



**HAL**  
open science

**LA CHAIR, LA GRÂCE ET L'ESPRIT.  
MÉTÉMPHYCOSE ET RÉSURRECTION DE  
PORPHYRE À SAINT AUGUSTIN**

Eric Dubreucq

► **To cite this version:**

Eric Dubreucq. LA CHAIR, LA GRÂCE ET L'ESPRIT. MÉTÉMPHYCOSE ET RÉSURRECTION DE PORPHYRE À SAINT AUGUSTIN. Archives de Philosophie, 1999. hal-03849523

**HAL Id: hal-03849523**

**<https://hal.science/hal-03849523v1>**

Submitted on 9 Feb 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Métempsychose et résurrection.

*Recherches de science religieuse, t. 84/3 -*

Eric Dubreucq

L'essentiel du rapport à soi qui surgit avec le christianisme réside, à n'en pas douter, dans la foi : c'est dans et par la foi que le fidèle se constitue comme tel. Nous voudrions esquisser les contours de la modification profonde de la manière d'avoir expérience de soi-même chez Augustin. Trois axes commandent cette rupture : la nature humaine n'est plus réfléchie sous la dualité de l'âme et du corps mais sous celle de la chair et de l'esprit ; la possibilité du salut ne s'enracine plus dans une série d'efforts individuels, mais dans la réception personnelle de la grâce ; la théologie, enfin, en tant qu'elle porte sur l'unité des Personnes de la Trinité et sur leurs communes opérations, est le fondement de cette anthropologie et de cette sotériologie.

Mais il est ici impossible de prétendre décrire exhaustivement la théologie, la sotériologie et l'anthropologie augustiniennes. La lecture des trois *Sermons* 240, 241 et 242 *Sur la résurrection des corps, contre les gentils* nous servira à aborder ces domaines. Ces textes sont exemplaires, tant parce que Augustin, au nom des réquisits de la foi chrétienne, y rompt avec les philosophes anciens, en particulier avec le néoplatonisme de Plotin et Porphyre, qu'en ce qu'ils permettent, si l'on admet certains rapprochements avec d'autres passages de ses œuvres — la conférence *De la foi et du symbole* et les *Sermons* 213 et 214 *Sur le Symbole* — d'approcher les fondements théologiques de sa foi qui le conduisent au refus de la philosophie ancienne.

Ce sont ces trois questions, de l'opposition de la foi aux prétentions du *logos* philosophique (en particulier néoplatonicien) du salut et de la spiritualisation de la chair, et de l'opération de l'Esprit dans le cœur, que nous voudrions aborder ici.

### 1. Foi chrétienne et philosophie

Le Symbole ou *credo* qui contient les articles de la foi, que professe tout nouveau fidèle, en présence de la divine Trinité lors du baptême qui le fait renaître à la vie spirituelle, condense et renferme le christianisme : au point qu'il doit être gravé dans le cœur et la mémoire de tout chrétien pour que l'Esprit Saint y vienne résider comme en un temple <sup>(1769)</sup> [cf. I Cor. 3, 17 & 6, 19].

Dans cette profession de foi, la purification recherchée et obtenue rompt l'emprise gagnée par le démon sur l'humanité par le péché du premier homme, et rétablit le rapport d'intimité, d'union et de familiarité avec Dieu en quoi consiste le salut :

“(i) Je crois en Dieu le Père tout-puissant, (ii) et en Jésus-Christ son Fils unique Notre Seigneur (iii) qui est né par le Saint Esprit de la Vierge Marie, (iv) qu'il a souffert sous Ponce Pilate, qu'il a été crucifié [qu'il est mort] et a été enseveli, (v) qu'il est ressuscité d'entre les morts le troisième jour, (vi) qu'il est monté au ciel, (vii) qu'il est assis à la droite du Père, (viii) d'où il viendra juger les vivants et les morts, (ix) à l'Esprit saint, (x) à l'Église sainte, (xi) à la rémission des péchés (xii) et à la résurrection de la chair.” <sup>(1770)</sup>

C'est un renouvellement complet de la personne qui s'opère dans le sacrement du baptême, qu'Augustin, comme tous les Pères de l'Église, appelle renaissance spirituelle par opposition à la naissance charnelle. Par celle-ci sont contractés le péché du premier homme et la mort qui en est la suite ; par celle-là est effacée et rachetée cette souillure initiale. Cette renaissance consiste en trois actes. L'Esprit Saint vient résider dans le fidèle et infuse la charité en son cœur <sup>(1771)</sup> [cf. Rom. 5, 5]. Par son union à l'Église et au corps du Christ, l'âme du fidèle est guérie de la blessure mortelle du péché et revient à la vie :

“ Dans cette Église, l'âme sera revivifiée, elle qui était morte par le péché, pour être revivifiée par le Christ, par la grâce de qui nous avons été sauvés.” <sup>(1772)</sup>

Enfin, le baptisé se prépare à la future résurrection de sa chair <sup>(1773)</sup>. Puisque les trois Personnes de la divine Trinité agissent en unité, c'est par cette unique « opération » du Père et du Fils et du Saint Esprit, qu'il renaît. Que le baptême se fasse « au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit » [Mat. 28, 19] signifie que le salut est offert par la seule grâce divine qui y est donnée et conférée par la Trinité tout entière, qu'elle efface le péché et la mort. Si la résurrection promise est celle de l'âme, déjà en cours, et celle du corps en sa chair,

1769. Voir Augustin, *Sermons* CCXII, CCXIII, CCXIV, CCVI ; CCLXVII, CCLXVIII, CCLXIX, CCLXX, CCLXXI, et CCLXXII.

1770. La formule que nous donnons ici est celle que l'on peut reconstituer en lisant le *Sermon* CCXIV *Sur le Symbole* et le traité *De la foi et du symbole*.

