sens et de *mettre celui-ci en œuvre*. Car, nous l'avons déjà dit et le répétons encore, le projet de l'anthropologie fondamentale n'est en aucun cas de seule érudition. Le savoir qu'elle se propose de chercher dans les mythes est, non pas un savoir *extérieur*, mais un savoir *intérieur*, nous entendons ici une connaissance susceptible d'aider l'homme à progresser vers une plus grande maturité, une plus grande liberté, une plus grande responsabilité, un savoir susceptible de transformer réellement, et son être, et sa vie. (Ce souci d'efficacité

appartient aussi à l'anthropologie classique laquelle serait de même animée, mais en un autre sens, par la volonté de permettre à l'homme de modifier son rapport à lui-même et au monde ; c'est ce que rappelle l'*Encyclopédie Universalis* dans sa notice « Anthropologie »).

Je disais que le « premier réflexe » de l'anthropologie fondamentale est de se tourner vers les mythes fondateurs de la civilisation occidentale. Ceci ne revient pas à dire, répétons-le, que son champ d'investigation doive se limiter nécessairement à celui des mythes occidentaux. Les mythes incas ou chinois intéressent tout autant l'anthropologie dont nous parlons. Toutefois, il est évident qu'elle doit accorder une place tout à fait prépondérante à l'interrogation des mythes nourriciers de la tradition occidentale. Ceci pour trois raisons au moins. La première est que ces mythes et les exégèses qu'ils ont engendrées, lui sont culturellement — ne serait-ce qu'en raison des langues — plus accessibles, plus perméables que ceux de traditions très éloignées. Nous disions plus haut que les images d'un « même objet » reflétées par différentes cultures, traditions... ne sont pas toutes porteuses d'une même quantité et d'une même qualité d'information. Or, tout incite à croire que les mythes occidentaux sont, en fait d'anthropologie, de discours sur l'homme, d'une richesse tout à fait exceptionnelle. Là est la deuxième raison. La troisième est que cette civilisation, qui est la nôtre, menace de tomber en ruines très prochainement. Ceci parce qu'elle s'obstine à poursuivre et inoculer de seules valeurs — matérielles et psychiques : confort du corps, efficacité de l'intelligence... — qui, non seulement, ne permettent pas à l'homme de s'épanouir, mais au contraire le font régresser à un stade infra-humain, où il n'est plus guère que serviteur de machines et d'ordinateurs, consommateur de services et d'objets. A la faveur de l'éclairage qui est celui de l'anthropologie tripartite, nous tenterons dans ce travail de mieux comprendre la situation actuelle de la civilisation qui est la nôtre. Elle est critique. Et les programmes politiques, qu'ils soient de droite ou de gauche, loin de considérer en face les véritables problèmes faisant que la natalité décroît, que les suicides et la consommation de drogue, la criminalité et la délinquance augmentent... loin de chercher quelles pourraient être les voies d'un réel redémarrage de notre civilisation, ces programmes, seulement soucieux d'eux-mêmes et du fauteuil de leurs zélateurs, tous paraissent se donner la main pour conduire plus vite cette civilisation qui est la nôtre au cimetière le plus proche.

Or, il est légitime de penser que si cette civilisation a une chance de renaître, ce n'est pas en allant chercher de nouvelles valeurs dans des traditions qui lui sont étrangères, mais bien au contraire, en puisant dans son propre fonds mythique, dans ses propres traditions, traditions et mythes qu'elle est loin de bien connaître, puisque justement, depuis le XIII^{e} siècle au moins, elle fait tout son possible pour *éviter d'en*

découvrir le véritable sens. Là est donc la troisième raison pour laquelle l'anthropologie fondamentale croit devoir privilégier l'interrogation de nos propres mythes. Là est la troisième raison pour laquelle cette introduction à l'anthropologie fondamentale se limitera, pour l'essentiel, à l'examen de mythes, traditions et doctrines d'Occident.

Le choix de l'anthropologie chrétienne

Mais, comme bien on sait, à poursuivre trop de lapins à la fois, on risque de n'en attraper aucun. C'est pourquoi, dans cette introduction, on s'est limité à des choix très stricts. Le premier était de savoir, des deux afférences culturelles et historiques fondamentales dont notre civilisation est issue, laquelle retenir : l'afférence gréco-latine, indo-européenne (certains disent : pagano-antique) ou l'afférence d'origine sémite, l'afférence judéo-chrétienne ? L'une ou l'autre voie peut être prise, doit être prise par l'anthropologie fondamentale. Et le choix de l'une, ou de l'autre, n'a, au fond, pas à être justifié. Toutefois, je puis indiquer les raisons ayant conduit ici à choisir la veine judéo-chrétienne et à privilégier, dans celle-ci l'anthropologie chrétienne (laquelle, nous l'avons dit, nécessite pour être comprise que nous ayons un minimum de connaissances en anthropologie gréco-romaine et juive). La première raison est toute subjective et rejoint l'« argument de la naissance » évoqué dans l'avant-propos : elle est que l'anthropologie chrétienne est devenue plus proche de l'auteur que la grecque. Il y a aussi, me semble-t-il, qu'elle est plus riche, plus accomplie, plus « cohérente ». Ainsi, par exemple, l'idée de chute originelle de l'homme dans le platonisme et le néoplatonisme présente des déficiences logiques, conceptuelles, que l'on ne trouve pas dans la compréhension de la chute telle qu'elle était exposée par le premier christianisme. Ainsi encore, l'Evangile renseigne avec infiniment plus de détails sur la *metanoïa*, la « deuxième naissance », que ne le fait Platon sur la *maïeutique* de Socrate.

Une deuxième raison est que les temples, les mystères, les liturgies, où s'expriment les anciennes traditions gréco-romaines sont « morts ». Pour moins vivante, sans doute, qu'elle ne le fut, l'Eglise chrétienne n'en continue cependant pas moins de vivre. Et je ne pense pas que l'on puisse se faire une idée exacte d'un mythe, si on ne le goûte, si on ne l'*expérimente* dans les rites qu'il engendre et justifie. De plus *nolens, volens* la « mythologie chrétienne » — qui est celle de la Bible — est aussi plus présente à l'esprit des gens de notre époque que les mythes antiques. Nous avons été élevés dans un environnement culturel certainement plus marqué par la révélation du Christ que par celle délivrée par les Mystères d'Eleusis. « La profondeur des temps forme les couches dissimulées, secrètes, intérieures à l'homme lui-même » écrit

Berdiaeff(58). Je crois que chez l'homme d'aujourd'hui, aussi agnostique ou athée qu'il soit devenu, ces « couches dissimulées » sont plus imprégnées de christianisme, que de pythagorisme, de platonisme, ou d'hermétisme.

Telles sont donc les principales raisons qui, pour cette étude, ont incité à privilégier l'interrogation de l'anthropologie chrétienne, l'anthropologie du Nouveau-Testament. Quant à l'anthropologie juive dont la précédente est issue, mon impeccable méconnaissance de l'hébreu m'interdisait de la découvrir suffisamment.

Une fois décidé de ne retenir pour ce travail que la seule conception de l'homme et de la vie exposée par le « mythe » chrétien — Van der Leeuw parle plus justement de « mythistoire », car la Bible, et spécialement le Nouveau-Testament, possèdent une dimension historique fondamentale —, il restait encore un autre choix à faire. En effet, comme le dit si bellement Origène (185-254), ce Père de l'Eglise que nous rencontrerons plusieurs fois au cours des chapitres suivants, la Bible est une « mer de mystères »(59). Elle est encore, ainsi que l'affirme le premier *Récit d'un pèlerin russe*, un « soleil resplendissant » que l'on ne peut regarder sans le secours « d'un verre teinté ». Autrement dit, il ne peut être question de pénétrer dans l'Ecriture sans une aide exégétique, sans une herméneutique, sans une « grille de lecture ». Laquelle choisir ? Les modalités de lecture de la Bible sont en nombre quasi illimité, soit qu'on se spécialise dans l'étude d'un plan unique de signification : littérale, historique, anagogique, allégorique, tropologique... soit qu'on se limite à une école d'interprétation : gnostique, swedenborgienne, steinerienne, matérialiste, psychanalytique, structuraliste...Tout mythe, comme le montre Lévi-Strauss, se caractérise par la « pluralité de ses codes »(60). Lequel choisir ?

Afin de nous guider dans ce choix, nous avons cru que le mieux afin de comprendre la Bible, tout en prenant le moins de risque exégétique possible, était de se fier à l'interprétation, soit donnée par les « auteurs » eux-mêmes — le Christ explique certaines de ses paraboles et les évangélistes ne sont pas sans donner des interprétations des actes et paroles de Jésus —, soit proposée par des témoins ayant connu les auteurs, soit offerte par ceux dont la proximité historique et la tradition chrétienne laissent entendre qu'ils ont transmis sans les infléchir, ou le moins possible, les premiers commentaires chrétiens.

Ici, nous nous sommes fait l'élève d'Henri Lassiat écrivant : « Quant à nous, notre unique ambition a été de retrouver la méthode d'interprétation dont se servaient les prophètes, le Christ, les Apôtres et leurs premiers successeurs »(61). Et, à sa suite, afin de comprendre l'anthropologie chrétienne originelle, nous avons été amené à accorder une place

prééminente, même suréminente, à saint Irénée, lequel vivait nous le savons à la fin du IIe siècle. Dix raisons, plutôt qu'une, incitent à privilégier parmi les œuvres des premiers Pères — apostoliques et apologistes — celle d'Irénée. Elles seront présentées en leur temps(62). Sachons toutefois déjà que saint Irénée fut le disciple de Polycarpe, lui-même directement enseigné par saint Jean l'évangéliste. D'autre part, l'œuvre d'Irénée se présente comme la première véritable « Somme » chrétienne. Sur le plan anthropologique cette somme est d'une richesse considérable. De plus, non seulement l'auteur, Irénée lui-même, mais aussi de nombreux témoignages, ainsi que tous les recoupements que l'on peut effectuer, attestent que l'œuvre irénéenne transmet, inaltéré, le « Dépôt », le « Don », la *Paradosis*, c'est-à-dire le message laissé par le Christ aux apôtres, puis retransmis par eux, avec les plus grandes précautions, aux générations suivantes.

La grille de lecture choisie pour comprendre l'anthropologie du Nouveau-Testament est donc, avant tout, celle de saint Irénée, de Justin, d'Ignace d'Antioche, de Théophile d'Antioche... donc des premiers Pères de l'Eglise. Elle est aussi, mais plus secondairement, celle des Pères dont la pensée a été fortement infléchie par l'héritage de la civilisation grecque : Clément d'Alexandrie, Origène, saint Basile...

Que le lecteur, au fil de ce travail, puisse découvrir et admettre que l'homme compris par la *Paradosis*, l'homme selon saint Irénée — mais il en va de même de l'homme selon Platon ou Plotin — est infiniment plus précieux que celui défini et promu par notre civilisation industrielle, cela est mon souhait le plus sincère. Toutefois, il faut être conscient de ceci : à l'instant même où un individu fait sienne la conception tripartite (si magnifiquement exposée par saint Irénée), à cet instant, à la manière du Rebelle, il se détourne de la société et devient un être « à part », position qui peut être franchement inconfortable. Chacun, cependant, se rassurera, sachant qu'un tel écart par rapport à la normalité, est *a priori* fécond, puisqu'il est la première et nécessaire condition de toute innovation vraie, de tout changement réel. Ceci est très bien expliqué par Edgar Morin(63). Il est par contre une autre « déviance », celle des *leaders*, des *caïds*, des hommes qui incarnent avec une parfaite excellence les valeurs ordinaires de leur société. De ceux-là, une des plus grandes anthropologues de notre temps, R. Bénédict, dit qu'ils sont des « psychopathes »(64).

III. Une révolution semblable à celle de Copernic

Comme cela est bien connu de tous, Nicolas Copernic (1473-1543) démontra que la terre tourne autour du soleil et non l'inverse, comme l'admettait jusqu'alors le vieux système géocentrique de Ptolémée (IIe siècle ap. J.C.). Reprise et confirmée par Galilée (1564-1642), cette démonstration provoqua en astronomie puis, par voie de conséquence, dans toutes les sciences physiques, une révolution considérable, sans laquelle les sciences modernes ne seraient pas concevables.

Or, aucune révolution de cette ampleur et de cette profondeur — qui a été opérée voici quatre siècles dans le champ des sciences exactes — n'a encore vu le jour dans le domaine des sciences humaines. On rencontre, pourtant fréquemment, des chercheurs en ces dernières sciences qui proclament bien haut que celles-ci ont un besoin urgent d'une « révolution copernicienne ». De tels chercheurs sentent, en effet, avec une intuition très juste, que les sciences humaines ont besoin d'être fondamentalement renouvelées. Ils sentent que ces sciences sont, si je puis dire, « totalement à la remorque du monde », alors qu'elles devraient le conduire et l'éclairer. Un besoin de renouveau, de transformation radicale de l'épistémologie des sciences humaines se fait donc sentir avec acuité. Mais est-ce pour autant que les demandeurs de renouveau, les demandeurs de révolution, désirent vraiment cette dernière ? Sont-il prêts à en payer le prix ?

De cela on peut légitimement douter. En effet, le lieu et le sens de la révolution à effectuer sont connus depuis longtemps. Comment comprendre cette révolution ? Le polytechnicien D. Verney — qui, spécialiste de l'ontologie, fait partie des chercheurs aspirant à une révolution anthropologique copernicienne —, dans une très intéressante étude intitulée « Hypothèses de recherche sur le psychisme dans le monde »(65), fait remarquer deux choses. La première est que la transformation à effectuer ne se situe pas tant sur le plan de qui est observé que sur celui de qui observe. C'est « le point de vue » qui doit changer(66). Je dirais que le changement à provoquer n'est pas *extérieur*, mais *intérieur*. La deuxième remarque de D. Verney est que si l'anthropologie moderne ne progresse pas — à la manière de l'astronomie médiévale qui était centrée sur la terre, qui était « géocentrée » — c'est parce qu'elle s'obstine à rester « égocentrée »(67).

Cette remarque est juste et elle est lourde d'un sens très profond. L'anthropologie actuelle plafonne parce qu'elle fait du *psychisme*, de l'*âme* le centre de gravité de toute la vie humaine, parce qu'elle y voit — ainsi que dans son expression physique : le corps — le lieu de toute

valeur, l'aune et le critère de toute vérité. Dans la civilisation industrielle, qui est la nôtre, ce qui ne se traduit pas en termes perceptibles par le psychisme est dénué de toute valeur. Cela n'existe pas. Une telle attitude est dramatique. J. Borella, ainsi que le présent livre, montreront qu'à voir dans l'âme le lieu des facultés les plus précieuses, revient pour l'homme à *s'identifier à cette âme*(68). Car l'homme est ainsi fait qu'il possède une haute conscience de lui-même — et il a raison — et qu'il tend spontanément à s'identifier avec ce qu'il pense avoir, en lui, la plus grande valeur. Nous voyons ce jeu se dérouler chez Descartes. Rappelez-vous les passages où il s'indigne : « Je ne suis pas mon corps ! » et où il arrive à la conclusion qu'il *est* sa propre pensée, son âme : *Cogito ergo sum*. Je pense donc je suis. En réalité, l'anthropologie tripartite montrera que la formule exacte est « Je pense, donc je meure », même pis : « je suis mort, je n'existe pas », pour autant que je me confonds avec ma seule pensée, avec ma seule personne.

Cette attitude est dramatique — nous l'avons bien vu dans l'avant-propos — car l'homme s'identifiant à son âme, confond son « JE » avec une simple image. Cette image est intéressante, certes, mais il ne faut *surtout pas* que le JE se confonde avec elle. L'anthropologie fondamentale qui affectionne d'interroger les mythes fait ici encore remarquer que le mythe de Narcisse montre exactement le « piège de l'âme » et ceci depuis très longtemps. Au moment où Narcisse s'identifie avec son « image dans l'eau », avec son image psychique — car, nous le verrons à maintes reprises, il y a une affinité symbolique extrêmement profonde entre l'âme et l'eau — à ce moment-là, il se noie, il meurt. L'homme qui cherche son identité dans son moi, dans sa psyché — et pourtant, toutes les psychologies, toutes les psychanalyses, toutes les techniques de « connaissance de soi » incitent à cela — cet homme court tout simplement à la mort. Irénée, et l'anthropologie de la *Paradosis*, nous expliqueront très bien pourquoi.

D'une science psychocentrique à une science pneumocentrique

Mais revenons à la science anthropologique. Elle plafonne donc, parce qu'elle reste *psychocentrique*, ce qui est la conséquence logique d'une conception où l'homme est conçu comme corps et âme seuls. La révolution copernicienne qu'elle a à effectuer consiste donc obligatoirement à reconnaître caduque cette dernière conception et à œuvrer à la lumière d'une nouvelle axiomatique, trilogique, où l'homme est cette fois conçu « *corps, âme, esprit* ». Alors, de *psychocentrique*, l'anthropologie deviendra *pneumocentrique* ou, pour parler de manière plus élégante : centrée sur l'esprit, ceci à la manière de l'astronomie passant du géocentrisme à l'héliocentrisme.

Le parallèle qui est fait ici entre la révolution anthropologique à accomplir et la révolution astronomique acquise n'est pas gratuit. Les harmoniques sont extrêmement riches, tant il est vrai que le haut et le bas, l'intérieur et l'extérieur, l'esprit et la matière, l'homme et l'univers sont profondément unis. En effet, avec la révolution de Copernic la vérité est rétablie : la terre a toujours tourné autour du soleil et cela est enfin reconnu. Avec la révolution trilogique, la vérité aussi sera rétablie ; car l'homme a toujours été « corps, âme et esprit » — nous verrons d'ailleurs avec Irénée dans quelle mesure précise — et il s'agit de reconnaître et proclamer cette vérité essentielle. Avec Copernic, l'homme n'est plus le centre du monde, il est comme « projeté » dans l'espace. Le système de Ptolémée souffrait d'une « anthropocentrisme » flagrant, lequel disparaît avec Copernic. La possibilité qu'il existe d'autres créatures qu'humaine dans l'univers devient, avec le système copernicien, sérieuse. De la même façon, par l'adoption d'une anthropologie centrée sur l'esprit, le psychocentrisme, l'égocentrisme disparaît, et l'homme se trouve « projeté » dans un monde inconnu dans lequel, en fait d'ontologie, de connaissance des créatures, il a d'immenses progrès à accomplir. Pour l'homme psychique, pour chacun de nous, le monde de l'esprit est une inconnue encore plus vaste, et certainement plus riche de véritables valeurs, que le monde physique ouvert à l'homme de la Renaissance par Copernic.

Mais l'analogie ne s'arrête pas à ces quelques traits de surface. Elle est beaucoup plus profonde. En effet, nous verrons avec J. Kovalevsky(69) que le *corps* est très proche, par contiguïté, et du fait de sa nature matérielle, de la *terre*. L'*âme*, par contre, dont nous commençons déjà à mieux connaître la nature de *miroir* (son caractère fondamental est de pouvoir *réfléchir*), l'âme est très proche de la *lune*, qui réfléchit une lumière, qui ne vient pas d'elle, mais du soleil. Nous verrons de même que l'âme donne au corps, transmet au corps, une vie — notre vie — qui ne vient pas d'elle, mais de l'esprit. L'âme « réfléchit » la vie venant de l'esprit *vers* le corps, comme la lune sait réfléchir la lumière qu'elle reçoit du soleil *vers* la terre. De même que le *soleil* est bien sûr, dans notre monde physique, source de toute vie (pas de vie sans photosynthèse, lumière, chaleur...), l'*esprit* est pour l'homme source de sa vie (ne serait-ce que parce que l'esprit est *pneuma*, souffle, et que sans respirer l'homme ne vivrait pas). Or, ces rapports symboliques et poétiques, que je dirais de « position », sont aussi vrais, comme le montre J. Kovalevsky, dans l'ordre du « mouvement », de la « dynamique » de notre vie : pour l'heure nous faisons graviter notre âme autour de notre corps, ce qui n'est pas en soi une attitude fausse, car la valeur du corps est immense : c'est par lui que l'âme peut goûter et aimer le monde physique, c'est par lui qu'elle peut agir sur ce monde. C'est par lui, enfin, qu'elle existe en ce

monde. Donc cette attitude n'est pas *per se* dommageable : la lune tourne bien autour de la terre. Mais elle devient par contre suicidaire si elle oublie que l'ensemble du complexe « lune-terre », « âme-corps » tourne autour du soleil. L'anthropologie bipartite est comme une astronomie qui oublierait totalement que le soleil existe. Pire, qui nierait absolument l'existence du soleil. La révolution copernicienne demandée par l'anthropologie tripartite, par suite par l'anthropologie fondamentale, consiste à reconnaître l'existence de l'esprit et à lui donner la place qui est la sienne dans le composé humain : celle du centre.

Une autre manière, sur laquelle nous reviendrons longuement dans ce travail, de présenter la révolution épistémologique que, sous peine de déchéance prochaine, l'homme doit effectuer est celle-ci : actuellement l'âme est tournée vers le corps et tourne le dos à un soleil qu'elle ne voit plus, qu'elle ne conçoit même plus. Ce qui entraîne, mesuré à l'aune de l'homme total, des comportements parfaitement pathologiques. La révolution à effectuer consiste à *renverser* l'image : l'âme doit se *retourner* vers l'esprit. Non pour oublier le corps, mais, au contraire, afin que celui-ci puisse enfin participer à la vie de l'esprit. Cette révolution, ce retournement est exactement le mouvement du Rebelle d'E. Jünger alors qu'il « recourt aux forêts ».

Le philosophe-poète Milosz (1877-1939) avait aussi reçu cette image comparant la trilogie « terre, lune, soleil » à celle du « corps, de l'âme, de l'esprit ». A la suite des alchimistes du Moyen-Age et de la Renaissance, il voyait le *cœur* (lieu, en l'homme, de l'esprit) comme soleil et le *cerveau* comme lune, celui-ci ayant à effectuer une tâche identique : recevoir, refléter, filtrer, tamiser la lumière reçue. Il disait, de la lune et du cerveau, qu'ils « humanisent le surhumain »(70).

Nous nous demandions plus haut si ceux qui aspirent à une véritable révolution des sciences humaines — lesquelles, pour l'heure, sont simplement « inhumaines » — sont prêts à payer le prix demandé par ce renversement ontologique de centre de gravité, renversement faisant que l'âme, dont les exigences et l'ambition sont très fortes, doit laisser à l'esprit le soin de distinguer l'essentiel de l'accessoire. Ce prix est en effet un bouleversement complet des habitudes de pensée, et plus encore. Mais dans ce chapitre, bien qu'il se limite au seul terrain de la science anthropologique, nous pouvons déjà prendre une juste mesure de ce qui est réellement demandé.

Lévi-Strauss, comme nous le savons, a toujours dit que l'objet de l'anthropologie est l'homme total. Or il écrit : « Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit de comprendre comment fonctionne l'esprit des hommes »(71). Après avoir noté que Lévi-Strauss emploie le mot esprit dans son sens nouveau, instauré par Descartes, sens qui désigne le

psychisme — ce que nous appelons ici l'âme — remarquons que, très justement, l'anthropologue pour comprendre l'homme total, au lieu de l'aborder dans sa partie inférieure, corporelle, l'aborde dans sa phase haute, psychique. L'anthropologie cherche à comprendre le fonctionnement du psychisme humain — à l'aide de différentes disciplines : la psychologie, la sociologie, la psychanalyse, l'ethnologie, la linguistique... — afin de saisir l'homme « total ». Ce qui est parfaitement logique, le « plus » contenant en quelque sorte le « moins », un espace à deux dimensions contenant les figures à une dimension. Mais voyons bien deux choses. Cette attitude n'est méthodologiquement cohérente, que dans le seul cadre d'une anthropologie bipartite, où l'homme « plafonne », et est censé se révéler entièrement dans son « psychisme ». Cela a déjà été dit. Elle n'est d'autre part cohérente que si, afin d'étudier ce psychisme, elle focalise son attention sur des hommes « psychiques », c'est-à-dire des hommes dont elle a lieu de croire que leur vie, leurs comportements sont dictés par des raisons psychiques. Ainsi on n'imagine pas un anthropologue perdant son temps à faire des investigations sur le fonctionnement d'êtres humains dont la vie, à la suite d'une maladie, d'un accident... serait réduite à celle du corps. Cela intéresse peut-être les physiologistes, les médecins... mais pas les anthropologues. Quant aux hommes dont la vie serait gouvernée par l'esprit, l'anthropologie moderne n'a pas à les étudier puisqu'elle n'en reconnaît pas l'existence. On peut ainsi admirer comment elle se précipite pour réduire hermétiquement les cures schamanistiques à de simples processus psychanalytiques(72). Mais retenons ceci : il est donc normal, et méthodologiquement fondé, qu'une anthropologie bipartite centre son attention sur les hommes qu'elle saisit comme *psychiques*, puisqu'elle place l'*essentiel* au niveau du psychisme et, par suite, le *secondaire* au niveau du corps. Nous trouvons d'ailleurs une conséquence de cette attitude épistémologique dans le tracé de la frontière que l'anthropologie conventionnelle cherche à faire passer entre l'homme et l'animal. Pour elle, et elle a raison, rien de corporel, d'organique, de physiologique n'appartient à l'homme, qui n'appartienne à l'animal. Ce que l'on peut trouver au niveau du corps est *accessoire* à la définition de l'homme. L'*essentiel*, croit-elle, est à chercher au niveau du psychisme.

Maintenant, plaçons nous sur le terrain de l'anthropologie tripartite, et puisque l'attitude précédente qui est celle de la science anthropologique actuelle, nous a paru fondée, reproduisons-la, sous l'égide de ce nouveau postulat trilogique que l'on peut aussi bien appeler « postulat d'ouverture ».

Eh bien ! cette attitude épistémologique nouvelle, plaçant l'*essentiel* de l'humain non plus dans le psychisme, dans l'âme, mais dans l'*esprit*, cette attitude exige que l'anthropologie nouvelle, pour comprendre

l'homme, centre non plus son attention sur les hommes psychiques, mais sur les *spirituels*, donc, tout particulièrement, sur ceux que l'on désigne d'ordinaire par le nom de *mystiques*. La révolution scientifique que veut promouvoir l'anthropologie fondamentale — puisque copernicienne — exige que ce qui était placé au *centre* soit maintenant rejeté à la *périphérie*. A l'inverse, les hommes déjà nés à l'esprit — les « pneumatophores » —, les mystiques authentiques et les saints, ceux dont les facultés et la vie contredisent totalement le discours de l'anthropologie conventionnelle, ces hommes qui étaient rejetés par elle comme cas humains « inauthentiques », ou d'intérêt *marginal* et accessoire, à l'inverse, la révolution scientifique à venir demande instamment que ces hommes soient placés au *centre même* de la réflexion conduite par la nouvelle anthropologie. Pour revenir à l'image du jeune zoologiste, on dira que l'anthropologie fondamentale veut précisément se garder de faire comme lui qui, pour définir une grenouille, ne prête attention qu'aux têtards, en écartant précisément de son champ d'investigation, les grenouilles. On pourrait encore penser à un entomologiste qui, pour connaître les papillons, se limiterait à l'étude des chenilles (tout en faisant, de reste, ce qu'il faut pour que ces chenilles ne puissent jamais se métamorphoser). Telle était, me semble-t-il, l'attitude de l'ancienne anthropologie. Telle est celle dont l'anthropologie fondamentale ne veut plus.

Or, combien d'hommes de science sont prêts à admettre cette première conséquence inéluctable de l'authentification de l'anthropologie tripartite, à savoir que l'étude des saints — l'h*agiologie* — l'étude de la mystique, de la spiritualité, devienne une discipline d'enseignement et de recherche véritablement centrale, véritablement cardinale ? Combien sont prêt à rendre, dans l'étude des lépidoptères, la place due aux « papillons » ?

A cette question il est difficile de répondre. Je suppose cependant ces scientifiques peu nombreux. Mais que ceux n'acceptant pas ce choix ne viennent pas ensuite soupirer après une hypothétique révolution ou régénération des sciences de l'homme. Car la seule révolution anthropologique authentique exige ce renversement des priorités d'étude et d'observation. Si on ne peut dénombrer les anthropologues qui accepteraient de faire de l'hagiologie le thème majeur de leurs études et de leur réflexion, on peut cependant citer quelques hommes de sciences, ou de lettres, ayant déjà œuvré pour un tel renversement de perspectives.

Bien sûr, je ne parlerai pas des philosophes antiques, ni des Pères de l'Eglise, pour lesquels ce renversement n'était pas à effectuer. Pour Platon, Plotin, Epictète... de même que pour Clément d'Alexandrie, Origène, Augustin... l'homme délivré, l'homme sanctifié, « déifié » était déjà, au départ, et à l'aboutissement, de leur anthropologie. Non, je pense

à ceux pour lesquels ce renversement s'est présenté ou se présente comme une tâche. Qui doit-on citer ?

Bergson (1859-1941) certainement, qui dans *Les deux sources de la morale et de la religion*(73), distingue une morale psychique, *naturelle*, faite de contraintes et de pressions et une morale supérieure, *absolue*, que je dirais *spirituelle*, faite de liberté et d'aspiration, morale que Bergson voyait s'incarner dans les *saints*, les *héros* et les *prophètes*(74). Ce grand philosophe percevait avec acuité le rôle que doivent jouer les « âmes mystiques »(75), dans la définition et l'avenir de l'humanité.

Nous pensons ensuite à J. Guitton qui, à plusieurs reprises, assigne à une anthropologie authentique trois programmes fondamentaux de recherche(76) : un programme *thanatologique*, permettant d'étudier et de comprendre la « biologie » de certains cadavres, dont les particularités de conservation, de fragrance (émission de parfum), de myroblytie (sécrétion d'huile), de luminescence (émission de lumière), de cicatrisation... posent des questions insistantes à la biologie humaine ; un programme *analogique*, cherchant dans les règnes végétal et animal des transformations et phénomènes susceptibles d'aider à comprendre la vie humaine ; un programme *hagiologique* dont l'objet serait l'étude de la phénoménologie ascétique et mystique telle qu'ont commencé à l'entreprendre des chercheurs comme Görres(77), O. Leroy, H. Thurston et H. Larcher.

Au vrai, ces trois programmes constituent un triptyque dont le panneau central est l'hagiologie. La thanatologie prévue par J. Guitton porte, en effet, sur le devenir de la dépouille de spirituels et de mystiques, et son « analogie » cherche, dans la nature, des images, voire des modèles « cybernétiques », permettant de mieux comprendre la phénoménologie mystique.

Nous voulons mentionner ensuite les études du Dr H. Larcher, auteur de travaux remarquables sur la thanatochimie, sur la « physiologie » des cadavres(78) ainsi que sur les états de conscience modifiés. H. Larcher voit les états mystiques, ou spirituels, comme niveaux supérieurs d'une échelle allant des états *léthargiques* (*thanatose*, *biostase*) aux niveaux *hypniques* (*biocémèse*, *hypnose*, *sommeil*), puis aux niveaux d'éveil (*veille*, *lucidité*, *extase*) et conduisant enfin à ces degrés ultimes que sont la *psychostase* et la *béatitude*(79).

Mais le chercheur universitaire qui, à ma connaissance, œuvre, à l'heure actuelle, avec le plus de décision et de fermeté pour une nouvelle anthropologie centrée sur l'étude de la phénoménologie mystique est Y. A. Dauge. La « néo-anthropologie » ou « anthropologie créationnelle », pour laquelle il plaide, se caractérise en effet par son optique

maximaliste(80) terme désignant ici le fait que l'anthropologie d'Y. A. Dauge est électivement centrée sur ce qu'il y a d'élevé et de spirituel en l'homme.

Enfin, il ne nous faut pas oublier de citer Cl. Tresmontant, qui avec une lucidité dont l'anthropologie fondamentale voudrait hériter, aperçoit que l'anthropologie actuelle est une science tronquée, diminuée, parce que justement ne prenant pas en compte la dimension spirituelle. Cet auteur écrit : « Autrement dit, la vie mystique, la dimension mystique ou surnaturelle fait normalement partie de l'homme, tel qu'il existe concrètement. Une anthropologie complète, intégrale doit en tenir compte, et une anthropologie qui se refuse à l'observer, où à le découvrir, est une anthropologie mutilée, décapitée »(81).

M. Sheler disait que c'est un préjugé de la raison, (du psychique) de croire que la science et la religion se contredisent. Cl. Tresmontant démontre, pour sa part, de manière parfaitement claire, que c'est un même préjugé de penser que la mystique est réservée à quelques excentriques, alors qu'elle est inscrite dans la vocation naturelle de l'homme(82). Il souligne aussi que c'est un préjugé identique que d'affirmer que la mystique n'a rien à voir avec la science. Une science, en effet, dit Cl. Tresmontant, est « la connaissance, par l'intelligence, de ce qui est »(83). Or, à ce titre, la mystique est bien une science, car elle atteint, par l'intelligence, ce qui, dans l'homme, « *est* d'une manière éminente et première », c'est-à-dire l'esprit. La mystique, rappelle encore Cl. Tresmontant, n'est pas science au niveau de sa seule définition. Elle l'est aussi au niveau de son cheminement. Il écrit à cet égard :

> « La vie mystique, selon la tradition chrétienne, n'est pas suspendue en l'air. Elle ne repose pas sur des hypothèses, des axiomes, des postulats, ou des « actes de foi » successifs. Elle repose sur des faits, empiriques, constatables, vérifiables. Elle est elle-même un fait expérimentable, contrôlable et contrôlé par les mystiques chrétiens, eux-mêmes avec force précautions, comme nous le verrons. »(84)

Que nous l'appelions *hagiologie* ou phénoménologie mystique, ou mystique tout court, le terme importe peu. Il est par contre capital de comprendre qu'il n'y aura pas de révolution anthropologique véritable tant que cette discipline ne sera pas reconnue comme discipline anthropologique primordiale.

Sciences mortes, sciences vivantes

Une distinction acquise dans le domaine des langues est celle des langues vivantes et mortes. Cette même distinction, je l'espère, se fera un jour spontanément dans le domaine des sciences humaines : les disciplines *mortes* se reconnaîtront parce qu'elles n'auront pas été capables d'intégrer l'esprit dans leur conception anthropologique de base. Les mortes seront celles pour qui l'homme est, et doit rester, « corps et âme ». Les vivantes seront celles lui accordant de pouvoir et devoir naître à l'esprit, naître de l'esprit.

Au seul fait d'avoir à focaliser son attention sur des hommes tridimensionnels, des hommes spirituels, « corps, âme et esprit », l'anthropologue mesure déjà que la révolution en question ne va pas lui être facile. Il est en effet normal que l'on s'habitue à son objet d'étude, qu'on finisse par l'affectionner et que l'on ne désire pas en changer. Mais s'il ne s'agissait que de *changer l'objet observé* ! Chacun le sent bien : il s'agit aussi de *changer l'observateur*. Non pas qu'il faille changer l'actuel par un autre, mais il sera nécessaire que l'actuel accepte, par lui-même, et pour lui-même, si modestement que ce soit, d'explorer son propre esprit. Pourquoi ? La raison a été dite et elle est très simple : *le semblable ne peut être connu que par le semblable*. Pour un intellectuel, avancer sur ce chemin est très difficile car, par définition — de naissance, ou par apprentissage— il est un *incontinent de l'âme* : il pense sans arrêt, sur tout, à propos de tout. Penser correctement, demande que le corps soit en repos, soit en paix, silencieux. Afin d'en être sûr, essayez de faire une addition à trois chiffres en soulevant un piano ! Eh bien ! de même, le juste fonctionnement de l'esprit réclame que l'âme, que le psychisme, se taise,. Il faut apprendre à maîtriser les « sphincters » de l'âme, il faut apprendre à taire et tarir la pensée. Or, pour quelqu'un dont la fonction première est de penser, nul doute que cet apprentissage ne pourra être que long et difficile. Mais là est le prix à consentir. Ou l'anthropologue, l'homme de science est sincère, ou il s'intéresse à l'homme, et il fera cet apprentissage. Ou bien son intérêt n'est qu'un leurre, une façade, et l'anthropologie, la connaissance de l'homme, n'est pas réellement pour lui une *fin*, mais un *moyen*.

Nombre de chercheurs, devant l'effort à entreprendre — et ils sont encore loin d'avoir bien sondé la solidité des résistances qui se lèveront — auront la « flemme », ils seront comme pris de fatigue. Combien je les comprends, éprouvant naturellement une certaine répulsion pour le changement, surtout pour celui qui est imposé. Mais qu'ils acceptent de considérer deux choses. Une est que pour se maintenir à la hauteur de leur tâche, ils sont déjà obligés de consentir des efforts de formation importants, ainsi en techniques de communication, d'animation et

d'information, en méthodes de recueil et de traitement des données, en micro-informatique, etc... Si donc les spécialistes en sciences humaines consentaient, par exemple, à consacrer sensiblement le même temps à expérimenter l'esprit qu'à se former professionnellement un pas considérable serait déjà franchi. L'enjeu est pourtant d'une toute autre envergure : car en aucun cas l'informatique ne peut aider à connaître l'homme dans sa réalité essentielle. L'anthropologie fondamentale appliquée, elle, par contre tend à cette connaissance.

L'anthropologie fondamentale appliquée

Employant le qualificatif d'*appliquée*, nous désignons là une caractéristique définitionnelle essentielle de l'anthropologie fondamentale. C'est sur ce trait que je désirais, dans un deuxième temps, attirer l'attention.

Une constatation, à ma connaissance commune à toutes les grandes traditions religieuses, affirme que qui a pour souci de découvrir et développer les facultés de l'esprit, ne peut le faire seul. Nous reviendrons à différentes reprises sur cette question, sur la manière dont on peut l'envisager. Certes, les écrits des grandes religions sont là pour nourrir l'esprit. Mais, comme nous l'avons déjà suggéré, ces écrits ne peuvent — sauf grâce spéciale et, je crois, assez rare — être abordés de manière spirituellement efficace sans une aide préalable. Or, il importe de le redire ici, un objectif de base, pour ne pas dire l'objectif-clé de l'anthropologie fondamentale est de contribuer à fournir une aide de cette sorte. Cette discipline se veut, par définition, effective, opérative, appliquée. Engendrer ou bâtir un savoir plus vaste, plus détaillé, plus complet, plus approfondi sur les religions, les mystiques, les liturgies, les symboles, les mystères, les techniques d'ascèse... ne l'intéresse aucunement. Nous l'avons dit, le projet de cette anthropologie n'est pas psychique, n'est pas d'érudition. Il n'est pas de l'ordre de l'intellect seul, de cet intellect dont le poète Charles Duits perçoit si bien la faille, alors qu'il écrit : « Or l'intellect ne cherche pas la connaissance, il cherche la sécurité »(85). Le projet de cette anthropologie est d'ordre *anagogique*, entendons qu'elle veut contribuer à la maturation de l'esprit en l'homme. Là est son projet cardinal. Tout le reste se montre à elle comme dénué de valeur fondamentale, ou plutôt ce qui revient au même, tout le reste lui apparaît comme nimbé de la valeur la plus insigne, alors que ce reste est adéquat à l'éclosion de l'esprit au cœur de l'âme humaine.

Répétons-le, il ne s'agit là ni de poésie, ni de romantisme, ni de spiritualisme fumeux. Contribuer à l'émergence et à l'épanouissement de l'esprit, est dans le cadre d'une anthropologie tripartite, exactement aussi nécessaire que de travailler à développer les facultés intellectuelles pour

une anthropologie dualiste. Une génération qui sait lire, écrire et compter, ne concevra pas de laisser ses enfants sans leur apprendre à écrire, lire et compter. Imaginez que nous ne le fassions pas ! Avec quelles armes, alors, nos enfants se présenteraient-ils à l'âge adulte pour affronter le monde moderne ? Aucune. C'est justement afin d'éviter le « carnage psychologique », qui inévitablement s'en suivrait, que l'éducation est obligatoire.

De la même manière, et plus vivement encore, une discipline consciente de ce que pourrait être l'homme, et par suite des devoirs que l'homme a envers lui-même, une telle discipline se sent directement et immédiatement concernée par la mise en œ*uvre*, et *en acte*, de la connaissance qui lui appartient. Cette mise en application est urgente parce que l'homme, contrairement à ce que disait Freud, est un animal « en manque de sens ». Il a besoin de trouver un sens à sa vie. A défaut, il tombe malade, il ne se reproduit plus, il trouve refuge dans la névrose, il s'aigrit, projette sur le voisin les raisons de son aigreur, etc... Nous avons déjà donné un avant-goût de ces comportements symptomatiques et y reviendrons plus tard. Mais nous voulions simplement redire ceci, d'où vient l'urgence que naisse une véritable anthropologie appliquée. Afin de le dire, empruntons la plume de Duits, qui écrit : « Nous ne demandons pas à l'oreille de nous expliquer la musique, ni à l'œil de nous expliquer la peinture. C'est une erreur de ce genre que nous commettons lorsque nous interrogeons l'intellect au sujet du sens de la vie »(86).

L'âme peut seulement poser la question. La réponse, elle, ne peut être donnée que par l'esprit. C'est ce que F. Varillon exprimait en disant qu'il appartient aux religions, non de donner des explications, mais de proposer des *significations*(87).

Mais pour que l'esprit *donne le sens*, il faut qu'il soit lui-même mis en action. De la même manière une chandelle ne donnera de la lumière que si on l'allume. Apprendre aux hommes à concevoir des chandelles n'a de sens que si on leur apprend à les allumer. Voilà pourquoi l'anthropologie fondamentale ne peut être qu'appliquée, voilà encore pourquoi elle veut aider, si modestement que ce soit, ne serait-ce qu'en les approuvant de tout cœur, ceux qui sont réellement soucieux de connaître et faire vivre l'être de l'homme.

Afin de clore ce chapitre, cherchant à situer quelques uns des traits les plus importants de l'anthropologie fondamentale, j'aimerais encore revenir sur un aspect de sa physionomie.

Retour aux sens premiers

Nous avons vu que le passage d'une anthropologie bipartite, à une conception trilogique de l'homme, entraîne un bouleversement complet des valeurs. J'ai suggéré qu'il s'en suivrait un changement radical du sens de différents concepts importants, tels ceux de : naissance, fécondité, vie, mort, parenté, utilité, bien, mal... Ceci se comprendra de soi-même au fil de ce travail. Mais un autre aspect conceptuel ou linguistique important est qu'à pénétrer le sens de l'anthropologie tripartite, on voit certains mots s'illuminer d'eux-mêmes, parce que retrouvant le sens qui était initialement le leur, sens qu'ils avaient perdu. Prenons quelques exemples : les mots *personne*, *âme*, *psyché*, *conversion*, *symbole*, *diable*,...

Le mot « personne » — quiconque a fait un peu de psychologie peut s'en apercevoir — est défini de manière très imparfaite par cette science(88). Ceci pour la bonne raison qu'il désigne un rapport ontologique que la psychologie seule ne peut percevoir. Ce rapport, déjà entrevu dans l'avant-propos, est celui de l'esprit et de l'âme, du « JE » essentiel et du moi psychique. L'étymologie du mot est *persona*, terme latin qui désignait, nous le savons, le masque des acteurs de théâtre (*per-sonare* signifie : se faire entendre à travers). La personne est donc, à l'homme réel, ce que le masque est à l'acteur : soit ce moi, tout à la fois psychique et corporel, grâce auquel et à travers lequel, l'être de l'homme se fait apercevoir et entendre. Mais cet être ne doit pas plus être confondu avec le moi, ou le psychisme (et le corps), que l'acteur ne doit être confondu avec son masque. A noter d'ailleurs que sur le plan théologique, la notion de « personne divine » doit être aussi comprise comme manifestation, « hypostase », de l'Être de Dieu.

« Ame » est un mot dont le sens originel s'est rapidement perdu dans les sables, puisqu'on a pu très tôt discuter sur le fait de savoir si les esclaves et les femmes ont ou n'ont pas une âme. Or le mot correspondant en latin est : *anima* (*animus*) d'où vient *animal*. Les animaux se définissent donc *par le fait qu'ils ont une âme*, et c'est bien pour cela qu'ils peuvent être *animés*. Autrement, ils seraient morts. Or il paraît difficile de refuser aux esclaves et aux femmes ce dont dispose la moindre volaille. L'âme est donc le psychisme et, aussi rudimentaire soit-il, tout animal en possède un, les invertébrés mêmes. Or, il fut une époque où, en raison des glissements de vocabulaire orchestrés par Descartes et son séide Malebranche, par Leibnitz et d'autres encore, le mot âme prit une tonalité religieuse et dévote si prononcée qu'il en vint à caractériser ce qui différenciait l'homme de l'animal. La confusion devenait alors totale sur tous les plans, car, de plus, ainsi qu'on a pu l'apercevoir et qu'on le réexaminera, Descartes s'est ingénié à assimiler l'âme et la pensée. En ces termes, l'âme devenait le propre de l'homme, et elle était

refusée à l'animal, pour deux raisons : par sa connotation religieuse, sa connotation d'immortalité, et par sa signification psychologique renvoyant à une intelligence développée, à la pensée discursive, etc...

L'ennui est que l'étymologie est là pour dire que les « bêtes » ont une âme. Il est aussi stupide de faire de l'âme le propre de l'homme, qu'il serait ahurissant de faire du corps le propre des animaux. Non ! la différence qualitative homme-animal ne se trouve ni dans l'ordre du corps, ni dans celui de l'âme. Et l'on ne s'étonne guère des errements — d'ailleurs funestes — de l'anthropologie universitaire qui, à la suite de G. Bataille, de R. Caillois(89), parce qu'elle ne parvenait plus à distinguer effectivement la frontière « homme-animal » au niveau de l'intelligence, du langage, ou de l'outil, alla la chercher au niveau de la « démesure », du « débordement », de l'éros ou de la violence... voire de la cruauté ! Cette voie, aussi, était une voie de garage, bien des animaux rêvent et rien ne permet d'affirmer que leurs rêves n'interfèrent pas dans leurs comportements de la journée. Quant à la violence et à la cruauté, quant au sadisme et aux infamies, les chimpanzés — encore eux — montrent que l'homme n'a rien à leur envier(90).

Non, la différence essentielle, la différence caractéristique, spécifique, séparant l'homme et l'animal n'est pas à chercher sur le terrain de l'âme. Seule le dévoiement de la notion d'âme et la négation de celle d'esprit ont pu le faire croire un moment. Cette différence se trouve sur le terrain de l'esprit. L'homme peut accéder à l'esprit, or, en l'état actuel du monde, les animaux ne le peuvent pas. Ceci était bien exprimé par les Pères de l'Eglise qui, eux, savaient donner aux mots leur sens. Ils disaient par exemple : « Les oiseaux volent, les poissons nagent et les hommes prient »(91). Tatien (120-175) réfutait déjà la définition de l'homme donnée par Platon en tant « qu'être raisonnable, capable d'intelligence et de science ». Car Tatien, bon observateur de la nature, remarquait déjà que les animaux sont aussi très capable de raison, de « science » et d'intelligence(92). Il était évident pour lui que la différence résidait ailleurs, dans la possibilité de l'esprit.

Tel est le type d'évidence que l'anthropologie fondamentale désire faire retrouver. Nous aurons certainement à revenir dans ce travail sur la signification originelle de mots tels : *psyché*, *conversion*, *symbole*, *diable*, *destin*, *cosmos*, *théorie*, *connaissance*... et bien d'autres. Aussi ne donnera-t-on ici qu'un avant goût de leur saveur révélée par l'anthropologie « corps, âme, esprit ».

« Psyché » ? Le mot vient du grec : *psukhê*, désignant l'âme. Donc les psychologues étudient l'âme, ce qui est bien le cas. Mais la *psukhê* s'est tôt matérialisée sous forme d'un objet : un miroir possédant un axe de rotation horizontal lui permettant d'être dirigé vers le haut, ou vers le bas.

Elle s'est aussi « incarnée » dans le personnage d'une déesse : Psyché. Or, l'âme est intermédiaire entre le corps et l'esprit, ni matérielle, ni immatérielle, et, comme le miroir elle peut se tourner soit vers le bas, le corps, et ne refléter que des appétits charnels, soit vers le haut, l'esprit, et ne refléter que des désirs spirituels. Ainsi que nous le verrons, cette compréhension de l'âme est en parfait accord avec l'anthropologie grecque qui place le corps et l'esprit dans un rapport d'opposition, d'antagonisme.

Quant à Psyché (l'âme), le mythe dit qu'elle était aimée par l'Amour (l'esprit) à condition cependant qu'elle ne cherche pas à le voir avec ses propres yeux. Ce qu'elle essaya de faire, d'où la fuite de l'esprit. Mais à la fin, l'âme finit par épouser l'esprit, Psyché par épouser l'Amour, et elle monta aux cieux sous forme d'un papillon. Ce mythe porte tout le sens de la déification chrétienne, car l'âme chrétienne doit, pour accéder à la vie des cieux, « épouser » Dieu et celui-ci, comme le dit Jean, est « esprit » (Jn 4,24) et « amour » (1Jn 4,16). Il y a là une vérité anthropologique, totalement transculturelle, objective, comme la loi de la pesanteur ou le principe d'Archimède, vérité que nous tâcherons de mieux comprendre, puisqu'elle est au centre de cette « dynamique » qui appartient en propre à l'anthropologie tripartite. « Conversion » est un mot désignant exactement ce qu'il signifie : l'acte de l'âme qui se tourne vers l'esprit pour en recevoir la lumière (de *convertere* « se tourner vers »). Le mot correspondant en grec est *metanoïa*, désignant un changement de connaissance, une transformation de la connaissance, ce qu'opère effectivement l'ouverture de l'esprit, l'ouverture à l'esprit.

Lorsqu'on a commencé de saisir où passe réellement la frontière séparant le psychique du spirituel — question clé, question délicate — le mot « symbole » prend alors tout son sens car il désigne précisément ces êtres : mots, dessins, choses, personnes... ouvrant à l'âme le monde de l'esprit, *réunissant* le monde de l'âme et celui de l'esprit. Le mot vient du grec : *sumballein*, signifiant *réunir*. Or la vocation de l'homme aussi est de « réunir » ces deux mondes en un seul. Comprenant ce fait, on aperçoit alors immédiatement pourquoi le « diable » est un si méchant personnage, justement parce qu'il empêche cette réunion, cette union (le *diabolos*, en grec, est le contraire du *symbolos*, comme le disent éloquemment les préfixes *syn/m* signifiant « ensemble », et *dia*, signifiant « séparation »)(93).

Nous aurons donc, dans ce travail d'anthropologie fondamentale, à revenir souvent sur le sens étymologique des mots.

Voilà ! Ce chapitre n'avait pour volonté que d'esquisser à grands traits un premier portrait de cette discipline, qui est la seule susceptible de convenir à l'Homme Rebelle tel que nous l'avons présenté en avant-propos. Cette anthropologie, du plus loin, se signale par le fait qu'elle refuse le postulat de clôture cartésien, elle refuse de considérer l'homme comme « corps et âme » seuls, elle refuse donc l'anthropologie dualiste et elle affirme, au contraire, que l'homme est, ou peut être, « corps, âme et esprit ». Elle suggère aussi que seule cette dernière conception donne un sens réellement humain à la vie de l'homme. Il est vrai que, pour l'instant, de telles affirmations sont encore dépourvues de cette assise logique et expérimentale que les hommes de science exigent avec raison. A cette objection, nous pouvons pour l'heure répondre ceci : l'anthropologie fondamentale peut bien faire sienne cette attitude que Copernic fit semblant d'adopter en présentant l'héliocentrisme comme simple hypothèse spéculative, comme simple axiomatique. Elle accepte de voir dans la trilogie « corps, âme, esprit » un simple postulat à la faveur duquel elle conduira son travail, de la même manière que l'anthropologie conventionnelle a œuvré sous le couvert du postulat cartésien.

Cependant, de même que Copernic était convaincu de la supériorité de l'héliocentrisme, elle est déjà intimement persuadée que la trilogie anthropologique reflète infiniment mieux la réalité que le binôme cartésien. Le démontrer, au sens courant du terme, ne fait d'ailleurs pas partie de ses préoccupations, puisque, comme on le comprendra plus tard, l'existence de l'esprit ne se peut aucunement démontrer. Cette existence peut, par contre, se « montrer », et il est possible aussi de montrer que cette trilogie est, au-delà de toute mesure, bien plus *riche de sens* que la simple dualité « âme-corps ». Non seulement cela peut *se montrer*, mais aussi *s'éprouver*, *s'expérimenter*. Ceci précisé, ce sont bien là, une fois encore, les objectifs clés de l'anthropologie fondamentale qui se trouvent à nouveau définis.

La révolution épistémologique demandée par cette anthropologie obéit, disions-nous, à un mouvement semblable à celui effectué en astronomie par la révolution copernicienne. Mais ce mouvement de *metanoïa* scientifique est aussi exactement semblable à celui qu'opère la physique quantique, non pas dans le domaine de l'astronomie, de l'infiniment grand, mais dans celui de la microphysique, dans l'infiniment petit. Nous aurions pu tenter de développer ici cette similitude, en lieu et place de la première. Elle est aussi pertinente, peut-être même plus. Mais la physique des quanta offre l'inconvénient d'être spécialement abstraite. Le premier parallèle étant plus accessible à l'auteur, comme au lecteur ordinaire, telle

est la raison pour laquelle il a été retenu. Il y a aussi que nombre de disciplines incertaines tentent de tirer à elle la « couverture quantique ». Or ce n'est en aucun cas le propos de l'anthropologie fondamentale, à qui l'idée de chercher et trouver des arguments du côté de la physique est totalement étrangère, voire contraire. Néanmoins, cette anthropologie n'est certainement pas indifférente au fait que les découvertes et expériences récentes de la physique des quanta convergent harmonieusement avec sa propre vision de l'homme et du monde.

Parmi ces découvertes et expériences, il en est que l'on peut citer ici en toute sécurité puisqu'elles sont authentifiées, et parfaitement admises, par tous les micro-physiciens, même les plus matérialistes. Ainsi en est-il des expériences démontrant que les constituants de la matière réagissent à l'observation, et que l'ensemble « observateur-observé », dès l'instant même de sa constitution, forme un système d'interaction complexe. Ainsi encore, de celles prouvant que les concepts classiques de matière et d'espace/temps doivent être abandonnés. Que penser en effet d'un fragment — d'un corpuscule — dont on peut démontrer la « non-localité », c'est-à-dire le fait qu'il est simultanément en plusieurs régions de l'espace à la fois ? Peut-on encore à son propos parler de « matière » ? Que penser aussi du fait que cette particule peut se trouver informée de ce qui se passe à des distances considérables de la région qu'elle occupe ? Que penser encore du fait que ce qui l'affecte puisse modifier instantanément les caractéristiques d'autres corpuscules, qui lui furent en quelque manière associées, mais se trouvent maintenant infiniment éloignées ? Peut-on parler d'espace lorsque de tels « transferts » — mais le mot n'est plus adéquat — sont possibles ? Que penser enfin d'un espace/temps dont chaque région, si petite soit-elle, contiendrait une connaissance détaillée sur « l'ordre impliqué dans l'univers entier »(94), ce que tend à démontrer fortement la physique des hologrammes ?

Les perspectives épistémologiques ouvertes par la révolution quantique sont véritablement immenses. Nous nous contenterons de faire remarquer, en fin de ce chapitre, que le réel découvert par la physique des quanta déborde largement les facultés de représentation, d'imagination et de compréhension du psychisme, de l'âme. On notera aussi que la microphysique, alors qu'elle accrédite l'idée d'une interaction possible entre la pensée et la matière, la conscience et l'univers, ainsi que celle d'un monde dont la réalité ultime serait d'une nature rigoureusement immatérielle et extra-psychique, œuvre joliment à démontrer la pertinence de thèmes mythiques et mystiques fondamentaux. Par nature, les vérités révélées par les mythes authentiques sont éternelles, atemporelles. Le Christ le disait clairement : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (Mc 13,31).

La question de la tripartition humaine n'est pas une question simple. La première chose à bien voir est qu'elle peut être comprise dans deux optiques *extrêmement différentes*, ceci suivant la manière dont est conçu le mystère des origines de l'homme et du monde. Ce mystère — à en croire l'astrophysique récente — se déroula il y a 15 milliards d'années, dressant à peine quelques milliardièmes de seconde (10 exp -43 seconde!) après lui le fameux « Mur de Planck », mur au-delà duquel il est dûment démontré que la connaissance humaine ne pourra jamais remonter(95). L'objet du prochain chapitre est donc de situer, l'une par rapport à l'autre, ces deux perspectives fondamentales. Ensuite, dans les quatre chapitres suivants — soit les chapitres III à IV du premier volume et les chapitres I et II du second — nous suivrons l'histoire de la *structure ternaire* « corps, âme, esprit ». Enfin, dans les deux derniers chapitres du second volume, nous nous attacherons à en comprendre la *dynamique*, la *fonction*, plus simplement dit : la *vie*.

CHAPITRE II

LES DEUX COMPREHENSIONS DU MYSTERE DES ORIGINES

Disons-le avec clarté, l'homme qui se perçoit comme ayant, ou étant, un corps et une âme est très différent de celui qui se perçoit comme un être à trois dimensions : « corps-âme-esprit ». Au vrai, ces deux hommes vivent de manière radicalement différente, leurs univers, dés que l' on dépasse le plan des apparences, n'ont que peu de points communs. Ceci peut être rappelé avec simplicité. Saint Irénée déjà, au deuxième siècle, à la manière des théologiens et des anthropologues les plus perspicaces de notre temps, présente le corps, l'âme et l'esprit comme les trois *fonctions*, les trois *relations* ou encore les trois *manières d'être* de l'humain. Par son corps, l'homme est ouvert sur le monde et la matière, par son âme il est ouvert à autrui, aux autres hommes, par son esprit il est ouvert à Dieu, à l'Incréé. Ne nous y trompons pas, cette simple présentation de la trilogie « corps-âme-esprit » est tout à la fois d'une grande précision et d'une rare richesse. Il ne nous est, bien sûr, pas possible de prendre connaissance du monde, de sa forme, de sa matière, de sa couleur, de sa saveur... autrement que par les sens de notre corps. Quant à un homme qui n'aurait pas d'âme — entendons de facultés psychologiques telles la conscience, l'intelligence, la mémoire, l'intuition... — il ne pourrait jamais connaître, ni comprendre ses compagnons qui, justement, se distinguent et se signalent, quant à l'essentiel, par leur âme. Pour découvrir et explorer cette dimension intérieure qu'est l'âme et sa pensée, il faut soi même être doté d'une âme. Si pour apercevoir les corps, un corps est nécessaire, il faut une âme pour comprendre l'âme. Cela a déjà été vu. Mais le monde et l'homme, dit Irénée, sont choses créées. Pour connaître Dieu qui est incréé et inengendré, il faut l'esprit.

Veillons à ceci : la différence qui sépare la dualité « âme-corps » de la trilogie spirituelle, n'est pas celle qui distingue l'incroyant du croyant. L'homme *duel*, à deux dimensions, peut parfaitement savoir que Dieu existe et croire en lui. Cependant il est devant les choses divines comme devant le texte d'une langue qui lui serait quasi-inconnue. Certes, il peut identifier des caractères, comparer des mots, apercevoir des phrases, mais il n'en comprend pas ou si mal le *sens*. Il est limité à la forme extérieure du texte, il est fermé à sa dimension intérieure, à son message profond, à sa signification vraie. Et ce texte ne pourra avoir grande influence sur sa vie, ni même sur sa pensée puisqu'il n'en saisit pas réellement le sens.

Pour que cette influence commence à poindre, le moins sera qu'il s'en remette à qui connaît mieux cette langue inconnue et qu'il croie ce que ce dernier lui dira du sens du texte. Mais chacun sent bien que croire n'est pas connaître, et pour connaître Dieu — même si petitement que ce soit — il faut à l'homme un esprit. Le verbe « connaître » est ici important : il veut dire « naître avec ». La connaissance dont il est ici question, par définition, transforme l'être — on dirait qu'elle le fait naître à une nouvelle existence — elle modifie sa vie. Si cet effet n'existe pas, la connaissance peut être tenue pour illusion et l'esprit comme non encore advenu.

Ainsi que je le disais plus haut, la naissance à l'esprit marque pour l'être humain une frontière nette. Sans esprit, ou avec un esprit qui se meurt la croyance religieuse devient inerte, puis finit par mourir. Aussi bien se lasse-t-on de lire des textes dont on ne comprend pas, ou mal, le sens. A l'inverse, l'homme accroissant son esprit — et découvrant à chaque pas de nouveaux trésors — devient avide de mieux découvrir le monde qu'il commence à entrevoir. Nous distinguons ici deux mouvements différents : l'un qui est d'intérêt et d'ouverture croissant, l'autre qui est de désintérêt croissant, celui-ci pouvant aller jusqu'à la fermeture. Et ces deux mouvements sont loin d'être des abstractions, nous en retrouvons la trace dans les comportements, les institutions, les constructions de toutes les civilisations. La différence entre les deux conceptions anthropologiques que nous distinguons ici tisse intimement notre vie la plus quotidienne, la plus prosaïque. En voulons-nous un exemple immédiat ? Combien de temps, combien d'heures du jour consacrons-nous à notre corps : à manger, dormir, nous aérer, marcher... ? Combien à notre âme : à parler, discuter, lire, écouter... ? Combien à notre esprit, à contempler, méditer, prier,... ? Nous parlions de la partition du *temps*. Mais nous pourrions parler aussi bien de celle de l'espace : dans les temps anciens toutes les maisons romaines comprenaient dans l'atrium une chapelle domestique, un *sacrarium*, où brûlait en permanence la flamme sacrée. Dans les maisons et appartements modernes, dans ces machines à habiter, où est le lieu de l'esprit ? Où sont aussi les meubles et les objets de l'esprit ? Ceux du corps, de la petite cuiller au lit conjugal, nous en trouvons partout. Ceux de l'âme, depuis le crayon jusqu'à la télévision, que dis-je le magnétoscope, ces meubles et objets aussi ne sont jamais absents. Mais ceux de l'esprit ?

Les architectes dans leurs plans ont oublié que l'être humain a une dimension spirituelle. On retrouve le même oubli dans les manuels des professionnels de l'enseignement. Notre civilisation moderne traite l'homme comme un castrat spirituel et ce faisant, elle le châtre effectivement de tout ce qui peut encore lui rester d'esprit. C'est là

d'ailleurs, je crois, la caractéristique fondamentale de la modernité. Cette caractéristique est dans cette opération de castration, car nulle part, ni jamais, on ne vit aucune civilisation, aucune culture, si primitive ou sauvage soit-elle, pour éradiquer aussi froidement, et avec autant de méthode, tout un pan entier de l'être humain. Plus loin, dans ce travail, nous comprendrons mieux que ce qui est ainsi arraché à l'homme peut lui être, au sens très précis des mots, *bien plus vital* que son propre cœur. Alors chacun pourra mesurer l'ampleur du drame.

Mais les temps modernes ne sont pas nés en un jour, et si, sur toute la distance qui nous sépare des temps antiques où des premiers siècles de l'ère chrétienne, voire du premier Moyen-Age dans son ensemble, nous devions opposer les types d'homme vivant aux extrêmes, nous dirions que l'habitant des premières époques était un homme non pas achevé, mais en espoir d'achèvement, un homme à trois phases « corps-âme-esprit », alors que l'homme moderne est un être *tronqué*, en voie non d'achèvement, mais de mécanisation, un être déséquilibré, amputé, un être ne se comprenant plus que comme une boîte psychique, un cerveau, un système « neuronal » gouvernant un corps.

Toutefois, cette opposition simple et parlante de l'homme antique à l'homme actuel, pour être exacte, doit-être prise avec quelques nuances. Tout d'abord parce qu'en tous temps, les hommes sont divers. Et de même qu'il y eut dans les temps anciens, ainsi que le rappelle Juvénal, des hommes pour ne croire à rien et réduire la vie à la seule satisfaction des désirs de l'âme et du corps, nous trouvons de nos jours des hommes de très haute spiritualité. Des exceptions cependant n'infirment jamais une règle et l'opposition dont nous parlons possède un fondement statistique, et normatif, à toute épreuve. Je dis normatif, car dans l'Antiquité les hommes « à deux phases » (qui ne sacrifiaient pas aux dieux) étaient hors normes, anormaux ; ils étaient en quelque sorte des marginaux, soupçonnés être les porteurs de tares graves et pathogènes. De même en va-t-il de nos jours pour les hommes vivant réellement suivant l'esprit : ils sont une infime minorité et ne peuvent vivre que sur les franges de la société, et ceci demeure vrai alors même qu'ils ont choisi de continuer à vivre au sein même du monde.

Mais une autre nuance, d'une rare importance — pour nous qui, dans ce livre, désirons suivre dans l'Antiquité la conception tripartite de l'homme — une autre nuance essentielle est celle-ci : la tripartition « corps-âme-esprit » peut avoir des sens *très sensiblement différents* et s'inscrire dans des perspectives spirituelles et philosophiques très diverses qu'il importe au plus haut point de savoir distinguer. Ainsi cette tripartition n'a pas le même sens chez Empédocle — philosophe présocratique du VIe siècle avant J.C. — chez saint Paul, chez

l'hérésiarque Valentin professant à Alexandrie au III^e siècle de notre ère, ou chez les mystiques néoplatoniciens, comme Plotin et Jamblique.

Que l'on se rassure cependant : il n'appartient pas au projet de l'anthropologie fondamentale de se complaire dans le tracé des détails, ce qui toujours fait perdre de vue le sens de l'ensemble. Or, si on désire s'en tenir fermement à ce dernier, il reste que l'histoire de la tripartition anthropologique demeure simple. En effet, la trilogie « corps-âme-esprit » peut être connue et vécue non dans une infinité, mais dans deux perspectives *essentiellement* différentes. D'aucuns disent ces deux perspectives radicalement contradictoires, et exclusives l'une de l'autre. Je ne le pense pas, mais c'est là un sujet que nous examinerons plus tard. Pour l'heure, retenons qu'il existe deux compréhensions, deux modèles de base, de la tripartition. Et tachons de les comprendre.

En vue de situer aisément ces deux perspectives l'une par rapport à l'autre, le mieux est de se remémorer dès l'abord la cohérence globale des grandes conceptions philosophico-religieuses de l'homme ancien. Il faut remarquer aussi combien ces conceptions, loin de demeurer de seules abstractions, s'incarnaient dans la vie quotidienne, dans les comportements concrets. Aujourd'hui rien de comparable. Tout d'abord, la majeure part des hommes dits civilisés ne possède plus de conception d'ensemble du monde et de la vie. Et chez la majeure part de ceux qui conservent les traces d'une telle conception, celle-ci se signale par son caractère évanescent, par le relâchement de sa trame, si ce n'est par les déchirures de son tissu. Pour en convaincre, une illustration parmi cent suffira : seulement 46% des catholiques croient en la Trinité, 27% des pratiquants — formant une très faible minorité des précédents — croient à l'enfer, seulement 57% des mêmes pratiquants croient à la Résurrection, etc...(1)

Conception ex deo, conception ex nihilo

Mais revenons aux conceptions philosophico-religieuses des Anciens pour remarquer — en raison de la cohérence que nous venons de signaler — que les deux conceptions fondamentales de la trilogie humaine s'inscrivent dans deux compréhensions de la vie et du monde qu'il est facile de distinguer. Cette trilogie prend dans chaque cas une valeur différente et peut aller jusqu'à induire des modes de vie radicalement opposés.

Ces deux compréhensions de la vie et du monde — ces deux *Weltanschauung* — se distinguent, à leur racine même, sur la façon dont elles aperçoivent l'origine première de l'homme et du monde. Par suite,

toujours en raison de cette logique interne que nous évoquions, elles se séparent sur trois autres plans : celui de la conception de la condition originelle de l'homme — Mircea Eliade parlerait de la conception de l'« *in illo tempore* » —, celui de l'unité, ou de la dualité, donc de la nature, de l'être humain, celui enfin du sens et de la dynamique de la vie humaine sur cette terre.

Situons rapidement, mais avec précision, la première différence, celle concernant l'origine, pour pouvoir la réexaminer ensuite avec plus de nuances.

Dans un premier cas, la substance ou matière du monde — la *materia prima* — est vue comme préexistante à l'avènement de ce dernier. Elle est donc saisie comme *éternelle*, quel que soit le mode de formation de l'univers. Que celui-ci soit apparu en fonction d'une dynamique interne, ne nécessitant pas l'intervention d'un artisan divin — dieu ou démiurge — comme dans le bouddhisme primitif totalement athée et agnostique, ou que cette intervention soit supposée — comme dans la cosmogonie de l'hindouisme affirmant que la *prakriti*, la matière primitive, est la matrice de l'œuf cosmique, dont l'éclosion donnera naissance à Brahman, la divinité même qui formera le monde —, que cette matière initiale soit comprise comme plus ou moins indifférenciée, plus ou moins simple, plus ou moins liquide ou plus ou moins éthérée — celle du platonisme est infiniment ténue, légère — cela ne change rien au point essentiel : cette matière est *préexistante* et *éternelle*. Par suite, dans cette conception, il n'y a pas de dieu *totalement créateur* et, de même que le monde se préexiste à lui-même, chaque homme se préexiste aussi à soi-même au sein de la divinité, soit parce qu'il en est l'enfant, soit parce que son âme en est l'émanation, à la manière d'une lumière émanant de sa source. Dans une telle compréhension, soit par *filiation*, soit par *émanation*, dieu et l'homme sont donc *de même nature*. L'homme « sort » de Dieu, il est *ex deo*. Une telle acception des origines de l'homme et du monde appartient plus particulièrement aux religions indo-européennes : celles de l'Inde, de la Grèce et de la Rome antiques, celles des Celtes et des anciens Germains... Elle est de plus une particularité des hérésies gnostiques, et non seulement des hérésies du christianisme, mais du judaïsme et du mazdéisme aussi. Elle est encore à la clé de toute la spiritualité néoplatonicienne.

En face de cette première conception que l'on qualifiera d'*ex deo*, à la manière d'H. Lassiat mettant l'accent sur l'anthropogenèse(2), s'érige une autre conception où, cette fois, l'impensable, le rien, le néant, préexiste au monde et à l'homme. Ici, tous deux sont crées *ex nihilo* et Dieu est totalement créateur, il est Le Créateur. Cette perception du mystère des origines est celle des grands monothéismes : mazdéisme,

judaïsme, christianisme et islam. Ces religions affirment la totale transcendance de la nature divine, nature qu'elles séparent radicalement de la nature humaine. Il n'y a pas pour elles de mesure commune entre le *créé* et l'*Incréé* sur le plan de la *nature*, de l'*essence*. Ceci n'empêche pas des participations et symbioses étroites sur le plan de l'*existence*, mais ceci est un autre point qui sera développé plus tard.

Pour l'instant, quitte à forcer le trait de manière un peu artificielle, mais pour mieux fixer les idées, complétons ce tableau des deux modèles *ex deo* et *ex nihilo* considérés successivement sous les quatre angles fondamentaux définis plus haut.

I. Au commencement

Il nous faut revenir sur la question du commencement car de sa compréhension, dépend jusqu'à la manière dont l'homme dans sa vie ordinaire éprouve et sent le monde. En dépend de même sa relation à la divinité, sa compréhension de Dieu.

Dans le cas de la création *ex nihilo* — conception dans laquelle saint Irénée voit le « joyau de la révélation » biblique(3) — le mystère est saisi de plein fouet : l'intelligence ne cherche pas d'arguments afin de rendre le mystère plus accessible ou plus admissible. Elle se fait humble d'emblée et ne limitant pas le pouvoir de Dieu, elle lui accorde ce qui est impossible à l'homme, elle lui accorde d'œuvrer à partir de l'impensable, elle lui accorde la faculté d'être totalement créateur, la faculté de créer à partir de rien. Et ceci aussi bien la matière et le monde, que l'homme lui-même et son âme. Dans le modèle *ex nihilo*, rien ne préexiste, ni à l'univers, ni à l'espèce humaine, ni à chaque homme en particulier, notamment pas son âme.

On le voit bien, le schéma *ex deo* est très différent en ce qu'il recule le mystère et propose un début d'explication: la création divine serait comparable à la création humaine. Elle se ferait à « partir de quelque chose ». A noter d'ailleurs que ce début d'explication est aussi imparfait que possible puisqu'une *materia prima* totalement indifférenciée, donc totalement simple, et sans aucune qualité identifiable, est aussi impensable que le néant. Outre cette imperfection — de taille —, cette explication trahit donc une inclination à attribuer au divin un trait typiquement humain, inclination que l'on peut considérer comme bien gênante. Et ceci d'autant qu'elle pose d'emblée le pouvoir divin comme limité, et que, parfois elle va jusqu'à limiter l'existence même de Dieu. Ainsi, dans la cosmogonie hindoue précitée, Dieu, tel une créature, naît à

l'existence. Il a donc un commencement, ceci, une fois encore, à la manière de l'être humain. De telles scories sont très fréquentes dans les cosmogonies anciennes : on les retrouve par exemple dans les différentes religions égyptiennes. Ainsi dans le système d'Héliopolis où le Soleil créateur, s'extrait lui-même d'un chaos primordial liquide : le *Noum*. De même encore dans la religion hermopolitaine, où le Soleil naît d'un œuf posé par d'autres dieux sur une éminence émergée du *Noum* primordial, éminence dominée par la ville d'Hermopolis(4).

Dans cette conception *ex deo*, le dieu créateur du monde est donc bien plutôt un fabricant, un démiurge et non un Dieu au pouvoir sans limite. Il n'est pas réellement « Tout-puissant » à la manière du Créateur du système *ex nihilo*.

Ce dernier système n'est d'ailleurs pas sans poser avec beaucoup plus d'insistance que le précédent une question difficile : celui du pourquoi de la création ? La question en effet se pose moins dans une pensée où la substance matricielle existe de toute éternité. Le hasard — qui est ici le degré zéro de l'explication — suffirait même, à en croire les scientifiques actuels, pour y répondre.

Tel n'est pas le cas dans la mystérieuse création *ex nihilo* qui interpelle en demandant : pourquoi une chose plutôt que rien, le monde plutôt que le néant, son existence plutôt que son absence ?

Ici on ne peut invoquer aucun jeu de causes — qu'elles soient indépendantes ou pas, infinies ou non — et il ne peut y avoir de réponses qu'en termes de finalité.

Sur cette question, écoutons ce que dit Irénée de Lyon : « La création est dépensée au bénéfice de l'homme, car ce n'est pas l'homme qui a été fait pour elle, mais elle pour lui »(5). Ailleurs, Irénée utilise différentes images pour expliquer le rapport de la création à l'homme : elle est, dit-il, le milieu nourricier de l'homme, elle est pour lui comme la tige pour l'épi, le sarment pour le raisin(6). Or dans la pensée d'Irénée et de la jeune Eglise le but de la vie humaine, de toute vie humaine, est la « contemplation » de Dieu. Dieu crée donc le monde pour qu'un autre que lui puisse le « contempler », c'est-à-dire, nous le verrons plus tard, pour qu'un autre puisse *devenir Lui*. Syméon le Nouveau Théologien, un des plus grands mystiques byzantins, qui vécut au XI^{e} siècle, écrit très simplement que Dieu a créé le monde pour « se faire connaître, pour être vu »(7). Et c'est encore exactement le même projet que nous retrouvons, magnifiquement formulé, dans un *hadith* célèbre chez les musulmans : « Dieu dit : j'étais un trésor caché, j'ai voulu être connu, et j'ai créé le monde ».

Dans cette perspective particulière, la création est un véritable acte d'amour et la matière — ainsi que l'univers qui en est la forme — est, par

définition, une réalité, bonne, excellente pour l'homme. Ce point est absolument essentiel dans le système de la création *ex nihilo* : la matière, le monde, les corps sont, bons. Ils sont l'effet même de la bonté de Dieu qui, comme l'écrit F. Varillon, pour ne pas être *Tout*, accepte de se retirer, de se contracter, de se limiter. L'acte créateur, dit-il, est un acte de renoncement à soi, un acte d'humilité(8), un acte par lequel Dieu sacrifie sa liberté pour que l'homme soit précisément libre. Et Varillon de citer la belle pensée du poète Hölderlin écrivant : « Dieu fait l'homme, comme la mer fait les continents : en se retirant »(9).

Le dogme de la création *ex nihilo* laisse entrevoir un Dieu par essence Tout-puissant — puisqu'il peut, de rien, tirer l'univers — mais qui, par choix, par amour, puisque c'est là un nom du renoncement à soi, accepte de se limiter, accepte de limiter, et donc de *sacrifier* sa Toute-puissance. Dans l'esprit de la création *ex nihilo*, l'existence même du monde ne peut être que l'effet d'un Dieu qui *a déjà sacrifié* sa toute puissance. Cette conséquence est comme enchâssée dans le dogme de la création *ex nihilo* lui-même, lequel est réaffirmé de très nombreuses fois dans la Bible.

Citons quelques textes, en soulignant les termes importants, afin de noter toute la transparence et l'insistance avec laquelle cette conception *ex nihilo* est proposée à la méditation des chrétiens.

Chacun connaît tout d'abord les première et quatrième affirmations du « Symbole des Evêques » :

> « Je crois en un seul Dieu, le Père *tout-puissant, créateur* du ciel et de la terre, de l'univers visible et *invisible* » (le monde intelligible qui, pour les gnostiques, est incréé est affirmé ici comme crée) ;
>
> « Engendré, non pas créé, de même nature que le Père, et par lui *tout a été fait* ».

Chacun connaît de même le premier verset de la Genèse :

> « Au *commencement* Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1,1).

Ainsi que le début du prologue de l'évangile de Jean :

> « Au *commencement* était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au *commencement* auprès de Dieu. Par lui *tout* a été fait, et *rien* de ce qui a été fait n'a été fait sans lui » (Jn 1,1-3).

Mais il existe d'autres textes scripturaires tout aussi explicites. Par exemple, l'épître de Paul aux Colossiens précisant que dans le Christ « ont été créées *toutes* choses dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles... *Toutes* choses ont été créées par lui et pour lui, et il est *avant* tout, et *toutes* choses subsistent en lui » (Col 1,16-17). Il y a de même le premier chapitre de la Sagesse, où il est écrit que Dieu ne prend pas plaisir à la perte des vivants et « a créé *toutes* choses, pour qu'elles soient

» (Sg 1,14). Citons encore le passage du Deuxième livre des Macchabées dans lequel on voit une mère exhorter son fils lui disant : « Je t'en prie, mon enfant, lève les yeux vers le ciel et la terre, vois tout ce qui s'y trouve et sache que Dieu *n'a pas fait cela de choses qui existaient et qu'il en va ainsi* de la race des hommes » (2 Mac 7,28).

Cette dernière affirmation — à la manière des précédentes, mais de façon encore plus explicite — va exactement à l'encontre de ce que soutiennent les textes propres aux religions *ex deo*. Mais avant de dire un mot de la manière dont ces dernières considèrent la venue de l'homme et du monde, on doit faire ressortir un autre aspect de la création *ex nihilo*, aspect sur lequel J. Kovalevsky propose des développements d'un grand intérêt(10). Cet auteur fait remarquer que le monde créé par Dieu à l'origine est un chaos, une réalité informe, confuse et ténébreuse : « Or la terre était un chaos et il y avait des ténèbres au-dessus de l'Abîme et l'esprit de Dieu planait au-dessus des eaux » (Gn. 1,2). Dieu crée d'abord ce qui lui est *dissemblable*. Lui, qui est parfait, il crée de l'imparfait, pour l'amener progressivement à la perfection, et ceci, grâce à l'œuvre simultanée de l'Esprit et du Verbe. Théophile d'Antioche, un des Pères de l'Eglise du II^{e} siècle, précise ce dernier point à son ami païen Autolycus : tout a été créé par Dieu « *ex nihilo, per Verbum, in Spiritu* »(11). Nous retrouvons la même affirmation chez Irénée(12) et Justin, et c'est bien là le mouvement créateur que l'on aperçoit dans la Genèse : le Père crée la Substance primordiale, l'Esprit la couve, la réchauffe et l'ensemence. Il lui donne la vie. Le Verbe la clive, la sépare, l'organise, lui donne forme et transforme le chaos en cosmos, en « parure ». Ensuite, seulement ensuite, vient la création de l'homme. Ainsi que J. Kovalevsky le remarque, le mouvement créateur va de l'imparfait vers le parfait, du désordre vers l'ordre, de la matière vers l'esprit(13). Sur cette question, pour qui s'intéresse à l'anthropologie tripartite, saint Paul donne une précision capitale. Il écrit, dans sa première lettre aux Corinthiens : « le premier homme, Adam, parut en *âme vivante* ; le dernier Adam en *esprit vivifiant*. Il n'y a pas *d'abord* le spirituel, mais le psychique, *ensuite* le spirituel. Le premier homme, tiré du sol, est terrestre ; le deuxième homme vient du ciel » (1 Cor 15,45 à 47).

Dans la création *ex nihilo* le mouvement va donc de la matière, du corps, de l'âme, *vers* l'esprit. C'est un mouvement fondamentalement *ascendant* par lequel Dieu propose à l'espèce humaine, comme à chaque homme, de s'élever jusqu'à lui. Ce mouvement, en toute logique, suggère que le premier homme était un être imparfait. C'est là un fait sur quoi saint Irénée revient avec une rare insistance.

Le sens de ce mouvement créateur par lequel, à partir du rien absolu, le monde vient au jour méritait bien d'être ici mis en lumière, car il est

parfaitement opposé au mouvement de la création telle qu'elle est comprise dans les conceptions *ex deo*. Du sens de ce mouvement dépend aussi *directement* la manière suivant laquelle l'homme va comprendre et vivre la trilogie : « corps-âme-esprit ».

Dans le système *ex deo*, que ce soit dans les religions orientales, dans l'orphisme, les religions à Mystères, ou les différents gnosticismes, le mouvement présidant à la venue de l'homme n'est pas du néant vers la vie, du *moins* vers le *plus*, de la matière vers l'esprit, il n'est pas un mouvement ascensionnel de montée, de perfection, mais bien au contraire il est une trajectoire de *descente*, de *chute*, voire de catastrophe. Il s'agit d'un mouvement d'enfermement, d'emprisonnement de l'âme dans les corps. L'âme, qui initialement menait une vie pure, lumineuse et spirituelle, l'âme qui par nature est *éternelle*, puisque de *même nature* que Dieu, tombe — pour des raisons qui importent ici assez peu — dans le piège de la matière, le piège du devenir et de l'individuation, donc dans l'impermanence et la souffrance, dans la cage fermée par les grilles du temps et de l'espace, dans la prison fermée par la herse de la mort.

Dans une semblable perspective, contrairement à ce qui se passe dans la création *ex nihilo*, le monde, la matière et les corps sont perçus sur un mode dévalorisé. Les valeurs : le réel, le bien, la beauté, l'incorruptibilité... appartiennent au monde spirituel, au monde divin, au monde des « intelligibles », qui est le milieu naturel des âmes. Ces valeurs sont, par suite, parfaitement coupées du monde sensible qui est le domaine des corps. Pour les *Upanishads*, textes sacrés de l'hindouisme, seul l'Un, l'Absolu existe réellement et se trouve digne de considération. L'existence individuelle ici-bas est une abomination, à tout le moins une sanction, celle voulue par les effets du *karma* et la roue des transmigrations du *Samsâra*. Les *Upanishads* parlent du corps comme d'une réalité « insubstantielle et puante » dont l'âme doit, à tout prix, se dégager, s'extirper. Nous verrons, alors que nous tenterons de peindre l'esprit du gnosticisme, ainsi que celui de quelques grandes religions antiques d'Occident, nous verrons que le même vécu du corps s'y retrouve. Celui-ci est un tombeau, un cadavre, une fosse... La terre est un lieu d'exil.

La Weltanschauung *ex deo* est donc foncièrement *dualiste*, en ce sens qu'elle sépare radicalement le monde spirituel, le monde de l'âme et des valeurs qui est *bon* et éternel, du monde physique des corps et de la matière qui est, par essence, *mauvais* et source de tous les maux. Bien évidemment, dans une semblable optique, la venue au jour de ce monde ne peut être comprise comme le fruit d'un acte de mansuétude et d'amour. D'où la croyance que notre univers n'a pas été créé par un Dieu bon, mais par un autre personnage, un démiurge. Celui-ci peut être un imitateur, qui n'étant pas Dieu ne parvient qu'à créer une copie

imparfaite du monde divin. C'est là ce que croyaient Platon et des gnostiques tels Basilide, Valentin, Marcos. Ce démiurge peut être aussi compris non comme un copieur maladroit, mais comme l'incarnation même du Mal, comme une entité hautement perverse, que cette entité soit une, comme chez les Cathares ou multiple à la manière des Archontes de maintes spéculations gnostiques. Une autre modalité enfin de la conception *ex deo*, modalité qui évite de projeter le dualisme du Bien et du Mal dans la sphère divine, affirme que les imperfections et les malheurs caractérisant l'existence terrestre viennent du fait que celle-ci se déroule sur un plan inférieur, sur un plan dégradé, très éloigné du Principe-Source et séparé de lui par toute une hiérarchie de plans, sphères, cieux ou éons, dont chacun est l'image imparfaite du précédent par émanation, procession ou réflexion. Plus la phase émanée, procédée, ou réfléchie est éloignée du centre, éloignée de la demeure du Père ineffable, plus l'image du monde divin y est déformée, moins y discerne-t-on l'empreinte de l'esprit, et plus les âmes y vivent dans la nuit, empêtrées dans une matière lourde et collante. Celles-ci, par différents effets, dont celui d'une sorte de pesanteur, ou en raison d'une nécessité inhérente au système, sont comme aimantées par la terre, par les corps en qui elles s'inoculent et s'incarnent. Ce canevas est celui servant d'armature à la cosmogonie de Plotin (203-269), l'élève le plus connu du mystérieux Ammonios Saccas, « le Socrate alexandrin » (on a dit aussi, mais cela n'est pas certain, qu'Origène, que nous retrouverons souvent, fut son disciple pendant un temps). Ce canevas se retrouve donc chez les néoplatoniciens et aussi à la clé de nombreuses gnoses comme celle de Valentin.

Ces deux compréhensions du commencement du monde et de l'homme étant maintenant bien campées, nous irons plus vite dans la présentation des conceptions suivantes, car elles font figures de conséquences obligées, voire d'évidences. Avant de les présenter, précisons cependant afin de demeurer clair, un point de vocabulaire qui a son importance. L'expression *ex nihilo* décrit parfaitement les modèles originels qu'elle désigne : en ceux-ci le monde *et* l'homme sont tirés du néant. La locution *ex deo* peut, par contre, prêter à confusion. Elle pourrait donner à penser que, dans les croyances par elle désignées, tout, *et* le monde *et* l'homme, est tiré de Dieu. Or, rappelons-le, il n'en est rien. Dans ces croyances, seul l'homme, ou son âme plutôt, sort de Dieu ; la matière première du monde, elle, est *préexistante* et ne vient pas de Dieu.

Résumons enfin les acquis importants : dans la conception *ex nihilo*, le monde est *bon*, l'homme est tiré du néant, son âme *n'est pas éternelle*, elle d'une nature *différente* de la nature divine ; le mouvement créateur — mais qui n'est pas seulement originel : nous le voyons se dérouler tous

les jours sous nos yeux, à chaque germination, à chaque naissance, à chaque printemps — ce mouvement est un progrès, il est une *montée*, un passage du *moins* vers le *plus*. Chez l'homme, ce mouvement tend à une élévation conduisant du psychique au spirituel, du seulement humain au divin. Dans la Weltanschauung *ex deo*, par contre, l'âme est de nature divine et, par suite, elle a toujours existé, elle est *éternelle* et a les mêmes attributs que Dieu : perfection, pureté, etc... L'âme est comme lumineuse ; elle est d'ailleurs souvent aperçue comme une « étincelle » issue du feu divin et emprisonnée dans la matière froide du corps. Le monde créé, soit en raison de son imperfection, soit qu'on le perçoive comme la matérialisation d'un piège funeste, ce monde est fondamentalement *mauvais*. La création est par suite un mouvement de dégradation, de détérioration d'une situation initiale qui était préférable sans mesure, parce que merveilleuse et divine. L'âme humaine, dont cette situation toute « spirituelle » est la condition originelle et normale, alors qu'elle tombe dans la boue de la matière, donne naissance à l'homme terrestre. La venue de cet homme est l'effet d'une *chute*, d'un *appauvrissement* : le mouvement premier va du spirituel au charnel.

II. La condition originelle de l'homme

Comme bien on peut s'en douter — en raison du sens contraire de leurs dynamiques créatrices — les conceptions *ex nihilo* et *ex deo* vont avoir une image très différente de la condition originelle de l'humanité. Il est dans la logique de la pensée *ex nihilo* d'apercevoir cette condition comme *imparfaite*, aussi excellente soit-elle. A l'opposé, comme on a pu le voir, la seconde conception se doit de considérer cette condition comme une cime ontologique, comme un pur émerveillement.

Que dit saint Irénée de la condition d'Adam ? Pour lui, cela ne fait aucun doute, Adam était à l'origine un homme seulement *psychique*. Il était « enfant », il était inachevé. Irénée écrit :

> « Et ce grand univers créé, qui avait été préparé par Dieu avant le façonnage de l'homme, fut donné comme emplacement à l'homme, tandis qu'il contenait toutes choses en lui-même. Et dans ce domaine il y avait aussi à l'œuvre les serviteurs de Dieu (les anges) (...). Cependant, ceux-ci étaient dans leur état adulte, tandis que le maître, c'est-à-dire l'homme, était tout petit, car il était enfant ».(14)

L'enfance dont il est ici question est l'enfance par rapport à l'homme achevé, à l'homme spiritualisé dont le Christ est le modèle et le principe.

Saint Paul emploie très fréquemment le terme d'enfant dans le même sens (Gal 4, 1 à 5 ; 1 Cor 15,45).

Certes la condition d'Adam était très enviable, puisqu'au paradis terrestre il vivait dans la proximité immédiate de Dieu. Saint Irénée dit que la condition originelle était un « statut d'amitié » entre Dieu et l'homme, ce qui désigne certainement un statut privilégié, mais toutefois limité. De fait, Adam est une créature, une simple créature, c'est-à-dire un être en devenir, un être perfectible, donc limité. Sur ce sujet la position de l'Eglise moderne reste apparemment identique. Jean-Paul II fait ainsi remarquer que dans la Genèse « l'arbre de la connaissance du bien et du mal exprime et rappelle à l'homme originel qu'il y a des limites initialement infranchissables pour une créature »(15).

Cet inachèvement, cette imperfection originelle d'Adam soulève une question de taille. Pourquoi un Dieu bon, que saint Jean, dans sa première lettre, dit « être amour », pourquoi un tel Dieu crée-t-il un être imparfait ?

La réponse à cette question est double. Un premier argument consiste à rappeler que seul Dieu est parfait et que si l'homme originel avait été parfait, il aurait été Dieu. Or il est, dans les termes, contradictoire de penser un Dieu d'amour, un Dieu qui accepte de « se retirer » pour laisser place à un autre que lui, il est contradictoire de L'imaginer se cédant la place à Lui-même, la donnant à un être, qui, étant parfait et illimité, n'est donc autre que Lui-même. Une semblable création serait une pure et simple escroquerie, le sommet de la bouffonnerie et du narcissisme. Le premier homme, à la seconde même de sa création, ne pouvait donc être qu'imparfait.

Le deuxième argument est donné par Irénée répondant à ceux voyant dans l'imperfection d'Adam l'expression d'une impuissance de Dieu. Irénée écrit :

> « Ainsi, dès le commencement Dieu avait-il le pouvoir de donner la perfection à l'homme, mais celui-ci, nouvellement créé, était incapable de la recevoir, ou l'eut-il même reçue, de la contenir, ou l'eut-il même contenue, de la garder ».

Dans la ligne du même argument, l'évêque de Lyon explique pourquoi le Verbe est venu sur Terre sous la forme d'un enfant :

> « Pour la même raison d'ailleurs, le Verbe de Dieu, alors qu'il était parfait, s'est fait petit enfant avec l'homme, non pour Lui-même, mais à cause de l'état d'enfance où était l'homme, pour être saisi selon que l'homme était capable de le saisir. »(16)

La condition originelle, dans la logique de la conception *ex nihilo*, est donc une condition limitée. Ceci, il est vrai, n'a pas été affirmé par tous les Pères. Origène, par exemple, affirmait qu'au paradis terrestre Adam

communiait pleinement à la vie divine et jouissait sans restriction de la grâce sanctifiante(17). Saint Augustin de même, à la différence d'Irénée, Justin Tatien... pensait que l'état primitif de l'homme était un état achevé(18). Mais tous deux ont eu souvent du mal à se défaire de métaphysiques émargeant au système *ex deo*. Augustin, avant d'être chrétien fut manichéen. Quant à Origène ainsi qu'on le sait, il a tant marié la platonisme au christianisme, que le III^e^ Concile de Constantinople, en 553, prononça l'anathème contre ses erreurs.

Mais regardons à nouveau cette condition originelle de l'homme tiré du néant. Ceci pour en souligner une particularité, parfaitement éclairée par Irénée, et sur laquelle nous aurions beaucoup à dire tant la conception que l'homme a à se faire de la mort ne peut être qu'en étroite dépendance de cette même particularité. Elle est celle-ci : l'homme originel est imparfait et inachevé, non seulement parce qu'il est enfant, mais aussi par ce qu'il est par nature pauvre, extrêmement pauvre : il ne possède en effet même pas la vie qui le fait vivre. Il ne vient à l'existence et ne s'y maintient que grâce au « souffle créateur », au « souffle vital », lequel *ne lui appartient pas*. Le fait est déjà affirmé dans un vieux texte de la *Sagesse* : « Car c'est un homme qui les a faites, *un être au souffle d'emprunt*... » (Sg 15,16, c'est nous qui soulignons). Irénée revient avec une belle insistance sur ce point : l'homme, ni l'âme, n'ont la vie, ils la reçoivent. Il y a, dit Irénée, deux modes de réception de la vie venant de Dieu — ces deux modes sont aussi deux modes de participation à l'Esprit : un mode *limité*, un mode selon la *nature humaine*, qui permet seulement la vie (momentanée) du corps et de l'âme. Mais il existe aussi un second mode, cette fois *illimitée*, selon la *nature divine*, et par quoi l'esprit naît et grandit dans l'homme. Ce deuxième mode confère la vie éternelle. Mais, justement, Adam ne possédait pas cette vie. Il était seulement capable de la recevoir. Il était seulement « capable de vivre », « *capax vitæ* ».

A cet indigent riche de seules virtualités, s'oppose la première humanité des systèmes *ex deo*. Dans ces systèmes cette humanité est composée d'âmes célestes vivant une vie éthérique dans l'entourage de la Divinité primordiale. Si elles ont un corps, celui-ci est purement spirituel et transcende toute contrainte. Cette vision de l'homme originel est par exemple celle de la Kabbale, gnose juive qui pour le judaïsme orthodoxe doit faire bien souvent figure de pure hérésie. G. Casaril, un des meilleurs spécialistes actuels de la Kabbale, écrit : « Avant l'existence du Mal, c'est-à-dire au stade édénique, tous les corps étaient des corps spirituels... Avec la chute hors de l'Eden, l'homme et le monde tombent dans la matière et y resteront jusqu'à ce que la *Schechina*, après le rachat des fautes humaines, s'unisse de nouveau au Saint-Béni-Soit-il »(19). Cet

homme originel c'est le *Prôto-anthropos*, le fameux *Adam Kadmôn* des Kabbalistes. Plus loin, G. Casaril écrit que ces derniers se représentent « l'âme humaine comme une parcelle de la Vie Divine, détachée du monde des *sephiroth*, ou plutôt comme un reflet de ce monde divin dans le *miroir terne* du monde réalisé »(20).

C'est encore une même perception de l'humanité originelle que nous retrouvons dans l'orphisme : avant le drame, elle était Une en Dieu et menait une vie divine, une vie de pure félicité. Même vision chez les pythagoriciens : originellement les âmes vivaient sur les hauteurs habitées par les dieux, avant d'être précipitées dans la « geôle des corps »(21). Même vision encore chez Empédocle d'Agrigente qui se demande avec stupeur : « De quels honneurs, de quels sommets de félicité suis-je tombé ? »(22).

Les âmes de Platon, à la manière des âmes orphiques, sont nées du morcellement de l'Ame du Tout. Elles ont la faculté de suivre le cortège de Zeus et de contempler les réalités divines. Plotin montre que les âmes restant dans le monde intelligible avec l'Ame universelle, y vivent hors de la souffrance, parfaitement unies, dans une sérénité absolue(23).

Le mythe de l'Homme primordial, de l'Arkhanthrôpos, être infiniment parfait, bénéficiant de toutes les qualités et vertus, de tous les pouvoirs de Dieu, est typiquement gnostique. Pour le manichéisme il est le « moi » de Dieu(24).

Que l'Anthropos originel, le premier Adam, désigne l'espèce humaine dans sa première phase, ou seulement un individu unique, père de ceux qui le suivront, cela importe nullement ici. Par contre, il faut bien prendre la mesure de l'immense distance séparant les conditions originelles de l'homme *ex nihilo* et de son homologue *ex deo*. Le premier est un être imparfait, inachevé, auquel est proposé un devenir d'agrandissement et d'accomplissement. La vie lui est seulement prêtée pour mener cette tâche à bien. Il lui appartient, s'il le désire, de collaborer à l'œuvre créatrice de Dieu. Il a le choix. Ce même choix, exactement, est proposé à tout homme venant dans ce monde.

L'homme originel *ex deo*, de nature divine et menant, avant même les balbutiements du monde, une vie qui est celle même de Dieu, cet homme, qui est dès le départ *achevé et parfait*, n'a donc plus rien à accomplir. Il ne peut s'élever, puisqu'il est déjà parvenu au sommet. Cet homme ne peut que tomber. Et c'est effectivement ce qui se passe. Ici les deux Adam, celui qui est tiré du néant, comme celui émané du cœur de Dieu, se retrouvent : tous les deux « dégringolent » et se retrouvent sur la terre. Ce n'est pas, cependant, le même homme qui tombe, non plus le même qui se relève.

III. La nature de l'être humain

L'homme ancien, ouvert sur l'invisible, sur l'inconnaissable, se vivait bien plus comme un être composé de trois dimensions que de deux. Mais cette conception, ce vécu pouvait être *unitaire* ou *dualiste* ; l'homme pouvait se concevoir comme l'expression d'une nature *unique*, ou comme la combinaison de deux natures *différentes*. Il est très important de bien apercevoir cela, de même que les idées de *liberté* et de *responsabilité* humaines qui se dégagent de telles conceptions.

Liberté(s) de l'homme

Dans la conception *ex nihilo* de l'homme originel, et donc de l'homme actuel (rappelons-le, à la suite de Mircea Eliade, le mythe, tout mythe, a une valeur *exemplaire*, une valeur de guide comportemental), dans cette conception, Adam est par définition un être *libre* à qui est proposé différentes directions, différents devenirs. Nous apercevrons plus tard que cette liberté va bien plus loin que celle ouvrant sur de seuls choix existentiels concernant notre vie présente. Il s'agit au vrai d'une liberté ontologique *infinie*, littéralement vertigineuse. Mais pour le moment retenons ceci : Adam était libre d'obéir, ou non, à la parole divine. Il a choisi, et il est donc *responsable* de son choix. Sur cette question Irénée, comme toujours, écrit des phrases transparentes. Il parle ici de la responsabilité de l'homme en général, de l'« homme-type », donc autant de la responsabilité d'Adam que de la nôtre(25) :

> « Mais si en t'endurcissant tu repousses son art et te montres mécontent de ce qu'il t'a fait homme, du fait de ton ingratitude envers Dieu, tu as rejeté tout ensemble, et son art et la vie. »(26)
>
> « (...) Si (...) tu lui résistes et si tu fuis ses Mains, la cause de ton inachèvement résidera en toi qui n'a pas obéi, non en Lui qui t'a appelé (...) Ce n'est donc pas l'art de Dieu qui est en défaut (...) mais celui qui ne se plie pas à cet art, celui-là est cause de son propre inachèvement. »(27)
>
> « La lumière non plus n'est pas en défaut à cause de ceux qui se sont aveuglés eux-mêmes, mais tandis qu'elle demeure semblable à elle-même, ces aveugles se sont par leur propre faute plongés dans les ténèbres. La lumière ne subjugue personne de force : Dieu ne violente pas davantage celui qui refuserait de garder son art. »(28)

Il en va, bien normalement, de manière différente dans la conception *ex deo*. Celle-ci, de même d'ailleurs que les compréhensions de saint

Augustin ou d'Origène de la condition originelle, souffre d'une difficulté logique passablement ennuyeuse. Un *être parfait*, en effet, ne peut se tromper, ni être trompé, ni forcé de faire quoi que ce soit. Comment donc un tel être a-t-il pu chuter, tomber dans les cloaques du monde ? Mystère, sa chute n'étant concevable que si on lui suppose quelque imperfection (c'est d'ailleurs en raison de cette imperfection même qu'Irénée excuse grandement Adam). Mais l'essentiel n'est pas cette difficulté conceptuelle. Il est que l'Adam *ex deo*, l'Archanthropos, ou les Ames premières, ne sont nullement, dans les systèmes *ex deo*, responsables de leur chute. Ceci est patent dans les systèmes gnostiques. Ecoutons sur ce sujet, de même que sur la question corrélative du rapport du Dieu gnostique au monde, ce que disent deux éminents spécialistes des religions gnostiques :

> « Ce refuge dans le mythe est à la fois le principe et la conséquence du refus que le gnostique oppose au monde de la matière, de la chair et de l'histoire, et de l'ambivalence de sa conscience morale. Pour le gnostique, le monde de la création, des choses matérielles et du temps est un monde mauvais. Le mal, expliqué par un mythe de chute, est généralement dû à un accident survenu dans le monde divin du Plérôme, mais ni le Dieu suprême, ni l'homme n'en sont responsables. D'où l'éloignement de Dieu et l'irresponsabilité de l'homme. Le Dieu « bon » de la gnose serait bien en peine de sauver sa créature par amour ; tout d'abord parce qu'il ne crée pas et qu'il ne sauve que ce qui émane de lui ; mais surtout parce que l'amour plongerait Dieu dans l'univers du démiurge, alors que toute l'activité divine consiste à s'en éloigner toujours davantage, à prendre sans cesse ses distances par rapport à ce mauvais lieu, où la froide lumière de l'intelligence est sans cesse obscurcie par l'imprévisibilité des événements et les souffrances de la chair. Dieu est relégué très loin, au sommet de son Plérôme, il n'est pas le Dieu vivant, à la fois toute justice et tout amour ; il est étranger au monde et à l'aventure humaine, et ce n'est pas par hasard que Valentin montre le Père, contenant à l'origine toutes choses en lui dans « l'inconscience ». Rien n'est plus inconcevable pour un gnostique que la venue du Fils de Dieu dans la chair, à un moment particulier qui devient la plénitude du temps et transforme l'histoire en théophanie. Rien ne lui est plus incompréhensible qu'une affirmation comme la résurrection de la chair. La plupart des gnostiques chrétiens étaient des docètes. Pour eux, le Christ ne s'était incarné qu'en apparence. Aussi le gnostique est-il, lui aussi, un étranger en ce monde, et cette aliénation consentie va retentir sur son attitude morale. »(29)

Ce passage est ici intéressant à un double titre. D'une part, parce qu'il met en avant le fait que ni le Dieu vrai et bon, *ni l'homme*, ne sont pour le gnosticisme responsables de la chute dans le temps et la matière. D'autre part, parce qu'il peint très bien ce mouvement de répulsion de Dieu et par suite des âmes (ils ont même nature) pour le monde du corps.

Cette répulsion ne caractérise pas seulement les hérésies gnostiques. Souvenons-nous que les *Upanishads* parlent du corps comme d'une réalité « puante ». Dans cette perspective, ce sont la matière et ses compagnons forcés : le temps et l'espace, qui sont source de toutes les infamies, de toute souffrance. Ce trait est aussi marqué dans la pensée néoplatonicienne. Pour Plotin, ce n'est pas l'âme qui est responsable du mal, mais bien le corps. C'est la matière, mauvaise, ou imparfaite, qui est coupable de tous les malheurs grevant sur terre la vie de chaque homme.

L'homme, un être hybride

En conjugaison avec cette divergence divisant les conceptions *ex nihilo* et *ex deo* de la responsabilité, se séparent deux vécus très sensiblement différents de la trilogie : « corps, âme, esprit ». Tout dépend précisément des termes entre lesquels est placée la distance la plus grande : soit entre le corps et l'âme, soit entre l'âme et l'esprit.

Pour la mentalité *ex deo*, l'éloignement capital, fondamental, est celui qui sépare l'âme et le corps. Cet éloignement est même une rupture de continuité, c'est une véritable cassure, une vraie déchirure. Nous l'avons dit, l'âme et le corps sont ici de *nature* totalement différente. C'est-à-dire qu'ils sont le fruit de deux créations radicalement distinctes : l'âme est née suivant le mode de création des réalités *intelligibles*, par *émanation*, ou *filiation* divine. Elle est le reflet, ou la fille du vrai Dieu, du Dieu ineffable et bon. Le corps, lui par contre a été créé, ainsi que tout ce qui est *sensible*, à l'issue d'une *fabrication*, laquelle est le fait d'un dieu inférieur, d'un démiurge, à moins que celui-ci ne soit l'Esprit du Mal lui-même, le Père du chaos, Satan.

L'homme *ex deo* se perçoit donc comme un être *hybride*, composite, voire comme un être dissocié, déchiré. Ce sentiment atteint son apogée dans le vécu gnostique, qui systématiquement place toute valeur du côté de l'âme et accable le corps de tous les vices. Spiritualisant l'âme par excès, il la confond souvent avec l'esprit. En effet, chez l'homme gnostique, la rupture fondamentale est celle séparant le matériel et l'immatériel, le sensible et l'intelligible. Or l'âme et l'esprit sont *tous deux* immatériels. Pour cet homme, son âme est Dieu en lui. Les qualificatifs et les noms qu'il lui donne sont à cet égard révélateurs : elle est son « moi essentiel », une étincelle, une parcelle, une semence divine, elle est l'homme intérieur, essentiel, véritable, elle est « germe du Père »,

pneuma, intelligence, *logos*... A l'inverse, le corps, son corps, est pour l'homme gnostique une part ténébreuse, étrangère, scandaleuse, répugnante. Il est prison, tombeau, cadavre, charogne...

A tout le moins, le corps est cette part corruptible et méprisable dont il convient de se garder et s'extraire. Une telle propension à confondre le psychique et le spirituel n'est pas, il est vrai, le fait de toutes les religions *ex deo*, ni de toutes les gnoses. Elle paraît cependant très fréquente et en dérive un effet que je voudrais souligner, car il a la particularité tout-à-fait étonnante de se retrouver à l'identique chez l'homme agnostique ou athée de notre temps. Je veux parler de la valorisation excessive de l'intelligence naturelle alors que cette faculté est d'abord, et seulement, une faculté psychique.

Chez ceux dont cette faculté, pour différentes raisons, est plus déliée que d'autres, il en résulte une sorte d'orgueil, de sentiment de supériorité que chacun connaît bien pour l'avoir rencontré chez soi ou chez autrui. Or ce sentiment est très fréquent chez les gnostiques initiés à ce qu'ils pensent être l'intelligence de leur véritable nature. A noter que cette survalorisation de l'intellect s'accompagne ordinairement d'une sous-estimation, quand ce n'est pas d'un franc mépris, du corps. Elle entraîne aussi ces choix de civilisation caractéristiques de la civilisation occidentale, où tout investissement est louable qui a pour but de développer l'intelligence et le savoir humain. Imaginons, un instant, que *les mêmes efforts* soient déployés pour que fleurisse l'esprit !

Après avoir remarqué ce trait curieux, car l'homme gnostique est un homme profondément religieux, contrairement à l'homme moderne, revenons au vécu *ex deo* pour souligner le déséquilibre qu'il instaure au sein de la trilogie : « corps-âme-esprit ». En effet il place toute valeur « à droite », du côté de l'esprit. « A gauche », du côté du corps, il n'y a que des « non-valeurs ».

L'homme, une unité à trois dimensions

La compréhension *ex nihilo* de cette même trilogie a ceci de plus satisfaisant qu'elle est beaucoup plus équilibrée. Elle est aussi plus modeste et plus complexe. Essayons simplement de comprendre en quoi.

Il nous faut tout d'abord bien voir deux choses. La première est que pour la compréhension *ex nihilo* la distinction la plus importante n'est pas celle séparant l'intelligible du sensible, l'immatériel du matériel, l'invisible du visible... mais la différence séparant le créé de l'Incréé, la créature du Créateur. Or, dans cette compréhension, *le corps et l'âme sont, tous deux, choses créées*. Il suffit de relire la Genèse et l'épître première aux Corinthiens, de même que tous les passages bibliques cités plus haut pour s'en convaincre. Donc, dans la compréhension *ex nihilo*,

ce sont l'âme et le corps qui sont placés d'un même bord. Nous avons vu que dans le système *ex deo* ce sont, au contraire, l'âme et l'esprit.

La deuxième particularité de la trilogie, conçue dans la perspective *ex nihilo*, que je voudrais mettre en valeur est celle-ci : si, dans cette perspective, la distinction entre l'âme et l'esprit est fondamentale, elle ne doit en aucun cas être comprise comme désignant une zone de *rupture* possible. Bien au contraire, il appartient à l'esprit qui n'est ni du domaine créé, ni de l'Incréé — Irénée et Justin nous le rappelleront — il lui appartient d'être par essence, par définition, un principe de *relation* entre la créature et son Créateur. Pour l'instant, chacun concevra avec fruit l'esprit à la manière d'un pont — qu'il appartient à chacun de construire — reliant le créé et l'Incréé, l'âme et Dieu. De la même manière avons-nous dit, le corps peut être vu comme un pont reliant l'âme au monde, à l'univers, au cosmos.

Cette présentation introduit aisément à une juste compréhension de cet équilibre signalé plus haut. L'âme, au centre, se trouve placée entre la création, sur laquelle elle est ouverte par le corps, et le Créateur, sur qui donne l'esprit. L'âme ainsi vue dans une position *centrale, intermédiaire*, on pourra imaginer le monde créé à gauche, en bas, ou à l'extérieur, et l'Incréé, à droite, en haut, ou à l'intérieur. Ce n'est pas pour rien que le même mot *psyché* désigne tout à la fois l'âme et un type de miroir particulier qui peut justement être dirigé vers le haut, ou vers le bas.

Ici donc, pas de rupture au sein de la trilogie « corps-âme-esprit ». L'être humain dira Irénée forme une *unité*, une unité à trois dimensions. Nous y reviendrons bientôt. Pas de rupture, et aussi un équilibre, une équirépartition sans ambiguïté. Rappelons en effet que le système *ex nihilo* considère la création, la matière, les corps comme *bons*. Il n'y a donc pas dans la trilogie ainsi comprise, ce terrible déséquilibre d'estimation, de jugement de valeur, qui ternit la tripartition *ex deo*. Ici, *a priori*, tous les ingrédients sont excellents, car voulus par Dieu.

C'est d'ailleurs pourquoi la trilogie *ex nihilo* est plus complexe que son homologue. Elle l'est, parce que plus difficile à « comprendre », à mettre en conjugaison avec le vécu immédiat de la vie et du monde. Ce vécu ne dit-il pas en effet, à chaque instant, que nous ne désirons — que notre âme ne désire — que le bien, la beauté, la vérité et que tous les maux : les maladies, la vieillesse, la mort... sont fils du temps et de la matière ? La nature elle-même n'est-elle pas tissée de cruautés, sillonnée de cataclysmes ? Les gnostiques ont, sur ce sujet, des objections très fortes, même si elles restent de surface, et nous devrons plus loin les examiner avec soin. Mais pour l'instant, qu'il suffise de noter que la trilogie, telle qu'elle est comprise par les monothéismes, est plus subtile, moins immédiate, que la tripartition orientale, antique ou gnostique.

Elle est aussi, disions-nous, plus modeste. En effet elle définit l'homme comme un être essentiellement faible *indigent, pauvre*. Capable de toutes les merveilles peut-être, mais ne possédant pas ce *minimum minimorum* sans quoi rien n'est possible : la vie. Dans la conception *ex nihilo*, le corps, ni l'âme n'ont la vie en propriété. Elle leur est conférée, par l'esprit, tout d'abord à titre temporaire, puis définitif si l'homme le désire. (Cette question sera étudiée dans toutes ses implications par la suite). L'âme n'a donc pas la vie. Ceci est d'une rare importance, car la conception la plus courante est que l'âme *anime* le corps, à la manière d'une source communiquant une énergie qui lui est propre. Or tel n'est pas le cas : saint Paul, une fois encore, propose à la méditation des notions sûres : si l'âme est *vivante*, c'est l'esprit qui est *vivifiant* (1 Cor 15,45). L'âme confère la vie au corps, parce qu'elle l'a reçue de l'esprit, nous pourrions écrire de l'Esprit, c'est-à-dire de l'Esprit Saint, car l'esprit de l'homme et l'Esprit de Dieu sont en relation. Ils sont même par essence « relation », nous n'osons dire en « continuité ».

L'âme n'ayant pas la vie, l'homme ne l'a pas et il n'est donc concevable *qu'en relation* avec la source dispensatrice de vie et d'énergie. L'homme créé *ex nihilo* n'est pas autonome, il n'a pas l'existence par lui-même, il ne l'a que par osmose. La vie n'appartient pas à sa nature, et c'est pourquoi son âme n'est pas naturellement immortelle, comme le sont les âmes de Platon ou celles de Pythagore. Celles-ci, en raison de leur nature divine, possèdent la vie en propre. Elles sont auto-existantes, auto-suffisantes et elles peuvent donc parfaitement se passer de Dieu. L'homme moderne rejoint, ici encore, l'homme gnostique en ce qu'il se croit propriétaire et source de sa vie. Une différence essentielle sépare toutefois l'athée du gnostique : pour ce dernier l'âme est dispensatrice de vie, alors que pour le premier la tendance est à croire que la vie vient non de l'âme mais du corps. Lorsque celui-ci meurt, c'est le tout de l'homme qui meurt.

L'homme gnostique, ainsi que tout homme conçu dans une perspective *ex deo*, possède donc la vie, et celle-ci est inhérente à sa nature profonde, vraie, qui est, comme nous le savons, divine. Il y a un orgueil gnostique typique : il est celui de l'homme parvenu à la conscience de cette nature intérieure, à la conscience du fait qu'il est dieu par naissance. Certes, on comprend qu'il faille être fier d'un tel statut, mais il est à noter qu'il ne possède pas que des avantages : car pour peu que l'homme *ex deo* n'aime pas la vie, ne veuille pas la recevoir, ou qu'il désire s'en défaire, *il ne le peut pas*, puisqu'il *est* lui-même la vie, puisqu'il *est* son âme, laquelle *est immortelle*. Il y a là une gravissime limitation de liberté.

L'homme *ex nihilo* a un statut naturel plus modeste, mais il jouit aussi d'une plus grande liberté. Comme on l'a dit, et ainsi que nous le verrons à

propos des conceptions de la mort, cette liberté est très exactement infinie.

IV. Le sens et la dynamique de la vie humaine

La géométrie la plus élémentaire enseigne que pour définir une droite, une direction, il faut connaître, pour le moins, deux points. Ayant aperçu comment sont comprises les « origines premières » dans les deux perspectives qui nous retiennent, accordons un regard, même bref, aux « fins dernières » telles que ces mêmes perspectives les laissent entrevoir. Ainsi pourrons-nous avoir une idée de « l'angle formé » par les directions assignées à la vie humaine dans les conceptions *ex nihilo* et *ex deo*.

Aller vers le dieu

Pour la première, contrairement à un préjugé courant de nos jours, la chute, le drame originel, ne consiste nullement en une tombée dans la matière et le devenir. Cela, c'est la vision gnostique, antique ou orientale. Le drame initial est la rupture de l'alliance avec Dieu, c'est l'égarement qui a fait croire à Adam qu'il pourrait s'accomplir, seul, sans l'aide divine. Et la conséquence de ce drame est, non pas la chute dans la matière, mais la détérioration de ces trois facultés fondamentales de l'homme, qui se manifestent dans son corps, son âme et son esprit. L'esprit, a la suite de la chute, au lieu d'être tourné vers Dieu se tourne vers l'âme et celle-ci, au lieu de regarder l'esprit, se tourne vers le corps. Du fait de cette inversion de l'orientation première du composé humain, tous les rapports : à Dieu, aux autres hommes, à la terre, se trouvent dégradés, pervertis. La Tradition primitive, ainsi que la théologie orthodoxe accordent une grande importance à ce point de doctrine. Passant d'un vécu de l'être à celui de l'avoir, l'homme se ferme toujours plus à Dieu, la terre lui devient hostile (cf. Gn 3,18) et autrui lui devient un rival (cf. Caïn et Abel, Gn, 4,8).

Dans la perspective *ex nihilo*, la tâche de la vie humaine, et par suite la tâche de l'espèce humaine dans sa totalité, va être d'établir ou rétablir de justes rapports à l'endroit de la création, des créatures et du Créateur. Elle sera, par ce moyen, de transformer l'homme et de le conduire jusqu'à la *théosis*(30), à la contemplation de Dieu, à la *déification*, objectif ultime dont une présentation plus complète sera donnée dans le second volume de cet ouvrage.

Une telle tâche, dans la conception *ex nihilo*, est impossible à remplir par l'homme seul. Par contre, s'il accepte en conscience cette tâche, et par ce fait même, il se met à collaborer à la création divine qui pour l'heure, par la faute des hommes, est encore inachevée. Collaborant ainsi à l'œuvre de Dieu, en orientant correctement son être, l'homme reçoit alors en retour l'aide nécessaire, il reçoit la grâce divine, grâce donnée par l'Esprit Saint à l'esprit de l'homme regardant vers Dieu. Il y a ici toute une *synergie* qu'il importe de mettre en avant, toute une collaboration humano-divine qui est radicalement absente des constructions *ex deo*. Devant la possibilité de cette collaboration, comme toujours, l'homme reste parfaitement libre. Les Pères ne craignent pas de parler de l'impuissance de Dieu, de la limitation volontaire de sa puissance, sacrifice dont nous avons déjà dit quelques mots. Le théologien orthodoxe P. Evdokimov nous le redit(31) : Dieu a créé l'homme sans lui, il ne le sauvera pas sans lui. Or, comme nous le rappelle un apophtegme connu : « Dieu ne peut contraindre quiconque à l'aimer ». L'homme reste donc libre. Irénée avait déjà perçu cela avec son acuité coutumière. Il écrit sur la faculté de choix : « Si tu répudies cette connaissance de l'un et de l'autre, et cette double faculté de perception, sans le savoir, tu te supprimes toi-même en tant qu'homme »(32).

L'orientation correcte dont nous parlions plus haut va consister à *retourner* l'esprit vers Dieu, ce qui revient à le faire éclore, puis croître. Par cette croissance, les facultés de l'âme, l'âme elle-même, et le corps aussi, seront *spiritualisés*, ce qui, nous le verrons, peut conduire à une transformation radicale de leurs propriétés biologiques courantes.

La tâche est donc de « faire descendre » l'esprit dans le corps. Elle est de spiritualiser les corps. Tel est le moyen du Salut, et sa finalité est l'acquisition d'un statut existentiel totalement nouveau. C'est ce statut que désignent l'expression banale de « vie éternelle » et la notion plus forte de « déification ». Cette dernière montre d'ailleurs non seulement le but, mais aussi le chemin, c'est-à-dire la tâche même dont nous parlons. Celle-ci ne peut être que progressive. Irénée le rappelle en ces termes:

> « Comment d'ailleurs seras-tu Dieu, alors que tu n'as pas encore été fait homme ? Comment seras-tu parfait, alors que tu viens à peine d'être créé ? Comment seras-tu immortel, alors que c'est dans une nature mortelle que tu n'as pas obéi à ton Créateur ? Car il te faut d'abord gagner ton rang d'homme et, ensuite seulement, recevoir en partage la gloire de Dieu. »(33)

L'homme, dans sa chute, expliquent les Pères commentant la Genèse, n'est pas tombé seul. Il a entraîné avec lui toute la création. La terre est

pour l'homme telle une mère. Refusant de naître et de s'accomplir, refusant la transfiguration que Dieu lui propose, l'homme retarde la délivrance de la terre et du monde, il maintient les éléments, les plantes, les animaux dans les affres et la souffrance. Saint Paul l'écrit explicitement :

> « Nous savons en effet que jusqu'à maintenant, toute la création gémit ensemble dans les douleurs de l'enfantement (...) car la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu » (Rom, 8,19-22).

L'univers tel que nous le percevons est donc un univers défiguré, un univers déchu parce que contraint et marqué par la chute. Il ne trouvera son vrai visage qu'à la consommation des temps, à la résurrection du dernier juste. Ainsi, tout homme travaillant à son édification spirituelle n'œuvre pas pour lui seul, mais pour l'univers entier. Si la responsabilité est immense et affligeante dans le péché originel (et par suite dans tout péché, la signification exacte du terme sera étudiée plus loin), le mérite est tout aussi incalculable et enthousiasmant dans le redressement ainsi que dans toute pensée, ou tout geste, allant dans le sens de ce même redressement.

La nature humaine étant, dans la compréhension *ex nihilo*, radicalement différente de la nature divine, il est dans la logique de cette pensée d'apercevoir la participation ultime de l'homme à la gloire de Dieu, de comprendre sa déification, son accomplissement, son achèvement, non pas comme une absorption ou une fusion en Dieu, mais comme une union totale avec lui, sans séparation certes, mais sans confusion non plus. L'amour préserve ici les natures. La déification comme le dit F. Varillon fait que l'homme devient autre, mais non un autre. La communion ultime, en théorie au moins, n'entraîne aucune identification de fait. L'homme certes « deviendra dieu », mais par participation tout en conservant la notion de son identité, de son ipséité.

Le sens de la vie et de la mystique est donc rien moins, dans la conception *ex nihilo*, que de conduire l'homme, dans un progrès continu, du néant à la condition divine.

Retour au dieu

Dans les religions *ex deo* le mouvement est différent. Différente est aussi la manière de progresser. Ici en effet l'homme est seul et il ne peut accomplir sa vie et son être que par ses seules forces. Il est de plus condamné à l'héroïsme, car s'il ne parvient pas à la libération, son âme, par nature éternelle, sera obligée de transmigrer ou de se réincarner, ceci jusqu'à la purification complète, jusqu'à l'apurement parfait.

La solitude de l'homme devant son destin est ici une conséquence directe de sa nature. Ayant reçu à la naissance une âme divine, il a la vie en lui, et il ne peut compter que sur elle, c'est-à-dire sur sa propre énergie et sa propre volonté, pour avancer vers l'achèvement.

Le mouvement n'est pas tant pour la mystique *ex deo* un mouvement d'avancée, un mouvement de progrès, qu'un *retour* à la condition originelle. Il n'est pas non plus un mouvement de spiritualisation de la matière et du corps, il est bien au contraire un mouvement de *dégagement*, d'évasion de l'âme hors du corps et du monde. Ce mouvement s'amorce au moment même où l'homme commence à prendre conscience de sa vraie nature, où il commence à réaliser ce qu'il avait oublié en raison de sa chute, à savoir la nature divine de son âme, à savoir qu'il est parfaitement étranger au monde d'ici-bas et que sa patrie véritable est ailleurs, ailleurs dans les cieux. L'homme dans cette compréhension a pour tâche de *se souvenir* de son vrai moi, son cheminement est une *anamnèse*, une « remémoration » par laquelle il se transforme. L'expérience qu'il doit accomplir est celle que l'on nomme souvent l'expérience de l'Un ou du Soi, le Soi en question étant celui de Dieu ou de l'Absolu. Cette expérience repose sur la découverte de l'identité parfaite de l'âme humaine et de l'âme de Dieu, du soi humain et du Soi absolu. Elle est la réalisation, dans l'hindouisme, de l'identité de l'âtman et du *Brahman*. C'est cette identité que le maître indien enseigne à son disciple par la formule : *tat tvam asi* — « Tu es Cela ».

L'ordre matériel étant dans la perspective *ex deo* ou un piège, une infamie — certains gnostiques le voient comme le fruit d'une défécation — ou une illusion, un mensonge, cet ordre est bien sûr voué non pas à être transfiguré, à être exhaussé jusqu'à Dieu — lequel en a horreur — mais il est condamné à disparaître, à être englouti. Les disciples de Valentin disent qu'à la fin du monde, lors de la « résurrection pneumatique », la matière — le monde *hylique* — se résorbera dans le monde psychique qui sera absorbé par le monde de l'esprit(34).

La fin ultime de la vie humaine, telle qu'elle est comprise par la mystique *ex deo* ne consiste donc pas en l'union parfaite et intime de deux natures distinctes, celle de Dieu et celle de l'homme, pour la simple raison que ces deux natures sont une et même. Par suite, lorsque l'âme, une fois achevé son périple de purification, enfin lavée de toute souillure terrestre, parviendra au Père, elle se fondra, elle se perdra en lui, elle s'identifiera totalement à lui. Dans cette compréhension de la rencontre de l'homme et de Dieu, à la manière d'une goutte d'eau tombant dans la mer ou d'une étincelle aspirée par une flamme plus grande, l'homme perd son identité, il est absorbé par l'essence divine en laquelle il se dissout. Nous avons affaire ici non plus à une mystique de l'union, de la

communion, mais à une mystique de la fusion, de la résorption, de l'indifférenciation.

La perspective *ex deo* incite donc à imaginer un homme originel parfait qui puisse chuter. J'ai déjà fait remarquer que cette vision n'a pas toujours pour elle la logique, ni la cohérence que l'on est en droit d'attendre d'une conception rationnelle. Elle demeure cependant plus « humaine », je veux dire plus accessible à l'intelligence psychologique que la conception *ex nihilo*. Nous avons déjà pu constater cela à propos des « origines premières ». Le mode de création *ex deo*, calqué sur celui d'une fabrication humaine, est moins mystérieux que le mode de création *ex nihilo* où l'amour de Dieu fait, du néant, surgir son objet. Mais cela demeure aussi vrai pour les « fins dernières » : le mécanisme de la fusion, de la dissolution, d'une partie dans une totalité ayant même nature, ne demande guère d'imagination, ni d'argument, pour être admis et compris. Il n'en va pas du tout de même de la déification *ex nihilo* : la question qui se pose est celle de savoir comment deux êtres peuvent parvenir à une union totale sans nulle séparation, à une union si parfaite que les deux ne forment plus qu'un seul et même être, ceci sans qu'aucun perde ni sa nature, ni son identité propre. Le mystère est ici un abîme. Il est pour les chrétiens tout à fait semblable à celui de la Trinité affirmant l'existence d'un Dieu unique en trois personnes distinctes, il est pour eux le même que celui de l'Incarnation. Car Jésus, il ne faut pas l'oublier, était *totalement* Dieu et *totalement* homme. En lui s'unissaient jusqu'à l'ultime les deux natures, et ceci sans pour autant qu'elles se confondent jamais. Mystère insondable, devant quoi les mots reculent(35) mais mystère qui, comme le montrera saint Irénée, fournit l'assise, fournit le roc de toute la théologie et de toute l'anthropologie chrétiennes.

Une conciliation possible des deux modèles ?

Afin de clore la présentation de ces deux conceptions du monde, de l'homme et de Dieu, avant de dessiner sur les toiles de fond qu'elles tissent, la trajectoire historique de l'anthropologie tripartite « corps, âme, esprit », je voudrais faire deux remarques auxquelles, pour ma part, j'accorde une grande importance.

La première dit que les deux modèles que nous venons de camper, sont des modèles abstraits, des *types virtuels*, à l'exacte mesure de ceux définissant les extrêmes des typologies psychologiques ou anatomiques. Ces types sont des constructions vers lesquelles la réalité tend sans pour autant parvenir jamais à les atteindre parfaitement. L'introverti parfait, suivant la typologie de C. G. Jung, n'existe pas plus que le leptosome pur de Kretschmer. De même, je ne crois pas (excepté peut-être le cas de certains gnosticismes extrêmes) qu'il existe de religion obéissant

parfaitement, en tous ses éléments et dans la pensée de tous ses fondateurs et docteurs, au pur schéma *ex nihilo*, ou au pur schéma *ex deo*.

A prendre pour exemple l'hindouisme, il serait facile de montrer qu'existent en son sein des doctrines ignorant la *prakriti*, dont nous parlions plus haut, et voyant en *Brahman* un principe créateur au sens plein du terme. Pensons aussi au célèbre commentateur du Vedanta, Râmânuja, brahmane du XII^{e} siècle qui, derrière le brahman indifférencié, apercevait le profil du Suprême Seigneur. A l'opposé, il est possible de trouver dans les écritures — chez saint Paul notamment, — des expressions donnant prise à une interprétation gnostique. Par exemple : le « Qui me délivrera donc de ce corps de mort ? » (Rm, 7,24)

Les mystiques chrétiens ne manquent pas non plus pour décrire leurs expériences ultimes de participation à la lumière divine en des termes donnant à penser qu'alors l'identité se perd. Maître Eckhart (1260-1327) est le plus célèbre de ces mystiques. Souvenons-nous aussi de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (1873-1897) écrivant : « Ce jour-là, ce n'était plus un regard, mais une fusion, ils n'étaient plus deux, Thérèse avait disparu, comme la goutte d'eau qui se perd au sein de l'océan »(36). Nous savons enfin que le christianisme a fini par opter pour *l'immortalité de l'âme*, ce qui est une conception typique de la logique *ex deo*.

Mais le christianisme n'est pas le seul monothéisme à avoir enfanté des mystiques évoquant l'identification ou la fusion totale des deux natures. Ecoutons, pour nous en convaincre, Al' Hallaj (858-922), un des plus grands saints et éminents poètes de l'Islam s'écrier : « Je suis Celui que j'aime et Celui que j'aime est devenu moi », ou encore disant, plus simplement et sans détour : « Je suis Dieu »(37). Nous pourrions écouter de même les autres grandes figures du soufisme : Bistâmî, Attâr, Rumî...

Symétriquement, le platonisme ne peut être placé sans réserve du côté de la métaphysique *ex deo*. Il y a au moins deux platonismes, et si l'un est formellement dualiste — opposant radicalement le sensible et l'intelligible — il en est un autre, celui des derniers écrits, celui du *Timée* et des *Lois*, qui comprend la descente des âmes dans le monde comme l'effet d'une volonté *bénéfique* de Dieu, et non plus comme une catastrophe : Dieu donne les âmes au monde pour que le monde devienne parfait(38).

L'œuvre de Plotin ne se laisserait pas non plus ranger sans réserve du coté de la systématique *ex deo*. Celle-ci, en effet, affirme qu'en raison de sa nature divine l'âme parvenue à son terme fusionne avec Dieu et se perd en Lui. Or Plotin écrit : « Dans le Tout, les âmes ne sont pas en puissance, mais chacune est en acte. Et l'unité de l'âme totale n'empêche pas que la multiplicité des âmes soit en elle, et la multiplicité n'empêche pas l'unité »(39). Donc, « en Dieu », l'âme plotinienne paraît pouvoir

conserver son identité, conservation qui — ainsi que nous le savons — est l'un des thèmes-clés de la métaphysique *ex nihilo*.

Que la pensée de Philon d'Alexandrie oscille entre les schémas *ex nihilo* et *ex deo* n'est pas fait pour surprendre. On sait en effet que ce penseur juif, né à Alexandrie au temps du Christ, passa sa vie à tenter de concilier le judaïsme et la philosophie grecque. Ainsi Philon admet-il simultanément que l'homme est pécheur, responsable de la chute, et que les corps humains sont des cadavres, des tombeaux(40).

Que les stoïciens, ces dignes et austères représentants de la philosophie antique, de la philosophie grecque et romaine, que ces penseurs portés par toute une tradition indo-européenne aient conçu un Dieu Créateur de tout, et la création comme bonne, a par contre de quoi étonner. Et pourtant cela est : car telle est le religion de Zénon de Cittium (362-264 avant J.C) fondateur de l'école stoïcienne(41). Et il y aura même d'authentiques gnostiques, comme Basilide (II^{e} siècle) pour admettre un schéma créateur où le monde surgit du néant, c'est-à-dire du cœur de Dieu, car le Néant et Dieu sont pour Basilide une seule et même réalité. Nous sommes ici très près de la création *ex nihilo,* œuvre d'un Dieu unique, comme dans les grands monothéismes(42).

Il convient donc de se garder de considérer les deux Weltanschauung *ex nihilo* et *ex deo* comme parfaitement opposées et exclusives l'une de l'autre sur le plan de l'*existence*. Il est prudent par suite de considérer avec circonspection tous les écrits — et ils sont nombreux — opposant farouchement et radicalement les religions de la Transcendance, du Salut, du Dieu personnel, de la Révélation... et celles de la « mystique naturelle », de l'Immanence, de la Délivrance, du Dieu impersonnel... Il paraît toujours possible de noter l'*existence* de conceptions intermédiaires, de connexions multiples.

Mais si on doit se garder de toute opposition intransigeante et définitive sur le plan de l'existence, j'incline à croire qu'il doit en aller de même sur le plan de l'*essence*. Ce n'est pas ici le lieu de développer cet aspect lequel demande à être traité avec beaucoup de pondération. Toutefois, on peut déjà affirmer que tout est loin de démontrer que les perspectives *ex nihilo* et *ex deo* soient, *par essence* ou définitivement, opposées. Bien mieux, il existe nombre d'arguments pour suggérer que ces perspectives peuvent être comprises comme convergentes et désignant les mêmes réalités avec un vocabulaire, une symbolique, un langage différent. C'est là le deuxième point que je désirais souligner, ceci en fin de cette présentation dont l'objet était précisément de différencier, tout en les opposant, les conceptions *ex deo* et *ex nihilo* et à l'entrée d'un chemin le long duquel nous continuerons soigneusement de

distinguer ces deux conceptions afin de donner à l'histoire de l'anthropologie « corps-âme-esprit » le relief et la vie qui lui appartiennent. Il a déjà été question de l'esprit nombre de fois. Gardons-nous cependant de croire que nous savons de quoi il retourne. L'esprit est ce qu'il y a de plus rare et de plus subtil en l'homme. Il faudra encore cheminer longuement pour commencer à le mieux apercevoir.

CHAPITRE III

LE TERNAIRE HUMAIN DANS LES CONCEPTIONS ANTIQUES ET GNOSTIQUES

Sans doute le mot « ternaire » — outre ses connotations occultistes et alchimiques — n'est-il pas parfaitement choisi afin de désigner la tripartition de l'homme que cet ouvrage veut étudier. Ce terme, en effet, désigne ordinairement la combinaison de trois éléments, chacun formant, pour lui et en lui, une unité, une totalité. Or, extrêmement rares sont les conceptions considérant les trois termes de la trilogie « corps, âme, esprit » comme autonomes et susceptibles de mener, chacun pour son compte, une existence séparée. On peut même soutenir qu'une telle compréhension n'existe pas à proprement parler. Certes, dans la pensée hellénique, l'âme préexiste au corps, puis ce dernier « reçoit » l'âme, or, pour cela il faut bien que le corps soit conçu comme existant avant même l'« ensomatose »... Mais dans cette pensée, l'âme n'est pas comprise comme formant une unité parfaitement dissociée de l'esprit. A l'inverse, la pensée biblique, si elle conçoit bien des âmes sans esprit, des hommes seulement « psychiques », non spirituels, cette pensée n'admet pas l'existence d'un corps qui puisse être sans âme. D'ailleurs, l'hébreu ne possède pas de mot pour désigner le corps indépendamment de l'âme qui l'habite. Lors donc que le terme de ternaire sera employé dans cette étude, il faudra l'entendre dans une acception large comme désignant trois dimensions, trois plans, trois niveaux de l'homme et ceci sans affirmer pour autant l'autonomie ou l'indépendance d'aucun des trois termes. Nous le savons, la césure ontologique peut se placer en différents endroits : entre le corps et l'âme, ou entre l'âme et l'esprit. En outre, l'indépendance, l'autonomie peut être entendue de bien des manières différentes. A la limite, il n'y aurait que des cas d'espèces.

Les anthropologies antiques et gnostiques, qui toutes émargent pour l'essentiel à la métaphysique *ex deo*, sont réunies dans le présent chapitre. Celles du judaïsme et du christianisme étant typiques de la croyance en une création *ex nihilo* seront examinées, elles aussi, dans un même chapitre, qui sera le suivant. Signalons enfin, avant d'entrer dans le vif du sujet, qu'une conception tripartite de l'homme peut être *explicite* ou *implicite*. Alors qu'elle est implicite elle doit être induite à partir des textes, ce qui comporte parfois un risque d'erreur. Le cas échéant, on tentera d'évaluer celui-ci.

Des trois dimensions de l'homme, c'est bien certainement l'esprit qui est la plus difficile à percevoir pour nous qui vivons dans un temps où la matière et les choses sont reines. C'est pourquoi, dans ce chapitre, l'accent pourra porter parfois plus sur l'esprit que sur l'âme.

I. Aperçus sur les anthropologies indienne, égyptienne, nahuatl et celte

La tendance immédiate la plus courante, dès lors que l'on parle d'antiquité est d'en référer aux civilisations grecque et romaine. Mais ces civilisations ne fleurirent pas en vase clos. On sait que Platon séjourna longuement en Egypte. Le parallèle entre la sagesse de Socrate et celle des *Upanishads* est parfois si frappant qu'on ne peut s'empêcher de penser que Socrate eût connaissance de la spiritualité de l'Inde. Le Dr R. Godel montre d'ailleurs qu'une très ancienne tradition, remontant à Aristote et Aristoxène le Péripatéticien — lequel écrivit une *Vie de Socrate* — affirme que le philosophe grec a bel et bien connu un sage indien venu a Athènes(1). Un autre auteur(2) démontre que la conception anthropologique de Sénèque a bien des liens avec les doctrines qui s'expriment dans les textes de la *Bhâgavâd Gîtâ*. L'anthropologie gréco-romaine et son homologue indienne se montrent donc comme ayant bien des parentés. Il existe aussi une anthropologie égyptienne s'articulant sur la base de trois principes ressemblant, sous nombre d'angles, à la séquence grecque du *soma*, de la *psyché*, du *pneuma*. C'est pourquoi, dans un premier temps, nous nous arrêterons un instant pour regarder les tripartitions de l'Inde et de l'Egypte.

Mais comment dans un chapitre sur la vision de l'homme dans le monde antique ne pas dire un mot, ne serait-ce que d'une seule civilisation précolombienne, une de ces civilisations qui en 20.000 ans — ainsi que le fait voir Lévi-Strauss(3) — ont dépassé toutes les civilisations de l'Ancien Monde, dix fois plus vieilles ? Ceci d'autant que l'on trouve chez elles des religions de très haute spiritualité, telle la religion nahuatl du Dieu Quetzalcoatl, religion qui, pour comprendre l'homme et sa vie, forgea aussi une image à trois dimensions de l'être humain. On limitera le propos introductif de ce chapitre à une religion orientale, une religion égyptienne et une religion précolombienne ; on voudra bien de plus pardonner la rapidité de cette exploration, mais le présent ouvrage, rappelons-le, n'est qu'une simple introduction à l'*anthropologie fondamentale*. Celle-ci, de plus, centrant son regard sur la

seule anthropologie chrétienne n'examine les autres conceptions qu' en second lieu.

Ah ! j'oubliais, nous sommes aussi les héritiers d'Indo-européens qui plus ou moins tôt, avec plus ou moins de brutalité, occupèrent l'Europe. Les Romains voyaient en eux des barbares. Parmi ces Indo-européens, les Celtes et leur religion, le druidisme, nous touchent de très près. Leur anthropologie ne peut nous laisser indifférent, ce pourquoi il en sera dit un mot.

Anthropologie indienne

Pour certains auteurs, tels R. Godel, J. Thomas, J. Biès, la trilogie occidentale « soma-psyche-pneuma » pourrait donc avoir des liens de filiation avec les triades équivalentes de l'Inde. Ce n'est pas le lieu d'interroger ici l'histoire de l'hindouisme afin de savoir sous quelles formes exactes se présentaient les trilogies anthropologiques conçues par cette religion dans ces temps antiques, qui, en principe, doivent seuls nous retenir dans ce chapitre. Remarquons seulement que les différentes branches actuelles de l'hindouisme s'enracinent dans un passé fort lointain, passé dont ces branches portent toujours, tels des fruits, les révélations fondamentales. Or, il ne fait pas de doute que différentes phases de l'hindouisme observables aujourd'hui proposent une compréhension fondamentalement ternaire de l'être humain. Trois exemples convaincront les plus récalcitrants : l'anthropologie dynamique de la *Bhâgavâd Gîtâ* — « Le Chant du Bienheureux » — poème sanskrit, fragment d'un texte très ancien (III^{e} siècle ap. J.C.), la conception de Shrî Aurobindo, un des sages les plus célèbres de l'Inde moderne, et enfin celle du *Sâmkhya*, l'un des six systèmes philosophiques et spirituels fondamentaux de l'Inde.

Le *Sâmkhya* est enraciné dans la même cosmogonie ex deo que celle présentée dans le chapitre précédent à propos des *Upanishads*. Les trois termes fondamentaux de sa vision de l'homme sont : l'*Atman-Purusha, l'âme* témoin, immuable, immortelle, le vrai Moi ; *Buddhi* et *Ahamkâra*, soit, d'une part, la faculté de détermination, de jugement, l'intellect supérieur, et d'autre part la conscience de l'ego ; *Tanmâtras* et *mahâbhûtas*, correspondant aux matières subtile et grossière dont le corps et les objets sont faits(4). Le premier terme désigne manifestement l'étage de l'esprit, le second celui de l'âme, le troisième celui du corps (étages : spirituel, psychique et physiologique-physique).

La *Bhâgavâd Gîtâ*, pour sa part, distingue, tant dans l'homme que dans l'univers — le micro et le macrocosme se correspondant exactement — trois modes ou qualités de la nature (trois *gûnas)* : *Sattva*, qui est la

conformité à l'essence pure de l'être — cette qualité est un principe de lumière et d'harmonie (rappelons que chez saint Irénée, de même, l'esprit est un principe d'unité et d'harmonie) ; *Rajas*, le principe de mouvement, de désir, de passion, d'action, à la clé de la construction de l'être, de la différenciation de l'ego ; *Tamas*, qui est un principe d'obscurité, d'inertie, d'indifférenciation, d'ignorance, de lourdeur(5).

Cette trilogie, de même que la précédente est d'origine sâmkhienne. Toutefois, on l'aura remarqué, elle est moins proche de la trilogie « corps-âme-esprit », telle que nous la connaissons jusqu'ici. Certes, nous pouvons associer *Sattva* à l'esprit, *Rajas* à l'ego et à l'âme, et *Tamas* à la matière physique. Mais remarquons que l'esprit de cette partition est plus dynamique que « topique » ou tropologique. Les commentaires qui en sont faits nous l'expliquent : pour que *Purusha*, l'Ame divine, l'Ame éternelle, prenne conscience de sa vraie nature, de son essence divine, il faut que les trois *gûnas* soient en paix. Cette paix apparaît quand les trois principes s'équilibrent et s'harmonisent sous l'action du plus précieux des trois : *Sattva*(6).