1771. Voir Augustin, *Sermon* CCXIV, 10.

1772. Voir Augustin, *Sermon* CCXIV, 11.

1773. Voir Augustin, *Sermon* CCXIV, 12.

encore à venir, la foi est nécessairement foi en la Résurrection du Christ (art. 5), en son Ascension (art. 6) et en la résurrection à venir de la chair (art. 12) dont il a préfiguré la possibilité. Et cela implique une conception tout à fait nouvelle de la nature humaine et une rupture avec la philosophie. Le premier texte où Augustin s'oppose nettement aux philosophes néoplatoniciens, qui dénoncent l'Ascension de Jésus-Christ et la possibilité de la Résurrection de la chair, est la conférence *De la foi et du symbole*, prononcée en 393 pour expliquer les articles du Symbole :

“ Mais certains ont coutume de s'offenser, parmi les gentils impies ou les hérétiques, de ce que nous croyons à l'ascension de ce corps terrestre au ciel. Mais ordinairement les gentils s'attachent à polémiquer avec nous à l'aide des arguments des philosophes, en disant que quelque chose de terrestre ne peut pas être dans le ciel. En effet, ils ne connaissent pas nos Écritures, et ils ne savent pas en quel sens il est dit : « Il est semé corps animal, il resurgit corps spirituel » [I Cor. 15, 44]. ”<sup>(1774)</sup>

La question du rapport d'Augustin au néoplatonisme et à la philosophie revient en réalité à celle des relations du *logos* et de la foi : s'il y a rupture entre les formes de pensée entée sur le *logos* et celles qui placent la foi au centre, c'est qu'il y a également rupture dans le regard porté sur l'homme et le rapport à soi. La chair, la grâce et l'Esprit sont les termes de ce nouveau rapport.

Ce que la doctrine chrétienne propose, à la fois contre toutes les philosophies, et contre toutes les religions qui l'ont précédée, c'est la promesse d'une résurrection personnelle. On trouve, certes, chez Plotin, l'idée d'un individu devenant immortel lors de sa remontée unificatrice vers le divin. Mais cette individualité, puisque les corps sont par nature divisibles et périssables, n'est pas celle de la personne, totalité charnelle et intellectuelle ou unité indissociable de la matière du corps et de la dimension spirituelle. Dans le salut chrétien, ce n'est pas seulement l'âme qui « survit », et se maintient à l'être d'une autre façon que celle, incarnée, de l'existence. C'est la chair elle-même qui vit à nouveau sur le mode de la vie personnelle. La chair qui ressuscite est alors incorruptible, l'âme n'étant plus asservie ni sujette à la mort. Or, que l'individualité personnelle puisse revivre, que la chair du corps puisse devenir impassible, et que la mort puisse être abolie, c'est ce qui est impensable pour les philosophes de l'Antiquité. Qu'ils donnent l'âme pour corporelle (composée d'atomes incorporels) ou pour incorporelle, ils n'admettent que les incorporels pour incorruptibles. Au salut impersonnel des âmes, dont le prix à payer est la perte de l'individualité concrète, il faut opposer le salut personnel des sujets, corps et âme. L'eschatologie chrétienne, ayant son centre de gravité dans la Résurrection,rompt ainsi avec tout discours philosophique au nom d'une mystérieuse omnipotence divine :

“ La résurrection, dont le Seigneur nous a donné l'exemple en lui-même pour que nous sachions ce que nous devons espérer dans nos corps à la fin des siècles, a été disputée de multiples fois, selon la foi par les uns, contre la foi par les autres. <... > et ceux qui en disputent contre la foi, argumentent contre leurs âmes, en parlant contre la puissance du tout-puissant, car ils disent : comment est-il possible qu'un mort ressuscite ? Moi je dis : c'est Dieu qui fait cela, et tu dis : cela n'est pas possible ? ”<sup>(1775)</sup>

La résurrection promise, parce qu'elle est contraire à ce que la raison peut déduire de prémisses acceptables, est inadmissible dans le contexte des philosophies du *logos* : parce que l'âme est incorporelle, et parce que ce qui est incorporel ne peut pâtir, elle ne peut qu'être éternelle. Pour les mêmes raisons, le corps, essentiellement muable, passible et corruptible, ne peut qu'être mortel. Augustin tient que refuser à Dieu, au nom d'un raisonnement humain, la possibilité d'immortaliser les corps, revient à limiter sa toute-puissance. La foi en la Trinité et la confiance mise dans le *logos* font ainsi dilemme :