Ainsi que le montre Joël Thomas, ce jeu des *gûnas* évoque, sans grandes déformations l'image de l'âme développée par Platon dans le *Phèdre* (246 b à 254 d). Là, l'âme est comparée à un char tiré par deux chevaux, un blanc « excellent et de bonne race » et un noir, « l'encolure courte, la face camarde » : l'un va dans la bonne direction (le blanc, *Sattva*) et l'autre rue dans les brancards et tire à hue et à dia dans tous les sens (le noir, le couple *Rajas*, *Tamas*)(7).

Shrî Aurobindo commente fréquemment les grands textes sacrés de l'Inde. Ce faisant il se réfère à une anthropologie d'essence tripartite. On peut présenter ainsi le canevas fondamental de sa conception : tout d'abord l'Être central, la perfection — l'*âtman*, le *jîvâtman*, qui est un fragment du Soi divin ; ensuite *l'être mental*, vital, être derrière lequel se tient la « partie basse » du *jîvâtman qui est plongée* dans le monde phénoménal — Aurobindo nomme cette partie l'être « psychique » ; enfin, la *nature externe du mental, de la vie et du* corps : soit le corps matériel tel qu'on l'entend d'ordinaire(8).

Une fois encore, la trilogie « corps, âme, esprit » marque ici clairement son empreinte : l'esprit étant bien sûr la « phase haute » de l'âme, celle qui est en Dieu, qui est Dieu, ainsi que cela est requis dans la perspective *ex deo*.

Anthropologie égyptienne

Une trilogie comparable paraît avoir de même profondément marqué l'anthropologie égyptienne. Ecoutons ce que dit Jacques Pirenne, grand

égyptologue, auteur notamment de *Religion et morale dans l'Egypte antique* (Paris, 1965) et de l'*Histoire de la civilisation de l'Egypte ancienne* (3 volumes, Paris, 1962-1963).

Dans ce passage J. Pirenne, s'appuyant sur des textes égyptiens, analyse deux des constituants fondamentaux de l'homme : le *ba* et le *ka*. Le *ka* est, dit-il :

> « L'élément spirituel, issu de Rê, qui constitue la condition même de la vie, qui donne une personnalité consciente s'exprimant dans son âme individuelle, le ba. Le corps se compose de deux éléments : l'un matériel, l'autre spirituel, dont la combinaison fait l'être vivant... Le ka est donc la partie divine qui est dans l'homme... les hommes sont des ka vivants, c'est pourquoi ils vivront tant qu'ils sont avec leur ka... le corps est mortel, tandis que le ka ne peut périr... le ka est donc un élément étranger à l'homme et sur lequel d'ailleurs sa volonté n'agit pas. Mais de l'union du ka et du corps naît une personnalité, une conscience qui est à l'homme ce que Rê est au monde, et cette personnalité est le ba... En somme, le ka, c'est la raison qui représente dans l'homme la divinité, et qui constitue son principe de vie ; le ba, c'est la conscience individuelle. »(9)

Aucun commentaire ne paraît utile ici pour mettre dans une lumière plus vive le fait que les anciens Egyptiens distinguaient bien : l'esprit (*ka*), l'âme (*ba*) et le corps. A noter que les égyptiens identifiaient aussi une autre composante de l'être appelée : *akh*. Celle-ci paraît correspondre à la « force divine », à la « force surnaturelle »(10) que la divinité communique à certains hommes. *Mutatis, mutandis*, et avec réserve, car les égyptologues eux-mêmes sont loin de s'accorder sur l'anthropologie de l'ancienne Egypte, on pourrait comparer l'*akh* à l'Esprit du judaïsme et du christianisme, alors qu'il se communique à l'homme sous forme de grâce, ou d'énergies incréées, pour reprendre une expression propre à la spiritualité orthodoxe. Un indice plaidant pour cette interprétation : J. Vandier dit qu'originellement, seuls les dieux avaient un *akh* puis que l'acquisition de l'*akh* devint pour les hommes une condition nécessaire à leur vie éternelle(11).

Les Aztèques

La religion aztèque est, quant à elle, une des plus déroutantes qui soient. Car, bien que se référant à des textes et mythes manifestant une spiritualité d'une rare profondeur — textes et mythes qui trahissent, d'autre part, des concepts et notions très évolués — cette religion se caractérise néanmoins par des rites d'une cruauté inouïe, des pratiques

d’une atrocité sans pareille. Je veux parler bien sûr de ces sacrifices humains, de ces écorchements et éventrations qui se pratiquaient par dizaine de milliers et faisaient partie de l’existence de tous les jours chez les Aztèques(12). Ces sacrifices s’opéraient très souvent sur des enfants, et quasi toujours sur des victimes non *consentantes*, que l’on traînait par les cheveux jusqu’à l’autel des sacrifices, pierre sur laquelle le prêtre ouvrait la poitrine de la victime et en arrachait le cœur fumant et palpitant encore. Celui-ci était ensuite offert au Soleil, c’est-à-dire jeté dans le feu. L’économie de telles horreurs est d’ailleurs simple : elle est motivée par une conception anthropologique *ex deo*, dans laquelle, à chaque naissance humaine, le Soleil, la divinité, perd une partie de son essence propre, sous forme d’une étincelle — l’âme — laquelle va s’emprisonner dans la matière du corps à naître, précisément dans le cœur, siège de la conscience lumineuse. Ainsi, à chaque naissance, le Soleil perd-il de sa luminosité, de sa vitalité. Alors, pour revitaliser leur Dieu, les anciens Aztèques ne trouvèrent rien de mieux que de sacrifier des hommes et de brûler leur cœur afin que l’âme libérée de la chair puisse s’échapper et remonter vers sa source, le Soleil. Cette économie est très simple dans son principe et spécialement infâme dans son application. Elle n’a pu se maintenir que grâce à un régime despotique régnant par la plus grande terreur. Elle est aussi foncièrement paradoxale, car elle se présente comme la transposition diabolique, et inversée, de la conception hautement spirituelle véhiculée par les textes de la religion adoptée (et trahie) par les Aztèques, conceptions empreintes du sens de la piété, de la pénitence, de la prière, du sens de la charité et de la paix.

Les travaux de Laurette Séjourné nous font comprendre la raison de cette antinomie, si incompréhensible de prime abord, et qui a joué un si grand rôle dans la chute de l’empire aztèque. Les rituels sanglants et la religion que les conquistadores ont pu observer et étudier n’ont, en effet, pas du tout la même origine. La religion, dont le Dieu central est Quetzalcoatl — le Serpent à plumes —, la religion nahuatl est celle des anciens Toltèques, peuple artiste, savant et paisible, peuple vivant depuis des origines lointaines sur le Haut-Plateau du Mexique. (La religion de Quetzalcoatl date environ du Ie siècle de notre ère). Les sacrifices humains eux, par contre, sont le fait des Aztèques qui, avec leur brutalité et leur férocité coutumières, imposeront leur domination sur le Haut-Plateau vers le XIVe siècle, et insèreront alors leurs pratiques sanglantes dans l’ancien édifice religieux des populations vaincues.

Une semblable greffe ne pouvait être pleinement réussie. Ce n’est cependant pas ce fait qui doit nous retenir. Ecoutons plutôt L. Séjourné parler de la religion de Quetzalcoatl, religion qui, par un certain nombre de points, limités mais saisissants, se rapproche du christianisme ;

écoutons cet auteur tout spécialement alors qu'elle parle de l'ancienne conception nahuatl de l'homme. Quetzalcoatl, « l'homme-dieu » archétypique des Nahuatl, de même que le Christ, est venu révéler aux hommes leur condition et le sens de celle-ci. A sa mort, Quetzalcoatl se transforme en une étoile, l'étoile de l'aurore, Vénus. L. Séjourné écrit à propos du mythe entier :

> « Il semble s'agir de la révélation du principe d'une âme individuelle qui, à travers la douloureuse expérience humaine dans laquelle le péché (le côté obscur et corporel de la vie) est aussi nécessaire que le côté lumineux, peut atteindre une conscience supérieure libératrice. »(13)
>
> « Après sa présence dans le ciel occidental, Vénus disparaît sous terre, y reste cachée plusieurs jours pour réapparaître, plus éblouissante que jamais, dans le ciel oriental, où elle s'unit au Soleil. C'est le même itinéraire que suit l'âme : elle descend de sa demeure céleste (schéma e*x deo*) pour s'élever de nouveau glorieuse lors de la dissolution du corps. »(14)
>
> « La personnalité de Quetzalcoatl résume cette synthèse vitale : en tant que Vénus, il est un esprit pur condamné à l'incarnation. En tant que chien (*xolotl*) il est matière ; (...) sous sa troisième forme, il est le dieu dispensateur du souffle qui, mettant en mouvement la matière imprégnée d'esprit, permet la création de l'énergie lumineuse, à savoir l'âme. »(15)

La trilogie « corps, âme, esprit » apparaît très clairement dans le premier extrait, l'esprit étant bien sûr cette « conscience supérieure libératrice ». Il est représenté dans le deuxième extrait par le Soleil, où Venus vient se fondre. Enfin, cette trilogie est expressément désignée dans le troisième passage.

Goûtons enfin le sens splendide et inépuisable de l'image du Serpent à plumes : le serpent désigne la matière, les plumes l'esprit. La libération de l'homme passe donc par l'unification de l'esprit et de la matière. La religion nahuatl parle à ce sujet des corps et des âmes qui « fleurissent » et « bourgeonnent », sous l'empire de l'esprit. L. Séjourné écrit :

> « Les plumes du serpent qui le représente doivent nous parler de l'esprit qui permet à l'homme — à l'homme dont le corps, comme celui du reptile se traîne dans la poussière — de connaître la joie surhumaine de la création, et constituer un chant à la souveraine liberté intérieure. »(16)

Notons d'autre part qu'un symbole courant de l'union du matériel et du spirituel est, dans l'iconographie nahuatl, la figure de l'eau-brûlée, figure où l'eau terrestre se mélange au feu solaire(17).

De tels aperçus suggèrent, sans grand risque d'erreur, que les anciens Mexicains concevaient l'homme comme un être possédant trois phases fondamentales : le corps, la matière (le chien), puis l'âme, la parcelle de lumière (Vénus) et, enfin, son devenir, l'eau-brûlée, la conscience supérieure libératrice, l'esprit, le Soleil. L'expression de « corps qui bourgeonne et fleurit » donne de plus à croire que les Toltèques avaient déjà perçu les transformations physiques que la venue de l'esprit peut provoquer dans la chair. Il nous faudra, un peu plus tard, revenir longuement sur ce phénomène de la « spiritualisation du corps ».

Le sacrifice sanglant des Aztèques est très exactement la parodie extérieure et épouvantable, imposée à autrui, d'une maturation intérieure, d'une métamorphose de l'être propre, à la faveur de laquelle l'âme, acceptant de se sacrifier et de se détourner des pesanteurs du corps, se spiritualise et s'élève vers Dieu. Il faut croire que les Aztèques restèrent pour la plupart fermés au sens véritable de l'ancienne religion toltèque.

L'esprit, en l'une de ses significations essentielles, fait toujours figure de *devenir* pour l'âme ; que ce devenir soit à construire, à acquérir (perspective *ex nihilo*) ou à découvrir parce qu'éternel (perspective *ex deo*) il est toujours à conquérir. Toute anthropologie insérant la composante de l'esprit dans le composé humain est donc, de ce fait, *dynamique* : elle porte un sens, elle indique une direction de vie. Tel est sans nul doute le cas des trois conceptions indienne, égyptienne et amérindienne que nous venons d'apercevoir. Tel est encore le fait de l'anthropologie des Celtes.

Anthropologie celte

E. Coarer, dans son livre sur le druidisme, explique en effet que les anciens Celtes distinguaient trois « corps » : le corps physique ou *korf*, le corps animique ou *ene* et le corps spirituel ou *spered*(18).

Cette anthropologie a pour particularité de mettre l'accent sur la « spatialité » des composantes ou des « états », de l'être humain : elle parle de trois « corps ». Elle précise que le corps spirituel est immortel et émane de Dieu(19). En cela, elle obéit donc à la logique du système *ex deo*. Mais par ailleurs elle présente bien des traits conférés par une compréhension *ex nihilo* de la trilogie humaine : ainsi, pour les Celtes, l'âme et le corps animique sont seulement intermédiaires, ils ne sont pas de nature divine, ils sont par suite mortels : *ene* n'a pas la vie. E. Coarer le précise clairement : le seul moteur est le corps spirituel qui transmet

son énergie au corps physique par l'intermédiaire de l'âme[20]. C'est là exactement le schéma de saint Irénée, à lui légué par la tradition venant des apôtres, tradition que les premiers chrétiens nommaient le *« Dépôt »*, en grec : la *Paradosis*.

La dynamique de l'anthropologie celte est bien évidemment, non pas d'exploitation de la matière, mais d'élévation de l'esprit. Cette élévation, dans le fil de la systématique *ex deo*, est bien sûr à comprendre comme une libération du divin hors de l'humain. Par quels rites les anciens Druides facilitaient-ils la naissance à l'esprit, c'est là ce que nous ne savons pas très bien. On connaît néanmoins la prédilection des Druides pour les forêts de chênes. Et ceci, par un chemin inattendu, nous conduit directement en Grèce, à l'aube de la philosophie. Car, où les premiers philosophes, qui étaient aussi des poètes inspirés, allaient-ils se mettre à l'écoute de l'Esprit, du *Logos*, de la Parole divine ? Eh bien ! précisément sous des chênes, entre autres les fameux chênes de Dodone. Il est d'ailleurs assez fascinant de constater qu'en un tout autre temps, et un tout autre lieu, Dieu se manifestait électivement à Abraham à proximité d'un chêne : ainsi au chêne de Moré à Sichem (Gn 12,6) et dans la chênaie de Mambré (Gn 13,18). Et c'est donc à l'ombre des chênes qu'Abraham construira les autels pour son Dieu. On se souvient enfin qu'Ulysse, si mes souvenirs sont exacts, consulta Zeus dans le feuillage d'un grand chêne. Voilà de quoi donner un sérieux travail aux ethnobotanistes.

Incinération et inhumation

Mais revenons aux quatre anthropologies indienne, égyptienne, nahuatl et celte que nous venons de survoler. Ceci, afin de faire observer une particularité importante : quand une religion incline de manière nette pour une conception de la vie et du monde de type *ex deo*, le rituel privilégié d'élimination du cadavre est l'*incinération*. Le feu purificateur détruit rapidement cette chair et ces organes qui retiennent l'âme prisonnière : celle-ci peut alors s'envoler vers l'éther où est sa patrie divine. L'incinération est de rigueur en Inde pour ceux qui sont suffisamment riches. Elle était pratiquée par les Aztèques, les Celtes, les Germains, les anciens Romains... A l'inverse, toute religion fortement ancrée dans une conception du type *ex nihilo* privilégie l'*inhumation*. Tel est le cas des trois plus grands monothéismes : judaïsme, christianisme, islam.

Comme on peut le remarquer, le cas de la civilisation égyptienne est un peu particulier : en effet, elle paraît de tout temps avoir répugné à brûler ses morts. Bien mieux, il s'est toujours imposé à elle de préserver les corps le plus longtemps possible. Ce qui ne l'a pas empêché, nous l'avons vu, d'opter pour certaines conceptions anthropogoniques ou

cosmogoniques typiquement ex deo. Par cette constatation, nous retrouvons la « restriction d'existence » formulée dans le chapitre précédent : les types métaphysiques *ex nihilo* et *ex deo* purs sont vraisemblablement bien plus virtuels que réels. La religion égyptienne, tout au moins — et semble-t-il dans toutes ses grandes phases — paraît avoir emprunté aux deux râteliers.

Puisque nous évoquons la répugnance catégorique des religions de l'ancienne Egypte pour l'incinération des morts, qu'on me permette de rapporter une anecdote : je visitais, il y a peu, à titre de simple curiosité, les locaux d'un four crématoire récemment inauguré. Les différents espaces étaient d'un propreté méticuleuse évoquant des lieux d'hygiène ou de chirurgie. Afin d'humaniser un peu l'atmosphère des lieux, une jeune secrétaire avait eu la bonne idée de décorer les murs de peintures et de gravures : eh bien ! dans ce lieu de destruction systématique des cadavres par le feu, toutes ces images — pas une ne faisait exception — toutes représentaient des *rituels et des dieux de l'Egypte ancienne*, cette civilisation qui, en plusieurs millénaires, n'a peut-être pas fait brûler un seul de ses morts !

II. La tradition gréco-romaine et l'homme

Le projet n'est pas, alors que nous évoquons cette tradition, de recenser toutes, ni mêmes les plus grandes conceptions anthropologiques des philosophies grecque et romaine. Un tel projet serait avant tout d'érudition et, de ce fait, sort du champ de la présente introduction à l'anthropologie fondamentale telle que nous la concevons. La volonté est ici différente : elle est, par un retour en arrière, de rechercher les auteurs, les pensées, les concepts dont la considération est susceptible de nous aider, nous autres occidentaux de ce temps, qui avons perdu le sens de l'essentiel, à comprendre et sentir cette *distinction* devenue si difficile par laquelle l'esprit s'affirme différent de l'âme. Là est le cœur de l'anthropologie tripartite.

A interroger l'histoire de la philosophie gréco-romaine en ce sens, nous rencontrons immédiatement deux concepts fondamentaux : ceux de *Logos* et de *Noûs*, au reste passablement complexes. Cette rencontre ne doit pas se faire sans évoquer les pères de ces notions, respectivement Héraclite et Anaxagore. Nous rencontrons aussi, sensiblement à la même époque, l'orphisme et la pensée pythagoricienne. De ces deux derniers courants, car il faut bien se limiter, nous ne dirons rien de plus que ce qui a été dit dans le chapitre précédent, savoir qu'ils voyaient l'âme de

l'homme comme parcelle divine abîmée dans un corps qui n'est absolument pas *essentiel* ni à la définition, ni à l'être de l'homme, corps dont elle doit s'extraire afin de remonter et revenir à sa source. Ne serait-ce que de manière implicite, un tel mouvement présuppose un changement d'*état* de l'âme, par suite une dimension spirituelle à acquérir, que ce soit par une vie de purification ou d'étude.

Nous trouvons dans ces fameux *Vers Dorès* attribués (sans aucune certitude) à Pythagore des conseils de cette nature :

> « Pour toi, aie confiance, puisque les mortels sont de race divine et que la sainte nature leur montre et leur découvre tous les secrets (...), dans l'affranchissement de l'âme séparée du corps, applique ton jugement (...). Si tu négliges ton corps pour t'envoler jusqu'aux hauteurs libres de l'éther, tu seras un dieu immortel, incorruptible et tu cesseras d'être exposé à la mort. »(21)

Pythagore naquit vers 500 av. J.C., dans l'île de Samos. Il fonda une école à Crotone, où il prêcha et attira de nombreux disciples. Ce sage passe pour avoir fait des miracles et avoir eu le don de se déplacer instantanément (bilocation). Son enseignement, très complexe, et volontairement secret, le fit prendre en haine. Il aurait péri brûlé. Ses élèves auraient été de même massacrés. Rappelons que Pythagore passe pour avoir visité l'Inde et l'Egypte dont nous venons d'examiner quelques grandes conceptions anthropologiques.

Héraclite d'Ephèse

C'est d'Héraclite d'Ephèse que la philosophie grecque a hérité la notion de *Logos*. Sur Héraclite, dit « l'obscur » à plusieurs titres très exacts, nous ne savons à peu près rien, si ce n'est qu'il vécut vers 500 av. J.C. Découvrons avec Héraclite lui-même ce concept de *Logos* dont il a laissé une théorie implicite somme toute suffisamment transparente. Pour Héraclite, le *Logos* est une parole divine donnée à tout homme, mais que presque aucun homme n'entend jamais, car chacun préfère ses propres pensées que l'écoute du *Logos*. Il est vrai que le *Logos* n'est pas facile à découvrir, car il siège profondément dans l'âme. Ce pourquoi Héraclite écrit(22) : « Ce mot, *Logos* les hommes ne le comprennent jamais... » (*fgt* 1) » ; « Ils entendent sans comprendre et sont semblables à des sourds... » (*fgt* 34). Le *Logos* est, d'autre part, le principe, ou l'être, qui gouverne tout (*fgt* 72). Il est donc tout à la fois *transcendant* au monde humain et *immanent*, puisque siégeant dans l'âme. Héraclite donne enfin une précision très importante sur la nature du *Logos* : il ne parle pas, à proprement dire, mais il donne le« sens » des choses. Il est comme le

Dieu de Delphes : « il ne parle pas, il ne dissimule pas : il indique » (*fgt* 93).

Ceci est fondamental, car nous verrons que l'intelligence psychique, l'âme, n'est jamais capable de percevoir à elle seule le sens des choses. Je me souviens d'un vieux moine de la Trappe de Bricquebec disant : « Une seule chose compte : le sens, trouver le sens ». Héraclite n'aurait pas dit autre chose.

La dimension du *Logos* est pour le philosophe d'Ephèse la dimension de l'esprit. Au reste, dans ses autres écrits, il distingue bien l'âme de l'esprit, car il emploie des mots différents pour désigner ces deux réalités. Sur ce sujet, trois points intéressants :

— Héraclite souligne avec insistance l'affinité de l'âme, du psychique avec l'eau, avec l'humide, avec les fleuves. « Les âmes s'exhalent de l'humide » (*fgt* 12) (voir aussi les *fgts* : 36,77) ;

— Héraclite ne parle, bien sûr, jamais de l'âme de Dieu, par contre il suggère que Dieu, comme l'homme, a un esprit : « L'esprit de l'homme n'a pas de pensées, mais celui de Dieu en a » (*fgt 78) (souvenons-nous de* la conception de l'esprit de l'homme comme seule ouverture, transparence, à l'Esprit de Dieu) ;

— Héraclite signale expressément l'inhabitation du *Logos* dans l'âme : « Tu ne saurais atteindre les limites de l'âme (...) tellement est profond le *Logos* qu'elle abrite » (*fgt* 45) ; « A l'âme appartient le *Logos*, qui s'augmente lui-même » (*fgt* 115).

Nous retrouverons dans le christianisme une même conception de l'inhabitation du Christ, du Verbe, du *Logos*, dans le cœur de l'homme. Ce n'est pas sans arguments que saint Justin affirmera Héraclite comme inspiré par l'Esprit Saint. A noter une dernière parole d'Héraclite — parole inquiétante — qui rejoint aussi la conception que le Dépôt chrétien a de l'âme : « Les âmes flairent dans l'Hadès » (*fgt*. 98). Mais ce même Dépôt montrera comment, et pourquoi, depuis l'instant de la mort du Christ, le sort de ces âmes aux enfers peut être illuminé pour l'éternité.

Anaxagore de Clazomènes

C'est à Anaxagore de Clazomènes, qui vécut de 500 à 428 environ av. J.C. et enseigna à Athènes sous le règne de Périclés, qu'il échut de concevoir et apercevoir la réalité désignée par le terme grec *Noûs*. Anaxagore dit de celle-ci qu'elle est une *force* qui met en mouvement et sépare les choses (*fgt* 13). Le *Noûs* paraît jouer dans la création le même rôle que les Pères de l'Eglise accorderont au Verbe de Dieu dans la Genèse. On sait que ce Verbe (le Christ) clive, distingue, sépare : la lumière et les ténèbres, les eaux d'en dessus, le firmament, et celles d'en

dessous, la mer et la terre, les espèces animales, végétales, les différents luminaires...

A cet aspect, disons cosmique du *Noûs*, s'en ajoute un deuxième plus anthropologique. Certes, Anaxagore ne conçoit pas le *Noûs* comme une personnalité, mais cependant comme une *intelligence*, laquelle a une connaissance complète de tout (*fgt* 12). De plus cette intelligence meut chaque être qui a une âme : « Tout ce qui a une âme, le plus grand comme le plus petit est sous le pouvoir du *Noûs* » (*fgt* 12). Celui-ci est « de toutes les choses la plus légère et la plus pure » (*fgt* 12), il est éternel et illimité, il est simple et ne se mélange pas à ce en quoi il se trouve (*fgt* 14).

Dans cette seconde acception, le *Noûs* apparaît bien sous le jour d'une réalité spirituelle dont les attributs sont d'ordre divin. La tradition philosophique grecque qui viendra après Anaxagore inclinera à voir dans le *Noûs* la part divine de l'âme. Le terme sera le plus souvent traduit par *Esprit* ou *esprit*. Le *Noûs* présentait donc cette similitude avec le *Logos* d'être à la fois transcendant et immanent à la création. Son immanence néanmoins ne se limitait pas — comme, semble-t-il, celle du *Logos* d'Héraclite — à l'âme de l'homme ; notons enfin que cette immanence n'est pas explicite chez Anaxagore.

Empédocle d'Agrigente et Socrate

Empédocle d'Agrigente, né en 480 avant J.C. est une des figures les plus pittoresques de la philosophie présocratique. Il se présente lui-même comme un thaumaturge, un mage possédé par le divin. Ecoutons-le parlant de lui-même à ses amis : « Ô amis (...) je suis venu près de vous, comme un dieu immortel, et non comme un mortel ; comblé d'honneurs, au milieu de tous, je marche, comme il est équitable, la tête ceinte de bandelettes et de couronnes fleuries... » (*Purifications*, 112).

Sur la fin mystérieuse d'Empédocle courent plusieurs légendes grandioses : alors qu'il était au sommet de l'Etna, une lumière serait descendue du ciel sur le philosophe et l'aurait ravi vers l'Empyrée. Une autre vision affirme qu'Empédocle se serait jeté dans le feu de l'Etna afin de purifier son âme et la libérer plus vite de sa prison charnelle. Le volcan aurait plus tard régurgité une sandale d'airain lui ayant appartenu.

Bien entendu, l'anthropogonie d'Empédocle est de type *ex deo* : « Et moi je suis l'un de ceux-là, un vagabond exilé des dieux, parce que j'ai mis ma confiance dans la haine furieuse » (*fgt* 115), « J'ai pleuré, et j'ai sangloté, à la vue de cette terre insolite » (*fgt* 118). De reste, Empédocle est un des plus zélés propagateurs grecs de la théorie de la métempsycose, de la doctrine de la réincarnation. Il croit celle-ci possible — tant est grande pour lui la rupture entre l'âme et le corps — il la croit possible

sous forme animale et végétale : « Car je fus, pendant un temps, garçon et fille, arbre et oiseau, et poisson muet dans la mer » (*fgt* 117).

Bien certainement, le philosophe d'Agrigente, à la suite des traditions orphique et pythagoricienne, assignait à l'âme, par delà le cycle des réincarnations, une fin divine. Pour J. Biès, auteur d'une belle étude sur Empédocle(23), il ne fait pas de doute que l'Agrigentin ait considéré le devenir de l'homme à trois différents niveaux « correspondant traditionnellement au *sôma*, à la *psyché*, et au *Nous* »(24). Au vrai, cette trilogie paraît nullement systématisée dans les écrits qui restent d'Empédocle. Il demeure cependant assuré qu'elle structurait sa pensée anthropologique. Ajoutons enfin que, comme le Christ, cinq siècles plus tard, Empédocle accorde une place tout à fait fondamentale à l'amour dans le devenir qui conduit l'homme à sa libération : « Parfois, sous l'effet de l'Amour, toutes les parties que le corps humain enferme, se réunissent dans l'Un, quand s'épanouit la fleur de la vie » (*fgt* 20). Dans toutes les traditions, il est courant que la naissance à l'esprit soit compris comme un fleurissement, une « fruition ».

Socrate, pour sa part, alors qu'il faisait prendre conscience à ses amis de leur être véritable, estimait pratiquer un art en tous points semblable à celui des accoucheuses mettant des enfants au monde (cet art tel que Socrate le pratiquait, et qu'il appelait « maïeutique », ne semble pas sans rapport avec la pratique japonaise des *koans* du bouddhisme Zen, pratique destinée à conduire à l'illumination spirituelle). Dans la langue du Nouveau Testament, cet art est un facteur de *metanoïa*, de « deuxième naissance ». C'est là un sujet si important pour le propos de cet ouvrage que deux chapitres particuliers lui seront réservés. Dans le premier de ceux-ci, « l'accouchement socratique » sera étudié avec l'attention qui lui est due. En attendant, considérons avec une même attention l'anthropologie du philosophe par lequel Socrate nous est le mieux connu : Platon.

Platon

Celui-ci naquit en 427 av. J.C. à Athènes. Il rencontra Socrate en 407, qui avait alors 63 ans. Pendant huit ans, il fut l'élève de ce Maître de Sagesse prestigieux et mystérieux. Bouleversé par la mort de cet homme exemplaire, mort exigée par la Cité, Platon n'aura ensuite de cesse de dénoncer l'injustice engendrée par les institutions humaines, et de chercher les Vérités immuables capables de donner une assise sûre aux principes devant gouverner la vie de l'homme et régir l'organisation de la Cité.

L'œuvre de Platon, chacun le sait, est immense. Nulle philosophie n'ayant une influence aussi étendue, profonde et diverse, que celle de Platon, il ne peut être question de la résumer dans cette brève présentation. Sans plus de détour allons donc à l'essentiel de l'anthropologie platonicienne, laquelle est passablement chatoyante. Un indice en est que nous trouvons autant de spécialistes pour affirmer que le conception platonicienne de l'homme est *dualiste*, que de spécialistes, tout aussi autorisés, pour affirmer qu'elle est à *trois* étages. Regardons-y de plus près.

Le premier élément frappant dans l'anthropologie de Platon est qu'elle se présente comme l'héritière de l'orphisme et du pythagorisme. En cela, comme toute conception *ex deo*, elle s'affirme foncièrement *dualiste* et trace une barrière « de nature » entre l'invisible et le visible, l'intelligible et le sensible, l'âme et le corps. L'âme est « enchaînée » au corps, et elle est « traînée » par lui. Elle appartient à un autre monde que le corps. Le dualisme séparant l'esprit et la matière est sans restriction. Comme de juste le Bien est placé du côté des Intelligibles, des Idées, et si le corps pour Platon n'est pas le mal, il en demeure cependant à la clé(25). C'est le corps qui trouble l'âme et l'empêche d'accéder à la vérité.

Conformément encore à la logique de la pensée *ex deo* l'âme platonicienne préexiste au corps (*Ménon*, 80d-81 d ; *Phèdre*, 248 a-c) et elle transmigre, au fil de ses différentes existences, de corps en corps (Phèdre, 248 c, d, e ; 249 a, b ; *Phédon 80 d, e, 81 a, 81 b-e, 82 a-c*...). Il semblerait même que Platon, au moins en certains moments de son œuvre, ait admis la possibilité de réincarnations dans les animaux (*Phèdre* 249 c, *Timée* 91 d, 92 a-b...). Il faut donc admettre que, dans sa pensée, le lien de l'âme au corps n'a jamais été pressenti comme pouvant avoir une signification *essentielle*, si infime soit-elle. Il est donc vrai que l'anthropologie platonicienne est foncièrement *dualiste*. Mais nous savons, pour avoir étudié dans le chapitre précédent les grands traits des anthropologies *ex deo*, nous savons qu'un tel dualisme peut parfaitement coexister avec une acception tripartite « corps, âme, esprit » de l'homme.

Est-ce le cas chez Platon ? Et, tout d'abord, comment reçoit-il les notions de *Logos* et de *Noûs* léguées par Héraclite et Anaxagore ? Dans ces notions nous avons aperçu des réalités de l'ordre de l'esprit susceptible d'exister au centre de l'âme, ou, à tout le moins, de mouvoir cette dernière. Pour ce qui est du *Logos*, J. Brun dit que Platon ne le concevait plus à la matière d'Héraclite, à savoir comme Dieu parlant à l'homme, dans l'homme, ni non plus comme les sophistes, qui eux n'y voyaient qu'une parole humaine (en passant : ce sophisme est un des plus chers de la psychologie scientifique actuelle). Platon percevait le *Logos* comme « l'homme qui parle de l'Être et qui se situe ainsi dans cet

étonnement qui l'ouvre à ce dont il provient »(26). Le *Logos* apparaît donc à Platon comme accès, comme ouverture de l'homme sur le divin. Or, c'est bien là une première définition que nous avons pu donner à l'esprit(27).

Mais Platon, sur le sujet de l'esprit, ainsi que le montre R. Godel, sait être plus précis. Il l'aborde alors à travers la catégorie du *Noûs*, dont il infléchit sensiblement le sens. Nous savons que Platon compare l'âme à un char à trois chevaux (in *Phèdre*). Ce char a, comme de juste, un cocher, un conducteur, un guide : celui-ci est le *Noûs*. Le *Noûs* est, dit Platon, le« seul guide » qui doit diriger celui qui désire sortir du songe qu'est notre vie actuelle (*Rép*, V 475, VI 508, d-c). Platon, alors qu'il parle des réalités divines « au dessus du ciel », dit qu'elles sont perceptibles uniquement « au guide de l'âme, ou *Noûs* », (*Phèdre* 274, b-c). Ici l'esprit paraît nettement différencié de l'âme. Il en serait une seule partie, la plus haute, celle capable de connaître les Idées et par suite de devenir comme elles (*Phédon* 78 b, 80 c). A moins qu'il soit l'âme elle-même, lorsqu'elle se tourne vers les choses intelligibles, pures, immortelles, éternelles. Il y a dans le *Phédon* tout un passage admirable où est clairement campée la position intermédiaire de l'âme, laquelle est susceptible, aussi bien d'être attirée par le sensible, le terrestre, que par le divin, le céleste (*Phédon* 80 a-81 d). Nous avons là une juste image de la *psyché*, ce miroir susceptible de se tourner aussi bien vers le haut que vers le bas. C'est encore la même âme que saint Paul — tout spécialement dans l'*Epître aux Romains* — montrera hésitant entre la *chair et l'esprit*, mais cette fois appréhendée dans cette perpective *ex nihilo* que connaissons.

Nous disions l'anthropologie de Platon chatoyante. Assurément elle l'est. Car, par instant, l'âme est immortelle, par nature, et en totalité. En d'autres instants, on a le sentiment que seul le *Noûs*, qui est une partie de l'âme, est vraiment immortel. Il n'est pas impensable que cette ambiguïté manifeste le fait que Platon ait pressenti l'homme comme un être à trois dimensions fondamentales : « corps, âme, esprit ».

Ceux qui se limitent à considérer l'anthropologie platonicienne sous l'angle de la seule dualité oublient, qu'en nombre de passages, Platon considère l'âme comme une combinaison de plusieurs composantes. Certes, ils oublient alors le *Noûs*, le Guide de l'âme, mais aussi les partages qui sont faits dans la *République* (436 a) et le *Timée* (69 c), partages distinguant, dans l'âme, deux parties mortelles et une immortelle.

J. Brun présente ainsi ces parties de l'âme : la *concupiscence*, qui a son siège dans le bas ventre, dont le principe est le désir, et la vertu la tempérance ; le *cœur*, qui a son siège dans le diaphragme, dont le principe

est la colère, et la vertu le courage ; le *Noûs*, la seule partie immortelle, dont le siège est dans la tête, dont le principe est la raison et la vertu la prudence(28).

On le voit, cette tripartition de l'âme est elle-même calquée sur la tripartition : corps (désir), âme (affect), esprit (raison, immortalité). Nous avons aussi signalé que des auteurs, comme J. Thomas, aperçoivent la même trilogie dans l'image du char de l'âme (*Phèdre* 246 b-254 d).

L'âme vue par Platon n'est donc pas la réalité une et simple qu'il se plaît parfois à décrire. Dans le *Timée* (35 a-b), il affirme même au sein de l'âme l'existence d'un mélange : l'âme, dit-il dans ce dialogue, est composée de *trois* éléments, l'un qui est *indivisible*, l'autre qui est *divisible*, le troisième qui est formé d'un *mélange* des deux. Nous retrouverons dans le christianisme, cette vision de l'âme comme « intersection » de la terre et du ciel, du corps et de l'esprit.

Aristote

Ayant ainsi montré qu'il est nullement illusoire de voir se dessiner la marque de l'anthropologie tripartite « corps, âme, esprit », au cœur même du dualisme du Maître de l'Académie, tournons-nous (plus brièvement) vers un philosophe qui fut son élève pendant vingt ans : Aristote. L'œuvre d'Aristote (384-322 av. J.C.) est immense : plus de mille livres dit-on (Origène lui disputera ce record !). Elle est si vaste qu'il serait vain, comme pour celle de Platon, de vouloir la présenter. Disons seulement qu'elle accorde une bien plus grande place à la physique, à la réflexion sur la nature, que celle de Platon (Socrate pensait en effet totalement illusoire de chercher à connaître la nature avant d'être parvenu à se connaître soi-même). Disons aussi qu'elle est plus « nominaliste » que celle du Maître de l'Académie, en ce qu'elle ne considère pas les « Idées » comme ayant une réalité indépendante de l'homme. En cela, la pensée d'Aristote est plus familière à la pensée contemporaine.

L'anthropologie d'Aristote, telle que je la vois, me paraît se caractériser par deux traits :

— une rupture radicale avec le *dualisme « âme/corps »* régnant déjà depuis des siècles sur la plupart des grands courants de la pensée grecque ;

— le recours à une image si « foudroyante », afin d'expliquer l'unité de l'âme et du corps, que celle-ci marquera pour toujours la réflexion anthropologique occidentale. L'athéisme moderne y puise encore des arguments de choix en vue de nier, et l'indépendance de l'âme, et sa survie à la mort du corps. Cette image célèbre est celle comparant l'âme à la *forme* d'un sujet, et le corps à la *matière* dont il est fait. Elle est encore celle de l'*empreinte* et de la *cire*.

A ses débuts, Aristote, pourtant, avait repris la théorie dualiste de son maître Platon : il affirmait la vie ici-bas comme maladie et il comparait celle de l'au-delà à la santé. Mais il se reprit, et dans son ouvrage sur l'âme *De anima*, il parle des « fables pythagoriciennes » précisant qu'il ne peut croire que « n'importe quelle âme puisse entrer dans n'importe quel corps » (I Chap III, 497 b). Il ne pouvait admettre non plus cette conception où des Idées transcendantes, refuge de toutes valeurs, sont radicalement séparées d'une matière jugée inférieure et méprisable. Pour Aristote, grand contemplateur de la nature, la matière est, *par essence*, liée à une idée qui lui est *immanente* et qui « l'informe », qui lui donne sa forme, celle en laquelle elle est précisément observable, discernable. Le philosophe saisit donc que chaque corps a une figure, une forme, une âme, qui lui appartient, qui lui est propre.

La matière est pour Aristote ce qui entre dans une composition, elle est la multiplicité d'éléments intégrés dans celle-ci. Dans toute composition, il s'agit de distinguer ce qui est composé — la matière — et ce qui compose : la structure, la forme, le principe unificateur. Cette compréhension de la matière la présente, d'ailleurs, comme une composante *relative*, comme un concept limite : si les molécules sont la matière des corps, les atomes sont la matière des molécules, les éléments atomiques sont la matière des atomes, etc... A chaque niveau on perçoit la présence d'un *principe informateur* et structural conférant au tout son unité.

Ce principe est, pour Aristote, l'âme, laquelle détermine et donne forme à la composition. Ce principe est « acte » informant la matière, laquelle n'existe qu'en « puissance ». Si la matière n'a d'existence que par la réception de cette forme, à l'inverse, l'âme n'a d'existence que par la matière où elle s'informe. Les deux sont intimement liées. Alors que je casse une carafe en mille morceaux, la forme de la carafe disparaît bel et bien et si le verre continue d'exister, ce n'est plus en raison de la « structure carafe », évaporée dans le néant, mais en raison de formes élémentaires, « d'infrastructures », qui ne contiennent pas la forme disparue. On voit tout de suite ce que donne ce raisonnement appliqué à l'homme : l'âme disparaît avec la décomposition du corps. Avec Aristote l'âme devient par essence *mortelle*, ce qui tranche totalement avec les traditions examinées précédemment. Le philosophe écrit que « l'âme est la forme, ou l'acte du corps, dont c'est la nature de pouvoir vivre » (*De anima* II, 1, 412 a, 20,28).

Une telle compréhension est, à de maints égards, très séduisante pour la raison. Elle appelle cependant les remarques suivantes :

— elle ne va pas sans quelques flottements, ainsi que le fait remarquer Tresmontant : en effet, dans une telle conception, le *corps humain vivant est une combinaison* de matière et d'âme, or Aristote emploie le même

mot *soma* tantôt pour désigner la matière du corps (ce qui est composé) tantôt pour désigner le corps lui-même (la composition)[29] ;

— elle n'emporte nullement, dans l'esprit d'Aristote, l'idée de la mortalité de l'être humain dans sa totalité. Pourtant, beaucoup ont voulu le faire croire, arguant de la corruptibilité de l'âme, de sa mortalité dans la pensée aristotélicienne. Mais Aristote distingue l'âme, et l'*esprit de l'âme, ce* dernier étant immortel.

Examinons ce dernier aspect de l'anthropologie d'Aristote, car avec lui nous voyons réapparaître la triade « corps, âme, esprit », mais dans un éclairage bien différent de celui de la perspective *ex deo* courante.

Pour Aristote, de même que pour Platon — et les psychologues modernes —, l'âme n'est pas une entité simple, elle est composée de plusieurs parties. Le Maître du Lycée distingue ainsi cinq parts dans l'âme, voire six (*De anima* III 9 432, 29 ; X 433 b, 2). Ne nous arrêtons pas au détail de cette ventilation. Seul importe ceci : Aristote aperçoit dans l'âme une part *immortelle*, séparable de l'âme, soit l'intellect supérieur, le *Noûs* (*Métaphysique* XII 3, 736 b, 28). Cette part peut être appelée divine, car elle n'est pas tirée de la matière, elle vient « du dehors » ; elle est totalement incorporelle, impassible, sans mélange, en dehors du temps.

Aristote, comme son maître Platon qui distinguait l'âme et le *Noûs* (l'esprit, le guide de l'âme), distingue parfaitement l'âme et l'esprit. Et de même que Platon, il voit le but de la vie humaine comme assimilation au divin (*Timée*, 176 b). Aristote comprend la cime vers laquelle doit tendre la vie de l'homme comme « vie divine » (*Ethique à Nicomaque* X, 7, 1177 b, 31). Il faut donc bien se garder de « démythifier », de « despiritualiser », l'anthropologie d'Aristote. Le grand progrès permis par cette dernière ne consiste nullement en une réduction de l'âme au corps, de l'essence de l'homme à son existence : il réside en ce glissement qu'opère Aristote au sein de la trilogie « corps, âme, esprit » : pour Platon la césure fondamentale est encore de type *ex deo*, elle tranche entre le corps et l'âme. Pour Aristote, ce n'est plus le cas : le corps et l'âme sont si intimement liés que l'un n'est pas concevable sans l'autre ; par suite, la rupture essentielle ne se trouve plus entre l'âme et le corps, mais entre l'âme et l'esprit : c'est ce dernier qui est divin et immortel, l'âme, elle, étant du côté du corps, est mortelle. Ce clivage ainsi tracé au cœur de l'invisible est typique des religions *ex nihilo*. D'autre part, cette compréhension de l'unité profonde de l'âme et du corps, que l'on retrouvera si vive chez les Hébreux, ne peut être le fait que d'un grand contemplateur de la nature. Il est bien pénible de se laisser aller à critiquer Socrate, mais ne peut-on penser que celui-ci n'aurait rien perdu à quitter Athènes un peu plus souvent, afin de se rendre à la campagne, pour contempler les arbres, les oiseaux dans les arbres, le ciel par-dessus

les oiseaux ! L'union des âmes aux corps, de l'invisible au visible, y est si claire, si transparente, si...naturelle !

Avant de quitter Aristote, redisons enfin qu'un lien très fort continue de rattacher sa vision de l'homme à l'anthropologie *ex deo* : il y a *dans* l'homme, une part *de* l'homme qui est de nature divine : l'esprit. Nous savons que cette « co-naturalité » n'est en aucun cas admise par la conception *ex nihilo*, si sensible à l'abîme séparant l'humain du divin.

Le Stoïcisme : Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle

Continuant de descendre le fil de l'histoire de la pensée grecque, notre quête anthropologique se doit de frapper à la porte de ce grand courant philosophique qui a marqué d'une empreinte indélébile l'idée que nous nous faisons des Anciens : je veux parler du stoïcisme. Un mot a déjà été dit de Zénon de Cittium, le fondateur du stoïcisme, qui en admettant l'idée d'un Dieu Créateur de tout, inaugura, dès l'origine, toute une séquence d'affinités — parfois profondes — liant l'esprit du stoïcisme à celui du christianisme. Parmi les grands noms de l'ancien stoïcisme figure aussi celui de Cléanthe (331-232) dont il faudra plus tard analyser sa célèbre *Hymne à Zeus*. Du moyen stoïcisme, peu connu, nous ne dirons rien, et l'on se dirigera directement vers les trois grands noms du stoïcisme impérial : Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle. Entre le haut stoïcisme, et la dernière période, Athènes a cédé la place à Rome. Pour poursuivre notre enquête il sera donc nécessaire de quitter la Grèce pour l'Italie. Mais avant, campons rapidement les grandes caractéristiques de l'anthropologie stoïcienne. Elles paraissent être celles-ci :

— Le maintien de la croyance en une parenté de nature entre l'homme et Dieu, donc le maintien de cet éclairage ici appelé *ex deo* ;

— la référence implicite, ou explicite, comme on le verra à la trilogie « corps, âme, esprit » ;

— un rapport tout nouveau à Dieu qui, au lieu d'être conçu très loin des hommes et du monde matériel, est ressenti comme pouvant vivre au cœur même de l'homme(30). Ce fait est extrêmement important. D'une part, parce qu'ici le stoïcisme retrouve l'anthropologie présocratique, laquelle ressentait le *Logos comme* intérieur à l'âme (cf. Héraclite *fgts 45 et 115)*, d'autre part, parce que, sur cette question, le christianisme ne dira pas autre chose, savoir que le Christ, le Verbe, le *Logos, habite virtuellement et* peut *réellement* « inhabiter » le cœur de l'homme.

Selon toute vraisemblance, il est inutile de présenter **Sénèque** (4 av. J.C.-65 ap. J.C.), sans doute, ainsi que l'affirme la commune renommée, plus brillant orateur et meilleur écrivain que profond penseur. On a pu dire que son stoïcisme était « indulgent, affadi, prêt à toutes les

concessions »(31). Ces traits sont effectivement en rapport avec la vie guère reluisante que paraît avoir mené Sénèque : vie de cour, de flatteries, voire de bassesses, mal rachetée par un suicide, pourtant non dépourvu de grandeur. On a parfois du mal à prendre pour argent comptant les belles sentences morales de Sénèque écrites de cette même main qu'il passait dans le dos de Néron. Enfin, quoiqu'il en soit, et cela seul nous intéresse ici, l'anthropologie de Sénèque paraît bien avoir été tripartite, distinguant : *corpus, animus et spiritus* (ou *mens*). Joël Thomas, spécialiste de l'Antiquité classique, alors qu'il analyse l'œuvre de Sénèque retrouve différents passages (*Ep.* 71,72 ; 92,8 ; 82,3) où il suit l'empreinte de ce ternaire(32). Très certainement, Sénèque concevait ce dernier dans une perspective *ex deo* parfaitement classique. Ainsi évoque-t-il le « corps-prison » et le thème de l'âme en exil : « Qu'est ce que notre corps ? Un poids pour l'âme, pour son supplice. Il l'opprime, il l'accable, il la lie dans les chaînes... » (*Ep.* 65,16). « Son origine l'appelle là-haut. Elle y sera même avant de quitter la prison du corps, quand jetant loin d'elle ses souillures, elle s'élancera, pure et légère, dans le monde des divines pensées » (*Ep.* 79,12).

Epictète est né à Hiérapolis en Asie mineure en 50 ap. J.C. Il était esclave et fut acheté sur le marché de Rome par Epaphrodite, individu fruste et cruel. Celui-ci, un jour lassé par le « stoïcisme » d'Epictète, décida de soumettre ce dernier à la torture avec quelque appareil destiné à broyer les jambes. A un moment donné de la manœuvre, l'esclave dit tranquillement à son maître : « Tu vas casser ma jambe ! ». Epaphrodite continua alors à comprimer, ou tordre, la jambe jusqu'à ce qu'elle se brise. « Je te l'avais bien dit », remarqua alors froidement Epictète :« Maintenant elle est cassée ! »(33).

Plus tard, devenu libre, Epictète habitera à Rome dans une masure toujours ouverte. Il ne possédait rien en propre. Chassé de Rome par un édit de Domitien — édit de 93 chassant de reste tous les philosophes d'Italie — Epictète se retira à Nicopolis, sur le Danube, où il ouvrit une école. Il meurt vers 140.

A la manière de Socrate, et d'autres sages antiques, Epictète n'écrivait pas. Sa pensée est connue par son élève Arrien qui mit l'enseignement du maître sur papier, dans un ouvrage intitulé *Entretiens d'Epictète*. De ces entretiens, sont extraites différentes pensées formant l'ouvrage certainement le plus célèbre du stoïcisme : *Le manuel d'Epictète*(34).

Voici trois entretiens qui, mieux que tout commentaire, feront comprendre l'anthropologie d'Epictète(35) :

> « Pourquoi donc méconnais-tu la noble origine ? Ne sais-tu pas d'où tu es venu ?... Lorsque tu parles avec quelqu'un, lorsque tu l'excuses et tu discutes, ne sais-tu pas que tu nourris en toi ton

> Dieu ? C'est un dieu que tu exerces. Un dieu que tu portes partout et tu n'en sais rien, malheureux ! Et crois-tu que je parle ici d'un dieu d'argent ou d'or en dehors de toi ? Le dieu dont je te parle, tu le portes en toi-même. »

L'entretien XVII, du livre I, situe l'homme à la charnière de deux natures, dans une perspective *ex deo* très pure :

> « Nous sommes composés de deux natures bien différentes : d'un corps qui nous est commun avec les bêtes, et d'un esprit qui nous est commun avec les dieux. Les uns penchent vers cette première parenté, s'il est permis de parler ainsi, parenté malheureuse et mortelle. Et les autres penchent vers la dernière, vers cette parenté heureuse et divine (...) »

Trois entretiens plus loin, Epictète, distinguant soigneusement l'âme de l'esprit, dit :

> « Nous craignons tous la mort du corps ; mais la mort de l'âme, qui est-ce qui la craint ? » (I,XX)

Car, pour Epictète, de même que pour l'anthropologie d'Aristote, l'âme est par nature mortelle. C'est là un trait que nous retrouverons dans le premier christianisme pour lequel, nous l'avons déjà dit « l'âme n'a pas la vie en propre ». Dans la perspective d'Epictète, seule est immortelle la part divine en l'homme, qui est « un fragment détaché du Dieu cosmique »(36).

Le thème de la mortalité de l'âme, présent chez le philosophe esclave, est repris et sans cesse retravaillé par l'empereur philosophe **Marc-Aurèle** (121-180). Personnage austère, dont la plus grande partie de la vie fut consommée par d'incessantes et nécessaires campagnes militaires, Marc-Aurèle notait ses pensées au jour le jour. A la lecture de celles-ci, le lecteur moderne a le surprise de voir se dresser devant lui un homme, selon toute vraisemblance travaillé au ventre par la peur de mourir : pratiquement à chaque page, l'auteur des *Pensées pour moi-même* n'a de cesse de collectionner des arguments pour mieux se convaincre que la mort n'est point à craindre. Chemin faisant, on voit s'esquisser quelques grands traits de la conception anthropologique de Marc-Aurèle.

Celle-ci est caractérisée par trois éléments fondamentaux :

— une reprise de la métaphore aristotélicienne de la forme et de la matière, dont dérive la croyance en la mortalité de l'âme ;

— une reprise du dualisme platonicien opposant l'âme, partie noble, au corps, partie méprisable et vile ;

— une difficulté certaine à concevoir le spirituel, le divin en l'homme. Marc-Aurèle croit aux dieux, bien sûr, mais il est devant eux comme enfermé dans son propre psychisme. De là vient que ses *Pensées*

paraissent souvent des ratiocinations : on a parfois même le sentiment qu'elles manquent véritablement d'air.

Quoiqu'il en soit, voici quelques extraits significatifs pour notre propos, car ils illustrent successivement les trois caractères dont nous venons de parler(37).

> « Je suis composé d'une cause formelle et de matière (...) » (V,13)
>
> « La nature universelle use de la substance comme d'une cire pour modeler, aujourd'hui, un cheval. Puis, l'ayant refondu, elle se sert de sa matière pour un arbre, ensuite pour un homme (...) » (VII,23)
>
> « (...) De même qu'ici bas, en effet, les corps, après avoir séjourné quelques temps dans la terre, se transforment, se dissolvent et font place à d'autres cadavres ; de même les âmes transportées dans les airs, après s'y être maintenues quelques temps, se transforment, se dispersent et s'enflamment (...) » (IV,21)
>
> « (...) Tu t'es embarqué, tu as navigué, tu as accosté : débarque ! (...) tu cesseras d'avoir à supporter les peines et plaisirs, d'être asservi à une enveloppe d'autant plus vile qu'est noble la partie de ton être qui est en servitude : l'une est intelligence et divinité ; l'autre, terre et sang mêlés de boue. » (III, 3)
>
> « (...) Mais, de la même façon que l'âme dans une belle mort s'échappe facilement du corps, il faut ainsi te retirer d'eux (...) » (X 36)

On le voit, l'anthropologie de Marc-Aurèle doit à celle de Platon. Elle n'insiste cependant jamais sur cette part divine qu'elle signale en l'homme (III, 3). Certes, on trouve des allusions à cette part divine, au-dessus de l'âme. Ainsi dans la pensée (XIII, 19) :

> « Rends-toi compte enfin que tu as en toi-même quelque chose de plus puissant et de plus divin que ce qui suscite les passions et que ce qui, pour tout dire, t'agite comme une marionnette (...) »

Mais c'est surtout sous une forme interrogative que l'empereur stoïcien aborde la question de l'esprit, ce « lieu » de l'être, où Dieu descend vers l'homme et où l'homme monte vers la divinité :

> « (...) Comment l'homme touche-t-il à Dieu ? Par quelle partie de lui-même, et comment surtout cette partie de l'homme s'y trouve-t-elle disposée ? » (II, 12)

La question qui est posée ici est celle du rapport de l'esprit de l'homme et de l'Esprit de Dieu, de l'esprit humain et de l'Esprit Saint. Il faudra attendre Jésus-Christ pour la voir convenablement présentée.

Marc-Aurèle, à l'image d'Antonin, son prédécesseur, et de nombreux stoïciens, était un homme très capable de générosité, de bonté. L. Jerphagnon, pour caractériser le « stoïcisme diffus » d'Antonin, montre

combien ce dernier était attentif à la justice, au droit des plus pauvres, des esclaves, des prisonniers. Antonin limita aussi l'usage de la torture(38). Marc-Aurèle, pour sa part, va jusqu'à prôner le pardon et l'amour des ennemis : « Le propre de l'homme est d'aimer même ceux qui l'offensent. Le moyen d'y parvenir est de te représenter qu'ils sont tes parents ; qu'ils pêchent par ignorance et involontairement (...) » (VII, 22).

Malgré cette profondeur d'humanité Marc-Aurèle ne comprit jamais les chrétiens. Le plus probable est d'ailleurs qu'il ne chercha pas à les comprendre, faisant confiance aux ragots ignominieux et mensongers que lui rapportait son Maître-philosophe Fronton, ou à ceux tout aussi infâmes que colportait sous Antonin un autre philosophe, Crescens, en qui Marc-Aurèle vit de même une référence sûre. Seule cette confiance, trop hâtivement donnée à des individus qui ne la méritaient guère, permet de comprendre que Marc-Aurèle ait laissé fouetter et décapiter Justin, et qu'il ait un peu plus tard fait mettre à mort, dans des conditions inhumaines, les martyrs de Lyon(39).

Le néoplatonisme : Plotin, Jamblique, Julien l'Apostat

Si l'ignorance du contenu réel de la jeune tradition chrétienne conduit à excuser l'attitude de Marc-Aurèle à l'endroit des chrétiens, une semblable méconnaissance ne peut être invoquée pour comprendre le comportement de **Porphyre**, (234-310) élève de Plotin, maître de Jamblique, figure centrale du néoplatonisme. Ce philosophe connaissait en effet parfaitement la doctrine chrétienne. Il écrivit même à son propos un ouvrage en 15 volumes, *Contre les chrétiens*, hélas ! perdu. Porphyre connaissait le christianisme, mais il ne le comprit pas, et il n'eût de cesse de le poursuivre de ses sarcasmes et de le conspuer sans ménagement. « Ô fable, ô radotage, ô rigolade largement épanouie ! » écrivit même, non sans talent ni férocité, ce grand philosophe néoplatonicien à propos de l'Evangile. Sans doute ne soupçonna-t-il jamais la profondeur de l'anthropologie chrétienne !

Que pensait donc Porphyre de l'homme ? Qu'en pensait plus particulièrement **Plotin** (205-270), le maître de Porphyre, le père du néoplatonisme, sans conteste un des plus grands écrivains mystiques de tous les temps ?

Avant de faire le point de nos connaissances sur l'anthropologie antique, considérée sous l'angle de la trilogie « corps, âme, esprit », rappelons quelques grands traits de cette conception plotinienne de l'homme, conception dont on a déjà pu dire quelques mots(40).

Plotin fut à Alexandrie l'élève d'Ammonios Saccas, personnage mystérieux, tour à tour considéré comme un grand philosophe

platonicien, un missionnaire indien, un thaumaturge pythagoricien, un extatique, un théologien chrétien d'avant-garde...

J. Daniélou(41) accrédite la thèse que ce même Ammonios fut le maître du grand Origène — figure centrale de la patristique — dont nous parlerons dans le chapitre suivant. Quoiqu'il en soit, il reste vrai que l'anthropologie de Plotin se situe comme à l'intersection des compréhensions grecque, indienne et chrétienne(42).

Cette pensée anthropologique est parente des philosophies de Platon et de l'Inde en ce que, pour elle, l'âme est indubitablement de la « race » de Dieu. Afin que l'âme se retrouve pure, il lui suffit de regarder vers le haut, de « se réveiller de ses songes absurdes » (*Ennéades*, III, VI,5) en vue de s'unir « à ce qui est de sa race » (*E.* I, II,6). Plotin dit encore du sage, de l'homme accompli, qu'il est celui qui « sans invocations, ni grâce, devient le dieu qu'il est » (*E.* III, II,8). La perspective est donc de toute évidence de type *ex deo*. Et il ne nous est nullement indifférent d'apprendre, par la *Vie de Plotin*, écrite par Porphyre, que Plotin n'eut jamais d'autres préoccupations pendant toute sa vie, à la faveur d'une mystique toute intérieure et d'une sobriété sans défaut, de « s'unir au Dieu qui est supérieur à tout et de s'approcher de Lui » (*Vie*, XXIII, 27). Il se proposait comme tâche de fond : « de faire remonter tout ce qui est divin en nous, vers le divin qui est dans le tout » (*Vie*, II, 2). Cette formule pourrait être extraite des pages d'un grand mystique de l'Inde.

Mais la perspective de Plotin se rapproche aussi de celle du christianisme, d'une part en ce que le philosophe a l'intuition d'un Dieu dont une qualité fondamentale est l'amour : l'Un qui est « aimable, et amour même, et amour de soi » (*E.* VI, VIII,15), d'autre part en ce que l'union ultime de l'âme avec Dieu n'entraîne d'après Plotin aucune absorption, ou dissolution de l'âme. Il n'y a pas identification, l'âme ne perd pas son identité, elle s'unit à Dieu : deux en un, un en deux, discours « téméraire » ! (*E.* VI, IX,10).

Enfin, il reste que Plotin ne considère pas le corps comme réalité méprisable. En lui, et par lui, l'âme informe une matière qui devient en quelque sorte image, image visible de l'invisible. Le corps est « la dernière trace des choses de là-haut, dans la plus infime de celles d'ici-bas » (*E.* III, IV,1). La perspective plotinienne, pour être de type *ex deo*, n'est donc pas fondamentalement dualiste. De plus l'âme, d'après Plotin, bien qu'étant *dans* le corps, n'en demeure pas moins aussi, en même temps, *dans* le monde d'en-haut : « Il y a en elle quelque chose qui reste toujours dans l'intelligible » (*E.* IV, VIII,8). Ce quelque chose est la meilleure partie, la plus haute partie de l'être et en elle nous sommes tout à fait fondé à voir l'esprit. D'ailleurs Plotin l'écrit lui-même : « C'est dans le monde intelligible qu'est l'être véritable ; le *Noûs est sa partie la*

meilleure. » (*E. IV*,1). Soma, psyché, *Noûs*, le fameux ternaire est bien présent au cœur de l'ontologie de Plotin. Il y est présent dans sa structure même, mais aussi sous forme dynamique. Car pour Plotin l'âme humaine participe au double mouvement réglant le monde : mouvement de *procession* et d'*effusion* de l'Un, puis mouvement de *conversion* et de *purification* permettant le retour vers l'Un. Le schéma de l'*anagogie* plotinienne est donc comme pour le christianisme un mouvement de « conversion », de retournement.

Hélas ! les successeurs de Plotin ne furent pas à la hauteur du maître. Certes, Porphyre fut un philosophe d'une envergure considérable, mais les spécialistes tiennent que sa compréhension de l'Un plotinien est déjà gauchie, dégradée. Quant à **Jamblique**, « le divin Jamblique » (250-330), l'élève de Porphyre, le troisième maître du néoplatonisme, il jugea bon de tenter une renouvellement de l'antique sagesse hellénique en la fécondant par ce qui pouvait rester des traditions de l'ancienne Egypte. De cette tentative naquit une œuvre où la philosophie et la religion se conjuguent pour laisser une place suréminente à la pratique de différents rituels, sans lesquels, dit Jamblique, l'homme ne pourrait se régénérer, ni s'élever vers Dieu. L'ensemble de ces rites nécessaires est désigné par le nom de « théurgie ». Porphyre avait déjà été attiré par une telle liturgie, mais il s'en était méfié. Plotin, pour sa part, n'y aurait certainement vu que superstition et infantilisme. La grande œuvre de Jamblique est son *Traité des mystères d'Egypte*.

L'anthropologie de Jamblique, tirée de Platon et des pythagoriciens ne présente pas une grande originalité, excepté cependant deux particularités :

— l'âme de l'homme s'y montre comme « mathématique », comme ayant une fonction « mathématique ». En effet Jamblique reprend la conception du *Timée* (35 a), déjà évoquée, où Platon montre que l'âme est une médiation entre l'intelligible, indivisible, et le sensible, qui est divisible. Or Jamblique voit les mathématiques comme assurant une même médiation entre le concret et l'abstrait ;

— cette anthropologie, pour être mise en pratique correctement, afin que l'homme puisse accomplir réellement sa destinée, exige le recours à des rites initiatiques, à des rites mystériques. Derrière la « théurgie » de Jamblique se cache, plus ou moins, une cuisine magique destinée à agir sur les dieux, voire à leur forcer la main.

L'empereur **Julien**, dit l'*Apostat* (331-363), vouait une admiration sans borne à Jamblique. Afin de lutter contre le christianisme, qu'il venait de renier, Julien tenta de vivifier et propager le culte d'Hélios-Roi, culte instauré à Rome, par Aurélien en 274. Le dieu de ce culte, le Soleil, était alors désigné par l'expression de *Sol invictus* ; sa fête tombait le 25 décembre, moment où le soleil renaît. Julien croyait tellement à cette

religion que lui-même, à la manière des pharaons, se prenait pour un personnage divin, né du Soleil. Comme on le voit, les catégories religieuses de Jamblique et Julien émargeaient, sans retenue, au système *ex deo*. Elles faisaient en outre place à des pratiques troubles que nous retrouverons dans le gnosticisme. Là, ces pratiques prendront parfois un caractère fondamentalement odieux et scandaleux, caractère exigé par un vécu tout à fait particulier de la trilogie « corps, âme, esprit ».

La pensée antique s'efface avec la disparition du néoplatonisme de Jamblique, courant de pensée dont la vogue durera jusqu'au VI^{e} siècle, jusqu'au moment où l'empereur Justinien fera fermer l'Ecole d'Athènes, en 529.

En guise de conclusion

Bien certainement, dans le cadre de ce bref chapitre, il n'a pas été possible de repérer toutes les empreintes antiques de l'anthropologie tripartite. Elles sont encore particulièrement perceptibles chez les penseurs ayant tenté d'opérer une synthèse du judaïsme et de la pensée grecque. Ainsi chez **Philon d'Alexandrie** (13 av.-54 ap. J.C.) qui distinguait trois catégories de réalités : les *sensibles* perçues par le corps, les *intelligibles* conçues par l'âme, et le *divin* accessible à l'*Esprit*(43). Nous pourrions encore citer **Numénius d'Apamée** (II^{e} siècle ap. J.C.) moins connu que **Philon le Juif**, mais qui lui aussi s'attacha à faire coïncider les pensées grecque et judaïque. Numénius distinguait, de même, trois degrés de l'être : le lieu de l'*essence*, de l'unité, le lieu des *idées*, et le lieu où celles-ci s'*incarnent*. Le vocabulaire et les expressions changent, mais les trois mêmes phases fondamentales de l'homme sont là. Nous pourrions donc tenter d'interroger d'autres œuvres antiques. Y. A. Dauge, par exemple, montre que ces phases sont clairement discernables dans l'œuvre de **Virgile**(44). Mais il est à croire que continuer pareille enquête ne modifierait pas sensiblement l'image de la trilogie humaine antique telle que nous l'avons vu apparaître dans ces lignes.

Avant d'examiner de quelle manière les gnostiques et les premiers chrétiens ont aperçu et vécu cette trilogie, qu'on nous permette de mettre en relief, sous forme résumée, les particularités fondamentales de l'anthropologie tripartite telle qu'elle était comprise dans l'Antiquité gréco-romaine. Dès l'abord, constatons que cette anthropologie à trois phases — dont la particularité de fond est la distinction de l'âme et de l'esprit — constatons que cette conception existe bel et bien dans l'Antiquité. Les documents sont là, parfaitement explicites pour la plus

grande majorité. La trilogie antique n'est pas un leurre, elle n'est pas le fruit d'une reconstruction *a posteriori*, elle n'est pas comme on dit de nos jours « une vue de l'esprit ».

Le second trait, particulièrement net, est, en reprenant ce vocable commode, l'enracinement *ex deo* de cette anthropologie ; il est par suite son caractère fondamentalement *dualiste*. Dans cette conception — dominante chez tous les auteurs examinés — l'âme a une nature divine, elle est parente avec Dieu, avec l'Un, avec le Tout. Par suite l'âme, étincelle tombée du ciel, a une nature pure, simple, lumineuse, immortelle... Le corps, la matière, *a contrario*, sont sous-estimés, dévalorisés, voire méprisés : « terre et sang mêlés de boue » (Marc-Aurèle), « souillures du corps » (Sénèque)... Ces souillures sont l'origine même de la souffrance et du malheur de l'homme.

Le troisième trait, immédiatement issu du précédent, est ce *manque d'unité* de l'être humain actuel : cet être est le produit de la composition momentanée de deux principes sans commune mesure, par essence définitivement différents : le corps et l'âme. Ce vécu de dissociation est confirmé par l'expérience des rêves démontrant clairement que le corps et l'âme sont bien indépendants : le corps restant ici, avec sa forme et sa vie, et l'âme partant voyager ailleurs, au cœur de la nuit. La croyance en cette faculté de l'âme de quitter le corps pendant le sommeil est très répandue dans l'Antiquité. On ne la trouve cependant pas chez les Hébreux, pour qui l'âme et le corps étaient, pendant cette vie, unis de manière indissociable. Aussi comprenaient-ils les rêves comme effet sur l'âme d'une action extérieure à elle.

Le quatrième trait remarquable fait aussi figure de conséquence du dualisme précédemment souligné. Nous pourrions le résumer ainsi : si le corps, si l'incarnation sont à la fois principe et effet du mal, la vie présente ne prend un sens, et n'a de valeur, que si elle tend à faciliter l'essor de l'âme hors de la prison du corps. Le bien ne peut se concevoir ici que sous forme d'*évasion*, d'une part, et de retour à la source, d'autre part. Le vécu antique est douloureux, non seulement parce que dissocié *en son principe*, mais aussi parce qu'incitant toujours à une dissociation *plus grande encore*.

Un dernier trait, bien sûr corrélé avec les précédents, est le caractère comme *statique* et presque « technique » de la mystique découlant normalement d'une telle anthropologie. L'âme étant par nature, par essence, divine, n'a pas besoin d'être changée, transformée, métamorphosée. Elle est déjà parfaite. La seule chose à faire est de la purifier, la laver des salissures venant du corps. Comment y parvenir ? Par la maîtrise des sciences affirme Pythagore, par la contemplation des Idées dit Platon, par la dialectique enseigne Socrate, par la maîtrise des passions et la conformité à la nature répondent les stoïciens...

Nous rencontrons dans la sagesse antique des préceptes moraux d'une très grande élévation. Cela ne fait pas de doute. C'est pourtant très précisément de cette même sagesse que saint Paul dira, considérant la réalité et la finalité profondes de l'homme, qu'*elle n'est que du vent* ! (1 Cor 3,19). A-t-il eu tort ou raison d'affirmer cela de manière aussi brutale, telle n'est pas la question. Nous nous attacherons bien plutôt à comprendre correctement pourquoi il a dit ces paroles.

Le dualisme de l'âme et du corps structurait donc très profondément la pensée de l'antiquité gréco-romaine. Non seulement la pensée des philosophes, mais aussi celle de chacun. F. Cumont nous en donne maints exemples, analysant les stèles funéraires des anciens Romains : une majeure part en effet représente soit des scènes évoquant l'antagonisme de l'âme et du corps, par exemple à travers la joute musicale de Marsias jouant de la flûte (pour le corps) et Apollon jouant de la lyre (pour l'âme), soit des scènes d'envol de l'âme sous forme de papillon, d'oiseau...(45). Une coutume des anciens Romains était, pour les personnages d'importance, de lâcher un aigle à proximité du bûcher funéraire. L'âme du mort, alors libérée de son enveloppe par le feu, était censée monter vers les cimes de son destin sur le dos de l'oiseau(46).

Ainsi que cela était à prévoir, l'anthropologie chrétienne affirmant de manière catégorique l'unité essentielle de l'âme et du corps, affirmant aussi la *bonté intrinsèque* de ce dernier, cette anthropologie devait voir un jour se dresser devant elle, et contre elle, l'antique conception dualiste de l'homme. Comme on sait, le heurt eut lieu et il fut violent. Saint Paul, prêchant à l'Aréopage d'Athènes la résurrection d'entre les morts, se fit huer. Les Athéniens s'esclaffèrent et se moquèrent : « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois ! » (Ac 17, 32). Le choc fut violent et il fut sanglant. Toutes les persécutions, celles des Néron, Domitien, Marc-Aurèle, Sévere, Dèce, et autres Dioclétien... sont là pour le dire. Et il faut croire la révélation chrétienne lestée d'un certain poids, pour que, par centaines, les premiers chrétiens, plutôt que de la renier, préférassent mourir avec joie dans des conditions inhumaines. Cette volonté farouche de ne pas renier leurs conceptions de la vie, de l'homme et de Dieu, nombre de penseurs pourtant spécialement éclairés — mais représentant l'ordre ancien — tels Epictète (*Entretiens* IV,7,6) et Marc-Aurèle — ne la comprirent pas.

Ces heurts et ces incompréhensions tragiques n'empêchèrent cependant pas, bien au contraire, le christianisme de progresser. Il y a à son avancée, par bien des côtés si extraordinaire, plusieurs raisons. Il n'est pas de notre compétence de les étudier. Une cependant doit-être dite ici, savoir que l'anthropologie antique (on a pu s'en apercevoir) ne formait pas dans son ensemble une construction monolithique, une construction parfaitement

assise, ni parfaitement homogène. Or l'anthropologie chrétienne de la première Eglise possédait précisément ces qualités. On le verra, dès les premiers temps, que ce soit à Rome ou à Antioche, la conception chrétienne de l'homme se présente d'emblée comme douée d'une cohérence extrêmement forte. Mais il y a plus : les anthropologies celte, grecque, romaine que nous venons d'évoquer annoncent par certains de leurs traits, et non des moindres, la contemplations chrétienne de l'homme. A recenser ces traits formant autant de chemins reliant l'Antiquité au christianisme, je n'en vois pas moins de neuf :

1. Aristote affirme l'âme *est immortelle*. Les Celtes aussi disent qu'elle n'a pas la vie par elle-même. Platon en vient à dire que seule une part de l'âme est immortelle. Marc-Aurèle reprend, sur ce point, Aristote.

2. Les présocratiques — Héraclite notamment — les stoïciens ensuite, avec Epictète, prêchent un *Logos* qui est à la fois intérieur à l'âme, à l'homme, et extérieur à lui, qui est à la fois transcendant est immanent. Il semblerait que cela soit aussi le cas du *Noûs* d'Anaxagore.

3. Le *Logos* est une parole, un verbe divin, qui habite en chacun, mais que très peu entendent.

4. L'homme n'est pas, par nature, coupé de Dieu : le *Logos* de Platon est cette ouverture liant l'homme à Dieu, l'âme de Plotin appartient à la fois au monde de l'Un, sous forme du *Noûs*, et au monde du corps.

5. Le corps et la matière ne sont pas forcément vils, ni méprisables. Ainsi en va-t-il dans l'anthropologie de Plotin. D'autre part, de l'art grec, il semble que l'on puisse induire un minimum d'empathie et d'admiration pour les corps et la chair.

6. L'âme est saisie comme *psyché*, comme phase pouvant se tourner vers le haut, et le bas, comme intermédiaire entre le charnel et le spirituel (Platon, Epictète).

7. L'être humain, même uni à la divinité, peut garder son identité ainsi que l'affirme Plotin.

8. La déification, qu'elle soit aperçue comme transformation de l'homme en ce dieu qu'il a toujours été, ou comme inhabitation et manifestation de dieu — d'un dieu — dans l'homme, est toujours comprise comme un phénomène susceptible de se réaliser dès cette vie.

Ainsi on sait qu'Empédocle et Julien croyaient être devenus des dieux. Certains des participants aux anciens Mystères grecs (dont nous parlerons plus tard) avaient la même conviction. On se souvient aussi que les habitants de Lystres crurent très sincèrement que Paul et Barnabé *étaient des dieux*. Ils prirent Barnabé pour Zeus, et Paul pour Hermès, et ils s'apprêtèrent à leur sacrifier des taureaux couverts de guirlandes (au grand dam de Paul et Barnabé : « Amis que faites-vous là ? Nous aussi, nous sommes des hommes ! ») (Ac 14,8-15).

De tels traits s'articulent naturellement, sans heurts, avec ceux de la première anthropologie chrétienne telle qu'elle est exposée par Paul, Ignace, Justin, Irénée. Cette dernière conception est, de plus, dans son essence et dans son expression, tripartite. C'est là la neuvième convergence remarquable que je voulais signaler. De telles similitudes permettent de comprendre pourquoi la conception chrétienne de l'homme n'a pas eu trop de mal à s'implanter dans le monde gréco-romain. Elles font saisir aussi pourquoi les évangélistes, les apôtres, puis les Pères, purent user de catégories telles que le *Logos* — afin de désigner le Christ — le *Noûs* pour signifier l'esprit — ou la *psyché* pour renvoyer à l'âme. Cet usage infléchira souvent, il est vrai, le sens originel de ces notions, mais sans le trahir fondamentalement.

On a vu d'ailleurs que ce sens n'était jamais parfaitement fixé et qu'il pouvait varier sensiblement suivant les auteurs de l'Antiquité. Lorsque saint Jean désigne le Christ comme *Logos* je ne crois pas qu'il trahisse, pour l'essentiel, ni Héraclite, ni Platon. Le Christ manifeste bien la Parole divine, il est même venu pour la porter, afin que les « sourds entendent ». Alors que le Christ naît dans le cœur de l'homme, à la faveur de la *metanoïa*, il devient même « parole intérieure », ainsi que la comprenait Héraclite. Et c'est bien lui qui *donne le sens* de la vie humaine, tel que ce sens est conçu dans l'anthropologie néo-testamentaire. De même, Clément d'Alexandrie (150-215), un des Pères les plus attachants de l'Eglise grecque, ne trahit guère ni le *Logos*, ni le *Noûs*, alors qu'il écrit : « le *Logos* divin est l'image de Dieu, le *Noûs* humain est l'image de l'image »(47).

Le *Logos* est en effet la parole qui révèle le Dieu invisible, le Christ est cette « parole incarnée » et, dans la chair qu'il a assumée, il en est « l'image ». « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, celui-là nous l'a fait connaître » écrira saint Jean (Jn, 1,18). Quant au *Noûs*, s'il a été compris comme part divine de l'âme, ou comme reflet de Dieu en l'âme, alors il est bien l'image de la figure par laquelle Dieu se révèle à l'homme, il est bien « l'image de l'image ». Le *Noûs* comme recouvrement de l'humain et du divin est à la fois relation à Dieu et aussi produit, effet de cette relation. Ce thème de la relation humano-divine à travers le *Noûs*, s'exprime clairement dans la définition que saint Jean Damascène (VIII^{e} siècle) donne de la prière : « La prière est l'élévation, la montée du *Noûs*, vers Dieu ». Quelques siècles plus tard, le grand théoricien de la lumière incréée, le dernier grand nom de la mystique byzantine, Grégoire Palamas (1296-1359) dira du *Noûs*, qu'il reçoit la grâce divine *avant l'âme et le corps* et il précisera que *sans lui* l'âme ne peut en rien s'élever vers l'intelligence divine(48). A prendre et concevoir ainsi le *Noûs*, Clément d'Alexandrie, Jean Damascène,

Grégoire Palamas font-ils injure — comme certains veulent le faire croire — à la philosophie grecque ? Je ne le pense nullement. Les Grecs de l'Antiquité, Platon, Aristote, pour ne citer qu'eux, voyaient bien le *Noûs* comme « part élevée » de l'âme humaine, comme sa part divine. A Rome, Plotin pensait de même.

Certes il y a infléchissement des notions premières de *Logos*, de *Noûs*, de *psyché*, de *sôma*... tout simplement parce que celles-ci, chez les Grecs, étaient pensées dans une perspective *ex deo*, foncièrement dualiste. Dans cette perspective l'intelligible, le divin, répugne au sensible, à la chair, à la terre. De leur côté, les chrétiens, eux, utilisent ces mêmes catégories dans une perspective *ex nihilo*, conception où Dieu a créé et aime l'homme, où il aime le monde terrestre tout autant que le monde invisible. Que le *Logos* se soit incarné, que « le Verbe se soit fait chair et qu'il ait habité parmi nous » (Jn 1,14), cela est naturel, compréhensible, presque « normal », dans la seconde perspective, alors que c'est rigoureusement impensable dans la première. Il est juste de souligner cette divergence et l'éminent spécialiste de la philosophie antique qu'est L. Jerphagnon a raison d'écrire que pour le platonisme, il était inadmissible qu'un être intelligible, de nature divine, vienne librement s'empêtrer dans la chair, se soumettre aux ignominies de la génération, du devenir, de la corruption.... Il était de même absurde et grotesque pour un platonicien d'imaginer que le *Logos* ait pu s'abaisser à mourir dans des conditions infâmes et misérables(49). Pour une certaine catégorie de Juifs, d'ailleurs la plus importante et de loin, il était aussi incompréhensible que le Messie, par eux attendu, soit descendu jusque là. « Scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs » écrira saint Paul (1 Cor 1,23).

Mais remarquons que l'infléchissement ne porte pas tant sur la *dénotation*, sur la signification précise et immédiate des concepts, que sur leurs *connotations*, savoir des significations moins essentielles et plus circonstancielles. Qu'on me permette d'utiliser une image : celle de la patte d'un animal s'imprimant dans des sols de nature et de pente différentes. Les différences d'empreinte ne viennent pas de ce que la forme qui s'imprime change, mais des qualités du support. Les mentalités *ex deo*, antique, et *ex nihilo*, chrétienne, sont des sols différents. Il existe, il est vrai, des différences entre le *Logos* et le *Christ*, mais l'Être, la « forme » qui se manifeste dans ces deux « empreintes » peut être néanmoins tenu pour unique. Il existe, il est vrai, des différences entre le *Noûs* divin et l'Esprit Saint, entre le *Noûs* dans l'homme et l'esprit, mais l'Être qui se montre dans chaque terme du premier couple peut parfaitement être aperçu comme un et seul, la réalité qui s'exprime dans les termes du second comme une et même.

C’est pourquoi le Christ, tel qu’il apparaît dans le contexte *ex nihilo*, est la traduction la plus parfaite du *Logos* tel qu’il est aperçu dans les traditions antiques *ex deo* ; c’est pourquoi l’esprit est la meilleure traduction du *Noûs*. Des Pères de l’Eglise comme Justin et Clément d’Alexandrie, qui connaissaient parfaitement et le platonisme et le christianisme, ne s’y sont pas trompés.

Justin (100-165), dont nous avons rappelé le martyre plus haut, et dont nous étudierons bientôt l’anthropologie, vouait une grande admiration à tous les penseurs de l’Antiquité qui vécurent selon la raison. Il voyait par exemple en Héraclite, Socrate, Platon... des « chrétiens »(50), tant pour lui, il était évident qu’ils avaient été inspirés par l’Esprit Saint, au même titre qu’Abraham, Elie... Une telle largeur de vue doit nous en imposer, d’autant qu’elle ne s’assortit d’aucune volonté de confondre, ni mélanger ce qui est différent. Justin sait parfaitement où passe la ligne démarquant les philosophies grecque et chrétienne. Tatien qui fut son élève, et qui était un homme d’une rare culture parle de Justin en précisant « Justin l’Admirable ». Celui-ci était pourtant un homme d’une grande simplicité. Il vivait à Rome dans un très modeste local « au-dessus des thermes de Timothée ». Comme tout véritable Maître de Sagesse, il ne recevait aucune rémunération pour l’enseignement qu’il dispensait. Il se voulait seulement philosophe, état dont il donnait la définition que nous avons évoquée : « N’aimer et n’honorer que la vérité »(51). C’est pour cette vérité, qu’avec six de ses élèves arrêtés en même temps que lui, il accepta de mourir décapité.

Une même tolérance, une même profondeur de vue est le fait de **Clément d’Alexandrie** (150-215) qui lui aussi fut philosophe et Maître de Sagesse, après avoir été l’élève de Pantène, ancien stoïcien devenu chrétien, premier directeur connu de l’Ecole d’Alexandrie. Clément, en différents passages de ses ouvrages — notamment dans l’introduction du *Pédagogue* — développe le thème de l’identité du *Logos* et du Christ, soulignant que ce dernier est la révélation la plus parfaite et la plus accomplie du premier. Pour Clément d’Alexandrie, il n’y a pas de différence d’essence entre le *Logos* et le *Noûs* divin, pas de discontinuité d’existence entre ce dernier et le *Noûs* (l’esprit humain)(52). Qui pourrait d’ailleurs affirmer qu’il n’y a pas de recouvrement entre le *Logos* d’Héraclite et le *Noûs* d’Anaxagore ? A la manière d’Héraclite, Clément voit le *Logos* comme l’hôte venant habiter le sanctuaire de l’âme et il fit de la réalisation de cette « inhabitation » la définition même du chrétien (*Pédagogue*, III, 5,3 ; II, 100,2). La culture grecque, de même que la connaissance des exégèses juives et judéo-chrétiennes de Clément est immense. Cet homme savait de quoi il parlait, or il n’hésitait pas non plus à voir Orphée comme une claire préfigure du Christ(53).

Cette tolérance et cette compréhension permirent sûrement d'éviter bien des drames de conscience, voire de véritables heurts. Elles n'impliquaient cependant aucune assimilation des philosophies grecque et chrétienne. Et si Justin voit dans le mythe de Persée une préfiguration de l'ascension de Jésus, dans la fécondation de Danaë une préfiguration de la conception virginale de Marie... il n'en souligne pas moins que ces mythes d'inspiration divine ont été « déformés » par la mentalité païenne, laquelle n'a pas clairement saisi leur valeur prophétique. Cet aspect « déformation » sera plus spécialement souligné par des penseurs comme Tatien, Théophile d'Antioche ou Tertullien. Le premier, à la manière de son maître Justin, identifiait le christianisme et la vraie philosophie. Il disait cependant ne voir aucune trace de celle-ci chez les Grecs(54). Quant à un Père aussi célèbre (et sectaire) que Tertullien, il ira effectivement jusqu'à écrire : « Il n'y a rien de commun entre un philosophe et un chrétien, Athènes et Jérusalem, l'Académie et l'Eglise »(55). Pour lui, Platon ne fut jamais rien de plus que « l'épicier de tous les hérétiques »(56).

Ainsi qu'on peut le constater, suivant le caractère, ou bien en raison d'un choix nécessité par les circonstances, l'un mettra en avant l'unité et les similitudes, l'autre les dissemblances et différences. Mais la seule perspective juste est de reconnaître l'unité sous la diversité, puis de définir le contenu de l'une et de l'autre. C'est là, ce me semble, ce que font toujours Justin et Clément d'Alexandrie. C'est là aussi ce que nous avons tenté de faire dans ce champ plus limité qui est celui de l'anthropologie.

C'est là la seule perspective juste car, à ne pas la faire sienne, à choisir par exemple d'exhausser les seules différences et oppositions, on court le risque de mal rendre le relief du réel, on court aussi le risque d'entacher le propos d'une morale inutile, morale incitant à placer toutes les ombres, ou toutes les lumières, du même côté de la démarcation que l'on trace. C'est là un travers, que les deux livres(57), par ailleurs excellents, du très érudit L. Jerphagnon n'ont pas su ou voulu éviter. Pour eux, toutes les lumières sont du côté de l'antique, toutes les ombres du côté de « Chrestos ». Ainsi, quand Jerphagnon évoque l'usage fait par les chrétiens des concepts même de la philosophie grecque, il n'y voit que spoliation, déprédation, banditisme : les chrétiens « pillent » la pensée antique(58), saint Basile « dévalise la philosophie grecque » etc...(59). Une telle vue est bien partiale car, nous l'avons vu, l'usage chrétien des catégories de *Logos* et de *Noûs* peut aussi se considérer comme le fruit d'une compréhension très fine.

L’anthropologie chrétienne maintenant nous appelle, mais avant de la considérer dans toute sa limpidité première, la manière dont les gnoses hérétiques du christianisme conçurent l’homme et la vie doit nous retenir un instant, car ces gnoses s’enracinent aussi bien dans la philosophie antique et les traditions anciennes — du judaïsme, du mazdéisme, par exemple — que dans la jeune pensée chrétienne. Le produit de cet enracinement sera parfois monstrueux et certains de ces « monstres » eurent, eux-aussi, une anthropologie tripartite bâtie sur le modèle « corps-âme-esprit ».

III. L’homme dans la Weltanschauung gnostique

Que sont les gnoses, ces doctrines religieuses qui fleurirent particulièrement au début de l’ère chrétienne ? Qui sont les gnostiques, ces hommes qui crurent en ces doctrines et vécurent selon les perspectives psycho-spirituelles propres au gnosticisme ?

Si l’homme d’aujourd’hui a déjà une idée bien floue de ce que signifient les grands messages religieux tels ceux du judaïsme, du christianisme ou du bouddhisme, bien plus ignore-t-il ce qu’est la gnose, ce qu’est la spiritualité gnostique. Ceci ne va pas sans mal, ni danger car, justement, ce qui caractérise la spiritualité de notre temps, dès lors qu’elle veut s’épanouir hors de la révélation des grandes religions, c’est précisément son essence gnostique. Le péché est ici d’ignorance. Car, lorsqu’on emprunte un sentier, il est bon de savoir où il conduit, aussi par où il passe. Combien sont entrés dans différentes sectes et ne peuvent plus reculer ?

S’il ne connaît rien des gnoses, l’homme moderne, pour peu que par instant il se soit intéressé à la question religieuse, possède une image malgré tout péjorative de ce que signifie le mot. C’est là généralement une séquelle de l’enseignement catholique ordinaire, tant il est vrai que pour ce dernier — comme le remarque finement J. Borella(60) — on a mille fois le droit d’être marxiste, et pas une fois d’être gnostique.

La question de la gnose, que nous ne pouvons ici qu’esquisser, est au vrai complexe. Mais il y a des points clés, peu nombreux, qu’il faut savoir discerner. Le premier est qu’il existe une gnose chrétienne tout à fait authentique et orthodoxe. Le terme a en effet pour acception première celui de « connaissance », plus particulièrement celui de « connaissance des réalités spirituelles et des choses divines ». En ce sens là le mot *gnôsis* est employé très fréquemment dans le Nouveau Testament : « Malheur à vous, docteurs de la Loi, car vous avez pris la clé de la gnose.

Vous-mêmes n'êtes pas entrés et ceux qui entraient vous les avez écartés » dit Jésus aux pharisiens et aux légistes (Lc. 11,52). Le terme revient 29 fois dans le Nouveau Testament dont 24 fois chez saint Paul. Quand au terme *epignôsis* qui signifie la parfaite connaissance des choses d'en-haut, il revient 20 fois dont 15 chez Paul(61). Cette connaissance n'est pas un savoir que l'on ajoute à son acquis, mais une connaissance opérative, transformante, qui spiritualise l'être, le sanctifie, et le conduit à l'amour. Dans le christianisme des premiers temps, gnose et amour, gnose et foi sont intimement liés. L'amour conduit à la gnose et celle-ci à l'amour. Nous parlions plus haut de saint Clément d'Alexandrie, car il est un grand théoricien du *Logos*. Mais il est aussi le premier docteur de la gnose chrétienne(62) et c'est à son œuvre que se référera qui veut connaître exactement ce que la philosophie chrétienne des origines entend par les notions de *gnôsis et epignôsis*.

Il y a donc une *vraie* gnose, qui est au cœur de la révélation chrétienne. Souvent l'on croit que le livre de saint Irénée *Contre les Hérésies* est dirigé contre la gnose. C'est là une erreur de poids. Le sous-titre de l'ouvrage d'Irénée est : *Exposé et réfutation de la prétendue gnose*. Il y a donc une fausse gnose, une pseudo-gnose que l'on convient parfois, afin de la distinguer de la vraie, de nommer *gnosticisme*.

La gnose, la fausse gnose, n'est pas « une ». Aux premiers siècles de l'ère chrétienne les gnoses pullulèrent : celle de Simon le Magicien, de Valentin, de Basilide, de Marcion, d'Epiphane, de Carpocrate... il y eut aussi celles des Ophites, des Sethiens, des Messaliens... puis, plus près de nous, des Bogomiles, et enfin des Cathares, des Albigeois(63). La gnose n'est pas une et ses afférences sont multiples comme le montrent H. Cornelis et A. Léonard : les gnoses héritent de conceptions déjà présentes dans les civilisations iranienne, juive, syrienne, égyptienne, grecque...(64). Il est en outre équitable de distinguer une gnose *noble*, seulement soucieuse de parvenir à une connaissance et un amour plus grand du vrai Dieu, et une gnose *vulgaire*, une gnose praticienne, centrée sur les seuls gestes, comportements et rites à observer afin de s'exhausser au-dessus du commun et « ouvrir les portes ».

Mais toutes les fausses gnoses, toutes les gnoses hérétiques, ont un point en commun qui est un *dualisme* fondamental, et comme *exacerbé*, de l'âme et du corps. C'est d'ailleurs là la raison pour laquelle, en une formule pittoresque, Tertullien crut bon de désigner Platon comme « l'épicier de tous les hérétiques »(65).

Le premier trait caractéristique de la gnose est donc cette dualité qu'elle inscrit entre l'âme et le corps, l'une étant perçue comme divine, infiniment précieuse, l'autre comme matière vile et méprisable. La gnose est donc dans le droit fil de cette métaphysique et de cette anthropologie

que nous avons vu caractériser les conceptions *ex deo* et la Weltanschauung antique. Le dualisme gnostique possède cependant en propre d'être exagéré, poussé à l'excès, exacerbé, il lui appartient de sécréter une ambiance de catastrophe et d'angoisse viscérale, de conduire à des pratiques immorales ou inhumaines, constituant ainsi un pathos spécial et nouveau. Certes, on peut trouver à ce dernier des antécédents antiques ; de plus toutes les gnoses ne sont pas exacerbées ni frénétiques : il en est quelques unes de modérées, de sobres. On a même parlé de gnoses nobles. Cependant, quand on pense au gnosticisme, ce sont ces premiers traits, c'est ce refus acharné du monde et ses conséquences qui viennent le plus spontanément à l'esprit. Il faut toutefois se garder de simplifier par trop le phénomène de la gnose. D'autres traits sont nécessaires pour mieux le saisir. Nous les énumérerons bientôt car ils ne sont autres que les fils formant la trame du vécu gnostique de la condition humaine, de ce vécu qui donne à l'anthropologie gnostique sa saveur si spécifique.

Un autre trait caractéristique des gnoses est leur incapacité à vivre par elles-mêmes. « Une gnose est, en effet, une manifestation religieuse de nature essentiellement parasitaire. Elle se propage par le truchement d'une religion porteuse, de la substance de laquelle elle s'empare en la défigurant » écrivent Cornélis et Léonard(66). Il peut y avoir une religion porteuse, ou plusieurs, comme dans le cas du manichéisme qui, né du mazdéisme, a aussi bien parasité cette religion que le judaïsme et le christianisme, cette dernière sous la forme du bogomilisme et du catharisme. La question du mandéisme aussi est complexe, cette gnose empruntant à quatre ou cinq fonds religieux différents(67).

Que les « fausses gnoses », ou gnoses non chrétiennes, se signalent par leur dualisme anthropologique (et cosmique) outrancier, nous venons de le dire. Ceci ne les a pas empêchées de penser l'homme comme possédant une structure fondamentalement *ternaire*, structure reproduisant la trilogie « corps, âme, esprit ». Que cela ait été le cas de toutes les gnoses c'est bien sûr ce que l'on ne saurait affirmer. Trois, cependant, parmi les gnoses les plus célèbres : celle de Valentin, celle de Basilide, et celle des Cathares, eurent une vision manifestement tripartite de l'homme. C'est là ce que nous montrerons dans un premier temps. Celui-ci sera suivi de la citation de deux ou trois textes restituant la couleur et le relief de l'anthropologie gnostique. Puis il nous faudra, pour bien saisir ce qu'est la conception gnostique de l'homme, regarder les comportements et sentiments symptomatiques fleurissant sur l'humus de cette anthropologie. Ils sont au nombre de six : sentiments de *refus*, d'*angoisse*, d'*inachèvement*, de *présomption*, goût pour la *magie* et les pratiques occultes, comportement *sexuel* anormal. Enfin, avant d'étudier

l'anthropologie chrétienne tripartite, on mettra en lueur ce que cette dernière peut avoir en commun avec la conception gnostique.

Valentin

Valentin, avec Basilide et Marcion est un des trois gnostiques les plus célèbres. Il habitait à Rome vers 140 et mourut en 161. Le fond du gnosticisme de Valentin correspond parfaitement à la perspective *ex deo* que nous avons campée dans le premier chapitre. Mais il appartint à Valentin de développer tout particulièrement l'idée que le monde terrestre dérive de l'Absolu, par différentes et multiples séries d'émanations, et que tout en étant un « creuset de corruption et une déjection de l'Erreur », il garde une vague ressemblance avec le Dieu lointain. Il lui appartint aussi d'inciter ses disciples à toutes les dépravations sexuelles possibles. Nous comprendrons bientôt pourquoi.

Mais une marque fondamentale de la gnose de Valentin est sa vision tripartite de l'homme et du monde. Il y a, dit Valentin, trois niveaux d'existence, ce pourquoi chaque forme a trois aspects. Tout en haut, il y a le niveau de la « réalité » qui est éternelle et émanée directement du Plérome, au sommet duquel se tient le Dieu ineffable. Ce niveau est dit « pneumatique », c'est le niveau de l'*esprit*. Puis vient le niveau de « l'image », niveau des *âmes* ; celles-ci sont invisibles et animent tout ce qui vit. Puis, tout en bas, se trouve le niveau de « l'image de l'image » qui est le niveau des formes terrestres où les âmes se trouvent comme engluées et noyées dans la *matière*. Ces trois niveaux de l'être se retrouvent dans l'homme, dans sa structure : « corps, âme, esprit », de même que dans la dynamique qu'il imprime à son existence. Ainsi Valentin distingue trois catégories d'hommes. Les hommes *hyliques*, incapables de s'arracher aux fascinations et tentations de la matière, de la chair. Ceux là vivent en bas, dans les abysses, là où s'accumulent les déchets engendrés par l'Erreur. A ces hommes, il n'est offert aucun autre destin que celui de la corruption, expression de ce qu'ils sont et de ce qu'ils aiment. Participant à la vie de la matière, sans chercher à l'alléger, à la spiritualiser, ces hommes sont définitivement condamnés.

Au-dessus de ces hommes, se trouvent ceux qui ayant réussi à « consommer » un peu de matière pour la transformer en âme, se trouvent seulement à demi engagés dans les ténèbres ; ces hommes parvenus au niveau de la *psychôsis*, ces hommes qui ont une âme, sont dits *psychiques*.

Enfin, au-dessus des *hyliques* et des *psychiques*, les plus nombreux bien entendu, se trouvent les âmes qui, par la *gnose*, ont pu parvenir à connaître la Vérité, à retrouver l'Esprit, à se hisser au niveau « pneumatique ». Ceux-là accédant au cercle du Pneuma, de l'Esprit, sont

dits *pneumatiques*. Valentin considérait les païens comme des *hyliques* uniquement mus par la passion du sensible ; il voyait les chrétiens et les juifs comme des *psychiques* partiellement éclairés par la révélation biblique, mais n'ayant pas su en pénétrer les arcanes ; il estimait les membres de sa secte, une fois éclairés par la gnose, comme des *pneumatiques*. Aux hommes parvenus à ce haut degré de réalisation spirituelle, plus rien de mal ne pouvait arriver. Totalement affranchis de la matière, celle-ci ne pouvait plus les souiller. C'est là ce qui ressort du texte de la *Lettre à Flora*, écrite par un disciple de Valentin :

> « De même qu'il est impossible à l'homme matériel (hylique) d'être sauvé puisque la matière ne peut l'être, de même l'homme pneumatique ne peut être damné, quels qu'aient été ses actes. Et de même que l'or conserve sa beauté au sein de la plus noire des boues sans être souillé par elle, de même le gnostique ne peut subir aucune souillure ni perdre son essence pneumatique, car les actes de ce monde sont désormais sans effet sur lui ».

Cette lettre, citée dans le travail de J. Lacarrière(68), est particulièrement intéressante notamment en ce qu'elle laisse entrevoir quelques une de ces « clés théoriques » grâce auxquelles les gnostiques légitimaient tant leur vanité, leur fatuité, que leurs débordements et leurs débauches.

Basilide

Basilide, gnostique d'Alexandrie, est mort quelques trente ans avant Valentin. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la cosmogonie de Basilide admet qu'avant le monde il fut un temps où *rien* n'était. Cette conception, pour une métaphysique par ailleurs de type *ex deo*, est tout à fait exceptionnelle. Basilide pousse la négation, comme moyen de parvenir à la connaissance, jusqu'à ces limites extrêmes où le langage et la raison vacillent. Il écrit : « Quand je dis rien, cela ne signifie pas qu'il n'y avait rien, cela veut dire, nettement, crûment, totalement, que le rien lui-même n'existait pas »(69). Comme on l'a vu, il en arrive à définir Dieu comme « Celui qui n'est pas ». Quant au monde, le vrai étant ce qui n'est pas, il est conçu comme une illusion, un fantôme, un mirage. C. G. Jung, un des meilleurs connaisseurs du gnosticisme, montre que dans la doctrine (assez complexe) de Basilide, le monde et les hommes sont sortis du « Dieu non existant » par une série de trois « filiations ». De la première filiation dérive l'esprit, de la seconde l'âme, de la troisième le corps. C. G. Jung écrit :

> « Le premier « Fils », dont la nature est la plus subtile, demeure en haut près du Père ; le second est descendu un peu plus bas, en raison de sa nature plus grossière (*pachymerestéra*), mais il conserve des ailes, comme celles que Platon a données à l'âme dans le Phèdre. Quant au troisième Fils, dont la nature avait besoin d'une purification (*apokatharsis*), il est tombé tout en bas dans « l'absence de forme ». Cette filiation est donc manifestement, en raison de son impureté, la plus grossière et la plus pesante. On reconnaît sans peine, dans ces trois émanations ou manifestations du Dieu non existant, la trichotomie esprit-âme-corps (*pneumatikon-psychikon-sarkikon*). L'esprit est l'élément le plus subtil et le plus élevé ; l'âme, en tant que *ligamentum spritus et corporis* (lien de l'esprit et du corps) est plus grossière que l'esprit, mais elle a « les ailes de l'aigle » pour emporter l'élément pesant vers les régions supérieures. Tous deux sont de nature subtile et, par suite, habitant, tout comme l'éther et l'aigle, dans la région lumineuse ou près d'elle, tandis que le corps, en tant qu'il est pesant, ténébreux et impur, est dépourvu de lumière, mais contient cependant le germe divin de la troisième filiation ; toutefois il se trouve *dans un état inconscient d'absence de forme.* »(70)

Afin de remonter à la conscience de la Vérité et parvenir à la libération, Basilide prône la voie du silence et de l'ignorance. Le silence, comme figure auditive de ce qui n'est pas, est un chemin vers « Celui qui n'est pas ». Quant à la connaissance elle ne peut être que connaissance de ce qui est et, par suite, connaissance illusoire. D'où la pertinence de l'ignorance. Les institutions humaines étant illusoires, il est illusoire de les respecter. Ainsi Basilide laissait-il ses disciples libres de s'adonner à toutes débauches ou, à l'inverse, à toutes ascèses, même les plus extrêmes. Apôtre de la liberté absolue devant toute règle, devant toute loi, Basilide avait cependant des exigences : voyant dans le silence le cœur de son enseignement, il exigeait de ses disciples qu'ils respectassent un silence préalable de cinq années (Pythagore demandait aussi un silence de même durée). Tant est subtile, légère, la voix de l'esprit qu'il faut pour l'entendre taire l'âme pendant plusieurs années. Héraclite, en son temps, notait déjà combien étaient rares les hommes capables d'entendre le *Logos*.

Les Cathares

R. Nelli, un des grands spécialistes du catharisme occitan, pense que cette dernière religion n'a plus guère de traits communs avec les gnoses dont elle est issue. Il est vrai que le catharisme ne présente plus aucun des

traits morbides si fréquents dans le gnosticisme : chez les Cathares, l'orgueil gnostique devient humilité, le mépris devient charité, l'angoisse panique devant le monde devient paix alimentée par l'Esprit, l'inclination à la magie est remplacée par le recours à une liturgie très sobre, profondément spirituelle...

Sans nul doute le catharisme souffre grandement d'être rangé parmi les gnoses. Toutefois son essence demeure gnostique ainsi que le montre la définition de la gnose proposée par H. Cornélis et A. Léonard après une délibération longuement argumentée : « On pourrait donc proposer de définir la gnose comme un enseignement secret, de nature religieuse, qui permet un salut que procure la connaissance de soi comme étranger au monde de l'expérience quotidienne, éprouvé comme une opprimante fatalité »(71).

Les Cathares étaient de grands prédicateurs mais on ne peut douter qu'il y ait eu un enseignement secret, un ésotérisme cathare. Les particularités architecturales du château de Montségur sont là pour en témoigner(72). D'autre part, les « Parfaits » cathares étaient, dans l'esprit du catharisme, sans « commune mesure » avec les simples croyants : les Parfaits étaient des hommes *achevés*, ayant retrouvé « l'esprit », alors que les simples fidèles demeuraient de seuls psychiques(73). Or les secrets de l'esprit sont inaccessibles à l'âme, et il paraît hautement probable que certains éléments de la doctrine cathare n'aient été connus et discutés que par les seuls Parfaits. Nous ne connaissons que la « face extérieure » du catharisme, celle destinée aux néophytes.

Alors que nous étudierons la dynamique de la deuxième naissance — dans les derniers chapitres du second volume de cet ouvrage — nous aurons à présenter le *Consolamentum*, le rite fondamental du catharisme. Par ce rite, l'âme s'ouvre à l'Esprit et se trouve ainsi raccordée à *son esprit*.

Toute l'anthropologie cathare est fondamentalement tripartite « corps, âme, esprit ». Avec les spiritualités *ex deo* — l'âme cathare est consubstantielle à Dieu — le catharisme a en commun de creuser un fossé infranchissable entre l'âme et le corps. Mais avec les systèmes *ex nihilo,* il établit aussi une distinction nette (bien que différente) entre l'âme et l'esprit. Pour bien apercevoir ceci, relisons quelques passages de R. Nelli sur la manière dont les cathares considéraient l'âme et l'esprit :

> « Sans donner expressément, comme les Averroïstes le même esprit à tous les hommes, les Cathares mettaient une telle distance entre l'âme et l'esprit, qu'il était impossible à l'individu de se saisir comme l'unité de l'une et de l'autre. Ils n'avaient point le même destin métaphysique : l'esprit, toujours impeccable et toujours sauvé, demeurait près de Dieu et ne suivait pas le sort de l'âme.

L'âme eût-elle péri, l'essentiel de l'homme, l'esprit restait sauf. Comment l'âme aurait-elle pu se reconnaître dans son esprit (considéré d'ailleurs, parfois, comme une sorte d'ange gardien absolument extérieur à elle) ? Le *Consolamentum* rétablissait, sans doute, le composé spirituel âme-esprit (et non point : âme-corps). Mais cette réintégration de l'âme était imparfaite et aléatoire et ne se confirmait qu'à la fin du temps. Dans le temps, l'*âme était condamnée aux réincarnations*.

» L'esprit, c'est d'abord la part incorruptible de l'ange (ou de l'homme) triple (esprit-âme-corps), qui demeure dans le ciel, impeccable et toujours sauvée. Ces esprits humains ont parfois été assimilés à des espèces d'anges gardiens chargés de veiller sur les âmes. Mais ils sont considérés, le plus souvent, comme la partie vraiment spirituelle du composé angélique (ou humain), celle sur laquelle l'opération satanique n'a pu s'exercer. On remarquera que ces esprits individuels, mais sans défauts, ressemblent beaucoup à l'Intellect de l'Averroïsme commun à tous les hommes. Que peut être, en effet, l'esprit d'une âme pécheresse, tant qu'il est séparé d'elle et qu'elle ne s'est pas réconciliée avec lui, sinon une intelligence dépersonnalisée et absolument semblable à l'esprit d'une autre âme ? Le véritable principe d'individuation, c'est l'âme (et le corps, naturellement). C'est elle seule, d'ailleurs, qui est l'enjeu de la lutte que se livrent les deux principes. L'esprit, tourné vers l'éternel, ne connaît que l'éternel. »(75)

Le Salut cathare s'opère par la réunion de l'âme et de l'esprit, ces deux parts de l'homme qui appartiennent au « Royaume » : « Ce que l'on voit est transitoire, ce que l'on ne voit pas est éternel »(76). La part qui appartient au « Monde » — le corps — est vouée à la destruction.

Mais quittons l'anthropologie cathare sur laquelle nous ne pouvons plus nous étendre(77) pour revenir à des gnoses plus anciennes.

L'hermétisme

Il y a dans l'hermétisme — ensemble de doctrines occultes héritées notamment de l'Egypte et attribuées à Hermès Trismégiste — des enseignements sur l'âme dont la tonalité est très gnostique en ce qu'ils forcent la note sur la dualité de l'âme et du corps. Ces enseignements sur l'âme sont pour la plupart de Jamblique dont le néoplatonisme est souvent difficile à démarquer de la gnose. Voici un de ces enseignements rapportés par Cl. Tresmontant :

« Ciel, principe de notre naissance, s'écrient les âmes déchues, éther et air, mains et souffle sacré du Dieu monarque, et vous, regards des dieux, astres resplendissants, lumière indéfectible du soleil et de la lune, frères de lait issus de la même origine, vous tous de qui brutalement séparées nous subissons des misères, et plus de misères encore, puisque, arrachées à des choses grandes et brillantes et à la sainte atmosphère et au firmament magnifique, et, qui plus est, à la vie bienheureuse que nous menions avec les dieux, nous allons être ainsi emprisonnées en des tentes ignobles et viles ! Qu'avons-nous donc, malheureuses, commis de si affreux ? Quel crime, qui mérite ces châtiments actuels ? »(78)

Ce sentiment de déréliction, d'emprisonnement, de châtiment subi et immérité est typiquement gnostique. L'homme gnostique est un homme perdu en ce monde. Mais, en même temps, du fait de la noble origine de son âme qui lui est révélée par la gnose, il a le sentiment de faire partie d'une élite supérieure. Bien que forcé de se mouvoir dans un monde de ténèbres, ses mérites lui ont valu d'être frappé par un rai de lumière venant du monde d'en haut : le secret lui a été révélé, il est fils de la lumière. Ce thème de la révélation de la vraie nature — apportée par un Envoyé du Ciel, par une voix venant d'en haut, par une « lettre tombée du ciel, ou retrouvée miraculeusement dans un coffret enfoui dans le sol »(79) —, ce thème est une composante clé du gnosticisme. On le retrouve bellement figuré dans la parabole du *Fils du Roi* attribuée à Bardesane — gnostique du IIe siècle en qui le fondateur du manichéisme, Mani, voyait son maître. Pour qui veut bien voir l'abîme séparant le christianisme de la gnose, il est très instructif de comparer cette parabole à celle du *Fils prodigue* de saint Luc (Lc 15,11-32). Il est aussi intéressant de la comparer à la version du *Retour du fils* que connaît le bouddhisme(80).

Mais contentons-nous de citer la parabole du *Fils du Roi*, afin de saisir ce sentiment d'élection propre à l'homme gnostique :

« Un prince éloigné de sa patrie dès sa plus tendre enfance a, par conséquent, tout oublié de son origine royale. Mais, il est rappelé à la conscience de sa dignité grâce à une lettre qui lui est apportée par un aigle descendu tout exprès des hauteurs de l'éther. Puis il réalise encore plus profondément la splendeur de son vrai lignage, de sa vraie race, de sa vraie nature en recevant, alors qu'il est sur le chemin du retour, les vêtements somptueux que ses parents ont envoyés à sa rencontre. »(81)

Ces « vêtements » sont ceux « de l'esprit », ils sont destinés à remplacer ces « tuniques de peau » dont Yahvé, le Dieu mauvais, a revêtu Adam et Eve à l'origine des temps » (Gn 3,21).

Il y a une prétention, une présomption, un manque d'humilité qui est particulier à la gnose. Ce trait ressort admirablement dans la parabole précédente. Examinons-le, de plus près, avant de donner un aperçu sur les autres caractères particularisant l'anthropologie gnostique.

L'être à moitié né

Cet orgueil que saint Irénée se plaisait déjà à ridiculiser : « Ils se prennent pour des dieux, alors qu'ils ne sont pas même des hommes ! », est bien aperçu par Clément d'Alexandrie qui note que le propos fondamental des Valentiniens est de distinguer, séparer, écarter les « pneumatiques » du commun des mortels — formé par les psychiques et les hyliques — bien plus que d'apprendre à ces derniers à cheminer sur le sentier de l'Esprit(82). Clément fait remarquer que, lui-même, enseigne le *passage* de la condition psychique à la condition pneumatique, alors que les disciples de Valentin sont bien plus soucieux d'établir des *distances*. Aujourd'hui on dirait qu'ils « bétonnent » et font montre de racisme spirituel. De là le goût du secret et l'ésotérisme gnostique : il est un moyen pour le gnostique « parfait » de se protéger du monde et de l'humanité qui le dégoûtent et le terrorisent, tout en justifiant sa vanité : « Ayant rejoint son Ange, c'est-à-dire son Idée éternelle, le gnostique devient le spectateur dégoûté de l'inconsistance passionnelle et de la grossièreté spirituelle de ces hommes, en qui il ne reconnaît plus des semblables, depuis qu'il s'est découvert « autre »(83). E. de Faye, spécialiste de la philosophie chrétienne des II^e^-III^e^ siècles, note chez les gnostiques chrétiens cette propension à l'orgueil, cette propension à « faire l'ange », à se prendre pour des « spirituels »(84).

Il y a dans la manière dont le gnostique vit son rapport à l'esprit la marque d'une volonté de « tirer son épingle du jeu », puis de « tirer la couverture à soi », qui est rien moins que spirituelle. E. Jünger, le grand philosophe allemand qui nous a aidé dans l'avant-propos de cet ouvrage à mieux camper la figure du Rebelle, dénonce cette attitude comme une jonglerie. Il écrit dans le *Traité du Rebelle*, alors qu'il montre les pièges où tombe la spiritualité moderne :

> « Mais notre temps exige autre chose que la fondation d'écoles de yoga. Tel est pourtant le but, non seulement de nombreuses sectes, mais d'un certain style de nihilisme chrétien, qui se rend la tâche trop facile. On ne peut se contenter de connaître à l'étage supérieur le vrai et le bon, tandis que dans les caves on écorche vifs vos frères

> humains. On ne le peut même pas lorsqu'on occupe en esprit une position bien défendue, voire supérieure, pour cette simple raison que les tourments inconcevables de millions d'esclaves crient vengeance au ciel. Le fumet atroce des écorcheries continue à empester l'air. Ce sont des faits qu'on n'élude pas à force de jongleries. »(85)

L'infatuation gnostique se double d'autres traits, dont certains sont tout à fait honorables. Parmi eux un *refus catégorique* et souvent assumé de manière héroïque du monde tel qu'il se présente : monde de servilité, de mensonge, de cruauté, de corruption... Ce refus spontané et viscéral, cette nausée éprouvée devant le monde de la matière, de la chair, du devenir — par suite cette hantise du sexe et de la génération — est la pierre d'angle de la vision gnostique. Tout en découle. Notamment la croyance affirmant que ce monde ne peut avoir été créé que par une divinité maléfique : Yahvé pour Marcion et pour Ménandre, Satanaël, le deuxième fils de Dieu (avant le Christ) pour les Bogomiles...(86).

En dérive aussi ce sentiment d'angoisse, ce sentiment de fragilité, de perdition devant un monde gouverné par des forces cruelles et implacables, ce sentiment d'être radicalement *étranger* à cette création, à ce vase d'ignominies et d'ordures, où même les animaux se tuent avec des raffinements de cruauté qui donnent envie de vomir. Ainsi que le fait remarquer H. Lassiat, le gnostique souffrant tout spécialement de cette dualité déchirante entre l'*idéal qu'il conçoit* et la *réalité qu'il perçoit*, le gnostique projette cette dualité partout : dans l'univers, dans l'humanité, dans le Christ, jusqu'en Dieu même qu'il scinde en deux.

Dans sa souffrance et son angoisse, le gnostique voit les preuves de son *inachèvement* : il se sent et se vit comme à moitié né, comme le produit d'un avortement, un fœtus ou une larve. Pour lui l'homme ordinaire n'est qu'une « semblance d'homme » qu'un être prématuré. Il lui manque précisément ce qui fonde l'homme comme tel : l'esprit. Cette certitude de son inachèvement hante et oriente toute la vie du gnostique : le temps le presse, il lui faut à tout prix se forger une âme capable de s'extraire, au moment de la mort, du piège de la matière et des réincarnations. Il lui faut à toute force, grâce à la connaissance véhiculée par la gnose, trouver enfin l'esprit qui seul donne, à l'âme, des ailes.

C'est là le versant tragique de la gnose. Elle a aussi un versant tératologique, un versant d'infamie. Celui-ci dérive directement de la répulsion qu'éprouvent les gnostiques pour la chair et la matière. Cette répulsion leur demande de tout faire pour « supprimer ou alléger le plus de matière possible en ce monde »(87). D'où deux attitudes face au sexe. L'une critiquable, mais somme toute honorable, demandant de s'abstenir

de tout contact, de tout rapport sexuel. Cette attitude était celle prônée par Marcion, celle semble-t-il privilégiée par Basilide et son fils Isidore(88), celle exigée par le catharisme à l'endroit des Parfaits. Par cette abstinence, cette négation et ce silence du sexe, les gnostiques faisaient d'une pierre deux coups : ils se détachaient eux-mêmes de la chair en en oubliant le goût, et ils empêchaient la matière de se reproduire. Mais certaines gnoses, ainsi celle de Valentin, celle de Carpocrate et d'Epiphane, celle des Barbélognostiques pensaient que les mêmes buts pouvaient être atteints par des comportements d'inversion et de perversion sexuelle, des comportements conjuguant la luxure et la prostitution, l'orgie et le viol, le goût du sperme et celui du sang. Certains rituels gnostiques, atteignant dans cette voie des sommets d'horreur et d'ordure, demandaient, outre l'ingurgitation des plus grandes quantités possibles de sperme et de sang menstruel, que les fœtus des femmes enceintes soient arrachés, à la main, dès que les doigts peuvent les saisir, puis mangés, après avoir été pilés avec du miel et du poivre dans des mortiers préparés à cet effet. C'est là le versant monstrueux de la gnose. Certains gnostiques pensaient en effet « épuiser le mal en commettant le mal ». Valentin disait : « il faut vous partager la mort afin de l'épuiser, afin de la dissoudre pour qu'en vous, et par vous, meure la mort »(89). Un chrétien de ce temps disait des gnostiques : « l'homme, pour être sauvé doit selon eux perpétrer toutes les ignominies possibles »(90). Comme on le voit, les rituels sataniques et les messes noires — dont la pratique de nos jours n'est pas éteinte — ont de vieux parents, des parents gnostiques.

La pratique de ces ignominies, bien qu'ayant appartenu en propre aux gnostiques, a nui tout particulièrement aux chrétiens. Minucius Félix, Père apologiste du IIIe siècle, nous rapporte en effet les accusations que Fronton, le Maître-phisolophe de Marc-Aurèle, portait contre les chrétiens : immolation et manducation d'enfants, incestes et orgies, etc... soit tous les ingrédients de la cuisine sexuelle et sanglante des gnostiques. Celse, très connu pour son pamphlet contre le christianisme, intitulé *Le Discours véritable*, Celse à qui Jerphagnon attribue « infiniment de sagacité » dans sa réfutation des chrétiens(91), a cru aussi que ces derniers étaient coupables de telles ordures(92). Saint Justin aura beau clamer et démontrer la fausseté de ces accusations, mais en vain. Cette confusion, on s'en doute, ne fut pas sans attiser, voire induire maintes persécutions.

La magie

Enfin, un dernier trait de la mentalité gnostique que nous pouvons signaler ici, car il intéresse de très près la conception gnostique de l'esprit, est cette attention extrême à l'endroit de toutes pratiques susceptibles de conférer un pouvoir occulte, un pouvoir permettant de lutter contre les démons et d'aider les âmes à s'extraire des pièges de ce monde. On sent derrière une pareille attention, la croyance en l'existence de moyens — formules, prières, rituels... — dont la possession donnerait à l'âme l'esprit qui lui manque. Cette croyance est aussi bien une naïveté immense, qu'un non-sens absolu : car, ce que le gnostique demande ainsi à la magie, c'est un pouvoir lui permettant de naître à l'esprit, sans justement avoir à transformer son être, à convertir son âme. Or, la naissance de l'esprit ne peut venir que de la transmutation de l'âme. Dans cette écoute de la magie, le gnostique se montre semblable à un homme qui serait anxieux de se désaltérer, mais qui, en même temps, se refuserait énergiquement à boire !

Il y a dans cette écoute la marque nette d'une grave confusion entre l'*être* et *l'avoir*. Une des figures originelles les plus fortes de la gnose, Simon le Magicien, croyait même que de tels pouvoirs étaient susceptibles d'être achetés. Il demanda ainsi aux apôtres, leur offrant de l'argent : « Donnez-moi ce pouvoir à moi-aussi, afin que celui à qui j'imposerai les mains reçoive l'Esprit Saint » (Ac. 8,19). Mais Pierre lui répondit vertement, il lui répondit même qu'il n'avait qu'à périr, puisqu'il était assez sot, ou cupide, pour croire que l'*âme* puisse acheter l'*esprit*, pour penser que l'on puisse « acquérir le Don de Dieu à prix d'argent » (Ac 8,20).

Dans l'anthropologie chrétienne, l'esprit ne peut s'acheter car, par définition, il *se donne*. Et il ne peut se donner qu'à la seule âme qui accepte, aussi, de se donner. Le Nouveau Testament, ainsi que les écrits des Pères expliquent cela très bien.

La réponse extrêmement catégorique et brutale de Pierre à Simon le Magicien « Périsse ton argent et toi avec... » signifie-t-elle pour autant qu'il n'y a aucune mesure commune entre les anthropologies — les conceptions de l'homme — gnostique et chrétienne ? Le croire serait une erreur. Nous avons déjà vu qu'il existe des interconnexions remarquables entre les anthropologie grecque et chrétienne(93). Nous ne les avons même pas signalées toutes, omettant par exemple de dire que Démocrite, cinq siècles avant le Christ, affirmait déjà que l'âme et non le corps est responsable des égarements de l'homme (« Si le corps intentait à l'âme un procès, pour toutes les souffrances et les mauvais traitements qu'il subit de son fait... »)(94). S'il y a des points de contact entre les anthropologies antique et chrétienne, autant y en a-t-il entre cette dernière

et la conception gnostique de l'homme. Quelques citations extraites des épîtres de saint Paul suffiront à faire sentir ces connexions.

> « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? » (Rm 7,24)
>
> « Car ceux qui vivent selon la chair, pensent aux choses de la chair ; ceux qui vivent selon l'esprit, aux choses de l'esprit. Car les pensées de la chair, c'est la mort ; les pensées de l'esprit, c'est la vie et la paix.» (Rm 8,5-6)
>
> « Je le déclare, frères : ni la chair, ni le sang, ne peuvent hériter du Royaume de Dieu, ni la corruption hériter de l'incorruptibilité. » (1 Cor 15,50)
>
> « ... et sachant que rester en ce corps, c'est rester en exil loin du Seigneur... » (2 Cor 5,6)
>
> « Mais l'homme spirituel juge de tout, et lui-même n'est jugé par personne. » (1 Cor 2,15)
>
> « Tout est pur pour les purs. » (Tt 1,15)

Ces similitudes étonneront moins quand on saura que l'anthropologie gnostique a, dans certaines de ses formulations, puisé à la source de l'anthropologie de saint Paul. Mais les gnoses, nous le savons, sont des formations parasitaires déformant et vidant de leur contenu véritable les messages sur lesquels elles se greffent. Ainsi en va-t-il de l'anthropologie gnostique et de celle de Paul. La première est le reflet trouble, déformé, et comme cassé de la deuxième, reflet renvoyé par une conception *ex deo* entachée par ce *dualisme* exacerbé que nous connaissons. Bien sûr ! de ce dualisme affirmant le corps comme sanie et balayure, et montrant l'âme humaine comme transparence très pure et très printanière directement émanée du cœur même de Dieu, il n'y a nulle trace chez Paul. Quant à Irénée, il considérait l'anthropologie gnostique comme une parfaite idiotie, et il ne se faisait pas faute de le dire, aussi de le démontrer.

C'est donc vers cette première anthropologie chrétienne qu'il faut maintenant nous tourner. Pour la mieux camper, nous recenserons d'abord les grands traits de l'anthropologie juive. Celle-ci est, en effet, le sol dans lequel le christianisme a plongé ses racines.

CHAPITRE IV

L'ANTHROPOLOGIE TRIPARTITE DANS LA BIBLE ET L'ÉGLISE DES DEUX PREMIERS SIÈCLES

> « C'est une lampe de l'Eternel que l'esprit de l'homme. »
>
> *Proverbes, 20, 27*

Avant même qu'Héraclite ne reçoive le jour, se terminait la grande période de la pensée hébraïque. Affirmer que cette pensée a élaboré une conception parfaitement systématisée et maîtrisée de l'être humain serait une manifeste erreur. Toutefois, cette conception anthropologique qui appartint aux anciens Hébreux, puis au judaïsme et au christianisme, se distingue, dès l'origine, par des traits qui lui sont propres et la différencient clairement de l'anthropologie grecque. Cette fois, sans nul doute, la perspective est *ex nihilo*, le corps et l'âme appartiennent tous deux à la sphère du créé, et ils sont ici-bas indissociables. Comme l'écrit Cl. Tresmontant : « L'Hébreu n'a aucune idée d'une dualité substantielle entre l'âme d'une part, et le corps de l'autre. En hébreu, il n'y a même pas de mot pour désigner le corps, au sens où Platon ou Descartes parlent du corps, une substance distincte de l'âme »(1).

Cela est donc parfaitement clair : l'anthropologie grecque, plaçant une rupture fondamentale, « ontologique », entre l'âme et le corps, est radicalement *différente* de la conception hébréo-judéo-chrétienne, pour qui l'âme est liée au corps comme la trame au tissu. Mais cette différence fondamentale n'implique nullement que cette dernière conception soit, *bipartite* comme on pourrait un peu trop rapidement le penser, en raison du fait que l'homme grec, le païen, est, lui, *à trois phases* : *soma*, *psyché*, *pneuma*. Pourtant, c'est bien ce raisonnement, très critiquable, que l'on trouve le plus souvent sous la plume des chanoines et représentants de l'Eglise romaine : « L'anthropologie grecque est tripartite, l'anthropologie sémite est différente, *donc* l'anthropologie sémite est bipartite ». Non seulement le raisonnement est faible dans son cheminement, mais il est catastrophique dans sa conclusion : car, au lieu d'arguer de l'unité âme/corps chez les Hébreux, pour souligner que ceux-ci distinguaient absolument la composante spirituelle de ce premier « précipité », les commentateurs autorisés de la Bible utilisent

fréquemment le même argument pour réduire l'homme biblique à la dualité « âme-corps », *évacuant du même coup l'esprit*. La prestidigitation manque d'habileté, c'est le moins qu'on puisse dire, mais elle paraît marcher. Pour s'en convaincre il suffit de se référer aux commentaires de 1 Th 5,23, de Sg 15,11 et Sg 16,14 donnés par E. Osty qui, à chaque fois, se croit obligé d'affirmer que l'esprit est une partie de l'âme, que le « souffle vital »et l'âme sont synonymes, etc. La T.O.B. à propos de 1 Th 5,23 rappelle que l'anthropologie de Paul est judaïque et do*nc* qu'elle est dualiste (ou bipartite). Elle signale, à ce propos, une traduction symptomatique du ternaire « esprit, âme, corps », ternaire expressément mentionné par Paul. Cette traduction est : « la personne entière, âme et corps ». Bel escamotage ! Quant à la Bible de Jérusalem, gênée par le ternaire de Paul en 1 Th 5,23, elle va jusqu'à dire que Paul « n'a pas d'anthropologie systématique et parfaitement cohérente » ! Or s'il y a quelque chose dont on peut bien être assuré, c'est précisément du contraire. Je tâcherai de le montrer bientôt. Mais avant d'en venir à Paul et au Nouveau Testament, pour respecter la chronologie et l'histoire, interrogeons tout d'abord l'homme tel qu'il est compris par l'ancienne tradition juive.

I. L'homme dans la tradition hébréo-judaïque

Que l'homme de cette tradition soit radicalement différent de celui tripartite perçu par la sagesse antique — celle issue de Platon notamment — nul ne le conteste. Mais cet homme n'en est pas moins lui aussi tripartite : « corps, âme, esprit ». C'est là du moins une constatation à laquelle conviennent les principaux passages de l'Ancien Testament que le chercheur est à même d'utiliser afin de reconstituer l'ancienne anthropologie biblique. C'est là aussi une conclusion admise, tant par des théologiens catholiques et orthodoxes de première importance, que par les spécialistes des gnoses juives, de la Kabbale notamment. La différence clé demeure celle séparant les tripartition *ex deo* et *ex nihilo*. Pour la tripartition antique gréco-romaine la césure de fonds est entre l'âme et le corps. Pour la tripartition sémite, elle est entre l'âme et l'esprit. A tout le moins, cette dernière tripartition unit-elle foncièrement l'âme et le corps, et distingue-t-elle l'âme et l'esprit, comme le montrent clairement les citations vétéro-testamentaires suivantes. Notons-les, tout d'abord en bloc, pour les commenter ensuite :

1. Gn 2,7 : « Yahvé Dieu façonna l'homme, poussière tirée du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie, et l'homme devint une âme vivante ».

2. Nomb 6,24-26 : « Que Yahvé te bénisse et te garde ! Que Yahvé fasse luire sa face sur toi et qu'il te prenne en pitié ! Que Yahvé lève sa face vers toi et qu'il te donne sa paix ! Ainsi mettront-ils mon nom sur les fils d'Israël, et moi je les bénirai ».

3. Deut 6,5 : « Tu aimeras Yahvé, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force ».

4. Deut 4,29 : « De là, vous chercherez Yahvé, ton Dieu, et tu le trouveras, si tu le cherches de tout ton cœur et de toute ton âme ».

5. Deut 30,6 : « ... pour que tu aimes Yahvé, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, afin que tu vives ».

6. Sg 15,11 : « Car il méconnaît celui qui l'a fait, qui lui a inspiré une âme agissante et a mis en lui un souffle de vie ».

7. Sg 16,14 : « L'homme dans sa méchanceté, peut bien donner la mort, mais non ramener l'esprit une fois sorti, ni délivrer l'âme que le *schéol* a reçue ».

8. Dan (grec) 3,86 : « Esprits et âmes des justes, bénissez le Seigneur ! louez-le et exaltez-le par-dessus tout à jamais ! »

Le rythme ternaire de la citation 1 ne peut passer inaperçu. Non pas qu'il faille distinguer trois moments dans la création de l'homme, ce qui obligerait à imaginer un corps modelé, en attente de l'âme, imagination tout à fait contraire à l'anthropologie hébraïque. Mais il reste bien que l'homme, dès sa création, est envisagé par l'Ecriture comme être présentant trois aspects. Un auteur aussi averti en anthropologie biblique que J. Borella, professeur à l'Université de Nancy II, souligne ce fait, remarquant que le modelage fait référence à la partie physique de l'homme, à son *corps*, que le souffle de vie est le *pneuma*, l'*esprit*, et que l'homme naît alors *âme* vivante(2). Cette interprétation paraît juste, à la remarque près que si la participation de « l'esprit » est nécessaire à la naissance de l'homme, ceci n'implique pas que l'homme naisse doué d'esprit. Ce dernier est en l'homme simple virtualité. Saint Paul le rappelle bien, disant que le premier homme Adam « parut en âme vivante » et non en « esprit vivifiant » : « il n'y a pas d'abord le spirituel, mais le psychique, ensuite le spirituel » (1 Cor 15, 45-46). Saint Irénée, comme nous le verrons, développera cette question de façon lumineuse.

La citation 6 extraite de la *Sagesse* reprend la citation 1 et ne demande pas de commentaires particuliers.

Les citations 2 et 3, alors qu'elles évoquent, sans l'ombre d'un seul doute, la *totalité* de l'homme sont aussi remarquables par leur rythme ternaire. Cela est évidemment impossible à démontrer mais, pour ma part,

je pense que l'antique bénédiction des *Nombres* s'adresse à l'homme « corps, âme, esprit », à l'homme tout entier : je vois dans le verbe « garder » une connotation physique renvoyant au corps ; il n'est, d'autre part, que l'âme pour avoir besoin de pitié, quant à la paix elle est le don spirituel par excellence (« Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix... » dira Jésus Jn 15,27), don que seul peut effectivement accueillir celui qui s'est éveillé à l'esprit.

Quant au fameux commandement d'amour de Deut 6,5, on peut certes, comme E. Osty — véritablement allergique à toute connotation tripartite, quand il est question de l'homme — voir dans le mot « force » un terme signifiant l'intensité de l'amour dû. Mais il est aussi légitime de le considérer comme renvoyant à la force physique, à la force du corps. On est d'ailleurs encouragé dans cette voie en constatant que la force, telle qu'elle est entendue d'ordinaire dans l'Ancien Testament a son siège et sa source *dans les reins* : elle est force de combat, force de la génération (Gn 35,11 ; Jb 40,16...).

Si la force évoque le corps — et si l'âme, comme nous allons le voir, est une instance toute « psychique » —, est-il exagéré de chercher et trouver l'esprit derrière le « cœur » évoqué dans ce commandement ? Est-ce trop solliciter le texte ?

On fera quatre remarques :

— La première, dont on ne doit pas faire l'économie, est qu'il est exact que le sens des mots « cœur » et « âme » reste souvent flottant dans l'Ancien Testament. Tous les dictionnaires de la Bible sont là pour dire que l'âme *est* le sang, qu'elle est *dans* le sang, qu'elle est la vie, qu'elle est la personne humaine entière..., pour démontrer aussi que le cœur peut désigner des facultés psychiques : la conscience, la mémoire, l'intelligence, toute l'intériorité de l'homme...

— La deuxième remarque est que le sens de tels mots est souvent donné par le contexte. Or, pourquoi l'auteur du Deutéronome s'ingénierait-il à distinguer l'âme et le cœur dans une même phrase s'il n'y avait là deux dimensions, deux niveaux de saisie différents de l'être humain ?

— La troisième est que la signification, tout à la fois la plus dense, la plus précise, la plus courante, de l'âme hébraïque renvoie à l'ego, au moi, à la subjectivité, à ce lieu où l'on éprouve l'amour, la haine, la faim, la soif, le désir, la satiété, la tristesse, la joie : « Il n'y a rien de meilleur pour l'homme que de manger, de boire, et de faire jouir son âme du bien-être... » dit l'Ecclesiaste (2,24). Cl. Tresmontant donne maints autres exemples confirmant ce sens. L'âme considérée ici est tout à fait *psychique* en ce qu'elle se montre comme un lieu d'impressions, de sensations, d'émotions, de sentiments, et aussi de contradictions, de changements, de fluctuations...

— La quatrième remarque est qu'un sens absolument essentiel du mot cœur, tel qu'il est employé dans l'Ancien Testament, est d'ordre *spirituel*. Le cœur est l'organe de la connaissance de Dieu ; il est ce lieu, en l'homme, par où Dieu parle à l'homme et se fait connaître à lui. Ceci est patent chez Jérémie : « Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis Yahvé » (Jr 24,7), « (...) je mettrai ma Loi au-dedans d'eux et sur leur cœur je l'écrirai ; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple » (Jr 31,33 ; Jr 32,39). Ceci est encore évident chez Ezéchiel : « Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau ; j'ôterai de votre chair votre cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair » (Ez. 36,25 ; 18,31...). Le cœur est bien, en ce sens, le lieu de l'esprit, le point de passage entre l'humain et le divin, le créé et l'Incréé. Comme souvent, le vocabulaire du Nouveau Testament décantera celui de l'Ancien. Et c'est ce sens qui est premier dans le Nouveau Testament : le cœur est le lieu où Dieu sème sa Parole (Lc 8,12, Mt 13,19), il est ce lieu que Dieu connaît (Lc 16,15) que Dieu scrute (Rm 8,27), éprouve (1 Th 2,4).

Ce en quoi il paraît suffisamment fondé d'apercevoir la trilogie « corps-âme-esprit » dans le grand commandement de Deut 6,5 et le binôme « âme-esprit » dans les citations 4 et 5.

Ce binôme est nommément désigné dans les citations 7 et 8. Certes, nous avons affaire ici à des textes influencés par l'hellénisme et la langue grecque, mais une fois encore, on ne voit pas pourquoi des textes bibliques cherchant manifestement à désigner ce qu'il y a d'essentiel dans l'homme en une formule ramassée, utiliseraient deux termes différents pour désigner soit une seule réalité, soit des réalités liées par un lien de parfaite nécessité. On ne voit pas, d'autre part, pourquoi ces termes seraient utilisés, si la nuance qu'ils jalonnent n'était pas accessible à l'entendement des lecteurs et auditeurs visés.

Nephesch, ruasch et neschama

Nous n'aurions pas risqué cette interprétation tripartite des extraits précédents de l'Ancien Testament, si des spécialistes de l'anthropologie chrétienne, après avoir longuement analysé l'anthropologie mère, l'anthropologie juive, n'avaient affirmé que cette dernière conçoit l'homme à trois niveaux. Cl. Tresmontant, dans son bel ouvrage, *Le problème de l'âme*, initie le lecteur à cette trilogie hébraïque, en montrant que le terme hébreu *nephesch* désigne bien l'instance qui éprouve les sensations, les besoins... donc l'âme, mais une âme si intimement liée au corps qu'elle perçoit les affections ordinairement dévolues au corps. Et Cl. Tresmontant montre que ce dernier assume de même les fonctions d'habitude attribuées à la psyché(3). L'originalité de l'anthropologie

hébraïque, dit ce théologien, est, d'une part, de mettre derrière le mot *basar*, non pas le corps, ou la chair, mais le corps vivant, le corps animé, donc l'être humain dans sa totalité psychophysique, d'autre part de saisir dans l'homme une dimension surnaturelle désignée par le mot *ruach*(4). Sans doute les hébreux ont-ils les premiers saisi la spécificité de cette dimension de l'homme, mais nous savons que les Grecs et d'autres civilisations l'avaient aperçue aussi. *Ruach* désigne bien l'esprit, dimension qui est aussi bien de l'homme que de Dieu(5).

P. Evdokimov, grand théologien orthodoxe contemporain, souligne que l'homme hébraïque *n'a pas d'âme, n'a pas de corps* mais qu'il *est une âme, il est un corps*. Il est une « âme vivante », une « chair vivante », complexe désigné par le mot *basar*. Si l'âme vient à disparaître, il ne reste pas un corps, mais de la « poussière du monde »(6). La *ruach*, dit-il, se présente comme organe de communion avec le transcendant, communion qui n'est possible que grâce à ce quelque chose de mystérieux en nous qui rend l'homme « conforme » à Dieu.

Mais l'analyse peut être poussée plus loin et J. Borella montre que les trois « instances » clés de l'anthropologie hébraïque sont : *nephesch*, *ruach* et *neschama*. Il faut remarquer que le sens le plus fréquent de *nephesch* est bien âme, mais au sens de vitalité, d'*âme animale*, donc âme inférieure, d'âme proche du corps qu'elle anime. Les animaux aussi ont une *nephesch*. Ils n'ont par contre pas de *ruach*, dès lors que ce mot désigne autre chose que le simple souffle physique. L'emploi du mot *ruach*, en ce sens supérieur, est fréquent et J. Borella montre qu'alors il est appliqué seulement aux hommes et à Dieu. Le mot signifie bien à ce moment « esprit ». Mais, dans l'homme, il désignerait la manifestation « immanente » d'une force spirituelle transcendante, il serait l'intériorité de l'homme, il serait celle-ci considérée comme engendrée par la pénétration d'un souffle « extérieur » à l'homme. Ce souffle est *neschama*. C'est en lui que l'homme est relié à Dieu et le terme sert donc pour désigner l'homme dans sa fonction la plus haute : la prière, la louange (Ps 150,6). S'il peut désigner l'intelligence en l'homme, c'est non dans son exercice humain, mais dans son origine divine(7). De telles précisions témoignent déjà que la distinction *nephesch, ruach, neschama* est subtile et complexe. Mais il y a plus encore. J. Borella constate que *ruach* peut avoir un sens tantôt proche de *nephesch*, tantôt proche de *neschama*. En ceci, *ruach* se montre alors bien comme semblable à la *psyche* grecque, pouvant se tourner vers le corps, et se limiter à faire fonctionner ce dernier, ou se tourner vers l'esprit, le *Noûs*. Et c'est en un sens à la fois psychique et spirituel que l'auteur de *La charité profanée* choisit précisément de comprendre *ruach*. Pour lui, ce mot désigne « l'âme sacrée ». Nous retrouvons donc, une fois encore, mais comprise

différemment, la trilogie « corps, âme, esprit ». Il faut savoir que cette dernière acception est explicitement confirmée par les chercheurs qui se sont penchés sur l'ésotérisme judaïque. G. Casaril, spécialiste de la Kabbale, et grand connaisseur du *Sepher Ha Zohar* (*Le Livre de la Splendeur*, ouvrage clé de la Kabbale, écrit au XIII^{e} siècle et qui continue de nourrir la mystique juive), G. Casaril retrouve dans le *Zohar* les mêmes trois instances : *nephesch*, *ruach*, *neschama*. Et il leur accorde un sens comparable à celui défini par Borella. La première est « fonction animale », la deuxième « s'accroît par l'étude » (par où elle se montre comme psychique), la troisième est parfaitement spirituelle. La relation entre ces trois niveaux est, dit G. Casaril, d'emboîtement et de virtualité. *Nephesch* contient *ruach* et en est l'enveloppe, *ruach* contient *neschama* et en est l'habit. Chacune des deux dernières instances existe à l'état latent dans la précédente et il appartient à l'homme de les réaliser. Certains ne pourront dépasser le stade de l'âme inférieure, d'autres s'emprisonneront en *ruach* et n'accéderont jamais à la dimension de *neschama*(8). Il y a là toute une dynamique que nous avons entrevue chez les gnostiques et qui se retrouve aussi au cœur du christianisme. Cette dynamique de vie, ses présupposés et ses fruits seront présentés dans les derniers chapitres de cet ouvrage.

Notons enfin qu'un des connaisseurs les plus avertis en matière d'ésotérisme comparé, J. Biès, cautionne parfaitement cette lecture de l'anthropologie hébréo-judaïque. J. Biès traduit respectivement les trois termes hébreux que nous connaissons par les expressions : d'âme « corporelle », d'âme « psycho-mentale », d'âme « spirituelle »(9).

En vue de terminer cette brève présentation de l'anthropologie tripartite juive, j'aimerais faire quelques constatations. Une première est que cette trilogie n*ephesch*, *ruach*, *neschama* saisit l'être humain dans son intériorité : il s'agit de trois « âmes », lecture qui n'est pas sans rappeler celle de Platon dans la *République*, lecture distinguant, comme nous l'avons vu, trois parties dans l'âme. Nous savons que cette même trilogie peut être aperçue sur le plan des *corps* : les Celtes, rappelons-le, distinguaient trois « corps » : un corps physique, un corps psychique, un corps spirituel. Ces modes de lecture ne sont nullement incompatibles. L'âme est un miroir où se reflète le tout de la personne. Elle est aussi un centre de répartition énergétique (non pas une source, mais un centre) pouvant rayonner dans trois directions. Quant au corps, véhicule de notre altérité, de notre individualité, saint Paul et Irénée de Lyon montreront, avec excellence, parlant de la mort, ou de la deuxième naissance, qu'il n'est pas un, mais triple : le corps terrestre, puis celui de l'âme, puis le corps spirituel.

Un autre aspect important signifié par le chevauchement des concepts *nephesch, ruach* — chevauchement que J. Borella met en relief — est que l'âme, depuis des temps très anciens, est vécue comme un complexe de fonctions très variées, plus ou moins incorporées, plus ou moins adhérentes à la chair ou à l'esprit. La psychologie et la physiologie humaines modernes reconnaissent aussi l'existence d'une semblable hiérarchie distinguant différents niveaux de fonctionnement de la psyché. Notamment un où elle est particulièrement conditionnée et investie par le corps, niveau des fonctions de sensibilité, de motricité, des fonctions de nutrition (digestion, respiration, circulation) des fonctions sexuelles, niveau des instincts, des pulsions, des émotions, et un autre étage où l'âme se révèle plus libre, accaparée par des tâches « plus nobles » : mémoire, imagination, intelligence, sentiment, volonté, expression, langage...

Dans l'Ancien Testament — comme dans le Nouveau d'ailleurs et, par suite, dans la tradition chrétienne — le cœur, nous l'avons vu, est bien autre chose que le simple organe physique portant ce nom, autre chose aussi que ce réservoir de sentimentalité de plus ou moins bon aloi conçu par les temps modernes. Il est le lieu du « divin en l'homme ». C'est pourquoi, nous le savons, les Aztèques arrachaient le cœur des victimes qu'ils immolaient. Mais c'est aussi pourquoi les anciens Egyptiens, alors qu'ils sortaient tous les autres viscères des momies y replaçaient le cœur. C'est dans cet organe, et non ailleurs, pensait l'antique Egypte que peut se lire l'élévation spirituelle du défunt. C'est pourquoi le tribunal égyptien de l'autre monde, au cours de la *psychostasie*, pesait le cœur du trépassé. C'est pourquoi encore le *Livre des morts* égyptien contient de précieuses formules permettant que le défunt retrouve son cœur par delà la mort.

Alors que nous évoquions la signification spirituelle du cœur hébraïque, et afin de confirmer celle-ci, il n'était pas inutile de retrouver ce sens égyptien du cœur. Les Hébreux ont, en effet, longtemps séjourné en Egypte.

Philon le Juif

Au moment de quitter les conceptions pré-chrétiennes et notamment les anthropologies grecque et juive, il convient de saluer un des plus grands penseurs de l'Antiquité, Philon le Juif, contemporain du Christ, qui œuvra toute sa vie à déchiffrer le sens spirituel de la Bible, — apercevant dans l'histoire du peuple hébreu l'itinéraire que l'âme de chacun doit suivre pour s'élever vers Dieu — et qui œuvra aussi inlassablement à conjuguer la philosophie grecque et la Révélation biblique. Les anthropologies grecque et juive étant tripartites, ce n'est pas

sur cette tripartition que Philon a buté. H. Lassiat montre, en effet, que Philon distinguait bien l'âme de « l'œil de l'âme », l'âme de « l'âme de l'âme », l'âme de la « pupille dans l'œil de l'âme »... L'hésitation, chez Philon, ne porte pas sur cette distinction, mais sur la perspective où il convient de la considérer : soit *ex deo*, soit *ex nihilo*. Il semble que Philon, pour l'essentiel, à en croire H. Lassiat, ait pensé l'homme dans un cadre *ex deo*, ce qui l'a conduit à voir le corps comme une prison, un coffre, une urne funèbre(10). Mais cette vue n'a pas été exclusive chez le grand philosophe juif d'Alexandrie, d'une toute autre compréhension du corps, où celui-ci n'est plus conçu comme le « caveau de l'âme », mais comme le « temple de l'esprit »(11). Cette conception est tout à fait remarquable, car elle est celle-là même du Christ, celle-là même que développe saint Paul sensiblement à la même époque. Paul écrit, par exemple, dans sa première épître aux Corinthiens : « Ou ne savez-vous pas que notre corps est un sanctuaire du Saint Esprit, qui est en vous, et que vous tenez de Dieu » (1 Cor 6,19).

Or, l'histoire ne rapporte pas que Paul et Philon se soient jamais rencontrés, par exemple à la terrasse d'un café d'Alexandrie, afin de discuter de ces choses.

Paul, avant d'être chrétien, était juif. C'est tout spécialement dans ses lettres que l'on voit s'effectuer la transformation de l'anthropologie juive en une conception chrétienne de l'homme. Bien sûr, redisons-le, les deux sont tripartites. La différence n'est pas là. Une image courante chez les Pères est de dire que l'Ancien Testament fait apercevoir le réel à la lueur incertaine de la lune, alors que le Nouveau Testament montre les mêmes choses, mais cette fois inondées de la lumière du Soleil. Cette image convient bien, je crois, pour comprendre la différence séparant les anthropologies vétéro et néo-testamentaires. Ce qui était encore flou et incertain dans l'ancienne conception tripartite de l'homme, se fixe et s'enracine de manière définitive avec la révélation anthropologique chrétienne. Car, ne l'oublions pas, ce qu'est venu révéler Jésus-Christ, tout autant que la nature de Dieu, *est aussi la nature de l'homme*. Sur cette dernière nature, les écrits de Paul — malgré tout le respect dû aux auteurs de la Bible de Jérusalem — sont incontournables, insurpassables, et d'une grande cohérence. De même en va-t-il des exégèses de saint Irénée et des Pères apostoliques.

Paul ayant écrit sa première lettre aux Thessaloniciens — celle où il évoque l'homme tout entier « esprit, âme et corps » — en l'an 50-51, au début de son premier séjour à Corinthe, soit donc à une époque où le premier évangile, celui de Matthieu, n'avait sans doute pas encore été écrit (il daterait des années 55-56), c'est en étudiant l'anthropologie de Paul que nous commencerons à questionner l'homme tel qu'il est compris

par le christianisme. Puis, naturellement, nous examinerons ensuite les apports du Nouveau Testament et enfin les compléments apportés par la jeune tradition chrétienne, celle antérieure à la fin du IIe siècle.

II. La structure de l'homme chez saint Paul

C'est un lieu très commun que de s'extasier devant l'ampleur du génie de saint Paul. Il est vrai qu'à la lecture de ses lettres, une intelligence même peu exercée, mais déjà sensible à l'éclat de joyaux brillant sous le couvert de formules tantôt limpides, tantôt obscures, tantôt brèves comme des coups de hache, tantôt torrentielles ou majestueuses, une telle intelligence apercevant que ces éclats se répondent d'épîtres en épîtres pour former des dessins toujours plus précis, plus cohérents, plus lumineux, cette intelligence pressent bien vite qu'il doit y avoir en Paul « plus que de l'humain », ceci quand bien même on comprendrait ce dernier mot en son sens le plus exceptionnel.

Vouloir bien peindre ce qu'est l'homme, tel qu'il est campé par l'être qui, en Paul, est plus que l'homme, nécessiterait à soit seul un livre entier. Il faut ici choisir et de cette anthropologie paulinienne que l'on pressent si achevée, je me limiterai à présenter quelques thèmes essentiels, ceci de manière rapide, car pousser le trait au détail mènerait trop loin. De ces thèmes essentiels, alors que notre réflexion est centrée sur le thème de la structure (non de la dynamique) tripartite de l'homme, sept paraissent devoir être ici esquissés : l'affirmation de la trilogie « corps, âme, esprit » ; l'équilibre de cette trilogie ; sa compréhension comme hiérarchie ; le lieu du cœur et sa signification ; la notion « d'homme intérieur » ; le rapport de l'homme intérieur au Christ ; la notion d'Homme total, d'Eglise. A propos de chacun de ces thèmes, autant que faire se peut, nous nous effacerons pour laisser parler Paul lui-même.

La trilogie chez saint Paul : équilibre et hiérarchie

Que la trilogie « corps, âme, esprit » soit affirmée (et explicitée) par Paul, cela est sûr. Il est tout aussi certain, nous l'avons dit, que cela chagrine nombre d'auteurs. Quant à l'affirmation elle-même, relisons-la encore une fois (1 Th 5,23) :

> « Que le Dieu de paix, lui-même, vous sanctifie tout entier, et que tout votre être — esprit, âme et corps — soit gardé irréprochable pour la venue de notre Seigneur Jésus-Christ ».

Comment Paul comprend-il cette trilogie, c'est ce que nous allons voir apparaître en étudiant successivement les thèmes précédemment énumérés. Examinons tout d'abord le fait que Paul aperçoit dans cette trilogie une *symétrie* qui est celle du corps et de l'esprit, instituant ainsi un équilibre de part et d'autre de l'âme, laquelle occupe alors une position intermédiaire. Paul écrit :

> « Ainsi donc frères nous sommes redevables, non à la chair, pour vivre selon la chair, car si vous vivez selon la chair, vous devez mourir ; mais si vous vivez par l'esprit, vous faites mourir les actes du corps, et vous vivrez » (Rm 8,12).
>
> « Que si le Christ est en vous, le corps est mort à cause du pêché, mais l'esprit est vie à cause de la justice » (Rm 8,10).
>
> « Marchez en esprit, et vous n'accomplirez pas le désir de la chair. Car la chair désire contre l'esprit et l'esprit contre la chair : ils sont en conflit l'un avec l'autre... » (Gal. 5,16-17).

Devant de telles formules, il convient d'être vigilant et de ne pas les comprendre dans le cadre d'une conception *ex deo*, d'un dualisme platonicien, ou pire gnostique. Il faut les resituer dans la lumière d'une compréhension de la création *ex nihilo*, compréhension qui est celle de Paul. L'esprit dont il est donc question ici n'est pas une *donnée*, mais une *tâche*, il n'appartient pas à la nature de l'homme, mais il lui est donné par grâce. Quant à la chair et au corps ils désignent ici non la chair et le corps à l'état de nature, mais ceux-ci contaminés par les choix pervers de l'homme. Ils représentent les appétits physiques, terrestres, alors que l'âme les exalte et en fait les valeurs fondamentales de l'existence. Sur ce sujet Paul est net : une telle exaltation conduit à la mort (on comprendra précisément pourquoi par la suite) et elle est contraire à la vie dans l'esprit, à la vie gouvernée par l'esprit.

Pour Paul, répétons-le, le corps n'est pas mauvais en soi. Néanmoins il peut l'être, alors qu'il devient par le péché un obstacle empêchant d'aller vers le Christ : « Qui me délivrera de ce corps de mort ? » (Rm 7,24), « Et nous savons qu'en demeurant dans ce corps, nous demeurons loin du Seigneur... » (2 Cor 5,6). Mais le corps, dit Paul, parce que créé par Dieu, est naturellement *bon*, mieux même il est *sacré*, puisqu'il est un temple : « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du saint Esprit, qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous ne vous appartenez point à vous-même ? » (1 Cor 6,19), puisqu'il est la demeure du Christ : « Ne reconnaissez-vous pas que Jésus-Christ est en vous ? » (2 Cor 13,5).

Il n'y a aucun dualisme chez Paul, et si pour lui le corps peut être une prison, donc un mal, ce n'est pas pour autant que le bien est le lot de l'âme, voire de « l'esprit », car il y a plusieurs manières de s'ouvrir aux réalités spirituelles, et il faut savoir « discerner les esprits » (1 Cor 12,10).

Sur ce sujet du mal, qui vient de l'intérieur de l'homme, et non de son corps — comme l'avait si bien vu Démocrite — notons que Paul emploie parfois le terme esprit, non dans son sens spirituel, mais pour désigner la conscience, l'intériorité de l'homme. Ici les mots « pensée » et « esprit » se présentent comme sensiblement interchangeables. Ainsi Paul parle de la nécessité de se purifier de « toute souillure de la chair et de l'esprit » (2 Cor 7,1) ou dans la formule de 1 Cor 6,20 : « Glorifiez donc Dieu, dans votre corps, et dans votre esprit, qui appartiennent à Dieu ». De même encore lorsque Paul emploie des expressions du type « absent de corps, mais présent d'esprit » (1 Cor 5,3) « sain de corps et d'esprit » (1 Cor 7,34)... ou lorsqu'il parle de tranquillité d'esprit (2 Cor 2,13 ; 7,13). Il est certain qu'ici le mot esprit est pris dans son sens psychique. Jésus emploiera d'ailleurs le mot cœur dans un même sens disant : « Car c'est du dedans, du cœur des hommes que sortent les mauvaises pensées (...) Toutes ces mauvaises choses sortent de l'intérieur, et elles rendent l'homme impur » (Mc 7,21).

Cette conception, saisissant le mal comme venant du psychique et non du corps, conception qui est aussi bien sûr celle de Paul, cette conception nous le savons est typique de l'anthropologie *ex nihilo*.

Il appartient aussi à cette anthropologie de considérer l'homme comme un être *libre*. Et Paul campe l'homme devant un choix qu'il doit effectuer — que son âme doit effectuer — entre la chair gouvernée par les passions, entre une vie dominée par les tropismes du corps et une vie se tournant vers les joies de l'esprit, une vie libérée, renouvelée.

Mener un tel parallèle est bien jouer avez le feu, mais osons-le. Cette conception de Paul — sous réserve des remarques faites — est en effet dans le droit fil de la vision de Platon disant, dans le *Phédon* (80a-81d), que l'âme peut choisir entre le monde de la sagesse, de l'immortel, du divin... et celui de l'erreur, de la folie, des craintes, des « amours sauvages », des maux, des plaisirs du sexe et de la nourriture... Certes les anthropologies de Platon et de Paul sont différentes, mais il y a ici une note commune essentielle. Citons à nouveau Epictète, qui pourtant ne comprit pas les chrétiens : « Nous sommes composés de deux natures bien différentes : d'un corps, qui nous est commun avec les bêtes, et d'un esprit qui nous est commun avec les dieux. Les uns penchent vers cette première parenté, malheureuse et mortelle. Et les autres penchent vers la dernière parenté heureuse, et divine... » (*Entretiens*, I, XVII).

Reconnaître des différences, même péremptoires, ne doit pas empêcher de discerner les identités. Et ici qui nierait que, dans des systèmes conceptuels différents, un même antagonisme, une même alternative est désigné ? Comme le suggère J. Holzner, un des plus grands spécialistes de saint Paul, si Paul de Tarse avait eu la chance, à Athènes, à

l'Aréopage, de rencontrer Cléanthe ou Platon, ils se seraient rapidement compris(12). Je le crois aussi volontiers.

La trilogie paulinienne « esprit, âme, corps », comme la trilogie antique est équilibrée. Elle est aussi *hiérarchisée*. La valeur du spirituel l'emporte bien évidemment sur celle du simplement psychique, laquelle sans doute, l'emporte sur le « charnel simple », en admettant que celui-ci soit concevable. Cette hiérarchisation est tout à fait apparente en maints endroits de la première épître aux Corinthiens. Voici quelques extraits, sur ce sujet, exemplaires. Nous avons pu déjà en citer quelques fragments.

> (1 Cor 2,13-15) : « Et nous en parlons, non pas avec les discours enseignés par l'humaine sagesse, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en des termes spirituels des réalités spirituelles. L'homme psychique n'admet pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est spirituellement qu'on en juge. Mais l'homme spirituel juge de tout et lui-même n'est jugé par personne. »
>
> (1 Cor 3,1-4) : « Pour moi, frères, je n'ai pu vous parler comme à des spirituels, mais comme à des charnels, comme à des enfants dans le Christ. C'est du lait que je vous ai donné à boire, non un aliment solide ; vous ne pouviez encore le supporter. Mais vous ne le pouvez pas davantage maintenant, car vous êtes encore charnels. Du moment qu'il y a parmi vous jalousie et querelle, n'êtes-vous pas charnels et votre conduite n'est-elle pas tout humaine ? »
>
> (1 Cor 15,40,44-50) : « Il y a aussi des corps célestes et des corps terrestres, mais autre est l'éclat des célestes, autre celui des terrestres (...) On est semé corps psychique, on se relève corps spirituel. S'il y a un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel. C'est ainsi qu'il est écrit : le premier *homme* Adam, parut *en âme vivante* ; le dernier Adam *en esprit qui fait vivre*. Il n'y a pas d'abord le spirituel, mais le psychique, ensuite le spirituel. Le premier homme, tiré du sol, est terrestre ; le deuxième homme vient du ciel. Tel le terrestre, tels aussi les terrestres ; tel le céleste, tels aussi les célestes. Et de même que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste. Je le déclare, frères : la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu, ni la corruption hériter de l'incorruptibilité. »

Pour ne point apercevoir dans de tels passages l'empreinte spécialement nette du charnel, du psychique et du spirituel, il faut une certaine dose de bonne volonté. Ceci noté, conformément à l'anthropologie juive, Paul ne conçoit pas ici-bas d'âme sans corps, ou de

corps sans âme. Aussi bien souvent, chez Paul, l'âme veut-elle dire la vie, la vie humaine, l'homme entier. De même, et pour la même raison, lui arrive-t-il d'employer le mot chair pour désigner l'homme en sa totalité (2 Cor 7,5...). Mais ce n'est pas tant cette unité de l'âme et du corps, qui doit être ici soulignée, que cette séparation radicale que Paul trace entre l'âme et l'esprit. Ce n'est de reste pas Paul, bien sûr, qui trace cette séparation, mais la parole de Dieu dont il est le serviteur, parole dont nous avons vu qu'une fonction essentielle est de différencier, cliver : « Car elle est vivante la parole de Dieu ; elle est efficace, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants ; si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme de l'esprit, les jointures et les moelles » (He 4,12). Cette démarcation est celle qui oppose, comme le dit Cl. Tresmontant, l'ordre de l'*animé*, du *biopsychique* à l'ordre du *spirituel*(13). Il faut entendre chez Paul par homme psychique, charnel (biopsychique)... l'homme à deux dimensions « corps et âme », celui qui n'est pas encore né à l'esprit.

La discontinuité séparant le psychique du spirituel empêche, ou entrave, toute communication : le psychique ne peut pas comprendre le spirituel et ce dernier est obligé de parler au premier comme à un enfant. L'homme spirituel est achevé, accompli, adulte. Il vient *après* le psychique, il juge de tout et n'est jugé par personne, il vient du ciel. La valeur du spirituel est sans commune mesure avec celle du psychique : autres les terrestres, autres les célestes. Les premiers ne peuvent hériter du Royaume, les seconds le peuvent. La raison en est simple, car naître à l'esprit c'est devenir (par adoption) enfant de Dieu. Saint Jean, nous y reviendrons, insiste sur l'existence de cette deuxième filiation : « Mais tous ceux qui l'on reçu, ceux qui croient en son nom, il leur a donné de pouvoir devenir enfants de Dieu. Ils ne sont pas nés de la chair et du sang, ni d'une volonté charnelle, ni d'une volonté d'homme, ils sont nés de Dieu » (Jn 1, 12-13).

N'attachons pas d'importance particulière au fait que Paul parle de « charnels » et de « psychiques ». Ce sont les mêmes. Mais tentons de mieux saisir encore cette différence qui pour Paul sépare l'âme de l'esprit.

Un premier aspect méritant toute notre attention sera tout spécialement développé par Irénée. Il est celui-ci : l'âme est vivante, mais elle n'a pas la vie, c'est « l'esprit qui fait vivre » (1 Cor 15,45). Ailleurs, Paul le redit : « l'esprit vivifie » (2 Cor 3,6). La « lettre », qui est de l'ordre de l'âme, elle, tue. Cette propriété de l'esprit de donner la vie est aussi affirmée par Jean : « C'est l'esprit qui fait vivre, la chair ne sert de rien » (Jn 6,63). Comme nous le savons, cette conception est parfaitement conforme au canon de la conception *ex nihilo* voulant que l'âme ne soit pas, par elle-même, immortelle — car cet attribut appartient à Dieu — mais reçoive la vie.

Fruits de la chair, fruits de l'esprit

L'esprit, répétons-le, est donc, pour Paul, d'un ordre éminemment supérieur à celui de l'âme. Ceci est confirmé par l'analyse comparée que Paul propose dans son épître aux Galates des fruits de la chair et de l'esprit. Les premiers sont : « fornications, impureté, débauche, idolâtrie, sorcellerie, haines, querelle, jalousie, fureur, disputes, dissensions, scissions, envies, orgies, ripailles et choses semblables » Les seconds sont : « amour, joie, paix, patience, bonté, bénignité, fidélité, douceur, continence » (Gal 5,19-23). Sans doute la « chair » est-elle saisie ici à son étiage, et il faut croire que les Galates avaient des meurs assez rudes. Mais il reste que derrière ces mots, on voit poindre un trait qui, certainement dans la pensée de Paul, et celle des juifs de son temps, caractérise la « chair courante », l'homme psychique, donc ce qui appartient à l'âme : ce trait est l'*opposition*, la rivalité, le désordre, l'impossibilité de parvenir à l'*unité*. Ceci est clair en Gal 5,20 où sont évoquées querelles, jalousies, disputes... Il en va de même en 1 Cor 3,4 où Paul fait de la querelle, et de la jalousie, la preuve même du psychique. Nous retrouvons aussi cette compréhension chez saint Jude disant de ceux qui vivent au gré de leurs convoitises : « Ces gens là sont des fauteurs de discorde, des psychiques, qui n'ont pas reçu l'Esprit » (Ju, 19). De même encore chez saint Jacques parlant d'une sagesse extérieure, qui est en vérité « jalousie amère et esprit de dispute » : « Cette sagesse-là ne descend pas d'en haut, mais elle est terrestre, psychique, démoniaque » (Jc 3,15). Cette dernière séquence de qualificatifs est aussi intéressante, en ce qu'elle place le psychique comme niveau de l'être pouvant être la proie des « démons ». Empédocle voyait aussi l'âme comme l'étage des démons(14). L'âme est *impermanente, instable, sans unité*, car elle peut être la victime des démons, mais aussi parce qu'elle est « terrestre » parce qu'elle est donc dépendante des événements, à la merci de ce qui arrive dans le champ de l'expérience. Etant fluctuantes, instables, les âmes ne peuvent s'accorder, et il s'en suit ces disputes, dissensions, querelles... qui caractérisent les hommes psychiques. Cette instabilité, cette impermanence, ce manque d'unité transcendent toutes barrières sociales et culturelles : c'est là un trait qui signe le psychique aussi bien dans les bouges et les terrains vagues où il se manifeste à coups de poing ou de couteau, que dans les colloques scientifiques, les conseils d'administration, les clubs politiques, lieux où il s'exprime en mots plus choisis, mais tout aussi destructeurs.

A l'inverse, les trois premiers fruits de l'esprit sont « amour, joie, paix », tous témoins de certitude, de stabilité, d'invariance, d'indépendance, d'unité. Sur le plan de la pratique personnelle, c'est là un critère sûr du «

moment spirituel » : son indépendance absolue à l'endroit de l'environnement *extérieur*, matériel, comme à celui des circonstances *intérieures*, psychiques.

Par définition, les sentiments, les affections, qui sont toujours fonctions de réalités *variantes*, que celles-ci soient des objets/sujets extérieurs, ou des contenus antérieurs de la conscience, ou bien des contenus de l'inconscient, les sentiments sont donc des constituants privilégiés de l'âme. Il est à ce sujet intéressant de suivre Paul dans son emploi du mot « âme », alors qu'il s'en sert autrement que pour désigner la vie, ou la personne elle-même.

On remarque alors que l'âme est le terrain de l'angoisse (Rm 2,9) du découragement, de la déception, de la lassitude (Hé 12,13), comme du contentement, du soulagement (Phi 2, 19) ou du plaisir et de la satisfaction (He 10, 38).

D'autre part, Paul emploie fréquemment le mot âme en un sens tout à fait semblable à celui octroyé par la psychologie actuelle à l'ego, au moi conscient, dont une fonction essentielle est l'adaptation. Ainsi Paul dit que l'âme doit se soumettre (Rm 13,1), faire d'autre volonté que la sienne (Eph 6,6), elle doit travailler (Col, 3,23)... Enfin, l'âme doit être sauvée (He 10,39). L'âme ne se sauve pas toute seule. C'est l'esprit qui la sauve.

A ceux qui affirment que l'anthropologie de Paul n'est pas tripartite, nous suggérons ceci : que partout où ils trouvent le mot âme, ils le remplacent par esprit, que partout où ils rencontrent le qualificatif psychique, ils le remplacent par celui de spirituel. Il ne leur restera plus alors qu'à tenter une exégèse intelligente des épîtres du saint. Ils pourront aussi essayer l'opération inverse, remplacer le spirituel par le psychique !

Le lieu du cœur

Mais revenons à des tâches plus sérieuses. Comment Paul comprend-il le cœur ? Certainement en un sens large où il désigne la personne entière dans son intériorité, dans sa profondeur, lesquelles peuvent être simplement psychiques. Mais conformément à cette acception juive que nous avons étudiée plus haut — et qui appartint aussi à d'autres civilisations : égyptienne, aztèque... — Paul voit dans le cœur le lieu d'ouverture à Dieu, le lieu où l'humain et le divin communiquent. Le cœur est une porte. Celle-ci peut être ouverte ou non, le cœur est de pierre, ou de chair, il est « intelligent », ou sans intelligence, ses yeux sont ouverts — Paul parle magnifiquement des « yeux illuminés du cœur (Eph 1,18) — ou fermés. D'autres traditions, dans un sens comparable parlent du « troisième œil », de « l'œil intérieur ». Voici quelques passages symptomatiques de la conception que Paul a du cœur :

« ... c'est Dieu, lequel nous a aussi marqués d'un sceau et a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit » (2 Cor, 1,22) ;

« Et parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba ! Père ! » (Gal 4,6) ;

« ... puissamment fortifiés par son Esprit, dans l'homme intérieur, en sorte que le Christ habite dans vos cœurs par la foi. » (Eph 3,17) ;

« Si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car la foi du cœur obtient la justice » (Rm 10,9).

Ces extraits parlent d'eux-mêmes. C'est dans et par le cœur que l'Esprit agit en l'homme et qu'il prie le Père. Le cœur est aussi le « lieu » de l'esprit, car « l'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (Rm 8,16).

Gardons-nous de voir dans le cœur, vu par Paul ou la tradition juive, une « simple notion » aujourd'hui dépassée. Cette notion correspond à une réalité spirituelle précise, que les Pères du Désert, puis les moines de l'Athos, mettront en œuvre par l'intermédiaire de la prière dite « Prière du Cœur », ou « Prière de Jésus ». La logique de cette prière demande que le conscient descende dans le cœur, s'y recueille, s'y rassemble, afin de s'ouvrir au Christ puisque c'est bien là que ce dernier vient habiter en l'homme.

L'homme nouveau

Par cette ouverture même l'homme « se transforme ». Sur ce sujet, force est de dire un mot de la *dynamique*, du mouvement de l'anthropologie de Paul, mouvement qui est très exactement celui révélé par le Christ.

L'homme, se tournant vers le Père, dans un « esprit d'adoption », ne reste pas lui-même. Il se transforme, il se métamorphose, ceci à tel point qu'il devient un « homme nouveau ». Il ne s'agit pas là d'une métaphore, mais d'une réalité : l'homme faisant descendre l'esprit dans son cœur spiritualise et son corps et son âme, c'est-à-dire que ses facultés physiques et psychologiques changent. Les modifications des paramètres biologiques sont le plus souvent — semble-t-il — imperceptibles, mais elles se manifestent aussi, chez certains sujets, d'une manière tout à fait extraordinaire, quand elle n'est pas merveilleuse (cet aspect de la métamorphose spirituelle mériterait, à lui seul, tout un ouvrage). L'opposition chez Paul n'est donc pas une image alors qu'elle place en regard le *premier* et le *deuxième* homme, l'homme *psychique* et l'homme *spirituel*, l'homme *ancien* et l'homme *nouveau*, l'homme *extérieur* et l'homme *intérieur*. Le nouvel homme, l'homme renouvelé, né une

deuxième fois, l'homme illuminé, au terme de sa métamorphose devient *un* avec le Christ. Il est devenu Christ lui-même.

Voici quelques expressions témoignant de ces transformations psychiques et physiques qui sont tout à la fois, cause, indice et effet du passage de l'homme à sa nouvelle condition :

> « ... c'est en lui que vous avez été instruits à vous dépouiller (...) à être renouvelés dans l'esprit de votre intelligence... » (Eph 4,23) ;
>
> « ... mais soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence... » (Rm 12,2) ;
>
> « Le corps est semé corruptible, il se relève incorruptible, il est semé méprisable, il se relève glorieux ; il est semé infirme, il se relève plein de force ; il est semé corps psychique (animal) il se relève corps spirituel » (1 Cor 15,42-44) ;
>
> « ... le Seigneur, Jésus-Christ, qui transformera le corps de notre humiliation, en le rendant semblable à son corps de gloire, par le pouvoir qu'il a d'assujettir toutes choses » (Phi 3,21).

Une erreur serait de limiter la possibilité de cette transmutation au seul champ de l'au-delà, de l'après-mort. C'est *hic et nunc* que commence à se tisser le corps spirituel, en même temps que s'effectue l'ouverture du cœur. La vie de nombreux saints, et une juste lecture des Evangiles, démontrent avec abondance le poids de cette affirmation.

Ainsi donc l'homme se transforme en profondeur, il devient un nouvel homme, inhabité par le Christ, anastomosé au Christ. Il a « revêtu » l'homme nouveau. Voici sur ce sujet quelques passages significatifs de Paul de Tarse :

> « ... sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du pêché fut détruit... » (Rm 6,6) ;
>
> « C'est pourquoi nous ne perdons pas courage. Et lors même que notre homme extérieur se détruit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (2 Cor 4,16) ;
>
> « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature » (2 Cor 5,17) ;
>
> « ...afin de créer en lui-même, avec les deux, un seul homme nouveau, en établissant la paix... » (Eph 2,15) ;
>
> « ... à vous dépouiller, eu égard à votre vie passée du vieil homme qui se corrompt par les convoitises trompeuses (...) et à revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu... » (Eph 4,22) ;
>
> « Ne mentez pas les uns aux autres, vous étant dépouillés du vieil homme, et de ses œuvres, et ayant revêtu l'homme nouveau, qui se renouvelle dans la connaissance... » (Col 3,9-10) ;

« ... afin qu'il nous donne, selon la richesse de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son Esprit dans l'homme intérieur, en sorte que Christ habite en vos cœurs... » (Eph 3,16-17)

L'homme nouveau est « inhabité » par le Christ, il devient le Christ ; Dieu est tout en lui :

« ... si nous sommes devenus une même plante avec lui... » (Rm 6,5) ;

« Mais celui qui s'attache au Seigneur est avec lui un seul esprit » (1 Cor 6,17) ;

« ... afin que Dieu soit tout en tous. » (1 Cor 15,28) ;

« Ne reconnaissez-vous pas que Jésus-Christ est en vous ? » (2 Cor 13,5) ;

« Et si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi » (Gal 2,20) ;

« Il n'y a ici ni Grec, ni Juif... mais Christ est tout en tous » (Col 3,11).

L'anthropologie de l'apôtre illuminé sur le chemin de Damas, quoiqu'on ait pu en dire, est donc d'une cohérence rigoureuse. Elle est fondée sur le clivage net du psychique, du biopsychique, et du spirituel. L'homme naît en état d'inachèvement, seulement corps et âme, seulement charnel, psychique. Il lui appartient de naître à l'esprit, de revêtir l'homme nouveau. Cette dynamique qui suppose la distinction « âme-esprit » et qui est fondée en elle, est exactement celle des Evangiles où nous retrouvons la même conception structurale de l'être humain.

L'homme total

Avant de vérifier que l'anthropologie évangélique est bien conforme à ce qui est ici affirmé, un dernier aspect — peut-être le plus difficile — de la conception paulinienne de l'homme, doit être mis ici en lueur. Cet aspect jouera en effet un grand rôle dans l'image de l'homme telle qu'elle sera conçue, et vécue, par les premiers Pères de l'Eglise. Je pense ici à la conception qui assimile l'homme à l'humanité, qui, plus précisément, comprend chaque individu comme *partie* d'un homme *total*, *collectif*, dont il serait une cellule, un élément. Cet homme, de dimensions cosmiques, s'étend aussi bien dans le temps, que dans l'espace. Il ne sera totalement formé qu'avec le dernier homme. Cet « homme collectif » doit être écrit avec une majuscule : il est l'Homme. Il est le genre humain et c'est à lui qu'il faut aussi penser lorsque le Christ se présente comme Fils de l'homme, et non pas seulement au charpentier Joseph.

Ceci précisé, la meilleure manière, semble-t-il, de se représenter le rapport de l'homme à l'Homme est de penser au rapport liant une cellule vivante à un organe corporel, ou mieux à l'ensemble des organes, au corps lui-même. Cette représentation, qui d'ailleurs correspond très vraisemblablement à une réalité précise, comme nous le suggèrent la génétique moderne et la physique des quanta, notamment celle des hologrammes(15), cette représentation permet de comprendre nombre d'affirmations de Paul et donc du christianisme, affirmations qui autrement restent obscures.

Ainsi Paul affirme que *tous* nous avons pêché en Adam, que « tous meurent en lui » et que tous, de même, « revivrons en Christ » (1 Cor 15,22). C'est là toute la doctrine du pêché originel et de la rédemption. Cette doctrine se comprend mieux à la lueur de l'Homme, dans le corps duquel on conçoit bien qu'une cellule s'étant infectée, souillée (Adam), contaminera toutes les autres, si ces dernières ne se défendent pas et si elles s'ouvrent à l'influence maligne. De même, on conçoit bien qu'une cellule saine (Le Christ), porteuse de toutes les énergies de vie nécessaires, alors qu'elle est greffée sur un corps malade, régénère de proche en proche toutes les cellules de l'ensemble, puis le corps entier, ceci bien sûr à condition que ces cellules (douées de conscience et libres) fassent le choix de se tourner vers la cellule saine et de s'alimenter à sa source.

C'est en partant de cette idée de l'Homme total que les Pères grecs montreront l'absolue nécessité de l'incarnation du Christ, tant pour guérir l'humanité malade, que pour la conduire à cette fin que Dieu avait prévue, pour elle, de toute éternité.

Je ne multiplierai pas les exemples où Paul emploie des expressions ou tournures évoquant l'idée de l'Homme total, de l'homme « récapitulé ». Notons seulement les passages suivants :

> « ... ainsi, nous qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps en Christ... » (Rm 12,5 ; *idem* en 1 Cor 10,16) ;
>
> « Nous avons tous, en effet, été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps... » (1 Cor 12,13) ;
>
> « Il y a un seul corps et un seul Esprit... » (Eph 4,4) ;
>
> « (Dieu, le Père de gloire) a donné pour chef suprême à l'Eglise, qui est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tous » (Eph 1,22) ;
>
> « ... comme le Christ est le chef de l'Eglise, qui est son corps, et dont il est le Sauveur » (Eph 5,23) ;
>
> « ... pour le perfectionnement des saints en vue de l'œuvre du ministère, et de l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du

> Christ, afin que nous ne soyons plus des enfants, flottants et emportés à tout vent de doctrine... » (Eph 4,12-14).

Ce dernier passage est si riche, qu'à lui seul, il pourrait justifier un chapitre entier d'analyses, d'explications, d'illustrations. Chaque expression y est rigoureuse et révèle un abîme de sens. Pour le propos de cet ouvrage, on notera utilement les éléments suivants. Le corps de l'Homme total est en devenir, et le terme de ce devenir est le corps du Christ lui-même. Lorsque chaque cellule, chaque homme aura dit « oui », et sera parvenu à son achèvement, à l'état de Christ, alors le corps entier sera celui du Christ. C'est en cela que l'Homme total est, d'une part l'humanité entière, mais aussi, et surtout, l'Eglise, c'est-à-dire non plus tous les hommes, mais ceux qui, nés à l'esprit, auront ainsi la vie éternelle. En effet, on le verra, surtout grâce aux lumières allumées par saint Irénée, seules les cellules seront à même d'avoir la Vie (la vraie, à ne pas confondre avec notre vie actuelle, limitée) qui seront, comme dit Paul dans le passage ci-dessus, devenues « homme faits ». De l'Homme total actuel, seules survivront les cellules ayant reçu la Vie, les autres, à la manière des cellules mortes que notre corps de chair rejette chaque jour par milliers, les autres disparaîtront et ne participeront donc pas à l'Homme total ultime, Homme dont le corps sera entièrement, et pour l'éternité, Vivant : soit le Corps du Christ, dont chaque cellule est un homme transfiguré en Christ.

Cette conception de l'Homme total — du *Pananthropos* — n'est donc pas statique. Le corps de cet Homme est en cours d'édification. Dans l'existence de ce corps ainsi que dans les lois qui gouvernent son devenir, il y a la clé de toute une compréhension de la souffrance. C'est ainsi que Paul peut écrire : « Je complète en ma chair, ce qui manque aux épreuves du Christ, pour son corps, qui est l'Eglise » (Col 1,24) et c'est pour cela qu'il se « réjouit de ses souffrances » (*ibid* 1,24). Bien entendu, il ne s'agit pas de compléter les épreuves de la vie terrestre du Christ, ce qui n'aurait aucun sens, le parcours ayant été parfait, puisqu'effectué par un Dieu, par Dieu. Par contre, tous les hommes ne sont pas « achevés », « accomplis » ; par suite, le corps du « Christ total » n'est pas non plus achevé, et beaucoup d'épreuves certainement manquent encore, tant les hommes sont réfractaires, pour que ce corps soit enfin édifié en totalité. La naissance à l'esprit est aussi une *mort à l'ego*, c'est pourquoi il s'agit d'épreuves, et c'est pourquoi Paul — en sa chair, c'est-à-dire en sa vie terrestre — se réjouit de participer à cette œuvre. De même qu'en 2 Cor 4,16 (cité il y a peu), nous pouvions entrevoir toute une conception de la vieillesse, nous avons ici la racine d'une compréhension les plus hautes de la souffrance humaine(16).

L’amour prôné par le Christ n’est pas psychique, il n’est pas un *sentiment*. Il est essentiellement conscience de l’unité formée par l’ensemble des hommes, il est *conscience* de l’Homme total, du *Pananthropos*. Les Pères disent que chez l’homme d’avant la chute, cette conscience était très développée. Mais le piège du Serpent ayant fonctionné, cette conscience a volé en éclats. Alors a commencé le règne du chacun pour soi.

III. La trilogie humaine dans les Evangiles

Que saint Paul ait clairement distingué et aussi opposé, l’ordre du psychique et du spirituel, c’est ce que nous espérons avoir montré. Néanmoins, cela n’a nullement empêché l’auteur des épîtres aux Corinthiens d’employer le mot « âme », pour désigner autre chose que la part purement psychique de l’homme, le mot « esprit », pour autre chose que le seul esprit en l’homme. Sans doute est-ce ce qui a fait croire que Paul avait une anthropologie flottante. Point n’est le cas : le saint utilisait simplement, comme tout un chacun, des figures de discours pour s’exprimer. Un glouton pourra parler des « plaisirs de la table », sans que l’on soit obligé de croire que ce goinfre confond effectivement la nourriture et la table ; un ophtalmologiste pourra parler d’un marin disant qu’il a « bon œil », sans que j’aie à supposer que ce spécialiste confonde l’œil et la vue. De même, si je dis qu’Einstein était « un cerveau », qui pensera que je ne sois pas capable de distinguer cet organe de l’homme entier ?

P. Fontanier a bellement étudié ces figures du langage. Il les a classées, répertoriées : la table pour la nourriture, le verre pour ce qu’il contient (« boire un verre » !)... sont des *métonymies* du contenant ; l’œil pour la vue, une métonymie de la cause ; le cerveau pour l’homme, une *synecdoque* de la partie... D’autres figures, dont la logique est basée sur une certaine conformité, ou analogie, sont appelées *métaphores*. Eh bien ! Paul, de même que les évangélistes, se sert des mots, non seulement dans leur sens propre, mais aussi en des sens figurés. L’âme pour la vie, n’est-ce pas une métonymie de l’effet, l’âme étant l’effet de la vie donnée par l’esprit (Esprit) ? L’âme pour l’homme, n’est-ce pas une synecdoque de la partie ? L’esprit pour la conscience, l’intelligence ou la pensée, n’est-ce pas une synecdoque du genre — toutes ces réalités appartenant au genre de l’intelligible et non du sensible — ou une métaphore ?

De l’existence de sens figurés, on ne doit pas induire l’absence de sens propre. Ceci est une évidence. Quant à ce dernier sens les analyses de

contexte et celles de fréquence statistique permettent de le mettre à jour. Un exemple ou deux suffiront à convaincre. Jean, par deux fois, dit que Jésus est « troublé » en son esprit (Jn 11,33 et 13,21). Est-ce pour autant que l'on doive en conclure que le Nouveau Testament entend par « esprit » la part affective du psychisme ? Nous ne le croyons pas, tant par ailleurs l'esprit est désigné comme ouverture à Dieu. Le sens spirituel, en fréquence, et en valeur sémantique, l'emporte largement sur cette acception psychique qui ressortit à ce que Fontanier appellerait une « hyperbole », c'est-à-dire une figure, qui pour souligner un fait, l'augmente (ou le diminue) avec excès(17). De même, nous savons que Paul emploie parfois — très rarement d'ailleurs — « esprit » pour signifier : pensée, intelligence. Pour les mêmes raisons, ce sens psychique, non plus « affectif », mais « cognitif », ne doit pas être retenu pour essentiel. Et ceci bien qu'on le retrouve chez Marc (Mc 2,8 ; 12,30).

Ces remarques préalables exposées, explorons l'anthropologie évangélique, complétant au besoin nos remarques par quelques passages empruntés aux *Actes des Apôtres* ou aux épîtres catholiques, ceci non sans avoir rappelé que le mot « chair » dans l'anthropologie juive désigne d'ordinaire l'homme dans sa totalité, « corps et âme ».

L'affirmation de la dualité « âme, esprit » — ou « chair, esprit » — et, par suite, celle de la trilogie « corps, âme, esprit », se manifeste en maints passages des Evangiles. Le plus beau est certainement le début du *Magnificat*, chanté par Marie. La mère de Jésus, rappelons-le, est, pour toute la tradition chrétienne, l'être humain le plus accompli, le plus spirituel que la terre ait jamais porté. Or Marie, Marie dont la connaissance de l'Esprit est totale, Marie distingue bien l'âme et l'esprit. Elle chante : « Mon âme exalte le Seigneur, exulte mon esprit en Dieu mon Sauveur » (Lc 1,46-47). Une différence essentielle est exprimée par ces deux versets. La relation de l'âme à Dieu est d'*altérité*, d'extériorité, le verbe exalter suppose un sujet et un objet qui soient différents. Par contre la relation de l'esprit à Dieu est une relation d'*intériorité*, d'*unité* de communion : « exulte mon esprit *en* Dieu ». Cette petite préposition est ici lourde d'un sens magnifique.

De même que dans les épîtres de Paul, la dualité « chair-esprit » est présente dans les évangiles. Matthieu note que « si l'esprit est ardent, la chair est faible » (Mt 26,41). Si la chair est faible, c'est parce que l'âme elle-même est faible. L'âme, et non le corps, qui se laisse induire en tentation. C'est pourquoi Paul dans ses voyages travaille à « affermir l'âme des disciples » (Ac 14,22).

L'opposition de la chair et de l'esprit est très forte : elle est celle du terrestre et du céleste, du créé et de l'Incréé, de la créature et du Créateur. Jean, à la suite de Paul, affirme la profondeur de cette scission qui sépare

l'âme et l'esprit : « Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit » (Jn 3,6). Seul l'Esprit a la vie et lui seul peut la donner : « L'esprit vivifie, la chair ne sert de rien » (Jn 6,63). Parole au reste difficile — car nous vivons bien sans esprit (ou avec si peu) — et que saint Irénée explicitera en des raisonnements parfaits.

Mais comment l'Evangile, par suite le Christ, voit-il l'âme ? Tout d'abord, *et cela est d'une extrême importance*, l'âme, contrairement à l'esprit, est *mortelle*. Certes, elle anime, elle communique la vie au corps : « Bref comme le corps sans âme est mort, ainsi la foi sans les œuvres est morte » écrit saint Jacques (Jc 2,26). Mais elle n'a pas la vie en propre, c'est pourquoi elle peut mourir, ou être tuée : « Sachez que celui qui ramène un pécheur du chemin où il s'égarait, sauvera cette âme de la mort » (Jc 5,20). La mort dont il s'agit de sauver l'âme n'est pas celle du corps qui, par elle-même, ne met pas l'âme en danger. C'est de la *deuxième mort*, celle de l'âme dont il s'agit. Celle à propos de laquelle Jésus-Christ dit : « De même qu'on ramasse l'ivraie et qu'on la jette au feu, ainsi en sera-t-il à la fin des temps » (Mt 13,40). De cette mort là, l'homme doit se méfier, non pas de l'autre, la première. Jésus prévient ainsi ses disciples : « Ne craignez pas ceux qui tuent les corps, mais ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt celui qui peut perdre et l'âme et le corps dans la géhenne » (Mt 10,28). Plusieurs peuvent tuer les corps : les hommes. Un seul peut tuer l'âme : le Prince de ce monde, comme l'appelle Jean.

Nous aurons à revenir sur cette question de la « deuxième mort », dont l'existence et la signification sont dépendantes de la « deuxième naissance ». Mais pour l'heure continuons « d'inventorier » l'âme des évangiles. Une chose est certaine : elle n'a en elle-même aucune valeur et il ne faut, en aucun cas, attacher de prix à son âme, à son moi. Il convient de lui devenir indifférent, voire même de la haïr : « Si quelqu'un vient vers moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme... et même sa propre âme, il ne peut être mon disciple » (Lc 14,26). C'est là le seul moyen de la conserver, et c'est là aussi le paradoxe profond de l'âme : elle ne naît à la vie réelle qu'au moment où elle accepte de mourir. Jésus dit : « Celui qui veut sauver son âme, la perdra ; mais celui qui perd son âme à cause de moi, la retrouvera » (Mt 16,25). L'âme dans sa condition actuelle, l'âme non transformée par l'esprit, n'a aucune valeur. De reste, si elle n'accepte pas cette mutation spirituelle, elle est condamnée. Par contre, l'âme spiritualisée est une réalité, un état de très haute valeur. C'est de cet état dont parle le Christ disant : « Prenez sur vous mon joug... et vous trouverez le repos de l'âme » (Mt 11,29). C'est pour hisser l'âme à cette hauteur et la sauver, qu'il faut œuvrer avec constance : « C'est par votre constance que vous sauverez vos âmes » (Lc 21,19). Et c'est cette âme là,

spiritualisée, déifiée, en qui Pierre voit la fin de la foi, l'objet de la vie chrétienne (1 Pe 1,9).

Cette âme est bien différente de l'âme actuelle, seulement psychique. Ce caractère psychique, psychologique de l'âme humaine est à maintes reprises souligné dans l'Evangile. En témoignent les passages suivants où l'âme est bien désignée comme lieu des instincts, des besoins, des affections :

> « C'est pourquoi je vous dis : ne vous inquiétez pas pour votre âme de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez. L'âme n'est-elle pas plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement ? Regardez les oiseaux du ciel... » (Mt 6,25) ;
>
> « ... et je dirai à mon âme : « Mon âme, tu as là quantité de biens en réserve pour de nombreuses années. Repose-toi, mange, bois, amuse-toi ». Mais Dieu lui dit : « Insensé ! cette nuit même on va te redemander ton âme et ce que tu as préparé, pour qui sera-ce ? » (Lc 12,19-20).

Ce passage est pour une réflexion anthropologique extrêmement intéressant, car il montre bien que l'âme est centrée sur l'*avoir*. L'étage de l'esprit est au contraire celui de l'*être*, et si l'âme aussi veut *être*, il faut qu'elle ne s'inquiète plus de l'*avoir* (et donc aussi du *pouvoir*, du *savoir*).

Lieu de l'ego — qui met les biens en réserve — l'âme est aussi le lieu des sentiments, de l'angoisse notamment. A Gethsémani, Jésus dira à ses disciples : « Mon âme est triste à en mourir ; restez ici et veillez avec moi » (Mt 26,38). S'adressant aux Grecs à Jérusalem et leur parlant de sa mort prochaine, Jésus constate : « Maintenant mon âme est troublée » (Jn 12,27). Nous retrouvons donc bien ce caractère affectif de l'âme déjà affirmé par Paul (Rm 2,9 ; He 10,38 ; 12,13 ; Phi 2,19...)

Enfin, pour convaincre que l'esprit dans les évangiles est bien fondamentalement une dimension spirituelle de l'être humain, est bien cette ouverture sur Dieu, dont le sens est aussi porté par le mot cœur (cf. Lc 8,12 ; 16,15 ; Mt 13,19 ; Rm 8,27 ; 1 Th 2,4), les paroles de Jésus à la Samaritaine seront, je crois, suffisantes. Jésus, assis sur la margelle du puits, dit : « Mais l'heure vient, et c'est maintenant où les véritables adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; oui, car le Père cherche de tels adorateurs. Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité » (Jn 4,23-24).

Ce passage est essentiel, car il montre bien la communauté de l'homme né à l'esprit — capable d'adorer « en esprit » — et de Dieu « qui est esprit ». Ici nous somme bien loin de l'âme. Nous sommes là où est le Royaume de Dieu dont Jésus dira aux Pharisiens : « Le Royaume de Dieu ne vient pas avec des signes à observer ; et on ne dira pas « il est ici » !

ou : « il est là » ! car voici que le Royaume de Dieu est au dedans de vous » (Lc 17,20-21) (Trad. Crampon). Nous sommes en ce lieu dont l'existence permet au Christ de « demeurer en nous et nous en lui » (Jn 15,4).

L'esprit, n'appartenant pas à la création, n'est pas mortel. Bien le plus précieux, c'est de lui seul dont les mourants ont le souci. Jésus inclinant la tête « remet son esprit » (Jn 19,30) ; « ... et criant d'une voix forte, Jésus dit : Père, entre tes mains, je confie mon esprit. Ayant dit cela il expira » (Lc 23,46). Même attitude chez Etienne, le premier martyr, disant, pendant qu'on le lapidait : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit » (Ac 7,59).

Jésus, quand il meurt, remet son esprit à Dieu son Père. Quant à son âme et son corps, il les a offerts, il les a sacrifiés pour que l'homme ait la vie éternelle : « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraie nourriture et mon sang est vraie boisson. Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui » (Jn 6,54-58).

Dans les locutions où apparaît le couple « chair-sang », la chair désigne le corps, et le sang, l'âme. Ceci, par la voix d'Irénée, est affirmé par la Tradition apostolique. Si l'Eglise contemporaine a oublié que le sang symbolise ici l'âme, elle n'a pas oublié la synonymie (en ce cas) de la chair et du corps. Ainsi, fait-elle communier le croyant « au sang et au corps du Christ ». Ce doublet « sang-chair » désignant l'âme et le corps se trouvait déjà chez Paul, ainsi en 1 Cor 15,50 passage que nous connaissons. Nous le trouvons de même en Eph 6,12 où Paul précise qu'il ne lutte pas contre des forces venant de l'âme et du corps, mais contre des Esprits pervers habitant les régions célestes. Mais le moment le plus significatif pour notre propos, où il est question de la chair et du sang est Mt 16,17. En effet nous voyons clairement apparaître dans ce passage la trilogie « corps, âme, esprit ». Pierre vient de prendre conscience que Jésus est « le Christ, le Fils du Dieu vivant ». Jésus lui répond : « Heureux es-tu Simon Bar-Iona, car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux » ! Ce n'est, ni par les sens du corps, ni par l'intelligence de l'âme, que Simon Pierre a découvert la véritable identité de Jésus, mais par son ouverture à Dieu, par *son esprit*.

Le propre d'une anthropologie distinguant l'esprit de l'âme est d'être (au minimum) tripartite. Le Nouveau Testament, cela est indubitable, s'attache bien à distinguer l'esprit de l'âme, le spirituel du psychique. La conception néo-testamentaire de l'homme est donc bien tripartite dans son essence. Ainsi, lorsque Luc peint l'enfance du Christ — qui est l'enfance de « l'homme » Jésus — il dit que celui-ci grandit en *sagesse, taille et grâce* (Lc 2,40,52). Il est difficile de penser que ce ternaire,

évoqué deux fois par Luc, soit là par hasard. Pour ma part, je le comprends ainsi : la taille est un caractère du *corps*, la grâce un trait venant par l'*esprit*, quant à la sagesse elle comporte une dimension d'instruction qui est d'ordre *psychologique*.

Ceci ne veut pas dire toutefois que le Nouveau Testament, dans sa lettre, propose une théorie systématique de la trilogie « corps, âme, esprit ». D'une part, le triplet « corps, âme, esprit » n'est évoqué, terme pour terme, qu'une seule fois dans tout le Nouveau Testament. D'autre part, en quatre occasions où est repris le grand commandement d'amour du *Chema Israël* « Tu aimeras Yahvé ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force » (Deut 6,5), occasions rêvées pour expliciter une conception totale de l'homme, on voit émerger dans les *synoptiques*, quatre formules qui ne sont que médiatement ternaires. Elles sont celles-ci (traduction E. Osty) :

> « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée » (Mt 22,37) ;
>
> « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée et de toute ta force » (Mc 12,30) ;
>
> « ...et que l'aimer de tout son cœur, de toute son intelligence, et de toute sa force... » (Mc 12,33) ;
>
> « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, et avec toute ton âme et avec toute ta force et avec toute ta pensée » (Lc 10,27).

En chaque cas nous constatons la présence de signifiants spirituel (le cœur) et psychique (la pensée, l'intelligence, l'âme). Mais Matthieu n'utilise aucun signifiant à connotation physique (la force). D'autre part, l'âme et la pensée sont distinguées dans trois formules sur quatre.

Au vue de ces particularités, il me semble que l'on peut conclure en mettant en relief les trois constatations que voici :

— La trilogie « corps, âme, esprit » demeure la structure de fond de trois formules sur quatre (seule la première formule ne la comprend pas).

— Conformément à une pente que nous avions déjà repérée dans l'anthropologie juive, trois de ces formules (un, deux et quatre) tendent à cliver l'âme et la pensée, l'âme et l'intelligence. En un tel cas, il est vraisemblable que le mot âme renvoie à la part instinctive-affective de l'individu, et la pensée à ses fonctions cognitives. Cette distinction entre une âme animale, *inférieure*, sensible et une âme mentale, *supérieure* — l'intellect —, cette distinction déjà amorcée en *nephesch* et *ruach* aura, par la suite, un grand succès. Elle est souvent désignée par le couple de mots latins *anima-animus*. Nous pouvons aussi saisir l'amorce de ce clivage dans l'approche platonicienne de l'âme.

— Si l'anthropologie tripartite habite bien le Nouveau Testament, elle n'y est pas exposée de manière systématique. Les différences de vocabulaire que nous apercevons dans les quatre formules précédentes en témoignent. Cette explication systématique, c'est à saint Irénée qu'il appartiendra de la donner. Il le fera avec une clarté et une rigueur que je crois insurpassées.

IV. La conception de l'homme chez saint Irénée

Dès le deuxième chapitre de cet ouvrage, alors que nous étudiions la condition originelle de l'homme, la nature de celui-ci et la dynamique de sa vie telles qu'elles sont logiquement comprises dans le sillage d'une pure conception *ex nihilo* de la création, nous avons déjà fait une large part à la pensée d'un des plus importants Pères apologistes : saint Irénée. Il faut justifier cette part, d'autant qu'elle va s'agrandir considérablement avec les développements suivants.

Deux premières raisons évidentes sont celles-ci : l'œuvre écrite d'Irénée garde des proportions raisonnables, accessibles, contrairement à celle d'autres Pères dont la plume courait au kilomètre — pensons à Origène — et elle accorde de plus une place centrale à la définition de l'homme, à l'ontologie humaine, bref à ce qui fait la spécificité de l'homme dans la création et dans son rapport au Créateur. Cette œuvre présente aussi l'extrême avantage d'être mise à la portée du lecteur de notre temps, grâce aux magnifiques travaux du père H. Lassiat que nous avons déjà si souvent cités. Mais ces raisons, alors qu'on fait le vœu de mieux connaître l'anthropologie chrétienne originelle ne sont pas à elles seules suffisantes. Encore faut-il être certain que cette anthropologie soit bien celle transmise par Irénée. Or — et c'est bien là que l'œuvre d'Irénée domine toute la pensée patristique, tel un phare dominant la mer — cette œuvre est d'une *transparence totale*. Irénée, en effet, n'a jamais eu l'ambition de délivrer une pensée qui lui fut personnelle, mais bien au contraire celle de toujours transmettre, sans nullement le déformer, cet enseignement infiniment précieux qui lui a été légué et qu'il appelle : la Tradition, le *Dépôt*, en grec : la *Paradosis*. Afin de transmettre le plus parfaitement ce *Dépôt*, Irénée s'informa uniquement aux sources les plus authentiques. Il tient le cœur de sa doctrine de saint Polycarpe, lequel fut élève de saint Jean, Jean l'évangéliste lui-même. Nous avons donc tout lieu de penser, qu'à travers l'œuvre d'Irénée, c'est la tradition johannique originelle que nous retrouvons. Mais le plus étonnant est ceci. Alors que d'autres Pères et non des moindres, comme Clément d'Alexandrie,

Tertullien, Origène, se réfèrent à des évangiles extra-canoniques(18) Irénée, lui, ne veut que quatre évangiles, il ne s'alimente qu'à quatre évangiles, ceux-là même que le canon de l'Eglise retiendra par la suite. Th. Zahn, cité par H. Lassiat, écrit : « Si pour faire un théologien, il faut une vue synthétique, harmonieuse et complète des rapports de Dieu et du monde, il n'y a qu'Origène et saint Augustin qui puissent être comparés à saint Irénée (...) et pour ce qui est du dégagement de la théologie de toutes les influences étrangères, c'est saint Irénée qui les dépasse tous »(19).

Comme bien on sait, plus la rivière est proche de la source, moins elle a de chance d'être polluée. Dans le temps Irénée est très près de la source : il fut, nous le disions, le disciple de Polycarpe qui recueillit son enseignement de la bouche même de Jean. Non seulement Irénée fut l'élève d'un tel Maître, mais il attacha aussi un soin extrême, tant à ne pas modifier, qu'à *protéger* la *Paradosis*, en la défendant par des arguments irréfutables. J. Danielou pensait, non sans raison, que l'œuvre d'Irénée était, bien plus que d'autres écrits des Pères, d'inspiration divine. Ce cardinal écrit d'Irénée exposant la tradition originelle : « Mais il exprime cette doctrine avec une profondeur qui en manifeste la richesse spirituelle et qui porte, en elle-même, un témoignage d'authenticité divine. Ce n'est pas pour rien qu'Irénée vient de cette Asie qui a été la terre des charismes. Son enseignement est animé par l'Esprit »(20).

Saint Paul demanda à Timothée, alors à Ephèse, de « garder le dépôt » (1 Tm 6,20). Bien vraisemblablement Timothée l'a gardé, et Irénée cite effectivement l'Eglise d'Ephèse, avec celles de Smyrne et de Rome, comme lieu de référence à qui veut chercher ou authentifier la vraie tradition. De plus Jean demeura à Ephèse.

Ainsi, en saint Irénée, tenons-nous l'informateur le plus sûr pour connaître la première tradition chrétienne, la *vraie gnose*. Car, rappelons-le, Irénée consacra sa vie, non à lutter contre la gnose, mais contre le gnosticisme, contre la « prétendue gnose ». Le titre, déjà cité, de son ouvrage fondamental est à cet égard révélateur : *La Pseudo-Gnose démasquée et réfutée* (appelé plus couramment *Contre les Hérésies*). Sur la vraie gnose, Irénée est catégorique : « Voici la vraie gnose, à savoir : la doctrine des Apôtres » (IV, 33,8). Cette doctrine se trouve, bien sûr, dans l'Evangile, mais, là, elle se trouve sous une forme condensée dont l'élucidation peut demander des explications et compléments d'information. Ces explications et compléments, transmis de manière orale depuis les apôtres, forment le contenu de la tradition originelle du christianisme. Au sujet de cette Tradition, une question se pose : celle de savoir si une partie de ses enseignements était, oui ou non, gardée secrète.

Certains passage de Paul — « Tous n'ont pas la gnose » (1 Cor 8,7) — des évangiles aussi, de même les affirmations de Clément d'Alexandrie disant « je passe sous silence certaines choses... pour ne pas passer offrir une épée à des enfants »(21), celles de saint Basile(22) ou d'Origène(23) donnent à penser qu'il y eut un enseignement primitif secret. Mais ce serait une erreur de considérer cet enseignement comme ayant été réservé à une élite initiatique. V. Lossky qui s'est longuement penché sur la Tradition chrétienne et particulièrement sur l'œuvre de saint Basile, conclut que ce secret était partagé par tous les fidèles. Cela est confirmé par Clément d'Alexandrie qui tout en affirmant l'existence du secret disait qu'il ne fallait pas croire qu'il y eut deux sortes de chrétiens : les simples fidèles et les gnostiques(24). Certes, la connaissance chrétienne est « un mystère », mais à tous ceux qui font le choix de devenir enfants de Dieu, la manifestation complète du mystère est proposée. Ainsi y a-t-il une seule et même messe pour tous les fidèles, du plus petit au Pape lui-même. Il n'existe pas non plus d'évangile secret. Il n'y a pas, comme l'écrit J. Borella, de christianisme ésotérique(25), même s'il y a un ésotérisme chrétien, c'est-à-dire une compréhension spirituelle des mystères à laquelle on n'accède que progressivement. Le « secret chrétien » est destiné à être partagé par tous et Irénée l'affirme avec force devant les « gnostiques » qui aiment à se prévaloir d'enseignements cachés destinés à ceux-là seuls qui sont éclairés(26). Ceci me paraît très important, alors qu'il s'agit d'interroger la jeune tradition chrétienne à travers l'œuvre de saint Irénée. Nous avions en effet la certitude qu'Irénée s'est seulement alimenté aux sources les plus pures. Nous pouvons maintenant être assuré que l'anthropologie qu'il nous peint est *toute* l'anthropologie apostolique et non pas seulement sa frange extérieure, sa fraction « exotérique ».

Sur Irénée de Lyon lui-même, nous ne savons pas grand chose. Les notices sur sa vie sont courtes et parfois contradictoires : J. Daniélou le dit né en 115, O. Clément en 130, H. Lassiat en 135. Irénée a écouté l'enseignement de Polycarpe à Smyrne. En 177, pendant la terrible persécution qui ravagea la communauté chrétienne de Lyon, il est à Rome où il conduit la délégation de l'Eglise lyonnaise. A son retour il prend la succession de l'évêque Photin, mort martyrisé dans les arènes de Lyon avec Blandine(27). A partir de cette date, saint Irénée évangélise les bourgs de la Sâone et il lutte, pied à pied, avec les hérésies gnostiques qui en cette fin de IIIe siècle pullulent. Elles prolifèrent tant qu'elles menacent d'exténuer les christianisme. L'évêque des Gaules, dont la pensée, dit Théodoret de Cyr (IV^{e} siècle), « a éclairé l'Occident »(28) est,

selon toute vraisemblance, mort martyr, probablement vers 202. (O. Clément penche pour 208). Sachons enfin, pour terminer cette brève présentation, que l'œuvre d'Irénée est trop souvent mésestimée. H. Van Campenhausen, spécialiste des Pères de l'Eglise, brosse un tableau déplorable d'Irénée qui, dit-il, « n'excelle, ni par l'érudition, ni par l'esprit » et dont les écrits se montrent par trop « maladroits, désuets, primitifs »(29). Tout cela est faux. Le lecteur s'en apercevra de lui-même à la lueur des explications qu'Irénée apporte sur la manière dont les apôtres concevaient l'homme.

L'homme tridimensionnel

Un trait dominant de cette anthropologie apostolique — trait cautionnant fortement ce que nous avons pu écrire plus haut sur l'homme vu par le Nouveau Testament — est que l'être humain y est saisi de *manière systématique et argumentée* sur le mode ternaire « corps-âme-esprit ». Ceci est très important. Par Irénée, nous apprenons donc que les apôtres, qui tenaient, bien sûr, leur enseignement de Jésus et de l'Esprit, concevaient l'homme comme être *tridimensionnel*. Par Irénée nous approchons du plus près possible la conception anthropologique de Jésus lui-même. Or, l'évêque des Gaules, contrairement aux commentateurs actuels, fait le plus grand cas de la conception trilogique affirmée par Paul en 1 Th 5,23. Il dit qu'il y a dans cette trilogie une unité fondamentale, si essentielle que c'est elle, et pas autre chose, qui sera sauvée à la fin des temps. Irénée écrit à propos de Paul rédigeant la fin de sa première épître aux Thessaloniciens :

> « Quel motif avait-il donc de demander pour ces trois réalités, à savoir l'âme, le corps et l'Esprit (esprit), une intégrale conservation pour l'avènement du Seigneur s'il n'avait pas su que toutes les trois doivent être restaurées et résumées et qu'il n'y a pour elles qu'un seul et même salut ? » (*A. H.* V, 6,1).

Afin d'étudier et de comprendre l'homme — pour mieux le désigner et le montrer — saint Irénée se réfère bien plus au Nouveau Testament qu'à l'Ancien. C'est que, dit-il, le rapport du premier au second est celui de l'arbre à la graine qui l'a enfanté. Or la forme et les fonctions d'un arbre sont bien plus lisibles sur l'arbre lui-même, une fois grandi et déployé, que dans la graine minuscule dont il est issu. De même encore, mieux vaut lire à la lueur du soleil qu'à celle de la lune.

Sur la compréhension irénéenne de l'homme, alors que nous étudiions les canons de l'anthropologie *ex nihilo*, nous avons déjà recueilli quelque enseignement. Nous savons ainsi qu'Irénée considère Adam comme être inachevé, que l'âme, selon lui, n'a pas la vie et qu'il y a deux modes pour

l'âme de participation à la vie. Cette âme est elle-même *indigens* et l'homme n'est que *capax vitae*, capacité de vie. Encore savons-nous que, pour Irénée, l'homme est un être par définition libre et qu'il est responsable, en Adam, de la chute(30). Mais ce savoir demeure en quelque sorte « furtif », il demande à être précisé. Ceci pourra être acquis en considérant huit thèmes essentiels de l'anthropologie d'Irénée, c'est-à-dire de l'anthropologie des apôtres. Ces thèmes sont les suivants :

— une présentation raisonnée et systématique de la trilogie « esprit, âme, corps » ;
— la définition des modes de participation de la créature à l'Esprit ;
— la saisie de l'homme comme être en devenir ;
— la distinction séparant la nature et l'existence humaine ;
— une réflexion approfondie sur l'esprit ;
— une même réflexion sur l'âme ;
— l'affirmation de l'Homme-humanité ;
— une conception particulière de la mort.

Avant d'examiner successivement ces thèmes — non pour les analyser dans le détail, ce qui dépasserait la visée de cet ouvrage, mais afin que le lecteur s'en fasse une idée juste (et utilisable) — il est important de savoir que sur chacun d'eux l'enseignement d'Irénée est en parfait accord avec celui des autres Pères de son temps, que ces Pères soient ceux de Rome : Clément, Hermas, Justin, Tatien ou ceux d'Antioche : Ignace, Polycarpe, Théophile. Cette unité est patente, nous en aurons un aperçu dans la suite de cet ouvrage.

Travaillant à une présentation raisonnée et systématique de l'anthropologie apostolique tripartite, je ne crois pas pouvoir faire mieux que laisser la parole à Irénée lui-même. Voici huit extraits significatifs. Dans le premier, le pronom « ils » désigne les hérétiques.

> 1. « Ils ne comprennent pas que trois dimensions, ainsi que nous l'avons montré, constituent l'homme parfait : la chair, l'âme, l'Esprit. L'une d'elle sauve et forme, à savoir l'Esprit ; une autre est sauvée et formée, à savoir la chair ; une autre, enfin, se trouve entre celles-ci, à savoir l'âme, qui tantôt suit l'Esprit et prend grâce à lui son envol, tantôt se laisse persuader par la chair, et tombe dans les conditions terrestres » (V, 9,1).
>
> 2. « La chair modelée, à elle seule, n'est pas l'homme achevé, elle n'est que le corps de l'homme, donc une dimension de l'homme ; l'âme, à elle seule, n'est pas d'avantage l'homme ; elle n'est que l'âme de l'homme, donc une dimension de l'homme. L'esprit non plus n'est pas l'homme : on lui donne le nom d'Esprit et non celui d'homme. C'est l'union, dans la communion, de ces trois réalités, qui constitue l'homme achevé » (V,6,1).

3. « Que nous soyons un corps tiré de la terre et une âme qui reçoit de Dieu son esprit, tout homme quel qu'il soit le confessera. Et c'est cela qu'est devenu précisément le Verbe de Dieu, récapitulant, en lui-même, l'œuvre par lui modelée. C'est pourquoi il se proclame fils de l'homme » (III, 22, 1).

4. « L'homme achevé est un ensemble qui forme une unité composée de l'âme qui reçoit l'Esprit du Père, et qui est unie à la chair modelée à l'image de Dieu » (V,6,1).

5. « C'est notre substance — c'est-à-dire le composé d'âme et de corps — qui en recevant l'esprit de Dieu, constitue l'homme spirituel » (V, 8,2).

6. « Une fois l'âme sortie, la chair devient sans souffle et sans vie, et se décompose peu à peu dans la terre d'où elle a été tirée (...) c'est elle qui meurt et se décompose et non l'âme, ou l'Esprit » (V, 7,1).

7. « Si l'Esprit fait défaut à l'âme, un tel homme restant en toute vérité psychique et charnel, sera inachevé » (V, 6,1).

8. « Par contre, l'unité formée par l'union de ces trois dimensions réalise l'homme parfait » (V, 6,1).

Là où Paul parle d'homme nouveau, spirituel, intérieur, Irénée emploie plus fréquemment les expressions d'homme parfait, accompli, achevé — en grec *teleios*. Mais la réalité désignée est la même. Identique aussi est le mouvement de vie qui conduit l'homme paulinien du *psychique* au *spirituel* et celui d'Irénée par lequel l'homme inachevé (*ateleios*) devient homme complet, ou homme « fait » (*teleios*). Ce mouvement est celui par quoi l'homme accède à l'esprit, « acquiert » l'esprit, passant de la condition « âme-corps » à la condition trilogique « corps-âme-esprit », passant encore de la vie terrestre à la vie de l'esprit, vie que les Pères considèrent comme la seule vraie, comme la Vie. Cette différence entre vie terrestre, psychique, et vie spirituelle vient du fait qu'il y a, dit saint Irénée, deux manières pour l'homme de participer à l'Esprit, lequel est unique.

Afflatus et spiritus

Une première manière est le *mode selon la création*, le *mode de la chose faite*. Ce mode de participation à l'Esprit est *extérieur* et *limité* par notre nature humaine. Ce mode est cette force créatrice qui maintient tout être en vie. Il est ce « souffle de vie » que l'homme reçoit à sa naissance de la même manière qu'Adam l'a reçu aux origines. Irénée appelle ce mode « souffle de vie » ou « animation vitale » (*afflatus vitae*). Il n'est pas choisi par l'homme, il lui est *imposé*. Il lui procure cette vie que nous connaissons, vie qui est *temporelle*, qui a donc un début et une fin. Ce

mode de participation à l'Esprit — mode élémentaire — ne permet pas à l'homme de développer autre chose en lui que son âme et son corps. Mais il est une seconde manière de participer à l'Esprit, et lorsqu'il désigne ce mode, Irénée n'emploie plus le terme d'*afflatus*, mais de *spiritus*(31). Alors que le mode précédent était limité, celui-ci est *total*. Le premier est selon la nature humaine, celui-ci selon la *nature divine*. Et lui seul procure la vie *spirituelle*, la Vie ; lui seul fait de l'homme un Vivant et lui permet de s'accomplir. Ce mode, contrairement au premier, n'est pas imposé à l'homme, mais il lui est *proposé* par Dieu. Dieu propose à l'homme de passer de la condition de créature, à celle d'enfant de Dieu. C'est pourquoi ce mode est dit, par Irénée, mode au titre de l'*adoption en vue de la filiation*. Cette participation, de même que l'acquiescement qu'elle présuppose, est *intérieure*, elle est « en esprit », alors que le premier mode — la respiration — est seulement physique. Par cette participation librement consentie l'homme se « métamorphose », il change de condition, il naît une deuxième fois. Et pour la jeune tradition chrétienne, la naissance à cette Vie est la seule qui mérite attention, pour la simple raison qu'elle est le seul chemin conduisant l'homme à la contemplation de Dieu, qu'elle est le seul moyen d'éviter la mort définitive, la deuxième mort, la mort de l'âme.

Evoquant cette économie du devenir qui doit conduire l'homme à la *déification*, évoquant aussi les différentes morts, j'anticipe sur la suite de ce travail. Mais il n'est guère possible de faire apercevoir ce qu'est réellement l'anthropologie traditionnelle du christianisme, sans évoquer le sens de ce mouvement d'assimilation au Christ, d'incorporation au Christ, lequel est à la fois au principe et au terme de cette évolution, lequel en est à la fois l'*alpha* et l'*oméga*.

Afin de comprendre la valeur et la portée de ce *devenir* proposé à l'homme, il convient d'apercevoir clairement le rapport liant ce devenir à l'acte créateur du Dieu. Ce lien est de nécessité absolue : seul ce devenir, en effet, justifie la Création. Sans la possibilité de ce devenir la création n'aurait pas existé, et sans cette dernière, ce devenir ne serait pas possible.

L'évêque des Gaules écrit (V, 29,1) : « La création est dépensée au bénéfice de l'homme, car ce n'est pas l'homme qui a été fait pour elle, mais elle pour lui ». Ailleurs saint Irénée précise : « le monde entier ayant été créé en fonction de l'homme et l'homme en fonction du Verbe fait chair » (IV, 20,1). Dans la perspective *ex nihilo*, l'homme n'est pas créé achevé — il n'aurait plus alors qu'à se dégrader, et le temps n'aurait plus aucune justification — il n'est pas terminé. Il lui est demandé de collaborer à sa propre élaboration, à sa propre création. Le monde et l'univers sont là, dit la tradition première, uniquement pour cela, uniquement afin de permettre à l'homme de s'élever vers Dieu : « Et

l'homme peu à peu s'élève vers la perfection, c'est-à-dire s'approche de l'Incréé : car il n'y a d'achevé, de parfait, que l'Incréé et celui-ci est Dieu » (IV 38,3-4).

Sur cette double question de l'accomplissement de l'homme et du rapport liant la création à la possibilité de ce même accomplissement, afin que le lecteur perçoive bien quelle est la profondeur de l'anthropologie de saint Irénée, nous aimerions faire quelques remarques.

Tout d'abord, il ne faut pas — cela a été dit, mais il est bon de le répéter — assimiler ou limiter la création au monde visible. Nous le savons, dans une perspective *ex nihilo* authentique, le monde des intelligibles, des entités, des âmes, le monde des morts, ce monde, qui n'est pas visible, fait partie de la création. Ainsi les anges sont des créatures. Il en résulte qu'après la mort du corps, l'âme demeurant dans la création, peut continuer à cheminer vers son salut.

Lorsque le saint évêque dit que l'homme a été fait en fonction du Verbe fait chair, il dit précisément ceci, qui deviendra le clé de toute l'anthropologie, dite de « l'Image et de la Ressemblance » : l'homme bien sûr, n'a pas été créé à l'image de ce qu'*est* Dieu en lui-même. Comment cela serait-il possible puisque Dieu, par définition, n'est pas contenu — ce pourquoi il contient tout — puisque Dieu, étant hors de l'espace, n'a pas de forme ? Non, la notion de l'image veut dire que l'homme a été créé à l'image qui est celle de Dieu *alors que Celui-ci devient chair*, alors qu'il s'incarne et devient « esprit, corps et âme ». L'homme a été créé selon le modèle de l'Homme-Dieu : Jésus-Christ. Et cela est vrai pour tout homme, depuis le premier. Irénée rappelle plusieurs fois qu'Adam, le premier Adam, a été conçu sur le modèle de Jésus, le deuxième Adam. Le Christ a donc façonné Adam sur le modèle de sa future personne incarnée (III 22,1 ; IV 33,4 ; V 16,2).

Que l'homme soit à « l'image de Dieu » veut donc dire, pour la tradition originelle, que l'homme est capable de déification, capable de se conformer à son modèle, capable de devenir Christ. L'image est cette capacité. Quant à la ressemblance, elle n'est bien sûr pas acquise, mais à acquérir, au fil même de ce devenir que la création permet à l'homme. Hélas ! le péché originel, la chute, ainsi de reste que tout péché additionnel, entravent ce processus. L'homme se détournant de Dieu — seule vraie lumière — se trouve comme plongé dans l'ombre. Ainsi que le note H. Lassiat, l'homme accorde alors aux biens terrestres cette proportion amplifiée et exagérée que prennent les bruits dans le silence de la nuit(32). Et plus il s'attache à ces biens, plus il est dans les ténèbres, plus il tourne le dos au Christ, plus il refuse l'Esprit et... plus il bafoue la création !

Temps et espace

On constatera enfin que création, — et donc créatures —, temps, et espace sont synonymes. Plus précisément encore, le temps et l'espace ne sont *compréhensibles* que dans la perspective de ce devenir divino-humain qu'enseigne la tradition apostolique. Il est amusant de constater que saint Irénée a une compréhension bien plus profonde que beaucoup de philosophes contemporains de ce que sont les dimensions du temps et de l'espace. Cette compréhension est très simple et il faut la connaître pour aborder avec plus d'assise la manière dont les premiers chrétiens concevaient la mort et l'au-delà.

A résumer la pensée d'Irénée sur la question du temps et de l'espace, je me risquerai à présenter les choses ainsi. Dieu étant amour, et n'ayant pu vouloir créer un autre Lui-même, n'a pu créer qu'un être *différent* de Lui, tout en donnant à cet être la possibilité et la liberté de devenir Lui, de se transformer en Lui. De là découle *immédiatement* l'existence de l'espace et du temps. En effet, Dieu étant sans forme, illimité, contenant tout, n'a pu créer l'homme que limité, formé, contenu, ce qui impose nécessairement la création d'un monde ayant une dimension *spatiale*. Dieu étant, d'autre part, immuable, éternel, étant « Celui-qui-est », étant parfait, par suite sans devenir, Dieu n'a pu vouloir l'homme qu'inachevé, imparfait, en devenir, temporel, et donc... plongé dans le temps ! La nature même de Dieu exige donc que l'homme soit un être vivant dans le temps et l'espace. Mais le projet de Dieu — savoir la déification, le salut de l'homme — exige aussi ces mêmes « dimensions » de la création. Car le devenir prévu n'est autre qu'un passage de l'*altérité* à l'union, à la communion. Or l'altérité n'est concevable *que dans l'espace*. De même les notions de devenir, de mouvement, de transformation, de progrès et celle de temps sont consubstantielles l'une à l'autre. *Aucun devenir n'est concevable en dehors du temps*. A l'inverse pas de temps perceptible sans changement, sans devenir(33).

Ayant ainsi donné un aperçu sur cette question du devenir de l'homme, tel qu'il est conçu par Irénée et par les Pères de son époque, il nous faut avec l'aide d'Henri Lassiat, présenter deux concepts clés de l'anthropologie irénéenne : les concepts de *nature* et d'*existence*. On se limitera à l'essentiel.

Nature et existence

La *nature* représente pour Irénée deux choses : d'une part les qualités, facultés, propriétés, qu'un être reçoit à sa *naissance* ; c'est ce qui naît avec lui. D'autre part, le saint évêque entend par ce mot tout ce qui *différencie* un être des autres êtres, ou une espèce des autres espèces.

Notons que ces deux sens ne sont pas strictement équivalents. Ainsi la cuisson des aliments est un critère permettant de distinguer l'homme des autres mammifères. On ne prétendra pas pour autant que cette pratique fasse partie du bagage du nourrisson au même titre, par exemple, que le réflexe de succion.

Ceci étant posé, pour l'homme comme pour les autres espèces, le fait d'exister, le fait de vivre, l'*existence*, n'appartient pas à leur nature. L'existence leur est offerte, donnée. Or on ne reçoit pas, comme le fait remarquer Justin, ce que l'on *est*. Ce que l'on est, on le donne. Ainsi en va-t-il du feu et de la chaleur, du jour et de la lumière, de l'énergie cinétique et du mouvement... Le feu est chaleur, il la communique et ne la reçoit pas ; le jour est clarté, il la donne et ne la reçoit pas...

L'existence ne fait donc pas partie de la nature humaine, comme propriété de naissance. Elle n'en fait pas non plus partie comme propriété de différenciation. D'une part, parce qu'il appartient à d'autres créatures que l'homme de vivre, d'autre part parce que la vie, loin d'être un principe de *distinction* de l'homme et de Dieu, est un principe de *relation* entre l'homme et Dieu.

La nature est une réalité *en soi*. L'existence est une *relation* : c'est Dieu qui confère à tout être le fait d'exister, aussi longtemps qu'il doit durer. Seul Dieu est « auto-existant », seul Dieu « est la vie ». En lui seul, l'existence et la nature se confondent. Chez l'homme, existence et nature sont distinctes.

Irénée insiste particulièrement sur cette différence, car elle n'existe pas dans la perspective *ex deo*, par suite chez les hérétiques gnostiques que combat Irénée. En effet, pour eux, l'âme étant une parcelle issue de Dieu, une étincelle de vie, l'âme — ou sa partie haute : l'esprit — possède la vie par elle-même, en elle-même. Dans la pensée *ex deo* l'existence appartient en propre à *la nature humaine*, la trilogie « corps, âme, esprit » est une donnée de nature, elle définit la nature humaine.

A cela, Irénée réplique que cette conception est totalement fausse : l'esprit n'est pas une chose en soi, il n'est pas de l'ordre de la nature, il n'appartient pas à l'homme à sa naissance. Seuls l'âme et le corps font partie de la nature humaine. L'existence, la vie et l'esprit sont fruits ou effets de la participation à l'Etre divin, de la participation à l'Esprit, qui « est Seigneur et qui donne la vie » ainsi que le dit très précisément le *Credo*.

Sur cette question de la nature et de l'existence une autre divergence sépare très nettement l'anthropologie apostolique, celle d'Irénée, de l'anthropologie des gnoses hérétiques. Pour ces dernières la nature prime sur l'existence, en ceci qu'elle en fixe les limites. Ainsi la morphologie des poissons limite ceux-ci à une « condition existentielle » sous-marine. Cette union de la nature et du statut existentiel est pour les gnostiques si

forte, qu'un changement de statut équivaut pour eux à un changement de nature. Par suite, un individu changeant de statut existentiel, changerait de nature et, en un certain sens, il se *dénaturerait*.

Dans l'anthropologie pensée par la jeune Eglise, il en va tout à fait différemment : le statut existentiel de l'homme n'est pas limité par sa nature. Il est limité par le mode de participation à l'Esprit. Si l'homme change de mode, s'il accepte de « naître à l'esprit », s'il adhère intérieurement à la volonté de Dieu, alors il change d'existence et ceci sans pour autant changer de nature. Dieu ne *dénature* pas ceux qu'il aime, ceux qu'il a créés. C'est pourquoi l'homme en se spiritualisant devient tout autre, *mais pas un autre*. Quant au changement de statut existentiel proposé, désiré par Dieu, il est sans mesure : le second état n'a plus rien à voir avec le premier : « autre est l'éclat des célestes, autre celui des terrestres » écrivait saint Paul.

Pour la tradition originelle de l'Eglise, la tripartition n'est donc pas de l'ordre de la nature — ordre sur le plan duquel n'existe que le binôme : « âme-corps » — mais de l'ordre de l'existence. L'esprit se montre par là, et sous un jour nouveau, très différent de l'âme. L'esprit n'est donc pas une entité en soi : il est relation. De même que la lumière, non pour exister, mais pour se manifester suppose un émetteur et un récepteur, le soleil et la terre, de même l'esprit suppose l'homme et Dieu, l'Esprit suppose le Fils et le Père (bien qu'il ne procède, en sa source, que du Père)(34). L'esprit vivifiant n'est donc pas une entité divine distincte de Dieu, ou une entité humaine distincte de l'homme. Comme le souligne le Père H. Lassiat, l'esprit n'est pas indépendant des natures qu'il relie : il est à la fois Dieu vivifiant et homme vivifié, il est une réalité *divino-humaine*, une réalité *théo-anthropologique*, sans être par lui-même une entité. L'amour et la lumière sont les figures qui, sans doute, permettent le plus de s'approcher de cette réalité qui est celle de l'esprit présenté par Irénée(35).

L'esprit n'étant pas de l'ordre du créé, n'est pas mortel contrairement à l'âme et au corps. En cela, il porte la marque de Dieu dont il est issu. De même, comme Dieu, il est « simple ». Saint Irénée écrit : « l'Esprit n'est pas composé, mais simple, il ne peut se dissoudre et il est lui-même la vie de ceux qui participent à lui » (V 13,3).

L'âme comme point de passage

Comment l'évêque de Lyon, par suite les apôtres, voyaient-ils l'âme ? Qu'apprenons-nous dans l'œuvre irénéenne, qui ne nous ait été donné par l'étude de Paul et des Evangiles ? A vrai dire Irénée ne modifie nullement le dessin de l'âme que nous avons vu apparaître dans le Nouveau

Testament. En ce sens là, il ne nous apprend rien de nouveau. Cependant il précise considérablement les traits de ce dessin, tirant toutes les conséquences impliquées par une conception trilogique de l'être humain, alors que celui-ci est conçu et créé *ex nihilo*, et par amour.

Le plus frappant est tout d'abord qu'Irénée, ainsi que la tradition patristique de son temps, saisit l'âme comme figure centrale de l'être humain, comme centre chargé d'harmoniser — H. Lassiat dit de coordonner — les « impulsions de l'esprit et celle du corps »(36). En cela, l'âme se présente bien comme le lieu des facultés psychiques, que celles-ci soient « proches » du corps : biologiques, physiologiques, ou plus « élevées », telles l'intelligence, la mémoire, la volonté. L'homme en son âme n'est ni *céleste*, ni *terrestre*, ni *matériel*, ni *immatériel*, ni *corporel*, ni *incorporel*, ni *mortel*, ni *immortel*. Cette saisie de l'homme comme point de passage, comme fonction et articulation entre deux mondes, celui du corps et celui de l'esprit, est un trait fondamental de la conception chrétienne originelle de l'homme. De là, la catéchèse, dite « des deux voies », qui avait tant d'impact dans les premiers siècles : ou l'homme choisit la voie de l'Esprit ou celle de la chair, ou celle de la vie ou celle de la mort. Nous retrouvons actuellement cette saisie de l'âme comme réalité en prise sur deux mondes chez des grands spirituels, tel K. G. Dürckheim, rappelant que la vie de l'homme ne peut prendre un sens avant que ne soit aperçu clairement ce positionnement intermédiaire entre la terre et le ciel, positionnement caractéristique de l'être humain.

Un autre point capital est que l'âme expliquée par Irénée n'est pas dans un rapport d'opposition, ni d'exclusivité, avec le corps. Le corps et l'âme appartiennent tous deux au créé et il y a entre eux complémentarité. Irénée, note H. Lassiat(37) va jusqu'à dire que l'homme est « un être formé d'une proportion harmonieuse d'âme et de corps ». L'âme anime le corps, elle vivifie le corps, sans pour autant, nullement être la source de cette vie qu'elle transmet : « Ainsi c'est séparément que l'âme doit être comprise, séparément de la vie qui l'anime » (II 34,4).

Nous le savons, c'est l'esprit qui donne la vie à l'âme et par delà au corps. Suivant ce rôle, l'esprit assure l'*unité* de l'être humain. Il y a là un fait essentiel que nous n'avons pas assez fait apercevoir, traitant un peu plus haut de l'esprit compris par la tradition apostolique : l'esprit est le *principe unificateur* de la trilogie « corps âme, esprit ». Ainsi, lorsque le souffle — la vie, l'esprit —, se retire, l'âme se *sépare* du corps et le corps qui formait une unité composée se *désagrège*, se décompose. Tel n'est d'ailleurs pas le sort de l'âme. Rappelons un passage déjà cité évoquant cette importante question : « Une fois l'âme sortie, la chair devient sans souffle et sans vie et se décompose peu à peu dans la terre d'où elle a été tirée (..) c'est elle qui meurt et se décompose et non l'âme ou l'esprit » (V

7,1). Un peu plus loin Irénée écrit : « les âmes sont incorporelles, elle ne sont pas « composées ». Est-ce à dire que l'âme est « simple » à la manière de Dieu, qui lui non plus n'est pas composé ? Certainement non, car la nature divine transcende totalement la nature humaine, et sur le plan de l'essence il n'y a rien de commun entre le créé et l'Incréé. Une preuve évidente que la « non-composition » de l'âme ne doit pas être comparée à celle de Dieu est que ce dernier est éternel, alors que l'âme est mortelle. Elle peut se dissoudre, ce qui arrive quand l'esprit la quitte.

Arrêtons-nous un instant sur cette difficile question du sort, du destin de l'âme, car tantôt Irénée la dit mortelle, tantôt il montre qu'elle survit à ce que nous, occidentaux du XX^{e} siècle, appelons la mort. La vérité est qu'il y a plusieurs types d'immortalité : une immortalité de *nature* qui seule appartient à Dieu, une immortalité *relative* qui est celle de l'âme, laquelle *naturellement* survit à la mort du corps, mais pour un temps seulement. Il y a enfin cette immortalité *existentielle*, donnée par grâce à l'âme qui se tourne vers Dieu, à l'âme qui choisit la voie de l'Esprit, échappant ainsi à une mort inscrite dans sa nature et qui arriverait inéluctablement si elle ne choisissait pas en vérité la vie proposée par l'Esprit. Ainsi, l'âme se montre-t-elle comme « immortelle » comparée au corps, mais comme mortelle comparée à Dieu. N'étant pas composée, lors de la deuxième mort, l'âme ne se *décompose* pas, mais elle peut se dissoudre. Anaxagore, Aristote, Epicure, Lucrèce, Marc-Aurèle... aperçoivent aussi ce sort de l'âme qui est de pouvoir se dissoudre.

Un autre aspect important et aussi ambigu, du moins en apparence, est celui-ci : tantôt Irénée affirme que l'âme est immatérielle, spirituelle (II 28,4), incorporelle (V 7,1), tantôt il affirme que l'âme garde une forme, une figure humaine (II 35,1 ; II 33,5...) et par suite une certaine corporéité. La contradiction n'est qu'apparente, car là encore le statut de l'âme est intermédiaire, relatif, à la manière de son « immortalité naturelle ». Comparée au corps, l'âme est certainement *incorporelle* étant par exemple invisible. Mais comparée à l'esprit, mieux à l'Esprit, à Dieu, alors l'âme se montre comme corporelle. Et pour affirmer ce fait Irénée s'appuie sur plusieurs arguments.

Tout d'abord les Ecritures et particulièrement l'étude de la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche. Le saint Evêque écrit :

> « Par cet enseignement, en effet, il est manifestement attesté que les âmes persévèrent, qu'elles ne passent pas de corps en corps et qu'elles conservent leurs caractéristiques personnelles humaines qui leur permettent de se reconnaître et de se souvenir ce qu'elles étaient sur cette terre » (II 34,1).

En effet, dans cette parabole (Lc 16,19-31) nous voyons le mauvais riche au séjour des morts qui n'a nulle peine à reconnaître, à identifier

Abraham et Lazare. De même, dans la scène de la Transfiguration, au Mont Thabor, nous voyons apparaître les « figures » de Moïse et d'Elie, morts depuis des siècles. Et Jésus converse avec eux (Lc 9,28-36).

L'âme reste identifiable. Elle conserve donc une forme, une personnalité, une mémoire. Elle demeure ce centre *psychique* qu'elle a toujours été, à ceci près qu'elle est amputée du corps matériel qu'elle organisait, animait, vivifiait ici-bas et par lequel elle pouvait se manifester aux hommes terrestres. Irénée dit que, de même que l'âme confère son empreinte au corps pendant la vie terrestre, elle conserve aussi « le caractère du corps », sa figure, une fois que celui-ci a disparu. Pour faire comprendre cela, le saint emploie l'image de l'eau gelée, de la glace, qui conserve la forme du vase où elle s'est formée et dont elle vient d'être retirée. De même sur cette terre, le psychisme croît et s'élabore par un corps, dont il gardera l'empreinte après la mort.

Cette conception originelle de l'âme est, il faut le noter, en parfait accord avec la conception que la jeune Eglise se fait de la création. Et il y a là pour la pensée d'Irénée une argumentation décisive. En effet, en toute rigueur, seul l'Incréé, seul Dieu, est *totalement libre* de l'espace et du temps. Nous avons dit pourquoi plus haut. Les âmes après la mort du corps, comme avant, demeurent des créatures. Elles ne changent pas de nature. D'autre part quasi toutes, si ce n'est toutes, demeurent en *devenir*, n'ayant pas atteint la perfection sur terre. Pour toutes ces raisons, les âmes continuent donc de connaître, après la mort, un conditionnement spatio-temporel. Sans doute, ce conditionnement est-il différent et plus souple que celui que nous connaissons ici-bas, mais il n'en demeure pas moins. Penser le contraire serait, pour Irénée, parfaitement hérétique, voire blasphématoire, l'au-delà du temps et de l'espace étant le propre de Dieu.

Cette cohérence de la pensée d'Irénée sur la question de l'âme est absolument remarquable. En outre, cette pensée, cette compréhension de l'âme, ainsi que le fait remarquer H. Lassiat dans sa volumineuse thèse, est tout à fait spécifique. Elle est toute différente des deux autres conceptions fondamentales élaborées jusqu'alors par l'humanité. Nous avons, en effet, affaire à trois conceptions essentiellement différentes de l'âme :

— Une conception platonicienne, néoplatonicienne, gnostique... de type *ex deo* où l'âme est saisie comme incorporelle, immortelle et donnant la vie parce que la possédant *en propre*.

— Une conception athée, à tout le moins matérialiste où l'âme est vue comme incorporelle, mortelle et recevant la vie qui lui vient du *corps*.

— Une conception chrétienne où l'âme est aperçue comme ni corporelle, ni incorporelle, ni mortelle, ni immortelle et comme recevant, pour un temps, la vie qui lui vient de l'*esprit*. Au cas où l'âme fait le

choix de participer à l'Esprit, selon le mode de l'adoption, alors ce temps limité deviendra éternité.

Enfin, avant de quitter la vision irénéenne de l'âme notons que pour l'évêque de Lyon, comme pour l'Ecriture, il existe un lien privilégié entre l'*âme* et le *sang*. De même que l'âme reçoit la vie, l'esprit — le *pneuma* —, le sang dans les poumons, reçoit l'oxygène apporté par le souffle. La participation du sang au souffle reproduit dans l'ordre du sensible, le rapport liant l'âme à l'esprit dans l'ordre de l'invisible(38). L'existence de ce rapport fait que nous devons comprendre le binôme « chair-sang » des Ecritures comme désignant le *corps* et l'*âme*. Ainsi, par exemple, en 1 Cor 15,50 où Paul déclare : « la chair et le sang ne peuvent hériter le Royaume de Dieu, ni la corruption hériter de l'incorruptibilité » ce qui veut dire que ce n'est pas dans la *nature* du corps et de l'âme d'avoir accès à l'immortalité. Il faut pour cela accéder à un nouveau statut *existentiel*, il faut devenir « fils de Dieu ». Ce qui demande justement d'accepter le sacrifice de sa chair et de son sang, de son corps et de son âme. Ce qu'a fait le Christ ouvrant la voie : « Prenez, mangez, ceci est mon corps (...). Buvez en tous, car ceci est mon sang... » (Mt 26,26-28).

L'Homme-Humanité

Un autre trait fondamental de l'anthropologie apostolique, que transmet Irénée, est cette vision — que nous avons déjà remarquée chez Paul — de « l'homme-individu » comme organe, cellule, partie, de l'Homme total, de l'Homme-Humanité. Irénée développe souvent ce thème afin d'expliquer tant l'économie du péché originel que celle de l'incarnation. A la suite de saint Paul, Irénée réaffirme :

> « Au commencement, en la personne des premiers hommes, nous avons tous été réduits en esclavage, en devenant débiteurs de la mort » (IV 22,1) ;
>
> « De même que par la défaite d'un homme notre race est descendue dans la mort, de même, par la victoire d'un homme, nous sommes remontés vers la vie... » (V 21,1).

Ailleurs, Irénée s'exprime de manière encore plus explicite, comme si chacun de nous avait existé aux origines de l'humanité et avait commis le péché d'Adam : « Celui-là même contre qui nous avions péché, au commencement, accordait ainsi, à la fin, la rémission des péchés » (V 17,1). De même tous les individus, tous les hommes sont liés entre-eux. Ils forment une *unité*, une réalité unique, vivante, organique, une personnalité « supra-individuelle ». Pour la jeune tradition chrétienne nous sommes à l'endroit d'Adam dans le même rapport qu'une branche à

l'endroit du tronc, ou que le tronc à l'endroit de ses racines. Et il est normal que ce qui affecte les racines affecte le tronc. Adam est la première humanité, il est l'embryon du genre humain ; ce qui affecte l'embryon affecte aussi l'enfant, puis l'adulte qu'il sera plus tard. H. Lassiat analysant cette conception de l'Homme total chez Irénée écrit de manière très suggestive :

> « Les cellules d'un arbre disparaissent régulièrement pour être remplacées par d'autres et pourtant la vie de l'arbre continue imperturbablement jusqu'aux limites inhérentes à sa nature ; de même les cellules, les corps de l'Homme-Humanité peuvent disparaître et se renouveler, cela n'empêche pas la Vie de cette humanité à laquelle participe chaque âme individuelle, de perdurer jusqu'aux limites prévues par Dieu, c'est-à-dire jusqu'au Jugement final qui aura lieu à la fin des temps. »(39)

Les hommes, contrairement à ce que montre la seule conscience psychique, ne sont pas des êtres séparés distincts, indépendants. Ils forment, nous l'avons vu chez saint Paul, un seul Corps. Et c'est en raison de cette unité que le Christ s'est incarné pour communiquer la Vie à l'Homme Humanité, par suite à tous les hommes. Car la vie de l'Esprit est comme un feu qui, pour enflammer un fagot, doit être mis dans le bois et non ailleurs. Donc pour communiquer « la lumière et la Vie » à l'Homme chair et sang, aux hommes « corps et âme », le Christ devait *nécessairement s'incarner*, recevoir la chair et le sang, recevoir cette humanité que Marie a accepté de lui donner. Saint Irénée écrit magnifiquement :

> « Car c'est là le motif pour lequel le Verbe de Dieu s'est fait chair, et le Fils de Dieu, fils de l'homme ; c'est pour que l'homme entre en communion avec le Verbe de Dieu, et que recevant l'adoption, il devienne fils de Dieu. Nous ne pouvons pas, en effet, avoir part à l'incorruptibilité et à l'immortalité sans une union étroite avec l'Incorruptibilité et l'Immortalité. Mais comment aurions-nous pu nous unir à l'Incorruptibilité et à l'Immortalité si d'abord cette Incorruptibilité et cette Immortalité ne s'étaient faites ce que nous sommes, pour que l'être corruptible fut absorbé par l'Incorruptibilité, et l'être mortel par l'Immortalité et qu'ainsi nous recevions l'adoption en vue de la filiation. » (III 19,1)

Une conception de la mort

J'écrivais plus haut que l'anthropologie chrétienne, celle que nous apercevons dans l'œuvre de saint Irénée, se signale par une conception particulière de la mort de l'homme. Cette conception n'est pas celle du

christianisme actuel, et elle porte un sens extrêmement lourd. En outre, elle demande à être présentée assortie de tous ses arguments. De ce fait, j'ai pensé préférable de garder cette présentation pour un autre ouvrage. Dans cet essai, et cela sera suffisant, en vue d'avoir une idée juste de la mort pensée par les apôtres, nous noterons seulement les traits suivants. Le premier, bien connu, est que le christianisme croit à la *résurrection de la chair*, c'est-à-dire au surgissement à nouveau de l'homme tout entier *corps* et *âme*. Il ne croit pas à la survie définitive de l'âme seule, âme qu'il conçoit d'ailleurs, nous l'avons vu, comme douée d'une certaine corporéité. Nous savons aussi que, dans la perspective de saint Irénée, l'âme n'est ni mortelle, ni immortelle par nature. Irénée rejette de même catégoriquement l'idée de réincarnation, de métempsycose, telle que la prônaient les platoniciens et les gnostiques, lesquels admettaient qu'une même âme puisse se réincarner en des corps différents, de formes différentes, voire en des êtres appartenant à des règnes différents. La croyance en la réincarnation se justifie dans une perspective *ex deo*, où l'âme et le corps sont perçus comme n'ayant aucune mesure commune, étant chacun issu de principes et de mondes radicalement différents. Elle se justifie aussi par l'idée que l'homme est le seul artisan de sa libération : alors une seule vie peut bien ne pas suffire et un grand nombre, voire une multitude seront nécessaires. Rien de tel, bien sûr, dans la perspective de saint Irénée : la destinée de chaque âme est telle qu'une seule vie — entendons une seule « vie d'âme », vie qui dure plus longtemps que celle du corps — une seule vie suffit pour que la conjugaison de la volonté de l'homme avec celle de Dieu puisse s'amorcer et porter son fruit. Mais, si l'homme ne désire pas qu'il en soit ainsi, Dieu prendra alors son désir au sérieux, et il ne lui imposera pas une nouvelle vie. Quant à l'unité de l'âme et du corps, elle est si forte dans la perspective chrétienne, que si une âme doit à nouveau informer, organiser, animer un corps, celui-ci ne peut être qu'identique au corps antérieur. Ainsi en va-t-il dans la nature : une graine au printemps ne peut que redonner la plante qu'elle était, pas une autre.

Rappelons enfin, que saint Irénée et la jeune tradition chrétienne, de même qu'ils affirment l'existence de *deux naissances*, assurent qu'il convient de distinguer *deux morts* : celle du corps, et celle de l'âme, cette seconde étant seule à craindre. Nous verrons aussi, mais dans un autre travail, que la *Paradosis* renferme la croyance en *deux résurrections* différentes : non pas qu'un homme ait à ressusciter deux fois, mais parce qu'il y a deux manières de ressusciter (cet aspect ne peut être ici développé plus avant).

Nous n'avons pas tout dit de l'anthropologie irénéenne. Tout dire nécessiterait un ouvrage entier. Mon vœu est qu'en ces quelques pages le lecteur ait pu prendre une mesure de la cohérence et de la profondeur de

cette vision de l'homme transmise par un des tout premiers Pères de l'Eglise. Enfin, pour persuader que dans l'œuvre de saint Irénée la beauté et la sobriété de la forme n'ont d'équivalent que l'immensité et la profondeur du sens, je laisse méditer les quelques formules que voici. C'est sur elles que nous prendrons congé du saint évêque de Lyon.

> « Comment l'homme irait-il à Dieu, si Dieu n'était pas venu à l'homme ? » (IV 33,4).
>
> « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la contemplation de Dieu » (IV 20,7).
>
> « Il est impossible de vivre sans la vie, et il n'y a de vie que dans la participation à Dieu » (IV 20,5).
>
> « Jésus-Christ notre Seigneur, lui qui, à cause de son surabondant amour, s'est fait cela même que nous sommes, afin de faire de nous cela même qu'il est » (V *Préface* — cette affirmation clé se retrouve en : III 10,2 ; 16,3 ; 19,1; 20,2. La Tradition l'a retenue sous forme de l'adage : « Dieu s'est fait homme, pour que l'homme devienne Dieu »).
>
> « Car la réalité invisible, que l'on voyait dans le Fils, était le Père, et la réalité visible, où on voyait le Père, était le Fils » (IV, 6,6).

V. L'homme vu par les Pères des deux premiers siècles

Alors qu'on prend connaissance du dit des premiers Pères de l'Eglise, on est frappé par l'identité, par l'unité des conceptions fondamentales, particulièrement celles concernant la création et sa finalité, concernant la nature et l'originalité de l'homme, concernant la responsabilité de la chute, le sens du message évangélique, — le Christ est venu enseigner la « deuxième naissance » —, concernant de même la vocation, la vie et la mort de l'homme. Dans cette unité, Irénée vit au IIe siècle un critère essentiel du christianisme, un critère qui le différencie déjà parfaitement des gnoses hérétiques qui, toutes, sont diverses, multiples, contradictoires, sans autres fondements que psychiques.

Cette unité étonnante — car combien de fois nous a-t-on dit que le christianisme, avant de parvenir à une vision cohérente, a dû tâtonner, se « bricolant » lui-même à coup de conciles, d'anathèmes, et de querelles perfides, voire sanglantes(40) — cette unité se retrouve naturellement sur le terrain de la conception de l'être humain, comme être tripartite, ni mortel, ni immortel, comme créature participant à la fois de la terre et du ciel.

Concernant la structure « corps, âme, esprit », les écrits du saint évêque des Gaules, à ma connaissance, sont insurpassables. Les suivants n'apporteront rien de nouveau, ceci jusqu'à nos jours. Aussi le travail que je propose maintenant est-il simple, savoir, à la faveur de quelques citations et témoignages, vérifier que la conception trilogique de l'homme est bien celle des autres Pères des premier et deuxième siècles. Puis nous suivrons, au fil des deux premiers chapitres du second volume de cet ouvrage, l'évocation de cette conception jusqu'à aujourd'hui.

Ignace d'Antioche

Avant même qu'Irénée ne vit le jour, vécut et mourut Ignace d'Antioche (50 env.-117env.), personnage exceptionnel, personnage dominant le genre humain d'une foi et d'une espérance sans mesure. Ignace — dit « théophore » — connut saint Pierre à Antioche, ville dont il passe pour avoir été le premier évêque. Lors d'une persécution, lancée sous le règne de Trajan, il est arrêté et condamné à périr dévoré par les fauves, sort qui fut effectivement le sien. Avant d'être embarqué pour Rome, il écrivit aux jeunes Eglises chrétiennes des lettres admirables, leur demandant de ne pas intervenir pour tenter de le sauver. Ignace voit en effet dans le martyre, le chemin le plus sûr pour parvenir à la condition d'homme achevé. Il écrit dans sa lettre aux Romains (chapitre VI) : « Mon enfantement approche ; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure (...) Laissez-moi recevoir la pure lumière ; quand je serai arrivé là, je serai un homme ».

Devant un homme de l'envergure d'Ignace, on ne peut que se sentir infime... A noter la conception de la vie et de la mort du saint martyr : la vie psychique — la vie corps et âme — cette vie là est la mort. La seule vie véritable est celle de l'esprit, celle de l'homme accompli, *teleios*. Une force intérieure très pure pousse Ignace à cet accomplissement même si, pour cela, sa chair doit souffrir mille morts : « Il y a en moi une eau vive qui murmure et qui dit au-dedans de moi : viens vers le Père » (*Romains*, 7,3). Pour qui connaît la conception mystique affirmant que l'on va *vers* le Père, *par* le Fils, *dans* l'Esprit, c'est-à-dire mû par l'Esprit, et grâce à la métamorphose en Christ, se profile derrière cette affirmation du saint toute la spiritualité découlant d'une vision ternaire de l'homme. Mais Ignace ne se fait pas faute de nommer explicitement ce ternaire quand il veut désigner le tout de l'homme. Ainsi écrit-il des chrétiens : « Par notre Seigneur Jésus-Christ, en qui ils espèrent de chair, d'âme et d'esprit, dans la foi, la charité et la concorde » (*Philadelphiens*, II, 2).

Dans toutes les lettres d'Ignace, le clivage du psychique et du spirituel — ou de la chair (corps et âme) et de l'esprit — apparaît de façon transparente. Ainsi, le saint martyr rappelle aux Ephésiens (VIII, 2) que :

« Les hommes charnels ne sont pas capables d'actes spirituels, ni les spirituels d'entreprises charnelles » et il leur demande de rester « en Jésus-Christ de chair et d'esprit » (X, 3). Aux Magnésiens, il souhaite de « ne faire qu'un avec la chair et l'esprit de Jésus-Christ » (I, 2). A Polycarpe, qui comme lui finira martyr, il s'adresse en ces termes : « Toi qui es chair et esprit... » (II, 2)(41).

Polycarpe

Présentant Irénée, nous avions déjà cité le nom de Polycarpe (env. 70-156) qui connut saint Jean l'évangéliste et transmit au futur évêque des Gaules la tradition johannique. Agé de quatre vingt six ans, plutôt que de renier le Christ et bénissant ses tortionnaires, le saint vieillard préféra périr dans les flammes. Son anthropologie, aussi, était tripartite, comme le montre une de ses ultimes paroles, louant Dieu « pour la résurrection de la vie éternelle de l'âme et du corps, dans l'incorruptibilité de l'Esprit Saint » (*Martyr de Polycarpe*, 14,2). Or, comme y insiste Paul écrivant aux Corinthiens : ni la chair, ni le sang ne peuvent hériter de l'incorruptibilité. Seuls le peuvent l'âme et le corps de ceux qui sont, ainsi que le dit saint Jean, « nés de Dieu », de ceux qui ont accédé à la stature de l'homme tripartite.

Justin

On a aussi, dans le chapitre précédent, évoqué la figure attachante du Maître de Sagesse chrétien, Justin (80-185), Justin qui a tant œuvré pour disculper les chrétiens de toutes les infamies dont ils étaient accusés et qui, aussi, montra combien il y a lieu de penser que les grands sages antiques : Héraclite, Socrate, Platon... furent inspirés par l'Esprit Saint. Nous savons que Justin mourut sous Marc-Aurèle, décapité à la hache, après avoir été flagellé pour ne pas avoir accepté de renier ce qu'il savait être la vérité. Ce qu'il y a de fascinant pour un esprit moderne chez saint Justin, c'est son manque d'*a priori*, sa passion du vrai. Il chercha, nous l'avons dit, d'abord la vérité chez les stoïciens, mais il les quitta rapidement. Il s'adressa ensuite à un péripatéticien, à un disciple d'Aristote, mais ce dernier demandant de l'argent pour son enseignement, Justin reconnut à ce trait que ce maître ne possédait pas la vraie philosophie. Il s'adressa alors à un pythagoricien qui se mit à exiger de lui des études très poussées en maintes disciplines. Mais Justin avait l'intuition, profondément ancrée, que la vérité devant être accessible à tous ne peut naître de l'accumulation de multiples et complexes savoirs. Au moment où Justin quittait son maître pythagoricien, un philosophe platonicien de qualité vint s'installer à Naplouse. Ce fut pour Justin

l'occasion d'une véritable révélation : un temps, il pensa réellement trouver dans le platonisme le moyen de parvenir jusqu'à Dieu. Mais un soir, alors qu'il s'était retiré en un lieu désert proche de la mer, afin de méditer les dialogues de Platon, Justin fut abordé par un « noble vieillard » qui n'eut pas de mal à lui démontrer combien les dialogues platoniciens sont porteurs d'une théorie emphatique et improbable de l'âme. Alors, le vieillard — qui était « doux et grave » — lui parla des vieux prophètes hébreux et des hommes remplis de l'Esprit Saint : « Ce n'est pas sous forme de démonstrations qu'ils ont parlé : au-dessus de toute démonstration, ils étaient les témoins fidèles de la vérité » (*Dialogue* 7,1-2). Cette nuit là s'accomplit la *metanoïa*, la conversion, le retournement de Justin. C'était aux environs de l'année 130. Certains pensent que ce noble vieillard était Polycarpe lui-même. D'autres affirment qu'ils s'agissait d'un ange(42). Quoiqu'il en soit, une chose paraît sûre : ce vieil homme était dépositaire de la tradition authentique. Voici deux passages qui montrent que l'anthropologie enseignée par Justin est tout à fait conforme à l'anthropologie apostolique :

> « L'homme n'existe pas toujours et le corps ne subsiste pas éternellement uni à l'âme ; lorsque cette harmonie doit se briser, l'âme abandonne le corps et l'homme n'existe plus comme tel. De même aussi lorsque l'âme doit cesser d'exister, l'esprit de vie s'échappe d'elle ; l'âme alors n'existe plus et s'en retourne d'où elle avait été tirée » (*Dialogue* 6).
>
> « Le corps est donc le lieu de l'âme, comme l'âme elle-même est le lieu de l'Esprit » (*Fragment* 10).

Le premier extrait est tout à fait capital, tant il est clair sur la question de la mortalité de l'âme, conception si profonde que l'Eglise oubliera plus tard.

L'anthropologie de l'auteur de la *Seconde épître de Clément de Rome aux Corinthiens* (lettre écrite vers 120) est, elle aussi, tripartite. En témoignent les deux extraits suivants qui sont particulièrement intéressants. Le premier, car il affirme le respect dû au corps et à l'âme — à la chair —, le second car il met en lueur le caractère prosaïquement psychique de l'âme telle que la comprenait le premier christianisme :

> « Comprenez frères, qu'il faut respecter la chair pour avoir part à l'esprit » (14, 3).
>
> « Renonçons à nos plaisirs, triomphons de notre âme, en ne cédant pas à ses convoitises, et nous aurons part à la pitié de Jésus » (16, 2).

Tatien

Tatien (120-175), de néoplatonicien devint chrétien, sans doute converti par Justin. Cet homme paraît avoir été d'un tempérament emporté, déniant, comme nous l'avons vu, toute profondeur véritable à la philosophie grecque. De même, il se fit le porte parole de l'e*ncratisme*, secte chrétienne prônant une frugalité extrêmement sévère et le refus total du mariage. L'œuvre de Tatien est gênante, car elle brille en maints endroits de lueurs parfaitement gnostiques, ce que montre bien J. Danielou(43). Il n'est donc pas du tout certain que son anthropologie ait eu le même sens que celle de la *Paradosis*. Le plus probable est même le contraire. Cependant, elle n'en reste pas moins tripartite. En témoignent les extraits suivants :

> « Nous savons qu'il y a deux espèces d'esprit, dont l'une s'appelle l'âme, et dont l'autre est supérieure à l'âme : c'est cette dernière qui est à l'image et à la ressemblance de Dieu » (*Discours* 12).
>
> « L'âme humaine n'est pas immortelle, mais elle est capable aussi de ne pas mourir » (*Discours* 13).
>
> « (...) l'âme, livrée à elle-même, s'abîme dans la matière et elle meurt avec la chair. Mais si elle possède le concours de l'esprit divin, elle ne manque plus d'aide. Elle monte vers les hauteurs où la guide l'esprit. Car c'est en haut qu'il a sa demeure, et c'est d'en bas qu'elle tire son origine » (*Discours* 13).

Théophile d'Antioche

L'œuvre de Théophile d'Antioche (mort vers 180) — du moins ce qu'il en reste — met l'accent sur la proximité immédiate, intérieure, de Dieu et de l'homme. Théophile avait fait de très fortes études philosophiques. Il fut le sixième évêque d'Antioche. L'homme doit, dit-il, « ouvrir les yeux de son âme » — saint Paul parle dans le même sens des yeux du cœur — afin de devenir l'image de Dieu. Ces yeux de l'âme sont l'esprit. Les brefs extraits suivants sont révélateurs de la conception de l'homme chez Théophile :

> « C'est par Lui que tu parles ainsi, c'est Lui que tu respires, et tu ne le sais pas » (*Ad Autolycus* I,5).
>
> « Maintenant, si tu dis : montre moi ton Dieu ! Je pourrais te répondre : montre-moi ce qui, en toi, fait que tu es un homme, et je te montrerai mon Dieu » (*Ad Autol.* I,2).
>
> Conformément à la *Paradosis*, ce qui fait l'homme n'est pas l'âme, mais l'esprit. Ainsi l'évêque d'Antioche dit :
>
> « Montre-moi ton esprit, ce que tu ne pourras faire que lorsque tu l'auras acquis, et alors, par cet esprit, tu pourras voir le Dieu qui est le mien ».

> « Car nos corps, par le bain du baptême ont reçu l'unité qui les rend incorruptibles ; mais nos âmes l'ont reçue par l'Esprit » (*Ad Autol.* III, 17,2)

Dans ce dernier extrait, révélant explicitement la structure ternaire de l'homme vu par Théophile, on remarque l'affirmation d'une conception particulière de l'*Initiation chrétienne*, conception dans laquelle le temps fort n'est pas tant le baptême — moment de l'eau —, que celui de l'imposition des mains — moment où l'Esprit qui descend sur la catéchumène fait éclore en lui son esprit, l'accouchant ainsi à sa condition d'homme achevé.

Nous aurons plus tard à considérer de près cette question de l'*Initiation chrétienne*, mais nous pouvons dès à présent noter cet emploi symptomatique du mot « chair » par les Pères anciens : conformément à la logique de l'anthropologie tripartite ce mot leur servait à désigner la condition des catéchumènes *avant* leur initiation, alors que pour désigner *celle qui suit*, ils se servaient du mot « esprit »(44).

Méliton de Sardes

Une autre figure capitale du christianisme du IIe siècle est celle de Méliton — évêque de Sardes en Lydie — lequel écrivit en 170 à Marc-Aurèle une *Apologie* lui expliquant tous les bienfaits que le christianisme pouvait apporter à l'Empire. Or, la conception de l'homme de Méliton, à la manière de celle des chrétiens de son temps, était fondamentalement tripartite comme le montrent les travaux d'A.G. Hamman, spécialiste des Pères, titulaire de chaire à l'Institut patristique de Rome(45). Et pour qui désire connaître l'anthropologie du Christ et des apôtres le fait est particulièrement précieux, puisque Méliton, exactement comme Irénée, fit toujours profession de ne transmettre que la *foi reçue* et elle seule.

Au moment de clore...

Au moment de clore la première partie de cette étude historique destinée à mettre en lumière quelle fut l'importance du paradigme tripartite « corps, âme, esprit » dans la manière dont les hommes de l'Antiquité et les chrétiens des deux premiers siècles concevaient leur être et leur vie, je ne pense pouvoir mieux faire qu'en citant le témoignage d'un homme de grand savoir et les vers d'un poète et musicien si inspiré que l'Eglise de son temps le surnomma « la Harpe du Saint Esprit ».

Le premier est A. J. Festugières, éminent connaisseur des philosophies et religions de l'Antiquité, qui nous apprend qu'aux alentours du premier

siècle de notre ère la conception tripartite de l'homme était une référence si courante et si évidente que, dit-il, « le moindre écolier le savait »(46).

Le second est saint Ephrem le Syrien, qui vécut à Edesse. Il y vécut certes au IVe siècle, mais dans un milieu culturel si préservé, notamment de toute influence grecque, que les spécialistes estiment que sa pensée reflète de manière très pure celle de l'Eglise primitive. Or, saint Ephrem, dans un hymne admirable, chantait en ces mots le devenir de l'être humain :

> « Car l'âme est précieuse encore plus que le corps,
> Et précieux est l'esprit, plus encore que l'âme,
> Et la divinité plus cachée que l'esprit.
>
> De la beauté de l'âme, le corps se revêtira
> Quand surviendra la fin.
> L'âme revêtira la beauté de l'esprit,
> L'esprit revêtira en son visage même,
> La Majesté divine.
>
> Le corps au rang de l'âme se verra élevé,
> L'âme au rang de l'esprit,
> L'esprit à la hauteur où est la Majesté... »(47).

CHAPITRE V

L'ANTHROPOLOGIE MÉDIÉVALE

Pour l'Église des premiers siècles, le Christ « vrai homme-vrai Dieu », est tout autant venu afin de faire connaître Dieu, que pour révéler l'homme à lui-même. Ainsi donc, dès l'origine, l'anthropologie chrétienne est à considérer comme parfaite : elle est donnée à l'homme par Dieu lui-même. Elle lui est donnée dans le langage du Nouveau Testament, lequel pour être définitif n'en demande pas moins certaines explications. Dès saint Irénée, et avec son œuvre, ces explications, tant dans leur sens, que dans leur expression, atteignent une cime qui, je crois, ne sera pas dépassée. À considérer l'anthropologie chrétienne, non seulement dans sa substance qui est tout entière dans le Nouveau Testament — mais surtout dans son argumentation et sa présentation, alors aucun doute n'est permis : c'est l'anthropologie irénéenne qui est la plus pure, la plus complète, la plus cohérente. Après un tel sommet le discours sur l'homme ne pouvait plus guère que se transmettre inchangé, ou se dégrader. C'est, hélas ! le deuxième chemin qui fut le plus souvent emprunté. La descente fut, me semble-t-il continue, mais elle connut trois « décrochements » particulièrement nets : un provoqué par l'infiltration, dans le *kerygme* originel, de conceptions platonisantes et gnostiques, un autre provoqué par la perte du sens de l'esprit, un autre enfin dû à la réduction de la vie de l'âme à celle du corps. Il est bien sûr délicat de proposer des dates exactes, mais chacun de ces décrochements est repérable au siècle où il se manifeste pour la première fois avec une plus grande amplitude. À considérer les choses ainsi, la première faille date sensiblement du III^{e} siècle, la deuxième du XIII^{e} siècle, la troisième du XX^{e} siècle.

I. La fin de l'Antiquité, le premier Moyen-Âge et la trilogie « corps, âme, esprit »

P. Evdokimov écrit qu'il n'y a pas de « système anthropologique » chez les Pères(1). Cela est exact dans la mesure où ils n'écrivirent pas d'essais ou de traités d'anthropologie systématique : Dieu les intéressait

bien plus que l'homme, et c'est à la faveur de leurs écrits théologiques que nous voyons émerger leurs conceptions de l'homme. À la pensée des Pères — qui tous vécurent avant le VIII^e siècle — il faut accorder de n'avoir pas modifié le caractère ternaire de l'anthropologie chrétienne originelle. Cependant, très tôt, cette pensée apporte des nuances qui n'appartiennent déjà plus à la tradition apostolique. Déjà, avec l'œuvre de saint Clément d'Alexandrie (140-220) des doutes se lèvent. Certes, le schéma trilogique est parfaitement respecté, comme le montre le passage suivant des *Stromates* (III, 68, 4-69, 4), cité par J. Borella(2) :

> « ... les trois sont : la fureur, le désir, et la raison — la chair, l'âme et l'esprit, selon une autre dénomination — (...). Quand ayant dépassé la fureur et le désir, l'homme aimera en acte la création de Dieu et le Créateur de toute chose, il vivra en gnostique ; (...), déjà « un » ici-bas dans son jugement, et vraiment spirituel, inaccessible en tout et partout aux raisons de la fureur et du désir, achevé à l'image du Seigneur par l'Artisan lui-même, homme parfait, digne d'être appelé frère par le Seigneur et en même temps ami et fils » (la fureur est ici la *thymie*, l'humeur liée au corps ; le désir est le fait de l'âme ; « gnostique » est à prendre au sens d'homme spirituel).

Nous savons déjà que Clément, en aucun cas, ne mélange le *Noûs*, où il voit « l'image du Seigneur » et le simplement humain. Cependant nous sommes très loin d'être assuré que Clément ait conçu l'âme comme tirée du néant. Remonter à l'œuvre du maître spirituel qui convertit Clément au Christianisme — Pantène, « l'abeille de Sicile » — n'aide en rien puisque Pantène, tel Socrate n'écrivait pas. Or, il demeure évident que certains passages de l'œuvre de saint Clément sont ambigus, tel celui où il parle « d'élus parmi les élus qui sont la semence divine(...), les enfants et héritiers légitimes, envoyés ici-bas comme en mission en pays étrangers »(3). Et, de fait, plusieurs parmi les spécialistes de Clément d'Alexandrie pensent que ce dernier a admis la préexistence des âmes(4), ce qui contredit totalement l'anthropologie apostolique, tout entière fondée sur le dogme de la création *ex nihilo*.

Origène

Ce qui sur l'âme demeure incertain dans les écrits laissés par Clément d'Alexandrie, devient, par contre, parfaitement clair dans l'œuvre d'Origène (185-254). Véritable géant de la pensée, Origène — dont le nom veut dire né d'Horus — naquit à Alexandrie. Il aurait eu, comme on a pu le mentionner précédemment, le même maître spirituel que Plotin : le mystérieux Ammonios Saccas. En ce cas, nous tiendrions une

explication du platonisme accusé de l'œuvre d'Origène. Ce platonisme, toutefois, ne paraît avoir jamais nui à la forte conviction chrétienne d'Origène. Celle-ci est, dès sa jeunesse, ardente : à peine âgé de seize ou dix sept ans, Origène écrit à son père, emprisonné et qui va être martyrisé pour le Christ, en le suppliant de ne pas renier sa foi par amour pour sa femme et ses enfants. Un peu plus tard, afin de ne pas être dérangé dans sa recherche de Dieu par les passions du corps, Origène se châtre. À la fin de sa vie, alors très âgé, le grand penseur d'Alexandrie fut mis au chevalet de torture, on le menaça même de le brûler. Mais pas un instant il ne broncha. À maints égards, Origène mérita son surnom d'homme « aux intestins d'airain »(5).

Cette fermeté dans la foi jurée à Jésus-Christ n'empêcha cependant pas l'anthropologie d'Origène de différer grandement de celle des apôtres. Non pas qu'elle reniât la trilogie du corps, de l'âme et de l'esprit. Origène, dans de très nombreux passages de son œuvre, s'y réfère(6). Il définit le *pneuma* comme élément divin en l'homme, comme « participation au Saint Esprit ». La *psyché* doit être vue comme intermédiaire entre le corps et l'esprit : elle se clive en deux parts, une supérieure, le *Noûs*, intelligence spirituelle, une autre inférieure correspondant aux facultés émotives et sensitives. Le *corps*, enfin, est considéré par Origène comme un lieu d'épreuve et de correction pour l'âme pécheresse.

Cette trichotomie vient naturellement sous la plume d'Origène. En voici trois exemples que j'extrais du traité que la maître écrivit sur la prière :

> « Nous pouvons aussi être débiteurs à l'égard de nous-mêmes nous devons nous servir de notre corps, mais non pas l'épuiser à force de plaisir nous devons prendre soin de notre âme, veiller à l'acuité de notre esprit... »(7)
>
> « Le nom désigne la nature propre et incontestable de l'être nommé. Ainsi la nature propre de l'apôtre Paul fait que son âme, son esprit et son corps sont tels ou tels. »(8)
>
> « L'âme soulevée, qui suit l'Esprit et se dégage du corps, non seulement suit l'Esprit, mais habite en lui comme il est écrit : « vers toi, j'élève mon âme » (Ps 25,I). Cette âme ne quitte-t-elle pas sa condition pour devenir spirituelle » ?(9)

Le grand Alexandrin va jusqu'à faire de cette trilogie l'armature de son système d'interprétation de la Bible. Celle-ci, dit-il, a trois significations. L'une concerne les faits *matériels*, les corps. L'autre s'adresse à l'âme, elle est de nature *morale*. La troisième, enfin, a un sens *théologique*, qui ne peut être correctement entendu que par l'esprit(10).

Dans ses dehors, la trilogie d'Origène est toute évangélique. Ce n'est plus du tout le cas dès qu'on l'approfondit un tant soit peu. En effet, Origène affirme explicitement la préexistence des âmes. Voyant en celles-ci des émanations du *Logos*, il les définit bien sûr comme *éternelles, immortelles*. D'ailleurs, dans la dernière citation faite ci-dessus de *La prière*, on sent bien comment Origène voit la tâche de l'âme : il s'agit pour elle de « s'extraire » du corps. Toutes ces affirmations sont caractéristiques d'une conception de type platonicien. D'ailleurs, à la manière de Platon, Origène admet l'existence de multiples réincarnations pour une même âme. À quoi s'ajoute que, d'après le maître d'Alexandrie, toutes les âmes étant émanées de Dieu, toutes reviendront à la fin des temps en Dieu. Ce qui est en contradiction formelle avec ce que dit le Christ, qui en de multiples occasions prévient l'homme du danger définitif qu'il court.

Enfin, se faisant l'écho de gnoses juives diverses, et en conformité avec la logique d'une perspective *ex deo*, Origène introduit dans le christianisme l'idée qu'au temps du paradis originel, Adam communiait pleinement avec la vie divine et qu'il était, par suite, un être parfait, achevé(11). Nous avons déjà dénoncé la faiblesse d'une telle croyance.

Non pas pour toutes ces raisons, car l'Église n'a pas rejeté l'idée d'une âme immortelle, d'une âme qui a la vie, de même qu'elle a intégré l'idée de la perfection originelle, mais seulement pour certaines d'entre elles : notamment la préexistence des âmes et l'universalité de leur destinée, l'œuvre d'Origène fut condamnée par le Concile de Constantinople de 553 : « Quiconque croit à la fabuleuse préexistence des âmes et à la condamnable apocatastase qui s'y rattache, qu'il soit anathème (…) »(12).

Cette condamnation fut, en un certain sens, regrettable et, de l'autre, manqua de fermeté. Origène fut dans sa vie concrète un chrétien admirable. Il demeure certainement un des plus grands penseurs chrétiens de tous les temps. Ainsi donna-t-il, par exemple, certaines des homélies, parmi les plus belles et les plus profondes jamais écrites. Voici un extrait de l'une d'elle suggérant que l'esprit est au cœur de l'être : « Chacune de nos âmes contient un puits d'eau vive, il y a en elle (...) une image enfouie de Dieu. C'est ce puits que les puissances adverses ont obstrué de terre (…), creusons nos puits, rejetons-en la terre, purifions les de toute ordure (…) nous trouverons en eux l'eau vive, cette eau dont le Seigneur dit « Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive jailliront de sa poitrine » Jn 7, 38) (…) Cette source est en vous, et ne vient pas du dehors, car le « Royaume de Dieu est en vous » (Lc 17, 21). Ce n'est pas dehors, mais chez elle que la femme qui avait perdu sa drachme (Lc 15, 8) la retrouva : elle avait allumé sa lampe, elle avait balayé sa maison... »(13) ; (Nous

savons qu'Ernst Jünger retrouvera cette même image du puits comblé conduisant au « cœur de l'homme ».)

Cette condamnation fut regrettable, car alors qu'elle ne visait que certains points de la pensée d'Origène, elle allait jeter une suspicion épaisse et corrosive sur l'œuvre entière du fondateur de la théologie mystique. Il est pénible d'entendre aujourd'hui certains jésuites parler d'Origène comme du diable.

Mais elle fut insuffisante, en ce qu'elle manqua de vigilance, ou de force, dans la dénonciation d'une autre très grande erreur : *celle de l'immortalité de l'âme*. Or, en introduisant ce trait dans l'anthropologie chrétienne, Origène, nous savons maintenant en quoi et pourquoi, dénature complètement l'anthropologie de la tradition originelle.

L'anthropologie origéniste s'insinua-t-elle facilement et rapidement dans l'Église ? C'est là ce qu'il faut demander aux spécialistes de l'histoire du christianisme. On se contentera de faire remarquer deux choses. Dès le IVe siècle, le platonisme et le néoplatonisme contaminent à un point tel l'anthropologie chrétienne que nombre des affirmations, venant de Pères ou de saints dûment accrédités ensuite par l'Église officielle, auraient été rejetées par Irénée, Justin, Théophile... comme spécialement hérétiques.

Le deuxième élément est celui-ci : quelle qu'ait été la vitesse de la contamination, elle a fini par être totale. J. Ratzinger, cardinal-archevêque de Munich, dans un livre autorisé : *La mort et l'au-delà*, écrit en effet aujourd'hui : « Parce que Dieu est le Dieu des vivants, et appelle sa créature, l'homme, par son nom, cette créature ne peut périr »(14). Jean-Paul II, lui-même, emploie sur ce sujet des formules pouvant prêter à confusion. Ainsi affirme-t-il dans son « Audience générale du 2 novembre 1983 » : « l'âme créée par Dieu sans intermédiaire, demeure *immortelle* quand survient la fin physiologique du corps, et nos corps eux-mêmes ressusciteront transformés et spiritualisés ».

Gageons qu'Irénée et Justin, Théophile et Ignace d'Antioche auraient rejeté de telles formulations.

Il faut croire qu'ils auraient été de même très fermes à l'égard d'Apollinaire le jeune, évêque de Laodicée au IVe siècle, écrivant : « L'humanité de Jésus-Christ se compose d'un corps (*sôma*) et d'une âme animale (*psyché*), le Verbe lui-même étant son propre *Noûs* et son *pneuma* »(15). En effet, pour la première église, l'humanité, nous le savons, a trois composantes et non deux. D'ailleurs, la secte des apollinaristes créée en 362, et formée des disciples d'Apollinaire, fut bientôt déclarée hérétique et saint Épiphane (315-403), évêque de Salamine, se voyant demander par ses fidèles la rédaction d'un précis de foi chrétienne, rétablira alors la vérité sur cette délicate question de

l'humanité du Christ. Il écrira dans l'*Ancoratus*, texte auquel la tradition catholique postérieure accorde « une grande valeur dogmatique »(16) : « Nous croyons en Jésus-Christ, le Fils de Dieu (...) qui s'est fait homme, c'est-à-dire a pris la nature humaine parfaite : âme, corps, esprit, et tout ce qui est de l'homme, sauf le péché »(17). Certes, les dépositaires de la *Paradosis* auraient accroché sur le mot « nature » — car l'esprit n'appartient pas à la nature humaine — mais la trichotomie est rétablie. Épiphane étant, d'autre part, un adversaire de l'origénisme, on peut donc penser qu'il concevait l'âme à la manière de la première Église.

Cela est moins certain de Didyme l'Aveugle, théologien, mort en 398, car on le présente comme un continuateur d'Origène. Il dirigea d'ailleurs l'école d'Alexandrie. Néanmoins, après avoir précisé que le *Noûs*, sans rapport avec le temps, est d'un autre ordre que la *psyché* et le corps, il affirme, si j'en crois J. Kovalevsky(18), que ces deux dernières instances *naissent* de nos parents, formulation qui exclut vraisemblablement l'idée de préexistence de l'âme et ne prêche pas, *a priori*, en faveur de son immortalité.

Les Pères du Désert

L'anthropologie des Pères du Désert (IV^e^-VI^e^ siècles) était-elle trilogique ? Nombre d'arguments incitent à le croire. Et en tout premier lieu la distinction très ferme qui jalonne les homélies spirituelles de saint Macaire. Cette distinction sépare d'un côté l'*âme*, l'âme créée, psychique, l'âme au sens courant du mot et, de l'autre, l'*âme céleste*, c'est-à-dire l'esprit au sens de l'anthropologie tripartite. Saint Macaire vécut en Égypte dans un désert redoutable : le désert de Scété. Il est mort en 390.

Voici, parmi tant d'autres, deux passages particulièrement révélateurs de sa conception de l'homme :

> « Et lorsque ton âme entre en communion avec l'Esprit et que l'âme céleste pénètre ton âme, tu es un homme complet en Dieu, un héritier et un fils. »(19)
>
> « Il faut en effet deux mains, deux pieds, deux oreilles pour que l'homme soit parfait. Et pour que l'oiseau puisse voler, il a besoin de deux ailes ; avec une seule il ne peut prendre son essor... Il faut que le vrai chrétien soit ainsi, car le Seigneur a jugé bon qu'il ait deux âmes, l'une créée et l'autre céleste provenant de l'Esprit divin. L'homme est ainsi parfait et propre au Royaume des cieux, et il vole soulevé par les ailes de l'Esprit. »(20)

À quelques années près, saint Macaire vécut à la même époque que les « Pères cappadociens ». Ces Pères, nommés ainsi parce que nés en

Cappadoce (province d'Asie Mineure) jouissent dans l'Église orientale d'un prestige immense. Les trois plus grands parmi eux sont : st Basile (329-379), son frère st Grégoire de Nysse (335-395) et l'ami de Basile, st Grégoire de Naziance (330-390).

Grégoire de Nysse qui, des trois Cappadociens, est tout à la fois le plus philosophe et le plus mystique, mérite, dans le cadre du présent travail, une attention toute spéciale. Il est, en effet, le premier penseur chrétien à avoir écrit un traité d'anthropologie. Cet ouvrage, *De hominis opificio*, (*La création de l'homme*) parut en 379, année de la mort de saint Basile. Grégoire était alors, nous dit-on, « en pleine possession de son génie » et la pensée qu'il mit, en ce temps, au service de l'Église avait été « longuement mûrie auprès des meilleurs représentants de l'Hellénisme »(21). Mais hélas ! En dépit de ces alléchantes circonstances, le fruit de la réflexion anthropologique de Grégoire de Nysse demeure bien décevant. Certes, l'ouvrage parvient par instant à communiquer au lecteur le sentiment de cette fascination très pure qu'éprouvait Grégoire devant l'insondable et merveilleux mystère du rapport liant l'homme à Dieu, mais il reste que la forme de l'œuvre est difficile, voire obscure, et que, sur le fond, on est souvent en droit de douter de la cohérence conceptuelle de l'ensemble. Il est vrai que la pensée de saint Grégoire se développe à l'intersection de deux conceptions anthropologiques — *ex deo* et *ex nihilo* qui, nous le savons, affectionnent de se contredire sur des points essentiels. Montrons brièvement en quoi l'homme de saint Grégoire s'approche et s'éloigne de l'homme vu par la *Paradosis*.

Il en est proche dans la mesure où, pour Grégoire, cela ne fait pas l'ombre d'un doute, la ligne de démarcation fondamentale n'est pas celle séparant l'invisible (l'esprit, l'âme) du visible (le corps), mais celle séparant l'Incréé du créé, le Créateur de sa créature. Il en est proche, parce que l'âme et le corps conçus par le Cappadocien forment une unité aussi forte que celle affirmée par l'anthropologie apostolique. Proche encore, en ce que cet homme est fondamentalement trilogique. St Grégoire distingue, de fait, trois « natures » : « une *naturelle* (nutritive), que l'on trouve chez les végétaux, une *animale* (sensitive), observable chez les animaux et une *rationnelle* (intellectuelle), qui n'appartient qu'aux hommes, ceux-ci « récapitulant » en eux-mêmes ces trois natures, ces « trois âmes » (*De hom. op*, VIII 145c). D'ailleurs, Grégoire met explicitement ces trois « facultés » en rapport direct avec le corps, l'âme et l'esprit tels que les entendait st Paul. Il écrit en effet de ce dernier : « Pour désigner la partie nutritive, il dit le « corps » ; par « âme », il entend la partie sensitive ; par « esprit », la partie intellectuelle »(VIII 145d).

Gardons-nous toutefois de juger sur ces seules apparences et de croire que l'anthropologie de saint Grégoire soit semblable à celle de Paul ou

d'Irénée. Au vrai, elle en diffère radicalement, tant elle concède aux conceptions platoniciennes, voire gnostiques de l'être humain. Ceci se voit en maints endroits. Le sujet étant très vaste on voudra bien se contenter ici de seules indications.

Le grand Cappadocien, voulant harmoniser et conjuguer les deux récits de la création (Gn 1, 2-7 et Gn 2, 17-25), en vient à poser le principe que le monde, par suite l'homme, furent le produit de deux *créations successives* (XVI 181b). À l'issue de la première, l'homme était un être immatériel, immortel, non sexué, participant pleinement de la nature divine. Sa condition était, dit Grégoire, celle des anges (XVII 189a). Mais l'homme ne comprit pas l'amour divin. Comme pour remédier à cette incompréhension, le Créateur surajouta alors — deuxième création — à la nature originelle de l'homme cette nature irrationnelle (sensible, matérielle, sexuée) qui appartient aux animaux. À cause de cette incompréhension, dit saint Grégoire, l'homme « a été rejeté dans la compagnie des bêtes sans raison et leur est devenu semblable. Il est réellement devenu bestial... » (XVII 192a). Le vocabulaire même de l'anthropologie de saint Grégoire trahit son profond *dualisme*. L'unité foncière de l'homme apostolique vole ici en éclats : l'homme de Grégoire, fruit de deux créations, participe de deux natures : « de la Divinité il a la raison et l'intelligence (...) ; de l'irrationnel, il tient sa constitution corporelle et la division du sexe » (XVI 181c). D'un côté la nature divine, la perfection, le monde intelligible et idéal ; de l'autre la condition animale, l'infirmité, le péché (22). Nous connaissons déjà les limites et les dangers d'un tel clivage. Nous savons aussi combien ce dernier est étranger, voire opposé à l'anthropologie du « dépôt » originel.

Mais ce n'est pas tout. Non seulement l'anthropologie du Cappadocien nous place devant un homme qui, par essence, n'a ni *âme* ni *corps*, puisque ceux-ci lui sont « surajoutés » lors de la deuxième création, mais elle reste très indigente quant à la définition même de l'*esprit*. En veut-on un exemple ? Après avoir affirmé que « l'esprit est du domaine de l'intelligible et de l'incorporel » et que c'est par lui que l'homme participe à Dieu (IX 149b), après avoir affirmé que les animaux sont d'un degré en dessous de l'homme — parce qu'étant des « êtres sensibles », non pourvus « de la nature spirituelle » (VIII 145b) — saint Grégoire demande au lecteur de se satisfaire d'affirmations où l'esprit est montré comme faculté de perception : « l'esprit qui est en nous et qui se répand à travers les sens, pour percevoir les choses » (VI 140 a), comme faculté de connaître (X 153c) ou comme faculté d'expression (IX 149b). Il y a là, au mieux, une présentation imparfaite du rapport liant le psychique et le spirituel, et, au pire, la marque d'une confusion des deux. Ceci gêne beaucoup, car on ne sait jamais où on en est. Et inévitablement des questions épineuses se lèvent : si l'esprit est en l'homme cette faculté qui

perçoit et connaît, de quel droit, et pourquoi, la refuser aux animaux ? Si les animaux possèdent cette faculté, faut-il en conclure, malgré les affirmations de Grégoire, qu'ils participent à la nature divine ? etc. Ceci sans compter que le saint cappadocien dit curieusement que l'esprit peut se soumettre aux ordres du *corps* (XIV 173d), comme si ce dernier jouissait d'une vie propre ! Bref, ni la limpidité, ni la solidité de la conception chrétienne originelle de l'homme ne paraissent plus appartenir à l'anthropologie de saint Grégoire.

L'estime de saint Grégoire de Nysse pour l'œuvre de Platon se retrouve, bien sûr, chez Basile et Grégoire de Naziance. De reste, tous deux écrivirent ensemble une *philocalie* des écrits d'Origène, ce qui est en soi révélateur(23). Basile, pour organiser la vie monacale de la manière la plus harmonieuse possible, retrouve le schéma ternaire de l'homme : les moines doivent se livrer à des travaux *corporels* et *intellectuels* (étude des textes) et non seulement à des activités *spirituelles* (chants, prières, recueillement...) lesquelles restent, néanmoins, les plus importantes. Une telle compréhension du partage du temps aurait sans doute été ratifiée par les Pères apologistes. Mais on sait que Basile émargea, un temps au moins, à une vision du corps et de l'âme semblable à celle se dégageant d'un texte, d'un poème sur l'âme, que rédigea son ami saint Grégoire de Naziance. Or, dans ce texte, on trouve le passage suivant (*Carmina* I, 2, 8, V60-66) :

> « Comme je l'entends dire par des sages, l'âme est une sorte d'émanation divine qui nous vient d'en haut (...) Par nature, elle n'a qu'une fonction, se porter vers le haut et adhérer à Dieu, regarder toujours de toute manière vers ce qui lui est apparenté, alors qu'elle est misérablement asservie à la souffrance du corps... »

Dans un autre texte — *De anima* — Grégoire de Naziance précise que l'âme est divine et impérissable, enfermée dans le corps « semblable à une lumière dans une caverne ».

Ce que je disais plus haut me paraît sûr : Irénée aurait formellement condamné l'anthropologie des grands Cappadociens. Il aurait agi pareillement avec les conceptions d'Évagre le Pontique (346-399), qui fut disciple de Basile et de Grégoire de Naziance. Cet homme, qui passa les seize dernières années de sa vie comme anachorète, demeure cependant un des très grands maîtres de la spiritualité du christianisme oriental. On lui doit une théorisation de l'accomplissement mystique qui rappelle celle de saint Grégoire de Nysse. Évagre écrit :

> « Que les vertus du corps te servent de base pour obtenir les vertus de l'âme, les vertus de l'âme pour obtenir les vertus spirituelles et

les vertus spirituelles pour obtenir la gnose immatérielle et essentielle »(24).

Les premiers dépositaires de la tradition chrétienne auraient approuvé cette formulation. Mais ils auraient certainement anathémisé toute la théorie des « êons » d'Évagre, de même que son affirmation d'après laquelle, à la fin des temps, *toutes* les âmes seront réintégrées dans l'unité et l'égalité *originelle*(25). Nous le savons, la dynamique *ex nihilo* est celle d'une progression, jamais celle d'un retour à un état de perfection originelle. Le Ve Concile œcuménique ne s'y est pas trompé : en 553, en même temps que le système d'Origène, il a condamné celui d'Évagre le Pontique.