“ ce Dieu que tu crois tout-puissant, c'est lui, dis-je, qui ressuscitera les morts. Si tu dis : cela n'est pas possible, tu doutes de la toute-puissance. Et si tu Le crois tout-puissant, pourquoi rejeter la doctrine que je t'enseigne ? ”<sup>(1776)</sup>

Il faut choisir entre la tentation de donner au *logos* la position centrale et la volonté de reconnaître la toute-puissance de Dieu. Reste qu'Augustin a perçu les philosophes néoplatoniciens qui lui étaient contemporains, sinon comme proches de sa propre position, du moins comme ceux d'entre les païens qui s'en éloignaient le moins. D'abord parce que le néoplatonisme définit le sage comme celui qui tend à devenir « semblable au dieu »<sup>(1777)</sup>. Ensuite parce que son éthique, menant à la connaissance de Dieu (sans, il est vrai, conduire à le révéler ni à l'honorer), est supérieure à celle des autres écoles. La philosophie est à la fois reconnaissance du divin et dénégation de piété, qui, au lieu d'honorer Dieu, y subordonne orgueilleusement la puissance de la raison, par laquelle l'homme parvient à l'absolu :

“ Ils sont donc ainsi parvenus à connaître Dieu qui a fait, par ces choses qu'il a faites. « Mais ils ne l'ont pas honoré comme Dieu, et ils ne lui ont pas rendu grâce » dit l'Apôtre, « mais ils se sont dissipés dans leurs pensées, et leur cœur insensé a été obscurci. Ceux qui se disaient sages, sont devenus fous » [I Rom 1, 21]. En s'arroyant ce qu'ils avaient reçu ; ils ont perdu ce qu'ils tenaient. En se disant

1774. Augustin, *De la foi et du Symbole*, ch. VI, 13.

1775. Augustin, *Sermon CCXL*, 2, 2.

1776. Augustin, *Sermon CCXL*, II, 2.

1777. Voir même argument : *Cité de Dieu*, VIII, VIII.

de grands hommes ils sont devenus fous. »<sup>(1778)</sup>

Le néoplatonisme consiste à remonter au dieu qui est principe de toutes choses, ce qui le rapproche de la doctrine chrétienne. Au moins ces philosophes ont-ils reconnu, à partir de la considération des réalités terrestres, l'existence du Dieu cause de toutes choses<sup>(1779)</sup>. L'idée d'une parenté du platonisme et du christianisme n'est d'ailleurs pas nouvelle. Eusèbe de Césarée, dans sa *Préparation Évangélique*, cherche également à démontrer que les grecs, et Platon le premier, ont « tout pillé chez les barbares » et « n'ont pas ignoré non plus les oracles des Hébreux »<sup>(1780)</sup>. Bien qu'ils soient idolâtres et malgré de sévères critiques adressées en particulier à Porphyre<sup>(1781)</sup>, ils ont, concède Augustin reconnu l'existence de la Divinité et l'immortalité de l'âme :

« Les philosophes de ce siècle, qui furent célèbres, doctes et meilleurs que les autres, ont saisi que l'âme humaine était immortelle ; non seulement ils l'ont saisie telle, mais ils l'ont défendue autant qu'ils l'ont pu par des arguments, et ces mêmes défenses consignées en leurs écrits demeurent pour la postérité. »<sup>(1782)</sup> « J'ai dit que ces philosophes furent meilleurs que d'autres, par comparaison avec de pires, parce qu'il y eut des philosophes qui affirmèrent qu'après la mort, rien ne pouvait subsister de la vie de l'homme. »<sup>(1783)</sup>

Le même passage de l'*Épître aux Romains* de saint Paul<sup>(1784)</sup> employé par Augustin dans ce *Sermon*, explique les rapports de la raison et de la foi. Si la raison veut comprendre ce qui touche à la divinité et au salut, c'est ce que tout homme désire le salut de la chair que seul un Dieu tout-puissant peut assurer. Mais l'impuissance de la raison, issue du péché, condamne les philosophes à l'incompréhension. C'est pourquoi la foi est le seul support du salut. Il n'y a au fond entre raison et foi ni rupture ni disjonction. Mais le chemin de la philosophie est celui de l'orgueil, parce qu'il prétend obtenir le salut par la raison et se dispenser de la foi ; le chemin du chrétien est celui de l'humilité, qui commence par la foi dans l'espérance du salut<sup>(1785)</sup>. Augustin rompt ici avec les philosophes de l'antiquité : le mouvement général de la pensée ne va plus du *logos* à l'absolu, mais de la foi que Dieu infuse au cœur à l'union à Dieu. Dans un tel dispositif, il est bien possible de réintroduire certaines données philosophiques et d'en refuser d'autres, mais le sens ne pourra être le même.