Les Pères de l'Église latine

La seconde moitié du IVe siècle est dominée par la stature imposante de trois Pères de l'Église latine : saint Ambroise (340-397), saint Jérôme (347-420) et saint Augustin (354-430). Bien sûr des trois, le génie le plus fécond et le plus profond est celui du dernier. Aussi passerons-nous rapidement sur les deux premiers, sans omettre cependant de signaler que leur vision de l'homme distingue nettement l'âme de la partie spirituelle. St Jérôme, en outre, se réfère explicitement à un schéma platonicien, que nous connaissons bien, afin d'expliquer la parabole du levain mêlé à trois mesures de farine (Mt 13,33) : « Il leur dit une autre parabole : « Le royaume des cieux est semblable au levain qu'une femme prend et mêle à trois mesures de farine, si bien que tout finit par lever ». Ainsi, dit st Jérôme, la venue de l'Esprit élève-t-elle l'âme humaine en ses trois parties : rationnelle (spirituelle), affective (psychique), désirante (corporelle)(26). Or nous savons que Platon clivait l'âme suivant ce schéma : désir, affect, raison.

Mais plutôt que d'interroger sur cette question saint Jérôme, dont on dit qu'il ne se risqua jamais à quelque originalité de présentation et qu'il travaillait principalement sur des sources de deuxième main, tournons-nous vers celui qui est le plus célèbre docteur de l'Église, aussi un des plus grands écrivains latins de tous les temps. Saint Augustin (354-430), évêque d'Hippone.

Saint Augustin

Dans sa jeunesse, Augustin — au désespoir de sa mère Monique — fut manichéen. Il croyait donc en une âme bonne, divine, éternelle, perdue pour un temps dans le monde de la matière créé par le Mal. Puis, déçu par

la faiblesse des arguments philosophiques invoqués par le clergé de l'église manichéenne, il se tourna vers Plotin et les néoplatoniciens. L'empreinte de la métaphysique platonicienne sur la pensée d'Augustin sera, disent les spécialistes, nette, profonde, durable : on en suit les contours même dans les écrits où Augustin se révèle un penseur chrétien d'une envergure rarissime. C'est certainement à cette empreinte que nous devons le raisonnement suivant d'Augustin, raisonnement repérable dans un écrit datant de 387, intitulé *De immortalite animae*. Le même sujet est abordé dans un autre texte : *Soliloques*. Le raisonnement est le suivant : la vérité est *immuable* et *éternelle*, d'autre part elle ne peut exister que dans un principe *vivant* et *pensant*, un tel principe est l'âme : donc l'âme est *immortelle*. On pourrait se demander quelle est cette âme dont parle Augustin. Or il se trouve qu'elle est bien pour lui cette part psychique de l'être humain que nous avons maintes fois définie. Peu de temps après, en 393, Augustin écrit, en effet, dans *De fide et symbolo* : « Trois sont les éléments en quoi consiste l'homme : l'esprit, l'âme, le corps » (X, 23 ; PL t XL, Col 193-194) (27). Dans le même texte, l'auteur des *Confessions* précise que l'esprit est la part propre à l'homme et qui n'appartient pas aux animaux ; l'âme, elle, est liée à la vie, et le corps est ce qui, en l'homme, est visible.

Au vrai, la conception augustinienne de l'âme paraît obéir parfaitement à une systématique que nous connaissons déjà et qui est héritée de l'Antiquité : l'âme est, dans l'être, intermédiaire entre le corps et Dieu, elle peut se tourner vers ce dernier, ou vers le monde extérieur. Les trois ordres de l'être, précise Augustin, se distinguent par leur degré de mutabilité et la qualité de la béatitude qu'ils procurent : Dieu est hors de toute mutabilité, et il procure une béatitude infinie, l'âme est seulement soumise à la mutabilité du temps, et elle donne des joies propres à son espèce, le corps est soumis à la double mutabilité du temps et de l'espace, et il offre des plaisirs inférieurs(28). L'âme est donc comme en *tension* constante entre ces deux pôles. Augustin qui, avant d'avoir connu l'intimité divine, prisait particulièrement celle de la chair, savait de quoi il parlait. Il faut donc croire que c'est cette âme, à tout le moins sa partie haute, que l'évêque d'Hippone pensait immortelle — à la manière de Platon, manière qui paraît avoir été aussi celle de saint Ambroise localisant dans l'âme une partie « spirituelle et divine »(29).

Parvenu à ce stade de l'analyse, nous pourrions conclure que l'anthropologie d'Augustin, bien que fondamentalement tripartite, reste entachée de cette dualité, propre à la perspective *ex deo*, qui saisit en l'homme de l'humain et du divin, du mortel et de l'immortel. Nous pourrions conclure qu'Augustin a perdu le sens de l'anthropologie apostolique. Ce serait là, toutefois, une erreur. Le génie d'Augustin

comme tout génie est profond, certes, mais aussi multiple et variant. Saint Augustin finira même par nier la valeur des apports du néoplatonisme. Et une exploration détaillée de son œuvre, telle celle menée par G. Rémy(30), montre que l'auteur de la C*ité de Dieu* croyait en la réalité de la seconde mort, celle de l'âme. Il précise même que la mort de l'âme et du corps est pour tout chrétien une *vérité fondamentale*. La vie, explique-t-il, est donnée par Dieu à l'âme qui la confère au corps. Si l'âme, par le péché, se coupe de Dieu, elle perd la vie *directement*, par suite le corps la perd. Mais la mort du corps est une conséquence indirecte du péché(31).

Nous retrouvons là un des temps les plus forts de l'anthropologie des apôtres. De même, lorsque saint Augustin affirme et confirme l'inhabitation possible et réelle du Christ au cœur de l'homme : « Tu étais en moi et je n'étais pas en moi » (*Confessions* X, XXVIII, 38) ; « Mais toi, Seigneur, tu étais plus intérieur que ce qu'il y a en moi de plus intérieur (*interior intimo meo*) et plus élevé que ce qu'il y a en moi de plus élevé » (*Confessions* III, VI, 2).

Partant de telles affirmations concernant la double mort et l'inhabitation de Dieu en l'homme, il faut néanmoins se garder de penser que l'anthropologie augustinienne ait jamais parfaitement respecté celle de la tradition chrétienne originelle. Tant est forte, en effet, la propension d'Augustin à penser l'âme immortelle qu'il va jusqu'à affirmer que les damnés en enfer subiront des peines éternelles (32) ce qui est en contradiction parfaite avec la croyance en la seconde mort, croyance affirmant que l'homme se coupant de Dieu (le damné) celui-là n'a plus la vie et donc disparaît.

Saint Augustin reste aussi à l'opposé de la Tradition révélée par saint Irénée, quand il propose de comprendre l'état primitif de l'humanité comme un *état achevé*(33). Nous le savons, cette compréhension est dans la logique de la croyance en une âme divine et immortelle. Elle n'est pas en harmonie avec la croyance en une âme créée.

Afin de conclure cette rapide présentation de la conception de l'homme chez saint Augustin, on remarquera que celle-ci se trouve donc comme à la *charnière* de deux anthropologies : celle issue de l'Église primitive et celle héritée de la philosophie grecque, du néoplatonisme en particulier. On notera enfin — ce qui est important pour notre propos — que l'assise de cette conception est triple : « corps, âme, esprit » ou « corps, âme, Dieu ».

Pseudo-Denys l'Aréopagite

Afin d'avoir une juste mesure de l'écart séparant un vécu anthropologique en accord avec la tradition première et un même vécu

influencé par la philosophie hellénistique, comparons deux textes, tous deux très brefs. Le premier est de Clément d'Alexandrie dont nous savons que la philosophie conjuguait les données bibliques et grecques, mais qui dans ce texte demeure très proche de l'anthropologie juive, profondément incarnée. Le second est d'un des Pères les plus mystérieux de l'histoire du christianisme : le Pseudo-Denys l'Aréopagite, Père que la légende affirme avoir été converti en écoutant saint Paul à Athènes et à qui est accordée volontiers la dénomination flatteuse de « divin Denys ».

Voici ce qu'écrit Clément (*Stromates* V, XI) :

> « Et l'on peut même pressentir ce qu'est Dieu, si l'on s'efforce, à travers toute sensation, de rejoindre la réalité de chaque être et de ne pas s'en écarter, avant d'avoir pénétré en son propre au-delà... »(34).

Clément indique ici une voie qui est celle du sensible pour aller vers Dieu. Il retrouve saint Justin martyr écrivant :

> « (...) le critère de vérité reste notre connaissance sensible et, en dehors de ce critère, il n'en est pas d'autre » (*Fragment* 1).

La voie désignée par le « divin Denys », que l'on dit avoir été le premier évêque d'Athènes (ce qui est faux), cette voie est ainsi présentée :

> « Exerce-toi sans cesse aux contemplations mystiques, abandonne les sensations, renonce aux opérations intellectuelles, rejette tout ce qui appartient au sensible et à l'intelligible (...). Car c'est en sortant de tout et de toi-même, de façon irrésistible et parfaite, que tu t'élèveras dans une pure extase jusqu'au rayon de la divine suressence, après avoir tout abandonné et t'être dépouillé de tout » (*Théologie mystique* I, 1)(35).

Nous reconnaissons bien dans ce texte, qui date de la fin du V^e^ siècle, ou du début du VI^e^, la trame de l'anthropologie tripartite : l'être doit s'élever (par l'esprit) en abandonnant le sensible (le corps) et l'intelligible (l'âme). Cependant ce vécu de la trilogie est grec, non pas chrétien au sens originel du terme : il s'agit ici de s'extraire du corps pour monter vers l'Esprit, vers Dieu. Or le mouvement de la *metanoïa* chrétienne est inverse : il ne s'agit pas de s'extérioriser, mais de s'intérioriser, car le Royaume de Dieu est « au-dedans de vous » (Lc 17, 21). Il ne s'agit pas de *monter* vers l'Esprit, mais de s'ouvrir à Lui pour qu'il *descende* en l'homme et le spiritualise. Il ne s'agit pas de laisser l'âme et le corps, mais de les *transformer* ainsi que le dit explicitement saint Paul. C'est pourquoi la perspective de Clément d'Alexandrie est

plus conforme : il se sert de son corps, spiritualisant ses sens, afin de pressentir Dieu.

Le Pseudo-Denys est un des grands initiateurs de la théologie *apophatique* ou théologie négative, laquelle choisit, pour tenter de faire entrevoir l'être de Dieu, de désigner cet être, non par ce qu'il est, mais par ce qu'il n'est pas. Ce chemin est aussi une des grandes voies privilégiée par Bouddha. La théologie mystique de Denys sera commentée et complétée par un des plus grands saints du VII^{e} siècle : Maxime le Confesseur (580-662). Celui-ci, à qui on doit d'avoir lutté pour la reconnaissance en Christ de deux volontés libres et unies : une humaine et une divine, est mort pour cette cause. Condamné en 662 par un synode d'avis contraire, il fut fouetté, on lui arracha la langue et on lui coupa la main droite(36). L'œuvre de Maxime le Confesseur mérite grandement d'être ici mentionnée, car elle se réfère à une conception très clairement trichotomique de l'être humain. M. Lot-Borodine rapporte que saint Maxime voit dans l'esprit, le *Noûs*, l'homme intérieur, le « reposoir secret de l'image trine : effigie du Fils imprimée par le Saint Esprit, onction du Père »(37). O. Clément cite ce passage, tout à fait révélateur de la conception ternaire de saint Maxime :

> « L'église est comme un homme. Pour âme, elle a le sanctuaire, pour esprit l'autel divin, pour corps la nef (…). Par sa nef, comme par un corps, elle propose l'acquisition d'une sagesse pratique ; par le sanctuaire, comme par une âme, elle interprète spirituellement la contemplation de la nature ; par l'autel divin, comme par l'esprit, elle pénètre dans la vision de Dieu. En retour, l'homme est une église mystique. Par la nef de son corps il illumine ses puissances actives, par le sanctuaire de son âme il offre à Dieu les essences spirituelles des choses, par l'autel de son esprit il invoque le silence au cœur de la Parole divine, grande voix qui dépasse toute connaissance. Là, autant qu'il est permis à l'homme, il s'unit à la divinité... »(38).

La tripartition anthropologique structure les conceptions d'autres saints célèbres du VII^{e} siècle, ainsi celle d'un des plus grands ascètes de l'Orient chrétien : Isaac le Syrien, évêque de Ninive vers 660-680. Celui-ci tout comme Éphrem le Syrien, la « Harpe du Saint-Esprit », dont nous avons parlé, était révulsé par les horreurs de ce monde. Mais, en même temps, il était empli d'une compassion infinie pour toutes les créatures. Il priait même pour le salut des démons. Et les animaux, comme au temps du paradis, vivaient en paix avec saint Isaac : la tradition rapporte que les plus féroces, les tigres, ronronnaient à l'approche du saint, tels de jeunes

chats(39). Le saint de Ninive ne serait guère compris par les paroissiens d'aujourd'hui : n'affirmait-il pas en effet « qu'à l'activité de nourrir les affamés, il préférait l'oisiveté du silence » ? Ceci, parce qu'il avait la claire conscience que faisant le silence en son cœur, y accueillant le Christ, il était infiniment plus bénéfique à l'humanité qu'en nourrissant quelques individus. Ce chemin silencieux, comme avant lui Grégoire de Nysse et Évagre le Pontique, Isaac affirmait qu'il passe par trois stades, chacun correspondant à l'une des phases du ternaire humain : le stade corporel, celui où il faut acquérir la parfaite maîtrise des appétits du corps ; le stade « psychique », où l'âme doit apprendre à se libérer des pensées ; l'étape spirituelle où le cœur « se brise et se renouvelle », où il s'élève jusqu'à l'amour et où l'homme entier se spiritualise. Alors, que cet homme « mange, boive, ou dorme, le parfum de la prière s'exhale spontanément de son âme »(40).

Vers la fin du Moyen-Âge

Jusqu'à la fin du premier Moyen-Âge, jusqu'à la fin de la période romane, soit l'articulation des XII^{e} et XIII^{e} siècles, l'anthropologie tripartite demeure une référence courante. En témoignent différents écrits de Guillaume de Saint Thierry (mort en 1148, ami de saint Bernard de Clairvaux), d'Hugues de Saint Victor (mort en 1141) et de Richard de Saint Victor (mort en 1173), en qui on vit le « plus grand docteur de la mystique médiévale », tous écrits cités et analysés par J. Borella dans son grand ouvrage *La charité profanée*(41). De ces écrits, pour notre propos, les extraits suivants sont particulièrement démonstratifs.

Dans son traité *De la nature du corps et de l'âme*, Guillaume de Saint Thierry affirme : « Tel est l'esprit, ou encore l'âme, que Dieu nous donne. Mais, c'est de l'âme que vient notre vie naturelle »(42). Ce dernier commentaire trahit une conception de type platonicien où l'âme possède la vie en propre. Ailleurs, Guillaume classe les stades de la prière en fonction de la tripartition : « De toute évidence, oraisons et orants se classent d'après trois états d'âme : l'animal, le raisonnable, le spirituel »(43).

Hugues de Saint-Victor, dans son traité *De l'union de l'âme et du corps*, campe la situation intermédiaire de l'âme : « Bien qu'esprit, l'âme en sa nature participe à une certaine mutabilité selon qu'elle approche le corps en le vivifiant »(44). Ailleurs Hugues distingue les trois yeux de l'âme : *l'œil de chair* qui voit le monde, *l'œil de la raison* qui vit dans

l'âme, *l'œil de la contemplation* qui voit ce qui est en Dieu. Ce dernier est aussi nommé par Hugues de Saint-Victor : *l'œil du cœur* ou *de l'esprit*. Cette triple image sera reprise par Richard de Saint-Victor distinguant l'œil charnel, l'œil rationnel et l'œil du cœur-intellect, en qui est la plus haute puissance de l'âme(45).

Ainsi l'anthropologie tripartite demeure-t-elle très présente, très vivante, jusqu'à la fin du premier Moyen-Âge. Mais remarquons, à la lumière de l'analyse faite par J. Borella de la *Lettre aux Frères du Mont Dieu* de Guillaume de Saint Thierry(46), combien cette tripartition a, depuis les origines, évolué. Cet auteur fait en effet remarquer que Guillaume, tendant à distinguer deux parties dans l'âme : l'*anima*, ou principe de vie du corps et l'*animus*, âme supérieure, intelligente, libre, passe par une trichotomie que nous avons déjà rencontrée, qui est : (*corpus*) (*anima-animus*) (*spiritus*), pour en définitive adopter la formule suivante : (*corpus-anima*) (*animus-spiritus*)(47). Là est le très grand, l'immense danger de la bipartition de l'âme : entraîner un éclatement par le milieu de l'harmonieuse anthropologie tripartite, *éclatement* incitant inévitablement à revenir à l'ancien dualisme « corps-âme », dualisme opposant le visible, à l'invisible, la matière à l'esprit. Ce danger est immense, car il est d'assimiler l'esprit à l'intelligence donc de réduire le spirituel au psychique. Et, ainsi que le montre l'histoire, c'est effectivement ce qui se passera, tout particulièrement avec Descartes. Au fil des siècles, l'esprit se perdra ; son sens, le sens du mot se perdra. Et l'homme, toujours plus, s'enfermera dans le binôme « âme-corps », perdant ainsi et son ouverture à Dieu et la notion que sa vie ici-bas puisse avoir un autre sens que d'engraisser son corps et lustrer son âme.

La perte de l'esprit

Ainsi que je le disais plus haut, le XIII^{e} siècle est celui où on voit poindre les premiers symptômes généralisés de la perte de l'*esprit*. Avant de donner un aperçu sur ces symptômes, voyons clairement quel a été le devenir de l'anthropologie tripartite, des premiers temps jusqu'au XIII^{e} siècle.

Initialement, deux trilogies se dressent l'une devant l'autre. Une trilogie antique et gnostique « *soma-psyche-pneuma* » plaçant une rupture radicale entre les deux premiers termes : l'âme et le corps ne sont pas issus du même monde. Cette trilogie est dualiste. La deuxième trilogie est celle du judéo-christianisme : elle se distingue clairement de la précédente en plaçant la rupture essentielle, non plus entre l'âme et le

corps, qui tous deux appartiennent à la création, mais entre l'âme et l'esprit, ce dernier n'appartenant plus à la nature humaine.

Mais d'un côté comme de l'autre, on note une tendance à cliver l'âme en deux parts. C'est le cas chez Platon distinguant le *Noûs* des niveaux inférieurs de l'âme (niveaux passionnel et instinctif), c'est le cas chez Aristote affirmant que l'âme est mortelle, mais que l'intellect supérieur le *Noûs*, qui est une partie de l'âme, ne l'est pas. Nous retrouvons une même tendance à dissocier l'âme en deux parts chez les juifs distinguant *nephesch*, l'âme corporelle et *ruach*, l'âme supérieure, l'esprit étant alors désigné par le terme *neschama*. Cette propension existe aussi dans l'anthropologie néo-testamentaire juxtaposant fréquemment l'âme et l'intelligence (la pensée) dans une même énumération (Mt 22, 37 ; Mc 12, 30 ; Lc 10, 27).

Avec le mélange des deux schémas tripartites — le schéma grec et le schéma chrétien — mélange qui commence à s'observer à Alexandrie, avec Philon le Juif, puis Clément et Origène, le doute s'installe sur le fait de savoir où il faut placer la rupture *ontologique* : entre le corps et l'âme, ou entre l'âme et l'esprit ? Le doute sur la place ontologique de l'âme, même s'il n'est pas explicité formellement est certainement très présent : l'âme est-elle du côté du corps, est-elle une créature ? Ou est-elle du côté de l'esprit, est-elle divine et immortelle ? Cette incertitude sur la nature de l'âme, jointe à sa propension à se cliver en deux, conduira à la solution que l'on sait : placer la rupture essentielle *au centre* de l'âme. Une partie de celle-ci est alors considérée comme liée au corps, et elle meurt sans doute avec lui. Une autre est liée à l'esprit et elle sera, par suite, comprise comme immortelle. Cette dernière partie, cela va sans dire, est la partie « intelligente ». L'ego, le « petit moi », dans un geste très spontané, mais aussi très infantile, s'estimera évidemment faire partie intégrante de cette fraction immortelle.

À partir de l'instant où « la poire est ainsi coupée en deux », l'anthropologie ternaire n'existe plus, la différence fondamentale séparant le psychique du spirituel n'est plus aperçue clairement.

II. Le second Moyen-Âge et la crise du XIII^{e} siècle

Je ne crois pas que personne n'ait jamais parlé, à propos du passage de l'époque romane à l'époque gothique, de révolution, de renaissance ou de naissance. Je ne me souviens pas d'ouvrages d'histoire pour présenter la rupture qui se produisit alors comme aussi importante et aussi profonde que la Renaissance, la Réforme, la Révolution de 1789, ou la Révolution

industrielle. Quand bien même un cours ou un livre aurait fait cela, il serait peut-être même resté en dessous de la vérité, car la crise du XIIIe siècle est, je crois, encore plus profonde, encore plus lourde de conséquences que les ruptures et renouveaux qui suivirent. Ceux-ci, à maints égards, n'apparaissent que comme simples suites, presque obligées et normales, de cette crise qui signa le passage d'une anthropologie à trois dimensions « corps, âme, esprit » à une anthropologie duale « corps-âme ». Nous le savons, Irénée y a assez insisté, l'Esprit *est* vie et *donne* la vie. À comparer la civilisation occidentale à un arbre, celui-ci perdant progressivement la dimension de l'esprit et communiquant de plus en plus difficilement avec l'Esprit, alors cet arbre voit, à partir du XIIIe siècle, sa sève s'épuiser et son bois se dessécher. Certaines branches meurent même et chaque fois qu'une branche maîtresse casse, alors les historiens observent un « temps marquant » de l'histoire. La Renaissance, la Réforme, la Révolution française, les révolutions technologiques qui suivent sont comme autant d'instants ou cassent et tombent de grandes branches mortes. Toutefois, il ne faudrait pas croire qu'avant le XIIIe siècle l'arbre en question était un adulte magnifiquement épanoui et que, par la suite, il ne serait devenu qu'un être malingre, maladif ou moribond. Vision naïve et trop simple qui porte l'empreinte de cette inclination si courante, mais si trompeuse, à embellir le passé. Non ! L'arbre dont nous parlons était au premier Moyen-Âge très loin d'avoir atteint sa pleine maturité, d'avoir donné ses plus beaux fruits. Il lui manquait de nombreuses tailles. Il était jeune, plein de vitalité, mais aussi : indiscipliné, sauvage, buissonnant. Toutefois, il conservait encore toutes ses racines, son feuillage verdoyait bellement, du ciel il recevait encore l'eau et la lumière nécessaires à sa croissance. Après le XIIIe siècle, apparemment, ce n'est plus le cas.

Maintenant, dira-t-on, pourquoi le XIIIe siècle ? Les grandes ruptures, les événements marquants ne datent-ils pas d'*avant* : ainsi le schisme de l'Église en 1054, l'avènement de l'art gothique à la fin du XIIe siècle, la querelle des Universaux au XIIe siècle ? Ou ne datent-ils pas d'*après*, tels l'invention de l'imprimerie, la découverte du Nouveau Monde ?

La réponse est celle-ci, elle est double. Le XIIIe siècle est remarquable par ce qu'un mathématicien appellerait un *point d'inflexion* caractéristique de l'évolution des indicateurs, des symptômes, trahissant cette perte de l'esprit — donc de l'Esprit — dont nous parlons. C'est certainement au XIIIe siècle que cette évolution connaît en effet sa pente maximale, son ascension la plus rapide. Au cours de ce siècle se cumulent ainsi les effets de querelles et ruptures récentes : schisme de 1054, querelle des Investitures, querelles des Universaux... et des

événements pour nous, tout aussi lourds de sens : la naissance du thomisme, la condamnation des ordalies, la dégradation des croisades, l'apparition de l'inquisition... Mais c'est aussi au XIIIe siècle que disparaissent définitivement du tympan des églises les *Majestas Domini*, ces représentations du Christ en Gloire, du Christ ressuscité, au centre de sa mandorle de lumière et entouré des Quatre Vivants. Or ces images portaient très précisément le sens de l'anthropologie tripartite. Toutes sont sculptées aux XIe et XIIe siècles(48). Au XIIIe siècle, elles sont systématiquement remplacées par des scènes, non plus rassurantes, mais terrifiantes. Alors, la perception de la mort, comme le montrent les sculptures, les peintures, les rituels, se métamorphose complètement.

Telles sont donc les deux séries de raisons qui font voir ici le XIIIe siècle comme siècle-clé. Mon seul regret, au moment où j'écris ces lignes, est de n'avoir pu prendre connaissance du livre écrit sur cette période par Cl. Tresmontant qui, tout à la fois, est un grand théologien de notre temps et un anthropologue extrêmement averti(49).

Tâchons d'extraire, avec aussi peu de mots que possible, le sens de ces événements que l'on voit graviter autour du XIIIe siècle et qui portent, me semble-t-il, la marque de la perte de l'esprit, et par suite de l'anthropologie tripartite.

Dans l'ordre, seront évoqués :

— le schisme de l'Église de 1054 ;
— la querelle des Universaux ;
— la naissance du Thomisme ;
— la séparation de la théologie et de la mystique ;
— la séparation des pouvoirs temporel et spirituel ;
— la fin des ordalies ;
— l'apparition d'un nouveau genre de croisades ;
— le passage de l'art roman à l'art gothique ;
— les transformations de l'iconographie de la mort ;
— l'évolution des rites funéraires.

Ces trois derniers événements sont si intimement liés qu'ils seront examinés dans une section particulière de ce chapitre : la dernière.

Des conditions de temps et de place font qu'on ne pourra, bien sûr, étudier chaque fait avec toute l'attention qu'il mérite en réalité. On se rappellera aussi qu'il ne s'agit ici nullement de faire œuvre d'historien — pour cela je n'ai ni les qualités, ni la volonté — mais de considérer des événements, situés dans le temps, à la lueur d'une modification fondamentale dans la manière dont l'homme et la vie humaine sont conçus.

Le schisme de 1054

Le soir du 15 juillet 1054, au moment où va commencer l'office vespéral, en l'église Sainte-Sophie de Constantinople, le cardinal Humbert, envoyé de Rome par le pape, suivi du cortège des dignitaires qui l'accompagnent, dépose sur l'autel la bulle pontificale excommuniant le patriarche byzantin Michel Cérulaire. L'irréparable était de la sorte commis. Non sans avoir été annoncé par plusieurs prémisses. En effet, à la fin du IVe siècle, l'empire romain se divise en deux : l'empire romain d'occident et l'empire romain d'Orient. Ces deux empires connaîtront des destinées différentes, le premier disparaissant rapidement comme entité politico-administrative et s'imprégnant sur le plan culturel d'apports celtes, germaniques et barbares, alors que le second, plus abrité, mieux protégé, préserve avec plus d'efficacité les traditions anciennes, notamment celle de l'Église.

De là vient que les deux Églises, celle d'Orient et celle d'Occident, connaissant des sorts différents, élaborèrent deux manières différentes de rendre compte de leur même foi en un même Dieu unique et « trine ». En Occident, s'instaura la coutume d'introduire dans le *Credo* officiel l'affirmation que « l'Esprit procède du Père *et du Fils* » (*Filioque*), ceci, alors que le Symbole de Nicée-Constantinople (IVe siècle) élaboré par les Pères précise que l'Esprit procède du Père *seul*. Différentes raisons justifiant la coutume du *Filioque*, le pape Léon III, lors du synode de Rome (810), déclara que le *Filioque* n'est pas hérétique. Mais, respectueux du *Credo* des Pères, il refusa de l'introduire dans le texte original et fit graver ce dernier, en grec et en latin, sur deux tablettes d'argent, qui furent enchâssées de part et d'autre du seuil de la basilique Saint-Pierre.

Cette attitude, tout à la fois respectueuse de l'unité et de la diversité — « en cela très spirituelle » — ne devait hélas ! pas être celle de tous les papes. En 1014, le pape Benoît VIII, pour des raisons politiques, introduisit officiellement le *Filioque* dans le texte du Symbole récité à la messe. Il prétendit, en outre, l'imposer à l'Église d'Orient, se considérant non plus seulement comme patriarche d'Occident, comme seul « vicaire de saint Pierre », mais comme le « vicaire du Christ » lui-même. On connaît la suite.

En quoi ces événements intéressent-ils l'histoire de l'anthropologie tripartite Pour le comprendre il faut en référer aux raisons de l'opposition orthodoxe au *Filioque*.

L'une de celles-ci mérite toute notre attention. Elle avait déjà été clairement aperçue par le patriarche Photius, au IXe siècle. Il y a, pensait cet homme, un profond danger spirituel dans le *Filioque*, danger qui est,

en rendant l'Esprit dépendant du Fils, de subordonner l'invisible au visible. Car l'Esprit, lui, est toujours invisible, alors que le Verbe s'est incarné, s'est « fait chair », et cette incarnation se continue dans l'institution de l'Église. Alors que pour Photius, de même que pour Irénée, le Fils et l'Esprit sont les « deux mains du Père agissant dans le monde », alors qu'ils entretiennent entre eux un rapport d'amour mutuel et *d'égalité*, l'introduction du *Filioque* fait courir le risque d'une sous-estimation de l'Esprit et, par conséquent, d'une surestimation du Christ incarné. Tel est le risque *théologique* craint par Photius. Le corollaire *anthropologique* de ce risque est une sous-estimation de l'esprit au bénéfice des parties plus manifestes de l'homme : le *corps* et l'*âme*. D'autres conséquences à l'introduction du *Filioque* étaient prévisibles et notamment, sur le terrain de l'Église militante, un christocentrisme toujours plus marqué, ainsi qu'un investissement plus affirmé dans les activités matérielles, ceci au détriment des activités spirituelles, c'est-à-dire inspirées par l'Esprit.

Les craintes du patriarche Photius étaient celles d'un visionnaire. Elles se sont vérifiées parfaitement, aussi bien dans leur énoncé principal, théologique, que dans les autres. Elles se sont vérifiées au-delà de toute mesure. Ainsi qu'on va le voir, la perte du sens de la réciprocité harmonieuse et complémentaire du Fils et de l'Esprit, la subordination de l'Esprit au Verbe, ne pouvait être que l'expression d'un étiolement de l'esprit, d'un obscurcissement de cette transparence qui, dans l'homme, ouvre sur Dieu. Mais on peut tenir que le rapport du *Filioque* à la perte de l'esprit — et donc de l'anthropologie tripartite — est un rapport circulaire. Car si l'obstruction de l'esprit a facilité le *Filioque*, celui-ci, en retour, incitant à focaliser l'attention sur l'humanité, sur la partie visible du Christ, incite à négliger l'esprit, par suite l'Esprit. L'effet est cumulatif, le cercle vicieux.

Si la querelle du *Filioque* est un premier corrélât de la perte de l'esprit, la querelle des *Universaux* en est un second, tout aussi lourd d'un terrible avenir. Cette querelle n'est jamais facile à exposer, car elle concerne la manière dont l'homme « pense » — terme très général — des idées elles mêmes générales, telles celles de bien, de mal, de beau, de vrai, de création, d'humanité, de divinité... Afin de comprendre simplement cette querelle, disons qu'il y a deux manière de concevoir ces « idées générales » (de genre, d'espèce...). Soit à la manière de Platon, puis de l'école d'Alexandrie et des néoplatoniciens qui, du fait même de l'existence d'une idée générale, concluent à la réalité de son objet. Cette conception est celle de l'attitude *réaliste*. À l'opposé, l'homme peut comprendre ces idées comme seules constructions de la pensée, constructions induites à partir de l'expérience sensible des choses. Ces idées ne sont plus alors que des noms servant à désigner des abstractions, dont la réalité, en tant

qu'indépendante du cerveau qui les conçoit, devient douteuse. Cette perspective est celle du *nominalisme*. Pour l'homme « réaliste », et l'homme roman l'était encore, le monde est la manifestation d'une idée qui lui préexiste, et ainsi de chaque chose. Cette doctrine était résumée par l'expression « *universalia ante rem* » (l'idée avant la chose). Pour le « nominaliste », et l'homme gothique tend de plus en plus à l'être, les idées générales, les « catégories », sont avant tout celles induites dans la pensée humaine par les choses, ce qui s'exprimait dans la formule : « *universalia post rem* » (l'idée après la chose). Qu'on me pardonne cette présentation simplifiée, car il est aussi des positions intermédiaires, mitigées, et d'autres d'un énoncé très subtil. Mais seules les grandes lignes de cette querelle nous intéressent ici.

Le Créateur, l'Éternel — par suite ses hypostases — est l'idée la plus générale, la plus noble, de tous les Universaux. Le chrétien antique, et encore l'homme roman, est sûr de son existence : derrière chaque merveille de la création, et derrière l'idée même de Dieu, il sent et *vit*, grâce à l'éveil de son esprit, la réalité de Dieu. Pour cela son esprit est suffisamment délié. Car la fameuse « querelle des Universaux » n'est pas seulement, comme on a pu le dire, une querelle de l'intelligence, une querelle de concepts. Elle est aussi une querelle spirituelle, une querelle de l'esprit. L'homme réaliste est satisfait par la preuve de saint Anselme, par la preuve *ontologique* de l'existence de Dieu, disant que « l'idée de Dieu prouve Dieu ». Car cet homme, à travers cette idée, est capable de « remonter » jusqu'à Dieu, il demeure capable d'en faire l'expérience. Pour cela, son esprit est suffisamment développé, et son âme n'a pas encore usurpé un pouvoir qui n'est pas de son registre. Tel n'est sans doute plus le cas de l'homme nominaliste qui, ne pouvant plus « réaliser » — le terme est important — avec une acuité suffisante Dieu en son cœur, ne s'autorise plus de l'idée de Dieu pour conclure à la réalité de Dieu, et ceci d'autant plus que son âme, son intelligence psychique, devenue comme ivre d'elle-même, s'affirme envahissante et exige (indûment) dans le domaine spirituel, ces mêmes arguments qu'elle a l'habitude de chercher (à juste titre) dans le monde matériel. Pour l'homme gothique, l'expérience de Dieu devient si ténue, ou si exceptionnelle, qu'il lui faudra tout un arsenal de preuves *logiques* pour être persuadé que Dieu existe. La preuve *ontologique* ne suffit plus. L'Éternel devient une « hypothèse » dont la validité doit être démontrée. À lire ceci, chacun comprendra combien nous sommes les enfants du *nominalisme*. Pour quasi tous les hommes de notre temps l'attitude de pensée, dite « réaliste », est devenue rigoureusement incompréhensible. Défaut d'esprit !

La querelle des Universaux et la naissance du Thomisme

La querelle des Universaux — comme par « hasard », mais il n'y a pas de hasard — naît au XII^e siècle, sensiblement à la même période où le cardinal Humbert dépose la bulle d'excommunication du patriarche Cérulaire sur l'autel de sainte Sophie. Cette querelle s'amplifie au XII^e siècle, pour commencer à imprimer dans la mentalité médiévale les premières séquelles de nominalisme profondes et déterminantes à partir du XIII^e siècle. Saint Thomas d'Aquin (1225-1274), est déjà soumis à ce besoin de prouver l'existence de Dieu sur un mode rationnel. De même fait-il à l'endroit de l'immortalité de l'âme. Quant à la question des Universaux, saint Thomas défendit avec bonheur un « réalisme modéré », hérité d'Aristote, affirmant la préexistence de ces derniers, mais en Dieu.

Ces considérations conduisent tout naturellement à tenter de situer le thomisme dans l'histoire anthropologique qui nous intéresse dans ce travail. Ceci peut se faire de deux manières : par une mesure de la place accordée, par saint Thomas, à l'argumentation logique, alors qu'il traite du monde l'esprit, de l'Incréé tout spécialement, et aussi par une présentation des principales caractéristiques de l'anthropologie du « Docteur commun ».

Chacun sait que la pensée d'Aristote est plus « scientifique » dans son cheminement que celle de Platon ; chacun sait de même que la pensée de Thomas d'Aquin doit plus à Aristote qu'à Platon. Mais cette dette n'a jamais incité saint Thomas à mettre en doute le contenu de la Révélation. Bien au contraire, et c'est là le génie du thomisme, il a su harmonieusement, et avec une grande clarté, marier les données de la foi et celles de la raison, nous dirions, usant du vocabulaire de l'anthropologie chrétienne d'Irénée : marier les données de l'esprit et celle de l'âme. Il n'y a dans un tel mariage rien de répréhensible, tant s'en faut, il convient même d'y voir très précisément un fruit de l'Esprit — car celui-ci est Un et *contribue à l'unité de tout ce qu'il touche*. Mais ce mariage — comme tout mariage — comportait un risque : celui que l'un des deux conjoints prenne le pas sur l'autre. Et c'est ce qui s'est passé — comme d'ailleurs dans la plupart des mariages : beaucoup ont ainsi mésusé du thomisme, s'autorisant de l'approche logique et méthodologique introduite par saint Thomas en matière de théologie, pour mettre en doute de nombreuses données révélées et aussi pour discréditer toute autre manière d'appréhender ces données. Prouver l'existence de Dieu, à la manière d'Aristote, en suivant le chemin des « cinq voies », montrant que rien ne peut s'expliquer sans Dieu, est une arme à double tranchant : elle augmente l'émerveillement et la foi de l'homme spirituel, mais elle incite celui qui demeure dans le doute et se montre par là même encore « très psychique », elle l'incite à toujours plus raisonner et argumenter sur un sujet qui pour être découvert et réellement

connu demande précisément que l'on taise sa raison, que l'on fasse, en son âme, le silence.

Des théologiens actuels de haut rang, tels P. Evdokimov ou O. Clément affirment même que le « Docteur angélique » en personne, n'a pas été sans se blesser à cette lame qu'il avait lui-même forgée. Il semble en effet, à en croire P. Evdokimov, que saint Thomas ait eu par trop tendance à « rejeter la doctrine augustinienne de la connaissance par illumination divine et par intuition, et à ériger la raison en seul instrument pour penser Dieu »(50). De même, dans un passage que nous lirons tout à l'heure, O. Clément remarque que saint Thomas « démythologise » et que dans le thème de la déification, qui est aussi celui de la *metanoïa*, il tend à voir, non plus une réalité concrète, mais une image(51). Or, cela est évident, une telle position est totalement opposée au sens de l'anthropologie apostolique, anthropologie affirmant que la voie de la connaissance de Dieu est, non pas l'âme, mais l'esprit, affirmant de même l'inhabitation du Christ dans le cœur de l'homme, affirmant enfin que celui-ci n'est venu sur terre que pour une seule chose : « devenir homme, afin que l'homme devienne dieu ».

Le danger de la *Somme théologique* ou de la *Somme de la foi catholique contre les gentils* n'est pas, bien sûr, d'ouvrir l'esprit de l'homme spirituel et de le conforter dans sa foi, il est d'enfermer l'homme psychique dans son âme et de finir par amplifier son doute. Ce n'est pas sans raison si la doctrine de saint Thomas ne fut pas, au début, approuvée par Rome, et si elle fut explicitement condamnée par l'évêque de Paris et l'archevêque de Canterbury. Mais venons-en plus précisément à l'anthropologie du « Docteur angélique ».

Celle-ci se présente d'emblée à nous comme « curiosité » : elle emprunte manifestement beaucoup à Aristote et pourtant, contrairement aux affirmations de ce dernier, elle affirme l'âme immortelle. Elle est connue pour définir le composé humain comme composé d'une âme et d'un corps et pourtant on rencontre dans l'œuvre de Thomas maints passages évoquant plusieurs âmes, et certains évoquant même une tripartition de l'être. Cette anthropologie est, nous n'en doutons pas, profondément chrétienne, néanmoins elle s'exprime en des termes qui évoquent parfois la gnose, à tout le moins Platon, cet « épicier de tous les hérétiques », comme le considérait Tertullien. Si l'anthropologie augustinienne est à multiples facettes, plus encore l'est celle de l'oblat du Mont Cassin.

À l'examiner de près, on mesurera combien elle diffère de celle de la *Paradosis*. Son unité interne paraît aussi bien moins forte.

Tout d'abord, il est indubitable que la conception de l'âme prêchée par saint Thomas est héritée d'Aristote : il la considère en effet comme *forme*

organisant et informant cette matière qui est le corps, lequel ne peut être conçu que comme *formé*, faute de quoi il n'est pas corps humain. Du corps, l'âme reçoit des impressions et, de l'âme, le corps reçoit organisation, animation, directives. L'unité entre l'âme et le corps est si forte que l'un ne peut guère se concevoir sans l'autre, ainsi que le pensait Aristote. Cependant saint Thomas, pour rester fidèle à la Bible, est obligé d'admettre une survie de l'âme, une fois le corps décomposé. Et aussitôt le grand saint de déployer toute une argumentation pour démontrer cette immortalité. Cette argumentation fait penser à Platon : l'âme n'étant pas composée, ne peut se décomposer, mais aussi à saint Irénée. Un autre argument a trait à la connaissance et nous retrouvons ainsi Augustin et par-delà le néoplatonisme. D'autres arguments encore sont proposés par saint Thomas d'Aquin pour démontrer l'immortalité naturelle de l'âme(52).

Mais cette âme n'est pas aussi « simple » qu'il y paraît. Thomas distingue en effet une *part supérieure* qu'il appelle *intellect, âme intellective*, qu'il assimile à l'esprit ou au cœur. Voici un passage de la *Somme théologique* évoquant cette conception de l'être : « Or il y a trois principes d'action (...) savoir : l'intellect qui est désigné par *l'esprit* ; la puissance appétitive *inférieure*, désignée par *l'âme*, et la puissance exécutive *extérieure*, désignée par la force » (c'est nous qui soulignons) (S. Th. II, II, q.44, a.5)(53). Nous retrouvons ici la trilogie « corps, âme, esprit » paulinienne. Les deux derniers termes sont nommés, quant à la « force extérieure », son concept même présuppose celui de corps.

Dans d'autres textes, le « Docteur commun de l'Église » dissocie l'âme inférieure en deux : une *âme végétative* semblable à celle des plantes, et une *âme animale* comparable à celle des animaux (S. de la foi, L 11, c.89 ; S. Th I q 76, 23, ad3). Mais cette tripartition de l'âme ne serait pas bien gênante — encore qu'elle ait incité les occultistes de tout poil à chercher des parts toujours plus fines dans l'agrégat humain(54) — si elle ne s'exprimait ailleurs en des termes évoquant cette perspective dualiste disant que « l'âme-esprit » est le fruit d'une modalité particulière de création, et l'âme animale ainsi que le corps, le fruit d'une autre modalité. J. Borella qui, de toute évidence, connaît très bien l'œuvre de st Thomas, écrit :

> « Cette distinction entre l'âme animale et l'âme intellective est d'autant plus intéressante que pour saint Thomas seule la deuxième est créée par Dieu, la première étant produite par l'acte même de la génération. Cette thèse est même si importante que saint Thomas lui consacre de longues pages dans plusieurs traités (S. de la foi L Il c.88,89 ; S. th.1 q. 1 18, al et a.2). Il s'en suit que dans leur origine,

l'âme sensitive se distingue de l'âme intellective, « comme le naturel du surnaturel »(55).

Telle donc nous apparaît, à la faveur d'une première approche, l'anthropologie de saint Thomas. Certes la question des mots joue beaucoup : car lorsque l'âme animale est dite fruit de la génération et que « seule » la première est créée par Dieu, il faut entendre qu'une part de l'âme est *directement* créée par Dieu et l'autre *indirectement*. Toutefois, qui a été sensible à l'anthropologie apostolique, à son unité foncière venant de l'esprit, ne peut être que gêné par ce clivage de la *nature* et de la *sur-nature* au cœur même de l'âme humaine. De plus, l'emploi du même mot âme, afin de désigner le psychisme et l'esprit, soit deux réalités que l'anthropologie apostolique a appris à considérer comme sans aucune commune mesure, cet emploi ne constituait-il pas *nolens*, *volens*, comme une incitation à perdre le sens de la distinction du psychique et du spirituel ? Toujours est-il, nous l'avons dit, que c'est au XIII^{e} siècle que l'on voit apparaître les premiers indices indubitables d'une telle perte.

Séparation de la théologie et de la mystique

Un autre trait de cette crise, dont le thomisme est un des symptômes manifestes, est l'éclatement de manières d'être, de connaître, ou d'agir, qui précédemment étaient encore unies. Tel est, par exemple, le cas de la *théologie* et de la *mystique*, aussi celui de l'exercice des *pouvoirs* temporel et spirituel. Jusqu'au XIII^{e} siècle, la réflexion et la mystique se mariaient et se complétaient pour mieux saisir et transmettre les mystères de Dieu. À partir de ce siècle, au contraire, on assiste à une dissociation toujours plus nette entre une *théologie*, toujours plus rationnelle et analytique, et la *spiritualité proprement dite*, la première devenant envahissante, la seconde perdant du terrain, notamment celui de l'Église séculière et se réfugiant alors derrière les murs des monastères. D'autre part, jusqu'au XIII^{e} siècle la légitimité du pouvoir royal s'enracinait aussi bien dans le temporel que dans le spirituel. Après le XIII^{e} siècle, les pouvoirs temporel et spirituel se scindent. Examinons rapidement le mouvement de ces déchirures, tout en gardant en mémoire l'affirmation de saint Irénée disant que l'unité, que ce soit celle du corps et de l'âme, des hommes entre eux, ou tout autre unité d'action ou de pensée, est œuvre de l'Esprit, par conséquent de l'esprit, le premier passant par le second. C'est à l'âme, par contre, qu'il appartient de sérier, séparer, diviser.

O. Clément, dans *La révolte de l'Esprit*, écrit(56) :

« Dès le XIIIe siècle, en effet, l'Occident, aux prises avec la renaissance de l'aristotélisme, a tenté de constituer la théologie en « science » en mettant la raison supposée « naturelle » au service de la révélation. Le thomisme, dans son jaillissement premier qui n'est pas sans continuité avec la tradition patristique, garde encore un bel équilibre entre une réflexion qu'il faut bien appeler philosophique, une lecture quasi liturgique de l'Écriture et une « sensibilité » contemplative qui met l'accent sur la transformation de l'âme par la *forma caritatis*. Pourtant, déjà, st Thomas « démythologise » : dans le thème de la déification, il voit surtout une métaphore, l'expression d'une communion morale, intentionnelle, sans participation réelle de l'homme tout entier (y compris son corps) à Dieu tout entier ».

Il écrit un peu plus loin(57) :

« L'approche originelle et originale du mystère, ininterrompue en Occident jusqu'à la pensée cistercienne du XIIe siècle, jusqu'à saint François d'Assise et saint Bonaventure, a disparu de la théologie dominante. Mais non, certes de la vie profonde de l'Église. L'esprit a corrigé ce dessèchement de la théologie d'école par une forte piété des simples, la continuité du vécu monastique, dans la tradition bénédictine surtout, et par de grands renouveaux mystiques. Cependant, l'unité de l'Écriture, du sacrement, de la théologie et de la spiritualité était perdue. Un piétisme affectif guettait la religion populaire. La mystique devenait une aventure assez marginale, gênée par la théologie dominante et gênante pour elle ».

P. Evdokimov note, à la suite du XIIIe siècle :

« (...)un essoufflement et un appauvrissement de la vie spirituelle. Les études scolastiques s'adressent à l'intelligence et remplacent la *lectio divina* et la contemplation orante. La prière elle-même devient formaliste. Ce que l'on appelle la *devotio moderna* élargit la distance entre la spiritualité et une théologie de plus en plus spéculative »(58).

Dans un autre ouvrage, le même théologien montre que le néoplatonisme de l'Église d'Orient la préserve de la pente conceptuelle et surtout du *nominalisme* rigoureusement inconnu en Orient. Il note en Occident la montée toujours plus nette de l'analyse scolastique, de l'argumentation en termes de causalité efficiente, ceci au détriment de la contemplation mystique, de la connaissance sapientielle : « la sève biblique et patristique s'estompe et laisse place à la raison théologique » écrit-il. De même, la partie didactique, catéchétique de la messe romaine,

se développe au détriment de sa partie mystérique. Le fossé entre l'Église du Levant et celle du Couchant se creuse et ceci sur tous les fronts : la première prêche la « déification », l'autre le « salut », l'une la mystique, l'autre la morale, l'une la résurrection, l'autre la crucifixion, l'une une théologie apophatique, l'autre une théologie positive, l'une la contemplation et la méditation, l'autre l'action et la mission, l'une une anthropologie tripartite, l'autre une anthropologie « âme-corps »...

Evdokimov écrit encore : « Autant l'Occident manifeste universellement le besoin de définir, autant l'Orient, non seulement n'a pas besoin de définir, mais encore a besoin de ne pas définir »(59).

Nul doute, à partir du XIIIe siècle, l'Occident est déjà envahi par l'âme, alors que l'Orient continue de garder l'esprit. Cet envahissement par l'âme, ainsi que l'avait si bien entrevu, dès le IXe siècle, le patriarche Photius, se traduit par une mise en avant de l'humanité souffrante du Christ et par une tendance à laisser sa divinité en second plan. L'âme s'apitoie sur elle-même, car le corps est sa face visible (cf. l'unité âme-corps), de là l'émergence à la fin du Moyen-Âge, de dévotions doloristes avec apparition de formes de mortification inconnues en Orient. Un trait à cet égard significatif : un effet physique particulier au mysticisme occidental est la s*tigmatisation*. Ce trait est inconnu en Orient où l'effet dominant est la *luminosité* le rayonnement de lumière incréée.

À qui veut prendre une mesure de la cassure qui s'est opérée dans la spiritualité occidentale aux alentours du XIIIe siècle, on peut conseiller, après avoir relu quelques passages des œuvres fortes de saint Irénée, de Justin, ou d'Ignace d'Antioche, de se plonger dans un texte dont on a dit qu'il reflète l'essence de la spiritualité du second Moyen-Âge. Je veux parler de *L'Imitation de Jésus-Christ*, ouvrage publié vers la fin du XIIIe siècle ou le début du XIVe siècle. La différence est frappante. On passe d'une spiritualité virile, qui a la clarté et le tranchant du cristal à une dévotion frileuse, affective et « réglementée » qui, dans son expression au moins, n'a plus guère à voir avec le christianisme de la *Paradosis*. Hugo Rahner, jésuite, spécialiste de saint Ignace de Loyola, qualifie cette dévotion d'*individuelle* et d'*amorphe*(60). Le titre d'*Imitation* est déjà parlant en soi : il ne s'agit plus tant de « deuxième naissance », de *metanoïa*, de métamorphose en Christ, mais de seule pratique des vertus, il ne s'agit plus de transfiguration, mais de seule imitation, plus de déification, mais de seule édification. L'homme, enfermé dans son âme, n'a plus accès aux énergies transformantes de l'Esprit. Il ne peut plus qu'imiter : bien que le Livre Second de *L'Imitation* réaffirme l'intériorité du Christ, celui-ci ne paraît plus tant être intérieur qu'extérieur à l'homme. La tonalité, l'atmosphère de cet ouvrage trahissent combien sa

spiritualité est différente de celle des Pères apostoliques et apologistes : elle est comme submergée de componction, de « tristesse théologale », de peur de l'enfer (cf. notamment le chapitre I, XXIV, 3 à 6).

En maints passages se profile, d'autre part, une grande indifférenciation entre l'esprit (le cœur) et l'âme : tous ces termes sont employés comme pêle-mêle. D'ailleurs, sur les 114 chapitres que contient l'ouvrage, pas un seul ne se réfère explicitement à l'Esprit : la dévotion au Christ incarné occupe toute la place.

La nouvelle dévotion occidentale — la devotio moderna — se remarque certes à son goût de la prière intérieure, mais elle se signale de manière bien plus frappante par son souci de la modération, du raisonnable, du possible, du praticable, de l'accessible. On comprend, dans ces conditions, l'Esprit ayant pour intraitable habitude de souffler où il veut, que la *devotio moderna* ait eu peur de la mystique, et qu'elle se soit, par suite, appliquée à lui substituer une piété affective et sans risque. En 1311, le deuxième canon du concile de Vienne condamne l'ardeur mystique en des termes montrant que l'Église ne croit plus à la possibilité de la parfaite spiritualisation de l'être humain ici-bas. C'est la croyance même en la déification qui s'étiole et meurt. L'historien R. Fossier parle du « désarroi des âmes » de ce temps(61). On les comprend bien.

L'anthropologie tripartite occidentale est-elle morte pour autant ? Non pas. Elle suit les chemins de la spiritualité authentique et va se réfugier dans les cloîtres. À partir du XIIIe siècle, elle fuit l'Église régulière et ne sera plus guère l'apanage que de quelques moines et des vrais mystiques.

Toutes les œuvres des spirituels authentiques se réfèrent, en effet, — explicitement ou non — à cette anthropologie. Comment pourrait-il d'ailleurs en être autrement, puisque le mystique se définit par son expérience intérieure de Dieu et que cette expérience n'est possible que par la mise en œuvre de l'esprit ? Sans limite serait donc la tâche consistant à suivre les traces de la tripartition « corps-âme-esprit » dans les ouvrages fleurissant sur le sol des grandes traditions mystiques : espagnole, rhénane, orientale... postérieures au XIIIe siècle. Toutefois, comme le propos demande à être illustré, je prendrai trois exemples qui seront seulement signalés à l'attention du lecteur. Le premier est celui de sainte Thérèse d'Avila (1515-1582) se corrigeant elle-même parce quelle avait employé le mot « âme », au lieu de celui d' « esprit ». Elle écrit :

> « D'après ce qu'on comprend, et on ne saurait dire plus, l'âme, c'est-à-dire l'esprit de cette âme (*el alma, digo el spiritu de esta alma*) ne fait plus qu'un avec Dieu... »(62)

L'autre est celui de Tauler (1300-1361), le plus grand disciple de Maître Eckhart, lumière de la mystique rhénane. Tauler revenait souvent

dans ses sermons sur la structure de l'âme. Il disait : « l'homme est tout à fait comme s'il était trois hommes et cependant il est un ». Le premier désigne l'homme extérieur, sensible, le second l'homme intérieur raisonnable, le troisième c'est le *gemuete*, terme qui a le sens de *mens* et désigne l'esprit(63). Ici, nulle confusion entre le psychique et le spirituel : par expérience, Tauler sait qu'il s'agit de deux *hommes différents* (mais qui aussi deviennent un sous le souffle de l'Esprit). Chez d'autres mystiques médiévaux, l'esprit sera désigné comme « la fine pointe de l'âme ». Expression très belle, mais qui ne doit point cacher la discontinuité de nature séparant l'esprit de l'âme, discontinuité si primordiale aux yeux de la tradition originelle.

Le dernier exemple que je voulais citer est celui de Grégoire Palamas (12961359), évêque de Thessalonique, le grand théoricien de la différence séparant l'*essence* et les *énergies divines*. G. Palamas est aussi un des plus hauts maîtres de l'*hésychasme*. Il écrit : « l'hypostase de l'homme spirituel est composée de l'Esprit céleste, de l'âme et du corps » (Triades, I,3-43). Cette distinction, l'apôtre de la lumière incréée la met en œuvre. Voici ce qu'il répond à un de ses élèves, l'interrogeant sur la technique de la prière hésychaste : « Voilà pourquoi nous nous insurgeons contre la loi du péché et l'expulsons du *corps* pour y introduire l'autorité de l'esprit. Grâce à cette autorité nous fixons sa loi à chaque puissance de l'*âme*, et aux membres du *corps* : à chacun son dû » (c'est nous qui soulignons)(64).

Ainsi, malgré le séisme psycho-spirituel du XIII^{e} siècle, le sens de la tripartition apostolique se garde-t-il chez les mystiques, chez les seuls vrais théologiens, ceux qui ont une expérience réelle de la divinité. Mais la dissociation engendrée par la perte de l'esprit ne se fait pas sentir dans le seul enclos de la vie religieuse. On en perçoit aussi les effets sur des terrains beaucoup plus concrets, celui du pouvoir politique et celui des coutumes judiciaires par exemple.

Séparation des pouvoirs

Sur le plan de la répartition des pouvoirs, il est intéressant de constater que la querelle dite « des Investitures » commença en Allemagne au XII^{e} siècle, moment du schisme des Églises d'Occident et d'Orient. Bien parler de cette querelle demande d'être historien. Mais dans le cadre de cet ouvrage il importe seulement d'en saisir le fond. Il est celui-ci : mal éclairés par la lumière intérieure de l'esprit, les pouvoirs temporel et spirituel en viennent à se heurter et se contrecarrer violemment. (Ce qui ne signifie pas, tant s'en faut, que ces pouvoirs aient, par le passé, collaboré dans une harmonie et une sérénité parfaite : souvenons-nous,

par exemple, de Charlemagne n'appréciant absolument pas d'avoir été — par surprise — sacré empereur par Léon III et affirmant même, par la suite, que s'il avait pu prévoir l'événement, il se serait bien gardé de mettre les pieds à l'église le soir de Noël de l'an 800 !). Nous voyons maintenant l'Empereur, maître du Saint Empire Romain Germanique, et le pape, se dresser de toute leur hauteur l'un contre l'autre, le premier prétendant conférer à la fois pouvoir temporel et juridiction spirituelle aux évêques ainsi qu'aux abbés, et affirmant même avoir le droit d'agir sur la nomination du pape en personne. L'Église, bien entendu, ne considéra pas les choses sous cet angle et elle lutta avec acharnement pour conserver ses droits d'investiture. En Italie, cette querelle opposa les Guelfes, partisans du pape, aux Gibelins, partisans de l'Empereur. Comme on sait, ce fut l'Église qui l'emporta. Mais, entre temps, avait été signé le Concordat de Worms, en 1122, accord alléguant que l'autorité féodale du suzerain s'exercerait sur les évêques dans le temporel, et qu'en revanche l'investiture spirituelle reviendrait à la papauté. Comme le fait remarquer J. Évola dans nombre de ses ouvrages, cette querelle laissa au vrai les deux protagonistes amoindris. Le pouvoir spirituel y perdit notamment son assise temporelle, puisqu'il reconnut à l'État la fonction de défendre l'Église. Cette conception, fruit de la thèse guelfe, présupposait dans les esprits, note Évola l'idée « d'une spiritualité qui n'est plus un pouvoir et d'un pouvoir qui n'est plus une spiritualité »(65). L'Église, pour employer un vocabulaire dualiste, apparaît donc après Worms, à la manière d'une *âme*, sans cor*ps*. À l'inverse, l'État évoquerait maintenant un *corps* sans *âme*, un corps dont l'âme est devenue extérieure. Il est important de noter ce glissement, car nous savons que dans l'homme, c'est l'esprit qui assure effectivement l'*unité* de l'âme et du corps. Il y a là un synchronisme étonnant entre ce qui se passe à l'intérieur de l'homme médiéval et ce qui se passe sur le plan des institutions. Mais ce n'est pas tout : c'est aussi au XIII^{e} siècle que, la doctrine des sacrements étant alors définitivement arrêtée, l'onction royale, au moment du sacre, cessa d'être effectivement assimilée, comme cela était le cas auparavant, à une ordination sacerdotale(66).

En effet, depuis les Carolingiens et jusqu'alors, l'onction royale, faisant partie des sacrements authentifiés par l'Église (cf. par exemple la liste des 12 sacrements de saint Pierre Damien), désignait ouvertement la royauté comme office chrétien et le roi comme personnage aussi saint et sacré que l'évêque.

L'homme complet, l'homme *teleios*, comme l'affirme la Tradition, est « prêtre, prophète et roi ». Cela est d'ailleurs rappelé dans la formule de la liturgie actuelle du baptême, formule qui reprend une très ancienne conception(67). Si on admet que la fonction prophétique est une fonction

« plus intérieure », qui n'a pas à se concrétiser, à s'extérioriser dans une fonction sociale particulière, le couple institutionnel fondamental est le binôme « prêtre, roi ». Mélchisédech, le roi de Salem, personnage mystérieux, préfigure du Christ, Mélchisédech à qui Abraham remit la dîme de tout, était prêtre et roi (Gn 14,18-20). Le Christ, à de multiples égards, était prêtre et roi. Il a inauguré un « sacerdoce royal » (1 Pe 2,9). Et ce sont des « Rois-Mages » qui les premiers viennent adorer Jésus. C'est là du moins ce qu'affirme une tradition très ancienne.

Avec le refus de l'Église, à partir du début du XIII^{e} siècle, d'authentifier plus de sept sacrements — ceux-là même que nous connaissons aujourd'hui — et, par suite, de considérer l'onction royale comme un rite sacramentel, nous avons là une nouvelle manifestation de scission du temporel et du spirituel, manifestation où il faut voir, croyons-nous, la marque d'une insensibilité accrue à ce principe intérieur d'unité qu'est l'esprit.

De même que la signification sacramentelle de l'onction royale, l'ordre à la fois militaire et religieux du Temple ne résistera pas à la secousse du XIII^{e} siècle. Les Templiers furent aussi bien condamnés par le pouvoir temporel, en la personne de Philippe le Bel, que par l'Église, en la personne du pape Clément V. Autant, sans doute, l'idéal incarné par le personnage du moine-chevalier, était-il devenu anachronique et difficile à comprendre pour des hommes que l'apôtre Paul aurait vu comme devenant toujours plus « psychiques ». Autant aussi, les Templiers devenus d'opulents banquiers gouvernés pour la plupart par des considérations devenues seulement matérielles, n'étaient-ils plus au XIII^{e} siècle à la hauteur de l'idéal spirituel qui avait inspiré la création de leur ordre.

La fin des ordalies

Un autre indice de perte de la dimension de l'esprit et d'évacuation de l'anthropologie tripartite que j'aimerais signaler est celui-ci : l'ordonnance de saint Louis qui, en 1258, supprima définitivement le recours aux ordalies et aux combats justiciaires à titre de preuves permettant de départager innocents et coupables. Expliquer la logique, tout à la fois spirituelle et psychologique fondant le système des ordalies, ou du « Jugement de Dieu », n'est pas une tâche aisée. Une fois encore on se limitera à l'essentiel.

Il existait autrefois trois genres d'ordalies. Le *duel judiciaire*, au cours duquel s'affrontaient l'accusé et l'accusateur : la victoire désignait l'innocent. L'*épreuve par le feu*, qui laissait indemnes les innocents et brûlait les coupables (le test consistait à mettre les mains dans l'huile

bouillante, à porter une barre chauffée au rouge, à marcher sur des socs de charrue rouges comme braises...) Quant à l'*épreuve par l'eau*, elle consistait à jeter le plaignant, pieds et poings liés, dans l'eau : l'innocent flottait, le coupable coulait.

Ce système peut paraître barbare : il n'en était pas moins fondé pour des individus dont le rapport à Dieu pouvait être si immédiat, dont l'expérience de la proximité de Dieu pouvait être si vive — en raison de l'ouverture de leur cœur, de leur esprit — qu'ils ne pensaient pas que l'Éternel puisse ne pas aider un innocent par le jeu de grâces, par la communication d'énergies divines appropriées. À Dieu « tout est possible » (Mc 10,27), même de faire que le plus faible gagne, que la chair ne brûle pas... Une tâche, d'ailleurs importante, de l'anthropologie fondamentale sera d'étudier de près la question des effets physiques de la spiritualisation de l'être. Mais le bien-fondé des ordalies n'était pas seulement de l'ordre du raisonnement. Pour qu'elles aient été utilisées aussi longtemps, il a bien fallu qu'elles « marchent » et que le jugement de l'esprit s'harmonisât quelque peu avec celui de l'âme, celui de l'intelligence. Il faut donc penser, qu'en ces hautes époques, l'expérience de Dieu pouvait si étroitement tisser la vie des hommes que des phénomènes de transfiguration physique — sans doute conjoncturels et momentanés devaient se produire *réellement*, conférant au corps des possibilités non ordinaires, ce qui certainement ne pouvait échoir qu'à des hommes déjà avancés sur le terrain de l'esprit. Ainsi donc, tant que le ternaire anthropologique conservait son sens et qu'il exprimait une réalité humaine concrète, le système des ordalies avait une justification, il pouvait servir. À l'inverse, la disparition de ce système au XIII^{e} siècle montre, qu'à partir de ce temps, l'ouverture spirituelle était devenue un phénomène si rare que les ordalies durent commencer à décimer tout un chacun, et tout autant les innocents que les coupables. Un tel système de preuve n'est en effet plus applicable, sans un risque très onéreux, à des hommes devenus essentiellement « corps et âme ». Le mieux était alors d'interdire les ordalies, ce que fit saint Louis en 1258.

Les récits rapportant des épreuves d'ordalie sont, je crois, assez rares. Certains critiques ont dit que le témoignage suivant ne présentait pas toutes les garanties de rigueur. Pourtant, O. Leroy, agrégé d'histoire, extrêmement exigeant sur le chapitre de l'authenticité des documents hagiographiques, a estimé pouvoir le publier(68). Je m'en remets à l'autorité d'O. Leroy et ne résiste pas au plaisir de reproduire l'histoire de cette ordalie célèbre qui date du X^{e} siècle. L'héroïne en est la reine anglo-saxonne Emma, fille de Richard II, duc de Normandie, mère d'Édouard II. Ce texte, en quelques lignes, plongera chacun dans une « atmosphère » datant d'un millénaire.

« Emma avait, au gré de quelques seigneurs anglais, trop d'influence politique. L'appui qu'elle trouvait auprès de l'évêque de Winchester le lui fit donner pour amant. Robert, archevêque de Canterbury, suggéra que la reine se purgeât de cette accusation par l'épreuve du feu. Ainsi fut décidé. Emma ferait neuf pas, pieds nus, sur neuf coutres de charrue rougis au feu. Elle offrit d'en faire cinq de plus, pour le compte de l'évêque son prétendu complice. La reine se prépara à l'épreuve en passant la nuit en prière au tombeau de saint Swithin ; puis l'ordalie eut lieu dans l'église placée sous le vocable de ce saint. Emma paru habillée comme une femme du commun. Elle portait une petite jupe lui venant aux genoux. Ses jambes et ses pieds étaient nus. Deux évêques la conduisaient. Elle s'avança sur les coutres en présence d'Edouard et des dignitaires du royaume. Elle marchait, disent les chroniqueurs, les yeux fixés au ciel. Elle avait franchi les coutres et parvenait au porche de l'église, quand elle demanda si elle arriverait bientôt au passage dangereux. Elle n'avait rien senti. Édouard bouleversé, voulut être châtié d'avoir soupçonné sa mère ; il se fit fustiger publiquement ».

Un nouveau genre de croisades

Le XIII^{e} siècle est d'autre part marqué, comme au fer, par deux croisades particulièrement scandaleuses et brutales : la *quatrième croisade* (1202-1204) principalement conduite par Baudoin de Flandre, Boniface de Montferrat, Simon de Montfort et la *croisade contre les Albigeois*, contre les Cathares du Languedoc (1209-1244), croisade que le même Simon de Montfort mena avec une cruauté impitoyable et qui inaugura les tribunaux de l'inquisition.

Les motifs des premières croisades étaient de nature fondamentalement religieuse et l'on peut tenir que le comportement des premiers croisés leur fut dicté, pour la plus grande majorité, par des considérations de foi et de piété. Ainsi, faut-il croire que les hommes de Godefroy de Bouillon surent se montrer suffisamment tolérants et compréhensifs à l'égard de l'Église d'Orient, puisqu'en Terre Sainte, vers 1106-1107, Grecs et Latins continuaient encore de célébrer paisiblement la messe ensemble(70). Mais, avec la IV^{e} croisade, les choses changent. Certes, Innocent III prêcha cette croisade afin de tenter une nouvelle fois de délivrer le St Sépulcre. Mais si les intentions de ce grand pape demeurent au-dessus de tout soupçon, on ne peut en dire autant de celle des Vénitiens qui financèrent le voyage, autant de l'attitude des croisés eux-mêmes. En effet, alors que leur armée se dirigeait vers Jérusalem, on vit celle-ci se dérouter brusquement pour assiéger Constantinople. Il y eut,

en fait, deux sièges de la ville. Mais de tels détails sont ici sans importance, surtout au regard de ce qui se passa à l'intérieur des murs après la seconde prise. Écoutons l'histoire, racontée par Daniel-Rops :

> « Et ce fut, le 13 avril 1204, le second siège de Constantinople, le second assaut. Trois jours suffirent, mais ce fut atroce. Il faut lire le récit de Nicétas Acominate, pour sentir quelle boue fut jetée sur la Croisade. « Ils brisèrent les Saintes Images adorées des fidèles. Ils jetèrent les reliques des Martyrs en des lieux infâmes que j'ai honte de nommer. Dans la grande église (Sainte-Sophie), ils brisèrent l'autel fait de matières précieuses et s'en partagèrent les fragments. Ils y firent entrer leurs chevaux, volèrent vases sacrés, or et argent ciselés arrachés de la chaire, du pupitre et des portes. Une fille publique s'assit dans la chaire patriarcale et y entonna une chanson obscène... » Et le Grec n'exagère pas, car Innocent III, quand il apprit ce sac odieux, laissant éclater son indignation, écrivit de même : « Ces défenseurs du Christ, qui ne devaient tourner leurs glaives que contre les infidèles, se sont baignés dans le sang des chrétiens. Ils n'ont épargné ni la religion, ni l'âge, ni le sexe. Ils ont commis à ciel ouvert adultères, fornication, incestes... On les a vus arracher des autels les revêtements d'argent, violer les sanctuaires, emporter icônes, croix et reliques ». Voilà à quoi aboutissait l'entreprise que le pape avait rêvée sublime »(71).

Sur le plan politique la prise de Constantinople se révéla être une catastrophe. Voulant transposer en Orient le système féodal occidental, les croisés se livrèrent à une vaste opération de dépeçage, chacun voulant obtenir sa part de l'empire de Byzance. Ce partage, à la faveur duquel se montrèrent sans fard les motivations profondes gouvernant les acteurs de la quatrième croisade, aggrava même la situation du royaume franc de Jérusalem. Les Vénitiens, par contre, s'enrichirent tant lors de cette entreprise qu'ils devinrent, en quelques décennies, les banquiers de l'Europe entière.

Bien certainement, les chrétiens par le passé ne s'étaient pas toujours conduits de manière exemplaire. Ainsi l'historien Ammien Marcellin, au IVe siècle, n'hésite pas à écrire : « Point de bêtes féroces aussi hostiles aux hommes que le sont entre eux bon nombre de sinistres personnages parmi les chrétiens », affirmation confirmée par d'autres, tout à fait semblables, venant de saint Augustin ou de saint Jérôme. Quelques illustrations suffisent ici à convaincre : en 366, des chrétiens s'entre-tuent par centaines lors de l'élections pontificale ; l'empereur chrétien Flavius-Valens (328-378) persécute férocement les partisans du *Credo* de Nicée : ainsi, il embarqua, en une fois, quatre-vingt de ces derniers sur un bateau

avant d'y mettre le feu. On peut citer aussi l'empereur Théodose Ier (378-385) qui, sous le coup de la fureur, fit massacrer en 390 les habitants de Thessalonique : 7.000 personnes, dont les femmes et les enfants tombèrent sous les coups des soldats lâchés par ce chrétien (saint Ambroise finira par obtenir le repentir public de Théodose, moment symbolique, où l'on vit l'Empire s'agenouiller devant l'Église). On se souvient encore du déplorable martyre de la belle Hypathie (370-415) qui, parce qu'elle enseignait le platonisme avec trop de talent, fut dépecée vivante à coup de tessons sur le dallage d'une église d'Alexandrie par une horde de chrétiens fanatiques(72).

Des chrétiens se rendirent coupables de telles exactions et il y en eut d'autres. Mais avec la quatrième croisade, le forfait maria l'extrême bassesse des motivations et le goût du blasphème sur une échelle et avec une portée jusque là inconnues.

Quant à la cruauté pure, c'est sans nul doute la croisade contre les Cathares qui l'emporta. Du début jusqu'à la fin, elle se signala comme une litanie d'atrocités :

— le 22 juillet 1209, toute la population de Béziers hommes, femmes, enfants, prêtres, est massacrée par les croisés. Dans la seule église de la Madeleine sept mille personnes sont mises à mort... « Tuez-les tous ! Dieu reconnaîtra les siens », clame Arnaud Amaury, abbé de Citeaux, chef de la croisade ;

— en 1210, Simon de Montfort se saisit de la garnison de la petite ville de Bram, une centaine d'hommes, il leur fait arracher les yeux, couper le nez et la lèvre supérieure. Un seul garde un œil avec pour mission de conduire ses compagnons aveugles à travers les campagnes et devant les autres places fortes ;

— la même année, Simon de Montfort et Arnaud Amaury condamnent cent quarante habitants de Minerve à périr dans les flammes.

Et ainsi de suite, jusqu'au bûcher de Montségur, le 16 mars 1244, où quelques deux cents hérétiques préférèrent monter sur le bûcher plutôt que de renier le christianisme qui était le leur.

L'anthropologie, la conception de l'homme, change au XIIIe siècle et des comportements nouveaux apparaissent. Au IIIe siècle, la trilogie humaine prit une tournure grecque. Au XIIIe siècle, elle commença à perdre l'esprit, lequel avons-nous dit se réfugia en Orient et dans les cloîtres. Non seulement là, mais aussi souvent chez ceux-là mêmes que les croisés qualifiaient d'hérétiques. Car il faut savoir que nombreux embrassèrent la cause cathare, non tant pour sa doctrine religieuse très contestable, que par dégoût pour les manières de certains clercs de l'Église romaine et par admiration pour l'attitude cathare. Il est notoire

que le comportement de nombreux clercs du XIIIe siècle était tombé au niveau d'une franche immoralité. À l'inverse, les Parfaits cathares se sont toujours signalés par leur bonté, leur sobriété, leur disponibilité, leur charité.

Si on veut bien admettre que la pierre de touche de l'Esprit, n'est pas tant à rechercher sur le terrain des points de doctrine, que sur celui des œuvres, comme l'a affirmé saint Jacques (Jc 2,26), alors il faut croire que l'Esprit Saint fut, au XIIIe siècle, plus souvent du côté des Cathares que du côté des croisés. Il est d'ailleurs symptomatique de voir, en ce siècle, les Cathares se conduire exactement à la manière des martyrs chrétiens des trois premiers siècles et de constater que les chrétiens d'Occident se comportèrent alors à la façon des persécuteurs romains. Saint Augustin, je crois, a dit à propos de l'Église du Christ, que « beaucoup s'imaginant être à l'intérieur, sont en vérité dehors, et que beaucoup, qui se croient dehors, sont en réalité dedans ». Le XIIIe siècle illustra, par sa croisade contre les Albigeois, cette parole avec excellence.

Il l'illustra aussi par cette honte, dont il est inutile de démontrer qu'elle ne put résulter que d'une occultation plus parfaite du sens de la charité, du sens de l'esprit. Je veux parler, bien sûr, de l'inquisition que le concile de Latran (1215) instituera à titre permanent et qui, dès avant la fin du XIIIe siècle, pourrira toute la vie de l'Église. Le même concile obligera les juifs à porter l'étoile jaune, car ce siècle eut aussi la primeur, comme le montre l'historien J. Le Goff, de susciter un durcissement considérable de l'antisémitisme.

III. De la mort romane à la mort gothique

La crise anthropologique du XIIIe siècle ne se fit pas sentir aux seuls niveaux des idées et des comportements. Elle s'imprima aussi dans la pierre et elle se dessina avec des couleurs. Je veux simplement dire ceci : l'art, qu'il s'agisse d'architecture, de sculpture, de peinture, d'art des objets, ou du mobilier... accusa au XIIIe siècle une inflexion exactement parallèle à ce qui se passait au cœur de l'homme, dans cette intériorité où l'âme gagnait sans cesse du terrain au détriment de l'esprit.

L'art

Aucun de ceux qui ont étudié et aiment les arts du Moyen-Âge ne peut le nier : l'art gothique est plus extraverti, plus psychique que l'art roman, lequel est plus intérieur, plus recueilli, plus spirituel. Pour s'en convaincre, il n'est que de comparer les atmosphères des églises romanes et gothiques. Les premières sont peu propices aux jeux de lumière et à tout ce qui peut charmer les yeux du corps ; par contre, tous leurs symboles peignent des réalités intérieures, spirituelles (et psychiques) assumées avec simplicité et franchise. Certes, la nef de l'église est sombre, le corps n'y trouve pas de confort et l'âme ne s'y éveille qu'à son insignifiance. Mais dès le seuil le croyant y a été reçu par le Christ glorieux, rayonnant sur le tympan et c'est bien Lui, le Christ lumineux, transfiguré, triomphateur de la mort, que le fidèle à la faveur de l'ombre des pierres — à l'intérieur même du corps de l'église, comme à l'intérieur d'une chrysalide opaque — va avoir à recevoir et faire vivre en *son cœur même* se métamorphosant ainsi, petit à petit, en « homme nouveau », en Christ. L'église romane est lourde, mais écrasante aussi est la tâche de la deuxième naissance, la tâche de la métamorphose spirituelle : il n'y a pas de naissance sans mort.

L'art roman de même que l'architecture romane porte la marque d'artistes « à trois dimensions » : corps, âme, esprit. Regardons par exemple les dessins et les sculptures romanes : aucune concession au corps seul, ce sont des êtres recueillis, intériorisés, des êtres spiritualisés qui sont donnés à méditer et contempler. Ceci est d'une netteté particulière sur les couvercles de sarcophages : les gisants romans sont des *Vivants* attendant en paix, la deuxième venue du Christ. À l'opposé, les gisants du deuxième Moyen-Âge, les gisants typiquement gothiques ne sont déjà plus que des corps morts. Nous aurons à revenir bientôt sur cette évolution des dormants et gisants comme témoignage très net d'éloignement de l'Esprit, de perte de l'esprit.

L'architecture gothique, toute de prodiges de pierres ajourées, fine comme une dentelle, toute baignée de lumières merveilleuses et chatoyantes, cette architecture par son élévation inouïe — ne dirait-on pas, tant elle est légère, qu'elle a vaincu la pesanteur — incite l'âme à s'élever et à se tourner vers Dieu lequel est dans les cieux. Certes, en cela, l'architecture gothique est « spirituelle ». Mais comment ne pas remarquer ceci : alors que l'église romane incite à chercher le Christ en soi-même, à l'intérieur de son propre cœur, l'église gothique incite plutôt à lever les yeux et à le chercher vers le haut, à l'extérieur de soi, non plus à l'intérieur. Les Pères, lorsqu'ils traduisaient Luc 17, 21, écrivaient : « Car voici que le Règne de Dieu est *au-dedans* de vous » (traduction conservée par le chanoine Crampon). L'église romane exprime dans son architecture cette compréhension patristique du Christ intérieur. Mais l'esprit humain étant devenu par la suite trop opaque pour voir le Christ

en l'homme, l'église gothique, elle, comme le dit son architecture, se mit à le chercher hors de l'homme. Et c'est sans doute à partir du XIII^{e} siècle que s'est généralisée la traduction de Luc 17, 21 affirmant de façon inexacte : le Règne est « parmi vous ».

Comment ne pas remarquer non plus que, sous couvert d'attirer l'âme vers Dieu, tout est fait dans l'église gothique pour charmer l'œil de chair : tout y est « merveille », depuis les rapports de volumes jusqu'au soin infini apporté au dessin du moindre détail, en passant par les fleuves de couleurs somptueuses et transparentes déversés par les vitraux. Beaucoup est fait dans l'église gothique pour charmer l'âme. L'église romane, elle, n'en faisait pas une priorité ; elle s'adressait d'abord à un autre étage de l'être. Mais il n'est pas utile d'insister sur cette question de différences d'architecture : le touriste, même le plus « saucissonneur », sent que l'inspiration régnant dans une église romane n'est pas la même que celle planant sous les croisées d'ogive gothiques.

Comme de juste, cette même disparité peut être ressentie en comparant des fresques ou des enluminures romanes et des peintures gothiques. Un fait d'ailleurs très remarquable est l'étroite parenté liant les enluminures, ainsi que les miniatures illustrant les psautiers et les évangéliaires romans, avec les icônes de l'Église orientale. La même remarque vaut bien sûr pour l'iconographie carolingienne. Cette question est trop vaste pour être développée ici et je me contenterai d'attirer l'attention du lecteur sur deux points. Dans l'art des icônes, de même que dans les miniatures carolingiennes et romanes, le corps n'est jamais représenté pour lui-même, avec son relief, sa pesanteur : ceci se voit au fait que l'artiste ne s'intéresse jamais au traitement des ombres. Tout, dans cet art, dit que le « Je essentiel » de l'être n'est pas enfermé dans le corps. L'être y est *ouvert*, l'esprit est cette ouverture.

La seconde remarque est moins générale, mais tout aussi significative. Dans les icônes orientales, de même que dans nombre de miniatures et enluminures carolingiennes et romanes, les perspectives sont « inversées ». C'est-à-dire que les points de fuite des parallèles horizontales, au lieu d'être représentés comme au-delà du dessin, sont suggérés comme étant devant le dessin, approximativement à l'endroit où se trouve l'observateur. C'est-à-dire encore que la peinture est conçue comme si l'être vivant était, non pas le spectateur, mais le personnage ou les personnages représentés sur la peinture... Des ignorants ont voulu voir là un effet de l'ignorance des imagiers du premier Moyen-Âge et de la maladresse des peintres d'icônes. Cela n'est pas. L'effet, disent les spécialistes, est voulu : il vient de la fonction qui était alors attribuée à la peinture. Savoir : traduire, de manière visible, un invisible *existant* et *vivant*, un invisible bien plus important que l'homme et qui, à travers l'œuvre d'art, *regarde* l'homme lui-même.

La peinture gothique nous parle plus, bien sûr, que la peinture romane. Non seulement parce que les perspectives en sont celles où vivent nos corps, mais aussi par le rendu réaliste et précieux des moindres objets, par le rendu de la texture et de l'épaisseur des tapis, par la profondeur et la lourdeur des velours, la délicatesse et la douceur des soieries, par la transparence et la légèreté des voiles, le brillant et le poli des cuivres, l'éclat et les lueurs réfléchies des miroirs... La peinture gothique charme l'âme, alors même qu'elle se propose un autre objet. Et c'est bien pourquoi elle nous charme. Toutefois, si les peintres du deuxième Moyen-Âge excellent de plus en plus à reproduire ce qui émerveille les yeux du corps, ils deviennent par contre de plus en plus maladroits quand il s'agit d'exprimer ce qui appartient à l'ordre de l'esprit. Grünewald, par exemple, finira par ne plus voir dans le Christ qu'une charogne pourrissante, clouée sur du bois. Les dernières Vierges et les derniers anges, ne trahissant pas honteusement leur sujet, datent du XV^{e} siècle — et combien d'antérieurs sont déjà devenus insupportables par leur sentimentalité, voire par leur sensualité !.

Les Quatre Vivants

Un critère net : le sujet des Quatre Vivants, thème extrêmement difficile à peindre ou sculpter, puisqu'il s'agit d'êtres qui sont, tout à la fois, des animaux et des entités spirituelles mystérieuses. Or on constate ceci : ce sujet est traité en abondance et souvent avec une rare perfection jusqu'au XIII^{e} siècle. Après ce temps, toute figuration des Vivants sombre dans le grotesque. Seuls y échappent encore les Vivants peints par Memling et Fra Angelico(73). Tous les autres sont pitoyables : ceux de Dürer et de Raphaël spécialement.

Évoquant la figure des Quatre Vivants — ou celle des Quatre Évangélistes (c'est la même) — nous voici devant cette rupture de l'histoire iconographique du XIII^{e} siècle, rupture qui, de l'avis de Ph. Ariès, est une des plus lourdes de sens. Sur cette question précise, je ne peux qu'aller dans le sens d'Ariès et on ira même plus loin, disant que cet événement iconographique est de beaucoup le plus significatif de tous ceux qui tracent la frontière séparant l'art roman de l'art gothique. Quel est cet événement, sur quoi le grand historien attire l'attention dans ses principaux ouvrages ? Il s'agit du changement de thème ornemental sculpté sur les tympans des églises (le tympan est cette surface en demi-lune sommant le portail le seuil). Sur le plan symbolique cet endroit est en lui-même un des plus chargé de sens qui soit : en effet, l'extérieur de l'église figure le monde terrestre, sensible, alors que l'intérieur matérialise les cieux, le monde spirituel. Le seuil est donc ce lieu de

passage du monde humain au monde divin. Le tympan, en ces termes, est comme une annonce de ce que le fidèle découvrira dans le monde de l'esprit.

Or, jusqu'à la fin du XII^e siècle, le thème dominant, pour ne pas dire le seul, sculpté sur les tympans est formé du Christ en gloire, rayonnant et bénissant, au milieu de sa mandorle lumineuse. Ce thème, qui comprend aussi généralement la figure des Quatre Évangélistes frappée dans les écoinçons, porte tout le sens de la tripartition anthropologique telle qu'elle était comprise par les apôtres et par les Pères. L'anthropologie apostolique affirme en effet, nous le savons, que l'homme ne doit pas se contenter de vivre « corps et âme », il doit « naître une deuxième fois », il doit effectuer une *metanoïa* opération à la faveur de laquelle il tendra à devenir un homme *teleios*, achevé, complet : « corps, âme et esprit ». C'est pour enseigner cette deuxième naissance que le Christ est venu. Jésus, lui-même, concrétise l'aboutissement ultime de cette métamorphose. Ainsi la *Majestas Domini* des tympans romans, figurant le terme ultime et merveilleux de cette dynamique propre à l'anthropologie tripartite, exprime le cœur de cette anthropologie même.

Or, que se passe-t-il au XIII^e siècle ? Écoutons ce que dit le grand historien du Moyen-Âge que fut Ph. Ariès, non sans avoir au préalable rappelé que le Christ en Gloire au milieu des Vivants est une image ayant sa source scripturaire dans l'*Apocalypse* de Jean (notamment en : Ap.4, 1-11). Cette scène, pour les chrétiens du premier Moyen-Âge, figurait aussi le Christ tel qu'il se montrera lors de son deuxième avènement. Voici ce qu'écrit Ph. Ariès :

> « Au XIII^e siècle l'inspiration apocalyptique s'est effacée, il n'en reste que des souvenir relégués dans les voussures. L'idée de jugement l'a emporté. C'est une cour de justice qui est représentée : le Christ, entouré d'anges gonfaloniers est assis sur le trône du juge (...) Deux actions prennent alors une importance considérable. L'une est la pesée des âmes qui passe au centre de la composition, scène qui suscite le souci et l'inquiétude : penchés sur les balcons du ciel, au voussures du portail, les anges regardent. Chaque vie aboutit aux plateaux de la balance. Chaque pesée retient l'attention des mondes céleste et infernal. Il n'est plus question d'éviter un examen dont on ne connaît pas le résultat à l'avance. Son importance est encore accentuée au point qu'il a paru parfois nécessaire de le doubler. Les élus et les damnés sont bien désignés par la balance de saint Michel, mais comme si cette opération n'était pas suffisante, ils sont une deuxième fois séparés par le glaive de l'archange Gabriel »(74).

Cette iconographie inquiétante vient d'un récit non moins alarmant, celui donné par Matthieu sur le Jugement dernier (Mt 25,31-46). Ainsi, jusqu'à la fin du XII^e^ siècle, la scène reproduite est celle du Christ lumineux et bénissant. À partir du début du XIII^e^ siècle, cette scène, tout à la fois merveilleuse et apaisante, disparaît définitivement. Elle est remplacée par un scénario dominé par la peur, car le Christ-Juge est celui qui « scrute les reins et les cœurs » (Ap 2,23) et personne ne sait exactement à quelle hauteur la « barre » est placée. Cette montée de la peur de la mort au XIII^e^ siècle, se manifeste aussi, on pourra le constater, dans d'autres types d'œuvres d'art. Comme le fait très bien remarquer Ariès, cette peur trahit un souci d'attachement à soi, un souci de son propre destin, qui n'existait pas auparavant. Et au XIV^e^ siècle, le moi de l'homme médiéval se montre si inquiet de ce qui peut lui arriver à lui *personnellement*, il s'avère déjà si individualiste, que l'imagerie dominante de la mort n'est plus occupée maintenant par des scènes de jugement dernier, mais par des représentations de *jugements individuels*, lesquels se déroulent dans la chambre même du mourant, au moment du trépas. Ces scènes sont caractéristiques des *Ars moriendi*, ces bréviaires du « bien mourir » du XIV^e^ siècle.

Une autre iconographie de la mort

Il ne faut point s'y tromper, ces changements affectant l'imagerie de la mort, trahissent une transformation particulièrement profonde des mentalités. Cela, Ariès et d'autres l'ont bien vu. Mais il n'est pas certain qu'ils aient mesuré à son juste poids le lien reliant cette « dérive » des images à la modification affectant l'anthropologie que l'on qualifiera, pour imiter Kardiner, « d'anthropologie de base ». Ont-ils bien aperçu que cette modification de compréhension et de vécu de la mort est, selon toute vraisemblance, un effet de l'enfouissement de l'*esprit*, un effet de la montée d'une nouvelle anthropologie où l'homme n'est plus que corps et âme, où l'homme n'est déjà plus, au fond, qu'un moi, un moi qui s'est enfermé dans la clôture de son âme ?

Afin de bien comprendre cela, il faut remonter à la conception de la mort qui appartint à l'anthropologie tripartite des premiers siècles du christianisme. H. Lassiat décrit cette compréhension de la mort, — qui est celle des apôtres et de saint Irénée — avec une grande limpidité. Voici ce que l'on peut dire.

Le Christ enseignant la « deuxième naissance » ainsi que les voies de l'achèvement, les voies de la déification, a montré comment l'homme peut vaincre la mort. En ressuscitant lui-même, il a démontré la réalité de cette possibilité. Le Christ est le plus grand vainqueur de la mort. S'il ne

l'était pas, dit saint Paul, alors il serait égal de jouer et boire sa vie. Avant la venue du Christ, l'homme avait peur de la mort. Cette peur s'exprimait avec force dans l'Ancien Testament : « Courte et triste est notre vie, il n'y a pas de remède lors de la fin de l'homme et on ne connaît personne qui soit revenu de l'Hades » dit le livre de la Sagesse (Sg 2, 1). « Mieux vaut chien vivant que lion mort » (Ec 9,4) affirme l'Écclésiaste.

Mais la venue du Fils de l'Homme illumine tout, car celui-ci, ainsi que l'affirme le Symbole des Apôtres, « est descendu aux enfers », et s'il en est remonté, il y demeure toujours *mystérieusement présent* : « Soleil levant, qui vient d'en haut, pour éclairer ceux qui sont assis dans la ténèbre et une ombre de mort... » (Lc 1,78-79). Ce point est un élément essentiel de la *Paradosis* : le Christ reste présent dans l'Hades, dans le Schéol, aux Enfers. Car le Christ ne s'est pas fait homme pour sauver seulement les vivants de son temps et ceux qui viendraient dans les générations futures, mais pour sauver *tous* les hommes, pour sauver l'humanité entière, y compris, bien sûr, les morts, qui forment la part la plus importante de cette humanité. Saint Irénée, reprenant saint Paul, écrit : « Si le Seigneur est mort, c'est pour devenir le Seigneur des morts, comme il l'est des vivants, afin que tous fléchissent le genou aux cieux, sur terre et dans les enfers » (111, 16,3 et I, 1 0, 1). Et c'est pour cela que saint Paul a hâte de mourir : c'est pour descendre aux enfers afin d'y retrouver le Christ : « J'ai le désir de m'en aller et d'être avec Christ, ce qui de beaucoup est le meilleur » (Ph 1,23). Cette certitude de retrouver le Christ au Royaume des morts s'exprime souvent chez Paul. Et il est certain que les enfers, illuminés par la présence du Christ, sont un véritable paradis pour les justes. Ainsi, Jésus, alors qu'il est cloué sur la croix, dit au bon larron : « Aujourd'hui, avec moi, tu seras dans le Paradis » (Lc 13,43). Or, *ce même jour*, ce n'est pas dans la proximité du Père, ce n'est pas au Paradis céleste, que sont Jésus-Christ et le bandit : mais chez les morts, dans l'Hades, aux enfers.

Il faudrait, dans un autre travail étudier avec tous les arguments nécessaires la manière dont les chrétiens de la première Église se représentaient la mort et la loi à laquelle tous les défunts sont soumis : la « *lex mortuorum* ». Pour l'instant, il suffit de retenir ceci : la tradition des apôtres affirme que le Christ est présent aux enfers et qu'il y attend tous ceux qui se sont tournés vers l'Esprit, tous ceux qui sont Fils de Dieu. Cette certitude aide à comprendre la joie avec laquelle les martyrs des premiers temps couraient à la mort. Et la crainte d'avoir à rendre des comptes était bien faible pour ceux dont la foi en Jésus-Christ était le garant de leur *metanoïa* : voit-on, dans la parabole de l'enfant prodigue, le Père demander des comptes à son fils qui a choisi de revenir vers lui ? Nullement (Lc 15,11 32).

Ainsi, les premiers chrétiens, puis ceux du premier Moyen-Âge considéraient-ils la mort avec sérénité. Une des premières images chrétiennes de la mort, que l'on voit peinte aux murs des catacombes, est celle-ci : le Christ portant sur ses épaules un agneau. Cette scène représente Jésus-Christ venant chercher le défunt au moment du passage, ou plus exactement elle figure le Christ portant sur ses épaules l'âme qui vient de franchir la mort. Comment concevoir de la mort une image plus douce ?

La *Majestas Domini*, le Christ lumineux et bénissant, le Christ rayonnant et aimant des tympans romans est aussi une bonne image de la mort telle que la comprenaient Irénée et la Tradition. Or cette image disparaît au XIII^e^ siècle. L'esprit commun n'est plus assez délié pour sentir cette présence intérieure du Christ qui fait de la mort du corps, non seulement une péripétie sans gravité, mais encore le chemin conduisant à un nouveau mode d'être avec le Verbe, mode bien plus *total*, bien plus *profond*, que celui permis par notre actuelle condition terrestre.

La paix inébranlable du cœur, la joie inaltérable sont témoignages de l'esprit. Inversement, la peur, l'angoisse, le souci ont leur source dans l'âme. La peur du jugement, l'inquiétude de savoir « si on s'en sortira » sont typiquement psychiques et témoignent d'une âme qui n'étant plus suffisamment alimentée par l'esprit, — parce que ne s'étant pas assez donnée à lui — se replie sur elle-même et, attachant au moi une valeur qu'il n'a pas, s'angoisse de l'avenir qui lui est réservé.

Au XIII^e^ siècle, nous passons donc d'une imagerie *spirituelle* de la mort à une imagerie *psychique*. Ph. Ariès désigne le même passage alors qu'il dit que l'homme passe d'un imaginaire où la mort est *apprivoisée* à un imaginaire centré sur *la mort de Soi*(75), donc à une mort dominée par l'ego et la peur.

Sarcophages

Une autre piste, le long de laquelle on suit avec une netteté toute particulière ce double mouvement de montée de l'âme, de mainmise du psychique et d'estompage de l'esprit, est la suite des modifications accusées du XII^e^ au XV^e^ siècle par les sculptures des priants, gisants, dormants et orants sculptés sur les couvercles des sarcophages. L'histoire iconographique de ces sculptures est complexe dès lors que l'on s'attache aux évolutions de détail et aux disparités régionales. Mais, décodée sur le seul terrain de sa pente fondamentale, cette histoire devient extrêmement simple. Elle se divise en trois périodes.

Une première, sensiblement antérieure au XIII^e^ siècle, pendant laquelle le canon dominant demande que le défunt soit figuré « *beatus* »,

calme, serein, en prière, attendant le jour de la Résurrection finale. Sur ces tombeaux les gisants représentent un défunt *vivant* : les yeux sont ouverts, les vêtements, malgré la position allongée du corps, sont ceux d'une personne debout. Par là, ils offrent la curieuse impression de n'être pas soumis à la pesanteur, impression tout à fait adéquate à suggérer l'idée d'un monde spirituel. La physionomie du gisant, outre la paix, trahit comme une sorte d'*émerveillement intérieur*, elle est celle d'une personne transfigurée. Ce mode de représentation, que les historiens me pardonneront d'appeler *roman*, est en parfaite harmonie avec ce que nous connaissons de la conception de la mort qui est celle du *Dépôt* chrétien. Ce mode est aussi parfaitement assorti aux tympans romans figurant le Christ — le *Vivant* par excellence — encadré des Quatre Vivants. Notons que ce premier canon artistique n'attire nullement l'attention sur la mort du corps. Le défunt est représenté *vivant dans l'au-delà*, corps et âme ; l'éveil de son esprit est clairement manifesté par les impressions émanant du visage : légèreté, recueillement, paix, transfiguration.

La deuxième période est une période intermédiaire où on voit, si je peux risquer cette expression, « le gisant mourir » : les yeux se ferment, les plis du vêtement épousent les formes du corps, celui-ci prend plus de relief, de lourdeur. Le traitement des traits est plus réaliste et il n'y a maintenant plus guère de doute : ce qui est représenté sur le sarcophage n'est plus le mort transfiguré, vivant au-delà, corps et âme, (car dans la tradition originelle, transmise par saint Irénée, l'âme possède une certaine corporéité, nous l'avons déjà vu), mais il s'agit du corps seul, du corps *abandonné sur terre par la vie*, par l'âme. Il s'agit du *cadavre*. Ceci est tout à fait confirmé par les autres images de la mort et du mort que l'on voit représentées à la même époque. Ph. Ariès écrit : « Mais à partir du XIII^{e} siècle, l'iconographie en général et l'iconographie funéraire en particulier montrent bien qu'on voyait la mort comme la séparation de l'âme et du corps »(76). Ce n'est pas qu'elle ait été comprise différemment par le passé : mais avant le XIII^{e} siècle les artistes n'accordaient aucune importance à la représentation du cadavre, du corps ici-bas, délaissé par l'âme. Maintenant, c'est le cas.

La troisième période est simple à camper. Elle s'étend du XIV^{e} au XVI^{e} siècle. Si, au fil de la période précédente, on assiste à une montée certaine de l'attention au corps, de l'attention prêtée à ce que la mort opère dans le corps (elle lui ôte la vie), on ne voit pas que cette attention soit morbide, ni qu'elle se double d'un vécu par trop angoissé de l'événement. Avec les sculptures de la nouvelle période les signifiés conceptuels et émotionnels changent : le corps n'est plus représenté *indemne* comme sur les sarcophages précédents, mais il est maintenant représenté en état de *décomposition*. Le réalisme, comme cela sera le cas

au XV^e^ siècle, peut être poussé très loin : on voit alors des asticots et d'autres bestioles répugnantes grouiller dans les entrailles et les orbites, les chairs sont crevées par les os, des humeurs et des sanies affleurent, bavent, s'écoulent...

L'image devient répugnante, horrifiante, scandaleuse. Elle est celle du *transi*. On sent que la mort, autrefois perçue comme passage vers le merveilleux, est maintenant considérée *avant tout*, et *essentiellement*, comme mort du corps, comme passage à la pourriture. Nul symbole sur les transis types pour dire que la mort est aussi une naissance, un avènement. Toute la scène est occupée par le sensible, par ce qui se passe au moment de la mort dans le monde sensible. L'important est là. Le reste, même s'il est encore conçu n'est plus jugé suffisamment important pour être représenté. Rien de ce que l'esprit voit dans la mort n'est montré. Ces sculptures expriment l'hégémonie de l'âme. Elle ne montrent que ce que l'âme *voit* et, bien sûr, redoute dans la mort. Elles sont, en ce sens, psychiques.

Il est vrai que les tombeaux à transis seuls sont plus rares que ne le laissent entendre les travaux d'E. Mâle et de Panovsky. C'est ce que note Ph. Ariès faisant remarquer que les transis les plus répugnants sont placés à l'étage inférieur de tombeaux qui ont « deux ponts ». À l'étage supérieur figure, sous forme orante, l'âme du ou des défunts. On peut voir de tels tombeaux extrêmement ouvragés à Paris, à l'abbatiale Saint-Denis. Il n'en demeure pas moins cependant que ce qui caractérise ces tombes de la troisième période est l'apparition même de la figure du transi, de l'image figurant la pourriture de la chair, et cette image porte bien le sens de cette attention psychique si caractéristique, si angoissée, à l'endroit du devenir du corps. Notons, à propos des tombes « à deux ponts », qu'elles expriment aussi, mais autrement, une religiosité déjà prisonnière de l'âme, du psychisme. En effet, aux « yeux illuminés du cœur », l'ici-bas et l'au-delà ne sont pas séparés, le Christ inhabite l'homme et la création, le matériel et le spirituel sont intimement mêlés. Mais l'homme psychique ne peut plus « imaginer » le monde spirituel que comme *extérieur*, extérieur à lui-même et au monde terrestre. Et c'est bien cette extériorité que matérialisent les tombes à deux ponts : sur le pont inférieur, la terre et les corps, sur le pont supérieur, le ciel et les âmes. Un tel découpage n'était nullement suggéré sur les sarcophages de la première période.

Une simplification abusive serait aussi de dire qu'après le XIII^e^ siècle, toutes les sculptures funéraires sont de type « psychique ». Il n'est, à nouveau, que d'examiner les tombeaux de l'abbatiale Saint-Denis pour constater qu'au XV^e^ siècle, il y eut encore des sculpteurs pour donner des

images appartenant à l'époque intermédiaire. De même, du temps de saint Louis, certains sculpteurs avait parfaitement gardé l'esprit de la première période. Mais la tendance générale est bien celle de la succession de ces trois temps, succession dont les extrêmes opposent deux types : des tombeaux « romans », *spirituels* et des tombeaux « gothiques », *psychiques*, dont le point de fuite est la figure du transi, du corps en décomposition (J. Delumeau signale 264 tombeaux de cette catégorie pour les XIVe-XVIe siècles)(77).

N'est-il pas frappant que, dans la nuit des églises romanes, les morts illuminent et que, dans la lumière radieuse des églises gothiques, ils se transforment en charognes pourrissantes !

Mais cette histoire à trois temps en a, en fait, un quatrième : vint une période où l'image du cadavre devint si répugnante et si intolérable qu'on ne représenta plus le mort. On observera un même mouvement d'évacuation sur le terrain du rituel. Et ce mouvement continue encore de nos jours : les symboles funéraires disparaissent avec le XIXe siècle et notre époque, avec la généralisation déjà entamée de la crémation et l'avènement du cimetière-parc, sonne le glas des tombes elles-mêmes. Mais si cette évacuation ne touchait que les cadavres et les tombeaux ! Elle concerne aussi les mourants, les vieillards, la vieillesse elle-même, qui, elle aussi, par des procédés extrêmement insidieux, est aujourd'hui écartée, niée, falsifiée. La mort, pour l'homme psychique, est un événement terrifiant. Ce pourquoi il la nie, puis écarte et masque tout ce qui rappelle son existence.

L'art pictural

Mais revenons au Moyen-Âge afin de seulement rappeler et brièvement montrer que cette évolution, que nous venons de lire sur les tympans et les sarcophages, se manifeste aussi dans le domaine de la peinture. Le point de départ est seulement un peu plus tardif, puisque la première peinture significative de la Mort — de la mort comme entité personnelle — que nous connaissons est la fresque du Campo Santo de Pise (1348). Ce fait est déjà en lui-même remarquable : avant le XIIIe siècle, la mort n'est, à notre connaissance, jamais personnifiée en peinture. Après, elle l'est et, à quelques variantes près, elle l'est sous forme d'allégorie de la « Grande Faucheuse » que chacun connaît.

L'obturation de l'esprit de l'homme occidental au XIIIe siècle implique une coupure de l'Esprit, un « retrait » de l'Esprit — mais en vérité c'est l'homme qui, devenant la proie de son âme, se coupe et se retire — et ce retrait de l'Esprit est déjà en lui-même une *première mort de Dieu*. La disparition des *Majestas Domini* sur les tympans signifie bien

cette « mort divine ». Or, n'est-il pas remarquable, que dans le temps où cette *mort de Dieu* commence à faire sentir son effet, on voit pour la première fois apparaître la *mort de l'homme* — en tant que force individuelle, sauvage et incontrôlée — apparaître dans la peinture ? Certes, on pourra évoquer l'épidémie de peste qui ravagea l'Europe au XIVe siècle et la Guerre de Cent ans, comme facteurs expliquant l'apparition du thème du « Triomphe de la mort ». Ce sont sans doute là des facteurs explicatifs de grande portée. Mais remarquons qu'en des temps plus anciens, la chrétienté occidentale eut à subir les invasions barbares et d'autres épidémies de peste, sans que pour autant le thème de la mort apparut dans l'iconographie. Les mentalités n'étaient sans doute pas encore suffisamment fascinées par le tangible, ni suffisamment sensibles à la *mort du corps*, pour y voir un thème digne de figuration. En ces temps anciens l'important paraissait bien être du côté de l'esprit, non pas du coté de l'ego, du moi, de l'âme et de son excroissance visible : le corps. Au XIIIe siècle ce n'est plus le cas, la peur de la perte du moi, et donc du corps, se lit dans le personnage terrifiant de *la Mort*, de la Mort volant avec ses ailes de chauve souris, planant silencieuse dans le dos de ceux qu'elle va exterminer. Vraiment, au XIIIe siècle, la mort commence à avoir « mauvaise réputation ». Mais elle est d'abord ce que l'homme en fait. Et on remarque ceci : au fil du temps, il en fait quelque chose de plus en plus terrifiant, de plus en plus atroce !

Dans les premières peintures de la mort(78) au XIVe siècle, la Mort est encore légère. Dans la fresque de Francesco Traini(79), à Pise, la Mort est aérienne, elle plane et vole en haut de la composition. Puis, dans les peintures ultérieures, on la voit descendre ; ensuite, elle perd ses propres ailes et se déplace sur un cheval volant. Puis le cheval met pied à terre et finit par avancer de plus en plus pesamment comme, par exemple, dans le dessin de Dürer du British Museum intitulé *La Mort*. Alors que la Mort descend du ciel pour « triompher » sur la terre à partir du XIVe siècle, à l'inverse, les anges qui dans les arts byzantin, carolingien et roman ont les pieds au sol, les anges commencent, à partir de la même époque, à monter dans les tableaux pour ensuite disparaître. M. Vovelle a suivi le mouvement de cette montée et de cette disparition des anges(80). Ici encore nous sommes en droit de voir un signe d'affaiblissement de l'intuition spirituelle. E. Mâle, un des meilleurs spécialistes de l'iconographie médiévale, le remarque à maintes reprises : dans l'art des XIe et XIIe siècles l'ici- et l'au-delà, le spirituel et la matériel ne sont pas clivés, séparés. Le ciel et la terre sont mêlés. Aux époques suivantes, ils se « démêlent » : le Christ n'est plus compris comme intérieur à l'homme — « *interior intimeo meo* » disait saint Augustin — mais

comme extérieur, ainsi que le suggère l'élévation de la cathédrale gothique. Nous l'avons dit : les tombeaux à deux étages expriment cette même extériorité.

Évolution des rites funéraires

Ainsi voyons-nous des mouvements aussi « abstraits » que ceux affectant la manière dont l'homme se pense lui-même, des modifications d'idées affectant l'anthropologie implicite ou explicite, s'exprimer dans la pierre sous le ciseau du sculpteur, aussi se peindre avec des couleurs sur les murs des églises, des cimetières et sur les pages des livres. Mais le passage de l'anthropologie tripartite à une anthropologie de plus en plus « fermée » — seulement âme et corps — se lit de même dans les comportements, les rites, les gestes. Cela est tout particulièrement observable au moment de la mort et de la liturgie funéraire.

Les modifications affectant les usages centrés sur la mort au XIII^e^ siècle sont si nombreuses et si profondes qu'il n'est pas imaginable de les résumer ici. Sur cette question, il faut en référer au maître ouvrage de Ph. Ariès *L'homme devant la mort*(81). Parmi ces modifications profondes et symptomatiques, dont un retour à l'*individualisation* des tombes, j'en retiendrai deux seulement : l'une affecte la présentation du mort, l'autre celle des vivants.

Sur la première voici trois brefs passages d'Ariès qui feront comprendre ce qui se passe :

> « Au XIII^e^ siècle environ, en même temps que la veillée, le deuil et le convoi devinrent des cérémonies d'Église, organisées et dirigées par des hommes d'Église. Il est arrivé quelque chose qui pourra paraître insignifiant, qui rend cependant manifeste un changement profond de l'homme devant la mort : le corps mort, auparavant objet familier et figure du sommeil, possède désormais un pouvoir tel que sa vue devient insoutenable. Il est pour des siècles, enlevé aux regards, dissimulé dans une boîte, sous un monument où il n'est plus visible »(82).
>
> « Mais comme nous l'avons vu, depuis le XIII^e^ siècle, dans la chrétienté latine (...) le visage nu du mort est devenu insupportable. Peu de temps après la mort, et au lieu même du décès, le corps du défunt a été complètement cousu dans son linceul, de la tête aux pieds, de telle sorte que rien n'apparaisse plus de ce qu'il fut... »(83).
>
> « La mise en cercueil se fit au XIV^e^ siècle à la maison : une miniature de l'office des morts, dans un livre d'heures, nous montre

> la mort, le cercueil sur l'épaule qui pénètre dans la chambre du malade. Celui-ci ne sortira de sa chambre qu'enfermé au fond du cercueil cloué, dérobé aux regards »(84).

L'homme en voie d'achèvement, l'homme dont le cœur spirituel est déjà une réalité, peut regarder la mort en face, il peut contempler un cadavre et méditer sur la finitude du corps. L'histoire apprend qu'à partir du XIII^e^ siècle cette contemplation et cette méditation ne sont plus possibles tant l'homme est devenu seulement psychique. On a le sentiment aussi que la perte *intérieure* de l'esprit tente, à partir du XIII^e^ siècle, de se compenser, ou de se masquer, par un déploiement *extérieur* des fastes de l'Église. Ce mouvement ira en croissant, jusqu'à culminer au XVII^e^ siècle avec les pompes baroques.

Avant le XIII^e^ siècle, la mort n'avait pas besoin pour le chrétien d'être solennelle. Ainsi que le dit souvent Ph. Ariès, la mort était alors « familière ». Et les parents et amis du mort accompagnaient celui-ci à sa dernière demeure sans façon. Chacun cependant vêtu de ses plus beaux vêtements : « Auparavant on était habillé de rouge, de vert, de bleu, de la couleur des plus beaux vêtements qu'on mettait pour honorer le mort »(85). Mais il n'y avait pas une couleur de deuil de rigueur. Or, à partir du XIII^e^ siècle, on voit se généraliser l'emploi du noir dans les convois organisés par l'Église.

Et c'est là le deuxième trait rituel que je voulais souligner. Car, parmi toutes les couleurs de deuil existant, ou ayant existé sur terre, deux paraissent prédominer : le *blanc* — ainsi en Afrique où nombre de cultures demandent aux endeuillés de se peindre en blanc — et le *noir*. Or le noir est la couleur de la nuit, de l'absence. Et dans l'Europe occidentale il ne fait pas de doute que cette couleur trahit un « vécu psychique » de la mort, je veux dire un vécu où la perte sensible, la disparition du corps est ressentie avec une acuité et une douleur particulières. Parce que le corps du défunt est parti, les vivants sont comme dans la nuit, dans le noir. À l'inverse, le blanc est très généralement un symbole de renaissance, de naissance. Pour s'en convaincre il suffit de se promener dans une maternité et de regarder la couleur des fleurs. Le blanc, à l'opposé du noir, traduit une attention centrée sur cet événement *insensible* — que l'âme n'aperçoit pas — et qui est la renaissance du défunt, ou la naissance du défunt, à un nouveau mode d'être, mode dont la réalité, pour être aperçue et vécue, demande déjà une intuition spirituelle suffisamment développée.

Nous terminerons sur cette comparaison de la valeur symbolique du noir et du blanc utilisés comme couleur de deuil. Ainsi donc, tels sont les

dehors significatifs sous les quels se présente à nous cette crise des mentalités qui eut lieu au XIIIe siècle. Les grandes composantes (ou résultantes) de cette crise sont, à notre sens, rappelons-les : le schisme de 1054, la querelle des Universaux, le thomisme, le clivage de la théologie et de la mystique, la séparation des pouvoirs temporel et spirituel, la fin des ordalies, le dévoiement des croisades, l'institution de l'inquisition, la fin de l'art roman et l'avènement de l'art gothique, les transformations profondes affectant l'imaginaire de la mort. Ce dernier, d'ailleurs, ne se modifie pas seul : l'âme, au XIIIe siècle, cherchant à usurper tous les pouvoirs et à se laver de tous soupçons, œuvre efficacement pour rejeter sur le « dos » du corps la définition des fautes fondamentales : le sexe prit ainsi une saveur prononcée de péché qu'il n'avait, semble-t-il, pas auparavant. Parallèlement, l'idée d'un péché originel sexuel — et non plus d'orgueil — s'affirme ; le diable prend alors une importance considérable en même temps que ses intentions se voient conférer une tournure caricaturale et infantile. Au XIIIe siècle, on le voit, l'imaginaire du Mal change profondément.

Cette présentation a été sans doute un peu longue mais, dans l'histoire de l'anthropologie, le XIIIe siècle est un temps que je crois, nous l'avons déjà dit, plus important que la Renaissance, la Réforme(86), ou la Révolution française. Du moins, j'espère avoir convaincu le lecteur que ce siècle fait le partage entre une période, où l'anthropologie dominante — non pas seulement en pensée, mais aussi dans la vie courante — était une anthropologie tripartite : « corps, âme, esprit », et une deuxième période qui voit naître, pour s'affirmer ensuite, une anthropologie « duelle », une anthropologie seulement « corps et âme ». Cette régression ne s'est pas faite sans mal. En un sens elle est une castration, une mutilation. L'historien Fossier, nous l'avons vu, a été justement frappé par le « désarroi des âmes » du début du second Moyen-Âge.

Mais prenons du recul pour maintenant aborder la dernière phase de cette histoire que nous tentons de lire, celle de l'anthropologie tripartite.

Disons qu'avant la venue du Christ cette anthropologie existait réellement, mais était encore balbutiante. Avec le kérygme chrétien, avec le message du « Fils de l'Homme » complété par les exégèses fournies par les apôtres et les Pères jusqu'à saint Irénée, cette anthropologie atteint d'emblée son apogée et trouve sa perfection(87). Puis au IIIe siècle, en raison de la greffe hellénistique que cette anthropologie subit à Alexandrie, celle-ci se gauchit déjà : l'âme qui est créée, en vient à être considérée comme existante par nature, ce qui est le propre de l'Incréé, le

propre de Dieu. Au XIIIe siècle, nous n'avons plus affaire à un gauchissement, mais à un début de mutilation franche : de tripartite, l'anthropologie chrétienne occidentale tend à devenir bipartite.

La compréhension trilogique ne disparaît cependant pas. Elle reste celle de l'Église d'Orient et, en Occident, elle se retire dans les cellules des cloîtres et dans le cœur des mystiques. À moins que ce retrait ne s'effectue en direction de disciplines secrètes ou ésotériques. C'est en effet au XIIIe siècle que naît, en Espagne, la Kabbale. C'est au XIVe siècle que l'Alchimie prend son véritable essor. C'est aussi à la même époque qu'apparaît la mantique des Tarots. Mais, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs(88), le sens de l'anthropologie tripartite se trouve, dans ces disciplines, nettement infléchi, quand il n'est pas complètement inversé, comme c'est le cas dans la quasi totalité des différents courants de sciences occultes nés à la fin du Moyen-Âge.

Du moins l'anthropologie « bi-partite », qui naît avec le deuxième Moyen-Âge, pense-t-elle que si l'âme possède la vie en propre c'est qu'elle l'a bien reçue de Dieu. Aujourd'hui, le discours officiel, celui de l'anthropologie scientifique courante, n'est plus le même. Il dit que dans la dualité « âme-corps » si l'âme a la vie, c'est qu'elle la reçoit du corps lui-même. Cette découverte « géniale » est une caractéristique de notre temps.

CHAPITRE VI

MODERNITÉ ET AVÈNEMENT DE L'HOMME « DOMESTIQUE »

> « Mais peut-être, impatientés comme des gens assoupis qu'on réveille, me donnerez-vous une tape, et (...) me tuerez-vous sans plus de réflexion après quoi vous pourrez passer le reste de votre vie à dormir... »
>
> *Apologie de Socrate,* 30d-31d

Il ne faudrait pas penser que la crise du XIII^e^ siècle n'a affecté que le seul christianisme. Sensiblement à la même époque, on voit le judaïsme atteint par la même surrection de la pensée rationnelle, par le même débordement « psychique ». Dans une entreprise comparable à celle de saint Thomas d'Aquin, le grand médecin et théologien juif Maïmonide (1135-1204) voulut harmoniser les données de la foi juive et les préceptes de la philosophie d'Aristote. Dans son ouvrage célèbre, *Le Guide des Égarés*, il chercha à démontrer à ceux dont la religion vacillait sous les poussées de la réflexion critique, et qui se trouvaient par suite « égarés », il chercha à leur démontrer que la foi et la raison, bien loin de se contredire, se valident au contraire l'une l'autre. L'entreprise comportait le même intérêt et les mêmes risques que ceux inhérents au thomisme.

La crise frappa le judaïsme et je ne doute pas qu'elle ébranla l'islam. Il faut donc se garder de la limiter dans l'espace. Mais il ne faut pas non plus lui assigner de trop strictes limites dans le temps. Ce serait s'éloigner de la réalité. Le XIII^e^ siècle est un siècle commode en ce qu'il est un temps d'*accélération* de ces grands mouvements inconscients affectant la manière dont l'homme se perçoit, se vit et par suite vit, pense, aime, travaille... et meurt. Mais l'évolution qui s'accélère au XIII^e^ siècle existait bien avant ce dernier et elle continue encore aujourd'hui. En ce sens, le XIII^e^ siècle est de tous les temps.

Le tableau que, dans ce chapitre, l'on va être amené à dresser de notre époque — on doit déjà le pressentir — sera assez sombre. On peut, en effet, tenir pour une vérité facilement expérimentable que la grande majorité de nos contemporains se conduisent soit comme des moutons,

soit, pour reprendre le terme de Maïmonide, comme des « égarés ». Ceci par défaut d'esprit, voire par négation ouverte de celui-ci. Mais ce défaut et cette négation ne sont pas le propre du XX^{e} siècle. Ils ne contaminent pas non plus que les seuls grands monothéismes ou les seules religions de type *ex nihilo*.

L'étouffement de l'esprit par la psyché

Pour le montrer, et afin de relativiser les ombres qui obscurcissent notre époque, remontons un instant, bien loin en arrière, tant sur les traces du christianisme, que sur celles des religions grecques de type *ex deo*. Or, que voyons-nous ? D'une part, que l'étouffement de l'esprit par la *psyché* ne date pas d'hier ni du XIII^{e} siècle. D'autre part, que les grands « pneumatophores » — les grands spirituels — couraient autrefois, face aux hommes psychiques ou charnels, de très réels dangers. La vie du Christ en est la preuve même, lui qui était venu enseigner à adorer le Père « en esprit et en vérité » et non par le seul biais de ces rites formels, extérieurs et vides qui étaient devenus la spécialité du plus grand nombre des Juifs. Raison pour laquelle ce plus grand nombre, voyant son confort intellectuel menacé, préféra faire clouer Jésus sur une croix. Mais que l'on permette de comparer Socrate et le Christ, afin de souligner que le philosophe grec connut un sort semblable, pour des raisons semblables. En effet, c'est bien parce qu'il apprenait aux hommes à être autre chose que des pantins manipulés par la Cité — nous dirions aujourd'hui par la « société » — que cette Cité condamna Socrate à mort. Socrate, comme le Christ, apprend aux hommes à se connaître pour qu'ils soient « en vérité », c'est-à-dire « en esprit ». Or la vérité est insupportable aux psychiques, puisqu'elle est la négation même de cela sur quoi ils fondent leur vie. Ainsi le Christ et Socrate, Justin aussi, ont été tués parce qu'ils enseignaient la Vérité de l'homme, Socrate chez les Grecs, Jésus chez les juifs, Justin chez les Romains.

Il ne faut donc pas penser que la révolte de la psyché contre l'esprit date d'hier seulement. Il est de tradition que tous les grands prophètes hébreux aient été malmenés, emprisonnés, massacrés. Une ligne permettant d'ailleurs de départager les vrais et les faux prophètes est celle-ci : les premiers sont rejetés, les seconds sont adulés(2).

Philon le juif, en son temps, attire notre attention sur ce fait : la sortie du peuple hébreu hors d'Égypte, avec toutes ses péripéties, est une figure du combat de l'esprit et de l'âme, le premier essayant d'élever et de libérer la première, celle-ci tentant par tous les moyens de ruiner cette tentative et de faire machine arrière. L'histoire entière du peuple hébreu est celle de ce combat et elle symbolise l'histoire de toute l'humanité.

C’est pourquoi Léon Bloy, écrivain chrétien de la fin du siècle dernier, refusait de lire les journaux, car pour savoir à tout instant ce qui se passe d’important dans le monde, il lui suffisait, disait-il, de relire Isaïe ou Jérémie.

Mais revenons à l’Antiquité, pour bien faire sentir que ce combat est vraiment de tous les temps. Du côté des religions à fondement *ex deo*, déjà à l’époque de Platon, des modes de pensée purement psychiques tenaient le haut du pavé. Les sophistes s’en étaient fait une spécialité mettant l’art de la parole au service des appétits de l’âme. Souvenons-nous ainsi de Protagoras (485-411 av. J.C.) affirmant que « l’homme est la mesure de toute chose » et qu’il n’y a pas de vérité unique, mais de seules opinions. Pilate, avec sa fameuse question à Jésus « Qu’est-ce que la vérité ? » (Jn 18,38), ne témoigne pas d’une attitude nouvelle. Elle datait au moins de six siècles. Attitude typiquement psychique, inspirée par l’âme seule, lieu de l’impermanence, de la fluctuation, de l’absence de sens.

Psychique aussi sans doute, l’attitude d’Évhémère de Sicile qui, au IV^e^ siècle avant J.C., s’ingénia à « déboulonner » tous les dieux de la mythologie grecque pour en faire de simples hommes. Ainsi a-t-on pu voir, à juste titre, dans l’évhémérisme une origine ancienne de l’athéisme moderne. La « démythologisation » ne date pas d’aujourd’hui, ni d’hier. Quoi d’étonnant alors à ce que le désarroi des âmes, que nous observions tout à l’heure au XIII^e^ siècle, ait déjà existé dans l’Antiquité ? Ainsi le poète Juvénal (50-127 ap. J.C.) se plaignait-il, en son siècle, que « même les enfants ne croient plus de nos jours à l’existence des mânes, ni à celle d’un royaume des enfers... »(3).

Du côté de cette religion *ex nihilo*, qui grandissait déjà très vite au temps de Juvénal, du côté du christianisme, les choses ne sont pas simples non plus. Les épîtres de Paul sont là pour le rappeler : l’intelligence grecque se gausse de ce que dit Paul à l’Aréopage et les nouveaux chrétiens de Corinthe ont bien du mal à se défaire de leurs penchants pour la bagatelle. Origène, au début du III^e^ siècle, remarque que si le nombre des chrétiens s’accroît en quantité, le niveau, en qualité, a déjà bien baissé : beaucoup négligent l’assistance aux offices où, s’ils y sont présents, pensent à autre chose(4). Les lettres de saint Cyprien (200-250) évêque de Carthage, mort décapité sous la persécution de Valérien, trahissent que nombre de chrétiens de son temps sont désorientés, se sentent perdus(5). Il est vrai qu’en ce troisième siècle les chrétiens étaient la proie de persécutions féroces. Mais aujourd’hui, si les forces

d'éradication du christianisme ont changé d'argumentation et de méthodes, elles n'en sont pas moins beaucoup plus efficaces.

Le « désarroi des âmes » n'est donc pas une spécialité de la civilisation industrielle. Et il est frappant lorsqu'on lit l'histoire de la décadence de l'Empire Romain, par exemple sous la plume de Daniel-Rops, de voir surgir sous nos yeux un tableau qui, en presque tous ses traits essentiels, est exactement celui de la société actuelle : multitude de *peregrini*, d'immigrés, venant de toutes régions d'Afrique et d'Orient ; niveau culturel et intelligence qui baissent et se débilitent comme en témoignent le théâtre et la littérature(6) (que l'on pense aux émissions télévisées d'aujourd'hui !) ; excès de luxe et de dépense ostentatoires de la part des privilégiés ; corruption des mœurs sexuelles, montée de l'esprit de lucre et volonté systématique de bénéficier des facilités permises par l'enrichissement de l'État ; perte corrélative du sens et du goût du travail ; déstabilisation de la cellule familiale : le divorce devient tellement facile que les pouvoirs publics s'en émeuvent notamment en 19 av. J.C. et en 9 après J.C.(7) ; généralisation de l'adultère et banalisation de l'avortement : « l'avortement et l'exposition des enfants ne semblent pas des crimes et sont couramment pratiqués »(8). D'autre part, Rome se met à grouiller de mages, de devins, de charlatans... à tel point qu'il faudra à plusieurs reprises les expulser, ce que fit Tibère en l'an 16(9). Parallèlement, se mettent à proliférer des mouvements religieux suspects, des sectes initiatiques aux prétentions ahurissantes, etc.(10)

C'est visible, l'histoire affectionne de se répéter. Comme s'il y avait des clous sur lesquels il faille taper plusieurs fois, pour qu'ils s'enfoncent bien. Néanmoins le contenu et le sens de l'anthropologie sont très différents aujourd'hui de ce qu'ils étaient dans l'Antiquité pré ou post-chrétienne. Nous savons pourquoi : cette anthropologie était autrefois effectivement tripartite, alors qu'aujourd'hui elle est réduite au simple dualisme de l'âme et du corps. Après ces quelques lignes où nous avons tenté de faire ressortir une certaine permanence de l'histoire des mentalités, rappelons l'existence d'une caractéristique dont on a déjà parlé, qui permet de faire un partage clair entre l'état des conceptions de l'homme autrefois et aujourd'hui.

Une inversion de la norme

Autrefois, dans l'Antiquité, les comportements seulement psychiques, et donc athées, étaient les plus *rares*. Ils étaient le fait d'une minorité qui était rejetée et marginalisée par l'État. Protagoras fut accusé d'*impiété* et il fut chassé d'Athènes. Ses livres furent brûlés. L'évhémérisme, au moment même où il prenait corps, fut farouchement combattu. Les

Athéniens, qui ne voulaient pas être dérangés dans le confort de leur âme, cherchèrent à faire accuser Socrate d'impiété, ceci précisément afin de s'en débarrasser. Donc, dans les temps anciens, les attitudes anti-spirituelles, ou a-spirituelles étaient marginales et suspectes.

Aujourd'hui, cela est simple à constater, le rapport est exactement *inverse* : la référence implicite, normale, — si normale que l'on n'en parle pratiquement jamais — est de type « biopsychique ». Celui qui est anormal, et suspect, c'est celui qui se met à témoigner dans son comportement, dans sa vie ou dans ses paroles, de l'existence réelle d'un autre étage d'existence : celui de l'esprit. Ce qui était *normal* autrefois, est devenu *anormal* aujourd'hui, et réciproquement. Bien entendu, présenter les choses ainsi est l'effet d'une simplification, bien des nuances pourraient être apportées. Mais je crois pouvoir risquer cette simplification qui, pour l'essentiel, n'induit pas de déformation dans l'image de la réalité. Nous pourrions en donner maints exemples. Un seul suffira. Fréquemment les sages, les philosophes et les gouvernants antiques se disent inspirés par les dieux et s'ils ne le sont pas, ils cherchent à l'être. Attitude irréprochable, attitude approuvée par la Cité. Eh bien ! Imaginez aujourd'hui un professeur d'université affirmant, dans son cours, qu'il est inspiré par Hermès, ou par le daïmon de Socrate, et allant jusqu'à suggérer que la matière même de son cours puisse lui être communiquée par ce dieu ou par ce génie ! Ou bien, imaginez un candidat aux élections présidentielles inscrivant dans son programme une écoute toujours plus attentive du *Logos* divin ou de l'Esprit Saint ! Imaginez cela, et vous n'aurez pas de peine à imaginer la suite ! À la rigueur, l'anthropologie tripartite pourrait-elle devenir aujourd'hui un sujet d'étude, mais elle ne devra surtout pas être mise en pratique, ou alors dans des lieux délimités, « excentrés », où le plus est fait afin de rendre les individus culturellement inoffensifs.

À propos de cette inversion circulaire du normal et de l'anormal, J. Biès cite un apophtegme prophétique d'un Père du Désert, Abba Antoine, et aussi une parole tout à fait appropriée de Râmana Maharshi. Le premier disait : « Un temps vient où les hommes seront fous, et lorsqu'ils rencontreront quelqu'un qui ne l'est pas, ils lui diront : Tu as perdu le sens ! Et cela, parce qu'il ne leur ressemblera pas ». Le grand sage de l'Inde, pour sa part, disait : « Parce que le monde est fou, il nous croit fou »(11). Saint Paul, en un autre temps, rehaussa plusieurs fois, comme à la mine d'argent, que la vraie sagesse, celle de l'homme spirituel, paraît folie aux yeux de l'homme psychique. Il écrivait aussi que la sagesse de ce dernier n'est que pur néant au regard de l'Esprit.

Parlant de folie et d'âme, il faut, avec sincérité, reconnaître une grande vertu à l'homme psychique : je veux parler de sa *prudence*, prudence parfaitement légitime car il est vrai que sortir hors des frontières de l'âme

fait courir un très réel risque de folie. C'est là une chose que les prêtres ne disent pas, mais qui est parfaitement exacte. Je crois me souvenir d'un tableau de Goya, accompagné d'une légende disant que le « sommeil de la raison engendre des monstres ». C'est vrai, et les Pères nous en avertissent : là où souffle l'Esprit, soufflent aussi bien d'autres forces. Certains en ont fait l'expérience et savent bien de quoi il retourne. À reprendre la perspective de l'Évangile, ou bien celle des apôtres qui est la même, la raison de ce danger est simple à comprendre : la création n'est pas un jardin d'enfants, des créatures invisibles y travaillent dans le but de détourner radicalement l'homme de Dieu. Elles s'activent pour l'empêcher d'effectuer une *metanoïa* profonde et définitive. Ces créatures dont le chef serait le « Prince de l'Abîme » en personne, œuvrent à ce que l'être humain ne puisse ouvrir son esprit, naître à l'esprit, et, par suite, participer à l'Esprit. Tant que l'homme reste confortablement installé à l'intérieur du périmètre de son psychisme, de son âme, ces créatures atteignent leur objectif de fond sans aucunement se manifester, comme en se « tournant les pouces ». Mais gare à celui qui s'aventure et s'expose en se hissant réellement à l'étage de l'esprit. S'il n'a pas de discernement, ou s'il n'est pas aidé par un maître spirituel sûr, il est probable qu'à un moment de son chemin il soit si effrayé qu'il préfère revenir nicher dans son terrier natal, à moins qu'il ne devienne victime de troubles psychiques pouvant être graves. C'est pourquoi saint Paul et les apôtres, dès l'origine, attachèrent du prix au « discernement des esprits ». Saint Ignace de Loyola, au XVIe siècle, considérera ce discernement comme une faculté si fondamentale, si essentielle, qu'il fera de son développement un objectif privilégié de ses fameux *Exercices spirituels*.

La prudence est donc de rigueur dans le domaine de l'esprit et on ne peut guère la reprocher à qui préfère rester enfermé dans son âme. Il est d'ailleurs amusant de constater que des intellectuels modernes — par l'intermédiaire d'hommes de sciences, tels Levy-Bruhl, Jung... — aient voulu caractériser les hommes primitifs par leur « misonéisme ». Le terme est comme empesé : il veut simplement dire « peur de ce qui est nouveau ». Or, on peut défendre que c'est plutôt le contraire qui, à maints égards, est exact car l'homme de science, bien retranché derrière les murs de sa *ratio*, eh ! c'est bien lui qui a peur de mettre le nez hors de son âme, c'est lui qui est le plus « misonéiste », non pas l'homme primitif très accoutumé à vivre au contact des « esprits ».

À souligner ce fait, on voit se dessiner une caractéristique définitionnelle de l'homme d'aujourd'hui, lequel comme on sait est par élection un être bio-psychique. Cette caractéristique est sa « domesticité », caractéristique allant de pair avec la domination de la société moderne par l'*économie*.

Domesticité de l’homme

Examinons cette corrélation très riche d’enseignement. Domestique est un mot venant de *domus*, qui veut dire, en latin, *maison*. Le terme domestique désigne le serviteur de la maison, celui qui s’occupe de l’intérieur de la maison. Un animal domestique, d’autre part, est un animal vivant dans la maison de l’homme. Si nous remarquons que cet animal ne peut y vivre que parce qu’il *obéit* à l’homme — ce que ne font pas les animaux sauvages — alors nous avons aperçu les deux dimensions fondamentales de la notion de domesticité : le domestique *n’est pas libre* et il a pour fonction *le service de la maison, l’entretien de la maison*.

Mais chacun l’aura senti — et s’il ne l’a pas senti, les écrits des grands symbologues : Bachelard, J. Chevalier, C. G. Jung, G. Durand... sont là pour le lui apprendre — la maison en pierre, la maison de la rue, est l’équivalent matériel de cette réalité intérieur qu’est notre *psychisme*, notre *âme*. Bachelard a de très belles phrases pour montrer les multiples niveaux de cette équivalence : la cave étant l’image de l’inconscient et des instincts, les étages symbolisant la partie « haute » de l’âme(12). Il montre aussi que la maison est un symbole féminin, un lieu de refuge, de protection. C’est un lieu que l’on connaît, où « l’on est chez soi ». Or telle est bien l’âme pour le moi, pour le « Je » : il y est chez lui, en sécurité. Cette équivalence symbolique est aussi très bien connue des psychanalystes qui étudient les maisons visitées en rêve.

Le lecteur est maintenant, j’espère, suffisamment au fait de l’ancienne anthropologie tripartite pour avoir compris qu’une caractéristique première de l’homme psychique est d’être au service de lui-même, de son ego, de son âme, contrairement à l’homme spirituel, à celui qui est né une seconde fois. L’être psychique est au service de son âme, exactement comme le domestique est au service de la maison. D’autre part, de même que la maison est un refuge rassurant pour celui qui a peur de l’extérieur et de l’imprévu, l’âme pour celui qui a peur de l’esprit, est ce nid bien clos dont il répugnera à sortir. En ce sens, l’homme psychique se montre déjà comme doublement « domestique », je veux dire attaché à la maison, à l’âme : d’une part, parce qu’il est au service de cette maison et, d’autre part, parce qu’il n’aime absolument pas en sortir. Mais il est aussi domestique en une autre façon, plus essentielle encore : il l’est parce qu’il n’est pas libre, il l’est parce qu’il *obéit*. À qui donc obéit-il ? À qui donc obéit-il avec cet empressement qui caractérise les serviteurs les plus zélés ? La question mérite une grande attention il faut maintenant interroger le mot *économie*.

Chacun connaît toute l'emprise de l'économie dans le monde actuel : considérons, par exemple, l'importance extraordinaire accordée à l'économie et à la gestion, tant en formation initiale qu'en formation continue. Considérons aussi, parmi l'éventail des emplois offerts par la société moderne, le pourcentage de ceux qui sont en relation directe avec une activité économique ; gestion, finance, production, épargne, distribution, investissement, vente, consommation...

Or, que veut dire, à l'origine, le mot « économie » ? Ici il faut remonter au grec, non au latin : économie vient de *oîkos*, maison, et *nomos*, administration. Tiens donc ! Voici à nouveau la maison, voici à nouveau *l'âme*. Mais très concrètement car l'économie est bien la science de la production, fabrication, utilisation... des biens matériels, donc des biens justement sensibles au psychisme, des biens perçus et mesurés par l'âme, ceci à travers son mode de présence et d'action sur terre : *le corps*. L'argument soulevant que l'économie s'occupe aussi de biens *immatériels*, de services, n'est pas valable. On le sent bien. Tout service économique se résout en effet par un accroissement de confort psychique ou physique, donc par l'augmentation de qualités agréables à l'âme elle-même.

Oîkos signifie donc maison. L'homme devenu seulement psychique, soit l'homme actuel, est donc aussi « domestique » pour cette simple et fondamentale raison que les neuf dixièmes de ses activités et intérêts sont devenus d'ordre *économique*. Et c'est bien là qu'il trouve le maître dont il est le serviteur : ce maître est « l'économe », à savoir cette part de lui-même qui « administre la maison » et qui lui commande de sacrifier l'essentiel, sinon tout, à cette administration.

L'homme « bio-psychique », pour utiliser l'expression de Cl. Tresmontant, se présente comme « homme de maison », parce qu'il se laisse envahir par un personnage, l'*homo économicus*, dont les valeurs sont uniquement matérielles, uniquement centrées sur « la maison », sur l'âme (ce qui n'est pas sensible à l'âme, est sans intérêt pour l'*homo économicus*). Il se présente comme domestique, parce qu'il sacrifie sa liberté à cet homme et passe sa vie à lui obéir. L'homme psychique se dévoile bien ainsi comme son propre serviteur. Il n'est au service que de lui-même.

L'âme, par elle-même, *ne peut servir que l'âme*. Il y a là une fatalité dont il faut prendre absolument conscience. Au moment même où il pense être généreux et croit se donner à autrui, le sujet seulement psychique n'est encore qu'à son propre service, à la recherche non pas du don, mais de la *sensation* du don, non pas du don, mais d'une manière de se faire une idée encore plus haute et plus généreuse de lui-même. L'esprit est la seule voie de la charité. La charité authentique n'est pas du registre du psychique(13). Il en va de même de l'amour, de l'amour

authentique. À cela, personne ne peut rien : c'est une question de définition. Et c'est aussi bien simple à comprendre puisque ce qui caractérise l'acte de charité ou d'amour authentique est justement qu'il œuvre à la libération, à l'avènement de l'être réel, total, et par suite à l'accroissement de l'esprit de celui à qui il s'adresse. Ainsi, un même geste, un don matériel par exemple, suivant qu'il est ou non accompli « en esprit et en vérité » (Jn 4, 23), est un acte d'amour ou sa seule imitation.

Ceci étant, si le domestique que nous sommes tous est devenu le serviteur de l'économique, ce n'est pas que nous ayons été pensés, ni créés, pour cela. Nous connaissons la réponse de l'anthropologie apostolique : l'homme a été créé pour naître une deuxième fois, naître à l'esprit et poussé par l'Esprit s'élever jusqu'à la contemplation de Dieu. Si donc, à un moment du parcours, l'âme se met à son propre service et tend à se vouer à de seules tâches psychiques, économiques, c'est bien parce qu'elle trouve devant elle des forces qui l'y incitent, je dirais même qui *l'y obligent*. D'où viennent ces forces ? Qui sont-elles ? Très platement dit : qui se charge, en dernier recours, d'enseigner les enfants, qui leur apprend effectivement à vivre, si ce n'est la civilisation, la société dans laquelle ils naissent, l'école et les parents n'étant jamais que les vecteurs de la *Weltanschauung*, de l'idéologie culturelle.

L'âme, signifiant maternel

Nous voici donc, à nouveau, devant la société — avec tous les savoirs, pouvoirs, institutions, personnages... en qui cette réalité protéiforme prend corps. Or, souvenons-nous d'une chose : la maison est un signifiant *maternel*, l'âme est pour l'homme une réalité féminine, maternelle. L'homme psychique, au service de son âme, est donc aussi — symboliquement, mais réellement — au service de sa mère. En quelque sorte, il n'est pas encore sorti des « jupes de sa mère ». Saint Paul, dans son épître aux premiers Corinthiens dit, de reste, qu'il faut lui parler comme à un enfant. Cette nature féminine, lunaire de l'âme est connue depuis la plus haute Antiquité. (Sur ce sujet, il est suggestif de relire le *Cantique des cantiques* — texte qui a l'avantage d'être très bref — ainsi que les commentaires qui en ont été donnés. Si le Christ est très fréquemment désigné comme l'Époux, c'est bien justement parce que l'âme est femme même chez l'homme — et doit devenir épouse (2 Cor, 1 1,2...).

Revenons à la signification maternelle de l'âme : au service de son âme, l'homme psychique, disais-je, est au service de sa mère. Or, qui lui a appris à ne pas sortir des « jupes » de son âme-mère ? Eh bien ! Précisément, une autre mère, car la société, c'est bien connu, est pour tout

individu *une mère* : elle nourrit son corps quand il est petit, elle nourrit son intelligence de même, puis elle lui apprend à se nourrir tout seul. Contrairement à l'animal, l'homme pour vivre doit tout apprendre. La société, sa « mère collective », sa « grande mère », sa « Mère », est là pour cela, pour l'enseigner. Toutefois, la société moderne est loin d'être ce que devrait être une *véritable société humaine*, savoir une société apprenant à l'homme à s'accomplir, à devenir « homme fait », homme « corps, âme, esprit », homme achevé, *teleios*. La société moderne est non seulement loin de cet idéal, mais elle en est, dirait-on, à l'opposé. (Nous avons déjà pu entr'apercevoir ce fait dans l'avant-propos de cet essai.) Au vrai, la société industrielle incarne pratiquement à la perfection cet être que les psychanalystes appellent la « Mauvaise Mère », la « Mère dévoratrice », mère dont le but est, non pas de rendre ses enfants autonomes, libres, mais bien au contraire, de les asservir en les emprisonnant dans son giron. Le dramaturge H. Ibsen (1828-1906) peint cette réalité de manière tout à fait remarquable (notamment dans *Maison de poupée* où, à la fin de la pièce, Nora — image de l'être profond, image du Rebelle — est obligée de fuir son mari — agent et symbole de la société « meurtrière », laquelle, sous couvert d'aimer autrui, n'aime qu'elle-même).

Combien de femmes pouvons-nous rencontrer aujourd'hui qui, en ce sens, sont vraiment de mauvaises mères ? L'image de la mère dévoratrice, ou « castratrice », n'est pas ici exagérée, car nous avons réellement affaire à des femmes se nourrissant de la vie de leurs propres enfants. Dans les cas limites, ceux-ci n'ont d'autres issues pour survivre ou, du moins, « vivre autrement » que la drogue, la folie ou le suicide.

Ayant déjà étudié les significations fondamentales de l'anthropologie des apôtres, et comprenant déjà mieux ce que peut représenter la « deuxième naissance », qui seule permet de participer à l'Esprit sur un mode *sans limite*, et qui, par suite, seule donne une vie pouvant échapper effectivement à la mort définitive, alors nous voyons clairement ceci : la société moderne faisant absolument tout ce qui est possible pour que les individus demeurent à un stade involué, c'est-à-dire demeurent à son service exclusif, cette société au lieu de libérer ses propres enfants, les aliène, les asservit. Au lieu de leur donner la Vie, elle leur donne la Mort, les empêchant justement de boire à la source qui donne la Vie. Si les mots ont un sens, ceci est très exactement ce que l'on voit, quand on décrypte le jeu des facteurs sociaux constitutifs du monde actuel à la lueur des lampes allumées par la *Paradosis* et les Pères apostoliques.

Une aliénation intellectuelle

Un mot important ici est celui d'*aliénation*, lequel désigne la privation de ce qui appartient en propre à un être, pour le transférer à un autre. Marx, à juste titre, a dénoncé l'aliénation des travailleurs, l'exploitation du prolétariat par les classes dirigeantes. Mais il ne s'agissait ici que d'aliénation matérielle, concernant en quelque sorte le *corps*. L'aliénation actuelle est bien plus subtile : elle concerne l'*âme*. La société moderne, la Mère, dépense une énergie considérable pour que ses enfants ne pensent plus par eux-mêmes, mais pensent par elle, pensent comme elle. L'aliénation est ici *intellectuelle*, mais elle est aussi meurtrière, car elle fait le jeu de la deuxième mort, de la mort définitive, celle non du corps, mais de la totalité de l'être, celle qui effraye l'Homme rebelle.

Pourquoi, dira-t-on, cet asservissement, pourquoi cet esclavage, et par quels canaux la « modernité » agit-elle pour parvenir à ce méchant résultat ?

La réponse au pourquoi est simple : une société, mais ici nous pouvons raisonner sur le plan planétaire, toute société humaine, aura une vie d'autant plus longue qu'elle maintiendra les hommes dans l'enclos de leur psychisme. Imaginons, en effet, que tous les êtres humains vivants parviennent ici-bas à une transfiguration totale. Alors ce serait la fin immédiate des sociétés humaines, ce serait la « fin des temps », le « Jour du Seigneur », la Parousie. La société *disparaîtrait*, parce qu'elle n'aurait plus de fonction, plus d'utilité, plus d'objet, l'homme achevé étant, par définition, au-dessus des lois, comme mû, non plus par la Loi, mais par la Grâce. On peut donc dire, très concrètement, que la société humaine, alors qu'elle empêche l'homme de s'accomplir, le fait pour durer, pour continuer à vivre et se nourrit donc de la vie même de l'homme. L'aliénation est réellement vitale, au sens simple du mot, une fois remarqué que la vie consommée par la société n'est pas la vie biologique — celle-là, au contraire, elle fait tout pour l'allonger — n'est pas la vie du corps et de l'âme seuls, mais celle donnée par l'Esprit, la Vie. La même aliénation en ce sens peut donc aussi être qualifiée de spirituelle, encore d'*ontologique* puisqu'elle empêche l'homme de parvenir dans la hiérarchie des êtres au nouveau statut existentiel qui, de tout temps, lui est promis. C'est très précisément cette aliénation que le Rebelle veut éviter à tout prix.

Il est juste d'être reconnaissant à l'endroit de la société et de ses différentes hypostases : la Patrie, la Nation, la famille, l'école... D'ailleurs, souvenons-nous, l'Homme Rebelle aime profondément sa civilisation. Il est bon d'être reconnaissant, mais il n'est pas bon d'être dupe. Aussi aimons-la, car de reste elle peut avoir des attentions généreuses, mais sans oublier que le véritable amour n'est pas un sentiment ordinaire, ni même un sentiment du tout, et qu'il n'hésite pas à dire le vrai. Or, le vrai est que notre mère collective ou industrielle est

nolens, volens, une mère dévoratrice. Cette vérité, la moindre des charités demande de la lui dire. Il est écrit dans un « texte fondateur » de la civilisation occidentale — et nous savons le prix qu'il convient d'accorder à ces textes : « Maudit soit celui qui dirige un aveugle sur une mauvaise route » (Deut. 27, 18). Il ne faudrait pas, qu'un jour, une semblable malédiction soit adressée à notre temps.

Par quels moyens s'effectue cette aliénation psychique, spirituelle, ontologique, qui prive l'homme de ce qui précisément le définit comme être humain ? La suffocation de l'esprit est, semble-t-il, obtenue essentiellement par deux canaux. Celui du sa*voir*, qui est au mains d'un *pouvoir*, que l'on pourra indifféremment qualifier de *scientifique*, intellectuel, ou culturel. Le deuxième canal est celui de l'*avoir*, qui, bien sûr, est commandé par le pouvoir économique. À dire vrai, ces deux pouvoirs n'en forment au fond qu'un seul. Ils sont comme deux couleurs spectrales décomposant une seule et unique lumière : le pouvoir économique est aux mains d'intellectuels et, quoiqu'on en dise, — seuls les rêveurs croient le contraire — ce sont bien des considérations économiques qui, chaque jour un peu plus, orientent le développement scientifique (ceci pourrait être montré de multiples façons, mais ce n'est pas le lieu).

Le *savoir* concerne plus particulièrement la pensée, l'*âme* (bien sûr) et c'est d'abord le *corps* qui jouit de *l'avoir*. L'esprit, nous l'avons dit, lui est l'étage de *l'être*. Ainsi nous voyons l'esprit comme étranglé, ou excisé par une même tenaille qui, comme toute tenaille, a deux mâchoires. L'une est le pouvoir scientifique, l'autre le pouvoir économique. Que les âmes sensibles ne s'effrayent cependant pas trop de cette présentation portant avec elle des images de carnage : la mutilation est en effet quasiment indolore et le sujet n'en a pratiquement jamais conscience. D'ailleurs, plus le temps passe et moins il a de possibilités d'en prendre conscience. Le *terrorisme politique* est bruyant, il demande des explosifs, il y a du sang qui coule... Le *terrorisme intellectuel* est lui silencieux, il déroule ses fastes de manière courtoise, en congrès, colloques, séminaires. Il n'en est pas moins meurtrier. Ce qui coule cette fois n'est pas le sang du corps, porteur de la vie biologique, mais celui de l'esprit, porteur de la vie spirituelle, les Anciens disaient : de la Vie.

Ce chapitre progressera en trois temps :

1. Une peinture des pouvoirs scientifique et économique comme facteurs de « domestication » ;
2. Une présentation de l'état actuel de l'anthropologie tripartite, alors qu'elle s'explicite dans différents ouvrages de ces dernières années ;

3. Une esquisse, cernant à grands traits le contour de certains fruits obtenus par notre société — laquelle est aussi, et avant tout, « nous-mêmes » — grâce à l'étouffement précoce de l'esprit.

I. Pouvoir scientifique, pouvoir économique et domestication

Que le jeune enfant, sur les trois fronts du corps, de la psyché et de l'esprit, soit *infiniment* vulnérable en raison de sa non spécialisation initiale, laquelle le différencie précisément de l'animal — Max Sheler dirait : en raison de son « ouverture au monde » —, c'est là une particularité déjà aperçue dans l'avant-propos et dont nous n'aurons jamais assez conscience. De cette particularité vient que l'enfant grandissant ne devient jamais homme, vision naïve, il devient l'homme tel que celui-ci est pensé, conçu, programmé par la société où il naît, programmé par sa « Mère ». D'où la responsabilité pratiquement sans limite de cette dernière.

Alors qu'on prend quelque recul, en vue de comprendre la pédagogie de cette Mère, on s'aperçoit que pour garder ses enfants dans les limites du périmètre où elle peut commander et donner de la voix, périmètre où elle est assurée de demeurer maîtresse du jeu et où le rôle imparti aux enfants reste, pour l'essentiel, celui de simples pions, on s'aperçoit qu'elle use, avec un art consommé, de deux techniques. Notons que plus la Mère avance en âge, plus, dans l'emploi de ces techniques, elle devient experte. La première de ces techniques est le s*ilence*, l'*absence*. La deuxième est, suivant que l'on prendra un vocabulaire botanique ou chirurgical, le *sarclage*, ou l'*excision*.

De quoi s'agit-il, et pourquoi s'agit-il de cela ? Nous l'avons déjà fait remarquer, notre Mère moderne est une « civilisation industrielle », donc une civilisation dominée par l'économie, ce qui signifie, *ipso facto*, une civilisation de *l'avoir*, par suite, une civilisation du *savoir*, lequel permet d'obtenir, justement, cet avoir où toutes les valeurs sont placées et enfermées. Avec un autre vocabulaire, mais qui signifie exactement la même chose, Lévi-Strauss note que les valeurs gouvernant la société occidentale, en dernier ressort, se ramènent à deux : « l'accroissement de la quantité d'énergie disponible par tête d'habitant » et « la prolongation de la vie humaine »(14). Et il fait remarquer, à juste titre, que la seconde valeur est une modalité de la première.

Cette quantité d'énergie revêt une importance capitale pour la simple raison que c'est elle qui permet la production de cet avoir et de ce savoir

(de ce « bagage culturel ») si doux, l'un et l'autre, à la peau et à l'intelligence. Telles sont donc les valeurs de notre Mère, et peu importe qu'elles se matérialisent sous forme de serviettes éponges, de traités de physique nucléaire, de dinde aux marrons, ou de poésies les plus délicates. L'important est qu'il s'agisse de valeurs sensibles à l'âme — ainsi qu'à son extension matérielle : le *corps* — et qui ne mettent pas l'âme en danger, ni surtout son centre : le *moi*, le *je*, l'*ego*. Or, l'ennemi juré de l'*âme*, alors qu'elle se prétend la seule richesse, c'est précisément l'esprit.

Nous voici donc parvenus devant les mécanismes et ressorts secrets, intimes, de notre Mère : il a s'agit pour elle, quand bien même elle en aurait une conscience imparfaite, d'agrandir, d'embellir, de lustrer l'âme et de tuer l'esprit, soit en l'étouffant, soit en l'éradiquant. Seuls moyens de protéger et défendre efficacement le psychisme des individus, et, par suite, de sauvegarder son âme propre, son être même, car elle n'est rien autre qu'un psychisme collectif, une « âme collective », nous dirons : une « Âme ».

Prévenir ou guérir... l'esprit

Ayant découvert la nature profonde de la Mère, son projet et sa hantise, alors sa pédagogie devient immédiatement transparente. Nous en comprenons très simplement le pourquoi. Quant au comment il est élémentaire. Chacun sait que pour empêcher un oiseau de voler, il suffit de lui couper les plumes, ou bien encore, que pour ne pas avoir de mauvaises herbes dans un potager, il faut d'abord n'en point semer — technique « préventive » — et que si par malheur il en poussait, il suffit alors de les arracher — technique « curative ». Le *silence* et l'*absence*, dont nous parlions plus haut, sont les meilleurs moyens de « prévenir » l'esprit. Le *sarclage* et l'*excision* sont les meilleurs moyens de le guérir quand il s'est déclaré. De la même manière, certains cancers peuvent être évités par une prévention judicieuse et restent un temps accessibles à la chirurgie, une fois déclarés.

Mais ces seules images sont bien insuffisantes pour se faire une juste idée de la manière dont notre Mère règle la question de l'esprit, afin d'enfoncer durablement dans le cerveau de chacun — à titre de référence anthropologique implicite et d'usage quotidien — le seul binôme de l'âme et du corps. Supposons des parents qui, en raison d'une aberration profonde, agiraient de manière à priver leur enfant de tout moyen intellectuel et obtiendraient ce résultat en l'élevant depuis sa naissance jusqu'à sa puberté en le tenant enfermé dans une pièce noire, ne lui parlant jamais et lui donnant sa nourriture par un guichet. En admettant qu'une telle « prévention » de l'intelligence soit possible, il ne fait pas de

doute : *elle serait efficace*. Nous pouvons aussi imaginer des préventions comparables visant, non plus des facultés de l'âme, mais du corps : dans la Chine ancienne, pour que les femmes aient des petits pieds, on empêchait ceux-ci de grandir. Nous pourrions aussi bien, afin d'empêcher un enfant de jamais marcher, atrophier par une méthode semblable ses jambes entières.

Admettons enfin que ces techniques préventives ne se révèlent pas aussi parfaites qu'on l'espérait. Admettons que l'intelligence et l'âme du premier enfant parviennent, malgré tout, à lever un peu et que cet enfant répète, puis s'essaye à utiliser, quelques paroles entendues malencontreusement à travers le guichet. Il resterait alors aux parents un moyen de guérison extrêmement efficace : la force, la contrainte. Si quelques coups bien douloureux accompagnent chaque parole émise, les lois les plus simples du conditionnement affirment le tarissement rapide de ce langage qui essaye de naître. De même, si l'autre enfant auquel nous pensions plus haut s'essayait, malgré tout, à se déplacer sur ses moignons, quelques raclées bien senties suffiront à le guérir définitivement de toute velléité de se promener.

Considérant ces fresques pédagogiques effroyables, où l'on voit mutiler l'âme et le corps, on est pris d'un doute : le tableau est par trop noir, la société actuelle ne peut agir effectivement ainsi à l'encontre de l'esprit. À bien examiner les choses, il faut cependant se résoudre à admettre la réalité : c'est bien ainsi que les choses se passent. La seule différence est que la mutilation de l'esprit est insensible aux yeux du corps et de l'âme de l'individu, et que, vraisemblablement, la société industrielle n'a pas une conscience claire de ce qu'elle fait (de la même manière, Helmer, dans *Maison de poupée*, n'a pas conscience que sa façon d'aimer Nora tue littéralement cette dernière).

Je dis que c'est bien ainsi que les choses se passent, car la pédagogie de la civilisation industrielle — celle de l'école ou de l'université — *ne s'adresse qu'à l'âme* (même lorsqu'elle parle de l'esprit) et ne donne rigoureusement aucune nourriture, ni aucun exercice à l'esprit. On répondra : c'est faux ! D'abord il y a l'éducation physique. C'est vrai, *mea culpa*, je l'avais oubliée : l'éducation du corps (mais il faut voir laquelle !) occupe une place certaine dans notre société. On mettra ensuite en avant le fait que le catéchisme, les séminaires existent. C'est encore exact : mais on fera remarquer qu'il s'agit là de séquelles du passé, de séquelles probablement en voie d'extinction. On rappellera en outre que *tout* homme est virtuellement « corps-âme-esprit » et que l'enseignement religieux invoqué — sans parler de sa qualité souvent déficiente — ne concerne qu'un pourcentage faible, et de plus en plus faible, des hommes d'aujourd'hui. Que dirions-nous d'un régime politique qui inaugurerait la pratique suivante : enseigner à un individu

sur cent à marcher debout, à cinq ou six autres à marcher à quatre pattes et qui, par quelque moyen que ce soit, empêcherait tout apprentissage de la marche aux quatre vingt dix pour cent restant ? On pourrait aussi bien imaginer un gouvernant dont la politique d'éducation nationale serait d'enseigner un vocabulaire courant à un individu sur cent, un vocabulaire de quelques mots à neuf autres, et qui empêcherait de même tout apprentissage du langage parlé chez les restants. Et le rapport des chiffres que nous citons est encore optimiste, car il confond l'enseignement spirituel authentique avec l'enseignement religieux. Ces deux enseignements *devraient* être le même, mais combien de fois est-ce le cas ?

Donc, la politique de la Mère est, par le silence, dans le silence, de manière parfaitement indolore, de prévenir toute surrection de l'esprit en privant celui-ci de tout aliment. Toute faculté psychique ou corporelle a besoin, pour naître et croître, d'être alimentée. De même en va-t-il de l'esprit. Le résultat cherché est atteint, la prévention à base de silence et d'absence fonctionne très efficacement. Pour le constater, il suffit de regarder autour de soi. Mais, dira-t-on, ces conditionnements à base de brutalité qui étaient campés, tout à l'heure, comme techniques pédagogiques permettant de « guérir » l'âme ou le corps, nous n'en voyons pas trace en matière d'éducation de l'esprit ! Que nous sachions, les démocraties occidentales laissent les individus libres, notamment libres de cultiver leur esprit, si, par cas, celui-ci avait germé en eux ! Nous ne sommes pas en régime totalitaire, nulle coercition ne s'exerce contre qui veut « naître à l'esprit » !

Rapports de forces

Croire cela est se limiter aux apparences. Ainsi que nous le disions plus haut, le temps du fouet, de la coercition *physique*, de la contrainte « par corps », est dépassé. L'abolition de l'esclavage en France est déjà ancienne, elle date de 1848. Mais si le temps de l'asservissement physique est dépassé, notamment en raison de la mécanisation, de l'automatisation, en raison aussi de l'évolution des mœurs, tel n'est absolument pas le cas en ce qui concerne l'asservissement « psychologique ». Sur le terrain de l'âme, les choses sont évidemment plus subtiles que sur celui du corps, mais les rapports de force n'y sont pas moins puissants. Les mots et les idées remplacent les fouets et les chaînes. Mais le plus faible reste toujours soumis au plus fort. Seul le verbe désignant l'objectif de l'affrontement change : on ne dit plus *vaincre*, mais *convaincre*. Le deuxième mot est plus sympathique que le premier : la racine désignant l'action demeure pourtant la même, et le résultat identique. Notre sympathie vient de ce qu'on pense, à tort, que la

vérité appartient à celui qui est capable de convaincre. Bien certainement cela peut arriver, mais de surcroît. Chacun conviendra que celui disant le vrai, n'est pas, par définition, celui qui tape le plus fort. La force physique n'est pas un critère de vérité. Eh bien ! De même en va-t-il de la force psychique, de la puissance de l'intellect alors que la question sur laquelle doit être porté un jugement de vérité déborde le terrain du logique et de l'expérimental.

La force *physique* ne sert de rien pour démontrer la vérité, ou la fausseté, d'une proposition formulée par l'*âme*, d'une proposition qui est du ressort de l'âme, de la pensée, de l'intelligence. De même, la force *psychique*, celle de l'intelligence, de l'argumentation rationnelle, n'est d'aucun poids pour démontrer quoi que ce soit concernant l'*esprit*. La force du corps et celle de l'âme, lorsqu'elles se développent mal à propos, ne font que se prouver elles-mêmes. Un point c'est tout. Et c'est rarement utile.

Or c'est bien là ce qui se passe en permanence sur les bancs des écoles et des universités, où est inculquée aux enfants l'idée que l'intelligence, la pensée rationnelle, a le droit, le pouvoir et le devoir d'analyser tout, de soupeser tout, de juger tout, où par suite, la qualité du raisonnement, la puissance de l'argumentation, le pouvoir de conviction, sont affirmés comme seuls critères de vérité, de toute vérité. De semblables affirmations sont bien sûr *dénuées de toute valeur épistémologique*. Par contre, elles sont d'excellents facteurs d'aliénation, de domestication, d'asservissement.

Combien de fois chaque enfant n'a-t-il pas eu l'intuition de vérités et réalités spirituelles et combien de fois a-t-il trouvé dans son pauvre savoir — dispensé par la Mère — les mots et concepts utiles à exprimer, si imparfaitement que ce soit, son intuition ? Et quand, par chance, il a trouvé quelques uns de ces mots, combien de fois n'a-t-il pas été implacablement réduit au silence par une argumentation simple, logique, irréfutable : « Voyons gamin ! Tu dis que tu as perçu, hier soir, la présence de ta grand mère morte il y a un an ! Mais ne sais-tu donc pas que tout ce qui est vrai doit pouvoir se prouver et que rien, absolument rien n'a jamais démontré (et c'est vrai, bien sûr) que l'âme survive à la mort ? De même, toi, tu ne peux pas prouver que tu as senti hier une présence. Voyons encore ! Tu me dis avoir l'intuition de la bonté de Dieu, mais ne vois-tu donc pas les atrocités dont la création fourmille ?... » Soumis à ce régime (et à d'autres régimes plus subtils comme la valorisation du déterminisme et du nominalisme dans l'art de conduire sa pensée), l'esprit, à peine levé, se rétracte et s'atrophie. Et c'est l'enfant lui-même qui finira par étouffer son propre esprit : car tout enfant aime être aimé, aime être valorisé, il a naturellement peur d'être rejeté, ridiculisé. Or, un tel pilonnage s'exerce avec force dès l'enfance la plus

tendre, au moins dès l'entrée en cours préparatoire, pour ensuite ne plus guère cesser. Souvenons-nous ici du cri d'Hölderlin :

> « Que n'ai-je pu éviter le seuil de vos écoles ! La science que j'ai suivie au fond de ses labyrinthes, dont j'attendais, dans l'aveuglement de ma jeunesse, la confirmation de mes plus pures joies, la science m'a tout corrompu »(15).

Nous ne parlons ici que de l'école. Mais c'est de toutes les institutions, construites et choyées par la Mère dévoratrice, dont il faudrait faire le procès. Écoutons sur ce sujet un homme averti, Jean-Paul II, qui écrit : « La maturité de l'homme dans cette vie est entravée par les conditionnements et par les pressions qu'exercent sur lui les structures et les mécanismes dominants dans les divers secteurs de la société. On peut dire que, dans bien des cas, les facteurs sociaux, loin de favoriser le développement et l'expansion de l'esprit humain, finissent par l'arracher à la vérité authentique de son être et de sa vie — sur laquelle veille l'Esprit Saint — et par le soumettre au "Prince de ce monde" »(16).

Un peu avant ce passage, le Saint-Père écrivait : « Malheureusement, la résistance à l'Esprit Saint, que saint Paul souligne dans sa *dimension intérieure et subjective*, comme une tension, une lutte, une rébellion survenant dans le cœur humain, trouve aux diverses époques de l'histoire, et spécialement à l'époque moderne, sa *dimension extérieure*, concrétisée dans le contenu de la culture et de la civilisation, par les *systèmes philosophiques*, les *idéologies*, les *programmes* d'action et de formation des comportements humains ».

Dans un écrit plus polémique, mais de sens identique, J. Biès dénonce l'instruction de notre temps, instruction dont le but n'est pas l'accomplissement de l'être — puisque cet accomplissement comprend l'esprit — mais la domination de la société, de la Mère et par suite l'asservissement des individus. Écoutons J. Biès :

> « Il est aisé de comprendre combien « l'instruction profane » est préjudiciable à la formation d'une *mentalité supra-mentale*. Une telle instruction soumet le cerveau à une imprégnation toxique de thèmes primaires, d'interprétations erronées, de lieux communs, dont il est ensuite difficile, ou impossible, de se débarrasser, le poussant à des automatismes qui deviendront vite certitudes, lui ôtant tout pouvoir de ferveur ou d'émerveillement, en privilégiant une attitude systématiquement critique. Il n'est pas outrancier de penser qu'une telle forme d'instruction n'a été inventée et réglée, comme une machine de guerre, que pour détruire de l'intérieur, toute velléité mystique »(17).

J. Biès retrouve ici Jean-Paul II pour dénoncer une *intentionnalité* (qui, au reste, peut être inconsciente et comme aveugle), cette même intentionnalité de la Mère qui règle « la machine de guerre » et donne l'esprit au « Prince de ce monde ». Ailleurs, J. Biès suggère que le christianisme actuel est devenu si éloigné de celui de saint Paul et des Pères qu'il peut contribuer au jeu même de la Mère qui est de systématiquement brouiller les pistes, d'accroître « les confusions de l'ignorance due à une déchristianisation méthodiquement organisée à l'aide du terrorisme intellectuel, du totalitarisme politique et des assauts obstinés de l'obscurantisme moderne, auxquels s'associent volontiers les renforts d'une religion qui ne sait plus rien de la *gnôsis* paulinienne... »(18).

La critique est sans nul doute justifiée. Cependant, je ne pense pas qu'il appartienne aux laïcs d'instruire, en cette affaire, le procès de l'Église, car en l'occurrence, elle apparaît bien plus victime que coupable. Mais on pourra, à juste titre, s'interroger sur l'identité réelle des coupables, lesquels, par définition, sont les agents privilégiés de la Mère. Car le responsable n'est évidemment pas l'instituteur, bien que cela soit par lui que les plus fortes pressions s'exercent sur l'esprit de l'enfant. Ce n'est pas non plus la famille qui, neuf fois sur dix, n'a pas les moyens intellectuels, ni le temps nécessaire, de penser plus loin que le bout de son nez (d'ailleurs tout est fait pour l'en empêcher : travail, formation permanente, télévision, loisirs organisés...).

Scientisme, intellectualisme... et « homonculisme »

Afin de trouver les vrais responsables, il suffira, comme tout détective averti, de chercher à qui le crime profite. À raisonner ainsi on trouve bien vite les responsables. Ce sont les *scientifiques*, je dirais, plus généralement, les *intellectuels*, ceux que je signalais en fin de l'introduction de ce chapitre comme étant les détenteurs du savoir, de ce savoir sur lequel la société, notre Mère collective, *règle sa marche*, et grâce auquel elle *justifie ses choix*.

À faire sans nuance le procès des gens de science, chercheurs, universitaires, et autres intellectuels, on s'engagerait cependant sur un bien mauvais chemin. Certes, l'éradication de l'esprit de l'homme leur profite, et à eux d'abord, puisqu'ils ne vivent que de l'âme, et par l'âme, que de la pensée et par la pensée. Or, on sait que l'affirmation de l'esprit implique *ipso facto* une relativisation considérable de l'importance accordée à l'âme. Une simple mécanique compensatoire fait que plus le pouvoir de l'esprit est grand, plus celui de l'âme est diminué, et inversement. Cependant, pas plus qu'il ne faut confondre victimes et coupables, il ne faut pas assimiler *responsables* et *coupables*. C'est

comme responsables de cette dérive que connaît l'anthropologie tripartite, (depuis le XIII^{e} siècle notamment) qu'il faut désigner les intellectuels. Ce sont eux, en effet, qui fournissent les arguments de fond dont se sert la société pour justifier l'éducation et l'instruction qu'elle donne aux individus. Or il se trouve que la clé de voûte de tout ce savoir transmis est une *conception de l'homme non pas tripartite, mais bipartite*.

La responsabilité des hommes de science est immense. Car ils disent explicitement, ou non, comment il faut penser l'être humain. Et l'homme est un être si plastique qu'il finit par devenir, effectivement, cela même qu'on lui dit qu'il est. La responsabilité des scientifiques est immense, car en suggérant que l'homme n'est que corps et psychisme — il suffit pour cela de ne pas parler de l'esprit, ou, par exemple, de le parquer ailleurs que dans le champ des réalités dites « objectives » — ces hommes agissent directement, et durablement, sur la structure ontologique et psychologique de leurs congénères. L'homme de science agit ici sur l'humanité moderne, comme un potier sur la glaise. La seule différence, une fois encore, est que cette action est ici, en général, inconsciente. Le pouvoir des mots, alors qu'ils enrobent et défendent une idée subtilement argumentée, ce pouvoir est terrible. Terrible est aussi celui du silence. Nous avons déjà, je crois, assez parlé de ces questions.

Ce pouvoir que nous voyons être aujourd'hui celui de l'homme de science lequel, en dernier ressort, est toujours la référence de l'intellectuel, que ce dernier soit un homme politique, un homme de lettre, un journaliste... — ce pouvoir que nous dénonçons ici n'est-il pas artificiellement grossi ? Nullement. Un observateur aussi averti que J. Ortega y Gasset le dénonçait déjà avant guerre ! Que dirait-il de nos jours ? Il écrivait vers 1930 :

> « Si un personnage astral visitait l'Europe et, dans l'intention de la juger, lui demandait sur quel type d'homme, parmi tous ceux qui l'habitent, elle préférerait être jugée, il n'est pas douteux que l'Europe, certaine d'une sentence favorable, indiquerait ses hommes de science »(19).

Voilà qui souligne bien le statut et par suite le pouvoir du scientifique. Quant à sa responsabilité, afin d'en donner une mesure, je ne peux faire mieux que de laisser la parole à V. E. Frankl, un des psychologues les plus avertis de notre temps. Dans ce texte, Frankl appelle *homonculisme* toute tentative de réduire l'homme à « n'être que... » : un produit de rapports de production (*sociologisme*), une mécanique psychique (*psychologisme*)... La réduction de l'homme au seul composé d'âme et le corps est, en ce sens un « homonculisme »(20) :

> « On avait en tout cas élégamment éliminé de l'homme tout ce qui en faisait vraiment un homme. N'oublions pas non plus qu'un tel homonculisme peut être créateur d'histoire — il est déjà arrivé effectivement qu'il le soit. Qu'il nous suffise de penser à l'histoire de ces dernières décades : le fait de ne voir dans l'homme qu'un produit de l'hérédité et du monde environnant, ou, selon l'expression d'alors, « sang et terroir », nous a tous précipités dans des catastrophes historiques, ces catastrophes qui emboîtent nécessairement le pas à tout homonculisme ! En tout cas, à mon avis, une telle image de l'homme — comme homoncule — devait logiquement conduire aux chambres à gaz. Auschwitz, Treblinka et Maidanek n'ont pas leur origine dans les ministères de Berlin, mais d'abord dans les bureaux et salles de conférence des savants et philosophes nihilistes ».

Les « nihilistes » dont parle Frankl, bien sûr, niaient catégoriquement la réalité et la valeur de l'esprit, à moins qu'ils en aient eu une conception parfaitement aberrante. Toute négation ou conception erronée de l'esprit est un risque immense, car elle ouvre la porte à une négation de la valeur de l'homme lui-même. L'histoire l'a montré. C'est pourquoi, à constater aujourd'hui que la grande majorité de la communauté scientifique ne reconnaît pas la dimension spirituelle de l'homme, on se sent pris d'inquiétude.

L'esprit est donc étouffé par cette anthropologie implicite, ou explicite, qui est celle des spécialistes et des chercheurs, anthropologie qui affirme que l'humain est seulement tissé d'âme et de corps. Mais ce n'est pas tout, car cette conception de l'homme tend à faire de l'âme une « excroissance » du corps, elle tend à affirmer que l'âme n'a de vie que venant du corps.

La réduction « binomiale » n'est pas d'aujourd'hui : nous l'avons vue s'affirmant largement dès le XIII^{e} siècle. De même, l'idée que la vie de l'âme est dépendante de celle du corps ne date pas d'aujourd'hui. Mais, par contre, la généralisation de cette idée est un trait de notre siècle. À ce jour, seulement 35% des adultes croient en la survie de l'âme après la mort du corps. Ce pourcentage monte à 44% si on raisonne sur l'ensemble des tranches d'âge(21). La croyance en une âme disparaissant avec le corps est donc devenue majoritaire. Comment en est-on arrivé là ? Cette histoire est complexe. Elle ne peut qu'être résumée, et ceci suivant de nombreuses modalités différentes. Pour ma part, je la vois se dérouler en cinq grandes étapes. Campons-les, ne serait-ce que brièvement, puisqu'elles jalonnent aussi l'histoire de l'anthropologie tripartite.

Le premier temps est celui — maintenant lointain — où se lève, puis se généralise, ce mode de pensée que l'on nomme rationnel. Ce premier temps est l'Antiquité qui connut bien des philosophes pour affirmer que l'âme est une manifestation découlant de l'organisation et de la combinaison des éléments formant le corps. Parmi ces philosophes citons : Anaxagore de Clazomènes (500-428), le père du *Noûs*, philosophe dont nous avons déjà parlé, Démocrite (460-360), aussi connu de nous, et qui pensait que le corps souffrait plus de l'âme que l'inverse, Aristote (380-322) avec son image de l'âme comme « forme » du corps — rappelons cependant qu'Aristote croyait à l'immortalité du *Noûs* partie haute de l'âme —, Épicure (340-270) qui se fit le champion de l'idée que craindre la mort est une erreur, puisque l'âme ne survit pas à la mort. Citons aussi le philosophe poète Lucrèce (94-50), qui ne jurait que par Épicure, et qui tout en distinguant l'esprit (*animus*) et l'âme (*anima*) affirmait que tous deux sont le fruit d'une « combinaison subtile » d'atomes et, par suite, disparaissent avec la décomposition du corps. L'idée d'une mortalité de l'âme comme effet de celle du corps existait dans les temps antiques, mais elle n'était absolument pas dominante.

La seconde étape de cette histoire est la crise du XIII^{e} siècle, période où le sentiment de l'esprit se perd avec une accélération brutale, ainsi que le montrent les différents phénomènes étudiés dans le chapitre précédent. L'effacement de l'esprit est un temps remarquable dans l'histoire de la réduction de la vie de l'âme à celle du corps. En effet, dans l'anthropologie tripartite apostolique, la vie de l'âme vient de l'esprit. Dès lors que l'esprit disparaît se pose la question de savoir d'où vient la vie de l'âme. Certes la réponse : « cette vie vient de Dieu » se présente immédiatement, mais avec la disparition de l'esprit cette réponse devient vite formelle, seulement intellectuelle. Elle devient le fruit d'un raisonnement, elle devient le fruit de l'âme. Or toute affirmation psychique concernant les réalités non sensibles peut-être contrecarrée par une autre affirmation psychique tout aussi fondée. Que l'on me pardonne cette image, mais je la crois juste : à partir du XIII^{e} siècle le « ver psychique » est dans le fruit anthropologique et il n'aura de cesse de le ronger. Un premier symptôme de dégénérescence, très inquiétant, est ce passage que nous avons observé chez Guillaume de Saint-Thierry dans l'œuvre duquel, la trilogie : (*corpus*), (*anima-animus*), (*spiritus*), tend à se transformer en bipartition : (*corpus-anima*), (*animus-spiritus*), bipartition à laquelle le thomisme donnera du champ avec son clivage de l'âme animale et de l'âme intellective. Sans doute le clivage n'est-il pas encore trop artificiel, puisque l'intellect de saint Thomas est avant tout faculté d'intellection de la vérité divine, donc esprit. Et nous avons vu

que la pensée du « Docteur commun » paraît encore hésiter entre une tripartition et une bipartition du composé humain(22).

La troisième étape de l'histoire est celle de la disparition totale de cette hésitation. Le fauteur de certitude est ici Descartes (1595-1650). Le « Père de la raison » était pourtant un homme profondément religieux, qui estimait que les principes de sa *Méthode* lui avaient été révélés à la faveur d'une « illumination » (le 10 novembre 1619 à Neubourg), un homme qui nourrissait une profonde dévotion pour N. D. de Lorette(23). Ceci ne l'empêcha pas, avec le modèle anthropologique dualiste qu'il élabora, de porter un coup fatal à l'anthropologie tripartite et, par suite, au christianisme lui-même. Au fil du premier chapitre du premier volume de cet ouvrage, nous avons déjà pu apercevoir combien l'anthropologie scientifique moderne est, par sa « fermeture » à l'esprit, sa « clôture » sur l'âme, fille de Descartes.

Retour à un dualisme platonicien

À maints égards, la conception cartésienne de l'homme est une véritable *régression*. Notamment en deux points : d'une part, elle opère un retour à un dualisme platonicien, dont la faiblesse conceptuelle est d'imaginer un corps humain qui puisse exister sans avoir rien d'humain (puisque dépourvu d'âme véritable, dépourvu d'âme humaine) et dont le risque est d'inciter à placer toutes les valeurs du seul côté de l'âme, le corps n'étant plus alors qu'une vulgaire machine. D'autre part, cette anthropologie s'enracine dans une complète confusion de l'âme et de l'esprit, de l'intelligence et du cœur, confusion qu'elle érige volontairement à titre de théorème clé, de vérité fondamentale, ce qui ne s'était jamais vu auparavant. Avec Descartes, le travail de sape que mène la *psyché* contre l'esprit avance à pas de géant.

Examinons ces deux points rapidement. Voici en substance ce que dit Cl. Tresmontant, spécialiste de l'histoire de l'âme, sur le premier point. Descartes conçoit le corps comme une « machine de terre », « une sorte de statue », qui peut fonctionner sans l'âme. Ainsi, il suffit d'entretenir une certaine chaleur dans le cœur pour expliquer la circulation du sang. Et de même du reste, pour toutes les fonctions biologiques, organiques, qui sont le seul fait du corps ainsi conçu. L'âme n'a donc aucun rôle physiologique ou biologique. Nous remarquons donc qu'avec Descartes les mots eux mêmes commencent à ne plus rien vouloir dire car, par définition, l'âme est ce qui *anime*. Or, pour le « Père de la raison », tous les mouvements, se faisant sans la conscience : digérer, respirer.... sont du corps.

Nous voyons le danger : *la vie passe du côté du corps*. Le rôle clé dans la vie revient au corps. Et nous trouvons ce raisonnement cartésien : à la mort, si le corps se décompose ce n'est pas parce que l'âme s'en va, puisqu'elle ne compose pas le corps, mais c'est le contraire qui se passe : c'est parce que le corps se décompose, que l'âme s'en va(24). La fonction déclenchante revient au corps.

Descartes éprouvant malgré tout une certaine gêne à employer le mot âme pour désigner un principe dont la seule fonction serait de *penser*, et non plus d'animer, préfère parler d'esprit. Et c'est là le deuxième handicap de l'anthropologie cartésienne : elle voit dans l'âme, la pensée, l'intelligence psychique au sens ordinaire du terme. Elle l'assimile à l'esprit, au *mens*, à l'*intellectus* que l'anthropologie médiévale s'est toujours attachée à distinguer de l'âme.

Comprenons bien ceci : le *Noûs* grec, comme part divine en l'homme est un point de contact entre l'humain et le divin. Le *pneuma* lui est semblable. L'esprit, le *spiritus* chrétien, comme relation de l'homme à Dieu, lui est aussi semblable. Cette part de l'intériorité humaine, la plus élevée, a été aussi désignée par les mots de *mens* et d'*animus*, ainsi qu'on a pu le voir. Cette part, puisqu'ouvrant sur « l'intelligence » des réalités incréées, divines, a pu être dénommée *intellectus*, intellect, ainsi par exemple chez saint Augustin ou saint Thomas d'Aquin. Ce en quoi on a pu dire, à juste titre, que le *Noûs* grec c'est l'*intellect* médiéval. Ceci est exact, mais dans la rigoureuse mesure où l'intellect en question est l'intelligence illuminée par Dieu, où elle est, par suite, *esprit*, et non pas la *ratio* la faculté de penser, l'intelligence rationnelle et psychologique.

Saint Augustin écrit : « Autre est l'intellect, autre est la raison »(25) et il explique ailleurs : « Il y a ainsi dans notre âme quelque chose que l'on appelle intellect. Et cette partie de l'âme que l'on appelle intellect, ou esprit, est elle-même illuminée d'une lumière supérieure. Or, cette lumière par laquelle l'esprit est illuminé, c'est Dieu »(26). Saint Thomas d'Aquin affirmera de même : « La raison diffère de l'intellect, comme la multiplicité de l'unité... »(27).

Donc, dans de tels écrits, l'essentiel de l'anthropologie tripartite, soit la distinction de l'âme et de l'esprit, demeure sauvegardé. Nous savons que les conceptions de saint Augustin et du « Docteur angélique » relatives à l'homme diffèrent notablement de l'anthropologie de saint Irénée. Elles n'en conservent pas moins le sens de cette nuance fondamentale, qui distingue l'esprit de l'âme, donc l'*intellectus* de la *ratio*, ou encore l'intelligence spirituelle de l'intelligence naturelle, psychique.

Confusion de l’âme et de l’esprit

Or, avec Descartes, le sens de cette nuance disparaît totalement. S’interrogeant sur la nature de l’âme dans sa *Deuxième Méditation métaphysique*, Descartes écrit : « je suis donc chose pensante, ou encore esprit, ou encore âme, ou encore intellect, ou encore raison ». Si à partir du XIII^{e} siècle l’anthropologie tripartite se lézarde, ici elle s’écroule : la *ratio* et l’âme sont choses créées, l’esprit et l’intellect sont d’un autre ordre, n’appartenant plus à la nature humaine, mais devant s’acquérir par la « deuxième naissance » par cette *metanoïa* tant demandée par le Christ. Mais, pour Descartes, tout cela est du pareil au même. Enfermé dans son âme, aveuglé par elle, malgré son illumination du Neubourg, il ne voit plus qu’elle. Elle seule existe, et elle est, bien sûr, immortelle. Ce qui n’avait cependant pas empêché Descartes, on l’a vu, d’affirmer que le corps possède aussi *une vie qui lui est propre*. La porte du réductionnisme moderne était ainsi grande ouverte. Bientôt, la vie de l’âme sera comprise comme *effet* de celle du corps. Quant à la confusion cartésienne, qui laissait encore à l’homme la possibilité « d’avoir de l’esprit », elle ne tardera pas à être levée par Kant (1724-1804), dont le « criticisme » démontrera que dans la raison humaine il n’y a pas l’ombre d’un quelconque esprit ou intellect : « Nous ne pouvons même pas, dit-il, en envisager la possibilité »(28).

L’anthropologie cartésienne est si dégradée qu’elle n’a plus rien à voir avec l’anthropologie de la tradition chrétienne originelle. Non seulement elle donne une forte consistance à l’idée que le corps a une vie propre mais, de plus, elle incite à comprendre celui-ci sur un mode dévalorisé. Il n’est qu’une vulgaire machine. Ce qui fait l’homme, c’est la pensée, c’est la raison : « *Cogito ergo sum* ! » . Il y a là la réinjection d’un dualisme quasi gnostique, tout au moins platonicien, que l’on voit s’épanouir chez Malebranche (1638-1715) l’admirateur éperdu de Descartes. Malebranche écrit : « Pendant que nous sommes sur la terre, le poids du corps appesantit l’esprit » (*Recherche de la vérité*, 1, XII), « L’esprit (...) se corrompt, il s’aveugle, il s’affaiblit et il se resserre à mesure que l’union qu’il a avec son corps s’augmente et se fortifie parce que cette union fait aussi son imperfection » (ibid., I, XI).

L’incohérence atteint ici un sommet : car, dans une perspective *ex nihilo*, qui est celle de Descartes et de Malebranche, alors que le corps et l’âme ont chacun une vie qui leur est propre (d’après ce qu’ils affirment) on voit Dieu lui-même — un Dieu d’amour — enfermer les âmes, « l’esprit », dans cette prison de pesanteur et de corruption qu’est le corps !(29).

Feuerbach

Un pas nouveau, et qui aura au moins l'avantage de la cohérence, est franchi en 1841 par Feuerbach (1804-1872) publiant son *Essence du Christianisme*. Si Platon fut l'épicier des hérétiques du temps de Tertullien, Feuerbach sera celui du marxisme et du freudisme. Avec lui, nous assistons à un bouclage de l'âme et à une négation de l'esprit rondement menée. Dépassant Protagoras affirmant que « l'homme est la mesure de toute chose », Feuerbach fera remarquer que l'homme « est ce qu'il mange ». Il y a là une réduction à l'environnement concret tout à fait remarquable. Quant à l'esprit humain, Feuerbach montre que sa soi disant identité — acquise ou à acquérir — avec l'esprit divin, est un leurre. Il s'agit de l'identité de l'homme avec lui-même. L'esprit de l'homme s'aliène dans l'esprit de Dieu, qui n'est qu'une *projection* de ce que le premier contient de plus élevé. Feuerbach est le vrai père de l'anthropologie moderne. Avec lui l'essentiel est dit. Le reste ne fera plus figure que de décimales, décimales que philosophies, médecines et sciences humaines ultérieures apporteront avec application.

Le dernier temps est donc celui de cet apport. Je ne crois pas utile d'illustrer ici comment les scientifiques actuels argumentent le fait que l'âme ne vit que par le corps. Toute cette argumentation tire en effet sa vitalité du même constat indubitable suivant : après que la vie du corps à cessé, rien ne démontre, expérimentalement, donc valablement, que la vie de l'être continue. Cet argument bien sûr n'est que psychique et il ne peut convaincre que des idolâtres de la pensée expérimentale. Autant croire que le temps s'arrête de couler quand une horloge s'arrête, ou que le chanteur entendu à la radio meurt à l'instant même où on arrête le poste. Ce sont là des images connues.

Plutôt que de détailler ces argumentations, je préfère donner quelques extraits révélateurs des anthropologies freudienne et marxiste, car, qu'on le veuille ou non, la conception moderne de l'homme, le discours anthropologique dominant d'aujourd'hui continue de trouver chez Freud et Marx — il faut le dire : deux géants de la pensée humaine — le meilleur de ses alibis.

Marx et Freud : l'esprit comme obsession ou aliénation

Nous disions plus haut que la société, notre Mère, afin d'éviter que ses enfants naissent à l'esprit et pour faire en sorte qu'ils demeurent ses « domestiques », use de plusieurs armes, dont le silence. Sur ce sujet, j'aimerais vous faire lire, ou relire, un passage de *L'avenir d'une illusion* de Sigmund Freud, ouvrage dans lequel l'auteur affirme que toute attitude

religieuse, spirituelle, est par essence névrotique et obsessionnelle. On se contentera néanmoins du seul passage suivant où Freud fait semblant de s'adresser à un interlocuteur :

> « ... vous dites que l'homme ne saurait absolument pas se passer de la consolation que lui apporte l'illusion religieuse, que, sans elle, il ne supporterait pas le poids de la vie, la réalité cruelle. Oui, cela est vrai de l'homme à qui vous avez instillé dès l'enfance le doux — ou doux et amer — poison. Mais de l'autre, qui a été élevé dans la sobriété ? Peut-être celui qui ne souffre d'aucune névrose n'a-t-il pas besoin d'ivresse pour étourdir celle-ci (...) Mais le stade de l'infantilisme n'est-il pas destiné à être dépassé ? L'homme ne peut pas éternellement demeurer un enfant, il lui faut enfin s'aventurer dans l'univers hostile. On peut appeler cela « l'éducation en vue de la réalité » ai-je besoin de vous dire que mon unique dessein, en écrivant cette étude est d'attirer l'attention sur la nécessité qui s'impose de réaliser ce progrès » ?(30).

« L'éducation en vue de la réalité » consiste pour Freud, on le voit, à ne pas « instiller le poison », c'est-à-dire *à ne pas parler de l'esprit*, à faire le silence. Ici, le Maître de Vienne se montre comme un des plus grands vecteurs d'*aliénation* et de domestication de l'homme du XX^e^ siècle. À remarquer, aussi, ce tour de « passe-passe » classique qui consiste à poser en face de soi un interlocuteur n'ayant aucune intelligence de la vérité qu'il est censé défendre. Comme si le contenu de l'Évangile, comme si le k*érygme* chrétien, avait pour but de consoler l'homme de ses difficultés terrestres ainsi qu'on console un enfant ! Le lecteur qui a déjà compris le sens de l'anthropologie néo-testamentaire et patristique sait qu'il s'agit de bien autre chose. Il s'agit d'ailleurs, précisément, de faire passer l'homme de son état actuel d'enfance — où il n'est que corps et âme — à l'état adulte où il sera homme *teleios*, achevé : « corps-âme-esprit ». On observera que le propos du Père de la psychanalyse est exactement inverse : l'infantilisme est pour lui de croire en Dieu, d'accorder quelque crédit à l'esprit. L'homme adulte, « l'homme fort » est seulement *biopsychique*, corps et âme. Les anthropologies de saint Paul — donc du Christ et des apôtres — et celle de Freud, donc celle des sciences humaines actuelles, sont exactement à 180° l'une de l'autre. Elles sont dans un rapport exactement inverse. Ceci est clairement démontré par l'emploi des concepts d'*enfant* et d'*adulte* chez Paul et Freud : l'enfant de l'un est l'adulte de l'autre, et réciproquement.

Quant au marxisme, on sait qu'il s'est plu à ne voir dans la religion qu'un opium populaire. Ceci admis, la partie est belle d'affirmer que

seule l'anthropologie bipartite est réaliste, et, le marxisme étant de plus rationnel, que seul le corps est en l'homme source de vie. Voici un beau et bref passage d'anthropologie marxiste. On remarquera que l'image, venue d'Aristote, de l'âme comme forme d'un objet « imprimé », est présente dans ce texte(31) :

> « Les enfants d'une société socialiste apprendront très tôt que le concept d'une âme distincte du corps ne saurait avoir aucune réalité. L'esprit et le cœur, qui ont été arbitrairement isolés sous le nom d'âme, sont un aspect particulier de l'existence matérielle des êtres vivants. L'âme est une forme spécifique d'adaptation de l'individu vivant au monde extérieur, elle est aussi inséparable du corps que le sont l'avers et le revers d'une médaille. Quand ces idées élémentaires auront pénétré dès l'enfance dans la conscience des humains, le problème de la mort sera déjà dépouillé des mystères et des terreurs dont on l'a entouré, en partie par ignorance, en partie par intérêt. »

Marx et Freud sont, dans l'ordre de la pensée, des idoles que les sciences humaines modernes sont loin d'avoir déboulonnées. Ces sciences ne le désirent d'ailleurs pas, puisque, dans la bouche de leurs représentants actuels les plus éminents, elles continuent de se montrer parfaitement dociles à notre « Mère collective » dont le profil a été esquissé plus haut. Un des plus grands anthropologues de la seconde moitié du XX^{e} siècle ne dit-il pas, avec l'immense prestige scientifique qui est le sien dans le monde entier : « Si vous me demandez quel est le sens de l'existence, je vous répondrai qu'elle n'en a strictement aucun »(32) ? Et l'un des maîtres de la psychiatrie moderne ne va-t-il pas jusqu'à faire de l'hypothèse de l'esprit une tare qu'il conviendrait de soigner, lorsqu'il affirme : « Vous introduisez en nous une nature que vous appelez divine et que moi j'appelle obsessionnelle... » ? Tel autre psychologue, non mois connu, laissera à l'occasion entendre que cette même hypothèse expose à « l'irrespect de la personne dans son individualité biopsychique »(33). C'est certain, l'esprit n'est guère déférent à l'égard de l'homme biopsychique. Par contre, lui seul permet à l'homme de s'accomplir et lui seul aussi confère cette vie dont il faudra bien, un jour, que les sciences humaines se montrent respectueuses.

Il est inutile de multiplier les exemples qui, comme ceux-ci, suggèrent que *Logos* est simplement parole humaine, voire parole maladive. C'est bien évidemment la solution la plus confortable, mais celui qui a suivi jusqu'ici l'histoire anthropologique que nous avons esquissée, celui-là sait de quel prix nous payons ce confort : prix d'une mutilation, d'un asservissement, d'une domestication totale.

Le prestige des défenseurs et sectateurs de la conception « âme-corps » est si grand, cette conception enfonce des racines si puissantes et si profondes dans l'inconscient de l'homme moderne, et dans celui de sa Mère, elle projette une ombre si épaisse et si uniforme, que toute poussée individuelle de l'esprit — surtout si elle a lieu à l'âge de l'enfance ou de l'adolescence — est vouée à l'avortement. À moins d'un miracle !

Le pouvoir scientifique est donc le premier facteur d'aliénation dont use la civilisation moderne pour parvenir à ses fins. Les scientifiques, avons-nous dit, ne sont pas coupables. Ils ne sont pas coupables, mais ils sont responsables de cet état de chose, je veux dire de cette utilisation de la science. *Car la science* — bien sûr, mais il faut le dire très haut — *n'est pas mauvaise en soi*. Cela est connu depuis l'Antiquité la plus lointaine. C'est même écrit dans la *Genèse* : en effet l'arbre de la connaissance que Dieu plante en même temps que l'arbre de vie, (Gn 2,9) ne s'appelle pas « l'arbre de mort », son fruit n'est pas la mort. La mort vient de la transgression de la Parole divine (Gn 2,17), transgression qui est le fait de qui se détourne de Dieu, se détourne de l'Esprit. La mort vient de vouloir manger le fruit de cet arbre *avant l'heure*, avant d'avoir atteint la stature « d'homme fait ». Il en va exactement de même de la science moderne : elle n'est nullement nuisible en elle-même, mais elle devient extrêmement dangereuse lorsqu'elle est aux mains d'hommes farouchement opposés à l'esprit.

L'arbre de vie

Afin d'en terminer avec la présentation de ce « tranchant scientifique » de l'arme de la Mère, on soulignera ceci qui paraît transparent : si l'humanité avait fait le choix de se tourner vers l'arbre de vie, si elle avait, dès le début et pour toujours, choisi de cheminer suivant l'Esprit, jamais sans doute n'aurait-elle eu besoin de consommer le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. La science, si belle et fascinante soit-elle, peut aussi parfaitement se comprendre comme simple témoignage d'infirmité. L'étude des phénomènes de transfiguration, l'étude des effets physiques du mysticisme et de la spiritualisation suggèrent ainsi, de manière éloquente, en quoi les sciences ne seraient jamais que cannes pour aveugles. Il y a d'ailleurs quelque chose d'émouvant et de très triste dans notre condition actuelle, surtout pour les chercheurs scientifiques. Car ceux-ci sont tout spécialement formés et habilités à fonctionner sur le mode de l'intelligence psychique. Or, comme le suggèrent les écrits bibliques et les textes sacrés de toutes les grandes Traditions, tous les maux de l'humanité viendraient du fait qu'à l'origine elle a refusé de se hisser au niveau de l'esprit et qu'elle a tenu à s'en sortir par son âme, par son intelligence, bref par elle-même, sans

l’esprit, ni l’Esprit, et même contre l’Esprit. En ces termes, le sort de l’homme de science, de l’intellectuel d’aujourd’hui devient celui-là : au moment même où il constate l’existence d’un problème humain et où il l’aborde avec sa seule réflexion intellectuelle, il conforte une situation ne pouvant qu’aggraver le mal qu’il veut légitimement soigner.

Le pouvoir économique

Mais il est maintenant temps de dire un mot de l’autre instrument d’aliénation utilisée par la Mère : le pouvoir économique, le pouvoir de l’économie. Si le pouvoir scientifique fait figure de *bâton*, car il a vite fait de marginaliser et punir qui pense mal — qui pense, par exemple, que l’esprit est une réalité que chacun doit mettre en œuvre — le pouvoir économique ferait plutôt figure de carotte. En effet, il procure la possibilité de satisfaire les désirs, tous les désirs, « même les plus fous » ! Le savoir serait un bâton manipulé par l’âme et l’avoir une *carotte* proposée au corps ! Mais la tradition originelle dit bien que l’âme et le corps forment un tout : c’est pourquoi les plaisirs du corps réjouissent l’âme aussi, et les plaisirs de l’âme passent forcément par le corps. C’est encore pourquoi le savoir peut, lui aussi, faire office de carotte : car devenir quelqu’un d’intelligent, quelqu’un « qui sait », est ma foi de nos jours bien désirable. C’est pourquoi enfin l’avoir, lorsqu’il se transforme en non-avoir, ou moins-avoir, peut de même jouer le rôle du bâton : un salarié ne se réjouit jamais d’une réduction de salaire.

Ne parlons plus du savoir, afin de consacrer quelques lignes à l’économique. Tout en étant conscient que notre Mère moderne, en fait de diffusion du savoir, fait des prouesses extraordinaires : elle « prend » maintenant les enfants à l’école dès l’âge de deux ans (quatre ans de maternelle avant le C.P. !). Cette « prise » est très fréquente, les mères cherchant à se *libérer*, c’est-à-dire le plus souvent à travailler, à moins qu’il ne s’agisse d’occupations encore moins avouables ! La Mère sociale prend donc le petit homme pratiquement à la sortie de l’utérus maternel et, par l’intermédiaire de la formation professionnelle continue, de la formation permanente, puis de l’Université du III^{e} Âge, elle ne le lâche plus que devant le cercueil. Une somme d’énergie considérable est ainsi dépensée par la Mère afin d’éviter que l’individu pense par lui-même et coure de ce même fait le risque de se réveiller, de s’éveiller, de naître à son propre esprit. La Mère, sous couvert de libérer l’homme par l’école, l’asservit toujours plus à ses vues. L’école n’est bien entendu pas le seul lieu d’aliénation. Il en est d’autres : le travail et les loisirs, par exemple. Mais nous voici, par là-même, revenus devant la question économique, l’*oikosnomos*, l’administration de la maison.

Je ne démontrerai pas l'emprise inouïe, jamais vue dans l'histoire, de l'économie sur le monde moderne. Elle est une évidence. Plus fécond est de s'interroger sur l'origine de ce pouvoir. Nous le ferons à la lumière de la connaissance de l'homme que propose l'anthropologie tripartite héritée des Pères.

L'homme de désir

Pour eux, nous le savons, l'homme biopsychique est un être *inachevé*, *ateleios* dit Irénée, homme *extérieur*, *terrestre* dit Paul de Tarse. L'homme est créé inachevé, mais désirant son achèvement. Ce désir est inhérent à sa nature. C'est pourquoi nous trouvons très souvent, sous la plume des théologiens, l'expression « homme de désir ». Elle désigne l'être humain comme être inachevé. En effet, un être achevé, un être parfait, par définition, ne désire rien. Sur lui, les tentations de l'économie n'auraient aucune prise.

Mais revenons à nous-même, à cet homme de désir, dont il est dit à la fin de l'Apocalypse : « Que l'homme assoiffé approche, que l'homme de désir reçoive l'eau de la vie, gratuitement » (Ap. 22,17). « L'eau de la vie » désigne ici l'esprit, donc l'accomplissement de l'être, sa perfection, par suite la contemplation de Dieu. En effet, il nous faudra mieux le comprendre plus tard : « l'homme devient ce qu'il contemple ».

L'homme a donc, chevillé au cœur et au ventre, ce désir de métamorphose. « Il y a en moi une exigence que le monde ne satisfait pas » écrivait G. Marcel(34). Mais Gabriel Marcel était un homme à part, un philosophe qui avait pu prendre conscience que son désir débordait le champ découvert par son âme. Tel n'est pas le cas de l'homme ordinaire qui ressent seulement et aveuglément son désir, qui ignore, en raison de l'éducation seulement psychique qui lui est dispensée, ce qu'il désire réellement. Il y a dans ce désir *une force extraordinaire*, mais celle-ci est captée, détournée, et consommée par la Mère sociale, qui en lieu et place de la fin réellement désirée, fin ontologique et spirituelle, fait miroiter des fins psychiques, je veux dire des fins matérielles, des fins appréciables et appréciées par l'âme seule. Ces fins se concrétisent dans des biens et des services *économiques*. Une telle dégradation du désir était déjà parfaitement aperçue par les platoniciens et les stoïciens : l'homme désire le Bien, mais il n'investit que dans la recherche des ombres de la plénitude du Bien. O. Clément écrit très bien sur cette dégradation, sur ce détournement du désir, lequel confère à l'économie sa raison d'être et sa puissance :

> « Quand l'homme veut dériver cet élan vers lui-même, vers la créature dans son autonomie, il suscite, comme disent les ascètes, « les passions », c'est-à-dire, comme dit la Bible, « les idoles » ; *il*

> *investit le besoin d'absolu et sa nature dans des objets limités*. Et ce besoin « irrassasiable », et donc fatalement déçu, ne tardera pas à les détruire. Ainsi l'homme peut donner au néant une existence paradoxale et le réseau des idoles, des magies, des passions devient ce que le Nouveau Testament appelle non pas « le monde créé par Dieu, mais « ce » monde qui voile Dieu, qui voile la création de Dieu, qui ensevelit l'univers dans l'opacité et dans la mort »(35).

Il est quand même bien surprenant de constater que la machine *industrielle* vit d'un besoin d'essence *spirituelle*. Le mécanisme d'aliénation est cependant extrêmement simple : l'enfant, ou l'homme-enfant, souffrant d'un besoin profond, la société sa Mère, au lieu de lui conférer l'esprit qui satisfera son besoin et lui permettra de découvrir la nature réelle de son manque, sa Mère ne lui donne qu'une âme, un psychisme, instrument ne permettant d'apercevoir que les seuls biens psycho-matériels, les seuls biens fabriqués par elle, la Mère. Alors l'enfant finit, bien sûr, par croire que son besoin est effectivement un besoin de ces biens là, pour la simple raison qu'il ne peut en voir, ni concevoir d'autres. Et il se met à les rechercher avec avidité, la Mère lui garantissant que grâce à la possession de ces biens il sera enfin *libéré*, il atteindra le *bonheur*. Si je puis dire, le tour est dès lors joué : la Mère se trouve magnifiée dans sa fonction maternelle de pourvoyeuse de biens. Quant à l'enfant, il se trouve parfaitement asservi, enchaîné, aliéné. Le cercle n'a pas de fin, car, comme nous le dit O. Clément, le désir ontologique est par définition insatiable.

Les mots *libération* et *bonheur* sont ici importants car ils justifient en apparence l'action économique, de même que les programmes politiques. Ils sont importants, car alors que nous sommes avertis du sens de l'anthropologie apostolique, nous mesurons combien la Mère moderne, même si elle ne le sait pas très bien, est perverse, subversive : elle prétend faire le bonheur de l'homme et elle œuvre à son malheur, elle prétend le libérer et elle l'aliène, elle lui fait miroiter la vie et elle le tue.

Le prix de la « libération »

Arrêtons-nous un instant sur cette dynamique de la « libération ». J'ai cru pendant longtemps qu'une activité économique authentique avait pour but, sur le versant de la *production*, de libérer l'homme de taches pénibles et dégradantes, sur le versant de la *consommation*, de satisfaire les besoins légitimes de l'homme et, par suite, de le libérer de ses besoins. Il est vrai que je ne m'interrogeais alors pas trop sur les utilisations possibles de la liberté ainsi acquise. Mais, dans mon esprit, j'estimais naïvement la civilisation occidentale moderne capable d'offrir

des buts suffisamment nobles et élevés pour mériter que nous y consacrions notre liberté. Combien me trompé-je, car l'économie, à peine la liberté de l'individu acquise, jette sur elle, sans retard, son triste grappin et la dégrade en *loisirs*. C'est à dire qu'elle la réinjecte dans ce circuit de production-consommation où elle est reine, où la Mère est reine.

Nous parlions tout à l'heure de libération sur le plan du travail, sur la plan de la production : certes on observe une libération physique indéniable. Quel en est le prix ? Quel est le prix de la mécanisation, de la robotisation, de l'informatisation ? Un asservissement psychique quasi total : celui impliqué par la nécessité de suivre des formations et recyclages permanents afin de continuer à bénéficier d'une situation que l'on juge honorable. L'abrutissement ne s'obtient plus par la fatigue du muscle, mais par celle du cerveau. Le résultat est le même. Et pour ceux qui ne peuvent pas ou ne veulent pas manger de ce pain là, alors la sanction, à plus ou moins brève échéance, est sûre : le chômage, la marginalisation. Les choses sont faites pour que devant la Mère, l'individu soit toujours en état de manque : soit de formation, soit de travail, soit des deux. En outre, la Mère ne manque jamais au passage, de faire constater à ses enfants leur incohérence : quoi ! quand ils ont du travail, ils hurlent pour en avoir moins et quand ils n'en ont pas ils hurlent pour en avoir plus ! De tous les côtés l'individu est pris au piège : qu'il travaille, ou non, il n'est en rien libéré de quoi que ce soit.

Les choses iraient-elles mieux sur le terrain de la consommation ? Non pas. Elles prennent même ici un tour spécialement caricatural. On comprend mal d'ailleurs, tellement l'escroquerie est visible, que se lèvent chaque années des milliers d'économistes pour y participer. D'autant que le jeu n'est pas neutre : sur un plan ontologique il est proprement meurtrier. Je dis que l'escroquerie est visible car elle s'affiche avec chaque affiche publicitaire. L'action publicitaire est une des plus belles supercheries qui soient, puisque sa justification fondamentale est de susciter des besoins qui précisément n'existent pas ou, ce qui revient au même, d'élever le sans-valeur au niveau de la valeur, de hisser l'inutile ou l'accessoire au niveau du nécessaire. En cela, elle est un instrument d'aplatissement et d'asservissement de l'homme vraiment inégalable. Certains ont voulu sauver l'honneur de la publicité en disant qu'elle avait une fonction d'information. La publicité informerait l'individu sur les produits et services existants. Il est vrai qu'elle fournit cette information, mais là n'est pas son vrai rôle, car cette information pourrait être fournie différemment, très sobrement, sans matraquage publicitaire... sans publicité ! Le projet est, là aussi, de maintenir toujours l'homme en haleine, sous pression, en état de manque, ceci bien sûr sous prétexte de le libérer !

Dans son activité de production, l'économie moderne rend l'homme esclave de la machine, soit que cette dernière demande à être conduite et maîtrisée, ce qui demande une dépense psychique toujours plus lourde, soit qu'elle le mette carrément à la porte. Dans le domaine de la consommation, le système économique s'ingénie à rendre l'individu esclave des objets fabriqués par les machines. Non seulement cela, mais il s'efforce aussi, en même temps, de remplacer tout ce qui est fourni par la nature par des objets artificiels, fabriqués. Autant il est vrai que la « Terre-notre-Mère », la Nature, et la Mère sociale ne sont pas du tout les mêmes. La première est, comme mathématiquement, pleine de Dieu — « le ciel et la terre sont remplis de sa gloire » dit le *Sanctus* — la seconde est pleine de l'homme. La première est animée par l'Esprit, la deuxième par l'Âme collective. Et la seconde, nous le constatons, veut écarter la première. On peut craindre parfois, avec les écologistes, qu'elle y arrive effectivement. Une évolution tout à fait symptomatique sur ce sujet est celle de la peinture : initialement, jusqu'au XIII^{e} siècle, l'art ne figurait que des réalités spirituelles, puis, jusqu'au début du XX^{e} siècle, il s'est signalé par de très belles figurations de réalités naturelles : marines, paysages, bouquets... Mais à représenter trop bien la nature il y a un risque : qu'à travers le tableau, elle parle de l'Éternité. Alors, pressentant clairement ce danger, la Mère n'a plus promu que des peintures centrées sur l'homme, sur les objets. L'hyperréalisme, entre autres écoles modernes, est un des fruits de cette évolution. L'évolution de l'urbanisation est aussi, sur ce sujet de la mise à l'écart ou du travestissement de la nature, riche d'enseignements.

Mais... revenons à l'économie pour la laisser bientôt. Nous ne parlons que des hommes, mais il y a aussi la femme, la femme qui, par nature, et pour des raisons que l'on ne peut exposer ici, est plus ouverte sur l'esprit que l'homme. Jusqu'à présent cette ouverture ne faisait pas courir grand risque à la société, la femme étant d'ordinaire exténuée par des tâches familiales. Mais le progrès, la contraception, l'évolution des mentalités l'ayant libérée de ces contraintes, la femme pouvait devenir pour la Mère un danger. Le danger était qu'elle pense par elle-même, qu'elle puisse rencontrer, dans la paix de son intériorité retrouvée, son esprit, puis l'Esprit. Le danger était qu'elle opère une *metanoïa* trop profonde et trop communicative. Alors la « Mère sociale » a trouvé la parade, véritable tour de force : elle a réussi à convaincre la femme qu'elle la libérait en la mettant au travail. Ceci en lui faisant miroiter, qu'à l'image de l'homme, elle avait parfaitement le droit de travailler à l'extérieur de chez elle, de gagner de l'argent, etc.

Une réalité objective demeure : le nombre d'heures travaillées annuel diminue régulièrement, l'âge de la retraite de même. On observerait donc, dans les faits, un effet *réellement libérateur* du progrès économique.

Le temps « libre »

Nous voudrions bien que cela soit, mais cela n'est pas. Il suffit pour cela de regarder comment se conduisent nos contemporains en période de vacances, de regarder comment ils meublent leur temps de loisirs. Ceux qui s'adonnent à des activités réellement épanouissantes — des activités ouvrant sur autre chose que les déchets de la culture — ceux là sont une infime minorité. La plupart se conduisent sur un mode si parfaitement grégaire qu'il en étonne, tous se laissant dicter la conduite qu'ils doivent observer pendant leur temps de liberté. D'où ces ruées épouvantables, vers des lieux non moins épouvantables, où les individus, subjugués et manipulés par quelques nouveaux standards de consommation, s'entassent en des proportions incroyables, assourdis par des haut-parleurs, empuantis par des odeurs de frites, la plupart du temps chatouillés avec insistance dans leurs pulsions les plus vulgaires... !

De même que la Mère règne sur les autres temps, elle règne sur les temps libres. Pas seulement sur ceux des vacances, mais aussi sur ceux offerts par le III^{e} âge. Il faut, d'ailleurs, voir les économistes actuels frétillant alors qu'ils évaluent l'argent qu'il pourront bientôt soutirer aux personnes âgées, ceci sous différents motifs, mais avec toujours le même effet : détourner l'homme de son être profond, détourner l'homme de la découverte de ce qu'il est appelé à être. Et si un jour la vieillesse venait à coûter plus qu'elle ne rapporte, ce qui vraisemblablement ne tardera pas, ne doutons pas que les mêmes promoteurs de l'allongement de la vie se feront les défenseurs de son raccourcissement. Tant il importe à l'âme, non de renaître, mais de s'engraisser.

Dans cette opération de détournement et de main-basse sur la liberté humaine, il faut accorder une mention spéciale à la télévision. Avec cet appareil, la Mère pénètre dans tous les foyers et tient sous son autorité la majeure part de ses enfants d'une manière quasi permanente. Je n'ai plus en tête les durées moyennes d'écoute quotidienne, mais à chaque fois que je les rencontre, je suis stupéfait ! Penser à ces milliers d'individu qui, au même instant, se laissent inoculer les mêmes sornettes, cela donne le vertige. Parlant de sornettes, je suis d'ailleurs bien aimable, car bien souvent, force est de constater que ce qui est déversé par le « petit écran » n'est sans doute pas plus sain pour l'âme, pour le fonctionnement et l'équilibre psychologique, que les détritus ordinairement jetés à la voirie ne sont comestibles pour le *corps*. Il est d'ailleurs remarquable de voir combien les gens sont souvent difficiles, voire délicats à l'endroit des

nourritures physiques, alors qu'il avalent n'importe quoi — et souvent les pires pourritures — sur le plan psychique. Tout ce qui est vu et lu, qu'on le veuille ou non est nourriture pour l'âme, pour la pensée. Prétendre libérer celle-ci, par exemple en lui donnant le droit de voir et lire n'importe quoi, et à n'importe quel âge, cela est aussi erroné que de penser qu'il y aurait une libération quelconque à octroyer au corps le droit de manger n'importe quelle cochonnerie. Celui-ci ne le pourrait d'ailleurs pas : empoisonné, il meurt. Est-ce un bien, ou un mal, je ne sais, mais l'âme est plus résistante : même gravement intoxiquée, elle vit toujours.

Le pouvoir des responsables d'émissions télévisées est immense. Il est, bien que d'une autre nature, égal à celui des gens de science. Leur responsabilité est à la hauteur de leur pouvoir. C'est pourquoi, par exemple, on ne peut être que terriblement inquiet, quand on entend un des maîtres les plus intelligents d'une des émissions les moins bêtes comparer très sérieusement un match de football à la liturgie eucharistique, à une messe. Comme de juste, cela « passe bien », car cela va directement dans le sens du poil d'individus déjà conditionnés depuis la plus tendre enfance à réduire ce qu'il y a de plus élevé à ce qui est de plus trivial. Cela passe bien, mais porte des ombres qui inquiètent.

Il ne faut donc point se leurrer, l'économie moderne est une entité qui n'est pas au service de l'homme, mais au service d'elle-même. La science moderne d'autre part, par 1'usage qui en est fait, au lieu de conduire l'homme vers son épanouissement, l'en détourne. Au lieu de l'inciter à croître en esprit, elle ne l'incite qu'à peaufiner et admirer son moi. Cela est de la plus grande gravité, et on doit bien comprendre le jugement qui est porté ici. Lorsque Freud et Marx sont désignés comme fauteurs d'aliénation et d'asservissement, ceci ne revient nullement à discréditer, ni la qualité, ni la portée de leurs discours scientifiques. Freud est un des plus grands psychologues de tous les temps, sans doute le plus grand. Mais au moment où il se sert de sa psychologie — qui est un savoir seulement adapté à l'âme — pour juger de l'esprit et de ce qu'est réellement l'homme, pour juger de ce qu'est l'homme en totalité et dans son essence, là il se fourvoie et il fourvoie l'humanité entière. Marx, pour sa part, est un sociologue d'une envergure insurpassée, mais au moment où il traite de l'homme et du sens de la vie humaine, son âme usurpe un pouvoir pour lequel elle n'a aucune qualité. Elle produit alors un savoir qui est faux et Marx devient aussi dangereux que Freud. Comme ce dernier, il se « laisse avoir » par la Mère, dont nous savons qu'elle prospère uniquement par la domestication de ceux qu'elle prétend libérer.

II. Le devenir actuel de l’anthropologie tripartite

Renseignés sur la direction et le pouvoir des forces qui nous gouvernent — et pas seulement de l’extérieur, on l’aura compris, car l’Âme de la société, l’Âme de la Mère est faite de l’âme de chacun — on peut, à juste titre, se poser la question de savoir si l’anthropologie tripartite de la *Paradosis*, l’anthropologie du Dépôt chrétien originel a survécu. Eh bien oui ! De reste, ce livre n’aurait jamais pu être écrit si elle était totalement morte.

Comme on l’a dit, cette anthropologie trouve sa plus complète et plus belle, plus intelligente et plus parfaite expression chez Irénée de Lyon. Personne par la suite — à ma connaissance du moins — ne fera mieux. Cela reste vrai des auteurs qui, de nos jours, se font les porte-parole de cette anthropologie. D’ailleurs, extrêmement rares sont les auteurs contemporains à restituer l’anthropologie apostolique dans sa pureté initiale. Trop souvent ils ont tendance à l’infléchir dans un sens qui n’est pas le sien. On observe différents types de gauchissement :

— Un qui est d’incliner à réduire le spirituel véritable au seulement psychique c’est là un écueil sur lequel butent plus particulièrement — et c’est normal — les psychologues.

— Un qui est de prendre, à l’inverse, ce qui est psychique pour du spirituel : les occultistes, les spiritualistes, les spirites tombent fréquemment dans ce travers. Ce n’est pas pour rien que J. K. Huysmans voyait dans le spiritualisme « les latrines du spirituel ». Mais ce travers gêne aussi, me semble-t-il, le cheminement de nombreux jeunes appartenant au Renouveau chrétien.

— Un dernier, enfin, qui est de retomber dans le platonisme et le gnosticisme faisant de l’esprit une dimension divine qui appartient à la *nature* de l’homme. Ce travers est plus particulièrement propre aux ésotéristes et aux soi-disant représentants d’une Tradition primordiale. Il est aussi inscrit au fronton de presque toutes les sectes.

Ces déformations signalées, faisons le point de l’anthropologie tripartite aujourd’hui, de manière à ce que le lecteur désireux de la mieux connaître sache vers qui diriger ses pas. On se limitera, en chaque cas, aux indications essentielles. À recenser les « disciplines » où cette anthropologie s’exprime — encore ou déjà — il me semble qu’elles appartiennent à trois domaines : celui de la religion, celui de l’ésotérisme (occultisme et traditionalisme), celui des sciences humaines (psychologie, philosophie, principalement). Accordons un regard à chacun de ces trois champs. On les prendra dans cet ordre.

L’Église romaine

L'anthropologie officielle de l'Église romaine, si j'en juge à travers les paroles des prêtres, est celle héritée du XIII^e siècle, du thomisme, avec un accent spécial mis sur le binôme « âme-corps » : l'immortalité de la première et l'unité des deux termes — confortant le dogme de la Résurrection — paraissent des faits acquis. Très souvent les prêtres sont ignorants de la distinction de l'âme et de l'esprit et c'est sans guère sourciller qu'ils entendent les fidèles, lors de la célébration de la messe, leur redire tous les dimanches et plusieurs fois : « Et avec votre esprit ! », et non : « Et avec votre âme ! ». Le sens de l'anthropologie tripartite n'est cependant pas complètement perdu dans l'église romaine. Tout d'abord, il nous faut croire que ce sens — ne serait-ce que dans une perspective historique — est abordé dans les cours de patrologie dispensés à l'Institut Catholique et dans les Centres d'Études Théologiques. Mais on le retrouve sous une forme plus « vivante », soit chez les priants — les moines ou les laïcs, tels ceux appartenant aux jeunes communautés chrétiennes — soit chez les théologiens ayant effectué un retour délibéré, et suivi, à l'anthropologie et à la métaphysique des origines.

Parmi les premiers je voudrais citer le père H. Caffarel qui dirige un centre international d'Oraison : la « Maison de Prière »(36) et qui dans ses écrits, comme dans son enseignement, met en œuvre une anthropologie ternaire : « corps-âme (affect et mental)-cœur nouveau »(37). Le père Caffarel donne au cœur nouveau son sens biblique de « lieu de l'esprit ». Je voudrais aussi citer les responsables de la « Communauté du Lion de Judas », notamment le frère Éphraïm, qui a une grande connaissance du judaïsme et de la Bible et qui, dans ses enseignements, se réfère à un schéma tripartite. Son frère en communauté, Ph. Madre, distingue aussi les plans physique, psychique et spirituel(38). Cette distinction est mise à contribution, si je puis dire « sur le terrain », dans les cliniques et maisons d'accueil gérées par les jeunes communautés chrétiennes : l'aide y est dispensée par des équipes de médecins, de psychologues, de priants et responsables spirituels. Tel est le cas à Château Saint-Luc dépendant du Lion de Judas, au Foyer de Charité de Tressaint, à la Maison de Lazare à Paris, ... Dans de tels centres l'anthropologie tripartite trouve une de ses expressions les plus concrètes, les plus immédiates.

Parmi les seconds, je dois citer en toute priorité le père H. Lassiat, à qui ce travail doit tant, et dont les patientes recherches permettent à l'homme d'aujourd'hui de retrouver le sens profond de l'anthropologie des premiers chrétiens(39). Le grand théologien Cl. Tresmontant — dont

l'œuvre est très importante — mérite aussi ici une mention particulière, lui qui donne de l'esprit cette belle définition : « L'esprit en l'homme ce n'est donc pas le psychisme, c'est ce par quoi l'homme est capable d'entendre et comprendre ce que dit l'esprit de Dieu à l'homme, c'est ce par quoi l'homme est capable d'entrer en communication avec l'esprit de Dieu »(40). Définition tout a fait conforme à l'anthropologie irénéenne.

L'apport des pères orthoxes

Mais ce sont, bien entendu, les théologiens orthodoxes qui renseignent avec le plus de fermeté et d'abondance sur les tenants et aboutissants de l'anthropologie tripartite. On sait en effet que l'Église orthodoxe est restée bien plus proche de l'Église primitive que celle de Rome. Parmi les œuvres facilement accessibles se référant au ternaire humain, tout en l'explicitant et le mettant en œuvre, citons celles de P. Evdokimov, de J. Kovalevsky, d'A. et R. Goettmann.

P. Evdokimov, dans des écrits tout à fait remarquables, fait prendre conscience de la différence séparant les anthropologies de Rome et d'Orient — la première est morale et, n'ayant plus de troisième terme, la *déification* devient pour elle impensable. La deuxième est *ontologique*, elle est tout entière centrée, non sur la conquête du monde, mais sur la « deuxième naissance »(41). P. Evdokimov déploie aussi un grand talent, une immense érudition, et une profonde expérience pour faire comprendre par où passe la frontière séparant le psychique du spirituel. Il montre, à la suite de Grégoire le Sinaïte, (1255-1346), d'Évagre le Pontique (346-399) — déjà évoqué dans cet ouvrage — que la quasi totalité des visions, même si spirituelles qu'elles paraissent, sont seulement psychiques(42). Plus que beaucoup d'autre, P. Evdokimov sait expliquer clairement la nature des rapports subtils liant la « déiformité » de l'homme et « l'humanité » de Dieu(43).

J. Kovalevsky, quant à lui, toujours avec son intuition métaphysique si fine et alerte, retisse sans cesse le canevas de l'anthropologie tripartite. Dans une inspiration très belle, et très juste, il utilise une image astronomique, que nous avons déjà rencontrée, et qu'il présente en ces termes :

> « Usons des rapports du soleil, de la lune et de la terre pour prendre conscience des rapports de l'esprit, de l'âme et du corps dans l'être humain. Le soleil est l'icône de l'esprit, la lune de la « psyché » — de l'âme — , la terre du corps. De même que la terre tourne autour du soleil, le corps gravite autour de l'esprit. La

> « psyché » est satellite de notre globe, de notre corps, et sa lumière vient du soleil, l'esprit. L'homme psychique est lunaire, il ignore le Soleil de justice, confondant la lumière spirituelle avec le clair de lune de l'âme, et son centre d'attraction reste la terre, le corps. L'homme spirituel est solaire, sa vie est déterminée par le soleil du Christ, son « ego » est dans le Soleil-Christ, tandis que pour le psychique l'« ego » demeure charnel. Le psychique ne connaît pas le spirituel, mais ce dernier connaît le psychique, comme nous l'enseigne l'apôtre Paul, et le psychique n'est qu'un complément de la terre. »(44)

J. Kovalevsky, avec un art qui, je crois, n'appartient qu'à lui sait prouver que ce qui est matière, palpable, sensible... est paradoxalement vide, comme le démontre la microphysique moderne et il montre que ce qui est invisible, insensible, spirituel, est paradoxalement *plein* : la « Gloire de Dieu » est une expression voulant dire *lourdeur*, *plénitude* et il est vrai que lorsque la « Gloire de Dieu » est dans le Temple, elle est si présente que personne n'y peut jamais entrer(45).

Le père Alphonse Goettmann joint une grande expérience de la méditation à une expérience non moins assurée de l'hésychasme et de la « Prière du cœur ». Tout son enseignement est précisément orienté sur la mise en pratique de l'anthropologie tripartite apprenant à faire le silence de l'âme pour que s'éveille enfin l'esprit et naisse alors le Christ, leçon qui est celle de Marie, Marie « Porte du ciel ». La prière enseignée par A. Goettmann doit beaucoup à celle de Théophane le Reclus (1815-1894), moine considéré comme un des plus grands enseignants ascétiques et spirituels de l'Église russe. Voici deux phrases de Théophane le Reclus démontrant combien son anthropologie est semblable, dans sa tripartition, à celle des origines :

> « Le corps est fait de terre ; et cependant ce n'est pas quelque chose de mort, mais de vivant, doté d'une âme vivante. Dans cette âme est insufflé un esprit, l'Esprit de Dieu, fait pour connaître Dieu, le révérer, le chercher, le goûter, et trouver sa joie en lui et en rien d'autre ».(46)

L'anthropologie orthodoxe se réfère bien sûr à celle des Pères, mais surtout à celles des Pères grecs postérieurs au deuxième siècle, à celle de saint Grégoire de Nysse notamment (on trouvera une brève présentation de *De hominis opificio*, le traité d'anthropologie écrit par Grégoire de Nysse, dans la section I du chapitre I de ce livre). De là vient qu'elle ne correspond plus exactement à celle d'Irénée car elle admet, par exemple,

l'immortalité naturelle de l'âme ainsi que la perfection de l'Adam « pneumatophore », la perfection de l'Adam d'avant la chute.

Les ésotéristes modernes : Biès, Dauge, Guenon, Évola

Les conceptions anthropologiques des grands ésotéristes modernes sont-elles proches de la vision tripartite du Dépôt chrétien, vision laissée aux apôtres et aux premiers chrétiens ?

Indubitablement, la compréhension de l'homme qui est celle de Jean Biès, toute imprégnée de l'ontologie du christianisme orthodoxe, du christianisme du Mont Athos, est très semblable à l'anthropologie originelle, notamment dans sa compréhension du cœur, lieu de rencontre, en l'homme du créé et de l'Incréé(47), aussi dans sa distinction ferme du *psychique* et du *spirituel* ainsi que dans sa connaissance très avertie de la dynamique de la déification. On doit de plus à J. Biès de magnifiques passages réhabilitant la vraie gnose chrétienne, celle défendue par Irénée, par Clément d'Alexandrie, Origène, Basile et tant d'autres Pères. On lui doit de même de souligner de manière lumineuse la communauté si étonnante liant les messages fondamentaux de toutes les grands religions. Toutefois son anthropologie diffère de celle de Justin, d'Ignace d'Antioche, d'Irénée, de Polycarpe.... en ce que, très sensible à l'approche, de la Kabbale, elle tend à s'insérer dans une perspective *ex deo*. Ainsi J. Biès évoque « l'identité métaphysique de Dieu et de l'homme »(48), il traite aussi de la correspondance et de l'identification — qui paraissent acquises, seulement à découvrir — du « Soi » humain et du « Soi » divin(49). De même opte-t-il pour la croyance en un Adam originel, spirituel, accompli parfait. Il écrit aussi que « l'homme est d'essence immortelle »(50), toutes compréhensions séparant son anthropologie « ésotérique » de celle de la *Paradosis*.

Une différence de même nature, mais encore plus affirmée distingue l'anthropologie de Y. A. Dauge — le maître incontestable de l'ésotérisme contemporain — de la compréhension chrétienne originelle. Y. A. Dauge est un grand théoricien de l'anthropologie tripartite et notre temps lui doit de travailler à la réinsérer au sein des sciences humaines académiques. Y. A. Dauge dirigeait, il y a peu encore, un Centre de Recherche en anthropologie — le G.R.A.C. — à l'université de Perpignan. Toutefois, sa pensée accordant une large place à la pensée antique, à la gnose néo-platonicienne et aux religions orientales incline à trouver en l'homme « un principe-germe divin » à actualiser, afin que l'homme « devienne ce qu'il est »(51). Elle incite à croire « qu'il n'y a pas de différence de nature, mais de degré seulement, entre l'Homme flamboyant et le Dieu

flamboyant »[52] et elle demande de considérer qu'il convient de ne s'attacher à rien, sauf à découvrir son *Je divin*[53]. Dans un autre ouvrage, Y. A. Dauge écrit :

> « *Tout part du haut*. Une entité émanée de la suressence plonge dans les « mondes » de la manifestation, dans l'aventure cosmique. Elle donne naissance à un certain nombre de Je fondamentaux ; et le je fondamental, à un certain nombre de types ontologiques, dont la personne humaine. Celle-ci, par son origine, participe donc du Je-Suis, ou illustre un Nom divin. Dans sa descente, elle est d'abord une sorte de condensation... »[54].

Une semblable perspective, nous le savons, n'appartenait pas à l'anthropologie de saint Irénée. De même, bien que structurée suivant une hiérarchie « corpus, anima-animus, mens » le modèle sur la base duquel travaille Y. A. Dauge a pour particularité de distinguer *dix plans* de l'être[55] : corps physique, corps subtil, corps astral, âme mental... toutes distinctions très fines dont nous ne trouvons pas l'équivalent chez les Pères apostoliques, distinctions qui, par contre, ont des consonances nettes et significatives avec l'ontologie séphirotique de la Kabbale.

Cette dernière est — mais personne ne sera surpris — une référence centrale de l'occultisme. Sur l'anthropologie occulte, il est cependant délicat de se prononcer, car elle est extrêmement diverse. Elle se signale toutefois par quelques traits caractéristiques. Certains de ces traits la rapprochent de la tradition chrétienne, notamment son affirmation de l'inachèvement de l'homme ordinaire, son affirmation de l'existence d'un plan supérieur à la *psyché*. Mais d'autres l'en éloignent considérablement, comme cette tendance à « démultiplier » les corps, les âmes, les esprits, toutes composantes dont la combinaison est censée former l'être humain. Souligner ceci ne revient pas à dire que ces éléments ne désignent pas des réalités sur lesquelles on ne puisse agir. Dans nombre d'ethnies africaines, chez qui on a lieu de croire que la cénesthésie, les sensibilités proprio- et intéroceptives sont très fines, on rencontre des modèles anthropologiques d'une rare complexité : les Dogon du Sud-Niger et du Mali se contentent de huit principes, modèle déjà honorable, mais les Bambara et les Malinke en repèrent jusqu'à soixante ![56]

Un autre aspect éloigne sans ambiguïté l'anthropologie occulte de celle des apôtres : c'est son affirmation de type *ex deo*, suivant laquelle l'homme est, *par naissance*, un être divin. Éliphas Lévi voit là le « Grand Arcane »[57].

Enfin, un trait qui me paraît propre à l'occultisme, est son inaptitude à dépasser — semble-t-il — le plan de l'ego, le plan des projections psychiques. Tous les rituels magiques sont en effet, comme par

définition, *au service de l'âme*. Leur objet est de conférer à celle-ci de nouveaux pouvoirs, projet non spirituel et même anti-spirituel par excellence(58).

Dernier lieu non académique où l'on peut suivre la trace d'une conception tripartite de l'homme : le domaine des représentants d'une hypothétique « Tradition primordiale ». Parmi ces derniers, les plus connus sont à juste titre R. Guénon et J. Évola. Il y a chez Guénon des analyses remarquables concernant les grandes traditions religieuses et aussi la dégradation de l'homme moderne. Guénon sait démasquer les nombreux pièges, tant du spiritualisme que du matérialisme. Pourtant — hélas ! — nous voyons mal se dessiner le parcours et le contour de la Tradition qu'il invoque, car celle-ci n'a en définitive de vie que dans des religions qui en diffèrent sensiblement. Cette Tradition, si elle existe, serait comme les gnoses des premiers siècles : elle serait de nature essentiellement *parasitaire*. C'est pourquoi l'anthropologie de Guénon reste elle-même d'un contour difficile à préciser, puisqu'elle ne se manifeste qu'à travers des conceptions qui peu ou prou la déforment.

Avec Julius Évola, comme guide, nous trouvons une même volonté d'en référer à une Tradition primordiale, originelle. Mais avec cet auteur le propos est infiniment plus élitiste, hautain, dédaigneux. Il est sous-tendu par un orgueil vertigineux, impitoyable, qui n'est pas sans rappeler celui de ces gnostiques traçant une frontière infranchissable entre les « pneumatiques », les « spirituels », les « parfaits » et les autres : les seulement humains, les psychiques, les hyliques. Julius Évola, suivant un procédé bien connu, brosse une véritable caricature du christianisme originel où il n'aperçoit plus qu'une religion dévotionnelle, sentimentale, « lunaire »...(59) convenant à un « type humain inférieur »(60), émasculé et uniquement mû par le sentiment du péché et la haine du « héros »(61).

De telles affirmations trahissent une méconnaissance sans faille du sens de l'anthropologie chrétienne originelle, laquelle assigne à l'homme la tâche — par un sacrifice total et « héroïque » de toute son âme — de faire apparaître, au cœur même de son être, le « Soleil de justice » (Mal. 3,20), le « Soleil levant qui vient d'en haut » (Lc 1,78). Quand on considère la lecture du christianisme faite par Julius Évola, on se demande quel crédit accorder à ce qu'il affirme des autres religions. Il est à croire qu'il en donne un visage particulièrement déformé par cette cécité qui lui fait confondre les authentiques qualités de l'esprit avec les images hautaines et suffisantes montant de son équation personnelle. Tout cela ne tirerait pas à conséquence, si la conception évolienne du «

surhomme » — évidemment aryen — n'avait spécialement cautionné les infamies que l'on connaît.

D'autre part, il faut savoir que lorsque J. Évola distingue le corps, l'âme et l'esprit, il le fait en accréditant une conception « hermétiste » de la trilogie humaine, conception dont la particularité est d'inverser le sens des mots « âme » et « esprit » tels que nous les avons entendu jusqu'ici(62).

Des psychologies de l'esprit ?

Qui dit psychologie, dit étude de la psyché, étude de l'âme et donc, nous le savons, étude du terme médian de l'anthropologie tripartite. La psychologie est une science jeune, mais qui s'est développée avec une vitesse étonnante, laquelle n'est sans doute pas sans rapport, d'une part avec la montée de cette fascination que l'ego occidental nourrit pour lui-même, d'autre part avec l'accroissement notable des troubles psychiques engendrés par le mode de vie moderne. Que disent donc les psychologues actuels sur les frontières de l'âme ? Ont-ils reconnu et explorent-ils ces marches séparant l'âme de l'esprit ? Si nous devions apporter une réponse unique et catégorique à cette question, elle serait certainement *non*. Les psychologues sont voués à l'étude de l'âme par leur âme propre et on sait que celle-ci a toujours horreur de l'esprit. Ceci n'est pas une formule : essayez de méditer cinq minutes, gardant un silence de l'âme absolument parfait ? Il est donc logique que les psychologues « psychologisent ». Ils le font avec entrain, ce qui est légitime tant qu'ils ne s'autorisent pas de leur connaissance des mécanismes psychiques pour affirmer, ou suggérer que « l'homme n'est que... » Or, cela, ils le font très souvent et quand ils ne le font pas, leurs silences sont souvent lourds d'une négation dont j'ai plus haut souligné le grave danger.

C. G. Jung, du moi au Soi

Mais il y a des psychologues qui osèrent aborder la question spirituelle en face. C. G. Jung est sans contestation le plus grand de ceux-ci. À une époque où je tournais entre les murs de la psychologie universitaire comme ours en cage, souvent à la limite du désespoir, je dois à C. G. Jung de m'avoir appris que les symboles religieux véhiculent un sens très profond, en rapport avec la structure et le devenir de l'être. Prenant conscience des immenses horizons qu'ouvrait le concept de « processus d'individuation » — élaboré par Jung à la suite de ses études sur la mythologie, la gnose et l'alchimie —, je me mis à l'affût dans les rêves, les songes et les livres de ces archétypes jalonnant le chemin de l'individuation, autrement dit, le chemin de la maturation de l'être. Nous

devons à Jung de comprendre que ce chemin n'est pas seulement ascendant, mais passe par l'intégration de ce même inconscient pulsionnel, si bien étudié par Freud. Le chemin du moi au Soi — terme de l'individuation — passe par la connaissance et la reconnaissance du Ça. Il passe par le bas.

La psychologie jungienne a pour elle d'accorder une haute valeur aux rituels, aux symboles, aux textes sacrés. Elle nourrit de plus une attention très vive pour tous les phénomènes qui transcendent les limites de la psyché individuelle : les phénomènes de télépathie ou de « synchronicité » par exemple. Reconnaît-elle pour autant l'esprit dans sa réalité et son authenticité ?

Je l'ai cru pendant longtemps, mais il faut maintenant se rendre à l'évidence tel n'est pas le cas. Pour en prendre conscience, on doit relire C. G. Jung. Ce faisant, combien de fois ne rencontre-t-on pas des assertions telles que celles-ci :

> « Or le Christ est, considéré du point de vue des religions comparées et psychologiquement, comme un type du Soi. Psychologiquement, le Soi est une *imago dei* dont il ne peut être distingué empiriquement. Il en résulte donc une identité d'essence des deux représentations »(63).
>
> « Dans le monde des représentations chrétiennes, le Christ figure indubitablement le Soi »(64).
>
> « (...) le Soi est-il un symbole du Christ, ou le Christ est-il un symbole du Soi ? Dans la présente étude, j'ai fait mien le second terme de l'alternative. Je cherche à montrer comment l'image traditionnelle du Christ réunit en elles les caractéristiques d'un archétype qui est celui du Soi »(65).

Les affirmations ci-dessus témoignent bien d'une chose : que Jung distingue mal, en certaines circonstances au moins, le psychique et le spirituel. Car le Soi dont parle Jung, cet idéal d'achèvement que chaque homme porte au tréfonds de son âme et qui fait qu'il est un « être de désir », cet idéal est une entité psychologique. Et il est vrai que ce contenu psychique peut être signifié par l'image que le Christ a donné de lui en venant sur terre. Mais cette dernière image, par quoi « l'invisible devint visible », cette image, elle, est tout à fait *distincte* du Christ lui-même, du Christ Vivant, du Christ « né avant tous les siècles », du Christ Verbe, de Celui qui était « Au commencement » et dont il est dit : « Par lui, tout a été fait, et rien de ce qui s'est fait ne s'est fait sans lui » (Jn 1,3), du Christ en qui, à la fin des temps, l'Homme total trouvera son achèvement. Or, ce Christ, le Christ actuel, atemporel, ne peut en aucun cas être un symbole du Soi. C'est bien plus exactement le contraire qui est vrai : à

savoir que le Soi est dans l'âme le symbole, le signifiant désignant un signifié qui est — en esprit et dans l'Esprit — le Christ. De la même manière, les Quatre Vivants qui forment une quaternité exprimant des attributs du Soi, ne sont en aucun cas *une réalité que le Christ désignerait*. Mais c'est l'inverse : le Tétramorphe exprime quatre qualités fondamentales du cœur de Dieu. Les Pères, notamment Irénée, le premier, l'avaient bien compris.

Jung a bien sûr déçu tous les émules de Freud qui n'ont guère compris son approche voyant dans la symbolique religieuse autre chose que des produits de pulsions sexuelles sublimées. Mais il fut aussi mal reçu par les théologiens avertis qui découvrirent vite la faille de sa psychologie, laquelle hésite bellement à reconnaître la réalité extra-psychique du Christ. Car, quand les Pères disent que le Christ est l'archétype du devenir de l'homme, ils parlent non pas de l'*image psychique* qu'ils ont du Christ, mais du Christ vivant dont ils ont l'*expérience spirituelle*. Des auteurs comme H. Cornelis et A. Léonard, très érudits en matière de gnose, dénoncent, à la clé de la psychologie jungienne, la même erreur que celle engendrant le gnosticisme : se baser sur l'expérience introspective des profondeurs de l'âme, pour porter des affirmations concernant le monde spirituel(66). Mais il n'y eut pas que les théologiens pour être sceptiques quant à la valeur spirituelle de l'approche jungienne. V. E. Frankl, neuropsychiatre déjà cité, et dont nous aurons à reparler bientôt, pose tout bonnement la question suivante :

> « De même il n'est peut-être pas du tout nécessaire de recourir à un archétype divin pour expliquer la religiosité humaine — peut-être Dieu existe-t-il effectivement ? En d'autres termes : il n'est pas nécessaire, pour expliquer la similitude des contenus (je pense aux représentations de Dieu), de recourir à l'existence de formes immuables (les archétypes) : il suffit d'admettre l'identité de l'objet (le Dieu unique) »(67).

De même, on peut s'étonner que dans sa définition du processus d'individuation, Jung se réfère unilatéralement à une compréhension de l'homme de type *ex deo*. Il écrit en effet dans *Les Racines de la conscience* (p.50) : « Ce processus correspond proprement au déroulement naturel d'une vie dans laquelle l'individu *devient ce qu'il était depuis toujours* » (c'est nous qui soulignons).

Toutefois, il faut reconnaître à C. G. Jung l'immense mérite d'avoir montré et démontré aux psychologues que le psychisme ayant atteint l'ultime maturité génitale définie par la psychanalyse freudienne n'est

absolument pas arrivé au bout de sa trajectoire existentielle : il en est encore bien au contraire, qu'aux premiers pas. Il reste à ce psychisme, à cette âme, de nombreuses métamorphoses à accomplir. Celles-ci sont précisément désignées et *activées* par la symbolique religieuse. Pour cela, des religieux et théologiens tel P. Evdokimov(68) sont très reconnaissants à C. G. Jung et usent de reste souvent d'une terminologie jungienne. Il y a de plus ceci : C. G. Jung n'a pas voulu introduire dans ses écrits scientifiques tout ce qu'il savait, tout ce qu'il avait découvert. À travers son autobiographie(69), à travers ses interviews on perçoit que le vieux sage de Zürich a, au moins sur la fin de sa vie, perçu toute la dimension de réalité extrapsychique de certains complexes, symboles et archétypes. On peut regretter cependant que, sauf exceptions, les élèves soient encore plus prudents que le maître : ils veulent bien en référer aux concepts de *metanoïa* et de « deuxième naissance », mais quasi toujours sans donner à ces termes leur signification complète qui, tout à la fois, implique des transformations dépassant le champ de la *psyché* et accrédite la réalité du Christ comme être vivant. Dommage, car je crois sincèrement que Jung aurait désiré que ses disciples continuent son œuvre et la mènent à son terme, c'est-à-dire en fassent une authentique voie de réalisation spirituelle et non seulement un chemin de guérison psychologique.

Desoille, Dabrowski, Godel

D'autres psychologues comprirent aussi qu'il y a d'autres niveaux de réalisation de l'être que celui de la banale maturité psychique. Tel est le cas de R. Desoille, très au fait de la psychologie de Jung, qui dans sa thérapie du « Rêve éveillé » explore différents niveaux de l'inconscient : le niveau personnel, le niveau m*ythologique* et le niveau *mystique*, où il touche, croyons-nous, cette frange où l'âme n'est plus tout à fait elle-même et confine à l'esprit(70). Nous devons à R. Desoille d'avoir clairement montré que « nous refoulons le sublime de même que nous refoulons l'ignoble »(71). Dans le langage de l'anthropologie tripartite, nous dirions que l'âme refoule aussi bien l'esprit, le spirituel, que le corps, le prosaïquement pulsionnel. Il est d'ailleurs remarquable de voir que ce sont souvent les mêmes qui sont incapables de lâcher la bride à leur corps et à leur esprit. Cela n'aurait nullement étonné les Pères des premiers temps qui savaient, de source sûre, que la voie de l'esprit passe par le corps et que pour participer à l'Esprit sur le mode illimité de la nature divine, il faut déjà avoir accepté de participer au souffle de vie physique — *afflatus vitae* — suivant le mode limité de la nature humaine.

Un psychologue polonais, peu connu en France, Kasimierz Dabrowski, dans sa théorie dite des « désintégrations positives », c'est-à-dire des « morts à soi-même » entraînant l'émergence d'une personnalité plus libre, K. Dabrowski étudie manifestement ces temps de construction de l'homme intérieur, de l'homme nouveau, défini par saint Paul. K. Dabrowski et R. Desoille avaient-ils toutefois clairement conscience de la rupture de nature séparant l'âme de l'esprit ? C'est là ce que nous ne saurions affirmer.

Roger Godel, médecin d'une grande érudition, spécialiste de la pensée socratique et grand connaisseur de la métaphysique indienne, peint avec cette clarté qui trahit une grande expérience personnelle, la *viscosité* de l'âme, la résistance de l'âme, puis la fureur et la révolte qui sont les siennes, une fois le processus de *metanoïa* ou de maïeutique réellement engagé. R. Godel connaît les risques de l'aventure et donne d'utiles informations aux pèlerins éventuels(72). On lui doit particulièrement de souligner cette infirmité de l'âme — que les psychologues désignent sous le nom de « loi d'induction » — faisant que toute perception, émotion, pensée psychiques s'assortit nécessairement de son contraire. On peut le vérifier aisément en fixant une figure rouge sur un fond noir, pendant trente secondes : bientôt la figure se frange d'une auréole verte, couleur complémentaire du rouge. En psychanalyse, nous rencontrons ce même phénomène sous la forme de l'*ambivalence* des sentiments. De la cette *dualité* et cette *instabilité* caractéristique de l'âme. Ce qui est de l'esprit est par contre, *unité*, *paix*. L'anthropologie de R. Godel retrouve très fréquemment celle de la *Paradosis* à ceci près cependant que, très nourrie des métaphysiques platonicienne et indienne, elle incline plutôt pour une compréhension *ex deo*.

Psychologie existentielle et psychologie transpersonnelle

Les psychologues existentiels américains, tel A. Maslow, accordent une grande attention à ce qu'ils appellent les *peak-expérience*, ou « expériences sublimes ». Les descriptions des effets engendrés par ces expériences chez les personnes qu'ils ont étudiées donnent à penser que ce sont là très souvent d'authentiques expériences spirituelles. Ces expériences sont spontanées. Un théologien chrétien parlerait de « grâces gratuitement données », K. G. Dürckheim les désignerait comme « touches de l'Être » ou « percées de l'Être »(73). Il s'agit d'instants de spiritualisation spontanée de l'âme, d'instants où les mécanismes de défenses de l'âme baissent la garde et où celle-ci « s'élève » à l'esprit.

Bernanos dans ses romans évoque ces moments où, pour reprendre son expression, « l'armure de l'âme » se brise.

Les psychologues existentiels américains aperçoivent-ils bien la rupture ontologique séparant l'âme de l'esprit ? Cela ne paraît pas assuré car ils récupèrent très fréquemment ces expériences à des fins principalement psychiques sans, me semble-t-il, chercher à orienter l'attention sur cette frange de l'homme qui justement est plus haute que sa personne même. Il est vrai qu'il faut pour cela une grande humilité. D'autre part, on voit certains de ces psychologues existentiels américains comparer les « expériences sublimes » avec les états provoqués par des drogues hallucinogènes comme le L.S.D. Ceci donne à penser qu'ils n'aperçoivent pas toujours bien la rupture dont nous parlons. Car chercher à accaparer de tels états est une démarche typique de l'âme. Une telle démarche ne peut, par elle-même, engendrer de fruits spirituels. Les personnes averties savent de plus qu'il est, en ce domaine, particulièrement dangereux de confondre un tableau original avec sa copie. Ce n'est pas pour rien non plus que Mircéa Éliade désigne les mystiques à base de drogue comme « mystiques inférieures ».

Un courant psychologique dont on est en droit d'attendre, un jour, une authentification claire de la dimension de l'esprit, comme dimension dépassant les frontières du créé, est la « Psychologie Transpersonnelle ». Mais il semble qu'elle ait encore beaucoup à faire, tant elle est encore sous la coupe de psychologues cherchant à « récupérer » l'esprit, soit pour en faire seulement un instrument thérapeutique — ce qui est une grave erreur — soit pour donner à leurs théories une assise historico-religieuse qu'elles ne pourraient avoir autrement. Et c'est là encore une erreur. L'esprit ne se laisse jamais subsumer : il souffle où il veut.

Frankl, une psychologie du sens

Évoquer les psychologies existentielle américaine et transpersonnelle conduit sans détour à l'œuvre de V. E. Frankl. Ceci parce que ces psychologies affectionnent tout spécialement de se réclamer de cette œuvre. Je ne sais ce qu'en pense Frankl lui-même, mais il est indubitable que sa pensée témoigne d'une compréhension de l'homme que les courants précités sont souvent loin d'approcher. Pour l'heure, V. E. Frankl, à ma connaissance, est le seul psychologue dont l'anthropologie de référence est réellement semblable, si ce n'est identique, à l'anthropologie de la *Paradosis*.

V. E. Frankl est le fondateur de la Troisième École viennoise de psychanalyse, école venant après celles de Freud et d'Adler. Dans les pays de langue allemande et anglaise, V. E. Frankl est aussi connu que Freud, Adler, Jung. Son œuvre est considérable : 16 volumes au moins,

traduits en 13 langues. Il a exposé les fondements de sa psychothérapie — la *Logothérapie* — dans plus d'une centaine d'universités du monde entier.

Il ne peut être question de présenter ici l'œuvre de Frankl. Retenons deux choses. Elle reconnaît en l'homme l'existence d'une *recherche du sens* de la vie et des choses, comme recherche encore plus fondamentale que cette *recherche du plaisir* dont la dynamique est étudiée par les freudiens. V. E. Frankl se souvient d'Héraclite, disant que le *Logos* « donne le sens ». D'où le nom de la technique thérapeutique de Frankl. Deuxième point : Frankl ne confond pas le psychique et le spirituel ce qui l'amène à distinguer clairement le but du médecin et celui du prêtre, ou du maître spirituel. Le premier recherche la guérison de l'âme, la guérison psychologique : le deuxième cherche à provoquer la *metanoïa*, la naissance à l'esprit, qui assurera le Salut de l'âme. Il est certain, dit-il, que la guérison psychique s'accompagne souvent d'une ouverture à la question religieuse, d'une ouverture à l'esprit. Mais il y a là, pour le psychothérapeute, un effet de surcroît, non un but. À l'inverse, la *metanoïa* peut s'assortir d'une amélioration de la santé psychique, mais ce n'est nullement obligé et cette santé nouvelle doit rester pour le prêtre un *effet* de sa pratique. Elle ne doit pas en devenir le *but*.

De telles précisions, qui existent aussi chez R. Godel, sont extrêmement salutaires. Car nombreux sont les psychologues qui se prennent pour des gourous et les prêtres qui jouent au psychanalyste. Afin de donner au lecteur un aperçu, tout à la fois bref et évocateur, de l'anthropologie de Frankl, je propose d'en énumérer quelques points essentiels, soit à l'aide de citations, soit à l'aide de condensés ponctuels assortis de leurs références afin que le lecteur puisse s'y reporter.

— Le problème essentiel pour la psychothérapie « de loin le plus essentiel est le problème de l'existence spirituelle en face de la facticité psychophysique »(74) ;

— Voici maintenant un passage que Justin et saint Irénée auraient pu signer de leur main(75) :

> « Mais que l'être de l'homme, en tant qu'individué, soit centré chaque fois autour d'une personne (comme centre spirituel, existentiel), c'est cela et cela seulement qui fait que cet être échappe à la dispersion : seule la personne spirituelle fonde l'unité et la totalité de cet être : l'homme. Elle fonde cette totalité comme physique-psychique-spirituelle. Ici nous ne saurions trop insister sur ce fait que c'est seulement cette totalité trinaire qui constitue tout l'homme. Le propos si fréquent présentant l'homme comme « totalité corps-âme n'est nullement justifié ; corps et âme, admettons-le, forment une unité — disons l'unité psycho-physique.

> Mais il n’est pas question que cette unité résume la totalité humaine : pour former celle-ci, pour compléter ce tout de l’homme, il faut en plus le spirituel ; et le spirituel est même nécessaire en tant qu’élément spécifique de l’homme. Aussi longtemps que l’on parle seulement de corps et d’âme, on ne peut encore parler de totalité ».

— « La personne spirituelle peut, par principe, être aussi bien consciente qu’inconsciente, nous pouvons dire que la personne profonde spirituelle est obligatoirement inconsciente »(76). Frankl souligne ici que la personne peut prendre conscience de sa spiritualisation, mais non avoir conscience de l’Esprit par essence invisible. Le Maître viennois utilise ici l’image de l’œil dont la rétine, en son point originel, point d’aboutissement du nerf optique, est aveugle. La sagesse orientale dit de même : « Ce qui voit ne peut être vu, ce qui entend ne peut être entendu ».

— « À travers la conscience morale de la personne humaine, c’est une instance extra-humaine qui se fait entendre (per-sonat) »(77). Devant cette instance l’homme est libre et responsable. Comme dans l’anthropologie du Dépôt chrétien, la liberté et la responsabilité humaine sont deux thèmes fondamentaux de la conception de Frankl.

— « Derrière le sur-moi de l’homme se tient, non le moi d’un surhomme, mais le toi de Dieu »(78).

— « Quant à nous, nous affirmons tout juste l’inverse : en réalité ce n’est pas Dieu qui est une *image* du Père, mais le père qui est une *image* de Dieu »(79).

— S’il y a en l’homme un inconscient spirituel celui-ci « n’aurait, au grand jamais pour autant le droit de s’auréoler du divin [...] autant de thèses qui relèveraient d’une théologie de dilettantes »(80).

— Si, pour la psychanalyse ordinaire, dans une optique mécaniste, « l’homme est poussé, dans le dos, par des pulsions, par le Ça », il est pour la psychologie de Frankl situé « face à un devoir, face à des valeurs »(81) d’où la liberté et la responsabilité de l’homme.

— « Car même quand un homme succombe à une psychose que l’on appelle la maladie de l’esprit — c’est tout entier qu’il succombe à la maladie, corps et âme mais son esprit, lui, n’y succombe pas. Le spirituel en l’homme ne peut tomber malade (...) »(82). Ce passage est extrêmement important car il justifie toute une éthique du respect de la vie, éthique que l’homme moderne est en train d’oublier. Frankl, dont l’expérience médicale est vaste et profonde, précise : « La pratique ne cesse néanmoins de confirmer ce que j’ai appelé un jour mon *credo*

psychiatrique : la croyance inébranlable en la personnalité spirituelle du malade, même psychotique ».

— « En tous cas, être homme c'est toujours déjà se dépasser soi-même, et cette transcendance de soi-même est l'essence même de l'existence humaine »(83). Seule la naissance à l'esprit, qui transcende l'âme, seule la transfiguration de l'être donnent à l'existence son sens. C'est très exactement ce qu'est venu rappeler le Christ à une humanité égarée. Frankl est un des meilleurs théoriciens et thérapeutes du « vide existentiel », sentiment plongeant nos contemporains dans la névrose ou la dépression parce qu'ils n'arrivent pas à s'extraire de leur âme, alors que c'est ce qu'exige leur vocation originelle, leur vocation humaine.

Ainsi, à dix huit siècles d'intervalle, avons-nous la joie de retrouver, non bien sûr dans toutes ses implications métaphysiques, mais dans son armature et sa logique fondamentales, l'ancienne anthropologie tripartite de la tradition chrétienne originelle. Cette joie est profonde. Nous devons toutefois la tempérer par un constat peu réjouissant : en France, V. E. Frankl est quasi inconnu. Seuls trois de ses ouvrages sont traduits et je ne sache pas que l'on parle d'en traduire d'autres. D'autre part, comme on l'a vu, les courants internationaux de psychologie qui se réclament de V. E. Frankl sont loin de respecter l'anthropologie de la *Paradosis* sur laquelle est bâtie l'œuvre du Maître viennois. Enfin, la fascination et le poids exercés par les conceptions de Lévi-Strauss sur l'anthropologie actuelle demeurent encore trop puissants pour que la pensée de Frankl sur l'homme puisse s'y enraciner valablement. Aussi bien cette dernière pensée, par essence non réductive et si soucieuse de l'accomplissement spirituel de l'homme, ne peut être que totalement réfractaire à celle d'un Lévi-Strauss n'hésitant pas à affirmer qu'une tâche fondamentale incombant aux sciences naturelles est de « réintégrer la culture dans la nature, et finalement la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques » ou n'hésitant pas à assigner aux Sciences humaines, comme but ultime, non pas « de constituer l'homme, mais de le dissoudre »(84).

Gaston Bachelard écrit qu'il se souvient des époques où il croyait « qu'avec le travail de la pensée on augmentait son esprit »(85). Il en parle à l'imparfait. On peut penser que ce sage, tout nourri de songes, de rêves et de poèmes, approcha souvent pour son compte les terres de l'esprit. Mais je ne crois pas qu'il en dégagea une conception de l'homme qu'il aurait exposée sous forme tripartite. Pour trouver chez les philosophes une conception trilogique de l'homme en tous points comparable à celle de la *Paradosis*, c'est vers Jean Guitton qu'il convient de se tourner. Celui-ci était d'ailleurs collègue de Bachelard à la Sorbonne et, comme V. E. Frankl, rescapé de camps de prisonniers.

Jean Guitton

Dans sa structure, l'anthropologie de J. Guitton est la même que celle de saint Paul : Guitton écrit : « *Somâ, psyché, pneuma*. Cette division est très éclairante. Mais il est difficile de concevoir la distinction de l'*âme* et de l'*esprit*. J'appelle *âme* la zone connue par la conscience claire et distincte (...) j'appelle *esprit* le moi caché, superconscient quoiqu'obscur : celui qui apparaît dans les chefs d'œuvre de l'art, celui qui se manifeste chez les prophètes, les inspirés, les mystiques, alors qu'il demeure virtuel... »(86).

Ce philosophe a bien aperçu que le processus de la résurrection n'est compréhensible et sensé que dans ce cadre tripartite, où l'homme, comme il dit joliment, « a trois manières d'être là »(87). Et plus qu'aucun autre, ce grand penseur catholique plaide pour que l'homme moderne se comprenne comme être ayant encore une mutation à faire. La première, dit J. Guitton, est celle qui a fait passer l'être humain de l'animalité à l'humanité actuelle (humanité psychique dirait saint Paul). J. Guitton écrit que cette mutation a transformé la *biosphère* en *noosphère*. La deuxième mutation transformerait cette dernière en *pneumatosphère*(88). Cette deuxième mutation est celle demandée par Jésus-Christ, elle est la « deuxième naissance », elle est aussi la *résurrection* elle-même. Car ce dernier événement ne doit pas être saisi comme se déroulant seulement à la fin des temps. C'est dès maintenant que se tisse le corps spirituel.

L'anthropologie de J. Guitton aurait parfaitement convenu à saint Irénée. Hélas ! Elle convient infiniment moins aux ecclésiastiques d'aujourd'hui. On rapporte que lors d'un symposium récent, organisé à l'université du Latran, J. Guitton, ayant exposé son « anthropologie de la résurrection », entendit un pasteur le féliciter en ces termes : « Maître, vous nous avez beaucoup intéressés... avec vos fictions ! ». Le R.P.X. Léon Dufour s.j., exégète réputé de la résurrection, donna paraît-il des commentaires allant dans le même sens. Tant il est vrai que beaucoup de prêtres de ce jour demeurent les fils du second Moyen-Âge et qu'ils continuent de voir dans la mystique et ses effets physiques des phénomènes marginaux, mineurs, peut-être même dénués de sens. Erreur profonde, ces phénomènes, pour une anthropologie véritablement humaine, sont capitaux (cf. le chapitre I du premier volume).

Jean Borella

Cette histoire de l'anthropologie tripartite ne saurait se clore sans que soient évoqués Jean Borella et son œuvre magistrale : *La charité profanée*. Cet ouvrage extrêmement dense — auquel nous avons dans les

chapitres précédents tant emprunté — ne se contente pas de donner des références du plus grand intérêt sur l'anthropologie tripartite. Il en propose aussi des analyses extrêmement fécondes.

Un peu plus haut, considérant que la civilisation industrielle, notre Mère collective, fait le silence sur ce qu'est réellement l'homme, je n'étais pas, me semble-t-il, très tendre. J. Borella ne l'est pas non plus. Après avoir fait remarqué que : « si on n'apprend pas à l'homme ce qu'il est, il ne le saura jamais et ne le deviendra jamais, c'est pourquoi il n'y a pas d'homme sans culture »(89), il présente la civilisation moderne comme une *contre-civilisation*, dont l'objet fondamental n'est pas d'épanouir l'humain, mais de substituer à la nature un monde artificiel dominé par des objets fabriqués(90).

Avec beaucoup d'arguments, J. Borella montre que le physique est une « limitation » du psychique, lequel est une « limitation » du spirituel. De la même manière qu'un volume se projette sur un plan sous forme d'une surface plane, et que cette dernière se projette, sur une droite, sous forme d'un segment. Il y a des affinités entre la géométrie et l'anthropologie : de même que le principe contient sa conséquence et non l'inverse, le volume comprend des surfaces, celles-ci comprennent des segments, ainsi encore l'esprit contient l'âme et l'âme le corps, non pas l'inverse(91).

La vision de l'âme développée par J. Borella est celle des Pères, avec cette distinction de l'*anima* et de l'*animus* que nous connaissons. L'*anima* dit l'auteur est fondamentalement affective en ce qu'elle prend conscience d'elle-même comme pouvant être « affectée » : elle s'éprouve elle-même comme pouvant être « touchée »(92). L'*anima* donne sa matière au moi : ce qui est moi est toujours ce qui est touché, concerné. Mais il faut au moi une forme. Celle-ci lui est donnée par l'*animus*, le mental, qui est la modalité cognitive du psychisme. Le mental est la conscience pensante. Il a une nature de miroir, car il « réfléchit » le monde, mais tout en l'organisant, voire en le déformant. La qualité de ce mental, qui est aussi la *ratio*, est l'intelligence psychique, à ne pas confondre avec l'*intellect*, au sens médiéval du terme, qui appartient à l'esprit. Cet intellect est, de l'esprit, la modalité cognitive. Par l'esprit, le créé accède à l'Incréé. Sur le plan du corps, la projection du lieu où se fait cette ouverture est le cœur(93).

L'homme, dit J. Borella, est victime d'une confusion : il confond son vrai et son faux moi. Ce dernier est le moi empirique, le moi psychique, celui que l'on désigne en disant « moi ». Avec la même logique que celle utilisée par Irénée, ou Justin, disant qu'il convient de distinguer celui qui donne et celui qui reçoit, ce qui forme et ce qui est formé... l'auteur de *La Charité profanée* montre que le moi ne saurait être le « Je », car ce

dernier saisit et observe le moi comme *objet*. On ne saurait confondre ce qui voit et ce qui est vu, le sujet et l'objet.

C'est pourtant ce qui se passe, car le moi qui « n'est pas une réalité », mais un acte d'appropriation capture tout et il capture aussi le « Je » qui s'identifie à lui. Le moi, dit J. Borella, est un menteur, il se donne pour un *être* alors qu'il n'est qu'un *avoir*.

Le piège du moi est celui de l'âme, de la psyché, du miroir. Il est ce piège dans lequel le Rebelle se refuse de tomber. Avant la chute originelle, écrit encore J. Borella utilisant le langage des Pères orthodoxes, le corps était tourné vers l'âme, l'âme vers l'esprit et l'esprit vers Dieu. Mais l'homme s'est détourné de Dieu, il a écouté le Serpent. L'esprit s'est alors tourné vers l'âme, le « Je » s'est tourné vers la psyché et il s'est *confondu* avec son propre reflet. Ce piège est mortel : Narcisse, en s'identifiant à son image renvoyée par l'eau, s'est noyé. L'immense valeur anthropologique de ce mythe a pu déjà être aperçue plusieurs fois dans les pages précédentes.

La *metanoïa*, la conversion, va donc consister à libérer le « Je » de cette fascination exercée par l'âme. Pour que l'homme puisse prendre conscience de sa véritable identité, il faut qu'il redresse ce qui a été inversé : le corps doit se tourner vers l'âme, laquelle vers l'esprit, lequel vers Dieu. Afin de découvrir son « Je » véritable, l'être humain ne doit surtout pas le chercher, mais chercher Dieu seul, car Dieu seul connaît le « Je » de l'homme. L'homme ne peut se connaître réellement lui-même qu'en Dieu. Tous les grands mystiques disent de même.

Les perspectives ouvertes par les réflexions et inspirations de J. Borella sont immenses, inépuisables. Elles suggèrent des applications concrètes immédiates. Étayées par un arsenal de notes érudites et de références impressionnant, les propositions de J. Borella — auxquelles l'auteur consacra douze années de sa vie — méritent toutes d'être méditées. Un seul regret : les abords conceptuels demeurent difficiles, parfois même très difficiles.

L'anthropologie de J. Borella se conjugue presque parfaitement avec celle des apôtres. Elle donne sur cette dernière de vives lumières. Toutefois elle ne lui est pas identique en ce que l'anthropologie borellienne pose à l'origine des temps un Adam, spirituel, parfait. Un Adam dont l'esprit est entièrement tourné vers Dieu, mais qui, *libre*, choisit de se détourner et, par cet acte, tombe dans le piège de l'âme, dans cette conscience dualiste qui transforme l'être en avoir, le désir d'être en désir de posséder. Le drame, aurait dit un Maître ancien, est venu du jour où l'homme se mit à vouloir *posséder cela-même qu'il était* »(94), ce qui impliqua la dissociation de l'être et la perte de l'unité originelle. Cette conception de la chute, ainsi que nous l'avons vu, n'est pas semblable à celle des Pères apostoliques qui affirmaient l'immaturité d'Adam, qui

affirmaient qu'Adam *n'était pas encore*. Cependant, ils auraient certainement approuvé cette analyse de la dynamique du péché originel : l'esprit, le « Je » devient la proie de l'âme, il s'identifie à l'âme et meurt en elle.

Agonies de l'anthropologie apostolique

En fin de ce bref examen des auteurs contemporains dont le schéma anthropologique de référence est tripartite, le lecteur pourra avoir le sentiment que, somme toute, l'ancienne conception trilogique de l'homme, et l'anthropologie de la *Paradosis*, elle-même, ne sont pas mortes. C'est vrai et le présent travail veut en témoigner. Toutefois, il ne faut pas être victime de cette banale illusion d'optique épistémologique faisant que l'on grossit ce qu'on observe et minimise le reste. La lucidité doit faire partie de nos exigences et celle-ci dit que, pour ne pas être morte totalement, l'anthropologie apostolique — même sous sa forme « hellénistique » — est de nos jours à l'agonie. Plus de flammes visibles. Seules encore quelques braises. Qui peut affirmer que la cendre du monde, le silence de la Mère, ne les aura pas définitivement éteintes avant la fin de ce millénaire !

L'anthropologie originelle habite les œuvres de théologiens comme H. Lassiat et Cl. Tresmontant. Mais qui lit ces ouvrages, sinon un public déjà très averti et en voie de disparition ? L'Église d'Orient est un lieu où cette anthropologie vit encore : mais combien parmi les jeunes d'aujourd'hui font l'effort de lire V. Lossky, ou P. Evdokimov qui demeurent des auteurs malgré tout difficiles ? Quant à J. Kovalevsky, ses œuvres sont comme mises à l'index et les trouver fait en soi-même figure d'exploit. Restent les groupes de prière et les jeunes communautés chrétiennes : oui, mais qu'il est intérieurement difficile pour l'homme psychique, pour l'intellectuel surtout, d'arriver jusqu'à eux et, une fois arrivé, de participer à leur expérience. À quoi s'ajoute que tous n'explicitent pas l'anthropologie qu'ils expérimentent et que ces mouvements vivent une spiritualité charismatique souvent déroutante. Quant à la littérature ésotérique et traditionnelle, si elle porte souvent l'empreinte de la trilogie du christianisme originel, elle n'en demeure pas moins parallèlement ouverte à d'autres conceptions et, en définitive, elle a pour effet ordinaire, me semble-t-il, d'égarer le lecteur bien plus souvent que de le conduire. De même en va-t-il de la littérature jungienne.

Ce n'est pas le cas de l'œuvre de Frankl. Bien, mais deux seulement de ses ouvrages scientifiques sont traduits en français. Quant à ceux qui se disent ses disciples, leur allégeance au pouvoir de l'âme paraît toujours très forte. Enfin, J. Guitton dans sa compréhension de l'anthropologie est

mal suivi par les prêtres eux-mêmes. Quant à J. Borella pour bien assimiler son propos, il faut déjà être animé par une volonté sûre.

La position actuelle de l'anthropologie « corps-âme-esprit » — au sens irénéen de l'expression — paraît donc si précaire que l'on est en droit d'être bien inquiet. Les armes de la Mère — dans le silence et l'invisible — continuent efficacement leur œuvre d'étouffement et d'éradication de toute authentique spiritualité.

III. Notes sur quelques aberrations de notre temps

Nous avons tenté, en début de ce chapitre, de montrer que pour faire de ses enfants — délibérément ou non — des « domestiques », c'est-à-dire des hommes ne s'écartant pas du périmètre de la maison, ne sortant pas du domaine de l'âme, la civilisation moderne — notre « Mère » actuelle — use principalement de deux forces, l'une prenant appui sur le *savoir*, la science, l'autre sur le besoin d'*avoir*, l'économie. Ce faisant nous observions le pouvoir scientifique jouer son rôle aliénant — disons « par défaut » — en faisant le *silence* ou, au besoin, en montrant les dents et en *arrachant* l'herbe spirituelle par la force d'arguments irréfutables. Nous observions aussi le pouvoir économique à l'œuvre pour convaincre l'« homme de désir » que son désir est un désir d'objets, un désir de ce que la Mère fabrique, pour le convaincre que sa *libération* consiste en une amélioration des conditions de travail et de vie, ainsi qu'en un accroissement du pouvoir de consommation. J'espère avoir réussi à suggérer tout ce que cette manœuvre contient de subversion et de *falsification* de la vérité.

Essentiel accessoire

C'est sur cette dernière opération de falsification, qui est souvent une opération d'*inversion*, que nous aimerions nous arrêter maintenant un instant. Cette opération est autant le fait du pouvoir scientifique, du savoir, de ce savoir, — qui s'ingénie à faire passer l'*accessoire* pour l'*essentiel* —, que du pouvoir économique, lequel arrive à faire croire que les valeurs sont *extérieures* à l'homme, alors qu'elles lui sont *intérieures*. Ici, les deux pouvoirs se donnent la main pour brouiller les pistes d'une manière telle que les enfants et les jeunes, aux âges où se fixent les orientations durables de la vie, sont soit totalement égarés, perdus, déboussolés, soit dirigés dans une voie — qui est celle de la Mère —

allant exactement en sens inverse du chemin menant l'homme vers son achèvement.

Le mécanisme de cette opération d'inversion, où excelle la Mère, est simple, étant l'enfant de l'homme empli d'un désir qui ignore encore son objet. Appelons **A** cet objet. Mais il faut croire que cette aspiration à la Vie est aussi pleine de la hantise d'un autre objet, qui serait la négation du premier. Appelons **B** ce nouvel objet. Il appartient normalement à la Mère d'*informer* l'enfant sur ces objets, donc de le pousser à désirer A et à éviter B. Seulement voilà : la Mère ne se sacrifie pas pour ses enfants, elle veut les garder en son pouvoir. Alors, au lieu d'apprendre à l'enfant à chercher A — la *metanoïa* la spiritualisation de l'âme et du corps — elle lui apprend à avoir horreur de A et substitue, à ce dernier, B, c'est-à-dire toutes les valeurs matérielles qu'elle produit. La Mère va s'attacher, sans cesse, à minimiser, ternir, amoindrir A et valoriser, exhausser, embellir B. Ainsi, inéluctablement ou presque, l'individu va-t-il employer sa vie à toujours plus se rapprocher de cela même que son être intérieur veut à tout prix éviter. L'opération peut légitimement être qualifiée de « diabolique », mais, pour la Mère, nous savons qu'elle est une question de vie ou de mort : A signifie la vie véritable de l'individu et, à terme, la mort inéluctable de la société ; B signifie la mort de l'être essentiel de l'individu et l'assurance de vivre pour la Mère(95). Nous avons déjà examiné cela en début de ce chapitre.

Inversion et illusion

Je ne veux pas décrire dans cet ouvrage tous les lieux où on voit s'effectuer cette opération d'inversion, piège mortel pour l'homme. D'autres l'ont fait avant moi et mieux que je ne saurais le faire. Je pense en particulier à René Guénon(96) et aussi à Julius Évola(97), le propos de ce dernier étant à prendre avec les réserves signalées plus haut. Je pense surtout à J. Biès et à son bel ouvrage *Passeports pour des temps nouveaux*(98). Qu'il nous permette de citer un bref extrait de la liste, non exhaustive, des subversions qu'il aperçoit(99) :

> « Inversion et illusion : tout système faisant de l'État le seul Dieu, et fondant une caricature de religion pourvue de ses apôtres, (les propagandistes), de ses martyrs, (les victimes de la répression), de ses conciles, (les assises et les congrès), de ses croisades et ses anathèmes, de son ésotérisme, (les décisions secrètes du « sommet »), de son Inquisition, (les tribunaux populaires et les polices parallèles).
>
> — Inversion et illusion : cette autre religion qui du corps, fait la totalité de l'homme, fêté selon tout un rituel, avec ses cantiques, (les

clameurs du stade), ses millions de fidèles et ses officiants, ses fanatiques et ses esclaves, ses liturgies planétaires retransmises par des centaines de millions de postes de télévision, autant d'autels domestiques, — ses schismes, ses hérésies à base financière, politique et raciale.

— Inversion et illusion : la fabrication de l'« homme nouveau » en tant qu'entité politico-économique, à partir des endoctrinements et des lavages de cerveau adéquats, par rapport à l'« homme nouveau », réceptacle de l'Esprit.

— Inversion et illusion : le pacifisme qui prétend établir la fraternité entre les hommes, la justice et le bonheur universels, — simple propagande idéologique, par rapport à la paix intérieure, celle des instincts et des passions, seule condition préalable à toute autre espèce de paix ».

Inversion et illusion, aussi, cette image de l'Église dont un stéréotype moderne veut qu'elle ne puisse être que le refuge de bigotes, de vieillards, de malades, de « faibles » vaincus par la vie. Inversion et illusion encore cette image faisant du Père ce juge redoutable et sanglant qui immola son propre fils. Inversion et illusion, toujours, cette image de Jésus le donnant pour seulement humain et soucieux de « faire le bonheur » de l'humanité. Inversion et illusion enfin, cette image faisant de Marie créature éblouissante, créature qui « enfante la forme divine sur la terre et la forme humaine dans les cieux » — faisant de Marie une mièvre rosière, poudrée et confite.

Les mystères les plus élevés sont caricaturés, métamorphosés en repoussoirs esthétiques et intellectuels. À l'inverse, les non-valeurs les plus pernicieuses : la brutalité, la sexualité rabaissée à son étiage, le goût de la spéculation, de l'argent facile, la mystique de la vente, celle des terrains de football... sont auréolés de mille feux, par la télévision, le cinéma, la radio, les affiches...

Cette entreprise d'inversion et de falsification est tout à la fois extrêmement forte et subtile. Face à elle, « l'homme venant en ce monde » n'a guère de chance d'en sortir indemne. Les deux attitudes les plus fréquentes qu'il est amené à adopter face à ce danger paraissent être « l'identification à l'agresseur » ou la fuite, la marginalisation.

Identification

Le premier comportement est bien connu des psychanalystes : il figure parmi les mécanismes de défense du moi les plus usités par les jeunes enfants. Le second, contrairement au premier, entraînant un mauvais fonctionnement de la société intéresse plus spécialement les sociologues

et les travailleurs sociaux. Mais tous deux contiennent ou engendrent des *aberrations* sur lesquelles je voudrais que nous nous arrêtions un instant. Ces aberrations ne seront pas analysées en détail afin de ne pas dépasser le cadre de cet ouvrage. On se contentera de seules notes.

Il en va de l'esprit comme des facultés du corps et de l'âme : chacun ne naît pas avec les mêmes dispositions. Certains, dès leur tendre enfance, témoignent d'une adresse particulière, d'une force supérieure dans les jeux du corps. D'autres, au contraire, se montreront, dans ces mêmes jeux, spécialement impotents et maladroits. Certains témoignent, très tôt, d'une intelligence vive, très déliée, d'autres héritent d'une intelligence limitée, qui ne pourra pas ou guère se développer. Il faut croire que, dans l'ordre spirituel, il en va encore de même : l'étude des biographies de saints est à cet égard souvent très révélatrice.

Or que se passe-t-il ? L'enfant, ou l'adolescent dont l'esprit est peu vif n'aura pas grand chose à sacrifier lorsqu'il fera siennes les valeurs de la Mère, il s'identifiera à elle sans trop de peine. Le prix de quelques petits refoulements suffira (le refoulement est une activité psychique inconsciente). Ce choix fait, le peu d'esprit dont il était bénéficiaire ne cessera de s'étioler. Et cet étiolement peut aller si loin qu'apparaissent alors des options et attitudes aberrantes dont je voudrais donner quelques exemples.

Fuite et marginalisation

À l'inverse, l'enfant ou l'adolescent, qui par hérédité, qui par acquis, se trouve doué d'une sensibilité spirituelle déjà affinée, celui-là sentira très tôt que dire oui à la Mère, c'est se nier soi-même. Il pourra bien sûr tenter de dire oui, mais il n'y parviendra jamais totalement. Le processus de domestication ne pourra pas aller jusqu'à son terme et cet enfant est condamné à souffrir toute sa vie. Le pire est que, la plupart du temps, il ignorera totalement l'origine de sa souffrance, sa Mère collective ayant fait tout le nécessaire pour qu'il ne le sache jamais. Si l'angoisse, les sentiments de vide existentiel, les sentiments de déréliction, de perdition, deviennent trop intenses, alors il n'y aura d'issues que dans la fuite. Celle-ci peut prendre différentes formes : la *pathologie mentale* (névrose, dépression...) la *drogue*, le *suicide*, l'affiliation à une quelconque secte, la délinquance, voire le terrorisme.

Ce sont d'abord ces différentes formes de fuite que j'appelle des aberrations. Ce sont des *aberrations*, non tant de la part du fuyard, que de la part de la civilisation qui accule à ces fuites. Car enfin, ne doit-elle pas se croire totalement aberrée cette civilisation qui, mettant son espoir dans le bonheur matériel, au moment même où elle dispense en abondance extraordinaire le dit bonheur, voit culminer le nombre des « paumés », le

nombre des drogués, des délinquants, des déprimés, des suicidés, des terroristes ? Le plus aberrant serait qu'une telle civilisation ne prenne pas, à ce moment là, conscience de son erreur de jugement sur ce qu'est l'homme, ne prenne pas conscience de son « aberration anthropologique » ? C'est pourtant exactement ce qui se passe. Nous comprenons toutefois pourquoi car la Mère, comme chacun de nous, a bien intérêt à faire « silence sur l'essentiel »(100). De là cette situation, qui ferait sourire si elle n'était meurtrière, où l'on voit des médecins, des psychologues, des éducateurs, des assistants sociaux... s'efforcer de guérir d'une main un mal qu'inconsciemment ils inoculent de l'autre.

De telles aberrations, appelons-les de « deuxième type », puisqu'elles matérialisent la deuxième attitude (la fuite) dont je parlais plus haut. Présenter ainsi ces aberrations revient-il à dire qu'elles ont, toutes et toujours, une étiologie spirituelle ? La réponse essentielle est oui, car un homme réellement né à l'esprit, grand dans l'Esprit, ne peut en aucun cas être déprimé, attiré par la drogue, le suicide, les sectes... Cet homme est foncièrement *sain*, s'il n'est pas déjà un *saint* (les deux mots ont le même racine). Cette réponse est juste, mais elle ne donne guère de prise à l'action. Elle a pour seul avantage de rappeler que les malheurs de l'humanité viennent du péché originel. Cela nous le savons, depuis longtemps, sans pouvoir faire que ce péché n'existe plus ou ne porte plus de fruits. La seule chose que l'individu puisse faire ici est de s'amender lui-même.

Une autre réponse, plus nuancée, mais aussi plus opérationnelle serait de dire : l'étiologie immédiate et accessible de ces troubles n'est certainement pas toujours d'ordre spirituel (Frankl évaluait à 20% le nombre des névroses d'origine existentielle). Il est toutefois vraisemblable qu'un enseignement spirituel authentique — qui, toujours, *ipso facto* indique une direction d'accomplissement et donne un sens à la vie — contribuerait à réduire considérablement ces déviations. Dans combien de cas la prise de drogue n'est-elle pas l'expression du refus d'une vie limitée à l'âme et aussi, en même temps, un essai — maladroit et voué à l'échec — de trouver le sens de la vie, de trouver la dimension de l'esprit ? La même question posée de la même manière paraît pertinente pour les suicides. Quant à la névrose et la délinquance n'expriment-elles pas souvent le dépit, le désespoir ou la fureur de n'avoir pas reçu ce sens, cet « esprit », qui devrait être donné à chacun, auquel chacun à droit, et que personne, ou presque ne reçoit ?

Aberrations de deuxième type

Parmi ces aberrations de deuxième type qui sont celles de rebelles « égarés », d'hommes qui disent « non » — mais qui, ne pouvant supporter

la souffrance engendrée par ce non se précipitent dans des impasses — il en est deux qui méritent ici plus particulièrement l'attention.

La première se trouve à la racine du succès croissant des sectes. Ce succès est tel que les pouvoirs publics s'en inquiètent ainsi qu'en témoigne le rapport Vivien. Considérées à la lueur de l'anthropologie tripartite et de l'œuvre de suffocation et d'étouffement de l'esprit qui est celle de notre Mère collective, les raisons de ce succès sont transparentes. Autre manière de dire la chose : l'esprit est une plante qui, pour atteindre son épanouissement et porter ses fleurs les plus hautes et les plus belles, doit être correctement nourrie, entretenue, taillée, émondée... Cette plante demande les soins d'une mère véritable. En l'absence de ces soins, ou elle meurt et nous sommes renvoyés aux aberrations du premier type dont nous allons parler bientôt, ou bien elle pousse n'importe où, n'importe comment, sauvage, maladive, enchevêtrée, voire difforme, épineuse et devenant parfois vénéneuse.

Il est remarquable de constater que les sectes foisonnent précisément quand les religions officielles et traditionnelles s'écroulent. Ainsi en a-t-il été aux premiers siècles de notre ère, quand les cultes de la Grèce et de la Rome antiques perdirent leur audience. De même en va-t-il de nos jours où l'Église romaine s'effondre(101), précisément parce qu'elle ne nourrit plus guère l'esprit de l'homme et parce que beaucoup de prêtres ne savent plus très bien de quoi il s'agit. L'Église elle aussi est une « mère » et sa fonction est d'accoucher des « fils de Dieu », des hommes « nés une deuxième fois », des hommes « nés à l'esprit ». Lorsqu'elle ne remplit plus cette fonction, qui est aussi un grand mystère, l'esprit — si on me pardonne cette façon un peu vulgaire de s'exprimer — va se faire « accoucher » ailleurs, il va se nourrir ailleurs. Cet ailleurs, ce sont les différentes sectes que nous connaissons. J. Vernette cerne bien la question lorsqu'il dit que notre époque voit le retour de formes primaires de l'inquiétude religieuse : retour du paganisme, du gnosticisme, de l'occultisme... et qu'il y a dans ce retour un véritable « défi pastoral » pour l'église(102). Il faut, dit-il, que très rapidement cette dernière retrouve le sens du mystère(103), qu'elle sache expliquer à chacun en quoi et pourquoi il est concerné par la sanctification et la déification(104), qu'elle suscite, comme dans les temps anciens, d'authentiques Maîtres de Sagesse chrétiens capables de faire comprendre et sentir la profondeur insondable de la révélation théo-anthropologique apportée par l'Évangile.

Pour notre part, nous croyons ceci : ou bien l'Église romaine retrouve l'anthropologie tripartite originelle avec toute la dynamique initiatique mystérieuse — mystérieuse, mais aussi réelle, « expériencelle » — qui est la sienne, et elle peut espérer triompher du néo-paganisme qui signe notre

époque. Ou bien elle continue d'ignorer l'anthropologie de la *Paradosis*, comme elle le fait depuis le XIII^{e} siècle, et elle continuera de décliner. De toutes manières le combat sera rude ; peut-être autant qu'il l'a été aux premiers siècles. Car, ainsi que le fait remarquer J. Kovalevsky, pour le christianisme qui n'est ni un spiritualisme, ni un matérialisme, la première option métaphysique, le spiritualisme, la spiritualité dualiste, *ex deo*, — qui est celle de toutes les sectes actuelles et aussi de toutes les gnoses — cette option constitue un ennemi bien plus coriace que la seconde, savoir le matérialisme. J. Vernette dit qu'il faut trouver de nouvelles formes d'évangélisation(105). Cela ne paraît pas nécessaire : il suffit de revenir à la catéchèse des temps apostoliques, à la catéchèse de saint Irénée. Mais il faudrait aussi que se lèvent des apologistes de l'envergure d'Irénée, Justin, Clément d'Alexandrie...

Sur le terrorisme il y aurait beaucoup à dire. Je voudrais simplement remettre en mémoire le fait que dans l'anthropologie du Dépôt chrétien, dans l'anthropologie de saint Paul et Irénée, l'humanité forme une *unité réelle*, un *Homme total* réel. Dans cet Homme, certaines cellules sont vivifiantes, d'autres mortifères, certains organes peuvent être sains, d'autres peuvent être malades. Il semblerait que l'« Homme-humanité » soit aujourd'hui gravement malade, atteint de cancers divers tels ceux rongeant l'Irlande, le Liban, l'Éthiopie, L'Iran, l'Afrique du Sud, Israël... D'autres foyers infectieux sont localisables. Dans la perspective, qui est donc celle de la première anthropologie, les terroristes font figures de cellules mortifères mobiles, font office de métastases. Pour le corps de l'individu, la prolifération des métastases est, je crois, un signe avant coureur de la fin. La montée sans précédent du terrorisme lors des dix dernières années est-elle signe de la mort prochaine de l'Homme total, de l'humanité entière ? La question mérite d'être posée.

Prolifération des sectes, montée du terrorisme, recours à la drogue, augmentation des suicides... telles sont quelques unes des aberrations du second type, témoins d'un esprit que l'on cherche à tuer sans y parvenir.

Aberrations du premier type

Les aberrations du premier type, elles, sont à l'opposé les témoins d'un esprit qui n'a pas pu, ou su, résister aux différentes pressions de la Mère, elles sont les indices d'un esprit qui est mort suffoqué, étranglé. Parmi les initiatives qui cette fois font figure d'aberrations, non pour la Mère ou pour l'homme bio-psychique, mais pour ceux ayant réussi à faire fleurir et conserver ne serait-ce qu'un semblant d'esprit, il en est certaines qu'il semble intéressant de citer ici. Citons, par ordre de gravité croissant : la destruction de l'institution du mariage, le changement des comportements

funéraires, la banalisation de l'avortement et de l'euthanasie, les manipulations génétiques et le développement des techniques de procréation artificielle.

Dans le chapitre précédent, nous repérions au XIII^{e} siècle ces symptômes témoignant d'une perte de l'esprit, mais je dirais : d'une perte en train de se faire. Cette fois les symptômes en question sont ceux d'une perte déjà effectuée, d'une perte acquise qui appartient maintenant au passé.