Toute la question consiste ici à résoudre le problème du mal et du salut : si la mort est le plus grand des maux, que faut-il espérer ? Là où les philosophes grecs sont accusés de n'offrir que le salut, relatif, des âmes et non de la personne tout entière, pour le temps qui précède le retour aux corps, Augustin défend l'idée d'une immortalité promise à la chair. Le corps n'est plus éphémère. S'il y a accord immédiat entre philosophie et christianisme sur le fait de placer les maux dans les corps, c'est pour les uns parce que le corps est, dans l'ordre des réalités, d'un rang ontologiquement inférieur à celui des êtres divins et bienheureux ; pour les autres parce que le corps a été amoindri et dépossédé de sa puissance par le péché. Il y a corrélation entre les faiblesses qui accablent les créatures, leur corporéité, et le péché : celui-ci est la cause de celles-là ; elles en sont le signe. Le caractère passible et corruptible du corps n'est plus caractère essentiel de la substance corporelle, mais manque introduit dans la chair à la suite de l'acte de révolte contre Dieu. La métempsycose et la réincarnation condamnent l'homme à retomber sans cesse dans le même malheur, sans permettre le rétablissement du corps dans son état originel d'incorruptibilité et de perfection et sont contraires à la foi.

L'élément philosophique le plus éclairant est ici la définition du corps, de l'âme, de sa nature éternelle, de sa récompense ou de sa punition après la mort et de son retour dans les corps. Parce que les philosophes (Pythagore, Platon et Porphyre sont expressément nommés<sup>(1786)</sup>) recherchent le bonheur, il leur faut « fuir toute espèce de corps »<sup>(1787)</sup>, comme disent Porphyre et Plotin. Le corps, source de dispersion et de démultiplication, s'éloigne de l'unité absolue qui est au principe. Il est ainsi la source du mal qui détourne l'âme du bien absolu. Comment alors remonter vers ce bien et quelle partie de la nature humaine le peut ? C'est au néoplatonisme qu'Augustin emprunte dans son *Sermon* l'image de la lumière et de sa source, pour opposer le corps visible qui ne voit pas à l'âme qui voit sans être visible<sup>(1788)</sup>, donner le corps pour opaque et opacifiant et l'âme pour l'habitant véritable, le principe supérieur et vivifiant :

« Ils [sc. les philosophes] ont interrogé ces deux choses : le corps et l'âme. Ils ont interrogé ce qu'ils portaient eux-mêmes. Mais le corps, ils ne pouvaient le voir sans que ce soit par l'âme. Ils voyaient

1778. Augustin, *Sermon CCXLI*, III, 3.

1779. Augustin, *Sermon CCXLI*, I, 1 : « nous vous avons fait entendre que, parmi les sages des gentils, qui furent appelés philosophes, ceux-là même qui furent les plus excellents en ces choses, parvinrent à scruter la nature, et à connaître l'artisan à partir des œuvres ».

1780. Voir par exemple, Eusèbe de Césarée, *Préparation Évangélique*, XI : Pr. 1 & 3 ; 9, 4 ; 16, 3 ; 23, 7-12 ; 26, 1 & 4-8 ; 27, 1-4 ; 38, 1.

1781. Le même argument se retrouve dans la *Cité de Dieu*, VIII, IX (au début).

1782. Augustin, *Sermon CCXL*, IV, 4.

1783. Augustin, *Sermon CCXL*, IV, 4.

1784. Voir saint Paul, Rom. 1, 18-21.

1785. Il faut comparer ces *Sermons* à la *Cité de Dieu*, X, I et aux *Confessions*, VII, XVII, 23 et X, VI, 10.

1786. Voir Augustin, *Sermon CCXLI*, VI.

1787. Voir Augustin, *Sermon CCXLI*, VII, 7 ; et *De la Cité de Dieu*, X, 29. Comparer avec Plotin, *Ennéade*, I, 8, 4 et I, 6, 8 ; et Porphyre, *De regressu anima*, fgt 10.

1788. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 3, 20.

en effet par les yeux, mais c'est à l'intérieur qu'était ce qui dardait ses regards par les fenêtres. Si celui qui y habite s'en va, la maison s'effondre ; quand celui qui dirigeait s'en va, ce qui était dirigé succombe ; et parce que cela succombe on l'appelle cadavre. ” (1789)

Puisque l'âme est source de la vie du corps et que le principe ne dépend pas de ce qui en découle, la corruptibilité du corps n'implique pas celle de l'âme, quoique le corps, livré à lui-même, ne puisse se maintenir à l'existence. L'âme et le corps sont deux natures distinctes, la première incorporelle, invisible, et cause d'activité, la seconde corporelle, visible et simple instrument (1790). Mais ils sont tous deux muables et sujets au devenir : le corps qui devient et dégénère ; l'âme que les passions et les sautes d'humeur corrompent (1791). Augustin résume la doctrine de Porphyre sur le devenir des âmes après la mort et sur leur retour vers les corps, après un certain temps de repos. La dissolution du corps est totale ; les âmes justes s'élèvent au ciel tandis que les âmes mauvaises, en punition de leurs méfaits, retombent aussitôt en un corps ; le lieu des âmes purifiées est celui des étoiles (selon Plotin, les âmes des étoiles, quoique liées à un corps, demeurent cependant pures de toute souillure (1792)), ou un lieu intelligible supérieur aux étoiles (celles-ci sont encore dans le ciel visible) ; les âmes jouissent alors d'un repos, avant que l'attraction pour les corps ne provoque à nouveau leur chute vers la matière. Telles sont les lignes principales de cette doctrine :