Saint Irénée y revient sans cesse : ce qui fait l'union de l'âme et du corps, c'est l'esprit ; ce qui fait l'union des hommes entre eux, c'est l'esprit. L'esprit a une fonction d'harmonisation, d'unification, de communion. À l'inverse, l'âme est l'étage des clivages, des différenciations, des distinctions, des affrontements, des querelles... Rappelons-nous la conception de l'homme psychique de saint Paul, de saint Jude, de saint Jacques, puis des premiers Pères. Là où l'esprit est mort et où l'âme, l'ego, règne en maître absolu, il est normal que les institutions communautaires « trinquent ». C'est bien le cas du mariage et de la cellule communautaire de base, la famille. Inutile d'insister sur ce sujet.

Dans une anthropologie telle l'anthropologie officielle actuelle, où l'homme est seulement « âme-corps » et où la vie vient du corps, il est normal que, lorsque celui-ci est mort, l'âme de ce fait n'existant plus, alors le cadavre fasse figure de *simple objet*. Vu du seul étage du psychisme, un cadavre n'est plus qu'un objet. Il n'y a d'autre part qu'aux yeux de l'esprit que les rites funéraires ont un sens, puisque l'essence du rituel funéraire est justement de traiter le mort comme s'il vivait toujours. À noter que les animaux dont la Bible dit qu'ils ont une âme, mais pas d'esprit, n'observent effectivement pas de rituels funéraires (même si certains insectes enfouissent les cadavres : le comportement n'est là qu'utilitaire).

Il est donc dans la logique d'un homme psychique de tendre à traiter les cadavres comme simples objets, sans rites particuliers, sur un mode utilitaire et hygiénique. Or c'est là un traitement que notre siècle a le triste privilège de voir émerger : il existe dans certains États américains des services de ramassage des cadavres munis de véhicules à casiers où on peut placer plusieurs dépouilles. On ne peut manquer ici d'évoquer le fonctionnement des services d'enlèvement d'ordures ménagères. Celles-ci sont généralement incinérées. Mais n'est-ce pas, là aussi, le sort que, de plus en plus, on réserve aux cadavres : être eux-mêmes brûlés dans une machine ? La pratique de la crémation signe d'ailleurs, à mon sens, une grande victoire de la Mère. Nous savons que cette dernière a pour volonté de substituer l'artificiel, le construit, ce qui vient d'elle à la nature. L'inhumation est un *mode naturel* d'élimination du cadavre. Pas

la crémation : ici la dépouille est engloutie *par une machine*. L'homme psychique dont la vie actuelle est déjà remplie de machines, affectionne de surcroît d'offrir son propre corps à une machine. Le culte devient ainsi complet.

Quant à la considération du cadavre comme simple objet, je pourrais en donner d'autres preuves, mais il y aurait trop à dire. Rappelons seulement qu'il n'y a pas que les corps morts pour être traités comme des choses. Dans les rapports sexuels, où seule la jouissance charnelle est recherchée, ce sont les corps vivants qui sont utilisés à la manière d'objets ou de machines.

Chacun est au fait de la légalisation de l'avortement et du remboursement possible de l'I.V.G. par la société elle-même. Nous ferons deux remarques. Un prophète ancien, dont la tradition n'a pas gardé le nom disait que les derniers temps viendront quand les hommes promulgueront une loi permettant de tuer les enfants dans le ventre de leur mère. C'est fait et on paye même pour le faire. La deuxième remarque est que pour l'anthropologie tripartite *ex nihilo*, qui est celle du christianisme, la question de savoir à partir de quand le fœtus devient un être humain et doit être traité comme tel, cette question est totalement dépourvue de sens. En effet, dans cette perspective anthropologique, le corps et l'âme sont ici bas si intimement liés que l'un n'existe pas sans l'autre. Par suite, dès la fécondation même, l'œuf doit être considéré comme une entité humaine, corps et âme, en train de se développer. Il ne s'agit pas là d'une conception métaphysique, mais d'un constat : un embryon, si jeune soit-il, est animé, est vivant : il a donc *stricto sensu* une âm*e* et le tuer, c'est tuer un être humain.

La question de savoir quand un embryon, ou un fœtus devient humain, n'a de sens que dans une religion de type *ex deo*, ou dans une conception athée. Pas pour l'anthropologie originelle, qui n'est ni matérialiste, ni spiritualiste. Il est donc logique que la mort de l'esprit et son corollaire : la toute puissance donnée à l'âme, s'accompagnent d'une légalisation de l'avortement. Mais ce n'est pas terminé, car certains œuvrent à légaliser des comportements encore plus répréhensibles : je veux parler du meurtre d'enfants, non pas à naître, mais nés. Un des sénateurs français parmi les plus « éclairés » travaille activement pour cette cause qui est d'autoriser, *par la loi*, les parents à décider de la mort de leur enfant, dès lors que les médecins auront constaté chez lui un handicap très grave. « C'est un droit naturel, analogue à celui qu'a la femme de pratiquer une IVG », dit cet excellent sénateur(106). On a pu entendre cet honorable personnage dire à la radio qu'un tel geste ne devrait pas entraîner plus de scrupules que celui « d'écraser une mauvaise herbe ». Il est bien certain que pour cet homme l'esprit est une fumisterie. Ce sénateur est d'ailleurs, tout à fait logiquement, un champion de la légalisation de l'euthanasie. Que cette

pratique se généralise est normal là où l'anthropologie dominante est bipartite. À l'inverse, si l'homme est « esprit, âme, corps », cette pratique, ainsi que celle de l'avortement, ne peut plus être qu'exceptionnelle. Rappelons-nous ce que dit V. E. Frankl, qui est sans cesse confirmé par sa pratique médicale : « Le spirituel, en l'homme, ne peut tomber malade »(107).

Génétique et jeux d'enfants

Avec les manipulations génétiques et le développement des techniques de procréation artificielle, la Mère fait tomber un nouveau voile — sa volonté de puissance se montre alors véritablement sans limite car, non contente de substituer à l'environnement naturel de l'homme un univers rempli d'instruments, d'objets, de mécanismes, elle veut de plus transformer *l'homme lui-même en une réalité artificielle*. Le jour est déjà venu où les fécondations in vitro donnent de bons résultats : 2000 enfants sont déjà nés en France par cette méthode. Souvent les premières phases du développement de l'embryon, à l'intérieur de l'éprouvette, sont filmées. Les parents envisagent parfois de montrer plus tard ce film à leur enfant. Les psychologues « phosphorent » déjà afin de mesurer l'impact sur l'enfant de l'information filmée qui lui serait ainsi donnée. Quant à moi, une chose me paraît certaine : cet enfant sera pour une part frustré de sa nature humaine, nature dans laquelle il est inscrit que l'homme naît d'une volonté *transcendante*, quel que soit le nom donnée à celle-ci : volonté divine, providence, fatalité, hasard, destin, nature, vie... Cet enfant se ressentira comme étant en partie *fabriqué*. Et il aura raison. Par là même, il sera *moins humain* que les enfants nés naturellement. Mais il n'est pas inimaginable de penser que le terme ultime visé par la Mère soit celui où elle contrôlera et programmera toutes les naissances, terme où aussi la gestation complète se fera en milieu artificiel, substitution qui permettra alors de « libérer » totalement la femme. En ce temps, les humains seront exactement à l'image des machines : totalement fabriqués par la Mère elle-même.

Cet avenir préparé par l'homme psychique est certes bien sombre. Il n'est pourtant que la projection de tendances existant déjà. Des comités nationaux d'éthique, dira-t-on, existent dans certains pays pour éviter précisément de tels excès. Oui, mais quel est leur pouvoir ? Combien de membres de ces comités ont une expérience effective de l'esprit et des exigences de l'Esprit ? Quant à ce que dit l'Église sur ces sujets, même les catholiques pratiquants, la plupart du temps, s'en moquent.

La nature, c'est la création. Dans la perspective *ex nihilo* qui est celle du christianisme, la création est l'œuvre de Dieu : la créature humaine l'est de même. Alors que la civilisation industrielle, notre Mère, remplace

la pierre par du béton, le bois pas l'acier, le caoutchouc par du plastique, le coton par du nylon, la terre par du goudron, le soleil par des ampoules... les arguments du confort et du moindre coût étant imparables, elle peut encore faire illusion et se faire passer pour généreuse ou utile. Un œil averti dénotera cependant déjà, à la racine de ces substitutions, une inclination certaine à jouer au démiurge, à jouer au Créateur, ainsi qu'une volonté claire d'éloigner systématiquement l'homme de son milieu naturel. Mais avec les manipulations génétiques permettant de modifier et programmer, non seulement le corps mais aussi l'âme des individus, avec les greffes de tissus cérébraux dont l'avenir paraît assuré, avec l'intervention de plus en plus massive de la science et de la technique dans la procréation humaine, l'illusion n'est alors plus possible : le jeu de la Mère est de parvenir à « fabriquer » des hommes. Alors, elle pourra passer, aux yeux de ces derniers, pour Dieu lui-même. Le subterfuge sera d'autant plus aisé que lorsque cet avenir se réalisera, le Dieu réel « Créateur du ciel et de la terre, des mondes visible et invisible », ce Dieu aura été oublié depuis longtemps. Déjà, aujourd'hui même, beaucoup d'hommes l'oublient complètement.

Arrêtons là cette peinture d'un avenir sans esprit, d'un avenir psychique, d'un avenir heureusement non certain, mais, hélas ! probable. Ceci pour donner un bref aperçu de ce qu'engendre déjà un présent gouverné par l'âme seule. Cet aperçu nous est donné par une étude du Pr. J. Robert de la faculté de droit de Paris II, étude destinée à préparer le rapport du Conseil d'État paru en mars 1988 intitulé : « Sciences de la vie : de l'éthique au droit ». Cette étude apporte les faits suivants(108) : « En Union soviétique, des généticiens ont implanté chez les lapins des tissus cérébraux d'embryons humains. Aux États-Unis, pendant six ans, des fœtus humains ont servi de cobayes pour la mise au point d'armes bactériologiques. À Helsinki (Finlande) et à Cleveland (État Unis) au début des années 70, on décapitait des fœtus — entre douze et vingt et une semaines — pour brancher des appareils sur leur tête et étudier certains processus métaboliques... »

La tentation de confondre le corps humain avec un objet, la volonté de transformer l'homme en produit manufacturé est un trait typique de l'anthropologie de cette fin du XX^{e} siècle. Celle-ci non seulement nie l'esprit et réduit la vie de l'âme à celle du corps, mais elle est aussi entrain de préparer un coup de force conceptuel inouï : faire croire que la vie peut être donnée au corps de la même manière que l'existence et le fonctionnement sont donnés à des machines, c'est-à-dire par la civilisation industrielle « notre Mère ».

Je ne crois pas que nous prêtions assez d'attention aux jouets et émissions télévisées, bandes dessinées... qui sont proposés (imposés) par cette dernière aux jeunes enfants. Qui est attentif voit ceci : le monde des jeux, jouets et images pour enfants est envahi par des êtres *ambigus* tenant à la fois de la machine, du robot et de l'être vivant : animal ou homme. Très souvent, on croit qu'il s'agit d'un tigre ou d'un cheval, mais un examen plus complet montre que ces animaux ont un corps pourvu d'organes inconnus dans la nature : cadrans, trappes, émetteurs de rayons, lance-missiles... Ces organes artificiels sont *anastomosés avec* le corps lui-même qui garde cependant les dehors non d'un robot, mais d'un animal vivant. À l'inverse, pensant avoir affaire à des robots ou à des véhicules, on doit souvent reconnaître une probable erreur : certains organes, bien dissimulés, la tête ou seulement le bas du visage, les mains... indiquent que l'on a sans doute affaire à un être humain caché sous une armure des temps futurs. Je dis : sans doute, car rien n'est jamais très sûr : le plus fréquent est que l'on n'arrive pas à départager le naturel de l'artificiel, le vivant du mécanique.

Si donc un adulte disposant déjà de critères conceptuels permettant, en principe, de différencier ces deux catégories n'y parvient pas, ou mal, qu'en est-il d'un enfant totalement neuf, sans aucun préjugé sur la question ?

Cette civilisation est extrêmement intelligente, rusée, avisée, qui se prépare des enfants prêts à assimiler, à confondre, réalités vivantes et réalités fabriquées. Ils seront ainsi tout prêts à la considérer comme Mère divine, comme Dieu.

Cette tentation qui est de se faire passer pour Dieu et tenter de s'égaler à Dieu par ses propres forces, qui est de devenir Dieu sans Dieu, est aussi vieille que l'homme. C'est ce que la tradition appelle le pêché originel. Dans la Genèse, le Serpent dit à la femme : « ... vos yeux se décilleront et vous serez comme des dieux... » (Gn. 3,5). Ce péché est le plus vieux du monde — bien plus vieux et pernicieux que la prostitution du corps — mais jamais il ne paraît s'être manifesté avec autant d'éclat, ni s'être enraciné aussi profondément que dans la civilisation occidentale du XX^{e} siècle. Voilà un trait de la *modernité* que les colloques universitaires omettent (d'ordinaire) de signaler.

L'homme dé-lié ?

L'Esprit agissant par l'esprit humain est facteur d'harmonie et d'unité. C'est là ce que nous apprend la vieille anthropologie de la *Paradosis*. Elle dit encore que des liens fort étroits rattachent l'homme-individu et l'Homme total. Elle suggère que l'état de santé de l'un reflète l'état de santé de l'autre (ce pourquoi le deuxième avènement du Christ ne pourra

avoir lieu qu'à la fin des temps). Or que voyons-nous ? Au plan planétaire, l'ancienne opposition des blocs américain et communiste relayée, avant même d'être assurément morte, par l'opposition des pays industrialisés et ceux du Tiers-monde, par celle des états laïcs et islamiques ; au plan des nations nous pouvons observer l'opposition des travaillistes et des conservateurs, des démocrates et des républicains, des intégristes et des modernistes, des partis de droite et des partis de gauche... Ces divisions très profondes, qui affectent sous différentes formes l'Homme-humanité, trahissent la profondeur de la cassure séparant les temps actuels du temps de l'Esprit. Elle trahit de même de quelle manière nous sommes, au fond de nous mêmes, dissociés, désunis, déracinés, instables. Elle trahit encore que chacun de nous tend à se conduire comme une marionnette (Ibsen parle de « poupée »), ne se préoccupant que de son âme, oubliant totalement l'esprit, seule faculté dont l'épanouissement pourra jamais unifier et sauver l'homme.

Jean-Paul II, sur cet état général du monde ne se trompe pas. Il écrit : « En vérité les déséquilibres qui travaillent le monde moderne sont liés à un déséquilibre plus fondamental, qui prend racine dans le cœur de l'homme. C'est en l'homme lui-même, en effet, que de nombreux éléments se combattent »(109).

C. G. Jung, au sujet de l'Allemagne de la dernière guerre, a de même montré quels rapports étroits lient les comportements collectifs à l'état du psychisme, à l'état de l'âme des individus.

L'existence amplement démontrée de tels liens devrait inciter les individus à tenter de s'amender eux-mêmes, devrait les inciter à se sentir comme responsables de l'état du monde. Mais cette responsabilité étant terrible, il leur est plus facile de la projeter sur les gens de gauche quand ils sont de droite, et réciproquement. Il leur est de même plus facile d'en rendre Dieu, ou la fatalité, responsable. Attitude psychique, attitude vouée à l'échec, et qui, à chaque manifestation, envenime un peu plus les plaies.

Afin de terminer cet exposé relatif à l'état de l'anthropologie actuelle sur une note plus claire, plus positive, je voudrais citer K. G. Dürckheim, le vieux Maître de la Forêt Noire. Présentant l'anthropologie propre à la psychologie existentielle moderne, nous avons pu déjà en référer à Graf Dürckheim. Mais celui-ci demande une place à part. En effet, les occidentaux de notre temps méritant d'être comparés aux Maîtres de Sagesse de l'Antiquité sont, je crois, en nombre infime. K.G. Dürckheim est de ceux-là. Voici ce qu'il écrit, témoignant d'une compréhension de l'homme qui n'est autre que celle du christianisme des origines :

> « L'homme mondain ne peut comprendre l'homme spirituel. Il ne peut s'expliquer, ni le dédain de cet homme pour les richesses matérielles, la puissance, le prestige, ni sa bonté qu'aucune

déception ne peut changer, pas plus que sa sérénité qui le porte à travers toutes épreuves. Il le considère comme étranger à la réalité, manquant de combativité, insensé et bête. L'homme sans maturité ne comprend pas l'homme mûr. »(110)

K.G. Dürckheim écrit encore :

« L'Être essentiel est l'absolu en l'homme, la source de sa liberté de personne où le Divin s'exprime sous une forme individuelle et particulière au sein du monde spatio-temporel. Chaque homme devrait pouvoir dire avec saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » ; car l'expérience de l'Être essentiel est l'expérience du Christ présent en nous, et l'unité qui s'accomplit à ce moment-là doit être éprouvée comme celle des "sarments et du cep". »(111)

Est-il nécessaire de dire que l'anthropologie dürckheimienne est trilogique ?(112)

CHAPITRE VII

LE CHEMIN DE LA DÉIFICATION DANS LES MYSTÈRES, LA SAGESSE ET LES RITES ANTIQUES

> « Voilà la montagne dépouillée des chœurs qui parcouraient ses sommets; les prêtresses, les flambeaux, les clameurs divines sont retombés dans les vallées ; la fête se dissipe, les mystères sont rentrés dans le sein des dieux. »
>
> *Maurice de Guérin, La Bacchante*.

Paul Valéry définit le diable — Méphistophélès — comme « Serviteur des serviteurs d'eux-mêmes ». Définition profonde, et qui doit, dans cette interrogation sur l'anthropologie tripartite, donner à penser. En effet, nous avons vu que l'âme de l'homme privée d'esprit tend à devenir sa propre « domestique ». Vu aussi avec acuité que la Mère, faisant semblant d'être au service de ses enfants, les emprisonne, les asservit et ne se prosterne que devant elle-même. Il est toujours gênant lorsqu'on garde quelques nostalgies ou prétentions intellectuelles de donner dans les conclusions brutales, sans nuances. Pourtant, la plume de Valéry incite sans détour à penser que la Mère occidentale, puisque tout particulièrement dévouée à son propre service, doit être à son tour servie par un personnage guère reluisant.

D'ailleurs, à suivre la ligne épistémologique définie en début de cet ouvrage qui consiste à accorder aux « mythes », aux textes sacrés, une valeur *d'exemple* et de *guide,* on remarque que le Nouveau Testament revient avec insistance sur le fait que l'être ayant pouvoir sur le monde, c'est-à-dire sur les cultures et les civilisations, les organisations et les sociétés humaines, n'est autre, du fait du consentement de l'homme, que Satan lui-même. Cela est clairement précisé en Lc 4,6 où le diable dit à Jésus : « Je te donnerai à toi tout ce pouvoir et la gloire de ces royaumes, parce qu'elle m'a été livrée et je la donne à qui je veux ». St Jean, qui eut la même révélation sur ce sujet, appelle Satan le « Prince de ce monde » (Jn 14,30 ; 16,11…).

Une première réaction, devant un semblable raisonnement, tendant à souligner qu'il y a un rapport significatif entre le « Prince de ce monde »

et la « Mère », entre le « Mal » et la civilisation industrielle, à moins, ce qui revient au même, que le premier soit le serviteur, ou l'époux, de la deuxième, une première réaction devant ce raisonnement est de l'étiqueter « baliverne » et de le balancer par dessus bord. Une deuxième réaction — à la manière des Grecs de l'Aréopage — est de se gausser, de s'esclaffer, par suite de ridiculiser cette logique qui sera alors désignée comme niaiserie ou infantilisme.

Satan, entre déni et rationalisation

Il n'est pas certain que ces deux réactions soient très saines. La première évoque à s'y méprendre ce mécanisme de défense du moi — mécanisme psychotique — que les psychanalystes appellent « déni de la réalité ». En d'autres termes, l'Évangile met en lumière une vérité particulièrement désagréable à l'occidental du XX^{e} siècle et celui-ci fait l'autruche. Il enfouit sa tête sous terre afin de ne pas la voir et de pouvoir continuer ainsi sa « petite cuisine », laquelle peut-être très raffinée comme le montre l'extrême sophistication des sauces mitonnées par les élites scientifiques, politiques et culturelles actuelles.

La deuxième attitude paraît être un assortiment courant de ces mécanismes de défense du moi que l'on nomme « intellectualisation » et « rationalisation », mécanismes dont la volonté et d'établir une *mise à distance* entre le moi et la réalité jugée menaçante.

La psychopathologie suggère que ces deux attitudes sont dangereuses : mieux vaut regarder le danger en face, puis y remédier. Notre connaissance maintenant avancée du sens fondamental de l'anthropologie tripartite incite à considérer ce danger comme réel, car il est rien moins que d'empêcher l'homme d'arriver à maturité en le bloquant à un stade qu'il est justifié de désigner comme « larvaire ».

Que la mentalité moderne, par une sorte de répulsion acquise et profondément ancrée, refuse de voir dans l'origine des forces de destruction de l'homme, dans la source du mal, la marque d'une entité consciente et personnelle : « Satan » ou le Diable, cela ne paraît pas grave pourvu que cette même mentalité demeure vigilante et sache discerner les canaux par où circulent et œuvrent ces forces malignes. Le vocabulaire, dans son étymologie, une fois encore est un guide précieux. Satan est un mot venant de l'hébreu *sathan*, qui veut dire « adversaire ». Quant au mot « diable », nous l'avons vu, il vient du grec *diabolos, de diaballô* : « séparer, diviser », (symbole, à l'inverse, vient de *sumbolos* et du verbe signifiant : unir, réunir).

Si on veut bien admettre, au point où nous sommes parvenu, que l'anthropologie tripartite est animée d'un projet, celui d'accomplir l'homme, celui de le faire passer du stade biopsychique à celui d'homme

complet : « corps, âme, esprit » ; si on veut bien, de plus, admettre avec la tradition apostolique que ce projet est celui du Créateur, alors nous sommes, par un autre chemin, plus sémantique et moins brutal que le précédent, mais cela revient au même, nous sommes ramenés devant l'équation entrevue liant la civilisation industrielle et le mal, le Mal, ou Satan. Pourquoi ? Tout simplement parce que cette civilisation a pour effet d'enfermer l'homme dans son psychisme, pour effet d'éviter qu'il naisse à l'esprit. Je sais bien que cela parait difficile à admettre, mais les développements du chapitre précédent ne laissent, hélas !, guère d'illusion sur le sujet.

Alors que la Mère cherche à étouffer l'esprit, elle empêche l'homme de progresser vers *l'unité* de son être. Elle tend donc à le *diviser, à* le maintenir dans un état de division. L'empêchant de naître à l'esprit, elle l'empêche aussi, *ipso facto,* de pouvoir *s'ouvrir à* Dieu. Elle œuvre donc *à diviser* la créature d'avec son Créateur (les symboles, au contraire, sont des figures par qui l'ici-bas et l'au-delà s'unissent). Comme facteur de division, la civilisation moderne se présente, par conséquent, comme « diabolique ». Ce sont les mots qui le disent d'eux-mêmes, je ne pense pas trop les solliciter. Le but de l'Éternel étant l'accomplissement de l'homme (« La gloire de Dieu c'est l'homme Vivant... » disait saint Irénée), la Mère se souciant ardemment d'empêcher cet accomplissement se montre donc bien, d'autre part, comme « adversaire », par suite comme « satanique ». Là encore ce sont les mots, dans leur étymologie, qui parlent. Mots grecs, ou mots hébreux, tous incitent à considérer la civilisation industrielle avec une méfiance accrue.

Il y a, c'est indéniable, une contradiction de fond entre la direction anthropologique indiquée par le Dépôt, le « Don » *(Paradosis* a, comme racine, le mot grec *didone* qui veut dire don, donné) et l'orientation, les choix privilégiés par la civilisation occidentale. L'archiprêtre orthodoxe M. Laroche, qui a livré un ouvrage pénétrant sur l'angoisse induite par la *metanoïa, écrit* : « Déjà ici, nous voyons pourquoi le christianisme, réellement pratiqué — poussé, si l'on peut dire, à son extrême, qui n'est en somme que l'unique façon de pratiquer l'Évangile — est une folie pour la société, car il en est, en quelque sorte, la condamnation »(1).

Très certainement, libération et domestication, accomplissement et asservissement sont des notions contraires. Les prêtres de l'Église romaine oublient trop souvent, semble-t-il, de le rappeler. Mais, comme le fait remarquer M. Laroche, le chrétien ne doit surtout pas se tromper de combat : « le monde ne se combat pas extérieurement, en transformant, ou en voulant changer la société, mais à l'intérieur de soi. Le chrétien n'est pas quelqu'un qui rejette extérieurement la société, c'est quelqu'un qui rejette le poids qu'elle a dans son âme ; c'est seulement cela. Toute

interprétation sociale du message du Christ, et donc politique, est une aberration »

Ces paroles sont claires : le combat de l'esprit humain et de la Mère, de l'Esprit et de « l'Âme de l'humanité » est un combat *intérieur* et il doit demeurer un combat intérieur. À défaut de quoi il est — comme par définition — voué à l'échec : contraindre, en effet, n'est pas dans les possibilités de l'Esprit.

Dynamique de l'anthropologie ternaire

Dans le premier volume et dans les chapitres précédents nous avons étudié l'anthropologie tripartite dans sa *structure*. Nous nous proposons maintenant de la considérer dans son *projet*, dans son *sens*, dans sa *dynamique*. C'est précisément ce projet, cette dynamique que la civilisation occidentale actuelle tend à faire avorter.

Ce trait, cette volonté néfaste pour l'homme-individu, est-il particulier à la civilisation moderne ou appartient-il à toute culture ? Cette question est importante. À l'étudier attentivement, force est de constater ceci qui a déjà été signalé dans l'avant propos : quel que soit le type de religion adopté, de facture *ex nihilo* ou *ex deo*, qu'il s'agisse de religions autonomes ou parasitaires, tels les gnosticismes, quel que soit le degré d'évolution de la société examinée, toutes les civilisations, excepté la civilisation industrielle moderne, ont eu, ou ont encore pour souci essentiel de faire accéder l'homme à un statut *ontologique* supérieur à celui qui lui est dévolu à la naissance. Cela est vrai même des cultures les plus démunies, les plus arriérées, les plus « primitives » qui aient jamais existé. Mircea Éliade, étudiant les aborigènes australiens — dont la culture technologique est si rudimentaire qu'elle représente une sorte de « degré zéro » du développement —, montre que la vie de ces hommes est orientée par une mythologie religieuse dont l'objet, par l'intermédiaire de rituels initiatiques adéquats, est de faire passer l'homme du stade profane, qui est celui du début de la vie, au stade d'homme accompli, spiritualisé(3). Grand spécialiste des religions comparées M. Éliade a pu montrer que ces religions ont une structure fondamentalement « platonicienne »(4). Pour les aborigènes australiens, l'homme est donc un être d'essence spirituelle, mais il ne le sait pas, il l'a oublié. La fonction de leurs rites initiatiques est de l'ordre de l'anamnèse : ils ont pour but d'aider le jeune homme à se « remémorer » sa véritable conditions(5).

Alors qu'il se souvient de sa véritable condition et qu'il la retrouve, le néophyte *meurt à* son ancienne condition et *naît à* son être nouveau. Son initiation est une « deuxième naissance », celle-ci étant à entendre comme

un événement tout à fait comparable à la tâche assignée à Nicodème par Jésus lui disant qu'« il faut naître à nouveau » (Jn 3,7).

Ainsi les aborigènes australiens, qui sont parmi les hommes les plus déshérités de la planète, ont-ils une conception de l'homme plus fine, plus élevée, plus spirituelle, plus intérieure, que celle retenue et imposée par la civilisation industrielle moderne. Il serait aisé — mais fastidieux — de montrer que toutes les cultures dont nous avons connaissance engendrèrent de même ou utilisent encore des sociétés initiatiques, à moins qu'il ne s'agisse de simples rituels destinés à aider l'homme dans cette grande opération de « mort-renaissance ». Les premiers grands travaux d'anthropo-ethnologie, tels : *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* d'E. Durkheim(6) ou : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* de L. Levy-Bruhl(7), mettent en lumière — d'ailleurs sans bien la comprendre — cette universalité du phénomène initiatique. Les ouvrages si documentés, et aussi plus récents, de Mircea Éliade étudient avec beaucoup plus de profondeur ce phénomène que les spécialistes ont coutume d'appeler, de nos jours, un *invariant* anthropologique, une « structure fondamentale » de l'être humain.

Dans le troisième chapitre du premier volume, on a pu accorder quelque attention à l'anthropologie des Aztèques. Celle-ci était tripartite. Par suite elle assignait comme tâche essentielle à l'être humain de naître à sa stature spirituelle. Écoutons les paroles d'un prêtre aztèque s'adressant à un pénitent :

> « Maintenant tu es né à nouveau, à nouveau tu commences à vivre et, en ce moment, notre Seigneur dieu t'illumine d'un soleil nouveau... Tu commences maintenant à fleurir et à bourgeonner, comme une pierre précieuse, très pure, qui sort du ventre de sa mère… »(8)

Nous le savons, la spiritualité très belle qui s'exprime ici n'est pas d'origine aztèque, mais *nahuatl*. La civilisation nahuatl considérait cette nouvelle naissance comme un combat — « la guerre fleurie »(9) — combat durant tout au long de l'existence. Les néophytes étaient aidés dans ce combat par leur initiation aux mystères sacrés se déroulant dans « le collège », le *Calmecac, «* la maison où le corps bourgeonne et fleurit »(10). Contrairement aux Nahuatl, les Aztèques étaient des barbares, ils réservaient le privilège des rituels initiatiques aux seuls nantis, aux Seigneurs (la même restriction fut observable en Égypte).

Mais ce détournement au profit des castes dirigeantes ne change rien au fait fondamental suivant : toutes les civilisations humaines, passées ou présentes, ont connaissance du fait que l'homme biopsychique est un être *inachevé*. Toutes, même les plus frustes, ont l'intuition qu'il convient

d’aider l’homme à accomplir cette tâche qui le rendra vraiment humain et le sortira de l’enfance. Toutes, sauf une : celle qui nous a enfantés et nous « déguste », la civilisation moderne.

La question n’est pas ici de savoir quel est le sens exact attribué à l’événement de la deuxième naissance dans les différentes civilisations. Il est évident que ce sens peut largement varier. Nous avons d’ailleurs, de cette possibilité de variation, donné une image nette et détaillée dès le second chapitre du premier volume. La question n’est pas de savoir de quel « ordre », ou de quelle étendue, est l’efficacité des rites initiatiques pratiqués ici ou là. Le point qui, à mon sens, mérite pour l’instant d’être soulevé est seulement celui-ci : toutes les sociétés humaines jusqu’à présent se sont fixées pour tâche d’aider l’homme à naître à lui-même, à sa propre intériorité. Toutes se sont fixées pour tâche de l’aider à progresser vers son terme. Une seule, une seule et pas deux, non seulement se refuse à fournir cette aide, mais fait apparemment tout ce qui est possible pour empêcher l’individu de sortir de l’enclos de son âme. Une seule fait le nécessaire, et parfois le pire, pour que l’humanité ne s’accomplisse pas et reste ainsi à son service.

Culture traditionnelle, culture moderne

Il y a là un critère très sûr, permettant de distinguer une culture traditionnelle d’une culture devenue moderne, ou en passe de le devenir : la première a encore pour volonté de favoriser l’épanouissement de l’homme, si primitif que soient les moyens employés, la seconde n’a plus cette volonté et a opté pour la « maximisation » du confort et l’asservissement de l’individu. Dans la première, l’enseignement religieux, spirituel, initiatique est considéré comme fondamental, l’enseignement profane comme venant après. Dans la seconde, le rapport est exactement inverse. Et cette inversion peut aller jusqu’à la disparition de tout discours sur l’esprit. Sur ce sujet, je renvoie le lecteur à ce que nous disions dans le chapitre précédent sur le *silence*, comme arme favorite de la Mère industrielle.

De toute sa masse, avec les moyens que nous savons, notre civilisation pèse pour que la dynamique de l’anthropologie tripartite avorte. Souligner cela, revient-il à tenter de faire admettre que là où cette civilisation n’existe pas, cette dynamique d’achèvement parvient à son terme ? En aucun cas. Un premier argument est que si les hommes avaient su garder, ou trouver, le sens d’une *metanoïa* véritable, Jésus-Christ n’aurait pas eu à l’enseigner. On peut même penser — en acceptant de s’éloigner un peu de la *Paradosis* — qu’en un tel cas, il n’aurait même pas eu besoin de s’incarner. Un deuxième argument est d’une banalité qu’Alphonse Allais n’aurait pas dédaignée : si

l'illumination, la délivrance, la transfiguration de l'homme était un phénomène ordinaire, courant... eh bien ! *cela se saurait.* Et, en ce cas, la civilisation industrielle, elle, ne serait pas venue. Elle aurait été inutile, totalement.

D'ailleurs à la vitesse où se propagent les valeurs occidentales, par suite l'anthropologie bipartite et avortée qui les sous-tend, on peut mesurer combien les rites initiatiques des sociétés traditionnelles remplissent mal leur office. Si ces rites mettaient au monde des hommes réellement achevés, *teleios* au sens de saint Irénée, la civilisation occidentale actuelle n'aurait rigoureusement aucune prise sur eux.

Les initiations traditionnelles d'Afrique ou d'ailleurs n'ont donc sur ce sujet guère de leçon à donner à l'initiation chrétienne : on peut même penser qu'elles résisteront moins longtemps que cette dernière à la poussée de la civilisation industrielle. Il est vrai toutefois que la comparaison n'est pas exactement équitable : les sociétés traditionnelles actuelles se heurtent de plein fouet à la Mère, en un temps où celle-ci a atteint sa maturité et se montre spécialement combative. L'Église, elle, a eu à lutter autrefois, et naguère encore, non pas contre un entité adulte et maîtresse de tous ses moyens, mais contre une civilisation en cours de croissance. Il est toujours plus facile d'endiguer une rivière qu'un fleuve.

Mais ce n'est pas cette lutte contre les forces de la Mère collective, ou contre celles que l'esprit peut trouver en chacun de nous, qui doit retenir maintenant. La question que nous voudrions soulever est plutôt de savoir comment les civilisations antiques — notamment grecque et romaine —, qui avaient fait leur une anthropologie tripartite, se représentaient-elles le mouvement de naissance à l'esprit. Comment aussi et par quelles institutions, par quelles pratiques, elles se proposaient d'aider l'homme sur ce chemin le conduisant vers sa maturité. Dans le chapitre suivant, dernier de cet ouvrage, toujours mettant l'accent sur la dynamique et la pédagogie de l'anthropologie trilogique, nous poserons naturellement les mêmes questions au christianisme.

Les trois voies du « chercheur de vérité »

Trois chemins principaux s'offraient au « chercheur de vérité » de l'Antiquité : les Mystères, la Sagesse et la connaissance de soi, enfin diverses pratiques rituelles. Ces voies ne s'excluaient nullement. L'objet de ce travail n'étant pas de faire découvrir les Mystères, la Sagesse ni les rites antiques dans leur variété, mais de faire comprendre en quoi ces institutions exprimaient et mettaient en œuvre une conception tripartite de l'homme, on se contentera en chaque cas d'un ou quelques exemples choisis parmi les plus représentatifs.

I. Les Mystères antiques

Qu'étaient les Mystères antiques ? Répondre n'est pas simple, tant il y eut de Mystères, de Mystères consacrés à des divinités différentes, dans des pays différents, en des temps différents. Disons que les Mystères étaient des cérémonies religieuses périodiques, dont l'objet devant l'alternance des cycles de la nature : jour et nuit, printemps et hiver... était de favoriser la vie, le retour de la vie, par suite de combattre la mort. Une part des Mystères fut souvent consacrée à jouer, devant les spectateurs, les unions et épousailles divines qui présidèrent, « *in illo tempore* », au commencement du monde, à la venue de la nature et de la vie. Mais cette définition à peine esquissée, il convient déjà de distinguer les Mystères égyptiens et les Mystères grecs. Les premiers étaient publics, à la différence des seconds, volontairement secrets. Les premiers avaient pour finalité première d'aider à la régénération du cosmos. Les seconds paraissent avoir été plus spécialement orientés sur la régénération de l'homme lui-même. Qu'il s'agisse des Mystères de la Grèce classique ou de la période hellénistique, leur suivi était réputé conférer aux participants un statut spécial après la mort. Ces derniers étaient même censés être véritablement « libérés de la mort »(11). Cette particularité ne se retrouve pas dans les Mystères égyptiens que ce soient ceux d'Isis ou d'Osiris.

L'Antiquité connut plusieurs Mystères : ceux dédiés à Diane, à Bacchus (Dyonisos), à Démeter, à Orphée... puis vinrent les Mystères sanglants et orgiaques d'Attis et Cybèles. Les Mystères de Mythra passèrent directement de la Perse à Rome. En Égypte, une synthèse des Mystères grecs et de ceux d'Osiris apparut sous la forme des Mystères de Sérapis...

Les Mystères d'Éleusis

Parmi tous ces Mystères, les plus célèbres sont certainement ceux d'Éleusis, les « Éleusinies », dédiés à Démeter (Cérès), déesse de la terre cultivée et à sa fille Korê (Proserpine ou Persephone). Ces Mystères se firent très tôt les hôtes d'Orphée et de sa religion tout imprégnée de hautes valeurs morales, religion si attentive à ces purifications que l'âme doit consentir pour accéder à une immortalité sereine. Les Mystères d'Éleusis étaient principalement divisés en deux parties : les « Petits Mystères », d'inspiration orphique et les « Grands Mystères », centrés sur

la révélation apportée par Démeter (il y eut peut-être un troisième degré, mais réservé à de très rares initiés).

Les adeptes étaient dirigés, tout au long de leur participation à ces cérémonies, par un « hiérophante » ou « mystagogue ». Celui-ci était chargé de surveiller le déroulement des différents rites et d'enseigner les futurs initiés. Les néophytes, après leur assistance aux premiers Mystères, avaient droit au nom de *myste* désignant des hommes pour lesquels la vérité continue, malgré tout, d'être encore voilée. Ayant participé aux seconds Mystères, parvenus au second degré de l'initiation, ils portaient alors le nom *d'épopte* désignant ceux qui ont contemplé la divinité. L'objet des Mystères d'Éleusis était donc *l'époptie,* la vision des ultimes mystères divins concernant les secrets de la vie de l'homme et du monde. Ces Mystères eurent dans la vie de la Grèce antique une très grande importance. Voici ce qu'écrit J. Voilquin(12) :

> « Quelque opinion que l'on professe au sujet de l'influence des Mystères sur la philosophie grecque, on ne saurait nier leur importance dans la vie hellénique, importance partout attestée, et l'effort qu'ils représentent pour constituer, aux côtés de la religion officielle, un culte différent et inspiré de hautes préoccupations morales. Leur affinité avec le mouvement pythagoricien n'est pas contestable. Les noms d'Orphée, de Musée, d'Épiménide, de Zalmoxis témoignent de leur extension progressive. Plus tard, Empédocle et Platon lui-même doivent beaucoup, sinon à l'inspiration directe, du moins à l'influence générale de l'Orphisme et des Mystères et surtout à la théorie de la purification. »

Ceci noté, notre dénuement devant les Mystères d'Éleusis est très grand.Bien que des milliers de personnes y aient assisté, le secret mystérique, assuré par des serments redoutables, fut jalousement gardé. On connaît même des cas d'individus mis à mort pour avoir découvert certains pans de vérité auxquels ils n'avaient pas droit. Tout ce que l'on sait de certain est que les Éleusinies tenaient à la fois du théâtre, du pèlerinage et de la messe. Les néophytes et mystes participaient aussi à différents repas symboliques, ils buvaient en outre un breuvage mystérieux : le Kykéon, sans doute psychotrope.

Mais le détail de la liturgie des Mystères d'Éleusis est de peu d'importance ici. Il nous faut par contre retenir que le point central de ces Mystères — ainsi que le montre O. E. Briem, grand spécialiste des Mystères antiques — était la participation de l'adepte à un rituel *de mort et de renaissance*(13). Pour employer le langage de saint Paul on dira que, grâce à ces Mystères, l'adepte se dépouillait de l'homme ancien et revêtait l'homme nouveau. Le mystère de la mort du corps lui était révélé

au cours de cette transformation même. Il comprenait alors qu'elle ne représentait plus un danger digne pour lui de considération.

Il faut croire que ces Mystères, dont la popularité fut immense, délivraient un message impressionnant et d'une rare profondeur, car nombre des grands gouvernants, écrivains, philosophes ou poètes de l'Antiquité ont donné à leur sujet des témoignages éloquents.

L'Hymne à Démeter, que la tradition attribue à Homère mais qui date du Ve siècle av. J.C., affirme : « Celui qui n'a pas connu les saintes orgies et celui qui y a pris part, n'auront pas, après la mort, le même sort dans les sombres séjours (dans les enfers) ». Pindare (518-438 ? av. J.C.) écrit : « Heureux, qui a vu cela avant d'aller sous la terre ! Il connaît la fin de la vie. Il connaît aussi le commencement »(14). Le plus célèbre des tragiques grecs, Sophocle (496-405), laisse sur les Mystères de Démeter cette parole : « Oh ! Trois fois heureux ceux des mortels qui, après avoir contemplé ces Mystères, s'en iront chez Hadès ! Eux seuls y pourront vivre. Pour les autres, tout sera souffrance » (*Fragment* 719).

De telles affirmations mettaient, dit-on, Diogène (413-324 av. J.C.), le célèbre philosophe cynique, dans des états violents(15). Il avait à la fois tort et à la fois raison. Nous y reviendrons.

Cicéron (106-43 av. J.C.) confirme que la participation aux Mystères change la manière dont l'homme appréhende la vie et la mort. Il écrit : « Par le secours de ces Mystères, nous avons connu le moyen de subsister ; et les leçons qu'on y donne ont appris aux hommes, non seulement à vivre dans la paix et la douceur, mais même à mourir dans l'espérance d'un meilleur avenir ».

Efficacité et réalité des Mystères

Considérant ces Mystères, tout en les replaçant dans le cadre de cette anthropologie tripartite grecque que nous connaissons bien, deux questions se posent avec plus d'insistance, me semble-t-il, que d'autres. La première porte sur la *nature* de la révélation qui était véhiculée par ces Mystères. La deuxième porte sur la *réalité* de la transformation ontologique, sur la réalité de la deuxième naissance que le suivi de ces Mystères était censé provoquer. De reste, cette question est très générale : elle est celle de l'efficacité réelle de tout rituel initiatique, de tout sacrement. Le sujet est si vaste qu'il ne peut être ici qu'effleuré.

Le secret des Mystères était gardé avec une jalousie féroce. Cependant on sait que la révélation mystérique d'Éleusis avait d'étroit rapport avec la spiritualité de l'orphisme et du pythagorisme. Nous savons, d'autre part, que des philosophes comme Empédocle et Platon doivent une part de leur inspiration aux conceptions délivrées dans les Mystères

éleusiniens. À tout le moins, il est assuré que leur inspiration était en harmonie avec ces conceptions. Ainsi, par « la bande », peut-on reconstituer l'essentiel de l'anthropologie dispensée par les hiérophantes de Démeter. Comme nous l'avons montré dans le troisième chapitre du premier volume, la conception de l'homme de l'orphisme, celle du pythagorisme, celle d'Empédocle, celle de Platon était tripartite dans son fond même. Cette tripartition était entendue dans une perspective *ex deo*, fondamentalement dualiste, opposant le monde visible du corps, à celui invisible de l'âme, laquelle est censée être de même nature que Dieu. Si cette dernière accepte de se laisser conduire par le *Noûs*, qui seul peut contempler les vérités immortelles, prenant alors conscience de sa nature divine, se dépouillant de tout attachement vulgaire, de toute impureté terrestre, l'âme se libère et se délivre du piège où elle était tombée et peut enfin revenir, pour toujours, au cœur de la lumière originelle dont elle est issue.

Telle était l'anthropologie des philosophies et courants religieux aux croisements desquels se trouvent les Mystères. Nous pouvons donc conclure, avec un haut degré de certitude, que l'anthropologie des Mystères était de type *ex deo*. Ils révélaient au néophyte la nature divine de son âme, ainsi que les moyens de dégager celle-ci de toute pesanteur, afin que redevenue parfaitement spirituelle, uniquement informée par le *Noûs*, guidée par le *Noûs*, elle puisse enfin accéder pour l'éternité dans le sein de la divinité. En même temps, le nouvel initié prenait conscience, avec effroi, du sort réservé à ceux n'accomplissant pas cette métamorphose intérieure : ceux-là étaient condamnés à vivre éternellement, âmes amoindries, âmes affaiblies, dans les ténèbres froides et tristes des enfers. Héraclite, on s'en souvient, entendait « les âmes flairer dans l'Hadès » !

Le cœur même de cette révélation mystérique ne fait guère de doute. H. Cornelis et A. Léonard, sur ce sujet, assimilent les gnoses et les Mystères : « La gnose, comme les religions à Mystères, veut convaincre l'initié, grâce souvent à un rite impressionnant, qui marquera la psychologie du gnostique, qu'il est par essence *parent (suggenos)* de la réalité divine »(16). Grâce à l'illumination mystérique l'initié est éveillé à son Soi véritable. Prenant conscience de ce Soi, il devient, en quelque sorte, ce qu'il a toujours été et franchit ainsi de manière symbolique, mais pouvant être réelle, la barrière séparant l'homme ordinaire, biopsychique, de l'homme spirituel, libéré. Il est maintenant fixé dans un état le mettant hors d'atteinte de la fatalité. D'où les exultations de Sophocle, Pindare et tous les époptes !

La question clé est maintenant celle de savoir dans quelle mesure la participation aux Mystères assurait — ou contribuait à assurer — cette métamorphose ontologique, transformant l'homme en un être libéré,

éveillé, illuminé, achevé, complet. Question redoutable, que nous retrouverons à propos de l'initiation chrétienne, c'est-à-dire à propos de la trilogie : « baptême, confirmation, eucharistie ». Notons tout d'abord ceci : Diogène le Cynique, Diogène le Chien, que nous avons déjà évoqué dans l'avant propos de ce travail et qui certainement était un homme « né une deuxième fois », ainsi qu'en témoignent son détachement absolu à l'endroit des biens de ce monde, sa recherche obstinée de *l'homme véritable* qu'il cherchait en plein jour avec une lanterne, pour bien montrer que le jour de l'âme est nuit pour l'esprit, ainsi que sa parfaite indifférence à l'endroit des puissants — « Ôte-toi de mon soleil, tu me fais de l'ombre ! » répliqua le philosophe à Alexandre le Grand venu l'interroger — Diogène donc, dont la religion était grecque, n'accordait aux Mystères, nous l'avons dit, guère de crédit. Il ne croyait certainement pas que ceux-ci puissent par eux-mêmes conférer un statut privilégié après la mort.

À l'inverse, nous voyons Clément d'Alexandrie, ce Maître de Sagesse chrétien, ce saint chrétien, prendre très au sérieux les Mystères helléniques, établissant même tout un parallèle entre l'initiation mystérique et les étapes de la conversion chrétienne, allant jusqu'à voir dans l'époptie — plus haut degré des Mystères d'Éleusis — l'équivalent de la contemplation de Dieu, terme du parcours chrétien(17).

Principe, compréhension et effets des Mystères

Ainsi, le grec, qui devrait croire aux Mystères, n'y croit pas, et le chrétien, qui ne devrait pas y croire, lui, y croit. Le paradoxe n'est cependant qu'apparent car ces deux points de vue demeurent parfaitement compatibles. Il convient en effet de distinguer, d'une part le *principe* des Mystères et, d'autre part, leur *compréhension*, ainsi que leurs *effets*. Lorsque Diogène critiquait les Mystères, ce n'était sans doute pas dans leur principe, dans leur théorie, mais dans leur compréhension et leurs effets. Ce qui fâchait Diogène n'est pas tant le Mystère lui-même, que cette croyance des initiés d'avoir *automatiquement* droit à une immortalité heureuse, c'est-à-dire cette croyance en leur propre achèvement, obtenue *du seul fait* de leur participation à la liturgie mystérique. Cette croyance, cette compréhension est une pure superstition, une pure naïveté que Diogène avait parfaitement raison de moquer et condamner. L'existence d'une telle croyance chez un « épopte » prouvait *ipso facto* que, pour celui-ci, les Mystères n'avaient porté aucun fruit réel. De même chez ceux qui, après leur initiation, continuaient comme avant de vivre une vie psychique toute organisée autour du confort et de l'enrichissement de l'âme. Et nombreux devaient

être ces hommes. Diogène avait raison de suspecter l'efficacité des Mystères.

Accordons maintenant un regard à *leur principe même.* Nous avons vu qu'une civilisation véritablement humaine se doit d'enseigner à l'homme qui il est, d'où il vient, où il va et comment il peut, ou doit, y aller. Tous enseignements que la Mère industrielle ne donne pas mais que proposaient les Mystères. Ne serait-ce qu'en cela, leur principe était bon. Mais les Mystères ne se limitaient pas à cela : outre cette pédagogie, ils déroulaient une immense liturgie à finalité *anagogique*, une liturgie destinée à éveiller l'homme à sa dimension spirituelle. Cet éveil se produisait-il réellement ? On répondra à cela que tout dépendait vraisemblablement de l'aptitude et de la demande du néophyte. Pour ceux profondément ancrés dans leur âme, farouchement attachés aux valeurs psychiques et dont le désir d'initiation était un simple « trompe l'œil » destiné à se donner bonne conscience ou une belle apparence, pour ceux-là les Mystères étaient certainement, en fait d'éveil, parfaitement inefficaces. Pour d'autres, au contraire, prêts à larguer les amarres de la psyché, prêts à « crever la poche de leur âme » à la manière dont on perce un abcès, alors les Mystères pouvaient jouer un rôle de catalyseur et provoquer réellement cet « éveil » que la vie profane et quotidienne ne parvient quasiment jamais à déclencher. Ainsi donc, Clément d'Alexandrie avait certainement raison de considérer les Mystères grecs avec respect et, avec lui, nous pouvons parfaitement admettre que l'époptie ait pu consister, pour certains êtres privilégiés, en une réelle contemplation des Vérités éternelles.

L'éveil à l'esprit — dans la perspective *ex deo* — est un processus de *retour*. *Les* Mystères indiquaient à chacun le chemin de l'éveil spirituel, la voie de cette prise de conscience de la « véritable » nature de l'espèce humaine. Cela était donné à tous. Par contre, la progression réellement accomplie sur ce chemin, à la faveur des Mystères, était, bien sûr, fonction de chacun. Pour certains, espérons rares, elle pouvait être égale à zéro. Ceux-là, n'ayant en rien entamé le processus de leur transmutation ontologique, pouvaient toujours croire avoir droit à un sort *post mortem* privilégié. Ils le pouvaient, mais ils se trompaient entièrement. Chez d'autres, les Mystères portaient très vraisemblablement quelques fruits spirituels, élevant leur âme, avançant leur accouchement à la vérité de l'homme. Alors, leur destin d'outre-tombe changeait *effectivement à* proportion de cette maturation. Saint Irénée, expliquant la *Lex mortuorum*, affirme une chose tout à fait semblable montrant que le sort dans les enfers est fonction de l'aptitude de l'être à se tourner vers le Christ, c'est-à-dire dépend du degré d'éveil, du degré de maturation de l'esprit. Ceux qui trouvaient dans les Mystères un temps d'avancement spirituel plus ou moins important devaient être les plus nombreux. Les

plus exceptionnels étaient certainement ceux chez qui les Mystères provoquaient une illumination sans mesure, ceux chez qui ils engendraient une deuxième naissance, menée non pas à son terme, car celui-ci est infini, mais jusqu'à ces extrêmes où la vie de Dieu transparaît déjà dans la vie de l'homme. Exceptionnels devaient être ces derniers sujets, mais rien n'interdit toutefois de penser qu'il y en eût aucun.

Il est juste, je crois, de penser que les Mystères donnaient autant que l'adepte était à même de comprendre. On y trouvait, non pas comme dans les auberges espagnoles ce que l'on y amène, mais ce que l'on était capable d'y recevoir. L'important était la disposition intérieure du néophyte à accepter l'esprit. Jésus-Christ évoquera une question semblable disant à la Samaritaine que l'important n'est pas d'adorer sur le mont Garizim, ou bien à Jérusalem, que l'important n'est pas le rite, le cadre religieux, mais qu'il est d'adorer « en esprit et en vérité » (Jn 4,23).

Purification et Initiation

Afin de terminer cette brève présentation des Mystères considérés comme institution induite par une compréhension tripartite de l'être humain, j'aimerais mettre en valeur deux points.

Faisant cela, nous savons que nous déplairons fortement aux érudits chrétiens qui se sont employés à distinguer *radicalement* le christianisme des anciennes religions à Mystères. Qu'ils me pardonnent, mais je ne pense pas pouvoir procéder autrement.

Le premier point est celui-ci : l'initiation éleusinienne, comme bien d'autres, comportait *deux degrés* fondamentaux. Un premier, très inspiré par l'Orphisme, demandait de passer par une phase de *purifications* obtenues par le silence, le jeûne, des sacrifices, et surtout des bains d'eau, des ablutions. Ces purifications accomplies, alors, et seulement alors, le myste pouvait prétendre accéder au deuxième temps des Mystères, temps de l'inspiration, de la révélation, de la contemplation. Temps plus secret, plus spirituel.

Or il faut savoir que l'*Initiation chrétienne,* telle que la conduisait l'Église du temps de saint Irénée, comprenait elle aussi deux phases essentielles, le baptême d'eau, le baptême de purification, dit encore « baptême de Jean », et le baptême de l'Esprit, celui apporté par le Christ. « Moi je baptise dans l'eau » dit Jean (Jn 1,26), mais Jésus-Christ, par son Père Lui-même, est désigné comme « celui qui baptise dans l'Esprit Saint » (Jn 1,33). Ces deux temps, contrairement à ce qui se passe dans l'Église actuelle étaient alors réunis en une seule cérémonie. La phase la plus importante n'était pas, comme de nos jours, la première, mais la seconde. Seuls ceux ayant suivi l'initiation complète avaient le droit de participer à

l'eucharistie, eux seuls avaient par suite la possibilité d'assister à la totalité de la messe.

En effet, et c'est là le deuxième point que je désirais souligner, la messe chrétienne est un authentique Mystère au sens antique du terme. Autrefois, ce Mystère, dans sa part la plus profonde, était tenu *rigoureusement caché*. L'assistance à la deuxième partie de la messe, à la liturgie de l'eucharistie, était en effet formellement interdite aux païens et aux catéchumènes. Seuls pouvaient y assister les baptisés — ceux nés de l'eau et de l'esprit — nés une deuxième fois.

Il est assez mal vu de mener des parallèles entre d'une part, les initiations et Mystères antiques et d'autre part, l'initiation et le Mystère chrétien de la messe. Je ne suis d'ailleurs pas un inconditionnel de ce type de parallèles, bien conscient des différences séparant les religions de type *ex nihilo* et *ex deo* (cf. chap. II, vol. I). Mais, à vider le baptême et la confirmation de leur sens *initiatique*, à banaliser la messe, à ne plus la faire vivre comme *véritable Mystère* — ce qu'elle est en vérité : le Christ, l'Esprit et les anges participant à la liturgie eucharistique — l'Église de notre temps a, comme disent les anglais, « jeté l'enfant avec l'eau du bain ». C'est de cette perte même que se nourrissent nombre de sectes déplorables.

Le synode extraordinaire de 1985, destiné à vérifier et promouvoir le Concile de Vatican II, demande qu'un effort soit fait pour que l'Église « soit comprise et vécue comme un *mystère* »(18). Mais peut-être est-il déjà trop tard, tant l'Église moderne a œuvré avec application à sa propre « banalisation ». Ignace d'Antioche, disant aux chrétiens d'Éphèse qu'ils avaient été « initiés aux mystères par Paul » *(Lettre aux Éphésiens*, 12, 2), employait un vocabulaire *juste*. Clément d'Alexandrie, apercevant la continuité liant les Mystères anciens et ceux du christianisme, *voyait juste*. Puisse l'Église actuelle retrouver cette compréhension... juste !

II. Sagesse, connaissance de soi et maïeutique socratique

Socrate est une sorte d'« archétype » du sage occidental. *L'Encyclopédie Universalis* le présente comme « héros fondateur » de notre civilisation, comme un être presque aux confins de la légende. Toutefois le grand philosophe a bel et bien existé. Ceci est attesté par de nombreux auteurs, dont Platon bien sûr, mais aussi Xénophon et Diogène Laërce. Né vers 470 av. J.C. il meurt en 399 dans des circonstances et de la manière que tout le monde connaît.

La mère de Socrate, Phénarète, était sage femme, son père Sophronisque, sculpteur. On peut penser que les professions des parents de Socrate ne furent pas sans aider celui-ci à prendre conscience de sa vocation. Il se maria à une femme nommée Xanthippe, dont la tradition laisse un portrait détestable : celui d'une véritable mégère qui de plus ne comprit jamais rien ni à la personne, ni à l'activité de son époux.

Socrate, d'éveillé à éveilleur

Le père de Socrate donnait forme à la matière. Sa mère mettait au monde des corps. Ces corps étaient, bien sûr, porteurs d'une âme. Comment Socrate, qui allait faire profession d'« accoucher » les hommes à *leur esprit,* fut-il lui-même éveillé à son être véritable ? Il semble que cela soit par l'intermédiaire d'une femme, Diotime, dite « l'Étrangère de Mantinée ». Prêtresse d'Apollon, Diotime avait été appelée à Athènes en 440 pour purifier la ville. Socrate avait alors trente ans. C'est Diotime, dit Roger Godel, s'appuyant sur le texte du *Banquet,* qui révéla l'Amour à Socrate(19). Cet amour est celui qui vient de l'esprit et va vers l'esprit, non pas évidemment l'amour sentimental et humain. Socrate à plusieurs reprises revint vers la Mantinéenne qu'il écoutait avec respect et émerveillement. Le Père A. J. Festugière(20) retrouve R. Godel pour affirmer que Socrate était entièrement soumis à la *Vérité* et à *l'Amour*(21) qui sont, de reste, les deux attributs fondamentaux de l'Esprit Saint du christianisme qui est dit : « Esprit d'Amour et de Vérité ». Notons enfin que l'initiation de Socrate a pu être complétée ou enrichie par sa rencontre très probable avec un sage venu des Indes(22).

Socrate, maintenant parfaitement éveillé à son *Noûs,* dont il paraît d'autre part avoir perçu la réalité dès son enfance, se met à son écoute. Il consulte celui-ci ou, plus exactement, par celui-ci, il consulte, son *daïmon,* lequel lui indique sous forme d'une voix intérieure ce qu'il doit faire. Beaucoup se sont perdus en conjectures sur la nature et l'identité de ce *daïmon*. Bien entendu les réductions psychiques ont eu la part belle de voir en lui : une « simple façon de parler », une forme de l'instinct moral, la voix de la conscience, une hallucination, etc. (23) Pour le sage d'Athènes, il ne faisait pas de doute que ce *daïmon* était un intermédiaire divin, un signe divin *(Apologie* 31 d). R. Godel parle de liaison « daïmonique » entre le divin et le philosophe(24). Le daïmon socratique paraît bien être cette relation à Dieu que l'anthropologie chrétienne nommera « esprit » dans sa phase humaine, « Esprit » dans sa phase divine.

Le spectacle de Socrate à l'écoute de l'Esprit a frappé les hommes de son temps : le philosophe s'interrompait brusquement dans une

conversation et paraissait comme absent ; ces absence psychologiques pouvaient durer des heures. Une autre fois, il resta une journée entière à fixer le soleil(25). Socrate consultait son génie comme d'autres interrogeaient le vol des oiseaux, ou la Pythie. Mais il faut croire que Socrate recevait des inspirations infiniment plus profondes et fécondes que le commun des mortels. L'oracle de Delphes, en effet, le désigna à l'attention des Grecs comme « Le plus sage entre tous les hommes ». Cette sentence confirma certainement la vocation du philosophe. Celle-ci consistait, disait Socrate, « à empêcher le peuple d'Athènes de s'endormir et à faire le mieux possible en toutes circonstances »(26). Nous avons déjà fait référence à la première partie de cette définition.

Socrate se présentait comme accoucheur et « éveilleur ». Devant ses juges, il se désigna même comme un « taon » :

> « Je suis ce taon qui de tout le jour ne cesse jamais de vous réveiller (…) mais, peut-être impatientés, comme des gens assoupis qu'on réveille (...), me tuerez-vous, sans plus de réflexion ; après quoi, vous pourrez passer le reste de votre vie à dormir, à moins que le dieu, prenant souci de vous, ne vous envoie quelqu'un pour me suppléer » (*Apologie*, 30 d — 3 1 d).

L'acte consistant à aider l'homme à s'éveiller de sa condition biopsychique pour atteindre la dimension de l'esprit est un acte d'amour. Et c'est là, la deuxième voie qui se proposait aux hommes de l'Antiquité pour avancer vers leur accomplissement : rencontrer un Maître de Sagesse, qui, tel Socrate, par le feu spirituel qui brûlait en lui, était à même de faire éclore l'esprit de ses disciples.

Maïeutique

Par quel moyen « le plus sage entre tous les hommes » parvenait-il à obtenir cette éclosion ? Qu'est-ce que la *maïeutique* de Socrate ? Il y a, il me semble, à ce sujet un malentendu qu'il convient de dissiper. Certainement la *maïeutique* est une méthode dialectique qui, par un cheminement parfaitement logique, conduit l'interlocuteur à prendre une conscience implacable de son ignorance, de son insuffisance, de l'insuffisance de son âme. Considérée sur ce plan, qui est lui-même psychique, de l'ordre de la *ratio,* de l'ordre de la pensée rationnelle et de l'échange de cette pensée, la *maïeutique* procède suivant une succession d'étapes que l'on peut schématiser comme suit, sous forme très brève :

1. Faire admettre, de manière générale, que nul ne peut bien agir qui ignore le bien, que nul ne peut être juste qui ignore la justice, bon qui ignore la bonté...

2. Une fois ceci admis, sur la base d'exemples extrêmement simples, quotidiens... faire parler l'interlocuteur, et lui montrer que ses propres paroles témoignent par A + B que lui-même ignore tout de ce qu'est le bien, la bonté... C'est là le moment ir*onique* de la *maïeutique,* le moment de « la morsure socratique ».

3. Diriger le disciple, maintenant convaincu de son ignorance, vers une connaissance exacte et élevée des principes, des « Idées » qui doivent gouverner et régler la vie humaine. Bien certainement la maïeutique est cela, mais elle est loin de n'être que cela, c'est-à-dire un cheminement intellectuel. Un raisonnement, si astucieux soit-il, n'est jamais à même de transformer, de métamorphoser un homme. Il faut autre chose pour créer ce choc ontologique salutaire. Cette autre chose est l'esprit, qui porte, anime et féconde le raisonnement. Si ce raisonnement vient seulement de l'âme il demeurera lettre morte, il ne se passera rien. Socrate le dit lui-même : « leur accouchement, à la vérité, est l'œuvre du dieu et la mienne »(27). Il est l'œuvre de Socrate dans la seule mesure où celui-ci se met à la disposition du dieu qui l'habite. Alors ce dernier peut agir. Socrate n'est pas l'auteur de la maïeutique, il en est le serviteur. Il ne méconnaît pas toutefois la grandeur de ce service : « Sans moi, dit-il à Alcibiade, tu ne peux rien ; pour toi, je suis d'une incomparable valeur... »(28). Il ne s'agit point là d'orgueil, mais de la reconnaissance d'un fait. De son temps, à Athènes, il n'existait sans doute que peu de personnes assez humbles pour se faire le canal de l'Esprit ou « du dieu ». Il le rappellera lors de son procès.

Éveiller avec ce que l'on est

Donc, Socrate, comme tout Maître de Sagesse, n'éveille pas avec des paroles, mais avec ce qu'il est. Il est un homme dont l'esprit, le cœur, est suffisamment ouvert pour laisser passer et communiquer ces énergies qui bouleversent et convertissent l'homme en profondeur. Ce qui se passe dans l'entourage de Socrate est bien autre chose que ce que l'on observe dans un échange intellectuel : « Je suis, déclare Alcibiade dans l'état d'un homme qu'une vipère aurait mordue » (*Banquet*, 218 a). Alcibiade a beau être dans un état de choc, qu'il compare d'ailleurs à une folie, Socrate n'en continue pas moins de le mener durement : « Les yeux de l'esprit ne commencent à être perçants que quand ceux du corps commencent à baisser ; toi, tu es encore loin de cet âge » (*Banquet,* 219 a).

Plongés dans le champ d'énergies émanant de ce « libéré-vivant » qu'est Socrate, les disciples sont confrontés à une épreuve redoutable. Ils prennent la mesure de leurs tares, de leurs complexes, de leur insignifiance... Le christianisme, mais aussi Philon le juif, disent qu'à ce

moment l'homme prend la mesure de sa déchéance, de son « péché ». Ici aussi le processus est de « mort-renaissance ». Certains n'acceptant pas cette mort, ou ne pouvant la supporter, prennent la fuite. Il en va de *la maïeutique* comme des Mystères : Socrate donne à chacun ce que chacun peut recevoir.

Il est inutile de s'interroger sur l'anthropologie de Socrate. Elle est de ce type *ex deo* que nous connaissons bien. D'autre part, nous avons suffisamment scruté l'anthropologie de Platon, pour penser connaître celle de Socrate. Plus intéressant me paraît être ceci, savoir cette insistance permanente de Socrate sur les méfaits de l'*ignorance* et sur l'absolue nécessité de la *connaissance de soi.* Cette nécessité était aussi affirmée par l'oracle de Delphes. On dit que, sur le fronton du temple de Delphes, était gravée la sentence : « Connais-toi toi-même et tu connaîtras les dieux ».

Ignorance et connaissance de soi

Il est intéressant de s'arrêter un bref instant sur la double question de l'*ignorance* et de la *connaissance de soi* pour trois raisons.

La première est que cette ignorance fustigée et traquée par Socrate est précisément cette même ignorance que la civilisation industrielle moderne cherche, par tous les moyens — notamment le *silence* — à engendrer et généraliser : cette ignorance est celle de la « nature réelle » de l'homme. Cette ignorance, dit Socrate, est si grande que lorsque l'homme prie Dieu il ne doit surtout rien lui demander de précis, car, justement, l'homme ignore ce qui est bon pour l'homme. Aussi, la prière conseillée par Socrate était-elle simplement celle-ci : « Donne-moi ce qui est bon pour moi ». Le constat de cette ignorance induit d'ailleurs chez le philosophe une indulgence immense. « Nul n'agit mal volontairement », affirmait Socrate, « mais tous agissent par ignorance ». Cette indulgence préfigure celle du Christ disant : « Père, pardonne-leur ; car ils ne savent ce quels font » (Lc 23,34). Quant à notre temps, il est patent que l'homme d'aujourd'hui, alors qu'il se fait le serviteur des valeurs économiques de la civilisation industrielle, est totalement ignorant de ce qu'il fait, ayant oublié ou n'ayant jamais appris que l'homme est bien autre chose que la simple binôme « âme-corps » qu'on lui a enseigné.

La deuxième raison est que cette *connaissance de soi* demandée, exigée, par Socrate n'a rigoureusement rien à voir avec la « connaissance de soi » telle qu'elle est promue et récupérée par la psychanalyse et la psychologie modernes. On peut même affirmer que cette dernière connaissance est très exactement l'inversion et la perversion de la première. Il faut être très vigilant à l'endroit de ce fait. Ceci peut être simplement expliqué grâce aux termes de l'anthropologie tripartite.

Pour Socrate, comme pour les sages de l'Antiquité, l'homme, nous le savons, n'est pas un être qui doive se contenter de sa condition actuelle d'homme terrestre. Il doit ici bas accomplir une tâche que nous pouvons résumer ainsi : ayant pris conscience de la nature divine de son *âme*, il convient que l'homme purifie celle-ci de ses attitudes terrestres et charnelles, il convient qu'il la dégage de la pesanteur du *corps* en se tournant tout entier vers le *Noûs*, vers l'*esprit* et en se laissant guider par lui. La tâche demandée est donc de quitter le plan de l'âme pour s'élever à celui de l'esprit. La tâche demandée est de prendre conscience de soi comme un être tripartite : *soma*, *psyché*, *pneuma*. Elle est de s'ouvrir à l'esprit, par suite à Dieu, au Dieu ou aux Dieux suivant l'image reçue et comprise de la divinité. Ainsi s'explique la sentence delphique : approfondissant la connaissance de lui-même, l'homme accède à l'esprit, lequel ouvre sur la divinité et lui permet donc de « connaître les dieux ». Dans le même mouvement, la spiritualité grecque étant de type *ex deo*, l'homme prend conscience de la divinité de son âme, autre manière de connaître « les dieux ».

Si donc l'antique maxime « Connais-toi toi-même » revient à dire « découvre ton esprit », et c'est bien de cela dont il est question, alors nous voyons que le « Connais-toi toi-même » demandé par les sciences humaines académiques est totalement à l'opposé : en effet, la seule connaissance permise — elle peut être de reste excellente, mais là n'est pas la question — par les différentes psychologies et psychanalyses est une *meilleure connaissance de l'âme seule*, connaissance conduite généralement de manière telle — par introspection, associations... — que l'individu, ne pouvant s'extraire du miroir de son âme, soit persuadé n'être *rien autre* que corps et âme. Si on excepte la psychologie de Jung qui laisse planer un doute et la Logothérapie de V. E. Frankl, il nous faut donc bien admettre que suivre les chemins du « Connais-toi toi-même » moderne, conduit à serrer toujours plus fort ce même lien que le « Connais-toi toi-même » Socratique veut dénouer. Notons, de plus, que les voies de la connaissance psychologique ou analytique de soi ne sont pas seules coupables. Bien plus dangereuses peuvent être celles proposées par différents courants pseudo-initiatiques, mâtinés de yoga, de zen, d'ésotérisme mal compris, infusés de savoirs ou de sciences qui se prétendent du « troisième millénaire », à moins qu'ils se disent dépositaires de la sagesse des Pyramides... Comme nous en avertit si justement A. Goettmann, le risque est ici « l'enlisement des exercices de libération de soi, dans le culte de la dissolution intérieure, dans le bienfait apparent d'une détente des crispations du *petit moi*, mais débouchant sur le *no man's land* d'un moi sans frontières »(29). Le risque est ici celui de la dissolution de l'âme, en quelque sorte celui de sa « perte », risque peut-être plus grave encore que celui d'en être par trop prisonnier.

L'Église des Pères voyait dans le baptême, suivi de l'imposition des mains, un véritable rituel *initiatique*. Elle comprenait aussi la messe comme un Mystère d'une profondeur abyssale, en ce même sens où les anciens Grecs comprenaient aussi leurs Mystères. (Il ne paraît d'ailleurs nullement déplacé de désigner le christianisme comme « religion à Mystères »). Mais l'Église ancienne reconnut aussi très tôt toute la valeur et l'importance de l'enseignement de Socrate sur l'ignorance et la connaissance de soi. Elle reprit cet enseignement tout en lui donnant une orientation conforme à sa croyance en une création *ex nihilo.* Saint Irénée, dès la fin du II^{e} siècle, mais peut-être n'est-il pas en cela le premier des Pères, présentait l'ignorance en termes socratiques : « L'ignorance mère de tous les maux, se chasse par la connaissance. Le Seigneur donnait la connaissance à ses disciples... » (III, 5-2). De même, Clément d'Alexandrie dans son célèbre traité où il fait du Christ, du *Logos,* le seul maître, le seul enseignant écrit : « C'est donc semble-t-il le plus grand de tous les enseignements que de se connaître soi-même. Car si un homme se connaît lui-même, alors il connaîtra Dieu » (*Pédagogue,* III, I). Celui qui ignore qui il est et se confond avec le moi, avec son âme, celui-là ne peut progresser. La connaissance de l'homme et la connaissance de Dieu vont de pair. C'est bien ce qui ressort de la parole de Théophile d'Antioche déjà citée dans le quatrième chapitre du premier volume. Théophile disait : « Maintenant si tu dis : montre-moi ton Dieu ! je pourrais te répondre : montre-moi ce qui, en toi, fait que tu es un homme, et je te montrerai mon Dieu » (*Ad Autolycus, 1,2*).

Ignace d'Antioche avait, pour sa part, depuis loin désigné le sens dans lequel il convient de comprendre la connaissance. Répondant aux gnostiques qui affirmaient avoir une âme immortelle et se donnaient pour but, grâce à une meilleure connaissance d'eux-mêmes, de devenir ce que de toute éternité ils étaient, répondant à la fameuse injonction : « Deviens ce que tu es ! », Ignace rétorquait : « Je ne deviens pas ce que je suis, mais je suis ce que je deviens »(30). Dans la perspective *ex deo,* l'homme se connaissant, se dépouillant des fausses identifications, découvre le Dieu qu'il était depuis *toujours,* mais dont il n'avait pas encore conscience. Pour le christianisme, l'homme se connaissant, se dépouillant de même, se métamorphose en un Dieu qu'il n'a *jamais* été mais qu'il devient déjà. C'est pourquoi les Pères attachaient, de même que les grecs, une importance immense à la connaissance de soi. Boèce, dans sa *Consolation de la Philosophie* écrit : « Car le sort de la nature humaine est de ne dominer le monde qu'au moment où elle se connaît elle-même ; aussi s'abaisserait-elle au-dessous des bêtes, si elle cessait de se

connaître, car, pour les autres êtres vivants, s'ignorer est une loi de leur nature, pour l'homme c'est une dépravation »(31).

Il y a dans cette belle parole de Boèce un jugement terrible sur la modernité qui incite l'homme à s'ignorer lui-même. Isaac le Syrien, le saint évêque de Ninive, l'ami des tigres dont nous avons évoqué la noble figure et dont la bonté allait jusqu'à prier pour le sort des démons, Isaac plaçait la connaissance de soi plus haut que tout : « Celui qui a vu son péché, est plus grand que celui qui ressuscite des morts » disait-il. Encore : « Celui qui s'est vu soi-même est plus grand que celui qui a vu les anges »(32).

Une même voix

C'est une même voix qui par l'oracle de Delphes, par Socrate, par les stoïciens, puis par les Pères de l'Église demande à l'homme de se connaître lui-même. Cette connaissance peut être conçue de deux manières différentes, nous le savons, mais elle fait toujours figure de nécessité. Saint Bernard de Clairvaux, au XII^{e} siècle, développera tout particulièrement ce thème de la connaissance de soi. Du côté de l'Église d'Orient, la tradition a toujours repris le thème socratique et l'a gardé dans les mêmes termes que ceux de saint Clément. Dans *La Philocalie*, recueil des pensées des saints Pères de l'Église orthodoxe, nous trouvons l'avertissement suivant : « Connais-toi toi-même, car personne ne peut connaître Dieu s'il ne s'est pas d'abord connu lui-même »(33).

Bien entendu les autres traditions religieuses, pourvu qu'elles soient authentiques, ont toutes reconnu le caractère impératif de cette exigence. Ghazâlî, maître soufi, écrit dans le *Tabernacle des lumières* : « Ne connaît son Seigneur que celui qui se connaît »(34). Plus loin, il commande : « Ne limite donc pas à ton âme la perfection ultime »(35). En Chine, sensiblement à l'époque de Socrate, ou peu après, Mencius écrivait : « Celui qui va jusqu'au bout de son cœur, connaît sa nature d'homme. Connaître sa nature d'homme, c'est alors connaître le ciel ».

La connaissance de soi est une exigence fondamentale de l'anthropologie tripartite, au même titre que l'ignorance de soi paraît être devenue une exigence des sciences humaines modernes.

Socrate et les sages de l'Antiquité aidaient les pèlerins à augmenter cette connaissance, ils les accouchaient à eux-mêmes, les hissaient à l'étage de leur être véritable. Après la participation aux Mystères, nous voyons cette *maïeutique*, qui nécessitait la proximité d'un Maître, s'offrir comme autre chemin permettant aux hommes d'autrefois d'aller vers leur accomplissement, vers leur « déification ».

Socrate incitait au dépouillement : « Plus on est parfait, moins on a de besoin, et inversement »(36). En effet, Dieu, assurément, n'a pas de besoin. Diminuer ses besoins, c'est donc se rapprocher de Dieu. Diogène qui, voyant une fillette boire de l'eau en la recueillant avec ses mains, brisa sur le champ son écuelle, exigeait un même détachement. Cette voie était aussi celle enseignée par de nombreux maîtres néoplatoniciens. Plotin, sans doute plus qu'aucun de ses continuateurs, eut une profonde connaissance des chemins et du terme que montre l'anthropologie tripartite. Les notions d'accouchement à soi-même et de deuxième naissance lui furent certainement très familières, à lui qui se percevait comme âme en mal d'*enfantement* (*Ennéades*, V, III,7), lui qui avait compris que l'effort de l'homme« n'est point de ne pas faillir, mais d'être Dieu » (*En* 1,II,6), qui affirmait « c'est aux dieux qu'il faut se rendre semblable, non aux hommes de bien » (*En* I,II,7), lui qui parvint sur les cimes de l'expérience mystique et put écrire :

> « Souvent je m'éveille de mon corps à moi-même. Je deviens extérieur aux choses et intérieur à moi. Je vois une beauté d'une miraculeuse majesté. Alors j'en suis sûr, je participe à un monde supérieur. La vie que je vis alors, c'est la vie la plus haute. Je m'identifie au Divin, je suis en lui. Et parvenu à cet acte suprême, je m'y fixe » (*En* IV,VIII, 1).

Plotin connut les merveilles de l'esprit, mais il accepta pour acquérir cette connaissance de payer le prix. Sa vie fut extrêmement austère, ascétique. Sans doute trop, puisque Porphyre rapporte que la santé physique de Plotin pâtit très durement et définitivement des jeûnes et régimes qu'il s'était imposés.

La voie ascétique est un chemin de la connaissance de soi, car l'être se prouve et se trouve dans l'épreuve. C'est pourquoi saint Jacques demande de considérer avec joie les épreuves qui sont données(37). Ce chemin de l'ascèse, qui est aussi celui de la souffrance, a toujours été ouvert. Bien des Anciens, qu'ils soient chrétiens, ou continuateurs de Diogène, l'ont emprunté. Mais cette voie qui pourrait être vue comme une troisième, a côté de celle des Mystères et des Maîtres, car elle n'exige ni l'une, ni l'autre, demeure la plus aride. C'est pourquoi on peut penser que plutôt que d'emprunter ce chemin de privation et de solitude, chemin qui ne pardonne aucune défaillance, l'homme antique préféra le plus souvent recourir à l'aide proposée par les rites et les prêtres.

Avant de donner un très bref aperçu sur un de ces rituels, et pour maintenant laisser la question de la « Sagesse antique » considérée dans son rapport à l'anthropologie tripartite, résumons ce qui précède dans les

termes suivants. La « connaissance de soi », louée par les philosophes antiques et les Pères de l'Église, n'a donc rien à voir avec celle dispensée de nos jours par les différentes psychologies qui, toutes, introspectent, inspectent, scrutent ou analysent l'âme. En cela, ces psychologies demeurent victimes du narcissisme dénoncé par J. Borella : elles ne regardent que le miroir, le leurre, le piège, le moi. Pour trouver sa véritable identité, — Marie demande-t-elle autre chose dans ses apparitions ? — l'homme doit radicalement se détourner de ce moi, qui capte tout et possède le don trompeur de se faire passer pour le « Je » véritable. La contemplation des Mystères, la fréquentation d'un Maître de Sagesse, l'ascèse, sont des moyens de se détourner de l'âme. En cela, elles sont les voies d'une authentique connaissance de soi. Les pratiques rituelles aidaient aussi à l'acquisition de cette même connaissance.

III. Les rites initiatiques et les pratiques rituelles

Les pratiques liturgiques, cérémonielles et collectives, de même que les rites plus individuels : tels la prière, la pénitence, la méditation des textes... sont aussi nombreux et variés qu'il y a de cultes. Il ne peut être envisagé de donner une vision, même condensée, de ces pratiques destinées à aider l'homme dans sa croissance spirituelle. Bien sûr, le champ de ce chapitre est limité aux religions antiques de type *ex deo,* mais il n'en demeure par moins immense.

C'est pourquoi, il paraît préférable d'adopter ici une visée très modeste en ne donnant qu'un aperçu sur deux ou trois types de rituels qui se proposaient autrefois à l'homme pour faciliter son « épistrophe », son retour à son identité véritable. De manière à donner du relief et de la couleur à cet aperçu on prendra deux rituels gnostiques décrit par saint Épiphane (496-405), Père de l'Église grecque, auteur de *l'Ancoratus* (ouvrage que nous avons déjà rencontré, cf. le chapitre I) et qui se trouva d'ailleurs mêlé à l'un de ces rites pour sa plus grande consternation. On goûtera ensuite l'atmosphère d'un rituel initiatique plus noble, celui du culte de Mithra, religion qui fut, à Rome, la plus dangereuse rivale du christianisme. Nous évoquerons enfin le *Consolamentum,* tout à la fois baptême des mourants et sacrement d'ordination des Parfaits cathares. Ceci pour la double raison que le catharisme était, à la manière des religions antiques, porteur d'une anthropologie *ex deo* et, qu'à la façon des différents gnosticismes, il avait de l'homme et du monde une vision foncièrement dualiste. En outre, il se trouve que le rituel du

Consolamentum, sa signification, et ses effets — tout au moins psychologiques — sont assez bien connus.

Deux rituels gnostiques

Dans le troisième chapitre du premier volume, on a évoqué les pratiques rituelles orgiaques et infâmes de certains groupes de gnostiques, tels les Barbélognostiques, qui au cours de leurs liturgies consommaient les plus grandes quantités de sperme et de sang menstruel, allant même jusqu'à dévorer les fétus arrachés du ventre de participantes malencontreusement enceintes. L'horreur de la vie d'ici-bas, l'horreur de la chair, l'horreur du sexe, motivaient de tels rites. Saint Épiphane écrit : « lorsque dans leurs réunions, ils entrent en extase, ils barbouillent leurs mains avec la honte de leur sperme, l'étendant partout et, les mains ainsi souillées, le corps entièrement nu, ils prient pour obtenir, par cette action, le libre accès auprès de Dieu »(38).

Outre leurs arguments théoriques, ces comportements n'étaient sans doute pas sans avoir quelques justifications concrètes, quelque efficacité : on veut bien croire que l'épuisement physique assorti de l'écœurement et du dégoût psychiques engendrés par de telles pratiques aient pu susciter souvent des états de conscience dissociée, à la faveur desquels le sujet pouvait sortir hors des murs de sa *psyché* ordinaire. Mais cela a été dit déjà : « le sommeil de la raison engendre des monstres ». Et il y a plusieurs manières de naître une seconde fois, car là où souffle l'Esprit, veillent d'autres entités. Il est bien certain que la naissance « spirituelle » permise par ces pratiques est une involution, une *naissance inversée*. D'ailleurs, le propos délibéré des gnostiques était précisément d'œuvrer à inverser le processus de la création, jugé mauvais. C'est cette même volonté qui poussait les Ophites à adorer, non pas le Dieu de la Genèse, mais celui qui entrava son œuvre : le Serpent. Saint Épiphane décrit ainsi un rite « ophidien » :

> « Au centre de la salle d'initiation, on apporte des pains qu'on accumule sur une table. On apporte ensuite un coffret contenant un serpent apprivoisé. On l'ouvre, on prend l'animal, on le dépose sur les pains, en récitant les prières d'usages. L'animal s'y déroule, s'y déplace, et ce simple contact, avec l'efficience de la prière, suffit à consacrer les pains. On les prend, chacun communie en mangeant un morceau après avoir baisé le serpent sur la bouche »(39).

Comme on le voit, il s'agit d'une eucharistie inversée, d'une eucharistie diabolique, puisque faisant communier à Satan, présent sous l'espèce du serpent.

Tels étaient quelques uns des chemins rituels gnostiques, dont il fallait bien redire un mot, puisque les gnosticismes eurent l'immense succès que nous connaissons pendant les premiers siècles de notre ère. Aucun argument supplémentaire ne sera nécessaire, j'espère, pour faire admettre que la *metanoïa* permise par de tels rites était en réalité une *contre-metanoïa*, non pas une naissance à l'Esprit Saint, non pas la « deuxième naissance » demandée par la *Paradosis*, mais une naissance, une ouverture plus grande au principe du Mal.

Le culte de Mithra

Une initiation d'une toute autre noblesse, dont on sait qu'elle conférait aux initiés de réelles vertus, notamment le courage, le sens de l'honneur, de la justice, de la solidarité... se déroulait dans les temples du dieu Mithra. D'origine iranienne, le culte de ce dieu fut importé à Rome par les légions romaines. Mithra était le grand serviteur du Dieu de la lumière, le Dieu suprême, Ahura Mazda. Sous sa forme visible, celui-ci était le soleil, le soleil brillant et invincible luttant victorieusement contre les forces obscures de la nuit. Mithra était aussi l'intercesseur des hommes auprès de la Lumière.

L'initiation à son culte passe pour avoir été extrêmement sévère. Elle comportait des épreuves douloureuses destinées à mesurer et accroître le courage du postulant. Ces épreuves redoutables se déroulaient dans des sanctuaires souterrains, ou dans des grottes. Puis, dans une deuxième étape, le futur adepte était descendu dans un puits que l'on recouvrait ensuite d'une grille. Alors, sur celle-ci, était égorgé un taureau : par ce « taurobole », inondé du sang de l'animal, et régénéré par lui, le prétendant se trouvait maintenant baptisé. Plus tard les prêtres de cette religion austère enseignaient l'initié. Ils lui montraient qu'en suivant différents rituels d'abstinence, de purification et de communion, il pourrait enfin naître à la condition lumineuse et éternelle des élus. Voici la prière que le néophyte — le nouveau-né, le « nouvellement engendré » (de *phuein* : faire naître) — récitait à Mithra :

> « Salut à toi ! Seigneur, maître de l'eau, Salut à toi ! souverain de la terre, Salut à toi ! Prince de l'esprit ! Seigneur, revenu à la vie, je passe dans cette exaltation, et dans cette exaltation, je meurs ; né à la naissance qui donne la vie, je suis délivré de la mort et je passe dans la voie par toi ordonnée, selon la loi que tu as établie et le sacrement que tu as institué »(40).

Le mithriacisme, à l'opposé des autres Mystères et du christianisme, était interdit aux femmes. Cette « clôture » ne fut sans doute pas sans contribuer à la disparition de ce culte dont la hauteur morale et spirituelle

— contrairement à celle des cultes gnostiques — était, on nous l'affirme, au-dessus de tout soupçon.

Le Consolamentum cathare

Extrêmement sobre, aussi bien dans son principe que dans ses gestes, le rituel cathare du *Consolamentum* nous intéresse ici particulièrement car, de tous les témoignages laissés par l'histoire du Languedoc — et ils sont nombreux — pas un ne vient ternir l'image des Parfaits, ces hommes nés à l'esprit par le sacrement du Consolament(41). Mais avant de laisser la plume à Zoé Oldenbourg, qui se fit historienne des cathares et de Montségur et qui saura, bien mieux que nous, faire ressentir de quel métal étaient les « Bons Hommes », « les Amis de Dieu », les « Parfaits », disons quelques mots du sacrement lui-même.

Celui-ci était précédé d'une longue période de probation : le postulant devait rester de un à deux ans dans une maison de Parfaits où sa vocation était mise à l'épreuve. S'il était jugé digne, le postulant se préparait alors à sa consécration par de longs jeûnes, des veilles et des prières. Le baptême spirituel, le Consolament, était conféré dans une salle aux murs nus peints à la chaux. Cette pièce ne comprenait pas d'autres mobilier qu'une table recouverte d'une nappe immaculée, sur laquelle était posé l'Évangile. Il y avait aussi quelques bancs. D'innombrables cierges étaient allumés pour la circonstance figurant les flammes du Saint Esprit descendues sur les apôtres le jour de Pentecôte.

Le postulant demandait d'abord le pardon de ses fautes. L'officiant, un Parfait, le lui accordait au nom de Dieu et de l'Église. Ensuite, le postulant devait abjurer sa foi catholique et demander le droit d'être reçu dans la véritable Église, celles des « Amis de Dieu ». L'officiant plaçait alors l'Évangile sur la tête du croyant, puis il récitait le *Benedicite*, trois *Adoremus*, sept *Pater* et le début de l'Évangile de Jean. Pendant ces récitations, l'officiant et les assistants imposaient les mains sur le futur Parfait, priant Dieu de lui envoyer l'Esprit. La cérémonie se terminait par la récitation collective d'un dernier *Pater*.

Comme l'écrit Zoé Oldenbourg, ce sacrement du Consolament faisait de l'initié une créature nouvelle : il était « né de l'Esprit »(42). R. Nelli précise qu'avant la cérémonie — tout au moins lorsque celle-ci était accordée à un mourant — on saluait ce dernier en tant qu'âme, de la même manière qu'on salue une femme. Après le Consolament, l'assistance le saluait comme un esprit, à la manière dont on salue les hommes(43).

Par la vertu du Consolamentum, l'âme de l'homme tombée dans la prison du corps et de ce fait coupée de son esprit, se trouve à nouveau

reliée avec ce dernier. L'âme et « l'esprit de l'âme » étant à nouveau reliés, la communication avec le Paraclet, avec l'Esprit Saint est alors rétablie(44). Telle était la logique spirituelle de ce sacrement.

Ayant retrouvé son esprit, l'homme est maintenant accompli, achevé. Z. Oldenbourg écrit à ce sujet : « Il faut évidemment prendre le mot « parfait » dans son sens étymologique de « parachevé », « complet » : l'homme étant corps, âme, esprit, les parfaits étaient les hommes qui par la vertu du sacrement étaient parvenus à retrouver leur « esprit », la partie divine d'eux-mêmes dont la chute originelle les avait privés »(45).

Quant aux fruits portés par ce sacrement, on peut les estimer à travers différents indices. Un parmi d'autres : les dépositions conservées dans les registres de l'Inquisition font connaître plus de mille Parfaits du Midi de la France. Or, sur ces mille, devant la menace de périr par le feu, il n'y en eut qu'un seul pour abjurer sa foi(46). Mais écoutons plutôt ce que dit Z. Oldenbourg des Parfaits. Elle brosse leur portrait d'après les centaines de témoignages unanimes que le temps à laissés :

> « Mais les parfaits ne sont pas admirés pour leur courage qui, avant la croisade, n'a pas encore donné sa pleine mesure. Leurs adversaires sont unanimes à reconnaître la pureté de leurs mœurs, et le pape et saint Dominique leur rendront un hommage éclatant le jour où ils décideront de lutter contre eux « avec leurs propres armes », et où le saint catholique s'en ira prêcher pieds nus et vivre d'aumônes, pour suivre le bon exemple donné par les prédicateurs hérétiques.
>
> Les parfaits ne sont pas seulement des hommes austères qui gagnent l'admiration par leur mépris des biens de ce monde : le peuple leur a donné le surnom de « bons hommes », expression qui dans le langage actuel a perdu son vrai sens ; c'étaient des hommes bons. Cette seule appellation semble apporter un démenti à ceux qui dépeignent le catharisme comme une religion triste, indifférente aux misères d'un monde qu'elle méprise. Ces maigres hommes vêtus de noir, avec leurs cheveux longs et leur visage pâle, ont frappé les imaginations, moins par l'austérité de leurs mœurs que par leur bonté. Une austérité revêche et triste n'eût attiré personne. Ces hommes ou femmes qui s'en allaient, deux par deux, visiter villages, châteaux et faubourgs, provoquaient, partout où ils passaient, une vénération sans bornes ; et le comte de Toulouse n'a fait qu'exprimer les sentiments répandus depuis longtemps dans le peuple le jour où, montrant un parfait mal vêtu et mutilé, il a dit : « J'aimerais mieux être cet homme-là que roi ou empereur ».
>
> L'autorité morale de ces hommes est telle que l'Église n'ose que très timidement élever sa voix pour les accuser d'hypocrisie. Tout au

plus les accuse-t-on de trop afficher leur ascétisme. Les bons hommes sont, en effet, des jeûneurs intraitables (...) En réalité, les parfaits, qui avaient pour le meurtre une horreur si démesurée qu'on en a vu (tels ces hérétiques pendus en 1052 à Goslar, en Allemagne) qui ont préféré mourir plutôt que de tuer un poulet, ne pouvaient en aucune façon encourager le suicide : ces contempteurs de la vie terrestre avaient pour cette même vie un respect total, et ne permettaient pas à la volonté humaine, toujours mauvaise et arbitraire, d'intervenir par la violence dans le destin d'une âme en quête de son salut. Ces gens ne recherchaient pas le martyre, et leur courage devant la mort venait moins de leur indifférence à la vie que de l'ardeur de leur foi.

Les parfaits se distinguaient également par leur langage doux et grave et leur habitude de prier constamment et de parler sans cesse de Dieu ; (...) ils n'élèvent jamais la voix, ne disent jamais de paroles malsonnantes, ils n'ouvrent la bouche que pour des paroles pieuses, et prient en public en toutes occasions. Il se peut que la pratique de la prière, chez les parfaits, ait obéi à des règles et des techniques particulières, probablement de tradition orientale. En tout cas, l'exemple souvent cité du parfait visité par Berbeguera, femme du seigneur de Puylaurens, qui restait assis sur sa chaise « immobile comme un tronc d'arbre, insensible à tout ce qui l'entourait », ferait penser à quelque saint homme hindou en extase. Mais il est évident qu'on ne conquiert pas les cœurs en restant assis immobile sur une chaise. Les parfaits étaient surtout réputés pour leurs œuvres de charité.

Pauvres eux-mêmes, ils disposaient des dons des fidèles pour secourir les malheureux ; et quand ils n'avaient rien à donner, ils étaient là, apportant le réconfort de leur parole et de leur amitié, ne dédaignant pas la compagnie des plus déshérités. Ils étaient souvent médecins, ce qui semble paradoxal de la part d'hommes ayant un tel mépris du corps (...)

On reconnaît en général que la charité des parfaits ne s'adressait pas aux seuls adeptes de leur secte, et que c'était elle, au contraire, qui attirait les malheureux auxquels les ministres cathares venaient en aide. On peut tromper les grands et les savants, non le petit peuple : il n'accorde son amour, ni à l'austérité, ni à de belles paroles, mais à une bonté et une compassion qui viennent du fond du cœur.

Tous les témoignages s'accordent pour affirmer que c'est par leur exemple que les parfaits ont gagné les cœurs de leurs fidèles ; du secret de leur vie spirituelle, du rayonnement de leur personnalité,

rien ne nous reste que ce témoignage éclatant, mais imprécis, qu'est l'extraordinaire succès de leur apostolat. »(47)

Ce succès fut, en effet, extraordinaire puisque, tel un incendie, il embrasa le Languedoc des XIe, XIIe et XIIIesiècles. Mais l'incendie allumé par le cœur des Parfaits était un incendie céleste, spirituel. Il fut éteint par un autre incendie, terrestre, celui des bûchers. Tant il est vrai que pour l'homme psychique, et qui tient à le rester, l'homme spirituel doit toujours être exterminé. Socrate, Jésus, les martyrs chrétiens, les Parfaits cathares sont morts de la haine que l'âme, alors qu'elle est imbue d'elle-même et tremble pour elle-même, voue à l'esprit.

Les pratiques rituelles, les sacrements, les prières aident bien certainement à cheminer sur le sentier de l'Esprit. Les Parfaits, suivant le conseil de Paul, *priaient sans cesse.* Nous voyons donc que, suivant l'orientation donnée à l'ouverture spirituelle, la deuxième naissance peut porter des fruits très différents. Dans le cas de la plupart des sectes gnostiques, elle avive et entretient les instincts les plus bas. Ces instincts peuvent comprendre aussi celui du meurtre. Tel fut par exemple le cas, dans la secte ismaélienne dite des « Assassins », qui eut son heure de gloire au XIIe siècle, en Syrie, mais qui disparut peu après. Le comportement actuel des terroristes venant de différentes factions islamiques donne aussi à penser sur la nature corrompue et inversée de l'initiation spirituelle qui leur est donnée. Comme dans le cas des gnoses dont nous parlions plus haut, il s'agit vraisemblablement de contre-initiations conçues et récupérées par une idéologie tout humaine.

Le comportement des premiers chrétiens et des Parfaits cathares témoigne, à l'opposé, de l'authenticité de leur nouvelle naissance. Celle-ci était effectivement une naissance à Dieu, naissance inaugurant et opérant une déification réelle de l'homme.

Des effets physiques du mysticisme ?

Ce long portrait des Parfaits cathares que nous venons de donner, témoigne bien du fait que les initiations et rituels de type antique, nourris par la croyance en une nature divine de l'âme, pouvaient effectivement provoquer une transformation en profondeur du psychisme de l'être humain. S'accompagnaient-ils aussi parfois de modifications des propriétés physiques du corps ? Telle est une « dernière question » que nous nous poserons à leur sujet. Enfin, avant d'étudier le processus de la *metanoïa* et de la déification chrétiennes, on s'appliquera à essayer de situer, l'une par rapport à l'autre, l'initiation antique et l'initiation chrétienne.

Autant nous disposons de nombreux témoignages sur les effets physiques du mysticisme en Orient, ou dans le christianisme, autant nous ne connaissons, je crois, que peu d'éléments concernant la spiritualité antique envisagée sous cet angle. Bien sûr, chacun se souvient des facultés merveilleuses prêtées aux héros antiques, mais les récits sont ici légendaires, ils ne peuvent en aucun cas retenir l'attention. Concernant les individus historiques, il existe bien des témoignages venant des intéressés eux-mêmes. Mais ils ne peuvent non plus être retenus en raison de l'adage péremptoire affirmant que l'on ne peut être à la fois juge et partie. Seuls des témoignages « extérieurs » méritent d'être recensés. Parmi ceux que l'histoire a laissés, on ne saurait guère, je crois, garantir l'authenticité d'un seul, ces témoignages venant soit de traditions orales, par essence invérifiables, soit de disciples ou de biographes enthousiastes dont on peut toujours soupçonner l'impartialité.

Toutefois, on ne voit pas pourquoi la mystique antique, grecque ou romaine n'aurait pu, dans ses phases élevées, induire, tout comme les autres mystiques, d'effets physiques. C'est pourquoi, bien que très conscient des incertitudes entourant les rapports suivants, nous pensons devoir les signaler.

Une tradition ancienne rapporte que le poète et philosophe grec Épiménide de Cnosse (vers 600 av. J.C.), qui aurait passé une cinquantaines d'années à méditer dans une caverne, était doué du pouvoir de lévitation. On dit même qu'à sa mort il fut enlevé corps et âme dans les cieux. Épiménide, qui était honoré comme l'un des « Sept Sages » de la Grèce antique, affirmait avoir ressuscité plusieurs fois. Nous avons, d'autre part, déjà évoqué dans le troisième chapitre du premier volume, la légende voulant qu'Empédocle (né en 480 av. J.C.), depuis le sommet de l'Etna, se soit élevé lumineux vers les cieux pour y disparaître à jamais. Le but de la *théurgie,* promue par Jamblique (250-330), le troisième maître du néoplatonisme auquel on a déjà consacré quelques lignes, était naturellement la déification de l'homme. Jamblique pensait que ce dernier, afin d'atteindre ce but, devait obligatoirement recourir aux pratiques rituelles constitutives de la théurgie. Quoiqu'il en soit de ces pratiques, différents témoignages rapportent que Jamblique opérait des miracles. On a dit aussi que lorsqu'il priait « ses vêtements prenaient une belle couleur d'or et que son corps s'élevait jusqu'à dix coudées au-dessus du sol... »(48). Pour L. Jerphagnon, il n'y a là que « farces et attrapes de sacristie »(49) mais la biographie de Jamblique affirme qu'il a vécu comme un véritable saint(50).

Théodoret, qui a déjà évoqué pour nous la figure de saint Irénée « éclairant l'Occident », rapporte que lors de son initiation aux mystères de Diane à Éphèse, l'empereur Julien (331-363), Julien l'Apostat dont nous

connaissons l'admiration sans limite pour Jamblique, se serait élevé de terre avec son Maître le théurge Maxime(51). Grégoire de Naziance rapporterait aussi cet événements(52).

Proclus (412-485), l'un des tout derniers grands noms du néoplatonisme, à en croire sa biographie écrite par Marinos, vécut comme un sage et un saint. Sa piété s'illustra, semble-t-il, par de nombreux prodiges. Avec le secours du Dieu Asclépios, il opérait des guérisons miraculeuses : ainsi par exemple celle de la fille de Plutarque(53). Il était capable, dit-on, de faire pleuvoir à volonté. Marinos rapporte, enfin, que lorsque Proclus priait, il était nimbé d'une aura lumineuse.

Le fait que la naissance de l'esprit, la spiritualisation de l'être, puisse entraîner une modification des paramètres physiques n'est en aucun cas une particularité du mysticisme chrétien. Les phénomènes de lévitation, splendeur lumineuse, bilocation... sont transculturels. Il faut toutefois, afin de bien comprendre la valeur et le sens de ces phénomènes être très prudent. C'est du moins ce qu'affirme la tradition chrétienne. En effet, ces attributs peuvent bien être, dit cette tradition, des « grâces » données par l'Esprit, afin d'aider ceux qui en sont les témoins à progresser plus loin sur le chemin de la sainteté. Mais de tels effets peuvent aussi bien être des contrefaçons imitant les dons de l'Esprit, imitations suscitées par des forces antagonistes afin de tromper l'homme et le détourner de la vérité. Ici encore, l'arbre se reconnaît à ses fruits, fruits qu'il faut être capable de « discerner ». Ainsi voyons-nous, dans le Nouveau Testament, les apôtres fréquemment obligés d'exorciser des démons reconnus comme responsables de dons et phénomènes surnaturels (cf Ac 8,11 ; 13,8 ; 16,16 ; 19,19).

Épistrophe et metanoïa

Un terme courant, pour désigner la naissance à l'esprit telle qu'elle est comprise dans la perspective *ex deo*, et notamment dans le néoplatonisme, est celui d'« épistrophe ». Qu'est-ce qui distingue fondamentalement l'épistrophe e*x deo,* de la *metanoïa ex nihilo* chrétienne ? Nous connaissons déjà bien des choses sur ce sujet, mais il n'est pas sans intérêt de conférer à ce savoir une tournure plus précise. La question n'est au vrai pas aussi simple qu'il y paraît. En effet, *metanoïa* est traduit en français par le mot *conversion*. Or, le mot épistrophe, dont l'étymologie renvoie au mot grec signifiant « retour », est lui aussi traduit par le même mot que *metanoïa,* à savoir : « conversion ». Une illustration en est, par exemple, qu'en rhétorique, « Épistrophe » et « Conversion » sont deux mots désignant la même figure du discours. Celle-ci consiste en

la répétition d'un même mot, à la fin des différents membres d'une phrase(54).

Épistrophe et *metanoïa* désignent donc une même opération de *conversion*. Toutefois, le sens de la conversion désignée change suivant le contexte. Jusqu'où se poursuit l'identité de l'épistrophe et de la *metanoïa* ? Où commence la différence ?

La conversion est une opération, un mouvement intérieur de l'être qui, pour être mieux compris, peut être examiné suivant deux dimensions : une « spatiale », une « temporelle ». À noter que ces deux dimensions sont de seules commodités conceptuelles auxquelles il faut se garder de donner une densité de réalité qu'elles n'ont pas, notamment parce que la conversion véritable a précisément pour effet de faire accéder l'être à un « espace temps » ayant des qualités différentes de celles appartenant au monde physique ordinaire.

Cette remarque faite, il semble que l'on peut affirmer que, sur le plan *spatial*, l'épistrophe et la *metanoïa* sont foncièrement semblables. À l'origine du monde, en tant que cause (perspective *ex nihilo*) ou bien comme effet (perspective *ex deo*) de la chute, s'est opéré dans le composé humain une « inversion », un « détournement ». Avant la chute, le corps *était tourné vers l'âme* — c'est-à-dire qu'il était entièrement mû par elle — il n'y avait pas de conflit entre le physique et le psychique, les deux étaient unis.L'âme *était tournée vers l'esprit* — c'est-à-dire entièrement mue par la volonté de l'esprit l'âme et l'esprit étaient un. Et l'esprit *était tourné vers Dieu*. L'homme saisissait son identité, non pas en l'âme (pas plus que nous ne la saisissons aujourd'hui dans le seul corps), mais dans l'esprit lequel était empli de Dieu. L'homme saisissait son « Je » en Dieu. De même, il contemplait la création et vivait sa vie « en Dieu ». Nous savons que la tradition de la *Paradosis* diffère ici de la conception *ex deo* et de celle de l'église chrétienne hellénisée. En effet, pour la *Paradosis,* cette orientation du corps, de l'âme et de l'esprit, dont nous venons de parler, était chez Adam, loin d'avoir atteint sa perfection. Perfection qui est par contre supposée dans les religions *ex deo* et le second christianisme. Mais cela est ici sans importance. Chacun s'accordant pour dire qu'il y eut « chute », et « détournement », il faut donc croire que cette orientation était meilleure *avant*, qu'*après*.

Après, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'apercevoir dans cet ouvrage, trompé par l'Antique Serpent, l'homme pense pouvoir devenir Dieu sans l'aide de ce dernier. Il se « détourne » alors de Lui. L'esprit n'étant plus alimenté par Dieu, se tourne vers l'âme. La soif d'absolu qu'il étanchait en Dieu va maintenant chercher à se satisfaire en l'âme, dans les biens que celle-ci perçoit et conçoit. Le « Je » de l'être humain qui s'était fixé dans l'esprit, du fait du détournement de ce dernier, du fait de son involution, se retourne maintenant vers la psyché et se confond

avec le reflet que celle-ci lui renvoie en raison de sa nature de miroir. *C'est la chute du spirituel dans le psychique, du « Je « dans le « moi «* , dont J. Borella parle si bien. Cherchant à *avoir* ce qu'il *est*, ou ce qu'il peut être, se confondant avec son âme, l'homme oriente de plus en plus celle-ci vers les valeurs que le corps lui permet de percevoir, mesurer, goûter. Ainsi, l'inversion initiale, le détournement premier, se répercute-t-il tout au long de la chaîne anthropologique. Nous savons que la civilisation industrielle continue de tout faire pour accentuer cette inversion, ce même détournement (cf. le chapitre II).

À reprendre l'éclairage « spatial » dont nous parlions plus haut, on voit alors que l'épistrophe et la *metanoïa* désignent un même « retournement » destiné à annuler le détournement originel. Cette opération intérieure peut être présentée de plusieurs manières. La plus simple est de dire ceci qui, sur le plan symbolique, est très cohérent, la psyché étant un miroir orientable, au vrai, comme au figuré : la conversion consiste à détourner l'âme, qui s'est laissée totalement investir par le corps et le monde terrestre, pour la retourner vers Dieu, opération consubstantielle à la naissance (ou renaissance) de l'esprit.

L'opération de fond consiste donc en un retournement vers Dieu, sorte de retournement « spatial », comme quand on détourne son regard du Couchant pour le tourner vers le Levant. À peine cette identité spatiale signalée, on voit cependant s'esquisser une première différence entre l'épistrophe et la *metanoïa*. L'épistrophe demande de saisir Dieu hors de la création et hors du corps. La *metanoïa* conduit, au contraire, si le retournement est bien accompli, à percevoir Dieu, non seulement *au-dessus* de tout, mais aussi *dans* la nature, *dans* la création, *dans* les créatures, *à l'intérieur* de celles-ci. Mais il est je crois inutile de revenir sur ce sujet dont les principaux aspects ont été examinés dans les chapitres précédents (notamment II et III).

Si nous considérons maintenant la conversion désignée par les mots épistrophe et *metanoïa* sous l'angle de la dimension dite « temporelle », apparaît alors une autre différence, une divergence fondamentale que l'on peut camper ainsi.

L'épistrophe grecque, comme toute conversion *ex deo* est un mouvement de retour *en arrière*, un mouvement de prise de conscience d'un état *antérieur*, de reconnaissance d'une nature divine qui, de toute éternité, a appartenu à l'homme. L'épistrophe est une anamnèse : la conversion consiste à se souvenir de son vrai moi, de son « âme spirituelle », telle que celle-ci était avant la chute. Par ce souvenir, l'homme se métamorphose et redevient l'objet même de se souvenir. L'épistrophe est une notion dont la signification « temporelle » est fondamentalement *régressive* (sans accorder à ce mot une signification péjorative qui ne lui appartient d'ailleurs pas).

Ceci n'est absolument pas le cas de la conversion chrétienne, tout au moins de la *metanoïa* telle qu'elle était comprise et prêchée par la catéchèse apostolique. Ici, l'âme a bien à se détourner du monde de la chair, pour se tourner vers celui de l'Esprit, et vers Dieu, mais ce mouvement ne possède aucune dimension temporelle régressive en ce sens qu'il ne comporte aucun retour à une situation précédente, aucun souvenir d'une situation antérieure privilégiée puisqu'une telle situation n'a jamais existé. L'âme étant créée *ex nihilo*, n'étant pas divine par nature, si elle regarde en arrière ne trouve rien, rien d'autre que le néant. C'est pourquoi la *metanoïa* ne comporte aucune anamnèse : il n'y a rien dont l'âme puisse, ou doive, se souvenir. Le terme *metanoïa* désigne une connaissance opérant, non pas un retour en arrière, mais une *transformation* (ce que désigne le préfixe *meta*, le suffixe *noïa* venant de*Noûs* qui signifie ici intelligence, pensée, connaissance). Cette transformation, cette métamorphose de la connaissance, s'effectue bien sûr dans le temps de ce monde, donc dans un temps orienté vers le futur. La dimension temporelle est ici *progressive* : l'être doit accéder à une nouvelle condition existentielle qu'il n'a donc jamais connue auparavant.

Une autre différence séparant ces deux conversions de l'âme cherchant à se détourner du monde pour se tourner vers Dieu est, non plus d'ordre temporel, mais d'ordre dynamique. Dans le cas de l'épistrophe, le mouvement fondamental est un mouvement de *séparation*, *d'extériorisation* : l'âme, emprisonnée dans la géôle du corps matériel, doit s'évader, s'échapper, s'extraire afin de rejoindre sa patrie spirituelle. L'âme engluée dans, et par le corps, doit s'extirper de ce dernier. Le mouvement est *centrifuge*. Dans la *metanoïa*, le mouvement est de sens contraire : c'est un mouvement d'*intériorisation*, d'*unification* de l'être, non pas de *montée* de l'âme, mais de *descente* de l'esprit. Le mouvement est ici *centripète*. Il ne s'agit pas pour l'âme de s'évader du corps, mais au contraire de se recueillir en son centre même, de se recueillir dans le cœur, afin que, fécondée par l'Esprit qui mystérieusement l'y accueille, elle y enfante l'homme nouveau, elle y enfante, semblable à Marie, Jésus-Christ.

Conséquences pratiques des différences

Ces différences soulignées ici entre l'épistrophe et la *metanoïa* n'ont pas un intérêt seulement théorique. Sur le plan de la pratique, suivant que l'on se place dans la perspective d'une conversion par épistrophe ou par *metanoïa* on ne prie pas de la même manière, on ne médite pas non plus de la même façon. C'est là un sujet qui ne peut laisser l'anthropologie fondamentale indifférente.

Irénée et Justin condamnèrent très violemment, dès le IIe siècle, la logique et la dynamique de l'épistrophe. Elle est, en effet, pour eux, l'expression d'une anthropologie qui non seulement noircit et macule le corps, mais aussi souille l'esprit et blasphème Dieu.

Justin pose la question ainsi : si les âmes étaient émanées de Dieu, comme un rayon de soleil, ce dernier ne pouvant être lumière et ténèbres comment se fait-il que les âmes soient lâches, imparfaites, ignorantes, folles... ?(55) De la même manière, Irénée, insiste sur ce fait que, si l'âme est à l'image de Dieu, alors le rapport de similitude inverse est aussi vrai. Dieu serait alors, par ce fait même, « en rapport de similitude avec le péché dont l'âme est responsable »(56). Ce qui est impensable, incohérent et infamant.

D'autre part, l'intelligence de l'homme est limitée par l'ignorance, source de tous les maux. Toutes les anthropologies, chrétienne ou non, en conviennent. Mais alors, dit Irénée, voir dans cette intelligence une image de la nature divine revient donc à se faire une idée spécialement lamentable de cette nature. À moins que ce soit le « Père des âmes » lui-même qui ait défiguré et limité, ces dernières. Soupçon plus insultant et outrageant encore(57). Pour les apôtres, insoutenable est la proposition demandant de croire que Dieu dont la nature est incorruptible, immuable, éternelle, trouve son image dans des âmes qui sont des créatures corruptibles, muables, limitées(58). Nous le savons, pour le saint évêque de Lyon, l'affirmation de la nature divine de l'âme est un blasphème et une illusion. Par suite, dans la pensée apostolique, la conversion antique ou gnostique, l'épistrophe, est soit une illusion, soit un piège diabolique destiné à détourner l'homme du seul vrai Dieu.

De nos jours, les théologiens chrétiens considèrent la dynamique de l'épistrophe, de la libération de l'âme, conçue dans une optique *ex deo*, avec plus de nuances. Toutefois J. Kovalevsky fait remarquer que l'instinct de l'homme sans Dieu est de revenir en arrière, de revenir à l'indifférenciation originelle, de revenir au « ventre maternel »(59). Or, comment affirmer catégoriquement que la logique de l'épistrophe soit pure d'un tel instinct ? Et si elle ne l'était pas, ne devient-il pas imaginable que le Dieu qui l'anime, soit exactement le même que celui de l'athéisme : non pas « Celui-qui-est », — « Je suis celui qui suis » (Ex 3,14) — mais celui qui, justement, « n'est pas » ?

P. Evdokimov note, de son côté, que toute vie suppose une tension, une polarisation. Il écrit : « Tout le problème spirituel de l'existence est là. L'instinct maternel est celui de la source d'où tout vient, l'*alpha* ; et l'instinct paternel est celui du but vers lequel tout se dirige, l'*oméga*. Mais au cours de la polarisation des formes, l'instinct paternel peut

dévier, subir la tentation d'abdiquer et de retourner vers la nuit des origines ; c'est l'abdication du principe théologique, du principe solaire de la clarté intelligible »(60).

Il y a dans l'épistrophe, outre le risque de l'orgueil inhérent aux conceptions *ex deo*, risque que nous connaissons, il y a ce risque de la tentation du chaos, de il indifférencié, de la nuit. La plupart des gnosticismes évoqués dans ces pages illustrent éloquemment sous quelles formes infra-humaines ce risque a pu, autrefois, s'exprimer.

CHAPITRE VIII

DÉIFICATION, METANOÏA ET INITIATION CHRÉTIENNES

« Pourquoi ne pas penser qu'il est celui qui viendra, qui de toute éternité doit venir, qu'il est le futur, le fruit accompli d'un arbre dont nous sommes les feuilles ? »
R. M. Rilke, *Lettres à un jeune poète*, (Rome, le 23 décembre 1903)

L'anthropologie que nous essayons d'étudier dans ces pages, examinée dans une perspective *atemporelle*, *structurale*, propose de l'homme une image « trilogique » : « corps, âme, esprit ». Étudiée dans une perspective *temporelle* et *dynamique*, elle se montre comme image peignant le devenir de l'homme, la vie humaine, à travers deux phases-clés : la *metanoïa*, la conversion, la deuxième naissance — toutes expressions que l'on peut tenir ici pour équivalentes — et la phase finale, le but, à savoir la *déification* de l'être humain, son union à Dieu.

Il est de la plus haute importance de bien apercevoir que ces deux images sont indissolublement liées : l'une n'a pas de sens sans l'autre et inversement. Ces deux images sont « une » en ce qu'elles désignent une même réalité : « l'homme vivant », ou « la vie humaine », considérée sous deux angles différents. Elles sont comme deux portraits : l'un de face, l'autre de profil d'une même personne. Insister sur le rapport de nécessité liant ces deux images n'est pas inutile car on rencontre bien des personnes pour accorder quelque crédit à l'anthropologie tripartite, mais qui refusent et rejettent à tout prix, et à grands cris, l'idée de la déification de l'homme. Sur le plan de la logique et de l'épistémologie, cette attitude est erronée et incohérente. Quant aux arguments invoqués pour cautionner une telle incohérence, ils sont de seule commodité et n'ont pas d'intérêt intrinsèque.

Étudiant le ternaire humain chez Paul, chez saint Irénée et les Pères de l'Église, nous avons vu souvent se dessiner sous nos yeux les thèmes de la *metanoïa* et de la déification. Ainsi, lorsque saint Paul évoque la transformation du psychique en spirituel, la transformation de l'homme extérieur en homme intérieur... il désigne précisément cette opération de

deuxième naissance. Témoignant et parlant de l'inhabitation du Christ en l'homme (Rm 6,5 ; 1 Cor 6,17 ; 1 Cor 15,28 ; 2 Cor 13,5 ; Gal 2,20 ; 1 Cor 3,11...) il signale le but, la condition « divino-humaine », la condition « théo-anthropologique », plus simplement dit : la déification.

De même, lorsque le saint évêque des Gaules explique le passage du statut originel, naturel de l'homme, au statut d'« adoption en vue de la filiation », lorsqu'il explique la différence séparant les deux modes de participation à l'Esprit : le mode limité et humain et le mode illimité et divin, il peint le départ et l'arrivée de la *metanoïa*. De même fait-il encore lorsqu'il commente le passage de « l'image » à la « ressemblance ». Enfin, pour Irénée, l'achèvement est bien la déification, l'homme *teleios* est bien l'homme devenu Christ.

Ces thèmes de la *metanoïa* et de la déification sont donc loin de nous être inconnus. Mais ils ont été aperçus comme en passant, et il est vraisemblable que nous gagnerions beaucoup à les examiner plus posément, avec plus d'attention. En effet, l'anthropologie de la déification est pour l'esprit moderne un thème spécialement délicat à assimiler. Parlant crûment, nous dirions un « morceau particulièrement difficile à avaler ». Mais, répétons-le encore une fois, *tripartition* et *déification* sont indissociables.

Irénée et les Pères expliquent comment il faut comprendre l'affirmation de Gn 1,27 disant que l'homme a été créé « à l'image de Dieu ». Il ne s'agit en aucun cas de penser de l'homme, qui est une créature : engendrée, formée, limitée... qu'il puisse ressembler en quoi que ce soit à Dieu qui, lui, est inengendré, au-delà de toute forme, illimité... Non, cette affirmation signifie seulement, mais son sens est inépuisable, qu'Adam a été façonné à l'origine à l'image de l'humanité que le Christ prendrait plus tard en venant sur terre. C'est pourquoi saint Paul dit qu'Adam (le premier homme) « est la figure de celui qui doit venir » (Rm 5,14). Celui qui doit venir étant, bien sûr, le Christ incarné, Jésus. Saint Irénée dit, pour sa part, que le Verbe a créé Adam sur le modèle de sa future personne incarnée (III 22,1 ; IV 33,4 ; V 16,2).

Comprise ainsi l'idée de l'image, aussi celle de la ressemblance, non seulement deviennent des notions acceptables, mais aussi des concepts extrêmement pertinents et féconds. Elles désignent le fait que l'être humain possède en lui un programme de développement — ce que les biogénéticiens ne nieront pas — programme, qui, faute d'être décodé, fait de l'homme, comme le dit si bien M. Laroche, « un égaré de lui-même »(1). Ce programme, réalisé à la perfection, donc l'*entéléchie* de l'homme, est le Christ. En cela, le Verbe est bien l'*alpha* et l'*oméga*, parce que tout a été créé par lui, parce que la création est pour l'homme, ainsi que le spécifie Irénée à maintes reprises, et parce que l'*imago* de l'homme, l'accomplissement de l'homme, est le Christ. Dans les termes

de son anthropologie que nous connaissons bien maintenant, Irénée présente le début et la fin de ce programme ainsi : au commencement l'homme est « corps, âme, esprit » — esprit désignant ici la seule participation au « souffle de vie » qui permet à l'homme de se maintenir dans sa condition biopsychique et il doit devenir « corps, âme, Esprit »(2). Ce devenir n'est autre que la spiritualisation de l'homme, laquelle, loin d'être un processus de désincarnation, est une incarnation. Irénée, commentant saint Paul (Rm 8,8), écrit : « Par là, il ne rejette pas la substance de la chair, mais il attire l'infusion de l'Esprit » (V 10,2). Pour l'homme, se déifier ne consiste pas à évacuer la chair, mais à la spiritualiser.

Rédemption ou déification

Quand on parle de cette déification de l'homme enseignée par le Christ et rendue possible grâce à lui, les chrétiens occidentaux ouvrent souvent des yeux ronds. Pour eux, le Christ ne s'est pas fait homme pour permettre la déification de l'humanité, mais pour *racheter* cette dernière. En Occident, le thème de la *Rédemption* passe avant celui de la déification. Il l'occulte même. Cela est tout à fait contraire à l'esprit de la tradition apostolique.

En effet, et saint Irénée revient sans cesse sur ce thème, si le Christ s'est fait homme c'est d'*abord* pour que celui-ci devienne dieu. Ce n'est que *secondairement* qu'il a racheté les hommes. Venant sur terre, il a « également » racheté les hommes, mais ce n'est pas principalement pour ce rachat qu'il est venu. Le penser serait en effet admettre que l'Incarnation est une conséquence dont Satan, par la voie du péché inoculé à l'homme, serait la cause. Une telle compréhension est pour la *Paradosis* sans fondement, voire inadmissible. Il en va de même pour l'Église orthodoxe qui, respectueuse de la tradition, affirme que la raison de l'Incarnation n'est pas la chute de l'homme, mais le « désir pré-éternel » de Dieu de devenir homme, son désir de faire de l'homme, comme l'écrit P. Evdokimov, une « théophanie »(3). Toutefois, si l'Église d'Orient médite bien plus volontiers sur le thème de la déification que sur celui de la Rédemption cela tient peut-être aussi au fait que ce dernier souffre d'une imperfection fort gênante. V. Lossky nous apprend que saint Grégoire de Naziance mettait en lueur cette imperfection en démontrant que l'on ne peut répondre, de manière satisfaisante, à la double question de savoir à *qui* fut offert le sang du Fils et *pourquoi* il fut versé. En substance, le raisonnement de saint Grégoire est le suivant.

Si Jésus-Christ a offert sa vie à Satan, afin que ce dernier libère les hommes qu'il maintient en esclavage, on comprend parfaitement le

pourquoi du sacrifice, mais il reste que sa destination demeure inadmissible, en ce sens que Dieu ne peut se donner au démon. Si, à l'inverse, on admet que le prix est offert au Père, sacrifice rigoureusement conforme à l'amour du Fils pour le Père, alors on ne comprend plus du tout la raison de ce sacrifice, le Père n'étant en aucun cas celui qui détient les hommes captifs ![4]

La croyance en la déification de l'homme est donc plus essentielle au christianisme oriental que la foi en la Rédemption. Ceci est conforme au fait que l'anthropologie de l'Église du Levant est, comme nous le savons, restée fondamentalement tripartite. Dans l'Église romaine, à la suite de mouvements historiques déjà étudiés dans le premier chapitre du premier volume, l'anthropologie tendant à devenir bidimensionnelle, le thème de la déification devint, bien sûr, de plus en plus difficile à comprendre. Du même coup l'idée de Rédemption se vit accorder une portée qu'elle ne possédait pas initialement. Rappelons, en effet, que pour saint Irénée, Dieu n'est pas venu sur terre afin d'effacer nos péchés : l'homme n'aurait-il pas péché, il serait venu quand même pour « couronner sa création »[5].

Le fait que les chrétiens occidentaux actuels soient plus familiarisés avec la notion de Rédemption et qu'ils aient souvent beaucoup de mal à admettre celle de déification vient donc de leur éducation. Celle-ci est le résultat d'une histoire qui a évacué la dimension anthropologique de l'esprit. Le thème de la déification demeure malgré tout présent au cœur du christianisme occidental. Heureusement car, sans cela, le christianisme n'a plus *aucun sens*. Mais cette présence apparaît comme voilée. Malgré qu'il soit écrit dans le *Credo* que le Christ est descendu du ciel « pour nous les hommes et pour notre salut », le chrétien occidental a tendance à ne retenir que le second membre de la proposition et à croire que le Christ s'est fait chair uniquement pour le salut des hommes. Or, comme le fait remarquer P. Evdokimov, à la suite du père Boulgakoff, l'agencement même de cette proposition du *Credo* montre bien que le Christ est d'abord venu *pour les hommes*, c'est-à-dire pour leur *déification* et, secondairement, pour le rachat de leurs fautes[6].

La « vie éternelle »

La déification de l'homme, comme but ultime, est signifiée aussi dans la liturgie de la messe occidentale en d'autres moments que la récitation du *Credo*. Par exemple, lorsque l'assemblée demande que Dieu la conduise à la « vie éternelle », ou lorsque le prêtre demande que le corps et le sang de Jésus-Christ, réunis dans la coupe, nourrissent en tous la « vie éternelle ». Mais hélas ! je crois que, pour beaucoup, cette notion de «

vie éternelle » est mal comprise, à moins qu'elle soit devenue une sorte de lieu commun vide de sens. Bien sûr, tout le mouvement de la déification demeure inclus dans la louange qui précède la communion : « Par lui, avec lui, et en lui, à toi, Dieu le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint Esprit...» En effet, on ne peut aller au Père, que par le Fils, c'est-à-dire en étant devenu Christ, en ayant « revêtu » le Christ(7). Cette voie est celle révélée par l'Esprit, celle vers laquelle pousse l'Esprit. On ne peut, enfin, être en Christ, comme le dit le texte de l'offrande, que par déification de l'humain en l'homme. Certes, le thème de la déification est bien là, mais disons sur un mode seulement implicite, très discret.

À dire vrai, je ne le vois affirmé avec une plus grande transparence que trois fois dans la liturgie de la messe. Une première fois, très belle, quand le prêtre verse l'eau — figure de l'âme, figure de l'humanité — dans le vin — symbole de l'esprit, symbole de la divinité — et dit : « Comme cette eau se mêle au vin pour le sacrement de l'Alliance, puissions nous être unis à la divinité de Celui qui a pris notre humanité ». Une deuxième fois, au cours de l'invocation pour l'Unité où les chrétiens demandent, juste avant la communion, « qu'en ayant part au corps et au sang du Christ » ils soient « rassemblés par l'Esprit Saint en un seul corps ». Cette prière est bien une demande de déification puisque, ainsi que le montre l'anthropologie originelle, les chrétiens ne formeront un seul corps, celui du Christ que lorsque eux-mêmes seront devenus « Christ ». Étudiant la conception du *Pananthropos* et de l'Église dans la *Paradosis* nous avons pu approcher ce sujet difficile. Enfin, on sait que le rite de communion dans son essence même est un rite de déification, un rite qui entraîne une *déification effective* de l'homme, ceci à condition que le geste de la communion et l'assimilation physique s'accompagnent effectivement d'une communion et d'une assimilation « en esprit et en vérité ».

Toute la liturgie de la messe « monte » vers l'eucharistie comme vers sa cime, vers cet instant où Dieu descend vers l'homme, pourvu que le « cœur » de ce dernier s'élève vers Lui, instant où Dieu se fait homme — dans la communion — pour que l'homme se fasse Dieu. La messe entière est donc centrée sur le mystère de la déification de l'homme, mystère théo-anthropologique insondable, assise et clé de voûte de toute l'anthropologie originelle tripartite. Certes, la messe chrétienne est cela, mais il faut croire que les chrétiens d'Occident ont tendance à l'oublier. Beaucoup est fait, il est vrai, dans notre civilisation pour que soit perdu le sens de tels mystères. Le chapitre II nous a appris, si ce n'est en totalité, du moins en grande partie, pourquoi.

Reprenant l'optique historique, qui est celle de cet ouvrage, nous allons tenter tout d'abord d'avoir une mesure de la place qui fut accordée autrefois au thème de la déification. Ce faisant, citant et examinant des

textes, nous pouvons espérer le voir se dessiner à nos yeux de manière plus nette. Nous tenterons aussi d'apercevoir quel sort les temps modernes ont réservé à cette compréhension du devenir de l'homme. Dans une deuxième phase de ce chapitre, c'est à la *metanoïa* elle-même que sera accordée toute l'attention. Elle fut comprise comme passage de la *mort à la vie*. Ce qui impliquait deux choses. Tout d'abord que la vie ordinaire, biopsychique, soit considérée comme une mort. Nous tâcherons de retrouver quelques textes fondamentaux de la Bible et des Pères affirmant que nous, les vivants, sommes en réalité des morts. Ceci impliquait aussi que la *metanoïa* soit comprise et vécue comme une *naissance*. Ici encore, à travers quelques textes clés, nous tenterons d'apprécier l'importance que ce thème de l'*enfantement* a pu avoir autrefois. (Il serait très intéressant d'examiner avec soin les arguments, tout à la fois psychologiques et physiques, les arguments biologiques, susceptibles de montrer la facticité de ce « deuxième enfantement »).

Enfin, dans une troisième et dernière phase, on s'attachera à comprendre comment les premiers légataires du Dépôt originel concevaient le mystère de l'Initiation chrétienne, le mystère du baptême. Car le sacrement du baptême est, par excellence, le sacrement de la transformation, de l'illumination, de la déification. Avoir une plus juste idée de ce sacrement, et plus généralement de la déification, conduira en dernier lieu à souligner un caractère de l'anthropologie tripartite dont jusqu'ici nous n'avons soufflé mot, savoir sa signification *apophatique*. Dans cette signification se révèle toute l'humilité qui est la sienne, humilité qui n'appartient guère à l'anthropologie moderne, discipline toute persuadée de connaître l'*essence* de l'homme et de n'avoir plus qu'à s'occuper de mieux découvrir les modes d'*existence* qu'elle-même lui assigne.

I. La déification, thème central du christianisme

Ayant à peine terminé d'écrire ce titre, je ne voudrais pas, par lui, distiller une erreur : celle de faire croire que la déification serait un thème central pour le seul christianisme. Elle est en effet un thème capital pour toutes les grandes religions, (je crois avoir eu déjà l'occasion de le suggérer), pour toutes les religions ancrées dans une vision fondamentalement tripartite de l'être humain. Un exemple évocateur, parmi tant d'autres, est le soufisme en qui s'exprime la plus pure tradition ésotérique de l'islam. Pour les soufis, l'homme en effet est un composé ternaire fait de *ruh*, l'esprit, *nafs*, l'âme, *jism*, le corps(8). Ils considèrent

d'autre part la vie ordinaire comme une mort et la mort, la mort à la vie du monde, comme un éveil, comme une naissance. Ghazâlî le grand écrivain soufi écrit ainsi : « les hommes dorment et lorsqu'ils meurent, ils s'éveillent »(9). Ce thème là n'est autre que celui de la *metanoïa*. Quant à la déification, Ghazâlî en a inventorié différentes voies, notamment une rapide, brutale, la voie d'Abraham, « l'Ami de Dieu » et une autre plus progressive, plus aisée, celle de Mohammed, « le Béni », « le Bien Aimé de Dieu »(10). Arrivé au terme de ces voies, un soufi persan a pu s'écrier : « Il n'y a, sous ce manteau, que Dieu »(11), parlant bien sûr du manteau qu'il avait sur lui-même. Pour sa part, Al-Hallâj (X^{e} siècle) affirmait : « ana-l-Hagg », expression signifiant « Je suis la Vérité » ou « Mon Je est Dieu ». Il témoignait ainsi de sa propre déification, transformation dont il ne faisait pas autrement mystère(12) ce qui, du reste, lui valut une mort effroyable.

Mais revenons au christianisme, puisque le choix de ce travail est de se limiter à l'anthropologie telle qu'elle est révélée et comprise par la tradition chrétienne.

Les Pères nous ont appris que dans le verset de Gn 1,27 : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance... » se trouve inclus tout le projet d'amour de Dieu qui est de déification de l'homme. Cette déification est une métamorphose avec Dieu, par Lui, en Lui. Tel n'est bien évidemment pas le cas de la divinisation promise par le Serpent glissant à l'oreille d'Ève : « ... et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal » (Gn 3,5). La transformation en question est ici une promotion déifiante sans Dieu, donc « contre » Lui ; elle est celle permise par les seules forces de l'homme. Elle est celle que se donne à lui-même le roi de Tyr, s'exclamant du haut de son intelligence et de ses richesses : « Je suis un dieu, j'occupe un siège de dieu au milieu des mers « (Ez, 28, 2). Cette déification, que l'homme se donne à lui-même sous l'inspiration du serpent et avec sa bénédiction, n'est qu'une pâle imitation de celle promise et permise par Dieu. Elle est très platement matérielle et comme colorée de naïveté ; l'allongement de la vie terrestre cherche à imiter l'*immortalité* du corps spirituel ; la médecine, à coups d'antibiotiques et autres drogues, aimerait bien conférer au corps de chair l'*incorruptibilité* qui appartient au corps glorieux ; la vitesse des transports modernes, les déplacements interplanétaires... sont autant de caricatures de l'ubiquité, de l'inconditionné, de l'illimité. Pâle imitation, plate imitation, mais qui fonde toute la civilisation occidentale. Mais nous avons assez parlé de ce sujet dans le chapitre II pour ne plus y revenir.

Les Hébreux avaient-ils une image claire du terme glorieux du devenir humain ? La question n'est pas simple et il n'est pas strictement nécessaire de l'aborder ici. On se contentera de faire remarquer que, dans

l'Ancien Testament, quand le mot dieu est employé pour désigner des hommes, il est plus conforme au texte que ce soit une formule laudative et non un terme désignant une éventualité ou une réalité effectives, ainsi en Ps 45,7 et 58,2. Le cas du Psaume 82 est peut être à réserver, mais nous allons y venir. D'autre part, tout l'Ancien Testament est animé du désir de contempler la face de Dieu, désir dont la satisfaction passe inéluctablement par la transformation, la transmutation de l'homme, car « seuls les cœurs droits contempleront sa face » (Ps 11,7). Yahvé, lui-même, promet à l'homme *juste* cette contemplation (Ps 91, 15-16), contemplation impossible et même mortelle pour l'homme psychique (Ex 33,20 ;...). Saint Jean, dans sa première lettre, verra dans la possibilité de cette contemplation la preuve même de la possibilité de la déification : « Nous serons semblables à Lui, *parce que* nous Le verrons tel qu'Il est » (c'est moi qui souligne) (1 Jn 3, 2).

Le Psaume 82 est ici particulièrement intéressant car Yahvé semble reprocher aux hommes de rester mortels alors qu'il leur avait été dit qu'ils seraient des dieux : « J'avais dit : Vous êtes des dieux, des fils du Très-Haut, vous tous. Eh bien ! Comme des hommes vous mourrez... » (Ps 82, 6-7). L'expression de « fils » doit être aussi remarquée, car la filiation avec Dieu comporte naturellement la « déification » de l'homme. Ce Psaume est aussi remarquable car Jésus-Christ le reprend, tout en affirmant que l'Écriture ne doit être en rien changée (car elle dit la Vérité), et ceci dans un contexte confirmant éloquemment l'hypothèse que Ps 82, 7-7 évoque bien la déification de l'homme (on trouvera ce passage, où Jésus invoque ce Psaume en Jn 10,34). L'action est alors la suivante : les juifs reprochent à Jésus, un homme, de se dire Dieu, de se « faire Dieu », donc de se déifier. Le sens de la réponse du Christ est celui-ci : l'Écriture (Ps 82,6) a promis aux hommes écoutant la Parole qu'ils pourraient devenir Dieu et à moi, moi qui suis cette Parole même, moi qui suis envoyé par le Père, vous me reprochez de me dire *Fils de Dieu* ! Il y a effectivement quelque contradiction dans l'attitude des Juifs. Mais celle-ci montre bien que la possibilité de la déification humaine n'était pas par eux clairement comprise. Au reste, c'est pour révéler et illustrer cette possibilité que l'homme a de devenir fils de Dieu, de devenir Dieu, que le Christ s'est incarné et qu'il est mort.

L'évangile de Jean

Nombreux sont les passages du Nouveau Testament où est désigné le « point oméga » de l'humain, à savoir le salut de l'homme, sa glorification, sa déification. Mon propos n'est pas ici de les recenser tous mais seulement de suggérer, à l'aide de quelques exemples, combien ce thème tisse toute la révélation néo-testamentaire. Le Nouveau Testament étant le

joyau de la Bible et l'évangile de Jean le joyau du Nouveau Testament, ouvrons immédiatement l'évangile de Jean, précisément en ce chapitre 17 dit de la « Prière sacerdotale » — où la tradition situe le sommet de la révélation johannique. Dans ce chapitre, Jésus prie pour lui-même, pour ses disciples et pour tous ceux qui croient en lui, afin que lui, Jésus, soit glorifié et que les hommes ayant reçu sa Parole soient déifiés. Le mot de déification n'apparaît pas dans la « Prière sacerdotale » mais Jésus, désignant la même réalité, dit : « ... pour qu'ils soient un comme nous » (17,11), « pour qu'ils aient la joie, la mienne, dans sa plénitude, en eux-mêmes » (17,13), « ... afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi, qu'ils soient en nous eux aussi... » (17,21), « ... pour qu'ils soient un comme nous sommes un ; moi en eux et toi en moi, pour qu'ils se trouvent accomplis dans l'unité... » (17,22-23), « ... pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi aussi en eux » (17,26).

Ce texte splendide, qui demande à être souvent médité, est en totalité centré sur le mystère de la déification de l'homme, mystère d'un amour divin si grand qu'il propose à l'homme de vivre *dans* le Christ, de faire vivre Christ en lui, de devenir Christ, de devenir Dieu. Il n'est pas jusqu'au chemin même de la transmutation qui ne soit indiqué dans ce texte : « Et telle est l'éternelle vie : qu'ils te connaissent, toi le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (17,3).

Car qui connaît Jésus-Christ connaît le Père, connaît Dieu. Jésus le rappelle maintes fois dans l'évangile de Jean : le Père est en lui, comme lui est dans le Père (14,10 ; 14,11 ; 14,20 ; 10,38 ; 17,21). « Qui m'a vu a vu le Père » (14,9). Par ces paroles encore Jésus désigne cette possibilité d'union des natures divine et humaine, cette possibilité de déification de l'homme, car dans ces passages Jésus est l'homme, « celui que l'on voit », et le Père est Dieu et Dieu vient habiter en l'homme.

Ces quelques remarques aideront à faire prendre conscience de la nature divine du devenir promis aux hommes par Jésus-Christ, d'après Jean l'Évangéliste. Jean précise d'ailleurs cette nature dès le prologue même de son évangile où il écrit de ceux qui « reçoivent » le Verbe : « Mais tous ceux qui l'ont reçu, ceux qui croient en son nom, il leur a donné de pouvoir devenir enfants de Dieu. Ils ne sont pas nés de la chair et du sang, ni d'une volonté charnelle, ni d'une volonté d'homme : ils sont nés de Dieu » (Jn 1,12-13). Dieu a donné le pouvoir à l'homme de devenir enfant de Dieu, le pouvoir d'être déifié. Ce texte est aussi capital concernant la logique de la conversion, du retournement, la logique de la *metanoïa* : il s'agit en effet d'une *naissance*, mais différente de la reproduction de la chair et du sang en ce qu'elle demande une fécondation d'une autre nature. Ce pouvoir de devenir « enfants de Dieu », les chrétiens, les vrais, le mettent en œuvre. Jean s'adressant à une communauté d'Asie Mineure dit : « Bien-aimés, maintenant nous

sommes enfants de Dieu et ce que nous serons n'a pas été encore manifesté » (1Jn 3,2). Saint Jean n'est bien sûr pas le seul apôtre à évoquer la déification de l'homme. Nous connaissons déjà le verset de Luc disant que le Royaume de Dieu est au-dedans de l'homme (Lc 17,21). Saint Pierre, quant à lui, affirme que tout est donné à l'homme pour qu'il devienne « participant de la nature divine » (2Pe 1,4). Les épîtres de Paul, dont nous savons qu'elles exposent avec une rare profondeur les principaux thèmes de l'anthropologie tripartite (voir : chapitre IV du premier volume), désignent aussi, en maints passages, la fin dernière de l'homme. Le génie de saint Paul aborde celle-ci à travers différents thèmes la transformation de l'intelligence (Eph 4,21-22 ; Rm 12,2), la transmutation du corps physique en corps de gloire (1 Cor 15 42-44 ; Ph 3,21...), l'inhabitation du Christ dans le cœur du chrétien (2 Cor 13,5 ; Gal 2,20...) l'unité de l'homme et du Seigneur (Rm 6,5 ; Gal 3,28 ; 1 Cor 6,17), la transformation en une même réalité : « Nous tous qui, le visage découvert contemplons, comme dans un miroir, la gloire du Seigneur, *nous sommes transformés en la même image*, de gloire en gloire, comme par le Seigneur, l'Esprit » (2 Cor 3,18), (c'est nous qui soulignons). Mais Paul désigne la déification à l'aide d'autres expressions : ainsi parle-t-il du temps où Dieu « sera tout en tous » (1 Cor 15,18 ; Col 3,11), où les hommes auront « revêtu » le Christ (Gal 3,27), revêtu l'homme nouveau (Col 3,9-10), où ils auront la « stature du Christ », où ils seront « hommes faits » (Eph 4,12-14). Nous ne reprendrons pas non plus tous les passages où Paul dit que les chrétiens forment, doivent former, ou formeront « un seul corps » (Rm 12,5 ; 1 Cor 10,16...) mais nous savons que ce corps est celui du Christ, nous savons que son avènement nécessite la déification des êtres humains qui le composent et qu'il y a là un thème clé de l'anthropologie tripartite originelle (voir le chapitre IV du premier volume, sections II et IV).

L'essentiel de l'essentiel

La déification, la pneumatisation, la *théosis* est bien sûr au cœur de l'enseignement chrétien originel. F. Varillon, jésuite, théologien de notre temps, voit dans cette possibilité de transformation de l'être humain ce qu'il appelle l'*essentiel* de l'*essentiel* de la foi chrétienne. Cl. Tresmontant, lui aussi un des plus grands théologiens actuels, écrit de la déification dans son *Introduction à la théologie chrétienne* :

> « À vrai dire, elle est la clef de voûte de la doctrine chrétienne. Sans elle, toute la doctrine chrétienne s'effondrerait. La finalité même du christianisme, qui commande toute la structure, tout le dynamisme de la doctrine, c'est cette doctrine de la divinisation. Sans elle, rien n'a plus de sens. Et parce qu'on n'a plus enseigné

cette doctrine de la divinisation, le christianisme s'est effondré et réduit à n'être qu'une morale »(13).

Le cœur de cette doctrine, la tradition originelle, la *Paradosis*, nous l'a légué sous la forme de l'adage célèbre :

« *Deus homo factus est ut homo fieret Deus* », soit : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ».