“ Les âmes mauvaises sortent [*sc.* des corps], disent-ils, et, parce qu'elles sont immondes, retournent immédiatement en d'autres corps ; les âmes des sages et des justes sortent [*sc.* des corps], et, parce qu'elles ont vécu selon le bien, s'envolent au ciel. Voilà qui est beau ! C'est un bien beau lieu où elles parviennent : en volant elles parviennent au ciel ! Et là, que se passe-t-il ? Elles y demeureront, disent-ils, et s'y reposeront avec les dieux : les étoiles seront leurs sièges. ” (1793)

Cette doctrine paraît à Augustin comparable à la pensée chrétienne, non en ceci que les âmes éternelles reviennent dans les corps, mais parce que les néoplatoniciens défendent l'idée d'une rétribution après la mort des actes commis durant la vie. Selon Platon, c'est une vérité absolue et fondée, que les âmes sont jugées et rétribuées selon leurs actes, après leur séparation d'avec le corps. La nature propre de l'âme, ainsi que l'existence de la providence divine, impliquent en effet que les âmes soient rétribuées. Parce que la justice est ce qui convient à la nature de l'âme, l'injustice est pour elle un mal et une sanction. Par la providence donc, les âmes justes, si elles subissent des torts durant cette vie alors qu'elles se sont vertueusement purifiées, reçoivent une récompense refusée aux âmes méchantes (celles-ci passent mille ans aux enfers pour chaque méfait avant d'être libérées (1794)) : elle consiste pour l'âme à être réunifiée au divin vers quoi elle a tendu ses efforts. Plotin et Porphyre admettent l'existence de ces sanctions (1795) et sont conduits à voir la véritable punition dans le retour en un corps, puisque c'est du fait de ses attaches avec la matière passible et corruptible de ce dernier que l'âme subit les maux, et que la véritable récompense consiste pour elle à demeurer unie au divin. Plotin tient ainsi que, tant qu'elle reste séparée de la matière, il n'y a nulle faiblesse en l'âme, et que sa chute dans le corps est simultanément méfait et asservissement aux passions issues du corps (1796). Le corps est donc bien lieu du mal : ce en quoi l'âme se souille ; — mais également lieu d'épreuve : ce en quoi l'âme doit se purifier. Le temps passé dans le corps doit être consacré à se « purger » (1797), à se détacher et libérer des choses corporelles : la matière ajoutée à l'âme l'alourdit et l'affaiblit ; la suppression de la matière la renforce et l'allège (1798). Puisque la mort sépare l'âme du corps qui la domine, elle est un bienfait qui permet sa libération (1799). Inversement, le retour aux corps, quoiqu'il soit inévitable et ne constitue pas la punition d'un méfait, est un affaiblissement et un mal (1800). Parce que l'âme une-et-multiple du tout est une hypostase, elle s'avance nécessairement et engendre les réalités qui viennent après elle (1801) : elle se fragmente éternellement en une multiplicité d'âmes individuelles multiples-et-une (1802) liées à des corps. La réunion au divin qui récompense l'âme est perte d'individualité (1803) provoquée par la fusion dans l'un supérieur ; l'avancée de l'âme du tout est apparition des individualités. Porphyre en déduit que les âmes les plus justes et les mieux purifiées remontent après la mort plus haut vers l'unité que les âmes qui ont commis des méfaits en restant liées aux choses corporelles, et situe le lieu du repos des âmes sages dans la partie immortelle de l'âme du tout

1789. Augustin, *Sermon CCXLI*, II, 2.

1790. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 3, 23.

1791. Augustin, *Sermon CCXLI*, II, 2.

1792. Voir Plotin, *Ennéade*, III, 4, 6, li. 11-17.

1793. Augustin, *Sermon CCXLI*, IV, 4.

1794. Voir par exemple Platon, *La République*, X, 612b - 613b.

1795. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 3, 24.

1796. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 8, 5.

1797. Voir Augustin, *De la Cité de Dieu*, X, 9-10 et XII, 22. Comparer avec Plotin, *Ennéade*, I, 2, 4, 5-9 ; III, 6, 5 et IV, 7, 10, 7-16 ; et Porphyre, *De regressu anima*, fgt 2 et fgt 11, 1.

1798. Voir Plotin, *Ennéade*, I, 8, 14.

1799. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 3, 12.

1800. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 8, 4.

1801. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 3, 13.

1802. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 8, 3, li. 10-11 et également *Ennéade*, IV, 2, 2, li. 52-54.

1803. Voir Plotin, *IV*, 3, 18.

— les âmes des étoiles où elles ont leur « trône » —, ou, lorsqu'elles sont plus purifiées encore, en un lieu plus secret et plus retiré, le monde intelligible. Les âmes mauvaises retombent dans des corps inférieurs, de même que, selon Plotin, elles peuvent résider dans certains corps aériens, dans les corps animaux, ou remonter jusqu'aux étoiles (jusqu'au sommet du ciel visible) ou jusqu'au lieu des intelligibles<sup>(1804)</sup>. Une telle doctrine présente, en apparence tout au moins, un point de contact avec la doctrine chrétienne : le salut des âmes est un repos.