Cette pensée, magnifique dans sa symétrie qui suggère toute la synergie, tout le mouvement de montée et de descente simultanée liant la créature à son Créateur, est réaffirmée, commentée, étudiée, de multiples fois dans le *Contre les hérésies* de saint Irénée. Nous la trouvons dans cet ouvrage sous différentes formes. Ainsi par exemple :

« Car c'est là le motif pour lequel le Verbe de Dieu s'est fait homme et le Fils de Dieu, Fils de l'homme : c'est pour que l'homme devienne fils de Dieu » (III 19,1)

« Le Verbe de Dieu, lui qui, à cause de son surabondant amour, s'est fait cela même que nous sommes, afin de faire de nous cela même qu'il est » (V, préf.)

« Le Fils de Dieu, qui s'est fait homme pour que par Lui nous recevions l'adoption filiale, l'homme portant et contenant et embrassant le Fils de Dieu » (III 16,3).

La déification de l'homme est la raison de l'incarnation de Dieu. Cette compréhension se retrouve encore en d'autres endroits de l'œuvre de saint Irénée (III 10,2, III 20,2). Irénée la recueillit des apôtres par Polycarpe. Clément d'Alexandrie (140-220) la reçut très vraisemblablement par Pantène. Dans son ouvrage *Le Pédagogue*, que nous avons déjà évoqué, le grand Maître de sagesse alexandrin affirme que là est l'objet et l'aboutissement de l'enseignement apporté par le Christ : la déification, la divinisation de l'être humain (*op. cit.*, p.39). Dans le *Proteptrique*, il reprend cette affirmation précisant, comme Irénée, que là est la clef de l'incarnation : « Le *Logos* de Dieu est devenu homme, afin que tu apprennes de l'homme comment l'homme peut devenir Dieu » (I, 8, 4). Ailleurs, il s'écrie « Ô divine merveille ! Un Dieu a succombé et l'homme s'est relevé »(14).

Hilaire de Poitiers (315-367), qui défendit avec ténacité l'Occident contre l'hérésie arienne — ce qui lui valut le surnom d'« Athanase de l'Occident » —, continua de transmettre le « trésor » de la *Paradosis* en ces termes : « C'est pourquoi le Verbe de Dieu s'est fait chair : par le Verbe fait chair, la chair pouvait s'élever jusqu'à Dieu » (*De la Trinité*, 1, 1-13).

Pour se révéler à l'homme non seulement Dieu s'incarne mais il accepte de mourir sur la croix. Et ressuscitant, puis montant aux cieux, il montre à l'homme l'infinie hauteur à laquelle l'humanité peut s'élever.

Les Pères grecs scruteront avec beaucoup d'attention et une reconnaissance sans limite cette vérité impensable. Saint Athanase (295-373) dit « l'Œil très saint de l'Univers », qui est l'auteur d'un Symbole que l'Église utilise encore, saint Athanase le plus violent contradicteur d'Arius (dont il affirmait qu'il avait « crevé aux latrines » !)(15), formulait cette vérité en ces termes : « Dieu s'est fait porteur de la chair, pour que l'homme puisse devenir porteur de l'Esprit »(16).

Cl. Tresmontant a retrouvé pour nous nombre de passages où « l'Œil de l'Univers » revient sur le thème de la déification et recourt à des formules semblables à celles de saint Irénée :

> « Le *Logos* est devenu chair, afin que nous aussi, recevant de son esprit, nous puissions être divinisés » (*De Decr. Nic. Syn.*, 14).
>
> « Car lui est devenu homme, afin que nous soyons divinisés » (*Or. de Incarn. Verb.* 54).
>
> « L'union s'est faite ainsi, pour qu'à la nature divine, fut unie la nature de l'homme et que le salut de l'homme et sa divinisation fussent assurés. » (*Or. Contra Arianos*, II, 70).

Dans cette possibilité de divinisation saint Basile (329-379) voyait le critère le plus sûr de l'humain. Il définissait ainsi l'homme comme *animal divinisable* : « L'homme est un animal qui a reçu vocation de devenir Dieu »(17). Il voyait de même dans l'actualisation de cette vocation la raison de l'incarnation de Dieu : « C'est à cause de nous que le *Logos* s'est fait mortel, pour nous délivrer de la mortalité » écrivait-il dans ses lettres (*Epist.* VIII,5).

Grégoire de Nysse (335-395), frère de Basile, fit lui aussi de la conformité de l'homme à Dieu — conformité que l'homme doit réaliser, déification à laquelle il doit accéder — un thème central de ses méditations(18). La béatitude, disait-il, « ne consiste pas à connaître Dieu, mais à avoir Dieu en soi »(19) c'est-à-dire consiste à devenir Dieu.

Sans doute Grégoire de Naziance (330-390), qui était, de même que Basile, très platonicien et dont nous connaissons l'admiration pour Origène, avait-il une compréhension, disons « très désincarnée » du processus de déification. Ceci n'empêchait, qu'à ses yeux, la mise en œuvre de ce processus n'a été rendue possible que par le Christ : « Nous devenons divins par Lui », « Jésus représente en nature ce que nous sommes », « Par lui l'intégrité de notre nature est restituée » écrivait saint

Grégoire[20]. De manière encore plus explicite le grand Cappadocien affirmait encore :

> « Il nous a fallu que Dieu s'incarne et meure pour que nous puissions revivre » (*Orat* XLV)[21].

Et Grégoire de Naziance, comme ses illustres prédécesseurs, revient inlassablement sur cette question essentielle[21] :

> « Devenons Dieu par lui, puisque lui, à cause de nous, est devenu homme » (*Oratio*, I).
>
> « Comment ne serait-il pas Dieu, celui par lequel, toi aussi, tu deviens Dieu, (*Or.*, 39,40).
>
> « Il est devenu homme à cause de toi, en sorte que toi, par lui, tu deviennes Dieu » (*Or.*, 40,45).
>
> « Mais plus tard (...) il est devenu homme afin que je devienne dieu, tout autant qu'il est devenu homme » (*Or.* 29, 19).

Toute la patristique grecque du IV^e^ siècle est profondément imprégnée de cet « essentiel de l'essentiel ». Saint Jean Chrysostome (354-407) dont le nom veut dire « bouche d'or » — tant il était excellent orateur — lui accorde une place privilégiée[22]. Puis le thème de la déification de l'homme, comme raison et corrélât de l'incarnation de Dieu passa aux Pères du V^e^ siècle. Nous le retrouvons sous la plume de saint Cyrille d'Alexandrie (376-444) (dont la sainteté fut sans doute plus le fruit de sa pensée que de ses agissements), saint Cyrille qui écrit : « Si Dieu est devenu homme, l'homme est devenu Dieu » (*Rom. hom.*, IX,3).

Maxime le Confesseur et Damascène

Et ce thème continua de rester le fil directeur de l'anthropologie des Pères grecs. Saint Maxime le Confesseur (580-662), dont nous avons présenté plus haut la conception de l'homme, le développa avec un soin tout particulier, affirmant, tout d'abord, qu'il n'est d'autre but à l'oraison que la déification[23] et précisant que celle-ci est un effet total de la grâce divine, et nullement un but que l'homme puisse atteindre par ses forces seules. Saint Maxime, lequel parlait d'expérience, donne aussi une vision « énergétique » de la déification qui mérite une grande attention. Voici quelques extraits significatifs des œuvres du Confesseur, extraits rapportés par les théologiens orthodoxes de notre temps, V. Lossky, P. Evdokimov, O. Clément :

> « Les êtres créés deviendront par la grâce ce que Dieu est par sa nature »[24].

> « Dieu a créé la monde pour y devenir homme et pour que l'homme y devienne Dieu par la grâce et participe aux conditions de l'existence divin »(25).

De tels passages sont extrêmement importants en ce qu'ils mettent en lueur très clairement ce qui sépare la déification chrétienne des déifications *ex deo* : l'homme ne devient pas un dieu qu'il serait *par nature*, il devient Dieu *par grâce*, en *participant*, comme le disait saint Pierre, de la nature de Dieu.

Dans les passages suivants rapportés par O. Clément(26), Maxime le Confesseur reprend l'adage patristique tout en précisant que la déification ne change pas la nature de l'homme — ce qu'Irénée montrait parfaitement en distinguant la *nature et l'existence*(27) — en montrant aussi qu'elle se fait par infusion, effusion d'énergies incréées, d'énergies divines.

> « Parce que Dieu s'est fait homme, l'homme peut devenir Dieu. Il s'élève par des ascensions divines dans la mesure même où Dieu s'est humilié par amour pour les hommes, en assumant, sans changer, le pire de notre condition » (*Chapitres théologiques et économiques*, P.G 90, 1165)
>
> « L'homme déifié, tout en restant entièrement homme par sa nature, dans son âme et dans son corps, devient entièrement Dieu, dans son âme et dans son corps, par la grâce et la splendeur divine de la gloire béatifiante qui le pénètrent entièrement » (*Ambigua*, P.G 91,1088)
>
> « Devenue Dieu par déification, la créature ne porte et ne manifeste désormais que l'énergie divine, de sorte qu'il n'y a plus en toutes choses qu'une seule et unique énergie, commune à Dieu et à ses élus, où plutôt il n'y a plus que Dieu seul, dans la mesure où, comme il convient à l'amour, il envahit tout entier ses élus tout entiers » (*Ambigua*, P.G. 91,1088)

Saint Paul aussi parlait de cet état, de ce temps, où Dieu serait to*ut en tous*.

Jean Damascène (VIII^{e} siècle), le dernier Père grec dont l'autorité sera admise par toutes les communautés(28) transmettra lui aussi aux siècles ultérieurs le secret dévoilé, le secret révélé de la *Paradosis*, celui de la déification. Mais, ainsi que nous l'avons dit, l'Église d'Orient accordera à ce secret un prix infiniment plus précieux que l'Église d'Occident qui, semble-t-il dès l'origine, sera moins sensible à l'immense mystère du Dieu qui se fait « sarcophore » — porteur de la chair — pour que

l'homme se fasse « Pneumatophore », c'est-à-dire porteur de l'Esprit, ou encore « Christophore », porteur du Christ. De la même manière, nous le savons, l'Église d'Occident sera moins fidèle à l'anthropologie tripartite originelle que l'Église d'Orient et ceci nonobstant l'infléchissement platonicien que cette dernière aura fait subir à l'anthropologie de la *Paradosis*.

Expériences de la déification

Le thème de la déification étant consubstantiel à celui de la tripartition du composé humain, il suivit logiquement la même trajectoire historique que ce dernier. Les tympans romans, représentant le Christ transfiguré, lumineux entre les Quatre Vivants, désignaient aux hommes ce but qu'est la déification et aussi le chemin(29). À partir du XIII^{e} siècle, cette image ne sera plus sculptée sur les tympans. Et nous savons que, très vraisemblablement, l'idée même de la déification était déjà devenue pour saint Thomas d'Aquin une simple métaphore(30). De même qu'à partir du second Moyen-Âge les textes sur la trilogie humaine devront être recherchés sous la plume des moines et des mystiques, ceux traitant de la déification seront écrits par les mêmes mains. Par définition, toute la littérature mystique est une littérature de l'expérience déifiante, est une illustration et une étude du vécu de la déification. Le domaine de cette littérature est si vaste qu'il ne peut être question d'en donner ici ne serait-ce qu'un mince aperçu. Ce serait d'ailleurs inutile. Il suffira d'extraire quelques fragments témoignant bien que l'expérience mystique de Dieu est bien une expérience de l'homme devenant Dieu, une expérience de la déification.

En exergue, on pourra se souvenir des paroles de saint Augustin, découvrant au fil de ses expériences spirituelles l'infinie proximité de Dieu et de l'homme, découvrant l'identité promise : « Mais, Toi, Seigneur tu était plus intérieur que ce qu'il y a en moi de plus intérieur, et plus élevé que ce qu'il y a en moi de plus élevé » (*Confessions*, III,VI,2)(31). Souvenons-nous aussi du *Noverim me, noverim te* : Augustin se spiritualisant, dans le même mouvement se déifie et découvre le Christ qu'il devient.

La déification correspond à une véritable transformation, transmutation, métamorphose de l'être actuel. Sainte Thérèse d'Avila (1515-1582), carmélite si célèbre qu'il n'est pas utile de la présenter, comprend bien ainsi le processus de sanctification-déification. Elle utilise même dans son livre *Le Château intérieur* l'image du ver à soie qui

devient papillon[32], précisant qu'il faut que le ver meure à lui-même — mort pénible, onéreuse — pour renaître à la condition de papillon, condition transfigurée : « Il (le Seigneur) transforme l'âme dont on ne reconnaît plus rien, pas même le visage »[33]. Tout ce que dit sainte Thérèse sur cette transformation mérite une grande attention, car non seulement elle ne parle que de cela dont elle a une expérience réelle — « Je ne dirai rien dont je n'ai point la très grande expérience »[34] — mais elle est douée d'une remarquable acuité intérieure lui permettant de transmettre avec beaucoup de nuances les états qu'elle expérimente.

Du point de fuite de ces états, qui est celui de toute mystique authentique, sainte Catherine de Gênes (1447-1510), un siècle plus tôt n'hésitait pas à dire, pour en faire apercevoir la teneur : « Mon moi, c'est Dieu, et je ne connais rien d'autre, hors lui mon Dieu »[35] et elle précisait — dépassant ce que saint Pierre laissait espérer dans sa deuxième épître — : « Non par seule participation, mais par vraie transformation et annihilation de l'être propre »[36].

Qu'il y ait dans la déification une effective et très réelle transformation, c'est ce qu'affirme aussi ce carmélite, ami de sainte Thérèse d'Avila, qui fut l'un des plus grands mystiques de tous les temps : saint Jean de la Croix (1542-1591). Il écrit en effet : « ce que Dieu prétend c'est nous transformer en dieux, et nous donner par participation, ce qu'Il est Lui-même en Soi »[37]. Voilà qui est clair et parfaitement conforme à la compréhension apostolique de la volonté divine. Ce fait de la métamorphose de l'homme en Dieu, de la déification est pour le « Docteur mystique » — titre que lui a décerné l'Église — si fondamental et il faut dire si improbable, si impensable pour l'homme ordinaire, qu'il y revient maintes et maintes fois. Dans le prologue à *La Vive Flamme d'Amour*, il écrit : « Nous traitons du plus haut degré de perfection auquel l'âme peut arriver en cette vie, qui est la transformation en Dieu »[38]. De la transfiguration, Jean de la Croix écrit dans la *Nuit obscure* : « elle n'est autre que l'illumination de l'entendement par la lumière surnaturelle, de telle sorte qu'il est uni au divin et devient divin »[39]. Et souvent dans cet ouvrage, l'auteur revient sur le thème de la métamorphose de l'âme : « C'est pourquoi elle s'appellera et sera Dieu par participation »[40]. Dans *La Vive Flamme d'Amour*, il écrit :

> « La transformation de l'âme en Dieu est quelque chose d'ineffable. Tout se résume en un mot : l'âme devient Dieu par participation à sa nature et à ses attributs »[41] et encore : « Elle ne fait désormais plus qu'un avec lui et, d'une certaine manière, elle est

> Dieu, par participation. Bien que cette transformation n'atteigne pas la perfection qu'elle aura dans l'autre vie, elle est néanmoins... comme une ombre de Dieu »(42).

Pour faire mieux comprendre combien cette « ombre » est cependant lumière pour notre état actuel, le Docteur mystique précise dans l'une des ses *Maximes* que Dieu transforme l'homme en dieu exactement de la même manière que le « feu convertit toutes choses en feu »(43). L'homme est noir, tel un charbon éteint, mais sous la flamme et le souffle de l'Esprit, il se transfigure en braise rougeoyante. C'est là une image courante chez les mystiques chrétiens qui leur permet de traduire ce qui se passe dans le processus de déification.

Avec la mystique allemande de Maître Eckhart (1260-1327), dominicain, *Magister theologiae* à Cologne, Provincial de son ordre pour la Saxe, le thème de la déification prend une tournure néoplatonicienne, une tournure e*x deo* si prononcée que l'Église se verra obligée de condamner une trentaine de propositions tirées des ses écrits. Tauler (1297-1361) dont nous avons plus haut cité quelques extraits témoignant de sa conception tripartite de l'homme, fut toujours un ardent défenseur des thèses de Maître Eckhart dont il était aussi le disciple. Dominicain comme lui, il défendit de même une conception de l'union à Dieu de type *ex deo,* conception où l'identité de l'être s'absorbe et disparaît en Dieu. De là ces analogies que l'on repère entre la mystique de Tauler et celle de l'Extrême Orient(44). La doctrine de la déification, tout en se parant en Allemagne de couleurs néoplatoniciennes, conserva une grande vitalité et elle connut avec le mysticisme allemand une des ses plus belles efflorescences. Valentin Weigel (15331-588), un des grands représentants de ce courant mystique, admirateur de Tauler, défendra l'idée, qui est au cœur même de la *Paradosis,* que la tâche fondamentale de l'homme est de se régénérer, de naître une nouvelle fois, ceci en se détournant de lui-même et en se tournant vers Dieu, en s'unissant à Dieu. L'âme « naît en Dieu », disait Weigel, lorsque « le Christ naît en elle ». Nous retrouvons chez cet auteur ce double mouvement de descente et de montée, d'incarnation de Dieu et de déification de l'homme, d'enfantement de la forme divine sur terre et de la forme humaine au ciel. C'est là, nous le savons, un thème essentiel de la tradition chrétienne originelle.

Les écrits de Jacob Boehme (1575-1624), autre grand nom du mysticisme allemand, furent jugés par l'église luthérienne parfaitement hérétiques. Sans nul doute l'étaient-ils puisqu'ils défendaient une conception de la création non pas e*x nihilo*, mais impliquant différentes phases de procession et d'émanation. Ils l'étaient aussi pour une

acception trop platonicienne de la déification. On doit cependant aux écrits de Boehme d'avoir entretenu avec persévérance la flamme de notions essentielles à la doctrine de la déification telle que la concevaient les apôtres : ainsi de la notion de l'intériorité du Royaume de Dieu, présent dans le cœur de l'homme, de la notion de la double naissance simultanée de l'homme en Dieu et de Dieu en l'homme. Une phrase de Boehme est très belle qui a un accent spécialement paulinien : « Je ne sais ce que je dois devenir, mais si je l'ignore, le Christ, en moi, le sait »(45).

L'année où mourait Jacob Boehme (l'église protestante, dans un bel élan de charité chrétienne, refusa de l'enterrer religieusement) naissait celui qui, pour beaucoup aujourd'hui, est le plus grand poète mystique allemand : Angélus Silésius (1624-1677). Protestant d'origine, Angélus Silésius se convertira au catholicisme. Il voyait en effet dans l'eucharistie le sens vrai de la transmutation désirée par tout chrétien authentique (et par les alchimistes), le sens exact de la métamorphose déifiante annoncée par le Nouveau Testament. Cette compréhension de l'eucharistie explique aussi qu'A. Silésius devint prêtre. Son œuvre ne fut pas condamnée par l'Église. On y retrouve cependant une acception de l'union à Dieu tout à fait analogue à celle de Maître Eckhart, qui fut notamment condamné pour avoir écrit : « Le Père engendre son Fils et je dis plus encore — il m'engendre en tant que son Fils et le même Fils ». Bien que rigoureusement conforme à la tradition originelle (cf. par exemple, Jn 1, 12,14 et les épîtres de Paul : Gal 3,27 ; 2,20...) il est vrai que la formule est forte, il est vrai qu'elle pouvait choquer et être mal comprise. Nous en trouvons cependant d'aussi osées, voire plus, chez Silésius qui écrit par exemple :

> « Je suis enfant de Dieu et Dieu est mon enfant. Comment chacun peut-il donc être l'un et l'autre ? » (I,25,6).

Mais voici quelques distiques sur les 1600 laissés par ce grand mystique. Je les choisis pour leur pureté et leur rapport immédiat à la déification telle qu'Irénée et les premiers Pères la comprenaient. Puissent ces distiques donner au lecteur le goût de lire le reste de l'œuvre d'Angélus Silésius(46) :

> « Dieu s'est fait homme en toi. Si tu ne te fais Dieu, tu moques sa naissance et tu ris de sa mort » (I 124)
>
> « Homme, si le Paradis n'est pas d'abord en toi, crois bien que jamais tu n'y entreras » (I 295)
>
> « Arrête, où cours-tu donc ? Le ciel est en toi, cherches-tu Dieu ailleurs, tu le manques sans fin » (I 82) ; « Christ serait-il né mille fois à Béthléem, s'il n'est pas né en toi, c'est ta perte à jamais » (I 6 1) ; « Que l'homme est fou, qui s'en va boire à la flaque, et laisse la

fontaine au cœur de la maison » (I 300). (L'eau dont il est question ici est cette « eau vive » dont parle Jésus à la Samaritaine, c'est-à-dire l'Esprit Saint ; cf. Jn 4,13).

Étudiant l'histoire de l'anthropologie tripartite nous avons omis de citer Novalis (1772-1801) que l'on considère comme le plus grand écrivain mystique de l'époque romantique. La poésie de Novalis fut pour lui une voie de naissance à Dieu, de montée à l'Esprit. Conduit par Sophie, Novalis chemina loin sur cette voie. Suffisamment loin pour affirmer toute la réalité de la déification à travers des pensées comme : « Un jour nous serons ce que notre Père est »(47) ; « On touche le ciel, quand on touche un corps humain »(48) ; « Nous ne devons pas être seulement des hommes, nous devons être plus que des hommes »(49) ; « L'homme : métaphore »(50)...

Quant à l'anthropologie de Novalis elle affleure dans nombre de ses maximes sur l'homme. En voici une où aussi apparaît le sens ascendant de la déification, de la communion de l'humain et du divin :

> « La force est la matière des substances. L'âme la force des forces. L'esprit est l'âme des âmes. Dieu est l'esprit des esprits »(51).

Pour Novalis, comme de juste, la question de la *metanoïa* la question du retournement, est véritablement essentielle et la tâche que les morts demandent aux vivants d'effectuer n'est autre que cette conversion même :

> « Apprenez à comprendre le sens de la mort
> Et à trouver la Parole de Vie ;
> Retournez-vous enfin ! » supplient les morts entendus par le poète (in : *Henri d'Ofterdingen*, « Le chant des morts »).

Penseurs modernes et contemporains

Le temps passant, la pression exercée par la civilisation moderne devenant chaque année plus impérieuse, l'idée de déification eut de plus en plus de difficultés à se voir accorder quelque crédit ailleurs que dans les couvents (là elle se trouvait mise à l'épreuve et par suite confirmée). Toutefois, malgré le coup de hache porté à l'histoire de l'anthropologie tripartite et, plus généralement, à toute la philosophie religieuse par Feuerbach (1804-1872), il y eut des philosophes célèbres pour considérer avec respect l'éventualité de la transmutation de l'être humain : Bergson (1859-1941) et Maurice Blondel (1861-1949) furent de ceux-là.

À la fin de son dernier ouvrage d'importance *Les Deux Sources de la morale et de la religion*(52) où il authentifie l'existence d'une dynamique spirituelle et mystique, sans laquelle l'humanité serait condamnée à la

répétition de ses instincts, Bergson en vient à soupçonner que le monde puisse être « une machine à faire des dieux » — formule extrêmement frappante —, ceci après avoir présenté le terme ultime de la mystique comme « coïncidence avec l'effort créateur qui manifeste la vie ». Effort, dit-il, « qui est de Dieu, s'il n'est pas Dieu »(53). Quant à Maurice Blondel, qui fut l'un des très grands philosophes chrétiens, la déification de l'homme a toujours été pour lui un thème central de réflexion. Cl. Tresmontant écrit à son sujet : « Les conditions métaphysiques, ontologiques de la création par Dieu l'Unique d'êtres divinisables, capables de prendre part à sa propre vie, tel a été l'objet fondamental de la méditation de celui qui a été l'un des plus grands métaphysiciens chrétiens »(54).

Parmi les philosophes contemporains, quelques uns — dont le nombre ne dépasse pas sans doute celui des doigts d'une main — continuent de transmettre la doctrine de la déification tout en la scrutant et lui donnant ce nouvel éclairage permis par une connaissance plus approfondie de la tradition chrétienneainsi que par une réflexion biologique plus poussée. Ceux-là, qui ont conservé le sens de la « théosis », sont les mêmes philosophes à avoir gardé, ou retrouvé, le sens profond de l'anthropologie tripartite. Tel est le cas de J. Borella dont nous avons déjà présenté la conception de l'homme et qui, sur le sujet de la déification, donne des aperçus lumineux. Il écrit : « Nous touchons ici l'un des mystères les plus hauts de la science spirituelle. Dieu ne peut être vu que par lui-même, et donc, si l'intellect voit Dieu, ce ne peut être que Dieu lui-même se voyant dans sa propre lumière. L'intellect est dans cette vision transformé en Dieu lui-même et c'est donc aussi dans sa propre lumière qu'il voit Dieu »(55). Sur la question — trop souvent transformée en objet de polémique — de savoir si, dans l'expérience mystique ultime d'union à Dieu, il y a fusion et absorption de la créature dans le Créateur (conception *ex deo*) ou au contraire maintien de l'identité de chacun, (perception *ex nihilo*), J. Borella demande de ne pas trancher. Il rapporte à ce sujet la parole donnée par saint Jean de la Thébaïde à saint Évagre le Pontique (346-399) venu le questionner afin de savoir si la lumière — lors de la contemplation ultime — vient de l'intelligence, ou d'une source extérieure. Évagre passa les seize dernières années de sa vie comme anachorète en Égypte. C'est là qu'il rencontra Jean de la Thébaïde, visionnaire dont la réputation de contemplatif semble n'avoir jamais été dépassée(56). Celui-ci répondit à saint Évagre :

> « Aucun homme n'est capable de décider de cette question » et il ajouta : « En tous cas, sans la grâce de Dieu, l'intelligence ne saurait être illuminée dans l'oraison et délivrée des ennemis nombreux et acharnés à sa perte »(57).

Le second philosophe contemporain dont on ne peut, sur le thème de la déification, manquer de citer le nom est bien sûr J. Guitton, élève et disciple de Bergson, ami de Bachelard, dont nous avons déjà présenté la théorie des deux mutations : celle conduisant de la *biosphère* à la *noosphère*, puis celle conduisant de cette dernière à la *pneumatosphère*(58). J. Guitton — de même d'ailleurs que J. Borella — met en lumière cette particularité du processus de « déification-résurrection » faisant que la mentalité rationnelle a tant de mal à en admettre la possibilité : à savoir son caractère foncièrement « antiphysique », à tout le moins *anti-entropique* ou *néguentropique*(59).

Bien entendu, les ésotéristes — nous ne voulons parler ici que des ésotéristes de valeur, tels Y. A. Dauge et J. Biès, déjà cités dans cet ouvrage — tous spécialistes de « l'homme intérieur » et du sens que porte cet « homme », les ésotéristes savent que cet homme est Dieu en puissance. Je ne pense pas que Jung — dont le processus d'individuation est pourtant ouvertement démarqué de celui de déification — ait jamais crû à la possibilité d'une transmutation réelle de l'homme en Dieu : nous pouvons cependant considérer la question comme restant ouverte. Quant à V. E. Frankl, les ouvrages dont nous disposons en France ne permettent pas de connaître sa pensée à cet égard. Celle de K. G. Dürckheim sur le même sujet nous est par contre connue. Il écrit : « Le vrai combat se situe à un tout autre niveau, il en va de la divinisation de l'homme, et non seulement de conditions agréables de vie. Pour cela, le message du Christ ne peut vieillir, il est toujours neuf »(60).

Il reste heureusement quelques théologiens pour parler encore aujourd'hui du terme prévu par ce programme de développement que le Créateur inscrivit au cœur de l'être humain (ce « cœur » aurait-il son substrat dans les cellules du corps ?). Du côté des orthodoxes, ils sont nombreux. Citons par exemple Vladimir Lossky analysant le sens de la dynamique qui conduit de l'*image* à la *ressemblance*, P. Evdokimov affirmant qu'il ne s'agit pas pour l'homme « d'imiter le Christ, mais de devenir *christophore* »(61), O. Clément qui écrit, en toute rigueur de termes, que : « L'homme n'est vraiment homme que déifié. L'exigence de s'unir à la Source de vie fait son être même »(62).

Bien entendu les théologiens actuels de l'Église romaine, pour donner la place qui lui revient au thème de la transfiguration de l'homme en Christ, sont plus rares. On voit cependant le cardinal Daniélou affirmer que cette transmutation est rigoureusement nécessaire pour être aimé du Père assigner aussi à l'homme une fin supérieure à celle des anges : « Le mystère chrétien, dit-il, est celui de l'exaltation de l'humanité au-dessus de la sphère des anges »(63). Quant à **F. Varillon** et Cl. Tresmontant, ils

sont, sur la question de la signification anthropologique de la déification, aussi affirmatifs et transparents que saint Basile. Le premier écrit : « Si vous me demandez ce qu'est l'homme, je vous réponds ceci : l'homme est du divinisable. C'est la réponse la plus profonde, au-delà de toutes les choses si intéressantes que peuvent nous dire les sciences humaines »(64).

Cl. Tresmontant écrit de son côté :

> « Pour le théologien, il y a *homme* dès lors qu'un animal apparaît qui est *capax Dei*, capable, par création, par constitution, d'entrer en rapport avec l'Être absolu et invité à une destinée surnaturelle. Le théologien ne sait pas plus que le paléontologiste quand cet être est apparu. Mais ce qu'il sait, c'est qu'il va appeler *homme*, l'être qui est capable de cette destinée surnaturelle »(65).

Il faut une souplesse d'esprit que seule peut donner l'expérience des ans pour qu'un anthropologue scientifique en vienne à reconnaître une telle définition comme valide. Cet homme de science sait pourtant que cette définition a pour elle une très grande probabilité d'exactitude, une *ligne parfaite* de démarcation séparant l'« animal-homme » des « animaux » n'étant autre en effet que l'existence ou la non-existence de comportements *rituels*, *liturgiques*, c'est-à-dire de comportements inexplicables par les données expériencielles et empiriques, mais seulement motivés par la perception ou l'intuition de réalités spirituelles.

Nous ne devons, ni ne voulons, enfin terminer cet aperçu sur l'histoire du thème de la déification sans citer le père qui, de nos jours, s'est attaché à transmettre, sous une forme toujours plus claire et accessible à notre temps, la pensée de Saint Irénée et celle de la catéchèse apostolique : Henri Lassiat.

II. La metanoïa comme passage de la mort à la vie

Pour nous, hommes modernes, lorsque nous parlons de mort, conformément à nos valeurs devenues si matérielles, nous pensons d'abord à cet instant qui est celui de la *mort du corps*, puis à l'état de l'être qui suit cette mort, état qui, pour la majorité, signifie un retour au néant. Nous avons une équation implicite dans la tête qui est : « vie = vie du corps, mort = mort du corps ». C'est là un héritage du XIII^{e} siècle qui, au fil du temps, s'est de plus en plus profondément enraciné dans la mentalité occidentale. Mais il n'en a pas toujours été ainsi. M. M. Davy,

analysant les conceptions de l'homme roman, conceptions qui tendront à disparaître avec la crise du XIII^e siècle et la montée de l'homme gothique(66), montre que les conceptions romanes voient moins de *différence* entre un vivant et un mort (tous deux compris au sens actuel, banal) qu'entre un homme spirituel et un homme charnel, psychique(67).

Cette conception, qui résiste jusqu'à la fin de la période romane, définit la vie et la mort non pas par référence à la mort du corps, mais à la vie que donne l'Esprit, plus exactement à cette Vie spirituelle que permet le deuxième mode de participation à l'Esprit : le mode illimité, divin, défini par saint Irénée(68). La vie, dans cette conception, est corrélative de l'union de l'homme et de Dieu, elle est corrélative de l'ouverture de son cœur, de son esprit. À l'inverse, la mort est celle de l'homme qui, fermé à Dieu, ne communique pas avec lui et ne peut recevoir les énergies divines.

Le cardinal Daniélou transmet exactement la même conception, faisant remarquer que dans la révélation chrétienne la *frontière essentielle*, la frontière séparant les vivants et les morts, ne passe pas entre cette vie terrestre et ce qui la suit, entre l'ici-bas et l'au-delà, mais entre ceux qui sont nés à l'esprit ou de l'esprit, ceux qui sont ouverts à Dieu et ceux qui lui sont fermés, qui demeurent des psychiques(69).

Il y a là une compréhension de la vie et de la mort totalement différente de celle en vigueur dans la civilisation moderne. Il faut d'ailleurs savoir que cette compréhension — qui nous paraît si étrange — n'est pas propre au christianisme. Nous la retrouvons en vérité dans quasi toutes les sociétés traditionnelles, lesquelles voient d'ordinaire dans la naissance du corps un événement moins important que la naissance initiatique et considèrent l'état précédant cette dernière à la manière d'une mort. Je me souviens, au Gabon, d'initiés au Bwiti mitsogho m'affirmant que pour eux *j'étais mort*, affirmation que j'ai, bien sûr, « prise au sérieux », mais que j'ai eu du mal à assimiler, à digérer, tant quelque chose en moi était sûre que j'étais vivant. J'ai appris, depuis, à me méfier de toute certitude.

La mort, dans le « Dépôt chrétien », est donc avant tout l'état de l'être biopsychique. La vie, elle, appartient à l'homme né une deuxième fois, à l'homme spirituel. Il nous faut donc bien voir que dans l'anthropologie « corps, âme », les notions de vie et de mort sont définies par rapport au donné sensible, perceptible à l'âme, au psychisme, savoir la vie du corps (par suite de l'âme). De même la naissance est alors par excellence, et seulement, celle du corps. Dans la définition de la naissance, dans celle de la vie et celle de la mort, l'accent porte ici non sur le rapport à l'origine de la vie, mais sur ses manifestations visibles *hic et nunc*, non sur la réalité de la vie, mais sur son apparence. La confusion qui est faite ici est comparable à celle assimilant l'expression spatiale du temps — la

course de l'aiguille de l'horloge — et le temps lui-même, le temps réel. L'homme psychique raisonne sur la mort et la vie, de la même manière que s'il déduisait d'un arrêt de l'horloge l'arrêt même de l'écoulement du temps. L'image est claire et la conclusion sans aucun fondement logique, ni méthodologique.

Naissance, vie et mort

Pour l'anthropologie tripartite, les notions de naissance, de vie et de mort sont définies non pas par rapport au *donné sensible*, *psychique*, mais par rapport au *donné spirituel* à ce qui est aperçu par l'esprit. Or l'esprit aperçoit ceci : que la source de la vie est l'Esprit — « qui est Seigneur et qui donne la vie » dit le Symbole de Nicée-Constantinople —, que l'être humain n'est vraiment vivant, c'est-à-dire est hors de l'emprise de la mort, de la vraie mort, la mort définitive, que s'il participe totalement à l'Esprit et s'est « retourné » vers Dieu. Dans la conception bipartite, la vie et la mort sont des conceptions *relatives* concernant seulement une phase de l'être humain, la phase biopsychique, phase momentanée. Dans la conception tripartite, vie et mort sont des notions *absolues* : il s'agit de la vie et de la mort, non d'une partie de l'être humain, mais de sa totalité. La vie en question n'est pas celle du composé « corps, âme », mais celle de l'homme achevé, *teleios* « corps, âme, esprit ». La mort n'est pas celle du corps, mais celle définitive de l'être, celle de l'âme. Ce sujet est extrêmement important.

Dans l'anthropologie tripartite, la naissance, la naissance importante n'est pas celle donnée par la mère de chair, mais la naissance à l'esprit, c'est-à-dire l'acceptation totale de l'Esprit — soit donc le deuxième mode de participation à l'Esprit de saint Irénée. La vie n'est pas définie sous l'angle de l'existence, de la manifestation, mais sous celui de l'essence, de la source, de l'origine : soit l'être humain a accepté de s'ouvrir à cette essence, soit il accueille l'« eau vive » venant de la source et il a la vie — définitivement —, soit il ne l'accueille pas et il n'est pas en vie, il est mort. C'est là pourquoi les trois évangiles synoptiques insistent tant pour affirmer que le péché contre l'Esprit ne pardonne pas ou ne peut pas être pardonné (Mt 12,31, Mc 3,28-30 ; Lc 12,10). Il ne le peut pas car cela reviendrait *ipso facto* à imposer la vie à celui qui ne la désire pas. Or Dieu est amour, il laisse l'homme libre, il n'impose rien, il ne peut rien imposer. C'est encore pourquoi dans l'évangile de Jean, le Christ dit que celui qui croit en Dieu, c'est-à-dire celui qui est né à l'esprit, qui s'est ouvert à l'Esprit, *n'est pas jugé* : « Car Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. Celui qui croit en lui n'est pas jugé ; celui qui ne croit pas est déjà jugé,

parce qu'il n'a pas voulu croire au nom de l'unique Fils de Dieu » (Jn 3,17-18).

Nous sommes là bien loin de l'imagerie infantile et pesante du « jugement » conçu sur le mode juridique des tribunaux humains. Le Christ vient simplement prévenir l'homme que s'il ne s'ouvre pas à la vie, à la vraie vie, il peut dès à présent se considérer comme mort. Le propos est aussi clair que celui d'un médecin annonçant à un malade se refusant définitivement à boire qu'il va certainement mourir (et d'une mort pénible).

« Est déjà jugé » veut dire : « peut se considérer comme mort, dès maintenant ». Ceci est si important que Jean revient plusieurs fois sur ce thème afin de faire comprendre que le jugement n'est pas dans l'au-delà mais *maintenant* : « Car le Père ne juge personne (...) celui qui écoute ma parole, et croit Celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle et il ne vient pas en jugement, il est passé de la mort à la vie » (Jn 5,22-24). Le verbe avoir n'est pas employé au futur, mais au présent : « il a la vie éternelle ». Tout se joue *hic et nunc* à tout le moins pendant cette vie de l'âme dont la *Paradosis* dit qu'elle est unique. Le sujet est si brûlant, si fondamental, si essentiel, que le Christ maintes fois, l'enchâsse dans des formules très brèves, extrêmement faciles à retenir : « En vérité, en vérité, je vous le dis : Celui qui croit a la vie éternelle » (Jn 6,47). Jean l'évangéliste, dans sa premier épître, écrit encore : « Celui qui a le Fils, a la vie ; celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie » (1 Jn 5,13).

Là est le premier point que je voulais souligner : dans l'anthropologie tripartite, la conception de la vie et de la mort fait que l'ouverture à l'Esprit est le seul événement important, le seul événement digne d'attention. Saint Irénée disait simplement : « Il est impossible de vivre sans la vie, et il n'y a de vie que dans la participation à Dieu » (IV 20,5). Les choses sont simples, claires. Elles peuvent être entendues par les plus petits. (Comme aussi — afin de n'être pas entendues — être déformées et contaminées par une signification morale et pénale qui ne leur appartient nullement.)

Le deuxième point important, maintenant aisé à faire comprendre, est celui-ci : quand l'anthropologie tripartite, quand la *Paradosis* baptise *mort* la vie biopsychique, et vie, la vie de l'homme spirituel, il n'y a pas là une simple métaphore, une simple façon de parler ou de concevoir les choses. Ce qui est désigné ici est une réalité : savoir que l'homme biopsychique celui qui a fait le choix de rester enfermé dans son âme, est *mort*, en ce qu'il s'est, de ce fait, *condamné à mort*. À l'opposé, celui qui a accepté de sacrifier son âme sur l'autel de l'esprit, celui-ci est vivant parce que le choix qu'il a fait, même s'il ne le sait pas et y attache peu d'importance, ce choix l'ouvre effectivement sur la source dispensatrice de vie.

Il convient de se garder de n'accorder qu'une valeur symbolique aux notions de vie et de mort telles qu'elles sont employées dans les citations qui suivent. Je voudrais en effet soumettre au lecteur, soumettre à sa méditation et à sa réflexion — laquelle peut et doit d'ailleurs rester critique — les quelques extraits néo-testamentaires suivants affirmant que la vie biopsychique est une mort, affirmant donc que la vie donnée et magnifiée par la Mère occidentale n'est, ni plus, ni moins, qu'une mort. Voici ces extraits donnés sans souci d'exhaustivité (je souligne le mot mort) :

> « Un autre des disciples lui dit : « Seigneur, permets-moi de m'en aller d'abord et d'ensevelir mon père ». Et Jésus lui dit : « Suis-moi, et laisse les *morts* enterrer les morts » (Mt 8,21-22).
>
> « ...pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la *mort*, pour diriger nos pas vers un chemin de paix » (Lc 1,79).
>
> « Et amenez le veau gras, tuez-le, mangeons et festoyons, parce que mon fils, que voilà, était *mort* et il est revenu à la vie ; il était perdu, et il est retrouvé » (Lc 15, 23-24).
>
> « Mais il fallait bien festoyer et se réjouir, parce que ton frère que voilà était *mort*, et il a repris vie ; il était perdu et il est retrouvé » (Lc 15,32).
>
> « … et il ne vient pas en jugement, mais il est passé de la *mort* à la vie » (Jn 5,24).
>
> « En vérité, en vérité je vous dis qu'elle vient l'heure — et c'est maintenant ! où les *morts* entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui auront entendu vivront » (Jn 5,25).
>
> Passons maintenant aux épîtres de saint Paul :
>
> « … mais donnez-vous, vous-mêmes, à Dieu, comme étant vivants de *morts* que vous êtes... » (Rm 6,13).
>
> « Car le salaire du péché, c'est la *mort*, tandis que le don de Dieu c'est la vie éternelle en Christ Jésus, notre Seigneur » (Rm 6,23)
>
> « Car la loi de l'esprit de vie en Jésus-Christ t'a libéré de la loi du péché et de la *mort* » (Rm 8,2).
>
> « Et l'affection de la chair c'est la *mort*, tandis que l'affection de l'esprit c'est la vie et la paix » (Rm 8,6).
>
> « Vous étiez *morts* par vos offenses et pour vos péchés... » (Eph 2,1).
>
> « … nous qui étions mo*rts* par nos fautes, (Dieu) nous a rendu à la vie avec Christ — c'est par grâce que vous êtes sauvés ! » (Eph 2,5).
>
> « C'est pour cela qu'il est dit : Relève-toi, ô toi qui dors, relève-toi d'entre les *morts* et Christ t'éclairera » (Eph 5,14).
>
> « Il est le commencement, le premier-né d'entre les *morts*, afin d'être en tout le premier » (Col. 1, 18).
>
> « Vous qui étiez *morts*, par vos fautes... » (Col 2,13).

Nous retrouvons chez Paul nombre d'autres passages où la vie ordinaire, psychique, est assimilée à la mort, où les actes de cette vie sont dits *œuvres mortes* (He 6,1 ; 9,14) parce que ne contribuant pas à l'expression de la vie donnée par l'Esprit.

Voici, pour terminer cet échantillon qui aurait pu être plus long, un passage de l'Apocalypse où est rappelé aux vivants qu'ils sont morts : « Voici ce que dit celui qui a les sept esprits de Dieu et les sept étoiles. Je sais tes œuvres, je sais que tu passes pour vivre, et tu es *mort* ! » (Ap. 3,1).

Cette compréhension de la vie ordinaire, psychique, comme mort sera aussi, bien sûr, celle des Pères. Clément de Rome écrit textuellement, parlant du temps d'avant la *metanoïa* : « Notre vie entière n'était qu'une *mort* » (*Seconde épître aux Corinthiens*, 1, 6). Clément d'Alexandrie définit le chrétien comme « vivant », car il a le *Logos* pour hôte dans le sanctuaire de l'âme (*Pédagogue*, III, 5,3), ceci à la différence du pécheur qui est mort, qui est « mort à Dieu, abandonné par le Verbe et l'Esprit » (II, 100,2). Dans la même acception, Origène écrit : « Les saints sont les vivants. Et les vivants sont les saints »(70).

Cette opposition de la vie et de la mort entendues dans leur sens *absolu*, et non relatif, est si évidente pour les Pères qu'elles vient naturellement sous leur plume. Ainsi j'ai trouvé le passage pittoresque suivant sous la plume de saint Jérôme (347-420) :

> « Tout cela le montre avec évidence, on ne doit admettre que quatre évangiles et toutes ces lamentations des apocryphes, c'est aux hérétiques, ces *cadavres*, qu'il appartient de les chanter, non aux fils de l'Église, ces *vivants* »(71).

Cette conception de la vie et de la mort, des vivants et des « cadavres » était si naturelle, si spontanée que lorsque Carpos, évêque de Thyatire, qui n'est de reste connu que par son martyre, comparut devant le proconsul qui lui demandait de sacrifier à l'empereur de Rome, il répondit superbement : « Les *vivants* ne sacrifient pas aux *morts* »(72). Cette réponse est tout à fait significative, car Carpos sait parfaitement qu'elle va l'envoyer à ce que nous, hommes modernes, appelons la *mort*. Événement dont il n'a cure, car il est certain que lui est *vivant*, est définitivement ouvert à la vie, et que ceux qui le condamnent sont *morts*, définitivement morts, parce que se condamnant eux-mêmes à la mort absolue.

Ignace d'Antioche donne à ces notions de vie et de mort exactement le même sens, car c'est précisément pour supplier ses frères de le laisser

descendre dans l'arène qu'il leur écrit : « De grâce, mes frères. Ne m'empêchez pas de vivre, ne complotez pas ma mort » (*Lettre aux Romains*, 6, 2).

Étudier la vie et la mort telles que les comprenait l'anthropologie apostolique ne peut se limiter à une simple opération ou occupation intellectuelle. Une semblable étude conduit à poser des questions essentielles, ainsi, par exemple, celle de savoir si les concepts de vie et de mort tels ceux utilisés par les sciences actuelles ne seraient pas des concepts au *rabais*, des concepts destinés à imposer une vie au *rabais* et à masquer la réalité. Qui fait sien le sens de l'anthropologie tripartite admettra qu'un tel camouflage, un tel piège, est, à la lettre, *mortel*. L'Homme Rebelle, nous le savons, est celui qui aperçoit de tels dangers.

Naissance de l'enfant prodigue

En fin du chapitre précédent nous avons tenté de distinguer avec le plus de soin possible l'épistrophe antique, néoplatonicienne par exemple, et la *metanoïa*, la conversion chrétienne. Nous remarquions notamment qu'il y a dans la logique de l'épistrophe un mouvement de retour en arrière, de retour à une condition antérieure qui n'existe pas dans la *metanoïa*. Il faudrait sans doute à ce sujet être déjà plus nuancé, car le Christ lui-même, dans la splendide parabole de L'*Enfant prodigue*, propose une image de la conversion présentant celle-ci comme un retour, mieux comme un *retour* chez le Père, idée laissant entendre qu'il pourrait y avoir entre l'homme et Dieu un rapport de fils à père, avant même la conversion de l'homme. Cette conception n'est pas conforme à la croyance en une anthropogenèse *ex nihilo*. Mais une parabole n'est qu'une image, et à la suite de Jésus, nombreux sont les auteurs chrétiens à avoir peint la conversion comme un retour, notamment comme un retour vers la terre natale. Bernard de Clairvaux, par exemple, développera ce thème de l'homme pèlerin à la recherche de sa patrie(73). Novalis écrira, plus tard, exactement dans le même esprit : « Nous n'avons plus le goût des terres étrangères, nous voulons retourner chez nous, chez notre Père » (*Hymnes à la nuit*, VI).

Ce thème est universel et il se retrouve dans bien d'autres religions, ainsi chez les soufis qui écrivent : « La vie est une mer, l'au-delà est la côte, la barque est la vertu, les gens sont les voyageurs »(74) (l'au-delà étant ici tant l'après-mort que la phase spirituelle de l'homme).

Il convient donc de ne pas opposer de manière absolue l'épistrophe et la *metanoïa* d'autant et surtout que toutes deux sont considérées comme une *naissance*, comme une *nouvelle* ou *deuxième naissance*. On a pu voir dans les pages précédentes que le sens donné par la *Paradosis* aux termes

vie et mort est loin d'être seulement symbolique. Ces mots désignent aussi une réalité fondamentale. Eh bien ! De même en va-t-il de la notion de deuxième naissance, qui est non seulement un signifiant symbolique, mais un signifiant qui décrit de manière parfaitement exacte un événement réel, je serais presque tenté de dire : un événement concret. Pour cette raison le thème de la nouvelle naissance mérite de retenir à nouveau notre attention.

Si les mots ont un sens, il n'y a pas de naissance sans *père*, sans *mère*, sans *union*, sans *fécondation*, sans *matrice* ni sans *enfant*. Ceci est exact pour la naissance du corps et de l'âme, pour la naissance de l'homme bio-psychique. Comme nous allons le voir, c'est tout aussi vrai pour la naissance de l'esprit, pour la naissance de l'homme intérieur, de l'homme *teleios*.

Daniel-Rops qui a consacré des milliers et des milliers de pages au christianisme, dans une formule très simple, dont le sens est tout à fait conforme à la compréhension apostolique, écrit de Jésus-Christ : « Il a été envoyé aux hommes pour enseigner la seconde naissance »(75). Et il est un fait que, devant Nicodème, qui vient juste de le reconnaître comme envoyé de Dieu, Jésus aborde immédiatement ce thème, ceci de manière spontanée et sans aucun préambule :

> « Vraiment, vraiment je te dis, si on ne naît de nouveau, on ne peut voir le règne de Dieu (...) Vraiment, vraiment, je te dis, si on ne naît de l'eau et de l'Esprit, on ne peut entrer dans le règne de Dieu ; (…) Ne sois pas étonné que je t'aie dit : Il faut naître de nouveau » (Jn 3, 3-7).

C'est la première fois que Jésus prêche en paroles (autrement que par des signes) dans l'évangile de Jean. Or la première question dont il se met à traiter — et avec quelle insistance ! — est la deuxième naissance. Les apôtres, si on en juge à travers l'œuvre de saint Irénée, verront aussi dans cette naissance l'événement majeur, puisqu'une vie d'homme où elle ne se produirait pas, serait une vie inutile, une vie vouée à la mort, une douleur sans limite pour Dieu. En un sens, toute l'œuvre d'Irénée est dans sa trame profonde un enseignement, une défense de la *metanoïa* véritable. Le saint évêque de Lyon apprend à l'homme pourquoi et comment participer à l'Esprit, pourquoi et comment devenir « fils du Père ». Si les Pères de l'Église ont, pour la plupart, été canonisés, cela vient de ce que leur enseignement ne se limitait bien sûr pas à de seules paroles. Cette *metanoïa* dont ils parlaient, cet enfantement qu'ils plaçaient plus haut que toute œuvre humaine, ils le vivaient, ils en démontraient la possibilité et la valeur suprême. Rappelons-nous les paroles, déjà citées, d'Ignace d'Antioche marchant vers l'arène : « Feu et croix, bêtes, tortures, dislocation des os, mutilation des membres, moulure de tout le corps, que

les pires fléaux du diable tombent sur moi, pourvu seulement que je trouve Jésus-Christ (...). Mon enfantement approche. Pardonnez-moi frère ; ne m'empêchez pas de vivre. Laissez-moi recevoir la pure lumière. Quand j'en serai là, je serai un homme » (*Lettre aux Romains* 4-7).

Sur la « physiologie » de cette naissance, Grégoire de Nysse donne de précieuses informations, montrant d'une part qu'elle est à la portée de tout homme car fruit d'un choix libre et intérieur, et suggérant d'autre part que, dans cet enfantement, l'individu *doit devenir* ses propres parents, question sur laquelle nous aurons à nous pencher. Voici ce qu'écrit le frère de saint Basile :

> « Ici la naissance ne vient pas d'une intervention étrangère, comme c'est le cas pour les êtres corporels, qui se reproduisent d'une manière extérieure. Elle est le résultat d'un choix libre, et nous sommes ainsi en un sens nos propres parents, nous créant nous mêmes, tels que nous voulons être, et par notre liberté, selon le modèle que nous choisissons »(76).

Nous retrouvons dans ce passage la même affirmation capitale mise en exergue par Irénée : l'homme est libre, libre et responsable. Mais nous disions qu'il n'y a pas de naissance sans *père*. Qui est ici le père ?

Bien entendu il est Dieu. Jean dit que le Créateur a donné à ceux accueillant le *Logos* le pouvoir de devenir « enfants de Dieu » : ils ne sont nés ni de la chair, ni du sang, ils sont nés de Dieu (Jn 1,12-13 ; 1 Jn 3,2). Nous avons déjà étudié ces affirmations. Mais il convient d'apercevoir ceci : le Dieu en question est le Dieu trinitaire : Père, Fils et Esprit. Donc l'homme intérieur est conjointement engendré par le Père, le Fils et l'Esprit: il répond au projet du Père, il est formé par le Fils, il reçoit la vie et l'accroissement par l'Esprit. Écoutons une fois encore Irénée :

> « Tel est donc l'ordre, tel est le rythme, tel est l'acheminement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et la ressemblance du Dieu incréé :
>
> Le Père décide et commande,
>
> Le Fils exécute et modèle,
>
> L'Esprit nourrit et fait croître, et l'homme progresse peu à peu et s'élève vers la perfection, c'est-à-dire s'approche de l'Incréé : car il n'y a de parfait que l'Incréé et Celui-ci est Dieu » (IV,38,3).

Cette progression est une « naissance » et celle-ci est l'expression d'une loi voulue par Dieu, telles les lois naturelles réglant la naissance du corps. Irénée parle à ce sujet de loi de progrès, de loi de croissance. Il écrit :

> « Parce que Dieu est unique et Père, Lui qui à la fois a fait le monde et façonné l'homme, qui a donné à sa création la Loi de

progrès, l'appelant d'une condition inférieure à une condition meilleure, celle d'être auprès de Lui. *Exactement* (c'est nous qui soulignons) comme l'enfant conçu dans le sein accède à la lumière du soleil où comme l'épi qui, après avoir crû sur la tige est mis en sécurité dans le grenier » (II,28-1).

Cette loi d'enfantement doit être entendue à la manière d'une loi naturelle. Lorsque la « Mère occidentale », la civilisation industrielle, empêche la *metanoïa*, elle perturbe donc l'ordre naturel. Mais revenons à la question du père. Celui-ci est trine : Père, Fils et Saint Esprit, ce qui n'est pas le cas des pères terrestres. À ceci s'ajoute une autre particularité qui est la « féminité » du Père, le caractère maternel de sa paternité. Un tel aspect peut surprendre, mais il est en parfaite conformité avec la nature spirituelle telle qu'elle est révélée par l'Écriture et les mystiques. « Dieu créé l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa » (Gn 1,27). Chacun connaît aussi le texte où Jésus affirme que dans les cieux on ne prend ni femme, ni mari (Mt 12,25). Cette « féminité » de Dieu transparaît aussi dans le vocabulaire : certes comme Père, Fils, Esprit, il est « Il », mais comme Trinité, Grâce, Énergie, Gloire, Puissance, Sagesse... il est « Elle ». Cette féminité est connue de nombreuses traditions. Rappelons que l'Esprit de sainteté est pour les juifs une entité féminine. Swami Turyananda, un disciple de Ramakrishna, disait de Dieu qu'il est semblable à « une mère chatte qui ne peut résister longtemps au cri de ses petits »(77).

Cette féminité ressort de manière surprenante (et quelque peu « appuyée ») de certains textes de Jean de La Croix. Par exemple celui-ci, que j'extrais de *La Nuit obscure* (strophe première, premier vers, 1)(78) :

> « Sachez donc que, lorsque l'âme se convertit à Dieu avec une ferme résolution et se met à le servir, d'ordinaire il (Dieu) va l'élevant en esprit et la caressant comme une mère amoureuse fait à son tendre enfançon — lequel elle échauffe dans son sein, le nourrit d'un lait savoureux et de nourritures délicates et douces, le porte entre ses bras et lui fait mille caresses. Mais, à mesure qu'il croît, la mère le sèvre de ses caresses, et, cachant son tendre amour, met de l'aloès amer sur son doux sein, et, le laissant descendre de ses bras, le met à terre pour le faire marcher, afin que, perdant les propriétés de l'enfance, il s'adonne aux choses plus grandes et qui ont plus de substance. La grâce de Dieu, cette amoureuse mère, aussitôt qu'elle régénère l'âme pour une nouvelle chaleur et ferveur de servir Dieu, elle en fait de même : lui faisant trouver sans peine un lait spirituel doux et savoureux en toutes les choses de Dieu et une grande

douceur en tous ses exercices ; car Dieu lui donne, comme à un cher enfançon, la mamelle de son tendre amour... »

Un peu plus loin le Docteur mystique écrit :

« Dieu, voyant qu'ils ont un peu crû, afin qu'ils se fortifient et quittent les langes, les sèvre du lait de la douce mamelle et les mettant à terre leur apprend à marcher tout seuls, ce qui leur semble bien étrange... » (strophe première, quatrième vers, II, 12)(79).

De semblables images peuvent, à juste titre, nous étonner, mais l'important n'est pas là : il est qu'il s'agit bien d'une naissance, en ce que l'homme doit redevenir enfant et donc retrouver aussi l'ingénuité de l'*enfant*. Jésus-Christ sur cette question dit : « En vérité je vous le dis : si vous ne changez et ne devenez comme de petits enfants vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. Qui se fera petit comme cet enfant, celui-là sera le plus grand dans le royaume des cieux » (Mt 18,3-4). Et il est connu de ceux qui ont ressenti des « touches » de l'Esprit, vécu des « percées » de l'Être, reçu des « grâces », ou une « effusion » de l'Esprit, de ceux qui ont traversé une « peak expérience » (le vocabulaire et le type exact d'expérience spirituelle importent peu ici), il est connu de ceux-là qu'une telle expérience s'accompagne d'un « rajeunissement sensoriel » profond : les couleurs, les sons, les odeurs... reprennent l'éclat et la vivacité qu'ils avaient dans l'enfance. Le monde redevient merveille et mystère, exactement comme il peut l'être pour le jeune enfant.

L'âme mère

Ainsi que le suggère Grégoire de Nysse, dans la *metanoïa*, l'homme devient ses propres parents. Il devient son propre *père*, par déification, par transmutation, par spiritualisation. Mais il doit aussi devenir sa propre *mère* et ceci autrement que par acceptation de la féminité du Père. De même qu'il n'y a pas de naissance physique (ni psychique) sans mère, il n'y a pas de naissance spirituelle sans mère. Qui est la mère ? La question est si importante, si riche et si profonde, que nous nous contenterons ici d'effleurer la réponse, gardant une étude plus détaillée de celle-ci pour un travail ultérieur.

Qui est la mère ? Autrement dit, qui donne sa substance ? Eh bien ! C'est l'*âme*, c'est le *miroir*, la *psyché*. Mais de même qu'une femme ne devient pas mère sans s'y prêter, l'âme n'est pas spontanément mère. *Elle ne le devient*, affirme la Tradition, *que par conformité à Marie*. Toujours l'âme doit tendre à imiter Marie, à « devenir Marie ». Car c'est elle qui enfanta Dieu sur terre, elle qui donna le jour au Christ. L'homme en chemin vers son accomplissement, « se déifie », c'est-à-dire, donne

naissance, en lui-même, au Christ. Il lui donne le jour en son cœur. En cela, il devient Marie. Marie est dite : « Miroir de justice », en ce qu'elle reflète parfaitement la lumière du Christ qui est lui le « Soleil de Justice ». L'âme en devenant pure comme Marie se transforme en un miroir pur reflétant et transmettant la lumière divine. Il y a là plus qu'un symbole comme le montre le phénomène de la splendeur des saints. Marie, d'autre part, est une « Mère vierge ». Que cela signifie-t-il si ce n'est qu'elle est devenue totalement libre de tout attachement et désir terrestre ? Son âme n'est plus tournée vers la terre, mais entièrement vers Dieu. Et c'est là la condition de la *maternité spirituelle* : l'homme ne peut s'accomplir, si peu que ce soit, s'il ne devient « vierge » de ses désirs matériels, vide de ses « désirs horizontaux ». Ici l'*abandon* chrétien, l'abandon du simplement humain se montre comme synonyme du Vide demandé par le Zen. Il est un point de passage obligé. Concrètement, cet abandon, ce « lâcher-prise », ce « vide », cette virginité, s'exprime par le repos, le recueillement, la paix, le *silence* de l'âme. Le silence intérieur est « marial ». Sans lui, l'Esprit ne peut ni venir, ni demeurer.

Alphonse et Rachel Goettmann écrivent : « être vierge et mère est le sommet de l'accomplissement et de la maturité de l'homme ». Encore : « En Marie, l'homme prend le chemin du *retournement* et quitte la voie d'Ève, la Mère du *détournement* »(80). Marie est le modèle de la *metanoïa*, de la conversion, du retournement. Et pour qu'elle ait été choisie par Dieu afin d'enfanter son Fils, il a fallu qu'elle poursuive ce retournement jusqu'à la perfection. C'est bien ce qu'a compris la Tradition, affirmant que Marie a atteint cette limite ultime où se mêlent indistinctement le créé et l'Incréé. C'est là encore ce qu'expriment les thèmes de l'*Assomption* et du *Couronnement* de la Vierge Marie. Marie est couronnée parce qu'elle a accompli à la perfection la tâche que Dieu, dans son amour, assigne aux hommes.

Des esprits chagrins (protestants) ont prétendu que la dévotion à Marie est apparue tardivement, que les « mystères » de Marie ont été forgés artificiellement afin de nourrir une piété populaire, dévote et sentimentale, en manque d'une divinité maternante et rassurante. Cela est rigoureusement faux. Il suffit pour s'en assurer de lire ce qu'écrit saint Irénée sur Marie. Le parallèle et l'opposition d'Ève et de Marie (la Nouvelle Ève) — écho du rapport liant Adam et le Christ (le Nouvel Adam) (1 Cor 15,46 ; ...) — existaient déjà dans la *Paradosis*, assortis de réflexions montrant Marie comme chemin de conversion. Ainsi Irénée met en lumière toute la symétrie liant Ève, « en pouvoir de mari », séduite par la parole d'un ange, mère de l'apostasie, du détournement, de la désobéissance et Marie, vierge de même, « en pouvoir de mari », instruite par la parole d'un ange, mère de la foi, du retournement, de l'obéissance(81). Nous trouvons sous la plume d'Irénée des

commentaires tels que ceux-ci : « Ce qu'Ève a lié par son incrédulité, la Vierge Marie l'a délié par la foi » (III 22,4), ou encore : « Assujetti à la mort par une vierge, le genre humain est libéré par une vierge » (V 19, 1).

Notons enfin, à ce propos, que la virginité comme condition de l'enfantement divin n'est pas un thème propre au christianisme. Il appartient aussi à la tradition judaïque. Ainsi, Philon d'Alexandrie (13 av.-54 ap. J.C.) montrait-il Dieu comme « le mari de la virginité »(82).

Nous le savons, dans l'anthropologie de la *Paradosis*, du Dépôt chrétien, ce qui vaut pour l'humanité, l'Homme total, vaut aussi pour l'homme individu. Chaque homme est libéré par Marie, c'est-à-dire qu'il doit passer par elle afin de se libérer, que cette démarche soit consciente ou non. Marie est bien la « Porte du Ciel », titre que lui décerne une tradition très ancienne. Irénée dit, d'ailleurs, très précisément de la « nouvelle naissance » qu'elle « a lieu dans le sein de la Vierge » (IV 35, 5), sein ouvert par Jésus-Christ, lui dont l'évêque des Gaules écrit un peu plus loin : « Lui, le Pur, ouvrira, d'une manière pure, le sein pur qui régénère les hommes en Dieu et qu'il a lui-même fait pur » (IV 33, 11).

Pour être édifié, enfanté au ciel, il n'est d'autre chemin que celui passant par cette « porte ». Jésus, cloué sur le bois de la Croix, en trois mots signale à Jean tout le mystère de la maternité spirituelle. Désignant sa mère au disciple, il dit : « Voici ta mère » (Jn 19,27).

La *metanoïa* est une naissance : il s'agit de devenir enfant de Dieu et, conformément à Jn 19,27 fils de Marie. Mais l'âme *devenant Marie* devient épouse de l'Esprit. C'est d'ailleurs pour cela même que l'âme devient Marie, qu'elle se conforme à elle : pour être fécondée par l'Esprit. Si l'âme se tait dans la méditation, dans la prière, si elle fait le silence, si elle *devient silence*, c'est bien afin d'être fécondée par l'Esprit. Donc la *metanoïa*, qui est naissance, est aussi *union*, *mariage*, *épousailles*. Le thème est ici celui des « Noces mystiques », du « Mariage sacré », de la *Hiérogamie*. L'âme est la fiancée, celle qui attend et cherche l'époux, elle est la « Bien aimée » qui s'offre au « Bien aimé ». Ce thème est développé avec un art merveilleux dans la *Cantique des Cantiques*, « joyau de la Bible » (E. Osty). L'amour qui y est peint peut, tour à tour, être compris comme celui liant un homme et une femme, Yahvé et son peuple, le Christ et l'Église — compréhension Origène, de saint Jérôme —, liant le Christ et la Vierge Marie, l'âme et le Christ, l'âme et le saint Esprit... L'union chantée demeure cependant toujours la même : celle conduisant l'homme à son achèvement. La mystique cistercienne se montrera particulièrement sensible à ce thème des épousailles, instant et sommet du cheminement spirituel. N'oublions pas aussi que si les religieux et moniales ne se marient jamais sur terre, c'est parce que leur âme « épouse » le Christ.

Fécondation spirituelle

Comment s'opère la fécondation spirituelle ? Quels en sont les agents ? La question peut être abordée sur deux plans : spirituel et, disons, « physiologique ». Sur le premier plan, l'agent de la fécondation est bien certainement l'Esprit. C'est lui qui dans la Genèse plane sur les eaux et les féconde (Gn 1,2)(83), lui encore qui « adombra » Marie : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre ; c'est pourquoi l'enfant saint qui naîtra sera appelé fils de Dieu » (Lc 1,35). Ainsi que le dit le *Credo* de Nicée, c'est l'Esprit qui donne la vie, compréhension qui était déjà celle de la tradition apostolique, ainsi que le montre l'anthropologie irénéenne affirmant que ce n'est pas l'âme, mais l'esprit *qui a la vie* et communique la vie, affirmant encore que c'est l'Esprit qui accroît et fait grandir (IV,38,3).

Physiologiquement, comment se passe cette fécondation ? L'évangile et saint Pierre donnent la réponse : l'équivalent spirituel du sperme physique est la *parole*. Jésus-Christ l'affirme explicitement dans la parabole du « Semeur » : « Or voici ce que signifie cette parabole. La semence, c'est la Parole de Dieu. Ceux du bord du chemin sont ceux qui ont entendu (...) Ce qui est dans la bonne terre, sont ceux qui, ayant entendu la Parole avec un cœur parfait, la retiennent et portent du fruit par la persévérance » (Lc 8,11-15). À l'opposé, on peut affirmer qu'Ève a été ensemencée, et fécondée spirituellement, par Satan quand elle l'a écouté. D'ailleurs, le Christ lui-même dit que ceux qui ne sont pas « fécondés » par la Parole divine sont *fils* du Prince de ce monde : « Parce que vous êtes incapables d'écouter ma parole. Vous êtes issus de votre père le diable et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Celui-là était homicide dès le commencement. Il n'a pas tenu dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui » (Jn 8,43-44).

Deviennent « fils de Dieu », ne connaîtront pas la mort — la mort absolue, la deuxième — ceux qui écoutent et « gardent » la Parole du Christ (Jn 8,52), ceux qui gardent l'Annonce, la Révélation, le « mythe » (au sens premier du mot). Et si Jésus a commencé sa prédication en parlant de la deuxième naissance, il la termine de même, demandant aux disciples d'apprendre aux hommes « à garder tout ce qu'il leur a ordonné » (Mt 28,20). Gardant en eux la Parole, les hommes pourront ainsi renaître, naître à nouveau.

La présentation des mystères de la naissance et de la fécondation spirituelle est aussi le fait d'autres paraboles. Celle du *Bon grain et de l'ivraie* : « Celui qui sème la bonne semence, c'est le Fils de l'homme ; le champ c'est le monde ; la bonne semence ce sont les fils du Royaume ; l'ivraie ce sont les fils du Mauvais, l'ennemi qui l'a semée c'est la diable... » (Mt 13,37-39). Celle du *Grain de sénevé* : « Le Royaume des

Cieux, dit-il, est semblable à un grain de sénevé qu'un homme prend et sème dans son champ » (Mt 13,31). Dans ces dernières paraboles, nous revenons aussi sur le fait que la fécondation est le fait de l'Esprit, en effet la tradition patristique montre que l'expression « Règne », ou « Royaume », appliquée à Dieu, désigne l'Esprit. Ces images attirent aussi notre attention sur le lien très fort liant l'homme, l'humanité, à la terre : l'homme est un champ, une terre fécondable, un humus. *Humus* et *humain* ont une même étymologie. Tous deux désignent des réalités naturellement basses, situées « en dessous, mais capables d'enfanter, de s'épanouir et se dépasser dans des fruits élevés, qui seront alors « au dessus ». Pas d'arbres sans humus, pas de « fils de dieu » sans humain. Mais ce parallèle ne s'arrête pas là : le fait que nous retrouvions la même racine dans le nom Adam — qui veut dire *le terreux* et désigne l'homme originel, l'homme dans sa phase initiale — et dans le mot diamant (*adamas* en latin) mérite que l'on s'y arrête. De même en va-t-il encore de la symétrie faisant que l'homme est composé, par nature, d'un corps et d'une âme, à la manière de l'humus qui est un composé de minéral et de végétal. Nous pourrions aussi nous interroger plus avant sur le rapport liant l'âme à l'eau, à l'*humide* (mot ayant la même étymologie qu'*humus* et *humain*), mais ceci nous entraînerait trop loin.

Le Maître de Sagesse

C'est en fait à l'Esprit qu'il nous faut revenir, car les paroles divines, la Parole, donc l'Écriture, ne « parlent pas toutes seules » à l'âme. Je veux dire que si elles ne sont pas portées et reçues dans l'Esprit, elles ne sont pas comprises. Elles ne peuvent, par suite, féconder l'âme. Elles sont alors, telles des spermatozoïdes doués d'une vitalité insuffisante. Il faut qu'elles soient « vivifiées » par l'Esprit. Avant de dire un mot sur ce sujet capital, rappelons l'écrit de Pierre confirmant l'analogie de la parole et de la semence :

> « Aimez-vous les uns les autres du fond du cœur, ardemment, puisque vous avez été régénérés, non d'un germe corruptible, mais incorruptible, par la parole de Dieu, vivante et qui demeure » (1 Pe 1, 22-33).

La Bible, de même que tous les textes sacrés des grandes religions, peut être lue d'un œil psychique. En un tel cas, il peut se passer toutes sortes de réactions psychologiques, de réactions de l'âme, depuis l'incompréhension totale, le dégoût, le rejet absolu, jusqu'au respect moral le plus intègre, l'intérêt intellectuel le plus vif, l'étonnement et l'émerveillement poétiques les plus authentiques. De telles réactions sont psychologiquement ou psychanalytiquement intéressantes, mais toutefois

sans valeur fondamentale. En effet, l'Écriture (de même que tout mythe authentique) n'est pas donnée pour dégoûter, intéresser ou émerveiller, mais pour *enfanter*. Or, à elle seule, elle ne suffit pas à provoquer cet enfantement. C'est là pourquoi Clément d'Alexandrie attribuait une si grande importance à la présence d'un Maître de Sagesse. Sans lui, disait-il, le christianisme ne peut être vécu. La Bible à elle seule ne suffit pas. « Le feu de l'esprit, disait-il, ne peut s'allumer qu'à un feu vivant »(84). Pour qu'il y ait fécondation spirituelle la présence d'un Maître « pneumatophore » — porteur de l'Esprit — est nécessaire. Les religions orientales sont parfaitement d'accord sur ce point. Ramakrishna, qui affirmait : « Seul le Dieu qui est en nous peut réveiller le Dieu qui est dans les autres »(85), disait exactement la même chose que saint Clément. Le contact avec un être vivant déjà éveillé, porteur de l'Esprit, est une aide indispensable (tout au moins dans la quasi totalité des cas).

Dans le chapitre précédent, nous présentions les voies susceptibles de conduire l'homme antique à sa nouvelle naissance : la voie des Mystères, celle des Sages, celle des rites initiatiques. Sur chacune de ces voies, le postulant était à même de rencontrer un homme spirituel dont le contact, les explications, ou... le regard suffirait à déclencher l'éveil nécessaire, à transmettre « l'esprit ». Ensuite, mais seulement ensuite, l'étude de la Parole, des textes sacrés pouvait porter ses fruits. Ceci à la condition que le « feu » soit réellement allumé, à la condition que le novice se soit effectivement prêté à l'ouverture du cœur nécessaire. C'est là ce que nous avons montré en fin du dernier chapitre.

Une question est souvent posée : celle du sexe biologique du maître spirituel et du sexe du disciple. Un homme sera-t-il plus facilement éveillé par un homme, par une femme... ? Cette question est en fait sans importance. Pour deux raisons. D'une part parce que l'âme — que ce soit celle d'un homme ou d'une femme alors qu'elle cherche Dieu — est fondamentalement *féminine* : elle est l'épouse cherchant l'époux. Dans la quête, spirituelle le pèlerin, le demandeur, le chercheur est toujours intérieurement femme : il doit épouser, être fécondé, mettre au monde. D'autre part le maître comme *théophore* est à la fois *masculin* et *féminin* et ceci quel que soit son sexe biologique. Rappelons-nous Socrate : dans son travail de *maïeutique*, d'accouchement, le philosophe se comparaît à sa mère, à une sage femme, à une femme. Saint Paul faisait de même qui allait jusqu'à dire aux Galates : « Mes enfants, pour qui j'éprouve de nouveau les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que Christ soit formé en vous, je voudrais être maintenant auprès de vous... » (Gal 4,19).

Dans toute civilisation, le rôle des sociétés religieuses est celui de Socrate et de Paul : il est d'enfanter les hommes à l'esprit. Pour cela, elles sont constituées d'hommes eux-mêmes nés deux fois et elles disposent de

rites particuliers, dits d'*initiation* ou de *baptême*. La société profane accouche les corps et les âmes. La société religieuse accouche les esprits. De toute évidence, l'Église occidentale, sans doute depuis longtemps, n'est plus guère à la hauteur de cette tâche d'accouchement spirituel. Nous savons pourquoi : depuis le XIII^e^ siècle, elle est contaminée, entravée par des forces psychiques : goût pour l'analyse intellectuelle, sensibilité au confort, angoisse de la mort ... »(86) forces chaque jour plus fortes et qui aujourd'hui exultent sous le masque de la civilisation industrielle.

Le cœur spirituel

Revenons néanmoins à la *metanoïa*. La fécondation spirituelle est donc le fait conjoint de l'esprit et de la Parole. Dans la *metanoïa* chrétienne, elle est le fait de l'Esprit Saint et du Verbe, de l'Esprit et du *Logos*, celui qui est pleinement révélé par le Nouveau Testament. En raison de cette action conjointe du Verbe, qui donne la forme, et de l'Esprit qui alimente et donne la vie, saint Irénée disait que l'Esprit et le Christ sont « les deux mains du Père agissant dans le monde » (IV, Pre, 4 ; IV,7,4 ; V 1,3 ; ...).

Mais pas plus qu'il n'y a de naissance sans fécondation, il n'y a de fécondation sans « lieu » où cette dernière puisse porter son fruit. Quel est l'équivalent de l'*utérus* physique sur le plan spirituel ? Autre manière de poser la question : l'âme se conformant à Marie, où dans l'âme doit-on voir l'équivalent des « entrailles de Marie » ? (cf. le « Je vous Salue Marie » où Jésus est dit « fruit des entrailles » de la Vierge). Le lecteur qui aura gardé quelque souvenir du chapitre IV (vol. I, section II) dans lequel nous étudiions l'anthropologie paulinienne, sait que cet équivalent est le *cœur*, non pas le cœur physique — non plus que le cœur affectif ou sentimental — mais le *cœur spirituel*, cœur que l'on peut définir comme le *centre* de l'être, le tréfonds de son intériorité, cœur qui est un lieu de passage unissant l'humain et de divin, un lieu par où Dieu peut s'incarner en l'homme et l'homme se spiritualiser en Dieu.

Considérées sous un angle anthropologique large — celui de l'anthropologie fondamentale — les questions posées par la signification, la physiologie et la « pratique » du cœur spirituel sont de l'intérêt le plus haut. Elles ne pourront être évoquées ici car elles sortent par trop du cadre de cette introduction réservée à la théorie et à l'histoire de la tripartition. Toutefois, afin de nous convaincre que le cœur est bien le lieu de la fécondation spirituelle, est bien cette matrice, où naît l'homme intérieur nous lirons, à la suite, deux extraits de Paul (déjà cités), et un extrait de Luc :

« … parce que l'amour de Dieu est répandu dans nos cœur, par le Saint Esprit, qui nous a été donné » (Rm 5,5).

« ... c'est Dieu, lequel nous a aussi marqués d'un sceau et a mis, dans nos cœurs, les arrhes de l'Esprit » (2 Cor 1,22).

« Leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent... mais il avait disparu devant eux. Et ils se dirent l'un l'autre « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant, au-dedans de nous, quand il nous parlait en chemin, quand il nous ouvrait les Écritures ? » (Lc 24,31).

Dans ce dernier passage les hommes en question sont les pèlerins d'Emmaüs, hommes qui ne reconnurent pas immédiatement le Christ parce qu'ils le croyaient définitivement mort. Ce passage est tout à fait remarquable, car il met en valeur la simultanéité de l'action de la Parole (Jésus leur « ouvrait » les Écritures), de l'action de l'Esprit (Jésus, plus qu'aucune créature, est « pneumatophore), et d'une sensation d'échauffement induite dans le cœur.

Le cœur en question est spirituel mais il est aussi, malgré tout, localisé dans le corps de l'homme. Saint Paul l'a annoncé disant que le corps est le temple de l'Esprit (1 Cor 6,19). Jésus, avant lui, avait averti les disciples : « Car voici que le règne de Dieu est au-dedans de vous » (Lc 17,21). Et dans le corps ce lieu est très certainement au *centre* (ce qui ne doit pas bien sur induire l'idée qu'un organe physique central doive en être le support) comme il est au *centre* de l'âme. Cette situation centrale est reconnue par Thérèse d'Avila :

« Considérons donc que ce château a, comme je l'ai dit, nombre de demeures, les unes en haut, les autres en bas, les autres sur les côtés ; et au centre, au milieu de toutes, se trouve la principale où se passent les choses les plus secrètes entre Dieu et l'âme »(87).

Ces « choses les plus secrètes » sont bien sûr l'union de l'âme et de Dieu, les épousailles mystiques, la fécondation de l'âme par l'Esprit, la *metanoïa*, la deuxième naissance. « Heureux les cœurs purs : ils verront Dieu ! » dit Jésus dans le sermon sur la montagne (Mt 5,8). L'Esprit ne peut descendre que dans un cœur pur, quand bien même celui-ci serait « pauvre » comme une étable. Le Christ historique lui-même s'est incarné à Bethléem, au milieu des bêtes, et il a grandi à Nazareth, ce lieu d'où rien de bon ne pouvait sortir (Jn 1,46).

Pour terminer ce rapide aperçu sur l'anthropologie du cœur, citons, une fois encore, quelques distiques d'A. Silésius :

« Ah ! Si mon cœur pouvait devenir une crèche, De nouveau ici-bas Dieu serait un enfant » (II 53) ; « Demandes-tu, chrétien, où Dieu a mis son trône ? C'est là ou Il t'engendre, en toi même, son Fils » (I 50) ; « Dieu, diable, monde, tout veut entrer en mon cœur, Il

doit être admirable et de grande noblesse » (III 111) ; « Mon cœur, parce qu'il est tiré à Dieu sans fin, Et l'attire à son tour, est fer autant qu'aimant » (III 132) ; « Homme si tu veux voir Dieu au ciel ou sur terre Il faut d'abord que ton cœur soit un miroir pur » (V 81).

Une deuxième naissance

La *metanoïa* une deuxième naissance ! Cette compréhension est parfaitement exacte. Nous venons de le voir examinant la personne du père, celle de la mère, le fait de leur union, la nature de la semence, le fait et le lieu de la fécondation. De l'*enfant* nous ne dirons rien puisque nous savons déjà qu'il est cet homme tripartite, cet homme en voie d'achèvement, en cours de déification, qui retient notre attention depuis le début de cet ouvrage. Tout juste, en fin de la section suivante, dirons-nous quelques mots sur une autre particularité ontologique fondamentale de ce nouvel être. Mais au préalable, l'idée de nouvelle naissance risquant d'induire un malentendu fort dommageable, coupons cours à ce dernier. Celui-ci serait de croire que, la naissance physique étant un événement de durée brève, il en irait de même de la naissance spirituelle. Il serait aussi d'assimiler cette dernière à un événement tout uniment désirable, joyeux, heureux pour l'âme ! Penser ainsi serait une méprise.

Tout d'abord, c'est une erreur d'assimiler purement et simplement la naissance du corps à sa sortie hors du ventre maternel. Le corps naît au moment de la fécondation de l'ovule, dès que l'œuf commence à se segmenter et à descendre vers l'utérus et il n'atteint son épanouissement, sa pleine maturité physique que plusieurs années après la puberté. Donc la naissance, ainsi comprise, est un processus continu. D'autre part, la maturité physique dont nous parlons, si nous la considérons à la lumière de l'anthropologie tripartite de la tradition chrétienne originelle, cette maturité ne doit pas être considérée, ainsi que nous le faisons, comme une cime avant le déclin, mais comme seule étape dans un processus de naissance, de croissance du corps réel (du corps « imaginal »), croissance qui continue après cette maturité même. Il est vraisemblable que le processus de vieillissement du corps physique soit l'équivalent animal du processus végétal de *déhiscence* : celui-ci consiste en un assèchement et un étiolement progressif des anthères et des fruits, processus créant, par contraction et durcissement des cellules, des ruptures permettant la libération soit du pollen, soit des graines. La vie du corps de la plante se prolonge ainsi dans une vie nouvelle, sous une forme nouvelle. Le vieillissement du corps physique, comme celui de tout l'être biopsychique, peut être compris comme phase préalable à une *métamorphose*. Or, la naissance du papillon ne s'arrête pas avec le vieillissement de la chenille, *elle continue à travers cette phase*.

Nous voyons donc que c'est une erreur gnoséologique totale d'assimiler la naissance du corps humain à un événement limité dans le temps. Cette naissance est un événement qui dure dans le temps et, à en croire l'anthropologie de la *Paradosis*, qui dure *tout* le temps. De même en va-t-il de la *metanoïa*, de la conversion initiale : à la manière de la fécondation, elle commence bien à un moment donné, mais ensuite *elle ne s'arrête jamais*. Elle n'est jamais acquise, jamais parfaite et demande toujours à être remise sur le métier. La vie a été donnée à l'homme dit Irénée, précisément pour cela. Il est donc infantile d'assimiler la « naissance d'en haut » à un coup de baguette magique, par lequel la condition théandrique serait acquise et... le tour joué !

Une autre erreur serait de croire que tout en l'être humain le pousse à s'unir à Dieu, à devenir Dieu. De la même manière, chacun est persuadé vouloir le bien d'autrui et de l'humanité. C'est là une vue extrêmement courte, purement psychique. Ce que l'homme veut, c'est ce que sa civilisation, sa Mère collective, lui a appris à vouloir. Ce qu'il veut c'est ce que, elle, désigne comme étant le bien. Or nous avons pu découvrir au fil du chapitre II que le but poursuivi par la Mère occidentale n'est pas la libération de l'homme, mais bien plus vraisemblablement son asservissement. Ce qu'elle veut c'est imiter Dieu, se faire passer pour Lui, se substituer à Lui. Par suite, ce que nous voulons, ce que notre âme veut en premier lieu, c'est, non pas s'unir à Dieu, se tourner vers Lui pour être fécondée par Lui, mais se déifier elle-même, toute seule, sans Dieu — ce dernier étant si possible remisé dans le placard des lunes mortes. Il faut être très conscient de ceci. On comprendra alors qu'en chacun se lèvent des forces véritablement considérables pour l'empêcher d'effectuer une authentique *metanoïa*. La conversion, le cheminement spirituel, en raison de l'état de déchéance et de perversion où est parvenu notre humanité est un combat extrêmement rude. Les épreuves traversées par les Chevaliers du Graal ne sont pas des ornements littéraires. La deuxième naissance implique une mort au monde, à la cité, au vieil homme. Or toute mort est douloureuse. Roger Godel, spécialiste de la maïeutique socratique, montre parfaitement bien que les événements suscités à l'intérieur de l'être par le contact d'un Maître spirituel sont loin d'être de seuls agréments : la psyché est bouleversée, les complexes et les peurs montent de l'inconscient comme autant de démons, des conflits intérieurs, des révoltes d'une intensité insoupçonnée se déclarent... le sujet est parfois pris de panique, il vit une véritable agonie. Souvent il désespère, parfois il se suicide(88), si fortes sont les forces enracinées au cœur de l'homme qui s'opposent à ce cheminement vers Dieu.

M. Laroche, dans son livre sur la deuxième naissance, va jusqu'à faire de l'angoisse humaine l'expression caractéristique de ce combat se déroulant entre la volonté de l'homme de connaître son identité véritable,

de connaître Dieu, et les résistances du monde, les défenses du faux-moi, de l'ego(89). Il s'agit ici véritablement d'une angoisse de la naissance : l'homme doit percer l'enveloppe de son âme, de son vécu ordinaire, de ses conceptions, de ses identifications... pour plonger dans l'inconnu.

Angoisse vient du latin *angustia*, mot qui désigne un lieu resserré. Angoissé et resserré sont donc synonymes. Et c'est en ce sens d'angoisse qu'il serait le plus pertinent de comprendre la parole de Jésus-Christ : « Mais étroite est la porte, et resserré (angoissé) le chemin qui conduisent à la vie ; il en est peu qui le trouvent » (Mt 7,14). Paul, tout au long de ses missions, n'arrête pas de prévenir les chrétiens : « Il faut passer par beaucoup d'afflictions (d'épreuves, de tribulations, d'angoisses) pour entrer dans le Royaume des Cieux » (Ac 14,22) et il les exhorte au courage, à la persévérance. Pour ce combat, il leur donne des armes : la « cuirasse de la justice » (Eph 6.14), le « casque du salut », « le bouclier de la foi » et « le glaive de l'Esprit qui est la parole de Dieu » (Eph 6,16-18).

Il serait donc totalement erroné d'assimiler la *metanoïa* à une partie de plaisirs, se déroulant sur fond de musique douce et de fleurs couleur pastel. Ceci est confirmé par tous les témoignages des grands mystiques. Écoutons une fois encore Thérèse d'Avila et Jean de la Croix.

La première s'adressant à ses filles leur dit : « Je connais ces deux états, je sais clairement que les peines que Dieu impose aux contemplatifs sont intolérables ; elles sont telles que s'il n'accordait pas en même temps ces mets délicieux, on ne pourrait les supporter »(90).

Le second, dans *La Nuit obscure*, décrit ces terribles épreuves que doit traverser l'âme cheminant vers Dieu, l'âme mourant à elle-même et naissant à l'esprit. Je choisis, au hasard, quelques commentaires du saint, qui sait ce que mourir au monde veut dire :

> « Ce genre de torture et de tourment dépasse en réalité tout ce qu'on peut imaginer » (*Nuit obscure de l'esprit*, II, 6) ; « Car, en vérité, quand l'âme est sous l'étreinte de cette contemplation purificatrice, elle sent d'une manière très vive l'ombre de la mort, les gémissements de la mort et les tourments de l'enfer » (*ibid.*, II, 6) ; « Les afflictions et les angoisses que la volonté éprouve en cet état sont également indicibles ; parfois même elles brisent l'âme... » (*ibid.*, III, 7) ; « Les tourments de cette nuit sont si nombreux et si terribles (...) que je n'aurais, ni le temps, ni la force de les écrire ; d'ailleurs tout ce que l'on pourrait en dire serait évidemment bien au-dessous de la vérité » (*ibid.*, III, 7) ; « Ainsi convient-il d'avoir une grande compassion pour l'âme que Dieu introduit dans cette nuit de tempête et d'horreur » (*ibid.*, III, 7).(91)

Nous voulions dans cette section présenter et examiner le processus de déification à travers la *metanoïa* considérée comme passage de la *mort à la vie*, puis comme *naissance*. Nous avons vu que cette naissance spirituelle implique une filiation différente de celle de la chair. Il y a là une autre particularité de l'anthropologie tripartite qui la distingue de l'anthropologie moderne. Cette dernière en effet ne reconnaît que la *parenté* biopsychique, naturelle, ou par adoption. L'anthropologie de la *Paradosis* connaît, elle, une autre parenté plus haute, la parenté par l'esprit. Celle-ci se superpose à la première ou, plus exactement, elle prend le relais de la première, elle devient la *vraie parenté*. Jésus en plusieurs occasions témoigna que la première parenté comparée à la seconde, est sans valeur :

> « Quelqu'un lui dit : « Voici que ta mère et tes frères se tiennent dehors, cherchant à te parler ». Répondant, il dit à celui qui lui parlait : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? » Et, étendant la main vers ses disciples, il dit : « Voici ma mère, et mes frères ! Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, c'est lui qui est mon frère, et ma sœur, et ma mère » (Mt 12, 47-50).
>
> « Et, en le voyant, ils furent frappés d'étonnement, et sa mère lui dit : « Mon enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ? Vois ! Ton père et moi, nous te cherchons, tourmentés. » Et il leur dit : « Pourquoi donc me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je dois être aux affaires de mon Père ? » (Lc 2, 48-50).
>
> « Si quelqu'un vient vers moi et ne hait pas son père et sa mère, et sa femme, et ses enfants et ses frères, et ses sœurs, et jusqu'à sa propre âme, il ne peut être mon disciple » (Lc 14,26).

III. Le mystère de l'initiation chrétienne

Nous rencontrons fréquemment des personnes ayant soif d'être initiées à une vie autre que celle donnée par l'âme et promue par la civilisation moderne. De là le succès des sectes, car elles proposent toutes « une initiation ». Mais pour un chrétien, s'arrêter sur cette soif, où se prêter au jeu de rituels souvent infantiles, c'est oublier que tout baptisé est par excellence un initié, c'est-à-dire un homme qui a reçu l'Esprit, qui a été fécondé par l'Esprit, un homme qui n'est plus seulement corps et âme, mais qui est potentiellement « corps, âme, esprit ». Car le baptême est le sacrement de cette *fécondation* de l'âme par l'Esprit, il est par excellence le sacrement de la *metanoïa*, de la conversion, le sacrement de la *transfiguration*, de l'*illumination*, de la *métamorphose*, de la *déification*.

Nous avons vu que, pour l'homme antique, la participation aux Mystères et, plus généralement, la participation à tout rituel initiatique authentique était une voie privilégiée d'accomplissement spirituel. Pour l'homme occidental, il ne fait pas de doute que la voie la plus courte et la plus sûre demeure le baptême chrétien, nous dirons plus simplement : le baptême.

Pour clore ce chapitre et, par suite, cette introduction à l'anthropologie fondamentale, il paraît opportun de montrer en quoi le baptême inaugure symboliquement, et réellement, la *metanoïa*, en quoi, par suite, il est une institution typique de l'anthropologie tripartite.

Le baptême

Afin de montrer ceci, nous nous référerons tout d'abord à la liturgie du baptême telle qu'elle est mise en pratique de nos jours. Puis nous remonterons dans le temps jusqu'à la conception originelle du baptême, tout au moins jusqu'à celle transmise par saint Irénée. Ce retour dans le temps permettra de constater une chose satisfaisante : malgré la disparition pratiquement acquise de la conception voyant dans l'homme un être tripartite, la signification profonde du baptême demeure inchangée. Nous terminerons enfin en essayant de comprendre ce que veut dire l'expression d'anthropologie *apophatique*.

Étudiant le baptême cathare : le *consolamentum*(92), on a pu voir que par ce sacrement l'âme était censée « retrouver » l'esprit qu'elle avait perdu. Ce sacrement s'inscrivait dans une conception *ex deo* de l'homme. Le baptême chrétien, s'inscrivant dans une compréhension *ex nihilo*, a pour volonté de permettre à l'âme de « trouver » l'esprit qu'elle n'a pas encore, il a pour volonté de féconder l'âme par l'Esprit afin que naisse l'homme nouveau et que celui-ci puisse cheminer et grandir vers sa déification. Montrons ceci, tout simplement en notant les paroles importantes prononcées, de nos jours, lors du baptême des petits enfants.

La cérémonie commence par une lecture de l'Écriture, choisie parmi différents textes de la Bible, textes dont il serait aisé de montrer que tous sont centrés sur la question de la nouvelle naissance et de la fécondation par l'Esprit(93). Puis vient une prière commune, où l'on observe les demandes suivantes (je souligne les expressions à remarquer) :

1. « … donne à ces enfants de *renaître* par le baptême... » ;
2. « Conduis-les jusqu'à la joie de ton *royaume* » ;
3. « … que ces enfants deviennent, par le baptême, *fils de Dieu par adoption*… » ;
4. « Pour qu'en *gardant* les commandement du Christ, ils demeurent dans son amour… » ;

5. « Pour qu'ils soient des sarments de la vraie vigne... » ;

6. « ... afin qu'ils deviennent, par le baptême, des *fils adoptifs* de Dieu, en qui Dieu pourra se complaire... » ;

7. « Afin que, *nés* de l'eau et de l'Esprit Saint, ils vivent toujours selon ce même Esprit... ».

Cet échantillon n'est pas exhaustif, différentes prières communes pouvant être choisies. Mais chacune marque clairement l'objet du rituel : mener l'enfant au *royaume*, le *greffer* sur le Christ, le faire *renaître* de l'Esprit, le conduire à la condition de fils *adoptif*… toutes expressions désignant le processus de déification, de transfiguration, de *metanoïa*.

Puis vient la conclusion de cette prière où il est demandé que l'homme « arraché aux *ténèbres* soit introduit dans l'admirable *lumière* » et que l'Esprit saint « habite » en chacun. Notons, à propos de l'image de la vigne, qu'un sarment ne peut vivre sur une vigne que s'il « communique » avec cette vigne, que s'il est de la même espèce que cette vigne. Une telle image n'a de sens que dans une anthropologie tripartite où l'esprit est justement cette part de l'homme qui communique avec Dieu, cette part faisant que l'homme et Dieu ont quelque chose en commun, faisant que la greffe peut prendre, cette part faisant que l'Esprit peut effectivement venir habiter en l'homme. L'anthropologie tripartite est *ouverte* à Dieu, alors qu'en toute rigueur de termes, l'anthropologie bipartite lui est fermée et ne permet par suite aucune greffe, aucune inhabitation, aucune fécondation divine.

La célébration du sacrement proprement dite commence par la bénédiction de l'eau où il est demandé à Dieu « par le mystère de cette eau consacrée », de « *faire renaître les enfants de l'Esprit Saint, pour qu'ils vivent de la vie éternelle* ». Puis le célébrant s'adresse aux parents, parrains et marraines, leur annonçant que les enfants vont « *renaître* de l'eau et de l'Esprit-Saint ». Il leur demande ensuite d'agir pour que « cette vie *divine* ne soit pas affaiblie par l'indifférence et le péché, mais se *développe* en eux de jour en jour ».

L'annonce est donc celle-ci : par le baptême, l'Esprit-Saint va venir féconder l'âme des enfants (cette fécondation est rendue possible par le fait que l'âme de l'enfant est en totale symbiose avec celle de ses parents, laquelle acquiesce en conscience ; question psychologique délicate sur laquelle nous ne pouvons nous étendre ici). Ceux-ci porteront en eux une « nouvelle vie » — ils seront gravides d'un embryon, d'un œuf spirituel, d'un « enfant divin » — que les parents parrains et marraines (supposés être eux-mêmes nés à l'esprit, de l'Esprit) devront protéger et faire grandir, avec le même soin qu'ils protègent et nourrissent le corps et l'âme de leurs enfants. Puis les adultes, pour le compte des enfants «

remettent le Symbole des Apôtres », après avoir renoncé à Satan. Le prêtre baptise alors les enfants au Nom du Père, du Fils et du Saint Esprit.

L'assemblée et le prêtre effectuent ensuite trois gestes symboliques exprimant le fait que l'enfant est maintenant *déifié*, c'est-à-dire vit d'une existence qui n'est plus seulement humaine, mais *divine* et se trouve par là-même *transfiguré* et *illuminé*.

Ces gestes sont ceux-ci : le prêtre marque l'enfant de l'huile sainte, marque témoignant qu'il est « devenu membre du Christ », qu'il est maintenant greffé en Christ et que, tel le sarment, il vit de la vie de la vigne. Dans la scène de la Transfiguration, Jésus montre à ses trois disciples préférés qu'il est tout à la fois homme et Dieu, que son corps est non seulement terrestre, mais aussi glorieux, subtil, lumineux... Ce devenir est celui s'ouvrant à tout homme acceptant de se tourner vers Dieu. Ceci est rappelé dans le baptême par la remise à l'enfant d'un vêtement blanc. Il est dit en effet dans saint Luc, au chapitre rapportant la Transfiguration du Christ : « ... ses vêtements devinrent d'une blancheur éblouissante... » (Lc 9,29). Le prêtre, dans la langue de Saint Paul, dit au moment de la remise du vêtement : « ... vous êtes devenu une *création nouvelle*, vous avez revêtu *le Christ*… »

Enfin, la lumière incréée qui devra un jour émaner de l'enfant déifié est symbolisée par la remise d'un cierge allumé. Les enfants sont alors « illuminés par le Christ », ils sont devenus « enfants de lumière ».

Le jeune baptisé est maintenant parfaitement « initié ». Pour beaucoup, se faire initier est un objectif, un but. En réalité, il s'agit d'un *commencement* : initier vient de *initiare* qui veut dire commencer. C'est-à-dire en d'autres termes que tout reste à faire. L'initié n'est qu'un néophyte, littéralement : un *nouveau-né*. La joie issue d'une initiation véritable est une joie humble. Comprendre cela permet de scruter la valeur d'initiations dont certains se prévalent avec orgueil, ayant reçu la certitude de faire partie d'une élite ! Effectivement, ceux-là font partie d'une élite, mais ils ne savent pas laquelle (la charité ne demande pas de toujours dire la vérité !).

Utilité et efficacité

Nos connaissances en matière d'anthropologie tripartite, de processus de spiritualisation et de déification, de *metanoïa* et de fécondation spirituelle, permettent, je crois, de comprendre ce qui se passe pendant le sacrement de baptême. L'âme de l'enfant est fécondée par l'Esprit dont le prêtre, homme de Dieu, *homo Dei*, est le canal. Le jeune baptisé est maintenant « corps, âme et esprit ». Mais son esprit est si petit, si fragile, il n'est encore qu'au stade de l'œuf. La vie de cet œuf et de l'être qu'il porte en germe dépendra de l'amour et des aliments que lui donneront les

parents et la société. La civilisation occidentale, la Mère industrielle dont nous connaissons les fins et les moyens(94) n'ayant de cesse de faire avorter, ou d'étouffer cette jeune vie, celle-ci, dans la quasi totalité des cas, ne se développera pas, faute de rencontrer des hommes « achevés », ce qui veut dire en cours d'achèvement, et qui soient capables de l'entretenir.

Nous voyons donc que le baptême ne peut porter du fruit que dans l'exacte mesure de l'ouverture du cœur, de l'ouverture à l'Esprit des parents, des parrains et marraines qui participent au rituel. Ceci permet de comprendre « l'inefficacité » de la plupart des baptêmes. Un trait, d'ailleurs remarquable, est celui-ci : certains, pour refuser ou rejeter le baptême, arguent de son « inefficacité », de son « inutilité ». Or, ce qu'ils reprochent ainsi au sacrement est cela même dont ils sont personnellement responsables. S'ils s'en doutaient, ne serait-ce qu'un peu, ils modéreraient rapidement leurs reproches.

Un autre point délicat touchant l'efficacité du sacrement de baptême est celui-ci : « Ce sacrement est-il nécessaire ? Si oui, que cette pratique est injuste, quand on songe aux milliards d'hommes qui ne l'ont pas reçu ! » Autre question : « Comment être assez « sectaire » pour affirmer avec le *Credo* de Nicée-Constantinople : « Je reconnais un seul baptême pour le pardon des péchés » ?

De telles objections et questions sont parfaitement justifiées. Elles ne le sont toutefois que dans l'ignorance du fait que la *grâce* du baptême, c'est-à-dire la réalité de la fécondation par l'Esprit, la réalité de la *metanoïa*, de la deuxième naissance, n'est pas nécessairement liée au *sacrement* du baptême. L'Église reconnaît l'existence d'un *baptême de désir* tout aussi efficace que le baptême sacramentel. (La validité de ce baptême de désir a été initialement défendue par saint Ambroise, saint Augustin, plus tard par saint Bernard... Des références scripturaires importantes sur cette question sont : Mc 16,16 ; Lc 23,43 ; Rm 10,10). Ce qui déclenche ce baptême est un sincère désir de connaître Dieu, de s'unir à Lui. Or, un tel désir est de tous les temps et de toutes les latitudes, il est aussi de toutes les vraies religions. Quand le croyant dit ne reconnaître qu'un seul baptême pour le salut, il dit qu'il n'y a que la fécondation par l'Esprit Saint qui puisse assurer la déification de l'homme, qu'il n'y a que la fécondation par l'Esprit de Dieu, qui puisse permettre à l'homme de passer de la condition *psychique* à la condition *spirituelle* (cette fécondation ne dépend d'ailleurs pas dans son principe du cadre religieux ou du support rituel, mais de l'« attitude intérieure » ; sujet sur lequel Jésus-Christ est clair : cf. Jn 4,19-24). Affirmer qu'il n'y a qu'un seul baptême n'est nullement dire une ineptie ou œuvrer égoïstement pour une quelconque ségrégation, c'est simplement prendre la mesure d'une réalité et reconnaître cette dernière. De la même manière, et sans dire plus de

bêtise, ni avec plus de partialité, on dira que sur le plan du corps l'on ne reconnaît qu'*une seule modalité de procréation humaine* : celle nécessitant la rencontre de gamètes mâles et femelles. De même encore, quand le Christ affirme : « Je suis le Chemin et la Vérité et la Vie, personne ne vient au Père si ce n'est par moi » (Jn 14,6), il énonce là un fait extra-religieux, un fait que nous devons considérer comme loi régissant tout homme, comme « loi scientifique ». Celle-ci dit simplement : « Il n'y a pour l'homme qu'une manière d'être déifié, de parvenir à la condition divine, c'est de devenir ce que je suis ». La vérité qui est énoncée ici est aussi simple, aussi concrète, aussi générale que celle affirmant que l'eau, un *liquide*, pour se transformer en *solide*, doit descendre jusqu'à la température de 0°C ou, pour se transformer en *gaz*, doit accuser une température de 100°C. Cette image n'est cependant pas parfaite, car le Christ est *à la fois* le Chemin et le But, puisque Lui et le Père sont Un. Toutefois, elle exprime clairement le caractère d'objectivité et de nécessité — comme mathématique ou physique — de l'anthropologie tripartite révélée par le Christ. De même, qui trouverait à redire à l'affirmation d'un papillon disant aux chenilles de son espèce : « Nul ne pourra voler dans les airs, ni s'élever vers la source du jour, qui ne deviendra moi, qui ne passera par moi » ? Là encore, ce papillon énonce un fait, sur lequel les opinions divergentes des chenilles — certaines vivant sur des poiriers, d'autres sur des cerisiers ou des pommiers — ne peuvent rigoureusement rien.

De même, lorsque Paul dit : « Il n'y a qu'un corps et qu'un Esprit, puisque vous avez été appelés par vocation à une seule espérance. Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême ; il n'y a qu'un Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, à travers tous et en tous » (Eph 4, 4-6), il est aussi vain de le soupçonner de chercher à accaparer la vérité que de soupçonner de partialité un chimiste affirmant qu'à l'état naturel l'eau est toujours et partout composée de deux parties d'hydrogène pour une d'oxygène.

Évoquant ce sujet de l'impartialité et de la généralité de la révélation chrétienne, on pourra honorer le souvenir de Sophie Von Kühn, la jeune fiancée de Novalis, morte à quinze ans, qui sut conduire le poète si loin dans l'Esprit que celui-ci puisse put écrire : « Il n'y a pas de religion qui ne soit chrétienne »(95).

Quatre traits de l'initiation chrétienne

Avant de donner un aperçu sur la compréhension et le rite ancien du baptême, quatre traits de l'initiation chrétienne doivent être bien aperçus. Le premier est que cette initiation, étant une fécondation dans le cœur de l'homme, est une *incarnation*. Le mystère de l'Incarnation est extra-

temporel : il se déroule chaque jour et en chaque homme qui s'ouvre à l'Esprit. L'incarnation de Dieu est *corrélative* de la déification, de la spiritualisation de l'homme. Le cœur est ce lieu où « la forme divine s'enfante sur terre, en même temps que la forme humaine s'enfante au ciel » ainsi que le dit la Tradition à propos de Marie. Le deuxième est qu'une fois fécondé, le jeune baptisé a un « nouveau père », le père de l'homme *teleios* qu'il va devenir : Dieu. Il peut donc, à partir du baptême, réciter la prière dominicale, la prière la plus profonde des chrétiens : *Le Pater Noster*. En effet, le « Notre Père » ne peut être dit que par des « fils », en toute logique. Et de fait, la fin du rituel actuel du baptême comprend la récitation du « Notre Père ». Le troisième trait est que ce rituel initiatique, comme tous les autres, est un rituel de « mort-renaissance » : dans une première phase, il est demandé au jeune postulant (par le truchement des adultes qui le représentent) de se *purifier* de tout attachement à Satan et à ses œuvres. Le baptême comprend en outre une *ablution* ou un *bain*, dont la valeur purificatrice n'a pas à être démontrée de nouveau. Ici le postulant *meurt* au vieil homme, à l'homme extérieur. Dans une seconde phase (qu'il ne faut pas séparer temporellement de la première), il reçoit l'Esprit, il est fécondé, il renaît. Ces deux phases de *purification* et d'*illumination*, ainsi que nous le savons, étaient observées dans les Mystères d'Éleusis. Elles l'étaient aussi dans le *Consolament* cathare, à ceci près que la phase de purification au cours de laquelle le postulant demandait le pardon de ses fautes ne comprenait pas d'ablution, l'eau, comme les autres éléments du monde matériel, étant pour les cathares issus du Dieu du Mal.

Le Verbe comme nourriture

La quatrième particularité du baptême est qu'il « ouvre » sur l'eucharistie, donc sur la messe. Nous avons dit plus haut que la « messe est tout entière centrée sur le mystère de la déification de l'homme ». Pourquoi ? Parce qu'elle culmine dans la communion et que celle-ci est le temps où le Christ s'*incorpore* à l'homme et où ce dernier s'assimile au Christ (assimilant, digérant l'hostie). Mais par cette incorporation, le Christ, le *Logos*, le Verbe se donne comme *nourriture*. Que nourrit-il, si ce n'est la jeune vie qui a été implantée par le baptême dans cet « utérus spirituel » qu'est le cœur ? La messe est un repas communautaire, où le chrétien, au sens très exact des mots, *nourrit* l'homme intérieur qui lève en lui. Ceci, bien sûr, à condition que son esprit soit suffisamment éveillé et qu'il ait une conscience réelle de ce qu'il fait.

Plus haut dans ce travail, nous avons pu sentir que l'esprit, de même que l'âme ou le corps, a besoin pour croître et s'accomplir, d'être alimenté. Si la Parole est semence, elle est aussi nourriture. C'est

pourquoi dans une imagerie très concrète — mais porteuse du sens le plus haut — nous voyons les prophètes et visionnaires de la Bible *manger*, *dévorer* les livres que Dieu leur donne : ainsi fait Ezéchiel mangeant le rouleau sur lequel sont écrits des chants funèbres et des gémissements (Ez 3, 1) ; ainsi fait saint Jean avec le « petit livre » dans l'Apocalypse (Ap. 10,10) ; Jérémie, quant à lui, dévore les paroles divines (Jr 15, 16) et Dieu les met dans sa bouche (Jr 1, 19) ; Isaïe, pour sa part, les prend lui-même dans sa bouche (Is 51,16).

Le Christ est nourriture, il est le *pain de vie*, entendons : lui le Verbe, le *Logos* est la nourriture de la vie de l'esprit, de la vie spirituelle, de la Vie, celle de l'homme achevé : « corps, âme, esprit ». Il faut ici relire tout le discours sur le *Pain de vie* en Jn 6,26-59. Relevons seulement quelques passages, afin d'inciter le lecteur à méditer le discours dans sa totalité :

> « Travaillez non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera » (Jn 6,27) ; « Car le Pain de Dieu est celui qui descend du ciel et donne la vie au monde » (6,33) ; « Je suis le pain de la vie. Qui vient à moi n'aura pas faim et qui croit en moi n'aura jamais soif » (6,35) ; « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour » (6,54).

Jésus est non seulement venu annoncer la « deuxième naissance », celle qui fait passer de la condition psychique à la condition l'homme spirituel, mais il est aussi venu enseigner la manière de nourrir et faire vivre le « néophyte », le « nouveau-né », le jeune initié : en gardant sa Parole et en participant à l'eucharistie. Juste avant sa Passion, Jésus a institué définitivement celle-ci : « Vous ferez cela en mémoire de moi » (Lc 22,19).

Il est donc parfaitement naturel que le baptême précède l'eucharistie et que cette dernière le suive : la responsabilité du baptisé qui ne participe pas au repas eucharistique, ou qui ne lit pas — ne « dévore pas » — l'Écriture, est celle d'une mère qui ayant enfanté refuse de nourrir son enfant. À l'inverse, une participation conventionnelle et vide à l'eucharistie n'a pas plus de sens que de donner à manger à un enfant que l'on empêche en même temps de respirer. Quant à celui qui n'aurait pas reçu la grâce du baptême et consommerait l'hostie, il place le spectateur devant une scène étrange : celle d'une mère donnant à manger à un enfant qui n'existerait pas !

Ancien rite du baptême

La signification du baptême a toujours été la même. En témoignent les paroles prononcées par l'évêque (voir ci-après) devant les catéchumènes

venus « remettre » le Symbole des Apôtres au jour des Rameaux en donnant ainsi la preuve qu'ils sont prêts à mourir et renaître dans l'eau baptismale, le jour de Pâques. Il s'agit là d'un rituel ancien s'adressant à des adultes. Le « parcours initiatique », dans son ensemble, était alors le suivant :

— Une instruction préalable des catéchumènes pendant le temps du Carême. Cette instruction comportait la « remise » du Symbole des Apôtres, lequel était commenté en détail. Ce Symbole devait être « reçu » et appris par cœur.

— Le jour des Rameaux, les postulants devaient remettre le Symbole, c'est-à-dire le réciter à l'évêque.

— Précédant le baptême, différents exorcismes œuvraient pour la purification du postulant. La cérémonie dite de « l'ouverture des oreilles » — lors de laquelle le prêtre touchait l'oreille des catéchumènes, prononçant la parole « Ephata », c'est-à-dire « Ouvre-toi » — préparait le futur initié au bon entendement des mystères chrétiens (ces paroles reprenaient celles de Jésus guérissant un sourd et muet en Mc 7,34). L'oreille ainsi ouverte est, bien entendu, celle de l'esprit, celle du cœur. Étant ouverte, elle pourra recevoir la Parole, la « semence », elle pourra « entendre ».

— Puis avait lieu le baptême proprement dit. Alors les baptisés avaient le droit de communier et réciter le *Pater* ; ils pouvaient donc maintenant assister à la deuxième partie de la messe.

Examinons de plus près les paroles dites par l'évêque le jour des Rameaux selon le rituel ancien rapporté par Dom Guéranger(96). Je n'en cite que quelques unes montrant bien que le baptême est, par excellence, le sacrement de la transfiguration, de l'illumination, de la *metanoïa*, montrant combien il est un sacrement ne trouvant son vrai sens que dans une anthropologie tripartite (au reste, il en va exactement de même de la messe). Je me permets de souligner les termes importants :

> « Approchez du Seigneur et vous serez *illuminés*... » ;
>
> « Admis à recevoir le Sacrement de Baptême et devant être l'objet d'une *nouvelle création*... » ;
>
> « Vous quittez donc le vieil homme, mes très chers fils, pour être reformés selon le nouveau ; de *charnels* vous commencez à devenir *spirituels*, de *terrestres*, *célestes*... » ;
>
> « Il se manifeste dans le Baptême, comme une mort et comme une résurrection ; on y quitte *l'homme ancien* et on y prend *l'homme nouveau*... ».

L'homme ancien est bien entendu celui de Paul : l'homme « biopsychique », « corps et âme ». L'homme nouveau est l'homme

tripartite, l'homme ouvert sur Dieu et fécondé par lui, l'homme « corps-âme-esprit ».

Le baptême n'a son vrai sens que dans le champ conceptuel et le champ vécu d'une anthropologie tripartite. Dans une conception où l'homme reste corps et âme, où il ne peut que s'adresser à Dieu « de l'extérieur », dans un rapport de stricte altérité, ce sacrement perd sa signification.

C'est, semble-t-il, pourquoi il est aujourd'hui en perte de vitesse et, trois fois sur quatre, ne résiste plus que par des considérations d'ordre sociologique ou de pure convenance. De même l'eucharistie, qui est acte de nutrition de l'homme spirituel, et non pas de l'homme psychique, n'a de sens que dans une anthropologie à trois phases. L'anthropologie occidentale n'en ayant plus que deux, il n'est guère étonnant que 10% à peine de la population fréquente la messe.

Comment se présentait le baptême au temps de saint Irénée ? Comment était-il compris ? Disons que, quant à l'essentiel, les phases de l'Initiation chrétienne et leur signification étaient les mêmes qu'aujourd'hui. Les choses étaient cependant plus claires. Voici.

Nous savons que pour la *Paradosis*, le « Don » retransmis par saint Irénée, il existe deux modes de participation à Esprit. Celui-ci peut en effet se communiquer à l'homme :

— Selon le mode de la création, de la chose faite, mode humain et animal, limité, imposé, permettant au corps et à l'âme de vivre la vie que nous connaissons, mode donnant seulement l'*animation*. Se restreindre à ce mode est se vouer inéluctablement à la mort définitive, la deuxième.

— Selon le mode de la génération, de la filiation par adoption, mode divin, mode proposé et seulement accessible à l'homme, mode permettant la naissance et la vie de l'esprit. Accepter ce mode revient à vaincre la mort finale, à se métamorphoser en Dieu, à se déifier.

H. Lassiat a montré que chez Irénée le premier mode est signalé par l'emploi du mot *afflatus* désignant le souffle physique, la respiration du corps. Le second est désigné par le mot *spiritus* qui renvoie à la vie, à la respiration de l'esprit.

Par la première naissance, nous accédons obligatoirement au premier mode. Mais la vie donnée par cette naissance, si elle n'est pas fécondée, débouche sur la mort. C'est pourquoi Irénée l'appelle « une naissance de mort ». Ainsi à propos de ceux qui penseraient renaître sans baptême il s'écrie : « Comment les hommes déposeront-ils la naissance de mort, si ce n'est dans une naissance nouvelle ? » (IV 33,4). Cette première naissance a été donnée à Adam comme à tout homme. Mais bien que vivant dans des conditions particulièrement favorables d'ouverture à Dieu — le paradis originel ! — Adam était, dit Irénée, un être inachevé,

seulement « âme vivante », donc biopsychique. Il devait accepter la deuxième naissance. Or, il la refuse, sur le conseil du Serpent transmis par Ève.

Il choisit de devenir Dieu mais seul, coupé du Créateur et séparé de Lui. Il agit à la manière de ces hommes dont Irénée dit magnifiquement, l'âme étant ici symbolisée par l'eau, l'esprit par le vin : « Ils repoussent donc le mélange du Vin céleste et ne veulent être que l'eau de ce monde, n'acceptant pas que Dieu se mélange à eux » (V 1,3).

L'image du « mélange » est ici parfaitement exacte. Ne dit-on pas des amants qu'ils « se mélangent », faisant l'amour, et seul ce mélange permet la fécondation, laquelle est aussi, en elle-même, un mélange. Donc Adam, déjà rempli de lui-même, plein d'orgueil, refuse ce « mélange ».

Retracer rapidement ce cadre originel était nécessaire pour avoir une vue juste du baptême de la *Paradosis*. Nous allons comprendre pourquoi. Celui-ci, comme tout rituel initiatique authentique, est à deux phases :

— une de purification, de mort au péché, de mort au vieil homme, une de *crucifixion* ;

— une d'accueil de l'Esprit et de régénération par ce même Esprit, une de renaissance, de *résurrection*.

Deux mystères fondamentaux

Nous le voyons, le baptême ainsi compris reprend deux mystères fondamentaux de la vie du Christ. Ces deux harmoniques baptismales sont déjà signalées et expliquées par Paul : « Ignorez-vous que, nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? (...) Or nous qui sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, sachant que Christ ressuscité des morts ne meurt plus » (Rm 6,3-11 ; cf aussi : Col 2,12).

La première phase, dit saint Irénée, rétablit l'homme dans la condition originelle : celle d'Adam, condition limitée qui ne comporte pas une entière participation à l'Esprit. Cette première phase correspond au baptême par l'eau, au « baptême de Jean » qui est un baptême « de conversion pour le pardon des péchés ». Ceci est clairement affirmé dans les trois synoptiques (Mt 3,11 ; Mc 1,4 ; Lc 3,3), et aussi par les Actes des apôtres (Ac 13,24). D'autre part, Jean Baptiste, dans l'Évangile de Jean, insiste plusieurs fois sur le fait que lui « baptise dans l'eau », qu'il ne fait que « rendre droit le chemin du Seigneur » (Jn 1,23) et qu'un « autre viendra après lui, qui passera devant lui parce qu'avant lui il était » (Jn 1,15). Cet autre qui est le Christ, lui, baptisera dans l'Esprit Saint (Jn 1,33). Jean n'est que le « Précurseur » : il prépare « la voie » de l'Esprit. Ici Jean-Baptiste vient redresser ce qui était tordu, il vient pour effacer les

séquelles de la chute. Si l'homme n'avait pas, en Adam, succombé au Serpent, Jean-Baptiste n'aurait pas eu à venir. Le Christ si. Cela nous le savons et l'avons déjà étudié : la venue du Christ était prévue de toute éternité, elle est indépendante de la chute.

Ceci dit, le « baptême dans l'eau » est nécessaire et son origine céleste : Jean Baptiste vient inspiré et envoyé par Dieu (Jn 1,6). Jésus, bien qu'il n'ait certainement pas eu besoin de recevoir ce baptême (cf. Mt 3,14), tient cependant à s'y soumettre pour, en tout, montrer aux hommes la voie qu'ils doivent suivre (cf. Mt 3,16 ; Mc 1,9 ; Lc 3,24 et la fameuse question sur l'origine du baptême de Jean : Mt 21,25 ; Mc 11,30 ; Lc 20,4).

La deuxième phase du baptême originel correspond, bien sûr, au baptême dit « du Christ », au baptême non plus « dans l'eau », mais « dans l'Esprit », baptême « dans le feu » qui permet une participation totale à l'Esprit et en qui s'opère réellement la fécondation spirituelle, la « deuxième naissance ». Ce baptême est annoncé en Mt 3,11 ; Mc 1,8 ; Lc 3,16. Le Christ lui-même le reçoit (Mt 3,16 ; Mc 1,10 ; Lc 3,22 ; Jn 1,33) et on entend, à l'occasion de cette deuxième phase, Dieu dire à Jésus : « Tu es mon Fils bien-aimé ». C'est bien le baptême dans l'Esprit qui créé la filiation, non le baptême aquatique. Par ce baptême, le néophyte devenant « Fils » s'anastomose au Corps du Christ. Alors, pourra lui être adressée, lors de la première communion qui suivra, la magnifique formule sacramentelle que la Tradition attribue à saint Irénée . « Reçois ce que tu es, le Corps du Christ ! »

Alors que, de nos jours, le baptême est une cérémonie couplant la purification et la renaissance, l'eau et l'Esprit, il n'en allait, semble-t-il, pas de même dans les premiers temps. Le baptême de Jean et celui du Christ étaient deux événements séparés (Ac 19,3-6) et, très logiquement, le don de l'Esprit n'était pas rattaché à la phase de l'eau, mais à la deuxième phase, celle de l'imposition des mains. Ce qui est aujourd'hui conjugué en un même mouvement était autrefois distingué. À tel point, d'ailleurs, que la réception de l'un des deux baptêmes n'implique pas forcément l'autre. Ainsi les apôtres refusèrent-ils de baptiser dans l'Esprit Simon le Magicien qui avait été pourtant baptisé dans l'eau (cf. Ac 8,13 et 8,18). À l'inverse, des êtres exceptionnels, comme le centurion Corneille, ou Paul ont pu recevoir directement le baptême de l'Esprit (Ac 9,17-18 ; 10,44-48 et 11,15-18).

Pour Irénée, de même que pour les apôtres, (cf. Ac 8,14-17) c'est donc l'imposition des mains qui confère l'Esprit Saint(97). L'Initiation chrétienne complète comprenait par suite : le Baptême dans l'eau, le Baptême dans l'Esprit et l'Eucharistie. De nos jours, elle comprend la trilogie : « Baptême, Confirmation, Eucharistie ». Mais ces deux trilogies ne sont pas exactement synonymes. Comme on l'a dit, le baptême actuel,

dans l'eau, confère l'Esprit, ce qui n'était pas le cas de la première phase de l'initiation apostolique. En outre, l'imposition des mains à laquelle procède actuellement l'évêque le jour de la confirmation, ne confère pas l'Esprit, pour la bonne raison que celui-ci a déjà été donné au baptême ; ce geste est seulement destiné à vivifier, à alimenter, à donner des forces à « l'œuf spirituel » déjà présent dans le cœur.

Ainsi, nous pouvons dire que les symboles autrefois conférant l'Esprit ne le confèrent plus actuellement, et que ceux qui autrefois ne le conféraient pas le donnent aujourd'hui. Est-ce très grave ? Non dans la mesure où l'efficacité du baptême ne dépend pas des gestes, et du rituel, mais de l'attitude intérieure, de la disposition « en esprit et en vérité » à l'endroit de Dieu. Toutefois, ce glissement par rapport à l'initiation originelle est grave en ce qu'il trahit comme une « sous-estimation » de l'Esprit et de l'efficacité des gestes — l'imposition des mains — qui s'y rattachent. Et de fait, la confirmation ne correspond plus à grand chose pour les chrétiens d'aujourd'hui, l'Esprit étant déjà donné. Bien sûr, toutes sortes d'arguments ont été trouvés pour justifier la confirmation actuelle. Mais on peut se poser la question de savoir si cette confirmation, deuxième phase de l'Initiation chrétienne, eu égard au statut fondamental de l'ancien baptême dans l'Esprit, n'est pas devenue une « forme vide » ? Rappelons-nous les craintes du patriarche Photius qui, au IX^{e} siècle, redoutait que l'introduction du *Filioque* amène une sous-estimation de l'Esprit, une subordination de l'invisible au visible. L'initiation chrétienne actuelle porterait-elle la marque du *Filioque* ?

Quoiqu'il en soit, on n'aura pas été sans remarquer que l'ancienne trilogie était plus équilibrée et en tous cas plus conforme aux Écritures. Jésus disait à Nicodème : « ... si on ne naît de nouveau, on ne peut voir le règne de Dieu (...) si on ne naît de l'eau et de l'Esprit, on ne peut entrer dans le règne de Dieu » (Jn 3,3-5). Alors l'initiation chrétienne comporta naturellement et la phase de l'eau et celle de l'Esprit, et l'ablution et l'imposition des mains. Tout était plus simple, plus clair. Et le schéma de l'ancienne initiation : « Baptême, Accueil de l'Esprit, Communion » correspondait exactement aux trois phases majeures de toute progression mystique, phases définies entre autres par Denys l'Aréopagite, mais aussi explorées et reconnues par bien d'autres mystiques, chrétiens ou néoplatoniciens : *Purification*, *Illumination*, *Union*. Ce chemin ouvert par le baptême, Irénée rappelait, en des phrases simples, qu'il conduit vers le Père, par le Fils, dans l'Esprit : « Car ceux qui sont baptisés reçoivent l'Esprit de Dieu, qui les donne au Verbe, c'est-à-dire au Fils, et le Fils les prend et les offre au Père, et le Père leur communique l'incorruptibilité ». (*Epideixis*, 7)

Signalons enfin un trait particulier de la *metanoïa* telle qu'elle était conçue par la tradition originelle : si elle n'a pu se réaliser sur terre, elle pourra encore s'effectuer dans l'Hadès, dans les lieux inférieurs, aux « enfers », puisque le Christ y demeure mystérieusement présent(98). Il n'est pas de l'essence de la *metanoïa* de ne pouvoir être effectuée que sur terre : elle peut aussi se réaliser au Schéol. Pour être fécondée par l'Esprit, l'âme n'a pas besoin du corps de chair. Elle n'a besoin que d'esprit, d'un cœur métaphysique. Elle n'a besoin que de s'ouvrir à Dieu, que de se tourner vers le Christ. Il y a là le seul moyen d'éviter la « seconde mort », celle de l'âme. Le péché contre l'Esprit Saint ne peut en effet être remis, nous avons déjà vu cela (Mt 12, 31-32). Le refuser c'est en effet refuser l'insémination spirituelle qui donne la vie éternelle. Le refus de la *metanoïa*, s'il est définitif, équivaut donc à la mort. Mais cette seconde naissance, Dieu la propose sans cesse, dans cette vie, et à tous, dans les enfers(99). Toutefois la *metanoïa* ne peut être, à en croire Saint Irénée, qu'*unique* en ce sens qu'un même homme ne peut renaître une « troisième fois » : ainsi malheur à qui, après avoir fait grandir le Christ en lui, le rejette et le crucifie à nouveau. Malheur à l'apostat qui a tué en lui l'Esprit car il ne peut y avoir pour lui de deuxième conversion (He 6, 4-8 ; 10, 26-31). Nous retombons, en effet, dans le cas du blasphème contre l'Esprit, blasphème qui, nous le savons, par définition ne peut être pardonné (Mt12,31-32).

Il faut aussi savoir que cette faculté de naître de Dieu, telle qu'elle est proposée à l'homme qui est au fond une créature parmi d'autres, est une chance inouïe et merveilleuse. Elle est une chance unique, non pas en ce sens qu'elle ne pourrait être saisie qu'une seule fois, mais en ce qu'il n'est donné qu'une seule vie pour la saisir. Elle est merveilleuse, dit la Tradition, car l'homme qui l'accepte pleinement, bien qu'étant à l'origine un être déchu, sera élevé au-dessus de *toutes* les autres créatures. Et celles-ci sont très nombreuses : Irénée, Origène, saint Cyrille de Jérusalem commentant la parabole de « La brebis perdue » affirmaient que les anges sont « 99 », quand l'humanité est une seule et ils certifiaient que le Père éprouve bien plus de joie dans la conversion de l'homme que dans la fidélité des 99 autres créatures qui ne se sont pas égarées (Mt 18,10-14) (dans « La Drachme perdue », de même que dans « L'Enfant prodigue », ou « La Brebis perdue », la Tradition originelle voyait l'humanité).

Condition humaine, merveille et tragédie

La possibilité de la *metanoïa* aux yeux de la Tradition première, fait donc de la condition humaine une condition merveilleuse, une condition

sans prix, mais aussi tragique. Ce double caractère merveilleux et tragique est aussi bien perçu par les autres traditions. Notamment par les bouddhistes, parce que l'humanité est pour eux la seule condition qui permet le Plein Éveil, qui permet de parvenir à l'état de Bouddha(100). Les hindouistes pensent en des termes semblables. Mâ Anandamoyi, une des plus grandes maîtresses spirituelles de l'Inde, disait : « N'attendez plus. Le jour qui a passé ne reviendra jamais. Un temps d'une valeur incalculable est en train de s'enfuir. Consacrez vos jours à vous efforcer de vous approcher du Seigneur des humbles »(101). Rabindranath Tagore, pour sa part, affirmait que c'est ici et maintenant que nous créons notre être spirituel. Il pensait qu'après, il sera trop tard(102). Ce sentiment était aussi très présent chez les gnostiques, J. Lacarrière écrit : « Car ce qui paraît essentiel chez tous ces groupes (...) c'est bien cette angoisse existentielle devant le sort de l'homme, l'urgence de se créer une âme et ce sentiment, si gnostique, que tout est donné à l'homme, dès sa naissance, mais que rien n'est acquis pour autant »(103). Sur cette urgence de la « deuxième naissance », chrétiens, gnostiques, hindous, bouddhistes... se retrouvent. Les chrétiens des origines pensaient qu'elle peut se réaliser après la mort du corps, mais nul n'a affirmé que la *metanoïa* serait alors plus facile. À se fier d'ailleurs à l'imagerie (bien sûr postérieure) du purgatoire, il faut croire que non.

Nous trouvons là une autre différence fondamentale séparant l'anthropologie tripartite de la conception dualiste moderne. L'homme « esprit, âme, corps » qu'il soit chrétien, ou hindou, en raison de l'ouverture de son esprit, de son cœur, ou de ses « sens intérieurs », sait que cette vie lui est offerte pour avancer sur le chemin de la déification et il sent qu'elle constitue une occasion à saisir absolument. Il comprend en effet qu'elle est une condition unique, privilégiée, véritablement bien plus favorable et propice que tout autre, afin de se « retourner » vers Dieu. À l'inverse, le croyant non « né à lui-même », le croyant dont les yeux du cœur n'ont pas été « illuminés », celui qui reste « âme-corps » et qui, par conséquent, amplifie artificiellement tout ce qui lui vient de l'âme, celui-là, infiniment sensible à toutes les difficultés, les souffrances et les malheurs que comporte la vie terrestre, celui-là se persuade aisément, et tout seul, que *tout sera plus facile après la mort*. Fort de cette conviction, plus ou moins consciemment, il tend à repousser toute opération de conversion véritable, toute ouverture effective à l'Esprit, à plus tard, à après la mort.

Raisonner ainsi est encore le fruit d'une grave méprise. Elle est induite par cette optique psychique qui, plaçant toute valeur dans le sensible, voit dans la mort du corps un événement fondamental, un événement séparant deux conditions qu'elle pense radicalement différentes : celle de l'âme

incarnée celle de l'âme après la mort. Cette méprise est induite par la croyance dualiste qu'il existe une différence ontologique entre le l'âme et le corps et par la doctrine corrélative affirmant que la condition de l'âme en soi, dépouillée du corps est « meilleure ». Il y a du platonisme et du gnosticisme dans un tel raisonnement.

Or l'anthropologie tripartite de la condition chrétienne originelle est sur ce point très ferme : la rupture ontologique fondamentale ne passe pas entre l'âme et le corps, mais entre l'âme et l'esprit. De là viennent deux conséquences essentielles :

1. Le clivage important, le seul digne d'attention ne doit pas être, dans le temps, placé au moment de la mort du corps, mais à celui où s'effectue la *metanoïa*, la conversion, la mort à l'ego, donc la naissance à l'esprit. Le moment important est donc le *présent immédiat*. C'est maintenant que se forge en l'homme ce caractère qui distingue les vivants des morts. Cela a déjà été dit.

2. Irénée, nous l'avons vu, démontre avec une simplicité remarquable que l'âme — comme créature — reste après la mort soumise au devenir et à la spatialité. Elle reste aussi elle-même, c'est-à-dire riche de toutes ses vertus, mais aussi lourde de ces mêmes pesanteurs, imperfections, égoïsmes et fautes qui l'ont, pendant son existence terrestre, empêché de se « retourner » vers la source de toute vie. L'âme déposant le corps, ne dépose pas, ne quitte pas, ni les liens, ni les grilles, ni les résistances qui l'ont empêché de naître à l'esprit. Ceci pour la simple raison que c'est elle, l'âme, non le corps, qui tisse ces liens, abaisse ces grilles, élève ces fortifications.

La croyance en une vie au-delà de la mort du corps, vie qui serait par essence une condition plus facile, n'appartient pas à l'anthropologie de la *Paradosis*. Tout dépend de l'ouverture spirituelle acquise ici-bas. C'est maintenant que se tisse le corps de la résurrection. L'Incarnation, la Passion, la Résurrection sont des mystères du présent. Seule l'Ascension appartient au futur.

Arrivant en fin de cet ouvrage chacun aura compris que les expressions de : sanctification, illumination, déification, résurrection, spiritualisation, conversion, transfiguration, initiation, *metanoïa*... sont fondamentalement synonymes. Toutes désignent ce passage que seule l'anthropologie tripartite permet de bien camper, passage séparant mais aussi reliant l'homme tel qu'il est dans sa condition originelle — à savoir : charnel, psychique ou biopsychique — et l'homme spirituel, pneumatique, théandrique, l'homme nouveau, intérieur, achevé, *teleios*.

Les expressions : de salut, délivrance, accomplissement, finition, épanouissement, plénitude, glorification... désignent encore ce même passage. Les unes le signalent plutôt par son but : le salut, la déification,

la perfection, la sanctification… D'autres plutôt comme le fruit d'un instant : conversion, baptême, *metanoïa*... D'autres enfin le présentent comme une opération, un processus s'inscrivant dans la durée : spiritualisation, maturation, achèvement, accomplissement... Bien évidemment le terme utilisé importe peu dès lors que l'on est d'accord sur la réalité que l'on veut par lui désigner. Or, il ne fait pas de doute que pour l'anthropologie du « Dépôt » chrétien cette transformation de l'être possède les traits que voici :

— N'étant ni naturelle, ni spontanée, elle résulte d'un acquiescement, elle a donc un *commencement dans le temps* de la vie de l'âme. De là l'emploi de certains termes connotant une idée de discontinuité : baptême, retournement, renaissance... ;

— La *metanoïa* ne peut être jamais, absolument jamais, considérée comme acquise : elle se présente toujours comme une tâche à accomplir, à parfaire... ; elle est par suite un processus *continu dans le temps* de cette vie (et dans le temps de la suivante) ;

— Elle possède un terme *illimité, infini, indicible*… ce terme étant le mariage, l'union de l'homme et de Dieu.

La dynamique anthropologique, propre à la conception tripartite *ex nihilo*, naît donc dans le temps, progresse dans le temps, et s'épuise hors du temps, ou à son ultime frontière, Dieu étant par essence hors du temps. Le début de ce processus est *fini, discontinu* : sa course est *continue, progressive* ; sa fin est *illimitée, intemporelle*.

Anthropologie positive et anthropologie négative

Saisir l'homme comme être susceptible d'accepter et d'effectuer une telle transformation, cela assurément bouleverse bien des perspectives. Parmi celles-ci, retenons-en deux avant de clore ce chapitre : une première est cette perspective *positive* si ordinaire à l'anthropologie courante, une deuxième ce postulat implicite que l'animal-homme n'accuse pas dans cette vie de *métamorphoses* véritables.

L'anthropologie « positive » consiste à définir l'homme par ce que nous en savons : vertébré, mammifère, bipède, etc., fabricant des outils, enterrant ses morts, disposant d'un langage évolué, maîtrisant le feu, capable de rire, etc., vivant en société, sécrétant des institutions et cultures complexes, etc., capable de tels apprentissages, de telles performances, doué de telles facultés, etc., etc.

Le risque d'une telle anthropologie est de faire passer la quantité pour la qualité, l'apparence pour l'essence. En effet, le savoir accumulé sur l'homme devient ainsi *quantitativement* si important, qu'il « obstrue » littéralement l'ouverture (toujours limitée) de l'intelligence pensante, ne laissant place à aucun vide et donnant ainsi l'illusion que l'on sait ce

qu'est l'homme, ce qui *qualifie* l'homme, ce qui le définit et le différencie des autres êtres. Cette illusion est l'effet d'une dommageable confusion, identique à celle faisant prendre l'image pour la chose, la carte pour le terrain, l'idée du réel pour le réel même. Cette confusion est d'autant plus dangereuse, qu'en raison de la limitation du champ de l'optique psychique, elle incite à prendre la partie pour le tout et, par suite, donne à croire que ce qui reste à chercher et découvrir est « inférieur » à la partie.

Le danger d'une telle anthropologie est donc de laisser entendre que l'*essence* de l'humain est connue et que ce qui reste d'inconnu, ou de mal connu, en l'homme est de l'ordre de l'existence, de l'ordre de l'expérience et se trouve par conséquent ou se trouvera accessible à la science. Or, rien n'est plus faux. Toute l'anthropologie tripartite l'affirme : l'âme ne peut pas plus connaître l'esprit que le corps connaître l'âme.

D'où une attitude plus prudente, et plus réaliste, qui est celle de l'anthropologie des Pères de l'Église, attitude demandant de penser que le plus important dans l'humain, que ce qui définit l'homme et lui est essentiel, se trouve non pas dans le peu que nous en apercevons, mais, au contraire, dans l'immensité que nous n'apercevons pas. Là est le propre de l'anthropologie négative de dire que ce qui définit l'homme est précisément ce que l'homme ne peut définir. Elle est négative, en ce qu'elle nie le caractère définitionnel de ce que l'homme peut affirmer de lui-même. Nous voyons donc que, dans leurs énoncés mêmes, les anthropologies tripartite et négative — on dit aussi *apophatique* — sont consubstantielles et synonymes. Ceci pour deux raisons.

En effet, lorsque l'anthropologie négative affirme que ce que l'on peut définir en l'homme ne définit pas l'homme — celui-ci se trouvant toujours « au-delà » de ce qui peut en être dit — elle dit que toute définition vient de la pensée, de la *ratio*, du psychique et ne peut au plus concerner que l'homme biopsychique, l'homme inachevé, non pas l'homme réel, l'homme spirituel qui est bien au-delà de tout ce que le psychique peut penser et dire. Implicitement, l'anthropologie négative se réfère donc au cadre conceptuel défini par la trilogie « esprit, âme, corps ».

Une anthropologie apophatique

L'anthropologie tripartite est implicitement apophatique. En effet elle définit l'homme non pas comme un espace *clos*, mais comme un espace *ouvert*. L'âme est une enveloppe fermée sur les données que lui fournissent les sens et les concepts que son intelligence rationnelle peut en inférer. L'esprit, au contraire, nous le savons, est relation à l'Esprit, ouverture sur l'Esprit, ouverture sur Dieu. L'image est loin d'être fausse

qui définit l'esprit comme une « interruption de fermeture », un « trou ». Cette image est de Jean Borella qui précise que cette ouverture est ce qu'il y a de plus caché en l'homme : « Ce qu'il y a de plus intime en moi, c'est ce côté de moi qui m'échappe à moi-même et par où je suis en contact avec Dieu. Ce qu'il y a de plus clos en l'homme, c'est ce qui est le plus ouvert à Dieu »(104). L'esprit est une porte, l'esprit est un pont. C'est ce que montre l'anthropologie tripartite considérée dans sa phase structurale. Considérée dans sa phase dynamique, elle montre que par ce pont l'homme monte vers Dieu, se spiritualise, se déifie et Dieu descend vers l'homme, s'incarne, s'humanise. Grâce à l'esprit en l'homme, et par lui, Dieu peut inhabiter au cœur de l'être humain. Définir l'homme comme « corps, âme, esprit », ou comme un être pouvant être habité par Dieu, pouvant se transmuter en Dieu est une seule et même définition. Or cette manière de définir l'homme par Dieu qui est celle de l'anthropologie tripartite, est par nature *négative*, *apophatique*. En effet la théologie de la *Paradosis* reconnaît la transcendance absolue de Dieu (cf. Eph 4,6). Elle est donc — au moins en l'une de ses voies essentielles — forcément négative. Cette voie est celle de Clément d'Alexandrie (140-220) : « Nous ne connaissons Dieu que dans ce qu'il n'est pas »(105). Elle sera développée plus tard par Jean Chrysostome (354-407), Grégoire de Nysse (335-395), puis particulièrement par Denys l'Aréopagite (fin V^{e}-début VI^{e} siècle) par d'autres Pères encore.

L'anthropologie tripartite est apophatique, d'une part parce qu'elle marie si intimement l'anthropologie et la théologie qu'elle définit l'homme par son entéléchie : Dieu. D'autre part, parce qu'elle reconnaît absolument l'impossibilité de penser Dieu par de seules affirmations positives. R. Munier, en quelques lignes, campe très bien cet esprit de la théologie négative, esprit qui nous importe grandement, car il est précisément celui de l'anthropologie fondamentale lorsqu'elle définit l'homme :

> « Dieu, parce que radicalement au-dessus, au-delà de l'homme, ne saurait être atteint, saisi par l'homme, sinon, contradictoirement ; Dieu : l'Infini, l'Absolu serait ravalé au niveau relatif et fini de l'homme. Il y a, par définition, ou par expérience, entre l'homme et Dieu une distance telle que si l'homme pouvait connaître Dieu, comprendre Dieu, à coup sûr, ce ne serait pas Dieu : pour en parler, l'homme, ne pouvant procéder par affirmations, en est donc réduit à employer les expressions négatives, négations qui n'apprennent rien, mais qui du moins ont pour effet de laisser intacte sa Transcendance »(106).

Voici quelques expressions courantes utilisées par la théologie négative afin de désigner Dieu : Incréé, Inengendré, Inconnaissable, Incompréhensible, Inaccessible, Invisible... Dans un registre plus poussé, les expressions apophatiques nient affirmation et négation : ni être, ni non-être, ni simple, ni composé... à moins qu'elles usent d'énoncés antinomiques : ténèbres lumineuses, mouvement immobile, parole indicible, essence suressentielle...

L'anthropo-théologie apophatique a donc pour effet de laisser intact le mystère de l'homme, sous-entendant toujours que l'être de celui-ci, pouvant participer de celui de Dieu et trouvant dans cette participation sa définition, est inconnue et le restera. L'anthropologie négative, contrairement à l'anthropologie positive, est *humble*: elle reconnaît d'emblée ses limites. Connaissant les limites des concepts et de leurs échafaudages, elle possède de plus l'avantage d'ouvrir la porte à la poésie. Qu'il s'agisse de désigner l'âme comme « Marie », comme « Vierge et Mère », comme « Épouse inépousée », l'homme intérieur comme « Enfant divin », les inspirations de l'esprit comme « gouttes de nuit », le cœur comme « pâturage », etc. L'anthropologie tripartite, qui est celle des mystiques, honore grandement la beauté, car elle sait que cette dernière est témoin de la vérité.

Venant d'évoquer le cœur comme « pâturage », je ne résiste pas au plaisir de rapporter une image extraordinaire de Maître Eckhart qui renseigne bien plus sur le Dieu chrétien que nombre de catéchismes :

> « Dans cette similitude ou identité, Dieu se délecte à tel point qu'il y déverse sa nature et son être entier. Son plaisir est aussi grand, pour user d'une image, que celui qu'un cheval lâché dans une lande verte au sol plat et uni, prend à galoper aussi vite qu'il le peut sur la prairie, car c'est là la nature et le plaisir d'un cheval. Ainsi en est-il de Dieu. C'est son plaisir et son ravissement de découvrir l'identité parce qu'il peut toujours y mettre toute sa nature, étant lui-même cette identité »(107).

Ce qui définit l'homme, et le différencie des autres créatures, est cette faculté de pouvoir accéder à la réalisation de ce « je » véritable où Dieu trouve alors sa joie et l'accomplissement de son amour. Pour signifier cela la Tradition chrétienne nomme Marie le « Paradis de Dieu », et Irénée disait déjà que « la Gloire de Dieu est l'homme vivant » (IV, 20,7).