Mais ce repos n'a pas le même sens dans le christianisme et dans le néoplatonisme : selon qu'elles se sont purifiées, les âmes remontent vers le lieu propre des dieux avant d'en redescendre. C'est ce mouvement de transhumance<sup>(1805)</sup> qui est éternel selon Plotin, et peut prendre fin selon Porphyre, lorsque l'âme est parfaitement purgée et qu'elle s'unit non plus avec les astres, mais avec le Père<sup>(1806)</sup>. Les âmes impures retombent immédiatement dans la corporalité démultiplicatrice, dans un corps humain ou plus bas encore, dans un corps animal<sup>(1807)</sup>, quand les autres restent plus longtemps dans le repos de l'unification :

“ Et ils ont dit que les âmes immondes des hommes vivant selon le mal et dans les pires des mœurs, lorsqu'elles sortiraient des corps, reviendraient à nouveau dans d'autres corps aussitôt, et y souffriraient les peines que nous voyons ; et que, pour ce qui est des âmes qui ont vécu selon le bien, lorsqu'elles sortiraient des corps, elles remonteraient en haut des cieux, et se reposeraient dans les étoiles et dans ces admirables lumineuses, ou dans quelque lieu secret et caché des cieux, oubliées de tous les maux précédents, avant qu'à nouveau elles ne se plaisent à retourner en un corps, et à subir une fois de plus ces choses. ”<sup>(1808)</sup>

Quatre éléments opposent cette doctrine à celle des chrétiens : la *rétribution* n'est pas liée au péché mais au degré de purification de l'âme ; l'*éternité* conférée à l'âme juste, parce qu'elle est fusion unitive en une puissance supérieure d'unification — une « hypostase » — n'est pas celle d'un individu concret ; le *corps*, naturellement corruptible, est irrémédiablement anéanti et ne peut être sauvé ; le *repos* de l'âme, dans le ciel et les étoiles, n'est en aucun cas éternel même s'il peut durer plus ou moins longtemps. Ce ne sont en effet pas tant les péchés qui sont punis que la capacité pour l'âme de revenir ici même à sa propre nature (= de se purifier) qui est récompensée. Il n'y a donc pas de « péché », au sens propre du terme, pour les néoplatoniciens, mais une proportion plus ou moins grande de mal, à mesure qu'on s'éloigne, ou qu'on s'approche de l'un-bien absolu. Nécessairement selon Plotin, les âmes reviennent dans les corps, parce que l'âme s'avance et engendre les réalités d'après. Certes, selon Porphyre, ce n'est là le sort que des âmes insuffisamment purgées, et, chose qu'Augustin passe sous silence, celles qui sont absolument purifiées ne reviendront plus. Mais Augustin juge absurde et scandaleux qu'après la mort les âmes soient condamnées à revenir sans cesse vers les corps ou qu'elles puissent en être séparées définitivement, les corps ayant été détruits. De plus, certaines âmes auront oublié les maux passés et seront à nouveau attirées par les corps. Et la difficulté consiste à expliquer en quoi consiste cet « oublié » :

“ Ce n'est pas là une mauvaise habitation que vous leur avez donnée : mais il faut les laisser en ce séjour, et ne pas les en faire tomber. Mais, disent-ils, après de longs temps, devenues totalement oubliées de la peine de leurs anciennes misères, elles entreprennent à nouveau de vouloir aller dans les corps ; et elles se plaisent à y venir, et viennent à nouveau vers ces passions, vers ces épreuves à supporter, vers l'oubli de Dieu, vers le blasphème contre Dieu, vers la poursuite des voluptés corporelles, et vers le combat contre les désirs charnels. Elles viennent vers ces misères : d'où ? vers où ? et pourquoi, dites-moi ? Parce qu'elles ont oublié. [Mais] si elles oublient tous les maux, qu'elles oublient aussi les plaisirs de la chair. Elles se souviennent seulement de ce qui est leur malheur et qui a fait leur chute. Elles reviennent : pourquoi ? Parce qu'il leur plaît à nouveau d'habiter dans les corps. D'où vient que cela leur plaît, sinon de la mémoire d'avoir déjà habité là ? ”<sup>(1809)</sup>

Augustin, notons-le, interprète spontanément l'éternité de l'âme comme une immortalité personnelle : ce qui survit doit être l'âme de tel individu concret, dotée de caractéristiques propres et personnelles, qui la rendent à nulle autre comparable. Or la récompense des âmes, selon les néoplatoniciens, consiste justement dans la perte de toute individualité. Celle-ci provient en effet de l'avancée de l'âme hors l'unité primordiale en quoi consiste sa nature propre : l'individualité personnelle est éloignement du divin et perte de soi. La réunion avec le divin ne peut être qu'abolition de la conscience personnelle<sup>(1810)</sup>, « oublié » au sens le plus radical du

1804. Voir Plotin, *Ennéade*, III, 4, 6.

1805. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 8, *passim*, et IV, 3, 16.