Les anthropologies tripartite et négative se conjuguent donc étroitement. Annoncer l'une revient a affirmer l'autre. Cela était le cas chez les Pères. Tout spécialement chez Grégoire de Nysse, le fondateur de l'anthropologie apophatique, le premier à avoir affirmé textuellement que ce qui définit au plus près l'être humain c'est justement sa « nature insaisissable » *(De Hom. Opif.* XI,156b). Cela était vrai chez les Pères,

mais l'est aussi chez les théologiens d'aujourd'hui qui adoptent, pour penser l'homme, le cadre de l'anthropologie tripartite: V. Lossky, P. Evdokimov, O. Clément, Cl. Tresmontant, F. Varillon, M. Laroche... P. Evdokimov analyse les rapports liant la théologie négative et l'anthropologie apophatique exactement comme nous venons de le faire(108). O. Clément, quant à lui, écrit :

> « Dieu est le Dieu caché qui transcende aussi bien le sensible que l'intelligible. Et parmi nous son lieu est le saint. Ou plutôt, son lieu est l'homme image de Dieu, l'homme irréductible à ce monde, *l'homme qui n à pas d'autre définition que d'être indéfinissable* »(109) (c'est nous qui soulignons).

L'homme caché, inconnaissable

De son côté M. Laroche affirme qu'« une grande hérésie serait de penser que l'homme de l'Esprit est connaissable »(110). Cette parole, dit-il, serait en contradiction absolue avec l'affirmation du Christ signalant que celui qui renaît de nouveau est semblable à l'Esprit : « Nul ne sait d'où il vient, ni où il va » (1 Jn 3,8).

La phase ultime de l'homme est inconnaissable. Elle est cachée. Au *Deus absconditus* de la théologie apophatique répond *l'homo absconditus cordis*, « l'homme caché du cœur » si magnifiquement évoqué par Pierre (1 Pe 3,4). Jean écrit des hommes faits que ce qu'ils seront *n'a pas encore paru* : « Bien aimés, maintenant nous sommes enfants de Dieu et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté » (1 Jn 3,2).

L'anthropologie tripartite, donc l'anthropologie fondamentale, ne présume pas de sa science de l'homme. De ce dernier elle reconnaît et annonce, depuis Grégoire de Nysse, l'insondable mystère, attitude qui sera celle de Pascal notant, dans une formule brève, percutante : « L'homme passe infiniment l'homme ».

Il faut que l'anthropologue se fasse modeste : sans doute les premiers fruits de la *metanoïa* lui sont perceptibles, accessibles, ces premiers fruits peuvent donner prise à son étude, mais certainement pas les suivants, ni bien sûr les plus hauts.

L'Évangile lui-même présente la *metanoïa* comme *fécondation*, comme naissance, comme nouvelle filiation. Mais il la présente aussi comme *germination*, c'est-à-dire comme transformation de la graine en plante. Ainsi en Jn 12,23 où le Christ dit : « Vraiment, vraiment je vous dis : si le grain de blé tombé en terre ne meurt, il reste seul. S'il meurt, il porte beaucoup de fruit ». Paul écrit à propos du corps nouveau : « Mais quelqu'un dira : Comment les morts ressuscitent-ils et avec quel corps viennent-ils ? Insensé ! Ce que tu sèmes ne reprend point vie, s'il ne

meurt. Et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui naîtra : c'est un simple grain, de blé peut-être, ou de quelque autre semence ; puis Dieu lui donne un corps comme il lui plaît, et à chaque semence, il donne un corps qui lui est propre » (1 Cor 15,35-38).

Penser que ce dernier passage traite uniquement de la mort du corps, au moment où celui-ci deviendra cadavre et sera inhumé, est l'effet, nous le savons d'un malentendu. La visée de Paul n'est pas psychique, elle est spirituelle : dans cette visée, l'homme nouveau et son corps de gloire, son corps de résurrection, se sèment et se construisent à chaque instant, de même que le vieil homme et son corps de mort disparaissent de manière continue.

L'image de Paul, comme celle de Jean est végétale. Mais ce n'est pas cela qui importe ici. Nous avons déjà en effet rencontré nombre de « paraboles végétales » servant à signifier la *metanoïa* (Lc 8,11-15 Mt 13,37-39 ; Mt 13,31...). L'important est que de telles images mettent l'accent sur le changement de forme, sur la transformation, sur la transfiguration, sur la métamorphose de l'être qui s'ouvre à l'Esprit. Ces trois termes : *transformation*, *transfiguration*, *métamorphose* ont le même sens : celui d'une modification de la figure, de la morphologie, de la forme, donc d'un caractère « visible » à tout le moins perceptible.

Dans la germination, la forme de la graine est abandonnée — la graine meurt pour laisser la place à celle de la plantule, puis de la plante, nouvelle forme qui est radicalement différente de la première. Toute germination est une métamorphose de l'être végétal, de la même manière, qu'au fil de la gestation, nous assistons à une « métamorphose » de l'être animal. De même en va-t-il encore — dit l'Évangile — de la *metanoïa* : elle est une métamorphose, par laquelle l'être humain change de « forme ». Toutefois, contrairement à la métamorphose germinale qui se déroule dans la terre ou en liaison avec elle, contrairement à la gestation animale qui s'effectue dans le ventre de la mère et grâce à une nourriture physique, contrairement à ces deux transformations qui affectent un organisme ne pouvant s'y soustraire, la *metanoïa*, elle, modifie la forme d'un être *libre* de la refuser, et elle est déclenchée, aussi bien que nourrie, par des énergies, non plus physiques, mais spirituelles.

La métamorphose spirituelle — Paul l'a enseigné — affecte aussi bien l'âme que le corps. Si elle est réelle, elle doit pouvoir être « vue », perçue par autrui comme l'affirme l'étymologie même du mot, car il appartient à l'essence de la « forme » qu'elle soit de l'âme, ou du corps d'être perceptible. Il est néanmoins légitime de poser la question de savoir à qui, pour qui, cette métamorphose doit être visible : l'homme biopsychique ou l'homme spirituel ?

La Tradition et l'expérience permettent de répondre à cette question. La Tradition, tout particulièrement celle de l'Église d'Orient, affirme que

lors de la Transfiguration du Christ sur le mont Thabor (Mc 9,2-8 ; Mt 17,1-9 ; Lc 9, 28-36), le corps de Jésus n'a pas été transformé. Ce sont les disciples qui, emplis de l'Esprit Saint, ont pu voir ce corps tel qu'il est, subtil, lumineux, corps divin, glorieux, ce corps qui a pu naître de sa mère sans déflorer celle-ci (dogme de la conception virginale). Cette compréhension traditionnelle suggère que la *metanoïa*, qui est un processus de transformation de l'humain en divin, n'est pas par essence perceptible à l'homme psychique. En effet, les apôtres tant qu'ils ne furent pas pleinement éclairés par l'Esprit — comme cela put arriver à Jean, Jacques et Pierre sur le Mont Thabor — les apôtres apercevaient mal la divinité de Jésus, lequel est pourtant l'archétype du fruit porté par une *metanoïa* parfaite, puisqu'il était totalement homme et totalement Dieu. Les apôtres eurent du mal à se convaincre de sa divinité. Tout l'Évangile témoigne de cette difficulté.

L'Écriture et la Tradition suggèrent donc que la métamorphose déifiante peut passer totalement inaperçue à l'homme ordinaire. De la même manière, un jeune enfant ne peut apercevoir, ni comprendre toutes les transformations affectant la mentalité et le comportements des adolescents ou des adultes. Pour voir et comprendre ces transformations il faut, disons-le simplement, « y être passé ».

Mais l'expérience informe d'une autre caractéristique de la métamorphose spirituelle : si elle n'est pas par essence visible pour l'homme psychique — alors qu'elle doit l'être sans doute pour l'homme né une deuxième fois — elle peut par contre le devenir. Ici l'histoire hagiographique — l'histoire des saints —, alors qu'elle est rigoureuse, est du plus grand intérêt. Tout d'abord, parce que montrant qu'il y eut des saints dont les facultés physiques demeurèrent (en apparence) parfaitement ordinaires et inchangées. Ce fait retient doublement l'attention. D'une part, en ce qu'il donne à penser qu'il peut aussi y avoir des *metanoïa* réelles, qui laissent (en apparence) l'*âme* et les traits psychologiques inchangés. On ne voit pas pourquoi une telle hypothèse devrait être *a priori* écartée, d'autant qu'elle ouvre la porte à un horizon réconfortant : savoir qu'il peut y avoir sur terre bien plus de saints que nous n'en apercevons. Ce fait, d'autre part, place le chercheur devant une question digne d'intérêt : qu'aucune métamorphose physique ne se manifeste au fil d'une vie sainte, vient-il de ce que cette métamorphose du corps ne se déroule pas, de ce qu'elle n'est pas un corrélât obligatoire de la déification, de la sanctification, ou vient-il de ce que cette sanctification a germé et grandi sans jamais rencontrer de témoins suffisamment éveillés à l'esprit pour en apercevoir les concomitances physiques ?

Cette hypothèse et cette question sont riches de sens. Le plus important n'est cependant pas là. Il est en ce que l'hagiologie témoigne tant et plus

du fait que les effets physiques de la métamorphose spirituelle peuvent — bien que ce ne semble pas de leur essence — être vus, voire observés, contemplés par des hommes ordinaires, des hommes seulement psychiques. Pensons par exemple aux lévitations de saint Joseph de Copertino qui se produisaient parfois devant des foules considérables(111), ou à saint François de Paule, qui témoigna tant de fois et devant tant de témoins de sa totale insensibilité au feu(112). Cette possibilité, donnée aux hommes seulement « âme et corps », de voir ou de « toucher » quelques manifestations physiques de la *metanoïa* est un argument pédagogique — ou plutôt anagogique — de grande valeur. L'homme psychique est en effet, par définition, extrêmement sensible à tout ce que son âme perçoit. C'est là pourquoi une tâche capitale de l'anthropologie fondamentale consistera à étudier et mieux comprendre la *metanoïa* alors qu'elle se présente à nous sous le jour d'une *métamorphose biologique* affectant de manière visible l'âme et le corps de l'homme qui s'ouvre à l'Esprit, qui naît une deuxième fois.

Que l'homme soit un animal capable d'une métamorphose biologique au cours de laquelle il secrète son corps de résurrection, son corps spirituel, son corps de gloire — tel une chenille se transformant en papillon au cœur de sa chrysalide — il y a là une merveille digne de retenir l'attention de l'anthropologue. Ceci pour différentes raisons. D'une part, parce qu'un très grand nombre d'observations concrètes et non réfutables milite en faveur de la réalité de cette métamorphose. D'autre part, parce que les intéressés eux-mêmes — les mystiques et les saints accréditent formellement l'emploi de cette notion de métamorphose comme signifiant de la *metanoïa*. Saint Paul l'utilise très fréquemment (Rm 12,2 ; 2 Co 3,18...), sainte Thérèse d'Avila médite longuement sur les métamorphoses du ver à soie (« Il faut que le ver à soie meure et il vous en coûtera beaucoup »)(113). Il y a aussi que des philosophes et des théologiens chrétiens d'aujourd'hui — et non des moindres, donc des hommes d'un grand savoir intellectuel — accordent une pertinence spéciale au concept de métamorphose, alors qu'il est utilisé afin de désigner le « retournement » de l'homme vers Dieu. Tel est le cas de Jean Guitton, ainsi que nous avons déjà pu le dire(114). C'est aussi celui de Cl. Tresmontant(115) ou de F. Varillon(116).

Enfin, l'anthropologue a beaucoup à gagner à considérer l'homme comme « animal à métamorphoses ». Car alors il voit avec lucidité que la plupart des mécanismes sociaux que nous connaissons actuellement ont pour effet, si ce n'est pour but, de bloquer la métamorphose spirituelle. Sur cette question, nous nous contenterons de renvoyer le lecteur aux développements du chapitre II, sans omettre toutefois de faire remarquer

que la biologie connaît un état de persistance de la vie larvaire : la *néoténie*. Dans cet état, les larves peuvent se reproduire. Mais elles ne donnent alors naissance qu'à de seules larves, jamais à des êtres susceptibles d'atteindre leur phase imaginale, leur phase adulte achevée, parfaite. De la même manière, l'homme psychique ne peut engendrer que des êtres psychiques. La « modernité », si chère aux sociologues de cette fin de décennie, paraît bien se présenter à l'anthropologue accordant quelque crédit à l'idée de *metanoïa*, comme état de développement et de stagnation « néoténique ».

La prise de conscience de ce fait est difficile et douloureuse. Mais elle est un préalable indispensable à une rébellion féconde.

ÉPILOGUE

> « Hercule est tel que les princes. Esprit de communion : Bacchus. Mais Christ est la fin. »
>
> Hölderlin, *Hymnes, « L'Unique »*, (Fragment de la troisième version)

> « Et la ville n'a pas besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer : car la gloire de Dieu l'a illuminée, et sa lampe, c'est l'agneau. »
>
> *Apocalypse* 21,23

Des liens très profonds unissent la figure du Rebelle qui recourt aux forêts, la figure de l'homme qui accepte de « se retourner », et aperçoit alors dans le Christ une « lampe », et celle de l'artiste, du poète. Tous deux sont en effet par essence *créateurs*. Le premier, parce que devenant participant de la nature de Dieu et se libérant des conditionnements du monde, devient capable d'enfanter librement sa propre vie, il devient enfin apte *à se créer* lui-même. Créant et enfantant cet homme « théandrique », ce Christ que du fond des temps Dieu l'appelle à devenir, il collabore à l'œuvre créatrice de Dieu, Lui qui est, avant tout autre désignation, Créateur du ciel et de la terre, Créateur du monde visible et invisible. Dans le chapitre précédent nous avons pu entrevoir combien l'enfantement spirituel, la *metanoïa*, et la fécondité charnelle sont l'une à l'autre liées par un rapport de similitude harmonieux et riche d'enseignements.

Mais cela est aussi vrai de tout acte créateur, vrai de l'enfantement de toute œuvre d'art. R. M. Rilke, en raison de cela, demandait au « jeune poète » de méditer sur le *mystère de l'accouplement*, dont la terre est pleine dans ses moindres choses, et de le recueillir avec humilité : « Au lieu de le prendre à la légère, qu'il (le poète) ressente combien il est lourd ! Qu'il ait le culte de sa fécondité. Qu'elle soit de la chair, ou de l'esprit, la fécondité est « une » : car l'œuvre de l'esprit procède de l'œuvre de chair et partage sa nature. Elle n'est que la reproduction, en quelque sorte plus mystérieuse, plus peine d'extase, plus « éternelle » de l'œuvre charnelle »(1).

Ce que R. M. Rilke dévoile de la fécondité poétique et artistique est exactement ce que l'étude des textes a pu nous montrer de la fécondité spirituelle, de la naissance à l'esprit. À cette naissance, comme à celle de

la chair, il faut père et mère, amour et fécondation. Les Pères de l'Église, mais aussi tous les grands hermétistes, l'affirment hautement : la similitude et les affinités liant les choses du haut et celles du bas, liant le ciel et la terre, liant l'esprit et le corps vont encore bien au-delà de ce que nous pouvons imaginer. Ici, me semble-t-il, l'anthropologie tripartite *ex nihilo* se montre plus naturelle, plus harmonieuse que sa compagne grecque. Elle demande en effet d'*incorporer l'esprit*, en même temps que de *spiritualiser le corps*. Elle demande d'unir jusqu'à l'extrême ces deux mondes qui, gouvernés par de mêmes lois, tendent manifestement l'un vers l'autre, aspirent l'un à l'autre. L'anthropologie grecque *ex deo* se propose, elle, par contre de toujours plus les désunir, les dissocier, les arracher l'un à l'autre.

Le Feu de la lampe

Alors que le Christ est transfiguré sur le mont Thabor, il irradie la lumière incréée, son corps rayonne de la gloire divine. Il est comme une *lampe*. C'est cette image — que nous devons comprendre comme désignant une réalité précise — que reprend le passage de l'*Apocalypse* cité en exergue : alors, à la consommation des temps, le soleil et la lune perdront leur utilité, car le Christ — et aussi chaque homme dont le corps sera devenu « corps de gloire » — rayonnera comme une lampe. Pour l'heure, les yeux du corps ont besoin du soleil et de la lune afin d'y voir, mais le Christ est déjà lampe pour l'esprit de l'homme en ce monde. Il est la lampe de l'homme Rebelle, car celui-ci, contrairement à l'homme psychique, est né à l'esprit et il voit alors que le Christ est lumière : « Je suis la lumière du monde. Qui me suit ne marchera plus dans les ténèbres. Il aura la lumière de la vie » (Jn 8,12). Il sait de même que Jésus-Christ se révèle entièrement dans sa Parole et que celle-ci est non seulement *semence* et *nourriture*, mais aussi *lumière* et *lampe*. Saint Pierre dit précisément de cette Parole qu'elle est : « une lampe qui brille dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour vienne à poindre et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs » (2Pe 1,19).

Nous disions dans l'avant-propos de cette étude (cf. vol. I) que la « lampe » du Rebelle est l'esprit de l'homme. Nous savons maintenant qu'il n'y a pas de discontinuité entre l'esprit de l'homme et l'Esprit de Dieu. L'esprit est « lampe », en ce qu'il est ouverture, par où perce la lumière de l'Esprit, qui est aussi la lumière du Christ disant : « *Ego sum lux mundi* ». Je ne pense pas qu'il y ait lieu ici de plus s'interroger sur le rapport liant une lumière à sa source, lampe ou *feu*. Une telle question pourrait néanmoins intéresser de près la théologie des trois personnes divines, car l'Esprit est plus souvent présenté comme feu, le Christ comme *lumière*. De plus, le rapport liant le feu à la lumière n'est, me

semble-t-il, pas sans analogie porteuse de sens avec celui conjuguant le souffle à la parole, le *pneuma* au *Logos*. Mais restons dans le simple cadre de ce travail qui est de seule anthropologie. Je voudrais souligner ceci.

Dans la nature, comme nous l'avons dit dans le premier chapitre du premier volume, la maîtrise du feu, ainsi que son utilisation afin de cuire des aliments, appartiennent en propre à l'homme. Le feu permet donc à l'homme d'assimiler des aliments qu'il ne pourrait sans doute autrement consommer, ou bien qu'il digérerait avec plus de difficulté et moins de profit. Nous disposons donc de ce feu physique dont l'usage permet de cliver l'homme et l'animal. Mais n'est-il pas étonnant, et bien remarquable que cette fois — non plus sur plan physique, mais sur le plan métaphysique — ce soit encore un être de la nature du feu : l'Esprit, qui sépare les hommes et les animaux ? Car la nature du feu et celle de l'Esprit ont bien une parenté extrêmement étroite. Celle-ci se manifeste en maints passages de l'Écriture : le baptême apporté par le Christ est dit « dans l'Esprit Saint et le feu » (Lc 3,16) et l'Esprit Saint se manifeste aux apôtres sous forme de langues de feu (Ac 2,3).

Les Pères de l'Église l'affirment : en l'état de ce monde, les animaux n'ont pas accès à l'Esprit, car n'ayant pas d'esprit. Nous constatons donc que le feu spirituel ne leur est pas donné, de la même manière que la maîtrise du feu physique ne leur est pas accordée. L'humanité, elle, par contre, peut bénéficier des dons de l'Esprit, du feu de l'Esprit, de même qu'elle sait tirer parti du feu matériel.

Mais le rapport de l'Esprit au feu, alors qu'il s'agit de cheminer sur ces marges séparant les hommes et les animaux est aussi très remarquable en une autre façon. Nous avons compris, dans le chapitre précédent, que la parole divine est *nourriture* pour l'homme fait, aliment pour l'homme tridimensionnel. Souvenons-nous d'Ézéchiel mangeant le Livre (Ez 3,1), de Jean dévorant le « petit livre » (Ap 10,10). Or la parole divine, la Parole, le *Logos*, le Verbe, le Christ, ne devient nourriture, ne devient « Pain de Vie » que sous le souffle de l'Esprit. Nul ne va vers le Fils si ce n'est poussé par l'Esprit ! Nul ne peut rien comprendre de profond à l'Évangile, à la Parole, s'il n'est éclairé quant au sens véritable par l'Esprit. Nous savons que c'est l'Esprit qui « donne le sens ». La Parole ne devient nourriture réelle pour l'âme — entendons une nourriture donnant la vraie Vie, la Vie absolue — que sous le feu de l'Esprit. Origène (I 85-254), le fondateur de la théologie mystique, que nous avons déjà plusieurs fois rencontré dans ces pages, prend cette image de la « Parole-nourriture » et du « feu de l'Esprit », au pied très exact de la lettre. Ainsi dans son *Homélie sur le Lévitique*, il évoque la « cuisson » de la parole divine, la cuisson de l'Écriture dans ce « four » qu'est le cœur. Il fait remarquer que nombre d'expressions de l'Écriture sainte, nombre de

réalités qu'elle met en scène, ne peuvent être consommées « en leur crudité » : elles doivent, d'abord, être « cuites au four »(2) c'est-à-dire comprises avec l'« intelligence du cœur », l'intelligence donnée par l'Esprit.

Ainsi voyons-nous se dessiner un autre rapport entre le feu matériel et le feu spirituel, l'Esprit : le premier cuit les aliments apportant au corps, la vie — entendons la vie limitée au sens d'Irénée, la vie imposée par la première naissance —, le deuxième « cuit » les paroles qui apportent à l'âme, la Vie — c'est-à-dire la vie absolue, éternelle, celle proposée par le Créateur à sa créature, celle donnée par la deuxième naissance.

En début de cet épilogue nous remarquions que les liens unissant l'esprit et le corps sont étroits : ces rapports symboliques mariant le feu spirituel, l'Esprit, et le feu matériel confirment bien cette vue. Ces liens semblent si clairs, si nets, qu'il nous faut donc admettre que c'est, selon toute vraisemblance, à tort que nous considérions dans le premier chapitre du vol. I la maîtrise du feu (physique) comme non essentielle à la définition de l'homme(3). Les rapports unissant l'esprit et le corps, les réalités spirituelles et matérielles, paraissent si étroits que, si nous pensons, avec les Pères de l'Église, que l'esprit est bien le propre de l'homme, alors il nous faut aussi, sans doute, admettre que l'usage du feu n'appartient en propre qu'à l'humanité. Ce qui est, on le sait, confirmé par l'histoire naturelle des espèces vivantes.

Possibles et limites du présent travail

Afin de terminer cette introduction à l'anthropologie fondamentale, j'aimerais rappeler son objet, aussi les limites de cet objet, ce qui permettra de présenter brièvement la suite que demande cette introduction. Je voudrais enfin, une dernière fois, laisser la parole aux Anciens pour que nous puissions avoir une idée des appréciations qu'ils auraient pu porter sur notre monde — sur la « modernité » — s'il leur avait été donné de voir ce que nous sommes devenus.

Quant à l'objet de cette introduction, il était de nous familiariser avec l'histoire de l'anthropologie « corps, âme, esprit », tout en permettant d'en tester l'assise « mythique », philosophique et religieuse. Il était, de même, de faire mieux comprendre la nature et la signification cette structure ternaire ; aussi quel est le sens, la valeur qu'elle confère à la vie humaine. Nous désirions de même faire apercevoir en quoi, et pourquoi, l'anthropologie scientifique actuelle, de même que la théorie implicite de l'homme sous-jacente à toutes les sciences humaines modernes, demandent à être dépassées, renversées, bouleversées. Tout au long de cette étude, le lecteur a pu, j'espère, prendre la mesure du changement qui

est exigé. Il a sans doute pu aussi, écoutant ses propres réactions à ce qu'il lisait, prendre déjà une mesure concrète de l'extraordinaire force des puissances et résistances susceptibles de s'opposer à ce bouleversement, à ce renversement, à cette *metanoïa* scientifique. Dans cette introduction — du fait de différents facteurs dont la nature a été exposée — nous avons privilégié l'anthropologie tripartite propre au christianisme originel. D'autres traditions religieuses ou philosophiques auraient pu être retenues. Mais il ne fait aucun doute que leur suivi aurait conduit à jeter un même regard sur l'histoire et à désavouer identiquement les choix privilégiés par la société moderne. L'unanimité et la fermeté de ce désaveu apparaîtront avec clarté à travers les quelques pensées, provenant de traditions diverses, dont le rappel terminera ce travail.

Comme convenu, cette introduction nous a mis en mains les principales « clés » de la théorie de l'anthropologie fondamentale et nous espérons qu'elle aidera le lecteur à entr'apercevoir la très profonde intelligence, ainsi que l'importance sans mesure, de ce que disent les mythes, les « écrits fondateurs » et tout spécialement le *kérygme* chrétien. Ceci est cependant totalement insuffisant. Nous l'avons déjà dit : la discipline que désire inaugurer cette recherche ne se sent nullement concernée par les seuls jeux du savoir ou de l'érudition pure. L'anthropologie fondamentale n'accorde, en effet, pas plus d'attention à la puissance et à la richesse de l'âme — de l'intelligence, de la pensée... — qu'à la force et à la beauté du corps, dès lors que celles-ci sont les seuls effets du moi et de son goût du pouvoir, dès lors que celles-ci sont recherchées et cultivées au détriment de l'humain, dés lors qu'elles sont payées au prix de l'avortement de l'être réel, dés lors qu'elles ne sont ni éclairées, ni motivées par l'esprit, c'est-à-dire par la volonté d'accomplir l'homme dans sa totalité, par la volonté de le mener vers cet achèvement dont le projet est inscrit au cœur de sa nature même. Ce qui revient à dire, *ipso facto*, et nous le savons, que l'objectif essentiel de cette anthropologie ne peut être que pratique, appliqué, concret. Cet objectif est celui de la *maïeutique* de Socrate : contribuer à l'accouchement de l'esprit humain et œuvrer ainsi à la venue de la Sagesse. En vue d'aider plus efficacement à cette venue, les travaux faisant suite à cette introduction, auront, nous le disions, à être plus « proches du terrain », plus pragmatiques, soit parce qu'ils chercheront à comprendre *la metanoïa* dans ses analogies naturelles et biologiques — les métamorphoses animales principalement — soit parce qu'ils la saisiront dans quelques unes de ses manifestations empiriques et observables — et très souvent merveilleuses — dont témoignent certaines vies de mystiques et de saints(4), soit parce qu'ils rappelleront enfin quelques uns de ces grands principes pratiques enseignés par la Tradition, principes facilitant l'enracinement dans le corps, le silence de l'âme, la découverte

du cœur, principes facilitant la prière, la méditation, la contemplation — principes dont le respect est de nos jours plus que jamais nécessaire (nous n'avons pas dit suffisant) à ce que l'esprit vienne, ou revienne, à l'homme de notre temps. Sur ces principes les Pères avaient une vue d'ensemble qu'ils ramassaient en une formule lapidaire : « La grâce présuppose la nature ». Il s'agira donc de retrouver le chemin de cette « nature ». Ces travaux pourront, enfin, paraître plus proches de chacun, plus « quotidiens », en ce qu'ils auront à examiner, à la lumière des valeurs et affirmations de l'anthropologie tripartite, quelques unes d es grandes questions qui interrogent notre époque avec insistance : la mort, la responsabilité de l'homme face à la nature, l'unité et la diversité des religions, la montée de la violence.

Il appartient à l'homme du XX^{e} siècle d'être d'une rare et coupable indulgence envers lui-même. Ortega y Gasset voyait déjà que cet homme s'octroie d'emblée tous les droits et ne se présuppose, devant la vie, aucun devoir. Faire constater qu'une telle conception de l'existence est singulièrement tarée ne va pas sans risque. C'est pourquoi assez rares sont, je crois, les auteurs d'aujourd'hui pour souligner qu'une vie authentiquement humaine a des exigences que la civilisation industrielle ne satisfait en rien. V. E. Frankl écrit : « Si être homme, c'est être responsable, nous portons finalement la responsabilité de réaliser un sens »(5). Un peu plus loin il ajoute : « Se préoccuper du sens de son existence, voilà bien qui caractérise l'homme comme tel — seul l'homme peut poser la question du sens, mettre en question le sens de son existence »(6). Le propos n'est ici qu'implicite, mais il suggère bien que l'homme qui ne se pose pas cette question, et ne réalise pas un sens, n'est pas à la hauteur de sa vie et de sa nature d'homme. Ajoutons que pour Frankl la question du sens déborde, bien sûr, l'âme et ressortit à l'esprit. Cl. Tresmontant est plus explicite, aussi plus tranchant, qui écrit pour sa part : « En deçà de la sainteté, ou naissance de l'homme nouveau, il y a l'état larvaire, qui est normal dans la petite enfance, mais qui ne l'est plus à 40 ou 50 ans »(7).

À travers de telles appréciations, venant d'auteurs qui, nous le savons, sont parmi les très rares penseurs contemporains à user de la conception trilogique de l'homme, c'est notre époque même qui se trouve jugée. Celle-ci en effet, le second chapitre de ce travail l'a suffisamment montré et expliqué, déploie une énergie titanesque pour que l'homme ne trouve précisément pas ce sens dont parle Frankl, pour que son esprit ne naisse pas ou avorte et que, restant en conséquence prisonnier de son âme et de son ego, l'individu demeure « domestique » et serviteur de la civilisation qui l'a vu naître.

Le dernier mot aux Anciens

Nous savons déjà que les Anciens considéraient la vie biopsychique comme une mort, les hommes non-nés une deuxième fois, comme des cadavres. Ignace d'Antioche dans cette veine écrivait : « Qui n'est pas revêtu de l'Esprit, et porte un autre nom que celui de chrétien, n'est que stèle et tombeau de mort ». Le Christ, peu avant, fustigeait ceux qui tels des « sépulcres blanchis » (Mt 23,27) présentent bien à l'extérieur, mais sont « au-dedans pleins d'ossements de morts et de toutes sortes d'impuretés ». Bien plus tard, Théophane le Reclus (1815-1894) écrira de celui qui passe de la condition biopsychique à celle d'homme fait : « Celui qui est parvenu à cet état, est sorti de lui-même comme d'un cadavre en décomposition »(8).

Une autre conception très fréquente chez les Anciens et les Pères, conception de reste parfaitement logique, était de ne tenir pour homme que l'homme *teleios*, l'homme achevé et de considérer comme de simples animaux les hommes refusant de cheminer vers leur accomplissement, refusant de naître à l'Esprit. Il y a là une caractéristique très tranchante, très dure de l'anthropologie tripartite. La maîtrise du feu matériel, la familiarité avec le feu terrestre ne lui suffit nullement pour faire le partage de l'homme et de l'animal. Le crible véritable est l'esprit, l'amitié avec le feu de l'Esprit. Ce crible est très fin, très exigeant, mais cohérent. La condition animale se définit bien par une combinaison de corps et d'âme, l'homme psychique ne quittant pas cette condition, reste donc animal. Une fois encore, nous touchons un même fait du doigt : concevoir l'homme sous l'angle de l'anthropologie tripartite amène à modifier le sens des concepts fondamentaux. Nous avons pu constater cela à propos des notions de vie et de mort, de naissance, de famille... nous le voyons maintenant au sujet des notions d'*humanité* et d'*animalité*.

Afin d'ancrer encore plus parfaitement cette idée — si difficile à admettre pour nous — que l'homme biopsychique, regardé à la lumière du mythe fondateur chrétien, n'est pas encore un être humain, au sens plein du terme, je voudrais à nouveau citer deux auteurs que nous connaissons bien et qui, bien que séparés par plus d'un millénaire et demi, témoignent de conceptions anthropologiques parfaitement identiques. Le premier est Ignace d'Antioche, Ignace Théophore (mort entre 100 et 117), le second est Théophane le Reclus. Ignace écrit aux Romains ces lignes que nous voulons rappeler une dernière fois (*Romains* 6,2) :

> « Mon enfantement approche. De grâce mes frères, ne m'empêchez pas de vivre, ne complotez pas ma mort. Laissez-moi embrasser la lumière toute pure. Quand j'y aurai réussi, *je serai un*

homme ». (C'est nous qui soulignons ; nous savons d'autre part que dans ce texte Ignace parle de son martyre imminent.)

Théophane, expliquant la naissance à l'esprit, écrit pour sa part :

« Quand (l'esprit) est ainsi rétabli, commence une transformation active et vitale de l'âme et du corps et des relations extérieures, jusqu'à ce que tout soit finalement complètement purifié. *Et alors on devient vraiment un homme* »(9) (c'est nous qui soulignons).

Quelle serait la réaction des Pères et des Anciens si la possibilité de se promener dans les rues de nos cités leur était donnée ? Compte tenu des conceptions de l'homme et de la vie, des notions et des valeurs que nous savons avoir été les leurs, comment réagiraient-ils à la faveur d'une nouvelle venue sur terre, entre 1500 et 2500 ans après leur premier passage ? Autrement dit, quel jugement l'Antiquité porterait-elle sur la « Modernité », sur la civilisation industrielle du XX^{e} siècle, civilisation dont on a pu voir qu'une fonction spécifique est d'empêcher toute *metanoïa*, toute épistrophe ?

La première chose qui paraît assurée, vu le prix si haut que ces hommes accordaient au *Noûs*, au *Logos*, au Verbe, à l'Esprit, serait leur déception abyssale ! Car les seuls progrès réels accomplis par l'humanité occidentale sont matériels et rationnels. Ils n'intéressent que le corps et l'âme. Sur le plan de l'esprit, non seulement on n'aperçoit aucun enrichissement, aucun progrès, mais bien plutôt une immense récession : la quasi totalité des masses est devenue profondément indifférente aux questions religieuses, quant à l'élite — qu'elle soit scientifique ou politique — il est de bon ton qu'elle affiche son scepticisme, voire son athéisme, ou son agnosticisme, c'est-à-dire son refus de l'Esprit.

Mais les Pères et philosophes de l'Antiquité ne sont guère hommes à rester longtemps sur un sentiment efféminé et négatif tel celui de déception. Ils porteraient sans nul doute un jugement dont on peut croire avec quelque vraisemblance qu'il serait particulièrement sévère et rude, car ces hommes étaient droits et ignoraient cette attitude de complaisance envers la médiocrité qui est devenue si commune aujourd'hui.

Afin de donner la « température » de ce jugement vraisemblable des Anciens sur l'homme de nos jours, je crois que le mieux est, une dernière fois, de leur laisser la parole. En quelques rares cas, pour mieux situer le propos dans le cadre de cette anthropologie tripartite qui nous intéresse, on se permettra de glisser, entre parenthèses, une indication ou deux.

Nous avons, en début de cette étude, rencontré des philosophes tels Héraclite (VI^{e} siècle av. J.C.), Épictète (50-140 ap. J.C.) Marc-Aurèle (121-180). Écoutons-les une dernière fois.

Héraclite notait : « Il y a une chose que les meilleurs préfèrent à tout : la gloire éternelle (l'esprit) à ce qui est périssable (le corps), mais la foule se rassasie comme un vil bétail » (*Fragments 28*).

Voici deux propos d'Épictète permettant d'approcher de près ce qu'il penserait de nos contemporains :

> « C'est une honte pour l'homme de s'arrêter où s'arrête l'animal : il est de son devoir d'accomplir sa propre nature, c'est-à-dire d'augmenter sa conscience et son harmonie »(10).

Rappelons que l'homme selon Épictète possède Dieu en lui : « Le dieu dont je te parle, tu le portes en toi même ! »(11). La conscience et l'harmonie dont parle le philosophe-esclave ne sont pas psychiques, mais spirituelles. D'ailleurs, voici ce qu'Épictète dit aux hommes psychiques :

> « Car vous tous qui ne vous occupez que d'argent, de terres, d'esclaves et de magistratures, il n'y a dans tout cela que du fourrage » (*Pensées et entretiens, L.II,XIV*).

Marc-Aurèle emploie aussi une image qui remet bien les choses à leur place :

> « Représente-toi tout homme qui se chagrine ou s'indigne de quoi qu'il arrive (l'homme psychique), comme un porcelet qui regimbe et hurle quand on le *sacrifie* » (*Pensées pour moi-même,* X, 28).

Les porcs et les chiens, pour des raisons tenant à l'histoire, ou à l'éthologie animale !, n'avaient pas bonne presse dans le christianisme originel. Le vocabulaire chrétien utilise ces animaux, non pas pour désigner les humains restés psychiques, mais parmi ceux-là, les hommes refusant catégoriquement l'Esprit, les hommes se montrant teigneux et agressifs à son endroit, ou ceux se roulant délibérément et sans scrupule dans les plaisirs d'une chair prise à son étiage.

Le ton est donné dès l'Évangile lui-même, alors que le Christ proclame : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens ; ne jetez pas vos perles aux pourceaux : ils pourraient les piétiner et se retourner pour vous déchirer » (Mt 7,6). Nous retrouvons le même ton dans les épîtres de Paul et de Pierre. Le premier avertit solennellement : « Prenez garde aux chiens ! Prenez garde aux faux ouvriers !... » (Ph 3,2). Le second dit de celui qui, après avoir été enfanté à l'Esprit, revient à ses errements premiers : « Le chien est retourné à sa propre vomissure, la truie, à peine lavée, se vautre dans le bourbier » (2 Pe 2,22).

Saint Irénée dont nous savons qu'il ne se souciait que de transmettre une doctrine très pure, reste dans la même ligne quand il parle de ceux qui « repoussent le conseil de l'Esprit (...) qui n'ont aucune inspiration du

divin Esprit, mais vivent à la façon des porcs et des chiens... » (V,8,2). Le vocabulaire du christianisme des premiers temps était assurément viril et... virulent. On imagine assez mal aujourd'hui des homélies recourant à ces belles images ! Pourtant...

Clément d'Alexandrie (140-220) use d'une image frappante, en parfaite conformité avec la conception de la mort, la *Lex Mortuorum* qui se trouve enchâssée dans l'anthropologie tripartite de la *Paradosis*. Sur cette conception nous aurons sans doute à revenir dans une prochaine étude. Dans son *Protreptique* (II, 113, 34), Clément écrit :

> « Si nous n'avions pas connu le *Logos* (le Christ), si nous n'avions pas été éclairés par lui, nous ne serions pas en meilleur état que les volailles que l'on engraisse, qu'on tient dans l'obscurité et qu'on gave pour les tuer ».

Cette vision est, croyons-nous, terriblement lucide. Sur ce sujet nous nous permettons de renvoyer le lecteur au chapitre II où il est montré que la civilisation occidentale, pour maternante qu'elle soit, est aussi, et pour l'essentiel, une « Mère dévoratrice » qui se nourrit de ses propres enfants.

Grégoire de Nysse (330-395) que nous connaissons bien, frère de saint Basile, écrit simplement :« Celui qui n'est pas mû par l'Esprit Saint, n'est pas humain »(12).

Citons, enfin, Boèce (480-524) qui, dans la ligne de Justin martyr et de Clément d'Alexandrie, sut discerner les convergences du christianisme et de la philosophie antique, Boèce qui, à propos de la « connaissance de soi », entendons de la « connaissance de l'esprit en soi », écrit cette phrase que nous avons déjà rencontrée, mais que nous pouvons relire avec fruit en fin de cet ouvrage :

> « Car le sort de la nature humaine est de ne dominer le monde qu'au moment où elle se connaît elle-même ; aussi s'abaisserait-elle au-dessous des bêtes, si elle cessait de se connaître, car pour les autres êtres vivants s'ignorer est une loi de la nature, pour les hommes c'est une dépravation »(13).

Une semblable conception, ne distinguant pas fondamentalement un homme psychique d'un animal, et même d'un animal qui ne serait pas à la hauteur de son animalité, est-elle spéciale aux traditions gréco-romaine et chrétienne ? Nullement. Elle se retrouve dans d'autres grandes traditions religieuses. Nous pouvons lire, par exemple, dans une sourate du Coran (VII, 177), au sujet de ceux qui ne sont pas nés une deuxième fois : « ceux-là sont comme des bêtes de troupeau ou plus égarés encore ». Ghazâlî (1058-1111) dit des mêmes : « Il leur plaît de se ravaler au rang des bêtes et, même, plus bas encore »(14).

Oui ! Imaginons Épictète, Irénée, Boèce, Ghazâlî parcourant nos villes ! Imaginons-les suivant des cours de sciences humaines et d'anthropologie ! Sans risque, nous pouvons supposer leur jugement terrible et leur accablement magistral. Immense serait aussi leur inquiétude.

La lampe cependant demeure allumée. Plus que jamais les « forêts » de Jünger sont ouvertes aux Rebelles.

Dans une fable de La Fontaine, il est question de deux chiens, deux chiens qui « hantaient, l'un les forêts, et l'autre la cuisine »(15). Le deuxième se reproduit bien plus vite que le premier. Tel est l'ordre des choses. Mais l'espèce qui « hante les forêts », l'espèce rebelle, demeure. Et rien ne dit que l'ordre des choses ne puisse être, un jour, renversé. L'unique espoir, croyons-nous, est là.

NOTES CHAPITRE I

(1) Cf. F. LAPLANTINE, *Clefs pour l'Anthropologie*, Paris, Seghers, 1987, 223 pp., p. 117, où l'auteur signifie par cette image amusante que l'animal n'a pas accès au monde des symboles.

(2) R. CHAUVIN, *La biologie de l'esprit*, Paris, Rocher, 1985, 220 pp., p. 157.

(3) CL. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, 450 pp., p. 91.

(4) *Ibid.*, p. 388.

(5) *Ibid.*, p. 389 & p. 391.

(6) F. LAPLANTINE, *op. cit.*, p. 16.

(7) E. MORIN, « Anthropologie de la mort », *Bulletin de la Société de Thanatologie*, numéro 2, Mai 1971.

(8) L. V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975, 540 pp., pp. 10-11.

(9) A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1968, 1323 pp., p. 63.

(10) CL. LEVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 391.

(11) R. LINTON, *Les fondements culturels de la personnalité*, Paris, Dunod, 1968, 135 pp., pp. 33 et sq, p.39.

(12) M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1968, 482 pp., p. XXV.

(13) Cf. LAPLANTINE, *op. cit.*, p.53.

(14) Les cinq livres du grand ouvrage de SAINT IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, ont été publiés en un volume paru aux éditions du Cerf (Paris, 1985, 750 pp.) La traduction est de A. ROUSSEAU. Dans la suite de ce travail, je me référerai, soit à cette traduction, soit à celle d'H. LASSIAT, telle qu'il la présente dans sa thèse : *Pour une théologie de l'homme. Insertion du thème anthropologique de la jeune tradition romaine dans l'œuvre d'Irénée de Lyon*. Thèse de théologie, Strasbourg II, 1971, 2 voll., 444 et 443 pp. Les coordonnées du passage cité sont : III, 22-1 (livre III, chapitre 22, paragraphe 1). Pour JUSTIN (*Fragment* 10) voir H. LASSIAT in *L'actualité de la Catéchèse apostolique*, Paris, Ed. Présence, 1978, 324 pp., p.168.

(15) R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, Paris, Hachette, 1835, 4 voll., 469 pp., 560 pp., 456 pp. et 464 pp., vol. III, p. 27.

(16) *Ibid.*, vol. I, p. 344.

(17) *Ibid.*, vol. I, p. 103.

(18) *Ibid.*, vol. I, p. 104.

(19) *Ibid.*, vol. II, p. 294.

(20) CL. LEVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 91.

(21) R. DESCARTES, *op. cit.*, vol. I, p. 18.

(22) *Ibid.*, p. 18.

(23) J. CHEVALIER, *Descartes*, Paris, Plon, 364 pp., p. 51.

(24) A. MICHEL, *Metanoïa, phénomènes physiques du mysticisme*, Paris, A. Michel, 1986, 283 pp., p. 187.

(25) H. LARCHER, *Le sang peut-il vaincre la mort ?*, Paris, Gallimard, 385 pp., p. 14.

(26) *Ibid.*, p. 15.

(27) CL. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Garnier Flammarion, 1966, 312 pp., p. 230.

(28) Nous devons à H. LARCHER d'avoir attiré notre attention sur ce passage (cf. H. LARCHER, op. cit, p. 11).

(29) CL. BERNARD, *op. cit.*, p. 284.

(30) *Ibid.*, p. 285.

(31) H. THURSTON, *Les phénomènes physiques du mysticisme*, Paris, Rocher, 1986, 508 pp., pp. 353 & sq.

(32) *Ibid.*, p. 419.

(33) *Ibid.*, p. 248.

(34) *Ibid.*, p. 157.

(35) A. MICHEL, *op. cit.*, p. 196.

(36) Cf. notamment : *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971, 100 pp.

(37) V. E. FRANKL, *La psychothérapie et son image de l'homme*, Paris, Centurion, 1970, 167 pp., p. 99.

(38) E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1925, 647 pp., p. 590.

(39) O. THIBAUT, *La maîtrise de la mort*, Paris, Ed. Universitaires, 1975, 219 pp., p. 41.

(40) G. DEVEREUX, *Tragédie et poésie grecques*, Paris, Flammarion, 1975, 226 pp., p. 30.

(41) G. DEVEREUX, *Essais d'ethnopsychiatrie générale,* Paris, Gallimard, 1970, 394 pp., pp 34-35 & 38-39.

(42) M. SHELER, *Mort et survie*, Paris, Aubier, 1952, 138 pp., p. 13.

(43) Cf. R. GODEL, *Essais sur l'expérience libératrice*, Paris, Présence, 1976, 276 pp., p. 104.

(44) Rapporté par D. SL. AHMED, *Phénomènes télépathiques et fonctionnement psychique*, Paris X, Nanterre, Thèse de IIème cycle, 1983, 402 pp., p. 12.

(45) C. CHABANIS, *Dieu existe-t-il ?*, Paris, Fayard, 1973, 410 pp., p. 84.

(46) V. E. FRANKL, *op. cit.*, p. 135.

(47) CL. LEVI-STRAUSS, *op. cit.*, pp. 397-400..

(48) Sur les « Guides spirituels », cf. Y. A. DAUGE « Les Quatre Maîtres. Typologie du Maître spirituel », *Epignôsis*, n°17, Mars 1987, pp. 90 & sq.

(49) Ces critères sont présentés dans notre thèse : *Individuation et idée de mort. Essai d'anthropologie de l'imaginaire*, Paris V, Sorbonne, 1981, 903 pp.

(50) Cf. notamment, J. PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, 1974, 424 pp.

(51) B. MALINOWSKI, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot, 1975, 184 pp., p. 103.

(52) M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1974, 394 pp., p. 345.

(53) M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, 279 pp., p. 21.

(54) E. MORIN, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris, Corréa, 1951, 335 pp., p. 87.

(55) R. MAY, *Le désir d'être, Psychothérapie existentielle*, Paris, Epi, 1972, 92 pp., pp. 35-36.

(56) Cf. P. CRESSANT, *Levi-Strauss*, Paris, Ed. Universitaires, 1970, 155 pp., p. 118.

(57) « Georges Dumézil et les études indo-européennes », *Nouvelle Ecole*, n°s 21 et 22, Hiver 1972, 5ème Année, pp. 22, 29 et *passim.*.

(58) Cité par P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris, DDB, 1978, 276 pp., p. 138.

(59) H. VAN CAMPENHAUSEN, *Les Pères grecs*, Paris, Orante, 1969, 248 pp., p. 69.

(60) CL. LEVI-STRAUSS, *La potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, 315 pp., pp. 227 & sq.

(61) H. LASSIAT, *op. cit.*,13.

(62) Cf. cet ouvrage chapitre IV.

(63) E. MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, 247 pp., p. 51.

(64) R. BENEDICT, *Echantillons de civilisations*, Paris, Gallimard 1950, 368 pp., p. 364.

(65) D. VERNEY « Hypothèses de recherche sur le psychisme dans le monde », *Epignôsis, II 1*, Octobre 1983, pp. 31-41.

(66) *Ibid.*, p. 31.

(67) *Ibid.*, p. 32.

(68) J. BORELLA, *La Charité profanée*, Paris, Cèdre, 1979, 436 pp., pp. 147 & sq.

(69) J. KOVALEVSKY,
Le mystère des origines, Paris, Editions Friant, 1981, 226 pp., p. 68.

(70) Cité par H. LARCHER, *op. cit.*, p. 298.

(71) Cité par P. CRESSANT, *op. cit.*, p. 111.

(72) Cf. Cl. Levi-Strauss, *op. cit.*, pp. 205 & sq.

(73) H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1933, 346 pp.

(74) *Ibid.*, p. 30.

(75) Bergson écrit : « Il n'en est pas moins vrai que ce sont les âmes mystiques qui ont entraîné et entraînent encore dans leur mouvement les sociétés civilisées », *op. cit.*, p. 84.

(76) J. GUITTON, *Œuvres complètes,* Paris, DDB, 1978, T. III, 926 pp., pp. 790 & sq.

(77) GORRES, *La mystique divine, naturelle et diabolique,* Paris, Poussielgue, 1862, 5 volumes. Görres était l'ami de Gœthe et de Brentano (1778-1842) qui passa six ans au chevet de Catherine Emmerich.

(78) Cf. H. LARCHER, *Le sang peut-il vaincre la mort ?, op. cit.*

(79) Cf. H. LARCHER, « Hypnose, biocémèse et biostase », *Xe Congrès d'Imago Mundi : Psyche und Geist,* Innsbruck, 11-15 septembre 1985.

(80) Y. A. Dauge, « Pour une anthropologie globale et opérative », *Epignôsis*, I, 1 Juin 1983, pp 5-45, p. 8.

(81) Cl. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme,* Paris, Seuil, 1977, 217 pp., p. 45.

(82) *Ibid.*, p. 12.

(83) *Ibid.*, p. 13.

(84) *Ibid.*, p. 23.

(85) C. DUITS, *Victor Hugo, Le Grand échevelé de l'air*, Paris, Belfond, 1975, 221 pp., p. 178.

(86) *Ibid.*, p. 135.

(87) F. VARILLON, *Joie de vivre, joie de croire*, Le centurion, Paris, 1981, 300 pp., p. 144.

(88) Soit elle esquive le mot et, sous couvert d'objectivité, elle lui substitue le mot « horizontal » de personnalité. Soit elle l'enferme dans des schémas géométriques caricaturaux (Kurt Lewin) ; soit elle lui accorde une connotation « morale » très imprécise.

(89) Cf. E. MORIN, *Le paradigme perdu : La nature humaine, op. cit.*, p. 123.

(90) R. CHAUVIN, *op. cit.*, p. 165.

(91) Cf. O. CLÉMENT, *Sources*, Paris, Stock, 1982, 345 pp., p. 8.

(92) Cf. J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris, DDB, 1961, 485 pp., p. 360.

(93) Cf. les mots : *synthèse, sympathie, synchronisme...* et à l'opposé : *diamètre, diaphragme, diaspora, diagnostic...*

(94) S. ORTOLI, J. P. PHARABOD, *Le cantique des cantiques,* Paris, Ed. de la Découverte, 1984, 136 pp., p. 98. Ce petit livre montre de manière

suggestive les conséquences que devraient avoir sur notre représentation du monde les récentes expériences de la physique quantique, notamment celles conduites à l'Institut d'optique de l'Université d' Orsay qui démontrent que les constituants de la matière peuvent communiquer entre eux, quelle que soit la distance. Les auteurs écrivent que la physique des quanta « porte en elle les germes d'une immense révolution culturelle » (p. 7). Sous de nombreux rapports, cette révolution présentent des analogies significatives avec celle demandée par l'anthropologie fondamentale..

(95) Cf. J. GUITTON, G. BOGDANOV, I. BOGDANOV, *Dieu et la science*, Paris, Grasset, 1991, 195 pp.

*

NOTES CHAPITRE II

(1) Sondage S.O.F.R.E.S. paru le 19 décembre 1987 dans *le Figaro.*

(2) Le père H. LASSIAT, le meilleur spécialiste de la pensée de saint Irénée, oppose très clairement dans tous ses ouvrages, les deux modèles *ex deo* et *ex nihilo*. Nous lui devons de nous avoir éclairé sur l'importance de cette distinction capitale pour qui veut comprendre l'anthropologie à trois dimensions.

(3) H. LASSIAT, *Pour une théologie de l'homme. Insertion du thème anthropologique de la jeune tradition romaine dans l'œuvre de saint Irénée de Lyon*, thèse de théologie, Strasbourg II, 1971, 2 volumes, 444 pp. & 443 pp., p. 34.

(4) Cf. J. VANDIER, *La religion égyptienne*, Paris, PUF, 1949, 253 pp., p. 34.

(5) SAINT IRÉNÉE, *Contre les Hérésies*, V, 29,1. Cet ouvrage a été publié aux *Sources Chrétiennes*, sous les n°s 263 et 264 (Livre I), 293 et 294 (Livre II), 210 et 211 (Livre III), 100 t. I et II (Livre IV), 152 et 153 (Livre V), et en un volume unique (1985, 750 pp.) aux éditions du Cerf.

(6) Cf. H. LASSIAT, *L'actualité de la catéchèse apostolique*, Paris, Editions Présence, 1978, 323 pp., p. 146 & sq.

(7) *Hymnes*, 53.

(8) F. VARILLON, *Joie de vivre, joie de croire*, Paris, Le Centurion, 1981, 394 pp., p. 157.

(9) *Ibid.*, p. 78.

(10) J. KOVALEVSKY, *Le mystère des origines*, Paris, Ed. Friant, 1981, 226 pp., p.34 & sq.

(11) Cité par H. LASSIAT, cf. Thèse, *op. cit.*, p. 212.

(12) Cf. H. LASSIAT, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon témoin de la Tradition des Apôtres*, Paris, Mame, 1974, 490 pp., p. 65.

(13) J. KOVALEVSKY, *op. cit.*, p. 53

(14) *Epideixis* (11,12) cité par H. LASSIAT, *op. cit. (12)*, p. 227.

(15) JEAN-PAUL II, *L'esprit Saint dans la vie de l'Eglise et du monde*, Paris, Téqui, 1986, 140 pp., p. 61.

(16) *C.H.*, *op. cit.*, IV, 38,1.

(17) H. LASSIAT, *op. cit.*, (12) p. 230.

(18) Cf. E. CORBIER, *L'opposition entre la chair et l'esprit*, Thèse de sciences religieuses, Faculté de Théologie protestante, Strasbourg, Juin, 1975, p. 44.

(19) G. CASARIL, *Rabbi Siméon Bar Yochaï et la Kabbale*, Paris, Albin Michel, 1961, 173 pp., p.109.

(20) *Ibid.*, p. 111

(21) Cf. C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, Paris, Albin Michel, 1961, 173 pp., p.109.

(22) *Fragment* 119. Sur Empédocle d'Agrigente, voir l'ouvrage de J. BIES, *Empedocle d'Agrigente, Essai sur la philosophie présocratique*, Paris, ed. Traditionnelles, 1977, 203 pp.

(23) Cf. C. TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 81 & sq.

(24) Cf. S. HUTIN, *Les gnostiques*, Paris, PUF, 1978, 126 pp., p.50.

(25) Les citations suivantes sont dans la forme proposée par H. LASSIAT in *Promotion...*, *op. cit.*, p. 330.

(26) *C.H.*, IV, 39, 2.

(27) *C.H.*, IV, 39, 3.

(28) *C.H.*, IV, 39, 3.

(29) H. CORNELIS, A. LEONARD, *La gnose éternelle*, Paris, A. Fayard, 1958, 119 pp., pp. 109-110.

(30) Terme grec employé par les chrétiens orthodoxes pour désigner « la déification, la pneumatisation, de l'être humain par les énergies divines », cf. P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris, D.D.B., 1978, 276 pp., p. 275.

(31) P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 205.

(32) *C.H.*, IV, 39, 1.

(33) *C.H.*, IV, 39, 2.

(34) H. CORNELIS, A. LEONARD, *op. cit.*, p. 66.

(35) Ainsi qu'on le verra plus loin, une caractéristique des réalités divines est d'être antinomiques, paradoxales, contradictoires, d'être un scandale pour la raison, et donc pour le langage.

(36) SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Manuscrits autobiographiques*, Paris, Seuil, 1957, 315 pp., p. 93.

(37) Cité par H. ROUSSEAU, *Les religions*, Paris, PUF, 1974, 126 pp., p. 28.

(38) cf. TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 27.

(39) *Ennéades*, VI, 4, 4, Paris, Belles-Lettres, 1924-1938, (7 voll.).

(40) Cf. H. LASSIAT, Thèse citée, pp. 135 & sq.

(41) Cf. J. BIDEZ, *La cité du monde et la cité du soleil chez les Stoïciens*, Paris, Belles-Lettres, 1932, pp. 253-254.

(42) Cf. H. CORNELIS, A. LEONARD, *op. cit.*, p. 45.

*

NOTES CHAPITRE III

(1) R. GODEL, *Socrate et le sage indien*, Paris, Belles Lettres, 1976, 216 pp., p. 20.

(2) J. THOMAS, « Sénèque et la Bhâgavâd Gîtâ », *Epignôsis*, III, 2, Févr ier 1984, pp. 53-64.

(3) LEVY-STRAUSS, *Race et histoire*, Paris, Gonthier, 1975, 130 pp., p. 39.

(4) J. HERBERT, *Spiritualité hindoue*, Paris, Albin Michel, 1972, 572 pp., p. 97.

(5) *Ibid.*, p. 81.

(6) *Ibid.*, p. 81.

(7) J. THOMAS, *op. cit.*, p.58.

(8) SHRI AUROBINDO, *Le guide du Yoga*, Paris, Albin Michel, 1970, 280 pp., pp. 143 & 145.

(9) Cité par A. DES GEORGES, *La réincarnation des âmes*, Paris, Albin Michel, 1966, 314 pp., p. 42.

(10) J. VANDIER, *La religion égyptienne*, Paris, PUF, 1949, 253 pp., p. 131.

(11) *Ibid.*, p. 131.

(12) Cf. sur ce sujet, le savant ouvrage de C. DUVERGER, *La fleur létale, économie du sacrifice aztèque*, Paris, Seuil, 1979, 250 pp.

(13) L. SEJOURNE, *La pensée des anciens mexicains*, Paris, Maspero, 1966, 180 pp., p. 59.

(14) *Ibid.*, p. 62.

(15) *Ibid.*, p. 74.

(16) *Ibid.*, p. 85.

(17) *Ibid.*, p. 116.

(18) E. COARER-KALONDAN, *Le druidisme*, Paris, Ed. Premières, 1971, 220 pp., p. 24.

(19) *Ibid.*, p. 27.

(20) *Ibid.*, p. 25.

(21) J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate,* Paris, Garnier Flammarion, 1964, 247 pp., p. 43.

(22) Les fragments cités d'Héraclite sont extraits de l'ouvrage cité en note (21) excepté le fragment 45 donné dans la version de J. BRUN, *Les Présocratiques,* Paris, PUF, 1973, 126 pp., p. 46.

(23) J. BIES, *Empédocle d'Agrigente. Essai sur la philosophie présocratique, op. cit.*

(24) *Ibid.*, p. 133.

(25) cf. A. DES GEORGES, *op. cit.*, p. 81.

(26) J. BRUN, *Aristote et le Lycée,* Paris, PUF, 1961, 126 pp., p. 25.

(27) cf. le chapitre précédent en son introduction.

(28) J. BRUN, *Platon et l'Académie,* Paris, PUF, 1960, 126 pp., p. 81.

(29) C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme, op. cit.*, p. 35.

(30) Sur cette question, cf. E. de FAYE, *Esquisse d'une pensée d'Origène,* Paris, Ed. Leroux, 1925, 170 pp.

(31) J. BRUN, *Le stoïcisme,* Paris, PUF, 1958, 126 pp., p. 21.

(32) J. THOMAS, « Sénèque et la Bhâgavâd Gîtâ », *op. cit.*

(33) Cf. l'introduction de *Pensées et Entretiens d'Epictète,* Paris, Bibliotheca Magna, 1937, 145 pp.

(34) publié par M. MEUNIER in *Marc-Aurèle, Pensées pour moi-même ; Manuel d'Epictète,* Paris, Garnier Flammarion, 1964, 244 pp.

(35) cité par M. M. DAVY, *La connaissance de soi,* Paris, *PUF*, p. 99.

(36) cf. *Encyclopédie Universalis*, article : « Stoïcisme ».

(37) cf. l'ouvrage de M. MEUNIER cité ci-dessus (note 34).

(38) L. JERPHAGNON, *Vivre et philosopher sous les Césars,* Toulouse, Privat, 1980, 264 pp., p. 128.

(39) F. FONTAINE a écrit un roman historique suggestif sur les martyrs chrétiens de 177, *Blandine de Lyon*, Paris, Julliard, 1987, 271 pp.

(40) cf. cet ouvrage p. 22.

(41) J. DANIELOU, *L'Eglise des premiers temps. Des origines à la fin du IIIe siècle,* Paris, Seuil, 1985, 284 pp., p. 195.

(42) Les développements qui suivent sur l'anthropologie de Plotin empruntent l'essentiel de leurs arguments au livre de C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme, op. cit.* et au très bel article de M. DE GANDILLAC « Plotin » paru dans l'*Encyclopédie Universalis*.

(43) cf. H. LASSIAT, *Pour une théologie de l'homme, op. cit.*, p. 137.

(44) Y. A. DAUGE, *Virgile, Maître de Sagesse,* Milan, Arche, 1984, 258 pp., pp. 125 & sq.

(45) F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains,* Paris, Librairie, Geuithner, 1942, 543 pp., p. 407.

(46) *Ibid.*, p. 154.

(47) Cité par M. M. DAVY, *La connaissance de soi, op. cit.*, p. 102.

(48) cf. J. KOVALEVSKY, *Les chemins de l'homme*, Paris, Ed. Friant, 1982, 181 pp., p. 11 & pp. 56-57 pour les citations de J. Damascène et G. Palamas.

(49) cf. L. JERPHAGNON, *Vivre et philosopher sous les Césars, op. cit.*, Toulouse, Privat, 1983, 213 pp., p. 134.

(50) H. van CAMPENHAUSEN, *Les Pères Grecs*, Paris, Ed. de l'Orante, 1963, 248 pp., p. 19.

(51) M. J. LAGRANGE, *Saint Justin, Philosophe, Martyr,* Paris, Lecoffre, 1914, 203 pp., p. 5.

(52) Cl. d'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue,* Sources chrétiennes, Cerf, 1960, I, 291 pp., p. 18.

(53) J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 142.

(54) *Ibid.*, p. 102.

(55) H. van CAMPENHAUSEN, *Les Pères Latins*, Paris, Editions de l'Orante, 1967, 379 pp., p. 26.

(56) cf. L. JERPHAGNON, *Vivre et philosopher sous les Césars, op. cit.*, p. 161.

(57) Les références de ces ouvrages figurent en notes 38 et 49.

(58) *Vivre et philosopher sous les Césars, op. cit.*, p. 231.

(59) *Vivre et philosopher sous les Césars, op. cit.*, p. 104.

(60) J. BORELLA, *La charité profanée*, Paris, Cèdre, 1979, 436 pp., p. 387.

(61) Chiffres donnés par la Correspondance du Nouveau Testament (DDB 1970).

(62) On trouvera dans l'ouvrage de J. BORELLA, cité ci-dessus, un chapitre sur l'amour et la gnose chez Clément d'Alexandrie.

(63) Une présentation des différentes gnoses se trouve dans J. LACARRIERE, *Les gnostiques*, Paris, Gallimard, *1973,* 158 pp.

(64) H. CORNELIS, A. LEONARD, *La gnose éternelle, op. cit.,* pp. 23 & sq.

(65) Réf. cf. note (56).

(66) *in op. cit.*, p. 21.

(67) *Ibid.*, p. 36.

(68) J. LACARRIERE, *op. cit.*, p. 82.

(69) *Ibid.*, p. 71.

(70) C. G. JUNG, *Aïon, Etudes sur la phénoménologie du soi*, Paris, Albin Michel, 1983, 331 pp., p. 78.

(71) H. CORNELIS, A. LEONARD, *op. cit.*, p. 22.

(72) Sur ce sujet, cf. F. NIEL, *Montségur, Temple et Forteresse*, Grenoble, Imp. Allier, 1967, 402 pp.

(73) cf. les pages suggestives de Z. OLDENBOURG, *Le bûcher de Montségur*, Paris, Gallimard, 1971, 452 pp., pp. 37 & sq., & p. 53.

(74) R. NELLI, *Dictionnaire des hérésies méridionales*, Toulouse, Privat, 1968, 304 pp., p. 26.

(75) *Ibid.*, p. 130.

(76) M. ROQUEBERT, *La religion cathare, Toulouse*, Loubatières, 1986, 32 pp., p. 8.

(77) Pour de plus amples informations sur la spiritualité cathare voir, entre autres ouvrages : R. NELLI, *Le phénomène cathare*, Toulouse, Privat, 1967, 198 pp. R. NELLI, *Spiritualité de l'hérésie : le Catharisme*, Toulouse, Privat, 1953, 229 pp.

(78) Cl. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, op. cit. p. 74.

(79) cf. H. CORNELIS, A. LEONARD, *op. cit.*, p. 14, p. 32, *passim.*

(80) Cette parabole se trouve dans l'ouvrage le plus important du bouddhisme mahâyâna, le *Saddharma-Pundarîka*, cf. H. ARVON, *Le Bouddhisme*, Paris, PUF, 1973, 126 pp., p. 67.

(81) Parabole citée par H. CORNELIS et A. LEONARD, *op. cit.*, p. 32.

(82) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, *op. cit.*, p. 30.

(83) H. CORNELIS, A. LEONARD, *op. cit.*, p. 21.

(84) E. DE FAYE, *De l'originalité de la philosophie chrétienne de Clément d'Alexandrie*, E.P.H., 1919, 58 pp., p. 18.

(85) E. JUNGER, *Essai sur l'homme et le temps*, Paris, Bourgois, 1970, 580 pp., p. 56.

(86) H. ROUSSEAU, *Le dieu du mal*, Paris, PUF, 1963, 130 pp., p. 107.

(87) J. LACARRIERE, *op. cit.*, p. 21.

(88) S. HUTIN, *Les gnostiques*, Paris, PUF, 1978, 126 pp., p. 66.

(89) J. LACARRIERE, *op. cit.*, p. 80.

(90) *Ibid.*, p. 88.

(91) L. JERPHAGNON, *Vivre et philosopher sous l'Empire chrétien*, op. cit., p. 23.

(92) cf. J. DANIELOU, *L'Eglise des premiers temps*, *op. cit.*, p. 97.

(93) cf. le présent chapitre section II.

(94) DEMOCRITE, *Pensées*, n°159.

*

NOTES CHAPITRE IV

(1) C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, *op. cit.*, p. 62.

(2) J. BORELLA, *La charité profané*, Paris, Cèdre, 1979, 436 pp., p. 179.

(3) C. TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 63.

(4) *Ibid.*, p. 64.

(5) *Ibid.*, p. 64.

(6) P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde, op. cit.,* p. 42.

(7) J. BORELLA, *op. cit.*, p. 180.

(8) G. CASARIL, *Rabbi Siméon Bar Yochai et la Kabbale*, op. cit. p. 113.

(9) J. BIES, « Le symbolisme de la croix », *Epignôsis*, n°18 Juillet 1987, p. 56.

(10) H. LASSIAT, *Pour une théologie de l'homme, op. cit.,* pp. 137 & sq.

(11) *Ibid.*, p. 138.

(12) J. HOLZNER, *Paul de Tarse*, Paris, Alsatia, 1950, 589 pp., p. 245.

(13) C. TRESMONTANT, *Saint Paul et le mystère du Christ,* Paris, Seuil, 1965, 190 pp., pp. 51,52.

(14) Cf. J. BIES, *Empédocle d'Agrigente, op. cit.,* p. 133.

(15) L'antique idée, suivant laquelle le microcosme renferme le macrocosme, reçoit de la biologie génétique et de la physique des hologrammes des confirmations de poids.

(16) J.-P. II développe cette compréhension in *Le sens chrétien de la souffrance*, Paris, Téqui, 1981, 95 pp.

(17) P. FONTANIER, *Les figures du discours,* Paris, Flammarion, 1968, Solp ; p. 123.

(18) H. LASSIAT, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon, op. cit.*, p. 24.

(19) *Ibid.*, p. 54.

(20) J. DANIELOU, *L'Eglise des premiers temps, op. cit.*, p. 121.

(21) Cf. C. MONDESERT, *Essai sur Clément d'Alexandrie*, Paris, Aubier, 1944, 278 pp., p. 49. Références de la citation : *Stromates*, II, 14,3.

(22) V. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, 225 pp., chap. VIII : « La tradition et les traditions ».

(23) Cette question de l'enseignement secret chez les Pères est abordée par J. BIES, in *Retour à l'essentiel,* Paris, Dervy, 1986, 271 pp., p. 154.

(24) cf. C. MONDESERT, *op. cit.,* p. 57.

(25) J. BORELLA, *op. cit.*, p. 231.

(26) H. LASSIAT, *Promotion..., op. cit.*, p. 27.

(27) L'historien F. FONTAINE a tenté de faire revivre les derniers temps de la vie des martyrs de Lyon dans un roman historique très documenté : *Blandine de Lyon,* Paris, Julliard, 1987, 270 pp.

(28) cité par H. LASSIAT, *op. cit.*, p. 15.

(29) H. VAN CAMPENHAUSEN, *Les Pères grecs*, Paris, Seuil, 1963, 247 pp., p. 30 & p. 38.

(30) cf. le présent ouvrage : Chapitre II, sections : I, II & III.

(31) Sur cette question très importante des deux modes de participation à l'esprit, cf. H. LASSIAT, *Promotion..., op. cit.,* p. 76 & sq.

(32) H. LASSIAT, *Pour une théologie de l'homme, op. cit.,* p. 643.

(33) Sur la question du temps et de l'espace, cf. le même ouvrage pp. 280 & 699. Voir aussi : *Promotion..., op. cit.,* p. 300.

(34) La querelle des églises romaine et orthodoxe sur le sujet du *Filioque* pourrait, peut-être, dans cette simple distinction de *l'existence* et de *l'essence* trouver l'amorce d'une solution.

(35) Cf. H. LASSIAT, *Pour une théologie de l'homme, op. cit.,* p. 300.

(36) H. LASSIAT, *L'actualité de la catéchèse apostolique, op. cit,* p. 180.

(37) *Ibid.,* p. 179.

(38) Le sang unit aussi en l'homme les deux ordres, visible et invisible. Irénée écrit : « Le sang qui est le lien de l'âme et du corps » (V, 3,2).

(39) H. LASSIAT, *Promotion de l'homme...,* op. cit., pp. 174-175.

(40) De telles querelles ont effectivement existé, mais elles sont postérieures à l'unité dont nous parlons ici.

(41) Les « Lettres d'Ignace », les « Épîtres de Clément », le « Martyre de Polycarpe » sont traduits in : F. QUERE, *Les Pères apostoliques. Ecrits de la primitive Eglise,* Paris, Seuil, 1980, 253 pp.

(42) Voir : H. J. LAGRANGE, *Saint Justin, philosophe et martyr, op. cit.,* pp. 1 à 23.

(43) J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles,* Paris, D.D.B., 1961, 485 pp., pp. 355 & sq.

(44) Voir M. A. COSTA DE BEAUREGARD, *Anthropologie I,* C.O.E.D., 1984-85, 140 pp., p. 53.

(45) A. G. HAMAN, *L'homme image de Dieu,* Paris, D.D.B., 1987, 348 pp., p. 45.

(46) A. J. FESTUGIÈRES, « La division "Corps, Âme, Esprit" de I Th 5,23 et la philosophie grecque », *Recherches de Science Religieuse,* XX, 1930, pp. 385-415.

(47) SAINT EPHREM LE SYRIEN, *Hymnes sur le Paradis,* Sources chrétiennes, n°137, p. 129.

*

NOTES CHAPITRE V

(1) P. EDVOKIMOV, *La femme et le salut du monde,* op.cit, p. 33

(2) J. BORELLA, *La charité profanée,* op. cit. p. 190

(3) A. DES GEORGES, *La réincarnation des âmes*, op. cit., p. 177

(4) IBID., p. 177

(5) H. V. CAMPENHAUSEN, *Les Pères grecs*, op. cit., p. 72

(6) Cf. H. LASSIAT, *Pour une théologie de l'homme*, op. cit., pp. 179 et sq.

(7) ORIGENE, *La prière*, Paris, D. D. B. 1979, 135 p., p. 97

(8) IBID., p. 77

(9) IBID., p. 41

(10) H. V. CAMPENHAUSEN, *Les Pères grecs*, op. cit., p. 70

(11) Cf. H. LASSIAT, *Promotion*... op. cit., p. 230

(12) Quatre des treize anathèmes frappant Origène sont cités par DES GEORGES, *op. cit.*, p. 185

(13) Homélie citée par O. CLEMENT, *Sources*, op. cit., p.118

(14) J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà, Court traité d'espérance chrétienne*, Paris, Fayard 1979, 291 p., p. 172

(15) Cité par J. BORELLA, *op. cit.*, p. 187

(16) IBID., p. 185

(17) IBID., p. 187

(18) J. KOVALESKY, *Les chemins de l'homme*, Paris, Friant, 1982, 181 p., p. 51

(19) *Les homélies spirituelles de saint Macaire*, Bégrolles, Abbaye de Bellefontaine, 1984, 423 p., *Homélie XXXIII*, p. 292

(20) IBID., *Homélie LII*, p. 373

(21) Cf. l'introduction de J. Laplace à : *La création de l'homme*, Paris, Cerf, 1944, S.C. n° 6, 256 p., p. 5

(22) IBID., p. 24

(23) H. V. CAMPENHAUSEN, *Les Pères Grecs*, op. cit., p. 121

(24) J. BORELLA, *op. cit.*, p. 398

(25) O. CLEMENT, *Sources*, op. cit., p.306

(26) Cf. J. BORELLA, *op. cit.*, p. 193

(27) IBID., p. 193

(28) Voir : M. NEUSCH, *Augustin, un chemin de conversion*, Paris, D. D. B., 1986, 138 p., p. 105

(29) J. BORELLA, *op. cit.*, p. 193

(30) G. REMY, *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*, Strasbourg, Thèse de théologie, 1977, 802 p.

(31) IBID., p. 323

(32) H. LASSIAT, *Pour une théologie de l'homme*, p. 780

(33) E. CORBIER, *L'opposition entre la chair et l'esprit*, Strasbourg, Thèse de Sciences religieuses, 1975, p. 44.

(34) Cité par O. CLEMENT, *Sources*, op. cit. p. 202

(35) La Théologie mystique est une œuvre très courte. Elle a été publiée chez Aubier, dans les œuvres complètes du Pseudo Denys l'Aéropagite, avec des notes de M. GANDILLAC

(36) O. CLEMENT, *Sources*, op. cit., p. 333

(37) M. LOT-BORODINE, « La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIIe siècle », *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1932, T. 105, p. 22

(38) Cité par O. CLEMENT, *Sources*, op. cit., pp. 113 et 114

(39) Cf. le témoignage de Maxime le Confesseur lui-même in : O. CLEMENT, *Sources*, op. cit., p. 202

(40) IBID., p. 321

(41) Ce livre, d'accès difficile, réserve toute une section du plus grand intérêt sur la tripartition anthropologique.

(42) *La charité profanée*, op. cit., p. 195

(43) IBID., p. 195

(44) IBID., p. 196

(45) IBID., P. 197

(46) Cette lettre dite, aussi Traité de la vie solitaire, a longtemps été attribuée à Bernard de Clairvaux. Elle est, dit M. M. DAVY, un chef-d'œuvre de la mystique médiévale.

(47) J. BORELLA, op. cit., p. 195

(48) Ces tympans figurent le Christ transfiguré lumineux, montrant à l'homme le terme de la vie humaine, le terme de la deuxième naissance, la déifi-cation. Cette dynamique ne prend son sens véritable que dans le cadre d'une anthropologie tripartite. Ce cadre est d'ailleurs indiqué par les Quatre Vivants entourant le Christ : le taureau figure le corps, le lion l'âme (la maîtrise du pouvoir terrestre), l'aigle l'esprit. Quant à l'homme, s'il intègre ces trois aspects, alors, il se spiritualise (il a des ailes) et se transforme en Christ. Sur l'exégèse du mystère des Quatre Vivants, cf. mon travail : *Le mystère des Quatre Vivants d'Ezéchiel et de Saint Jean* (Éditions Le Félin).

(49) Cet ouvrage est intitulé : *La métaphysique du Christianisme et de la Crise du XIIIe siècle*, Seuil, 1964, épuisé.

(50) P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Paris, D. D. B., 1979,350 p., p.26

(51) O. CLEMENT, *La révolte de l'Esprit*, Paris, Stock, 1979 440 p., p. 81

(52) Cf. Cl. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, p. 196

(53) Passage cité par J. BORELLA, *op. cit.*, p. 199

(54) Cf. P. CARTON, *La science occulte et Les sciences occultes*, Paris, chez l'auteur, 1935, 436p., p. 96

(55) J. BORELLA, *op. cit.*, p. 200

(56) O. CLEMENT, *La Révolte contre l'Esprit*, op. cit., p. 81

(57) IBID., p. 82

(58) P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, D. D. B., 1980, 234 p., p. 166.

(59) *L'orthodoxie*, op. cit., p. 17

(60) H. RAHNER, *Saint Ignace de Loyola et La Genèse des exercices*, Toulouse, Apostolat de la prière, 1984, 140, p. 72

(61) R. FOSSIER, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, A. Colin, 1970, 382p., p.285

(62) Cité par Cl. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1977, 217p., p.57

(63) Voir : *Encyclopédie des mystiques*, Paris, Seghers, 1977, II, 656,p, p. 213

(64) In : *Petite philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1979, 248 p., p. 202

(65) J. ÉVOLA, *Révolte contre le monde moderne*, Bruxelles, Éd. de l'homme, 1972, 501 p., p. 126

(66) IBID., p. 125

(67) Les paroles sont exactement : « Vous qui faites maintenant partie de son peuple, il vous marque de l'huile sainte, pour que vous demeuriez éternellement les membres de Jésus-Christ, prêtre, prophète et roi ». Le messianisme juif aspirait à la venue d'un messie présentant les caractéristiques du prêtre, du prophète et du roi. Pour le Judaïsme, ces trois fonctions étaient les plus hautes (cf. FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités judaïques*, LXIII, X 299).

(68) O. LEROY est un historien qui s'est spécialisé dans l'étude de certains effets physiques du mysticisme. Nous lui devons, entre autres, les belles études suivantes : *La lévitation. Contribution historique et critique à l'histoire du merveilleux*, Paris, Cerf, 355 p. ; « La lumière sur le lampadaire », *Revue du Carmel*, III, 1965, pp. 184-205. — La splendeur corporelle des saints, Paris, Cerf 1936, p. 61. ; *Les hommes Salamandres, Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain*, Paris, D. D. B. sd

(69) *Les hommes Salamandres*, op. cit. p. 18

(70) E. BEHR-SIGEL, « Le Schisme de 1054 : origines, conséquences, perspectives nouvelles », *S. O. P.*, n°86, mars 1984, Supplément, p. 2

(71) Cf. DANIEL-ROPS, *L'Église de la cathédrale et des croisades*, Paris, Fayard, 1952, 834 p., p.577

(72) Voir L. JERPHAGNPON, *Vivre et philosopher sous l'Empire*, op. cit., p. 177

(73) Il faut aussi citer ceux d'Alberegno (Venise, musée Correr)

(74) Ph. ARIES, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, 641 p., p. 104

(75) Cf. l'ouvrage précédent et, du même : *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, 223 p.

(76) *L'homme devant la mort*, op. cit., p. 244

(77) Cf. J. DELUMEAU, *Le cas Luther*, Paris, D. D. B., 1983, 100p., p.38

(78) Sur ce sujet, on pourra consulter : M. FROMAGET « Les conceptions de la mort dans l'iconographie occidentale », *Mélanges de sciences religieuses*, 1979, XXVIe Année, 4, pp. 193 à 212

(79) Une analyse détaillée de cette fresque se trouve dans ma thèse : *Individuation et idée de mort*, Paris V Sorbonne, 1981, 903 p. 2 vol., vol. I, p. 226 et sq.

(80) M. VOVELLE, *Mourir autrefois*, Paris Gallimard, 1974, 250 p.

(81) *L'Homme devant la mort*, op. cit.

(82) IBID., p. 168

(83) IBID., p. 169

(84) IBID., p. 169

(85) IBID., p. 164

(86) À propos de la Réforme, on sait que Luther déniait toute valeur à cette approche scolastique qui devint si envahissante au XIIIe siècle : « Je suis prêt à affirmer que pas un théologien scolastique n à compris un seul chapitre de la Bible « n'hésitait-il pas à affirmer (cf. J. Delumeau, op. cit. p. 26)

(87) N'ayant étudié jusqu'à présent que la structure de cette anthropologie et non pas sa dynamique, ni sa 'mise en actes », nous sommes loin d'en avoir mesuré encore toutes les qualités.

(88) M. FROMAGET, *Le Mystère des Quatre Vivants*, op. cit.

*

NOTES CHAPITRE VI

(1) Cf. entre autres : A. J. FESTUGIERE, *Socrate*, Paris, Flammarion, 1934, 173 p.

(2) J. KOVALEVSKY, (Mgr Jean de St DENIS), *Ezéchiel*, Paris, Présence orthodoxe, 1974, 117 p., pp. 77 et 84.

(3) Cité par : O. E. BRIEM, *Les sociétés secrètes de mystère*, Paris, Payot, 1941, 379 p., p. 280

(4) J. DANIELOU, *L'Église des premiers temps*, op. cit. 175

(5) H. VAN CAMPENHAUSEN, *Les Pères Latins*, op. cit., p. 66

(6) DANIEL-ROPS, *Jésus et son temps — Le Fils de l'homme*, Paris, D. D. B., 1971, 367 p., p.169

(7) IBID., p. 170

(8) IBID., p. 171

(9) IBID., p. 174

(10) IBID., p. 175

(11) J. BIES, *Retour à l'essentiel*, Paris, Dervy, 1986, 272 p., p. 63

(12) Cf. G. BACHELARD, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, Corti, 1948, 340 p., pp. 95 à 129, Cf. aussi, du même : *L'eau et les rêves*, Paris, Corti, 1942

(13) Ce sujet est difficile et demande beaucoup de nuances. Une référence de grande qualité : J. BORELLA, *La charité profanée*, op. cit.

(14) Cl. LEVY-STRAUSS, *Race et histoire*, op. cit., p. 55

(15) HÖLDERLIN, *Hypérion*, Paris, Gallimard, 1973, 253 p., p. 56

(16) JEAN-PAUL II, *L'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde*, Paris, Tequi, 1986, 140 p., p. 119

(17) J. BIES, *Retour à l'essentiel*, op. cit., p.82

(18) J. BIES, « Le symbole de la croix » , *Épignôsis*, n°18, juillet 1987, pp. 30 à 66, p. 65

(19) J. ORTEGA Y GASSET, *La Révolte des masses*, Paris, Stock, 1937, 202 p., p. 113

(20) V. E. FRANKL, *La psychothérapie et son image de l'homme*, Paris, Centurion, 1970, 168 p., p. 63

(21) Sondage I.F.O.P. 1980, Étude effectuée sous la direction de JEAN STOETZEL. Cette étude est commentée in : *Bulletin de la Société de thanatologie*, 47, 14e année, 1980

(22) Cf. chapitre I section II

(23) Cf. C. LOMBROSO, *L'homme de génie*, Paris, G. Carré, 1896, 582 p. et M. LEROY, *Descartes le philosophe au masque*, Paris, Rioeder, 1929

(24) Cf. Cl. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, op. cit., p. 129

(25) Sermon 43, II, 3, cité par J. BORELLA, p. 127

(26) In JOAN EVANG, tract. XV, 4, 19 (réf. J. BORELLA, p. 127)

(27) In *Boet. de Trin.* q. 6, a, 1, sol. 3 (IBID.)

(28) Cf. J. BORELLA, *op. cit.*, p. 127

(29) Sur cette question cf. Cl. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, op. cit., p. 136

(30) S. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971, 100 p., p. 70

(31) J. BABY, *Un monde meilleur, Recherche marxiste*, Paris, Maspero, 1973, p. 143

(32) In : C. CHABANIS, *Dieu existe-t-il ? Non*. Paris, Fayard, 1973, 410 p., p. 84

(33) D. ANZIEU, *Le corps de l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1981, 377 p., p. 11. La citation précédente est de DEBRAY-RITZEN, in : C. CHABANIS, *op. cit.*, p. 129

(34) M. M. DAVY, *Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, Paris, Flammarion, 1959, 339 p., p. 287

(35) O. CLEMENT, « Déification du chrétien et vie dans l'esprit » , *SOP*, supplément au n°3, décembre 1975, p 2.

(36) Maison de Prière, TROUSSURES, F 60 290 AUNEUIL

(37) H. CAFFAREL, *Cinq soirées sur la prière intérieure*, Paris, Feu nouveau, 1980, 185 p., pp. 95 et sq.

(38) PH. MADRE, *Mais délivre-nous du mal*, Paris, Pneumatèque, 1979, 170 p., passim

(39) Ici, tous les ouvrages d'H. LASSIAT que nous avons précédemment cités sont à conseiller.

(40) Cl. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, op. cit., p. 17

(41) P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, op. cit., p. 74

(42) IBID., p. 96 ; P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle*, op. cit., p. 181

(43) P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, op. cit., p. 69

(44) J. KOVALEVSKY, *Le mystère des origines*, op. cit., pp. 78 et 79

(45) J. KOVALEVSKY, *Ezéchiel*, op. cit., pp. 7 et 41

(46) In : CHARITON, *L'art de la prière*, Bégrolles, Abbaye de Bellefontaine, 1976, 394 p., p. 78

(47) J.BIES, *Passeport pour des temps nouveaux*, Paris, Dervy-livres, 1982,434 p., p. 373

(48) J. BIES, *Retour à l'essentiel*, op. cit., p. 122

(49) IBID., p. 122

(50) IBID., p. 122

(51) Y. A. DAUGE, *Virgile Maître de Sagesse*, Milan, Arché, 1984, 258 p., p. 139

(52) Y. A. DAUGE, « Le Buisson ardent et l'homme de Feu », *Épignôsis*, n° 15, Juin 1986, p. 95

(53) Y. A. DAUGE, « Les quatre Maîtres », *Épignôsis*, n° 17, Mars 1987, passim

(54) Y. A. DAUGE, *L'ésotérisme, pourquoi faire ?*, Paris, Dervy, 1986, 320 p., pp. 265, 266

(55) Cf. *Virgile, Maître de Sagesse*, op. cit., p. 127 et *Épignôsis*, II, 1, Octobre 1983, p. 61

(56) Colloque CNRS, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, 1973, 594 p., p. 484

(57) E. LEVI, *Le Grand Arcane ou l'occultisme dévoilé*, Paris, Trédaniel, 1980, 422 p., p. 362

(58) Il y aurait cependant un occultisme « noble » : cf. P. CARTON, *La science occulte et les sciences occultes*, Paris, chez l'éditeur, 1935, 436 p.

(59) J. ÉVOLA, *Le mystère du Graal*, Éd. Traditionnelles, 1970, 268 p., p. 104

(60) J. ÉVOLA, *Révolte contre le monde moderne*, Bruxelles, 1972, 501 p., p. 394

(61) IBID., p. 392

(62) Cf. J. ÉVOLA, *La tradition hermétique*, Paris, Éd. Traditionnelles, 19798, 242 p., p. 55

(63) C. G. JUNG, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, 1973, 770 p., p. 646

(64) C. G. JUNG, *Aïon, Études sur la phénoménologie du soi*, op. cit., p. 76

(65) IBID., p. 82

(66) H. CORNÉLIS, A. LÉONARD, *op. cit.*, pp. 96 et 97

(67) V. E. FRANKL, *La psychothérapie et son image de l'homme*, op. cit., p. 105

(68) P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, op. cit., pp. 197 et sq.

(69) C. G. JUNG, *Ma vie*, Paris, Gallimard, 1990, 468 p.

(70) A. DESOILLE, *Le rêve éveillé en psychothérapie*, Paris, PUF, 1945, 383 p., p. 138

(71) IBID., p. 133

(72) A. GODEL, *Essai sur l'expérience libératrice*, Paris, Présence, 1976, 275 p.

(73) K. G. DÜRCKHEIM, *La percée de l'Être ou les étapes de la maturité*, Paris, Courrier du Livre, 1971, 157 p.. Dans cet ouvrage, le vieux Maître de la Forêt Noire expose la trilogie humaine en ces termes : homme élémentaire, homme forme, homme de l'unité (corps, âme, esprit) p. 123

(74) V. E. FRANKL, *Le Dieu inconscient*, Paris, Centurion, 1975, 99 p., p. 23

(75) IBID., p. 24

(76) IBID., p. 27

(77) IBID., p. 52

(78) IBID., p. 57

(79) IBID., p. 58

(80) IBID., p. 62

(81) V. E. FRANKL, *La psychothérapie et son image de l'homme*, op. cit., p. 108

(82) IBID., p. 110

(83) IBID., p. 111, p. 145

(84) Cl. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1985, 347 p., p. 294

(85) G. BACHELARD, *La femme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1975, 112 p., p. 17

(86) J. GUITTON, « Philosophie de la Résurrection », *Bulletin de la Société de Thanatologie*, 45, 14e Année, 1980, p. 6

(87) J. GUITTON, *Œuvres complètes*, Paris, D.D.B., 1978, T. III, 926 p., p. 787

(88) IBID., pp. 803 et sq.

(89) J. BORELLA, *op. cit.*, p. 81

(90) IBID., pp. 89, 90

(91) IBID. pp. 108 et sq.

(92) IBID., p. 119

(93) IBID., p. 136

(94) IBID., p. 139

(95) Pour saint Irénée, la création est pour l'homme, et lorsque celui-ci aura atteint son accomplissement elle n'aura plus de fonction et cessera d'exister telle qu'actuellement. De même, pour la civilisation, la Mère.

(96) Cf. notamment : *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Gallimard, 1945, 377p. ; *La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1946, 183 p.

(97) Cf. *Révolte contre le monde moderne*, op. cit.

(98) *Op. cit.*

(99) IBID., p. 46

(100) Titre d'un ouvrage récent de J. GUITTON

(101) Le nombre d'ordinations de 1954 à 1982, en valeur indiciaire, est passé de 10 à 1.

(102) J. VERNETTE, *Les sectes et l'Église catholique*, Paris, Cerf, 124 p., p. 70

(103) IBID., p. 30

(104) IBID. p. 30

(105) IBID., passim

(106) *Le Point*, n°791, 16 novembre 1987

(107) V. E. FRANKL, *La psychothérapie et son image de l'homme*, op. cit., p. 110

(108) Cf. *Nouvel observateur*, 10-17Avril 1988

(109) JEAN-PAUL II, *L'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde*, op. cit., p. 80

(110) Cf. A. et R. GOETTMANN, *Graf Dürckheim*, Paris, Dervy, 1988, 128 p., p. 35

(111) IBID., p. 72

(112) Cf. l'ouvrage précédent, p. 44 et la référence (73) du présent chapitre.

*

NOTES CHAPITRE VII

(1) M. LAROCHE, *Seconde naissance de l'homme de l'angoisse à l'homme de la résurrection*, Paris, Nouvelle cité, 1986,155 p., p. 31

(2) IBID., p. 31

(3) M. ELIADE, *Religions australiennes*, Paris, Payot, 1972, 200 p., p. 91

(4) M. ELIADE, *Fragments d'un journal*, Paris, Gallimard, 1973, 571 p., p. 417

(5) M. ELIADE, *Religions australiennes*, op. cit., p. 67 et sq.

(6) E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1925, 647 p.

(7) J. LEVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1928, 472 p.

(8) L. SEJOURNE, *La pensée des anciens Mexicains*, op. cit., p. 17

(9) IBID., p. 75

(10) IBID., p. 88

(11) O. E. BRIEM, *Les sociétés secrètes de mystère*, Paris, Payot, 1941, 379 p., p. 294

(12) *Les penseurs grecs avant Socrate*, op. cit., p. 30

(13) O. E. BRIEM, *op. cit.*, p. 261

(14) Cité par : M. CHOISY, *L'être et le silence*, Genève, Mont-Blanc, 1965, 509 p.

(15) O. E. BRIEM, *op. cit.*, p. 222 et sq.

(16) H. CORNÉLIS, A. LÉONARD, *op. cit.*, p. 16

(17) Cf. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, op. cit., p. 12

(18) Cf. J. VERNETTE, *op. cit.*, p. 30

(19) Cf. A. GODEL, *Socrate et le sage indien*, op. cit., pp. 47 et sq.

(20) A. J. FESTUGIERES, *Socrate*, Paris, Flammarion, 1934, 173 p., p. 68

(21) A. GODEL, *Socrate et Diotime*, Paris, Belles Lettres, 1955, 62 p., p. 28

(22) A. GODEL, *Socrate et le sage indien*, op. cit., pp. 7 et sq.

(23) A. CRESSON, *Socrate, sa vie, son œuvre*, Paris, PUF, 1947, 127 p., pp. 30 et sq.

(24) A. GODEL, Socrate et le sage indien, op. cit., p. 71

(25) F. LELUT, *Le démon de Socrate*, Paris, Trinquart, 1836, 359 p., p. 99

(26) A. CRESSON, *op. cit.*, p. 48

(27) A. GODEL, *Socrate et le sage indien*, op. cit., p. 68

(28) IBID., p. 69

(29) A. et R. GOETTMANN, *op. cit.*, p. 43

(30) Cité par H. CORNELIS, A. LEONARD, *op. cit.*, p. 70

(31) BOECE, *La Consolation de la Philosophie*, Paris, Garnier, s.d., 275 pp., p. 67

(32) Cité par P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle*, op. cit., p. 152

(33) IBID., p. 152

(34) GHAZALI, *Le tabernacle des lumières*, op. cit., p. 70

(35) IBID., p. 77

(36) A. CRESSON, *op. cit.*, p. 92

(37) « Heureux l'homme qui supporte l'épreuve ! Car, ayant fait ses preuves, il recevra la couronne de vie que le Seigneur a promise à ceux qui l'aiment » (Jc 1,12).

(38) Cité par J. LACARRIERE, *Les gnostiques*, op. cit., p. 105

(39) IBID., p. 100

(40) S. HUTIN, *Les sociétés secrètes*, Paris, PUF, 1952, 126 p., p. 27

(41) Au vrai, un seul témoignage signale le cas d'un Parfait accompli ayant eu peur du feu (voir plus loin).

(42) Z. OLDENBOURG, *Le Bûcher de Montségur*, op. cit., p. 51

(43) A. NELLI, *Dictionnaire des hérésies méridionales*, op. cit., p. 43

(44) IBID., p. 130

(45) Z. OLDENBOURG, *op. cit.*, p. 53

(46) IBID., p. 54

(47) IBID., pp. 54, 55, 56, 57.

(48) L. JERPHAGNON, *Vivre et philosopher sous l'empire chrétien*, op. cit., p.40

(49) IBID., p. 40

(50) Cf. la biographie de Jamblique écrite par Eunape de Sardes.

(51) A. MICHEL, *Metanoïa*, op. cit., p. 211

(52) IBID. p. 211

(53) L. JERPHAGNON, *op. cit.*, p. 189

(54) Cf. P. FONTANIER, *op. cit.*, p. 330

(55) H. LASSIAT, *Pour une théologie de l'homme*, op. cit., p. 868

(56) H. LASSIAT, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ*, op. cit., p. 185

(57) IBID., p. 185

(58) IBID., p. 184

(59) J. KOVALEVSKY, *Le mystère des origines*, op. cit., p. 35

(60) P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, op. cit., p. 160

*

NOTES CHAPITRE VIII

(1) M. LAROCHE, *Seconde naissance*, op. cit., p. 112

(2) Cf. H. LASSIAT, *Promotion de l'homme*, op cit., p.117et sq.

(3) P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, op. cit., p. 39

(4) V. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, op. cit., p. 99

(5) J. LASSIAT, *Promotion...*, op. cit., p. 182

(6) P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, op. cit., p. 39

(7) Le cardinal Daniélou s'exprimait ainsi sur ce sujet : « le Père n'aime que le Fils,

c'est pourquoi l'homme doit devenir Christ pour entrer chez le Père » (in : Colloque AMR, *La survie après la mort*, 1967 Paris, Labergerie, 253 p., p. 31).

(8) Cf. J. L. NAKBI, « Signification et symboles de la Majmûa », *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, 6, Décembre 1986 p. 94

(9) M. MENSIA, « La mort chez les soufis », *Ibla*, 43e année, n° 146, 180-2, p. 210

(10) GHAZALI, *Le tabernacle des lumières*, op. cit., p. 95 et sq.

(11) IBID., p. 54

(12) Cf. H. ROUSSEAU, *Les Religions*, op. cit., p. 28

(13) Cl. TRESMONTANT, *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, Seuil, 1974, 694 p., pp. 484 à 485

(14) Cité par : M. LOT-BORODINE, « La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle », *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1932, T. 105, p. 35

(15) H. VAN CAMPENHAUSEN, *Les Pères grecs*, op. cit., p. 107

(16) Cf. *De Incarnatione* 8, P. G., t26, col 996 C.

(17) Paroles de Basile de Césarée rapportée par G. de Naziance. cf. O. CLEMENT, *Sources*, op. cit., p. 71

(18) H. VAN CAMPENHAUSEN, *Les Pères grecs*, op. cit. p. 163

(19) IBID., p. 166

(20) Cf. M. LOT-BORODINE, *op. cit.*, p. 33

(21) Nous devons les citations qui suivent à CL. TRESMONTANT (*op. cit.*, p. 486)

(22) M. LOT-BORODINE, *op. cit.*, p.34

(23) M. LOT-BORODINE, « Le Mystère du Don des Larmes dans l'Orient chrétien », *La vie spirituelle*, sept 1936, Supplément, p. 84

(24) Cité par V. LOSSKY *op. cit.*, p. 213

(25) Cité par P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, op. cit., p. 39

(26) O. CLEMENT, *Sources*, op. cit., pp. 236 et 239

(27) Cette distinction est expliquée dans le chapitre IV (Section IV) du Tome I.

(28) H. VAN CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, p. 231

(29) Cf. M. FROMAGET : *Le Mystère des Quatre Vivants et le sens de la vie humaine*, Paris, Editions du Félin, 1992.

(30) Cf. le chapitre I (section II) de ce travail.

(31) Sur l'anthropologie de saint Augustin : cf. chapitre I, section I de ce livre.

(32) Cf. l'analyse de ce thème donnée par CL. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, op. cit., p. 49

(33) Cité par CL. TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 49

(34) IBID., p. 63. Citation extraite de l'autobiographie de sainte Thérèse.

(35) Cf. M. CHOISY, *L'être et le silence*, Genève, Mont-Blanc, 1965,509 p. Citation extraite de : *Trattario del purgatorio* (chap. III)

(36) *Vitta e dottrina*, chapitre XIV 4, et passim

(37) *Avis et sentences de spiritualité*, p. 132

(38) Cité par CL. TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 49

(39) Y. PELLE-DOUEL, S*aint Jean de la Croix et la nuit mystique*, Paris, Seuil, 1960, 188 p., p. 154

(40) *La Nuit obscure*, Paris, Seuil, 1984, 216 p., p. 193

(41) Y. PELLE-DOUEL, *op. cit.*, p. 153

(42) IBID., p. 153

(43) Cité par CL. TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 62

(44) Cf. : notice « Tauler » in : *Dictionnaire universel des Lettres* de P. CLARAC (Paris, Laffont, 1961, 944 p.).

(45) Affirmation tirée de *Mysterium Magnum*.

(46) A. SILESIUS, *Le Pèlerin Chérubinique*, Paris, Aubier, 1946, 383 p. Cette édition présente un choix de 500 distiques.

(47) Fragment de NOVALIS, cité par Y. A. DAUGE, *L'ésotérisme pourquoi faire ?*, op. cit., p. 92

(48) NOVALIS, *Maximes et pensées*, Paris, A. Silvaire, 1964, 157 p., p. 128

(49) IBID. p. 137

(50) IBID., p. 137

(51) IBID., p. 145

(52) H. BERGSON, *Les deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1933, 346p.

(53) IBID., p. 233

(54) CL. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1977, 217 p., p. 138

(55) J. BORELLA, *La Charité profanée*, op. cit., p. 406

(56) IBID., p. 406

(57) IBID., p. 406

(58) Cf. le chapitre II, section II, de cet ouvrage.

(59) J. GUITTON, « Philosophie de la Résurrection », *Bulletin de la Société de Thanatologie*, 45, 14e année, 1980, pp. 3 à 29, p. 21

(60) Cf. G. DÜRCKHEIM, *Images et aphorismes*, op. cit., p. 117

(61) P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, op. cit., p. 96

(62) O. CLEMENT, « Déification du chrétien et vie dans l'Esprit », *S.O.P.*, numéro 3, Décembre 1975, p.1

(63) Cf. La note (7) de ce chapitre et DANIELOU, *Les Anges et leur mission d'après Les Pères de l'Église*, Paris, Éd. de Chevetogne, 1951, 154 p., p. 113

(64) F. VARILLON, *Joie de livre, joie de croire*, Paris, Centurion, 1981, 300 p., p. 22

(65) CL. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, op. cit., p. 27

(66) Sur l'opposition des mentalités romane et gothique, voir cet ouvrage chapitre I sections II et III.

(67) M. M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane*, Paris, Flammarion, 1977,312 p., p. 64

(68) Cf. cet ouvrage : chapitre IV section IV, pour plus d'information sur les modes de participation à l'Esprit.

(69) Colloque A. M. R., *La survie après la mor*t, op. cit., voir la communication de J. DANIÉLOU : « La survie dans la perspective catholique », p. 25

(70) Cité par O. CLEMENT, *Sources*, op. cit., p. 238

(71) SAINT JEROME, « Commentaire sur saint Matthieu », *Sources Chrétiennes*, n°242, p. 67

(72) *Études carmélitaines, Les Limites de l'humain*, Paris, D.D.B., 1953, 338 p. p. 242

(73) Cf. M. M. DAVY, *Encyclopédie des mystères*, Paris, Seghers, 1977, II, 655 p., p. 138

(74) M. MENSIA, « La mort chez les soufis », *Ibla*, 43e Année, 146, 180/2, p. 210

(75) DANIEL-ROPS, *Jésus et son temps*, Paris, D.D.B., 1971, 367 p., p. 202

(76) Cité par O. CLEMENT, *Sources*, op. cit., p. 25

(77) DHAN GOPAL MUKERIJ, *Le Visage du silence*, op. cit., p. 246

(78) SAINT JEAN DE LA CROIX, *La Nuit obscure*, op. cit., p. 33

(79) IBID., p. 76

(80) A. et R. GOETTMANN, *op. cit.*, p. 154 et p. 159

(81) Cf. H. LASSIAT, *Pour une théologie de l'homme...*, op. cit., cf. le paragraphe : « Aspect rédempteur de la récapitulation ».

(82) Cf. M. M. DAVY, *Le désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1983, 227 p., p. 95

(83) Sur ce sujet, voir le très beau livre de J. KOVALEVSKY, *Le mystère des origines*, op. cit.

(84) H. VAN CAMPENHAUSEN, *Les Pères grecs*, op. cit., p. 52

(85) Cf. DHAN GOPAL MUKERIJ, *op. cit.*, p. 101

(86) Cf. Le présent ouvrage, chapitre I, sections II et III

(87) *Le Château intérieur, Premières demeures*, chap. I, I

(88) R. GODEL, *Essais sur l'expérience libératrice*, op. cit., pp. 109 à 111,134

(89) M. LAROCHE, Seconde naissance. *De l'homme de l'angoisse à l'homme de la résurrection*, op. cit., p. 28

(90) Cité par CL. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne...*, op. cit., p. 103

(91) *La Nuit obscure*, op. cit., pp.111, 112, 116, 117, 119

(92) Voir : Chapitre III, section III

(93) Cf. la liste de ces textes in : *Le baptême des petits enfants*, Commission diocésaine de pastorale liturgique, Lille, 1970, 20 p., p. 3

(94) Voir : Chapitre II, passim.

(95) NOVALIS, *Maximes et pensées*, op. cit., p. 143

(96) R. P. DOM GUERANGER, *L'année liturgique. Le carême*, Paris, Mame et fils, 1921, 39 p., p. 398 et sq.

(97) Telle est la conclusion d'H. Lassiat. Mais ce point a pu être contesté. Cf. : A. BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, PUF, 1953, 240 p., p. 203 et sq.

(98) Cf. H. LASSIAT, *Pour une théologie de 1'homme...*, op. cit., p. 682

(99) Cf. les *Odes de Salomon*, texte datant du début du IIe siècle dont la mystique est très proche de celle de Jean ; cf. notamment l'hymne 42 (15-26).

(100) J.-P. et R. CARTIER, *Les prophètes d'aujourd'hui*, Paris, Plon, 1986,337 p., p. 115

(101) IBID., p.61. Voir aussi J. BIES, *Passeport pour des temps nouveaux*, op. cit., p. 269

(102) Cf. M. CHOISY, *L'Être et le Silence*, op. cit., p. 61

(103) J. LACARRIERE, *Les gnostiques*, op. cit., p. 95

(104) J. BORELLA, *La Charité profanée*, op. cit., pp. 180, 181

(105) Cité par : M. LOT-BORODINE, *La doctrine de la déification...*, op. cit., p. 9

(106) R. MUNIER, préface au *Pèlerin Chérubinique*, op. cit., p. 18

(107) Cité par A. et R. GOETTMANN, *op. cit.*, p. 35

(108) P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, op. cit., p. 45 et passim.

(109) O. CLEMENT, *Sources*, op. cit., p. 225

(110) M. LAROCHE, *Seconde naissance*, op. cit., p. 110

(111) Cf. A. MICHEL, *Les phénomènes physiques du mysticisme*, op. cit., p. 215

(112) H. THURSTON, *Les phénomènes physiques du mysticisme*, Paris, Rocher, 1986, 508, p. 211 et sq.

(113) Cité par CL. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne...*, op. cit., p. 49

(114) J. GUITTON, *Œuvres complètes*, op. cit., pp. 796 et sq.

(115) CL. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne...*, op. cit., pp. 29 et 30

(116) F. VARILLON, Joie de vivre, joie de croire, op. cit., pp. 39 et sq.

*

NOTES ÉPILOGUE

(1) R. M. RILKE, *Lettres à un jeune poète*, Paris, Grasset, 1939, 150 p., p. 47

(2) ORIGENE, *Homélie sur le lévitique*, (V,5).

(3) Cf. l'introduction du chapitre I du premier volume.

(4) Il faudra aussi étudier de près les témoignages historiques concernant les ordalies.

(5) V. E. FRANKL, *Le Dieu inconscient*, op. cit., p. 81

(6) IBID., p. 84

(7) CL. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne...*, op. cit., p. 160,

(8) Cf. H. CHARITON DE VALAMO, *L'art de la prière*, op. cit., p. 192

(9) IBID., p. 161

(10) Cité par J. MOREAU, *Épictète ou le secret de la liberté*, op. cit., p. 37

(11) Cité par M. M. DAVY, *La connaissance de soi*, op. cit., p. 99

(12) Cité par P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle*, op. cit. p. 82

(13) BOECE, *La consolation de la philosophie*, Paris, Garnier, s. a., 275 p., p. 67

(14) GHAZALI, *Le tabernacle des lumières*, op. cit., p. 87

(15) *Livre VIII, Fable XXIV* : « L'éducation »

INDEX DES NOMS CITÉS (I)

ABRAHAM 142, 169, 231
AL'HALLAJ 129
AMMONIOS SACCAS 111, 159
ANAXAGORE 144, 146, 149, 166, 170, 231
ANTONIN 159
ARCHIMEDE 94
ARISTOXENE LE PERIPATETICIEN 134
ARISTOTE 151, 152, 153, 154, 165, 168, 231, 239
ARRIEN 156
ARVON (H) 252N
ATTAR 129
AUGUSTIN (SAINT) 43, 86, 114, 117, 218
AURELIEN 162
AUROBINDO (SHR) 136, 137, 250N
AUTOLYCUS 108

BACH (J.S) 50
BALA (G) 62
BALMARY (M) 18, 245N
BARDESANE 180
BARNABE 166
BASILE LE GRAND (SAINT) 79, 171 219
BASILIDE 110, 130, 173, 174, 176, 177, 183
BATAILLE (G) 93
BAUDELAIRE (CH) 50
BENEDICT (R) 66, 79, 247N
BERDIAEFF (N) IX, 77
BERGSON (H) 86, 248N
BERNANOS (G) 51
BERNARD (CL) 48, 59, 60, 61, 62, 70, 246N
BIDEZ (J) 250N
BIES (J) 135, 147, 194, 245N, 249N, 251N, 253N
BISTAMI 129
BLANDINE (SAINTE) 220
BOGDANOV (G) ET (I) 249N
BORELLA (J) 80, 172, 190, 194, 219, 248N, 252N, 253N
BOUDDHA 17, 25
BRENTANO (CL) 61, 248N
BRUN (J) 149, 150, 251N

CAILLOIS (R) 93
CARPOCRATE 173, 183
CASARIL (G) 115, 194, 249N, 253N
CAYLEY (A) 41
CELSE 184
CHABANIS (C) 247N
CHAUVIN (R) 246N, 248N
CHEVALIER (J) 246N
CLEANTHE 154, 200
CLEMENT D'ALEXANDRIE (SAINT) 23, 64, 79, 86, 169, 170, 172, 181, 218, 219, 251N, 252N
CLEMENT DE ROME (SAINT) 222
CLEMENT (O) 220, 245N, 248N
COARER (E) 141, 250N
COPERNIC (N) 79, 82, 95
CORBIER (E) 249N
CORNELIS (H) 173, 178, 250N, 252N
CRAMPON (A) 214
CRESCENS 159
CRESSANT (P) 247N
CRESSON (A) 245N
CUMONT (F) 164, 251N

DANIELOU (J) 160, 218, 220, 241, 248N, 251N, 253N
DANIEL-ROPS 245N
DAUGE (Y.A) 87, 162, 247N, 247N, 248N, 251N
DAVY (M.M) 251N
DECE 165
DEMENY (P) 245N
DEMOCRITE 185, 199, 253N
DESCARTES (R) 46, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 70, 80, 92, 93, 187, 246N
DEVEREUX (G) 63, 247N
DIOCLETIEN 165
DIOGENE LE CYNIQUE 33
DOMITIEN 156, 165
DUITS (C) 90, 91, 248N
DUMEZIL (G) 73, 247N
DURCKHEIM (K.G) 230
DURKHEIM (E) 63, 247N
DUVERGER (C) 250N

ECKHART (MAÎTRE J.) 129

EINSTEIN (A) 64, 211
ELIADE (M) 73, 103, 116, 247N
ELIE 169, 231
EMMERICH (A.C) 61, 248N
EMPEDOCLE D'AGRIGENTE 102, 115, 147, 166, 203, 249N
EPAPHRODITE 156
EPHREM LE SYRIEN (SAINT) 243, 254N,
EPICTETE 56, 86, 156, 157, 165, 200
EPICURE 231
EPIPHANE 173, 183
ETIENNE (SAINT) 215
EUCLIDE 41
EVANS-WENTZ (W.Y) 245N
EVDOKIMOV (P) 124, 192, 247N, 250N, 253N

FANCHER (M) 61
FAYE (E. DE) 181, 251N, 252N
FESTUGIÈRES (A. J.) 243, 254N,
FLUE (N. DE) 61
FONTAINE (F) 251N, 253N
FONTANIER (P) 211, 253N
FOUCAULT (M) 42
FRANKL (V.E) 63, 65, 247N
FREUD (S) 18, 63, 91
FRONTON 159, 184

GALILEE (G) 79
GANDILLAC (M. DE) 251N
GEORGES (A. DES) 250N
GODEL (R) 134, 135, 149, 247N, 250N
GOETHE (J.W) 248N
GORRES 87, 248N
GREGOIRE PALAMAS (SAINT) 167, 168
GUITTON (J) 61, 86, 87, 248N, 249N

HAMMAN (A. G.) 242, 254N,
HERACLITE D'EPHESE 21, 56, 144, 145, 146, 149, 155, 166, 167, 169, 170, 177, 187, 239, 251N
HERBERT (J) 250N
HERMAS 222
HERMES TRISMEGISTE 179
HILAIRE DE POITIERS (SAINT) 24
HOLDERLIN (J.C.F) 107

HOLZNER (J) 200, 253N
HOMERE 29
HUGO (V) 248N
HUTIN (S) 249N, 252N

IGNACE D'ANTIOCHE (SAINT) 78, 166, 222, 237, 238
IRENEE DE LYON (SAINT) 45, 52, 71, 78, 79, 81, 82, 99, 105, 106, 108, 112, 113, 114, 116, 121, 124, 128, 142, 166, 172, 181, 186, 190, 194, 196, 209, 212, 215, 232, 233, 234, 235, 236, 246N, 249N, 253N
ISIDORE 183

JACQUES (SAINT) 203, 212
JAMBLIQUE 102, 159, 161, 162, 180
JEAN DAMASCENE (SAINT) 167
JEAN L'EVANGELISTE (SAINT) 78, 107, 113, 167, 202, 211, 212, 218, 238, 239
JEAN-PAUL II 113, 249N, 253N
JERPHAGNON (L) 158, 168, 171, 184, 251N, 252N, 253N
JESUS-CHRIST 17, 22, 29, 77, 78, 97, 112, 118, 128, 139, 145, 146, 155, 158, 167, 168, 170, 182, 185, 195, 196, 197, 198, 199, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 221, 225, 226, 231, 233, 238
JOSEPH (SAINT) 208
JUDE (SAINT) 203
JULIEN L'APOSTAT 162, 166
JUNG (C.G) 18, 128, 176, 252N
JUNGER (E) 14, 19, 20, 21, 22, 23, 33, 83, 182, 245N, 252N
JUSTIN (SAINT) 25, 45, 52, 64, 78, 108, 114, 121, 146, 159, 166, 169, 170, 184, 222, 227, 239, 240, 246N, 254N
JUSTINIEN 162
JUVENAL 102

KOVALEVSKY (J) 82, 108, 248N, 249N, 251N
KRETSCHMER (E) 128

LACARRIERE (J) 176, 252N
LAGRANGE (M.J) 245N, 251N, 254N
LALANDE (A) 40, 246N
LAPLANTINE (F) 38, 42, 246N
LARCHER (H) 58, 59, 87, 246N, 248N
LASSIAT (H) 78, 104, 182, 196, 220, 226, 227, 229, 230, 232, 234, 246N, 247N, 249N, 250N, 251N, 253N, 254N
LATEAU (L) 61
LAZARE 231

LAZZARI (D) 61
LEIBNITZ (G.W) 93
LEONARD (A) 173, 174, 178, 250N, 252N
LEROY (O) 87
LEVI-STRAUSS (CL) 38, 40, 54, 64, 70, 73, 78, 84, 135, 246N, 247N, 248N, 250N
LEWIN (K) 248N
LIDWINE DE SCHIEDAM (SAINTE) 61
LINTON (R) 40, 246N
LOBATCHEVSKY (N) 41
LOSSKY (V) 219, 253N
LUC (SAINT) 215
LUCRECE 231

MALEBRANCHE (N) 92
MALINOWSKI (B) 72, 247N
MALRAUX (A) 31
MANI 180
MARC-AURELE 154, 157, 158, 159, 163, 165, 184, 231, 239, 242, 254N
MARCION 173, 174, 182, 183
MARCOS 110
MARIE (SAINTE) 56, 170, 212, 234
MATTHIEU (SAINT) 197, 212, 216
MAUSS (M) 40, 246N
MAXWELL (J.C) 41
MAY (R) 73, 247N
MÉLITON DE SARDES 242, 254N,
MENANDRE 182
MEUNIER (M) 251N
MICHEL (A) 57, 246N
MILOSZ (O.V. DE) 83
MINUCIUS FELIX 184
MOISE 231
MONDESERT (CL) 253N
MORIN (E) 38, 73, 79, 246N, 247N, 248N
MOZART (W.A) 50

NELLI (R) 177, 178, 252N
NERON 155, 165
NEUMAN (TH) 61
NEWTON (I) 41
NIEL (F) 252N
NOVALIS (F) 35

NUMENIUS D'APAMEE 162

OLDENBOURG (Z) 252N
OPPENHEIMER (R) 64
ORIGENE 23, 43, 77, 79, 86, 62, 111, 113, 114, 117, 151, 160, 217, 218, 219, 245N
ORTOLI (S) 248N
OSTY (E) 188, 190, 216

PANTENE 23, 169
PARADISO (D. DEL) 61
PASCAL (B) 71
PAUL (SAINT) 17, 71, 102, 108, 112, 122, 129, 150, 164, 165, 166, 168, 172, 185, 186, 188, 190, 194, 212, 215, 218, 219, 221, 223, 229, 233, 234, 241, 253N
PERICLES 146
PHARABOD (J.P) 248N
PHILON D'ALEXANDRIE 130, 162, 195, 196
PHOTIN 220
PIAGET (J) 72, 247N
PIERRE (SAINT) 184, 185, 215, 237
PIRENNE (J) 137
PLANCK (M) 97
PLATON 28, 56, 77, 79, 86, 93, 110, 115, 122, 134, 136, 148, 149, 150, 151, 153, 158, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 177, 187, 194, 200, 239, 251N
PLOTIN 79, 86, 102, 111, 115, 118, 129, 159, 160, 161, 166, 168, 251N
POLYCARPE (SAINT) 78, 218, 220, 222, 238, 239, 240
PORPHYRE 56, 159, 160, 161
PTOLEMEE 79, 82
PYTHAGORE 56, 122, 144, 164, 177

QUERE (F) 254N

RAMANA MAHARSHI 72
RAMANUJA 128
RIEMANN (G) 41
RIMBAUD (A) 14, 245N
ROBIN (M) 61
ROQUEBERT (M) 252N
ROUSSEAU (H) 246N, 250N, 252N
RUMI 129

SCHLIEMANN (H) 29, 48
SEJOURNE (L) 139, 140, 250N
SENEQUE 134, 154, 155, 163, 250N, 251N
SEVERE 165
SHELER (M) 64, 88, 247N
SIMON LE MAGICIEN 173, 184, 185
SL AHMED (D) 247N
SOCRATE 22, 27, 28, 33, 71, 72, 77, 111, 134, 148, 151, 154, 156, 164, 169, 239, 250N, 251N
STEINER (R) IX
SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN 106

TATIEN 93, 114, 169, 222, 240, 241
TERTULLIEN 170, 173, 218
THEODORET DE CYR 220
THEOPHILE D'ANTIOCHE 78, 108, 170, 222, 241, 242
THERESE DE L'ENFANT JESUS (SAINTE) 129, 250N
THIBAUT (O) 63, 247N
THOMAS D'AQUIN (SAINT) 43, 50
THOMAS (J) 135, 136, 151, 155, 250N, 251N
THOMAS (L.V) 38, 246N
THURSTON (H) 87, 247N
TIMOTHEE 218, 219
TRAJAN 237
TRESMONTANT (CL) 87, 88, 153, 187, 191, 192, 201, 248N, 249N, 250N, 251N, 252N, 253N

VALENTIN 102, 110, 111, 118, 127, 173, 174, 175, 176, 181, 183
VAN CAMPENHAUSEN (H) 220, 247N, 251N, 252N, 253N
VAN DER LEEUW (G) 77
VANDIER (J) 138, 249N, 250N
VARILLON (F) 91, 107, 126, 248N, 249N
VERNEY (D) 80, 247N
VINCI (L. DE) 50
VIRGILE 50, 162
VOILQUIN (J) 251N

XENOPHON 28

ZAHN (TH) 218
ZENON DE CITTIUM 130, 154

INDEX DES NOMS CITÉS (II)

ABRAHAM 43, 194
ADLER (A) 121
ALCIBIADE 164
ALEXANDRE LE GRAND 157
AL'HALLAJ 194
ALLAIS (A) 151
AMAURY (A) 48
AMBROISE (SAINT) 19, 21, 238
AMMIEN MARCELIN 47
AMMONIOS SACCAS 11
ANANDAMOYI 249
ANAXAGORE 90
ANSELME (SAINT) 32
ANTOINE (ABBA) 72
APPOLLINAIRE LE JEUNE 14
ARIES (PH) 52-54, 57-59, 62-63
ARISTOTE 26, 33-35, 67, 90, 97
ATHANASE (SAINT) 199
AUGUSTIN (SAINT) 19-22, 35, 47, 49, 62, 93, 203, 238

BACHELARD (G) 74, 124, 125, 209
BASILE LE GRAND (SAINT) 15, 18, 112, 200, 210, 219, 270
BAUDOUIN DE FLANDRES 46
BENOIT VIII 30
BERBEGUERA 176
BERGSON (H) 207, 209
BERNANOS (G) 120
BERNARD DE CLAIRVAUX (SAINT) 25, 169, 217, 238
BIÈS (J) 72, 87, 112, 131, 209
BLONDEL (M) 207, 208
BLOY (L) 69
BOECE 168, 270, 272
BOHEME (J) 205, 206
BONAVENTURE (SAINT) 38
BORELLA (J) 10, 25, 36, 126-129, 170, 181, 208, 209
BOUDDHA 23, 249
BOUILLON (G. DE) 46
BOULGAKOFF (S) 191
BRIEM (O. E.) 154

CAFFAREL (H) 109
CARPOS 216
CATHERINE DE GENES (SAINTE) 203
CERULAIRE (M) 30, 33
CHARLEMAGNE 42
CHEVALIER (J) 74
CICERON 155
CLEMENT D'ALEXANDRIE (SAINT) 10, 11, 22, 23, 27, 112, 136, 157, 159, 161, 167, 169, 199, 216, 226, 227, 254, 270
CLEMENT DE ROME (SAINT) 215
CLEMENT V 43
CLÉMENT (O) 23, 34, 37, 101, 102, 201, 255
CORNEILLE 247
CORNÉLIS (H) 117, 157
CYPRIEN (SAINT) 70
CYRILLE (SAINT) 201, 249

DABROWSKY (K) 119
DANIÉLOU (J) 211
DANIEL-ROPS 46, 70, 218
DAUGE (Y. A) 112, 113, 209
DAVY (M. M) 211
DELUMEAU (J) 60
DEMOCRITE 90
DENYS L'AREOPAGITE 22, 23, 248, 254
DESCARTES (R) 26, 92, 94, 95
DESOILLE (R) 119
DIDYME L'AVEUGLE 14
DIOGENE LE CYNIQUE 155, 157, 159, 169, 170
DIOGENE LAËRCE 161
DIOTIME 162
DOMINIQUE (SAINT) 175
DURAND (G) 74
DÜRCKHEIM (K. G) 120, 144, 209
DÜRER (A) 52, 61
DURKHEÏM (E) 149

ECKHART (MAITRE J.) 41, 205, 206, 255
EDOUARD II 45
ELIADE (M) 121, 149
EMPEDOCLE D'AGRIGENTE 154, 156, 179
EPHRAÏM 109

EPHREM LE SYRIEN (SAINT) 24
EPICTÈTE 270, 272
EPICURE 91
EPIMÉNIDE 178, 179
EPIPHANE (SAINT) 14, 171, 172
EVRAGE LE PONTIQUE 18, 19, 24, 110, 208
EVDOKIMOV (P) 10, 34, 38, 39, 110, 118, 129, 185, 190, 191, 201, 209, 255
EVOLA (J) 42, 112, 114, 115, 131
EVHEMERE DE SICILE 69
EZECHIEL 241, 264

FESTUGIERES (A. J.) 162
FEUERBACH (L. A.) 95, 207
FLAVIUS-VALENS 47
FOSSIER (R) 40, 64
FRA ANGELICO 52
FRANÇOIS D'ASSISE (SAINT) 38
FRANÇOIS DE PAULE (SAINT) 259
FRANKL (V. E) 89, 90, 118, 121-125, 129, 134, 140, 167, 209, 267
FREUD (S) 96, 97, 107, 116, 117, 121

GHAZÂLÎ 169, 193, 272
GODEL (R) 119, 120, 122, 162, 232
GOETTMANN (A. ET R) 110, 111, 167, 222
GOYA (F) 72
GREGOIRE DE NAZIANCE (SAINT) 15, 18, 19, 179, 190, 200
GREGOIRE DE NYSSE (SAINT) 15-18, 24, 111, 200, 219, 221, 254-256, 270
GREGOIRE LE SINAÏTE 110
GRÉGOIRE PALAMAS (SAINT) 41
GRÜNEWALD (M) 52
GUENON (R) 112, 114, 131
GUERANGER (DOM) 243
GUERIN (M. DE) 145
GUILLAUME DE SAINT-THIERRY 24, 25, 91
GUITTON (J) 125, 129, 209, 260

HERACLITE D'ÉPHESE 121, 156, 270
HERMES TRISMEGISTE 72
HILAIRE DE POITIERS (SAINT) 199
HÖLDERLIN (J. C. F) 86, 261
HOMÈRE 155
HUGUES DE SAINT-VICTOR 25
HUMBERT 30, 33

HUYSMANS (J. K.) 108
HYPATHIE 47

IBSEN (H) 77, 143
IGNACE D'ANTIOCHE (SAINT) 14, 39, 112, 161, 168, 216, 218, 267, 268
IGNACE DE LOYOLA (SAINT) 39, 73
INNOCENT III 46
IRENEE DE LYON (SAINT) 9, 14-16, 22, 27, 31, 34, 35, 37, 39, 55, 56, 58, 65, 100, 107, 111-113, 117, 122, 125, 127, 136, 137, 147, 159, 160, 167, 184, 188-190, 198, 199, 201, 210, 211, 213, 214, 218, 220, 223, 231, 244, 245, 248-250, 255, 264, 270
ISAAC LE SYRIEN (SAINT) 24, 168
ISAÏE 69, 241

JACQUES (SAINT) 48, 138, 170, 258
JAMBLIQUE 179
JEAN BAPTISTE (SAINT) 245, 246
JEAN CHRYSOSTOME (SAINT) 200, 254
JEAN DAMASCENE (SAINT) 201, 202
JEAN L'EVANGELISTE (SAINT) 53, 146, 160, 174, 195-197, 213, 214, 218, 219, 241, 245, 256, 258, 264
JEAN DE LA CROIX (SAINT) 204, 220, 233
JEAN DE LA THEBAÏDE 208
JEAN-PAUL II 14, 86, 87, 143
JEREMIE 69, 241
JEROME (SAINT) 19, 47, 216
JERPHAGNON (L) 179
JOSEPH DE COPERTINO (SAINT) 259
JUDE (SAINT) 138
JULIEN L'APOSTAT 179
JUNG (C. G) 73, 74, 116-119, 121, 143, 167, 209
JÜNGER (E) 13, 272
JUSTIN (SAINT) 14, 22, 39, 68, 112, 122, 127, 136, 184, 270
JUVÉNAL 69

KANT (E) 94
KARDINER (A) 54
KOVALEVSKY (J) 15, 110, 111, 129, 136, 184
KÜHN (S. VON) 240

LACARRIERE (J) 249
LAROCHE (M) 148, 189, 232, 256
LASSIAT (H) 55, 109, 129, 210, 244

LE GOFF (J) 49
LÉON III 30, 42
LÉONARD (A) 117, 157
LÉON-DUFOUR (X) 125
LEROY (O) 45
LÉVI (E) 114
LÉVI-STRAUSS (CL) 81, 124
LÉVY-BRUHL (L) 73, 149
LOSSKY (V) 129, 190, 201, 209, 255
LOT-BORODINE (M) 23
LOUIS (SAINT) 44, 45, 59
LUC (SAINT) 197, 229
LUCRECE 91

MACAIRE (SAINT) 15
MADRE (PH) 109
MAÏMONIDE 67, 68
MALE (E) 59, 61
MALEBRANCHE (N) 94, 95
MARC-AURELE 270
MARCEL (G) 101
MARIE (SAINTE) 132, 170, 183, 222-224, 228, 255
MARINOS 179
MARX (K) 78, 96, 97, 107
MASLOW (A) 120
MATTHIEU (SAINT) 54
MAXIME LE CONFESSEUR (SAINT) 23, 201
MAXIME 179
MELCHISÉDECH 43
MEMLING (H) 52
MENCIUS 169
MOHAMMED 194
MONTFERRAT (B. DE) 46
MONTFORT (S. DE) 46, 48
MUNIER (R) 254

NELLI (R) 175
NICETAS ACOMINATE 46
NICODÈME 149, 218, 247
NOVALIS (F) 206, 207, 240

OLDENBOURG (Z) 174, 175
ORIGENE 11-14, 18, 27, 112, 200, 216, 249, 264

ORTEGA Y GASSET (J) 86, 267
OSTY (E) 224

PANOVSKY (E) 59
PANTÈNE 10
PASCAL (B) 256
PAUL (SAINT) 12, 16, 22, 23, 43, 55, 56, 70, 72, 73, 76, 87, 97, 111, 119, 125, 136, 138, 155, 177, 188, 189, 197, 198, 202, 206, 215, 227, 229, 237, 239, 243, 245, 247, 257, 258, 260, 270
PHENARETE 161
PHILIPPE LE BEL 43
PHILON D'ALEXANDRIE 27, 69, 165, 223
PHOTIUS 31, 39, 247
PIERRE (SAINT) 197, 201, 204, 256, 258, 263, 270
PIERRE DAMIEN (SAINT) 43
PILATE 69
PINDARE 155, 157
PLATON 12, 18, 19, 21, 26, 32-35, 69, 95, 154, 156, 161, 165
PLOTIN 20, 169, 170
PLUTARQUE 179
POLYCARPE (SAINT) 112, 199
PORPHYRE 170
PROCLUS 179
PROTAGORAS 69, 71, 95

RAHNER (H) 39
RAMANA MAHARSHI 72
RAPHAËL 52
RATZINGER (J) 14
RÉMY (G) 21
RICHARD II 45
RICHARD DE SAINT-VICTOR 25
RILKE (R. M.) 187, 261, 262
ROBERT (J) 141

SHELER (M) 81
SILESIUS (A) 206, 230
SIMON LE MAGICIEN 246
SOCRATE 10, 67, 68, 71, 72, 161-166, 168, 169, 227, 266
SOPHOCLE 155, 157
SOPHRONISQUE 161
SWITHIN (SAINT) 45

TAGORE (R) 249
TAULER (J) 41, 205
TERTULLIEN 33, 95
THEODOSE 47
THEOPHANE LE RECLUS 111, 268, 269
THEOPHILE D'ANTIOCHE 14, 168
THERESE D'AVILA (SAINTE) 40, 203, 204, 229, 233, 260
THOMAS D'AQUIN (SAINT) 33-36, 38, 67, 91, 93, 202
TIBERE 70
TRAINI (F) 61
TRESMONTANT (CL) 29, 75, 92, 109, 129, 198, 199, 208, 210, 256, 260, 267
TURYANANDA (S.) 220

VALERIEN 70
VALERY (P) 145
VARILLON (F) 198, 210, 256, 260
VERNETTE (J) 136
VIVIEN (A) 135
VOILQUIN (J) 154
VOVELLE (M) 61

WEIGEL (V) 205

XANTHIPPE 162
XENOPHON 161

INDEX SCRIPTURAIRE (I)

ANCIEN TESTAMENT

Genèse (Gn)

1,1 (107)
1,2 (108)
2,7 (189)
3,18 (124)
3,21 (181)
4,8 (124)
12,6 (142)
13,18 (142)
35,11 (190)

Nombres (Nomb)

6,24-26 (189)

Deutéronome (Deut)

4,29 (189)
6,5 (189, 192, 216)
30,6 (189)

2ème livre des Maccabées (2Mac)

7,28 (108)

Job (Jb)

40,16 (190)

Ezéchiel (Ez)

18,31 (191)
36,25 (191)

Psaumes (Ps)

150,6 (193)

Proverbes (Prov)

20,27 (187)

Ecclésiaste (Qo)

2,24 (191)

Sagesse (Sag)

1,14 (108)
15,11 (188, 189)
15,16 (114)
16,14 (188, 189)

Jérémie (Jr)

24,7 (191)
31,33 (191)
32,39 (191)

Daniel (Dan)

3,86 (189)

NOUVEAU TESTAMENT

Evangile de Matthieu (Mt)

6,25 (213)
10,28 (213)
11,29 (213)
13,19 (191, 214)
13,40 (213)
16,17 (215)
16,25 (213)
22,37 (216)
26,26-28 (233)

26,38 (214)
26,41 (212)

Evangile de Marc (Mc)

1,15 (17)
2,8 (211)
7,21 (199)
12,30 (211, 216)
12,33 (216)
13,31 (97)

Evangile de Luc (Lc)

1,46-47 (212)
2,40 (216)
2,52 (216)
8,12 (191, 214)
9,28-36 (231)
10,27 (216)
11,52 (172)
12,19-20 (214)
14,26 (213)
15,11-32 (180)
16,15 (191, 214)
16,19-31 (213)
17,20-21 (214)
21,19 (213)
23,46 (215)

Evangile de Jean (Jn)

1,1-3 (107)
1,12-13 (202)
1,14 (168)
1,18 (167)
3,6 (212)
3,8 (23)
4,23 (214)
4,24 (94, 214)
5,24 (17)
6,54-58 (215)
6,63 (202, 212)

8,52 (17)
11,33 (211)
12,27 (214)
13,21 (211)
15,4 (214)
15,27 (190)
19,30 (215)

Actes des Apôtres (Ac)

7,59 (215)
8,19 (184)
8,20 (185)
14,8-15 (166)
14,22 (212)
17,32 (165)

Epître aux Romains (Rm)

2,9 (204, 214)
6,5 (207)
6,6 (206)
7,24 (129, 185, 199)
8,5-6 (185)
8,10 (198)
8,12 (198)
8,16 (205)
8,19-22 (125)
8,27 (191, 214)
10,9 (205)
12,2 (206)
12,5 (208)
13,1 (204)

1ère épître aux Corinthiens (1Cor)

1,23 (168)
2,13-15 (200)
2,15 (185)
3,1-4 (201)
3,4 (203)
3,19 (164)
5,3 (199)

6,17 (207)
6,19 (196, 199)
6,20 (199)
7,34 (199)
8,7 (219)
10,16 (208)
12,10 (199)
12,13 (208)
15,22 (208)
15,28 (207)
15,40 (201)
15,42-44 (206)
15,45-47 (109, 112, 122, 190, 201, 202)
15,50 (185, 201, 215, 233)

2ème épître aux Corinthiens (2Cor)

1,22 (205)
2,13 (199)
3,6 (202)
4,16 (206, 210)
5,6 (185, 199)
5,17 (206)
7,1 (199)
7,5 (201)
7,13 (199)
13,5 (199, 207)

Epître aux Galates (Gal)

2,20 (207)
4,1-5 (112)
4,6 (205)
5,16-17 (198)
5,19-23 (202)
5,20 (203)

Epître aux Ephésiens (Eph)

1,18 (204)
1,22 (209)
2,15 (206)
3,16-17 (207)

3,17 (205)
4,4 (208)
4,12-14 (209)
4,22 (206)
4,23 (206)
5,23 (209)
6,6 (204)
6,12 (215)

Epître aux Philippiens (Phi)

2,19 (204, 214)
3,21 (206)

Epître aux Colossiens (Col)

1,16-17 (108)
1,24 (209)
3,9-10 (207)
3,11 (207)
3,23 (204)

1ère épître aux Thessaloniciens (1Th)

2,4 (191, 214)
5,23 (188, 198, 221)

1ère épître à Timothée (1Tm)

6,20 (219)

Epître à Tite (Tt)

1,15 (185)

Epître aux Hébreux (He)

4,12 (201)
10,38 (204, 214)
10,39 (204)
12,13 (204, 214)

Epître de Jacques (Jc)

2,26 (212)
3,15 (203)
5,20 (212)

1ère épître de Pierre (1Pe)

1,9 (213)

1ère épître de Jean (1Jn)

4,16 (94)

Epître de Jude (Ju)

19 (203)

INDEX SCRIPTURAIRE (II)

ANCIEN TESTAMENT

Genèse (Gn)

1,2 (224)
1,2-7 (17)
1,27 (194, 220)
2,9 (98)
2,17 (98)
2,17-25 (17)
3,5 (142, 194)
14,18-20 (43)

Exode (Ex)

3,14 (185)
33,20 (195)

Deutéronome (Deut)

27,18 (79)

Ezéchiel (Ez)

3,1 (241, 264)
28,2 (194)

Psaumes (Ps)

11,7 (195)
45,7 (195)
58,2 (195)
82 (195)
82,6-7 (195)
91,15-16 (195)

Ecclésiaste (Ec)

9,4 (55)

Sagesse (Sag)

2,1 (55)

Isaïe (Is)

51,16 (241)

Jérémie (Jr)

1,19 (241)
15,16 (241)

Malachie (Mal)

3,20 (115)

NOUVEAU TESTAMENT

Évangile de Matthieu (Mt)

3,11 (245, 246)
3,14 (246)
3,16 (246)
5,8 (229)
7,6 (270)
7,14 (232)
8,21-22 (214)
12,25 (220)
12,31 (213)
12,31-32 (248)
12,47-50 (234)
13,31 (225, 257)
13,33 (19)
13,37-39 (225, 257)
17,1-9 (258)
18,3-4 (221)
18,10-14 (249)
21,25 (246)
22,37 (26)
23,27 (268)
25,31-46 (54)
28,20 (225)

Évangile de Marc (Mc)

1,4 (245)
1,8 (246)
1,9 (246)
1,10 (246)
3,28-30 (213)
7,34 (243)
9,2-8 (258)
10,27 (44)
11,30 (246)
12,30 (26)
16,16 (238)

Évangile de Luc (Lc)

1,35 (225)
1,78-79 (55, 115)
1,79 (215)

2,48-50 (234)
3,3 (245)
3,16 (246, 263)
3,22 (246)
3,24 (246)
4,6 (146)
8,11-15 (225, 257)
9,28-36 (258)
9,29 (237)
10,27 (26)
12,10 (213)
13,43 (56)
14,26 (234)
15,8 (13)
15,11-32 (56)
15,23-24 (215)
15,32 (215)
17,20-21 (13, 23, 50, 51, 197, 229)
20,4 (246)
22,19 (242)
23,34 (166)
23,43 (238)
24,31 (229)

Évangile de Jean (Jn)

1,1-3 (117)
1,12-13 (197, 219)
1,12-14 (206)
1,15 (245)
1,23 (245)
1,26 (160)
1,33 (160, 246)
1,46 (229)
3,3-5 (248)
3,3-7 (218)
3,7 (149)
3,17-18 (213)
4,13 (206)
4,19-24 (239)
4,23 (76, 160)
5,22-24 (213)
5,24 (215)

5,25 (215)
6,26-59 (241)
6,27 (242)
6,33 (242)
6,35 (242)
6,47 (214)
6,54 (242)
7,38 (13)
8,12 (262)
8,43-44 (225)
8,52 (225)
10,34 (195)
10,38 (196)
12,23 (257)
14,6 (239)
14,9-10 (196)
14,11 (196)
14,20 (196)
14,30 (146)
16,11 (146)
17,3 (196)
17,11 (196)
17,13 (196)
17,21 (196)
17,22-23 (196)
17,26 (196)
18,38 (69)
19,27 (223, 224)

Actes des Apôtres (Ac)

2,3 (263)
8,11 (180)
8,13 (246)
8,14-17 (247)
8,18 (246)
9,17-18 (247)
10,44-48 (247)
11,15-18 (247)
13,8 (180)
13,24 (245)
14,22 (232)
16,16 (180)

19,3-6 (246)
19,19 (180)

Épître aux Romains (Rm)

5,5 (229)
5,14 (188)
6,3-11 (245)
6,5 (188-197)
6,13 (215)
6,23 (215)
8,2 (215)
8,6 (215)
8,8 (189)
10,10 (238)
12,2 (197, 260)
12,5 (198)

1ère épître aux Corinthiens (1Cor)

3,11 (188)
6,17 (188, 197)
6,19 (229)
10,16 (198)
15,18 (197)
15,28 (188)
15,35-38 (257)
15,42-44 (197)
15,46 (223)

2ème épître aux Corinthiens (2Cor)

1,22 (229)
3,18 (197, 260)
11,2 (77)
13,5 (188, 197)

Épître aux Galates (Gal)

2,20 (188, 197, 206)
3,27 (197, 206)
3,28 (197)
4,19 (227)

Épître aux Ephésiens (Eph)

2,1 (215)
2,5 (215)
4,4-6 (239)
4,6 (254)
4,12-14 (198)
4,21-22 (197)
5,14 (215)
6,14 (232)
6,16-18 (232)

Épître aux Philippiens (Phi)

1,23 (55)
3,2 (271)
3,21 (197)

Épître aux Colossiens (Col)

1,18 (215)
2,12 (245)
2,13 (215)
3,9-10 (197)
3,11 (197)

Épître aux Hébreux (He)

6,1 (215)
6,4-8 (248)
9,14 (215)
10,26-31 (248)

Épître de Jacques (Jc)

1,12 (279)
2,26 (48)

1ère épître de Pierre (1Pe)

1,22-23 (226)
2,9 (43)

3,4 (256)

2ème épître de Pierre (2Pe)

1,4 (197)
1,19 (263)
2,22 (271)

1ère épître de Jean (1Jn)

3,2 (195, 197, 219, 256)
3,8 (256)
5,13 (214)

Apocalypse (Ap)

2,3 (54)
3,1 (215)
4,1-11 (53)
10,10 (241, 264)
21,23 (261)
22,17 (101)

TABLE

Avant-Propos 2

Chapitre I – Premiers traits d'anthropologie fondamentale 20
1- Contre la clôture cartésienne et pour une anthropologie critique 31
2 - Un nouveau regard accordé aux mythes 51
3 - Une révolution semblable à celle de Copernic 59

Chapitre II – Les deux compréhensions du mystère des origines 76
1 - Au commencement 81
2 – La condition originelle de l'homme 87
3 – La nature de l'être humain 97

Chapitre III – Le ternaire humain dans les conceptions antiques et gnostiques 105
1 – Aperçus sur les anthropologies indienne, égyptienne, nahuatl et celte 106
2 – La tradition gréco-romaine et l'homme 114
3 - L'homme dans la Weltanschauung gnostique 139

Chapitre IV – L'anthropologie tripartite dans la Bible et l'Eglise des deux premiers siècles 153
1 – L'homme dans la tradition hébréo-judaïque 154
2 – La structure de l'homme chez saint Paul 162
3 - La trilogie humaine dans les évangiles 174
4 – la conception de l'homme chez saint Irénée 180
5 – L'homme vu par les Pères des deux premiers siècles 197

Chapitre V – L'anthropologie médiévale 204
1 – La fin de l'Antiquité, le premier Moyen Age et la tripartition humaine 204
2 – Le second Moyen Age et la crise du XIII^{e} siècle 220
3 – De la mort romane à la mort gothique 240

Chapitre VI – Modernité et avènement de « l'homme-domestique » 256
1 – Pouvoir scientifique, pouvoir économique et domestication 268
2 – Le devenir actuel de l'anthropologie tripartite 292
3 – Notes sur quelques aberrations de notre temps 312

Chapitre VII – Le chemin de la déification dans les Mystères, la Sagesse et les Rites antiques 326
1 – Les Mystères antiques 333
2 – Sagesse, connaissance de soi et maïeutique socratique 340
3 – Les rites initiatiques et les pratiques rituelles 349

Chapitre VIII – Déification, *metanoïa* et initiation chrétiennes 363
1 – La déification, thème central du christianisme 368
2 – La *metanoïa* comme passage de la mort à la vie 384
3 – Le mystère de l'initiation chrétienne 405

Epilogue 430

Notes 441
Index des noms cités 468
Index scripturaire 482

Table 496