1806. Voir Augustin, *De la Cité de Dieu*, X, 30 ; XII, 21 ; XIII, 19 ; XXII, 12 et XII, 27 = Porphyre, *De regressu anima*, fgt, 11, 1 ; 11, 4 ; 11, 5 ; 11, 3 et 11, 6.

1807. Porphyre, ici, n'innove pas car Plotin admet déjà cette possibilité : voir *Ennéade*, III, 4, 6 et IV, 7, 14. Mais selon Augustin, pour Plotin comme pour Platon, c'est dans le corps d'un animal réel que se fait cette métempsychose ; pour Porphyre, c'est toujours dans le corps d'un homme, même s'il est très proche de l'animal par sa bestialité (voir *De la Cité de Dieu*, X, 30 ; XII, 27 et XIII, 19 = Porphyre, *De regressu anima*, fgt 11, 1 ; 11, 2 et 11, 5).

1808. Augustin, *Sermon CCXL*, IV, 4 ; & *Sermon CCXL*, V, 4.

1809. Augustin, *Sermon CCXL*, IV, 4.

1810. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 4, 1 à 5.

terme : les âmes partielles re(de)viennent (à) l'âme du tout. Plotin discute longuement la possibilité et la nature de cet « oubli », et conclut qu'il consiste, pour les âmes unies aux intelligibles, à être absorbées dans leur contemplation (et à oublier l'existence du sensible), et pour celles qui se détachent de cette contemplation à se tourner à nouveau vers les corps sensibles <sup>(1811)</sup>. L'âme du tout s'avance à nouveau et sa partie la plus « audacieuse » <sup>(1812)</sup> retombe dans les corps, parce que, se détournant de la contemplation des intelligibles auxquels elle était unie, elle se tourne ou se penche vers la matière qu'elle n'oublie jamais tout à fait <sup>(1813)</sup>, et qui lui tend une image séduisante et attirante <sup>(1814)</sup>. C'est ce cycle des âmes (qui descendent et remontent perpétuellement <sup>(1815)</sup>) qu'Augustin dénonce, puisqu'il supprime la notion de récompense. L'âme juste après avoir été récompensée serait à nouveau punie d'une chute dans les corps. L'âme impure retombe dans le corps, mais l'âme purifiée finirait également par retomber dans le corps. La purification cause une remontée qui engendre un oubli, lequel provoque une chute et des maux. Autrement dit, la purification reconduit paradoxalement aux misères humaines <sup>(1816)</sup>.

## 2. Le salut, spiritualisation de la chair.

Le christianisme, par la résurrection de la chair, présente une doctrine dont la forme générale et les fondements sont rigoureusement incompatibles avec ceux de la philosophie grecque ; le centre en est la possibilité d'un contact et d'une union du divin avec la création, du corruptible avec l'incorruptible et du mortel avec l'immortel, qui prend forme dans les doctrines de la résurrection, de l'Incarnation et de la Trinité :

“ La croyance à la résurrection des corps est le caractère propre de la foi des chrétiens. Jésus-Christ, notre Chef, nous a fait voir en lui un modèle de cette résurrection des morts ; c'est un exemple qu'il a proposé à notre foi, afin que les membres espèrent voir s'accomplir en eux-mêmes ce qui s'est accompli d'abord dans leur Chef. ” <sup>(1817)</sup>

Les trois éléments : l'Incarnation du Verbe, la résurrection des corps et l'unité de substance des Personnes de la Trinité, sont indissolublement liées. La résurrection de la chair est impossible si le divin ne peut se joindre à elle, dans l'état de corruptibilité et de mortalité qui est actuellement sienne, afin de la relever, de la purifier et de l'immortaliser en la divinisant : et c'est ce que l'Incarnation seule peut autoriser. De la même manière, si le Verbe qui s'incarne en Jésus-Christ n'est pas, de façon une, Dieu Fils de Dieu *et* homme, si, par exemple, il n'est qu'homme en tant que Jésus, ou Dieu seulement en tant que Verbe — si l'on ne peut pas dire que le Verbe lui-même s'est fait chair sans cesser d'être Verbe [cf. Jn 1, 14], c'en est fait de la réalité et de la vérité du salut. Il y va du cœur de la foi, cœur que l'on place dans la Trinité consubstantielle d'un point de vue théologique (car il faut que le Fils soit Dieu, ainsi que l'Esprit, si l'on veut que l'union à Dieu, qui se fait *par le Fils et dans l'Esprit*, soit possible), dans l'Incarnation, l'Ascension, la Pentecôte du point de vue de l'action de la Trinité dans le plan de la création (car il faut que le Fils comme l'Esprit soient donnés aux hommes pour qu'ils puissent être divinisés) et eschatologiquement dans la Résurrection des morts du de âme et de la chair.

Cette doctrine a paru si surprenante aux adversaires de la chrétienté, qu'il a bien fallu que les Pères la défendissent — qu'ils démontrent au moins ceci, qu'elle n'est pas incompatible avec ce que la raison peut permettre de supposer de Dieu. Augustin feint ici de dialoguer avec un païen pour prouver que, de la toute-puissance nécessairement postulée du Créateur, on ne peut conclure qu'à la non impossibilité de la résurrection des corps. La notion de non impossibilité n'est certes pas immédiatement convertible en celle de possibilité, moins encore en celle de nécessité ou de certitude, mais le raisonnement n'a pas pour fonction de démontrer la résurrection des corps, seulement de garantir qu'elle n'est pas opposée à la raison, de préparer l'esprit du fidèle à en accepter la vérité : non pas conclure à une vérité qui serait de l'ordre de la foi, mais donner à la raison les moyens de se préparer à accepter ce qui la dépasse, de se confier à la foi et d'abandonner ses propres exigences. Lorsque la raison n'a plus de raison de repousser ce qui la contredit tout en la fondant, ce qui la passe et l'affermi, alors elle mène à la foi :

“ Donne-moi un païen, un adorateur des idoles, un esclave des démons, qui ne dise pas que Dieu est tout-puissant. Il peut bien nier le Christ, mais il ne peut nier le Dieu tout-puissant. Or, ce Dieu que tu crois tout-puissant — c'est ici tout comme si je parlais à un païen — c'est lui-même dont je dis qu'il

1811. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 3, 25 à 4, 17.

1812. Voir Plotin, *Ennéade*, V, 1, li. 1-5.

1813. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 3, 27, 5-6 et 22-23.

1814. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 3, 12.

1815. Voir Plotin, *Ennéade*, IV, 8, 1.

1816. Augustin, *Sermon CCXLI*, V, 5.

1817. Augustin, *Sermon CCXLI*, I, 1.

fait ressusciter d'entre les morts. Si tu dis : il ne peut faire cela ; tu mets en cause sa toute-puissance. Et si tu le crois omnipotent, pourquoi me repousser quand je dis cela ? <sup>(1818)</sup>

Autre chose est de démontrer positivement que la résurrection des fidèles ne sera pas seulement celle des âmes, mais celle des âmes *conjointes* aux corps. Une telle démonstration est impossible parce que la raison n'a ni ne peut avoir la force de passer par dessus ce qu'elle est pour s'examiner d'un point de vue qui serait celui de Dieu. La seule voie concevable consiste à susciter l'adhésion en réduisant progressivement à rien tous les motifs de doute. Dans cette perspective, Augustin compare la doctrine néoplatonicienne à la chrétienne, afin de montrer que ce que les païens ne parviennent pas à expliquer — la réalité incontournable de la mort et du malheur existentiel de l'homme — ne trouve sens qu'en son sein. Le regard porté sur le corps et sur la chair animée en est transformé du tout au tout : le corps n'est plus séparé ni séparable de l'âme ; la chair dans sa pure concrétion et sa plus simple individualité peut être haussée à une dignité jusqu'alors inaccessible. Mais l'existence humaine a pour essentielle dimension le malheur : faim, soif, maladie, fatigue, corruption et mort en sont les éléments à la fois quotidiens et inéluctables ; le péché seul peut l'expliquer, et la possibilité de la Résurrection en est la solution :

“ La chair en tant que telle possède en effet ou ces nécessités ou ces calamités. Et d'où viennent-elles ? C'est le péché qui en est la cause. Nous avons [tous] péché en un, et nous sommes tous nés destinés à la corruption. Le péché est la cause de tous nos maux. Ce n'est en effet pas sans cause que les hommes subissent ces maux. Dieu est juste ; Dieu est tout-puissant : nous ne souffririons pas si nous ne l'avions mérité. Mais, ces peines, qui sont pour nous la suite de nos péchés, notre Seigneur Jésus-Christ a voulu les partager, sans qu'il y eût aucun péché de sa part. En prenant sur lui la peine sans la faute, il nous a délivrés de la faute comme de la peine. Il nous délivre de la faute en nous remettant nos péchés ; et il nous délivre de la peine en ressuscitant d'entre les morts. Telle est aussi la promesse qu'il nous a faite ; il a voulu que nous marchions dans l'espérance : persévérons et nous parviendrons au terme réel. La chair ressuscitera incorruptible, la chair ressuscitera sans vice, sans difformité, sans mortalité, sans fardeau, sans poids. ” <sup>(1819)</sup>

Augustin est en somme lucide lorsqu'il assimile sa conversion au christianisme à la solution du problème de l'origine du mal <sup>(1820)</sup>. Comment à la fois reconnaître la réalité du mal et n'en pas accuser Dieu, sans accepter l'idée que la mort soit une conséquence du péché de l'homme ? Et puisque la mort est réelle, et puisque Dieu est juste, il faut bien accepter la thèse chrétienne du péché. C'est pourquoi Augustin a compris le christianisme comme *la* solution du problème de l'origine du mal. Que l'humanité soit reconnue pécheresse ne suffit cependant pas encore à satisfaire l'aspiration spirituelle de chaque homme : comment éviter, une fois encore d'en accuser Dieu ? La classique objection du mal exige que l'on articule les termes de la prescience, de la toute-puissance, de la justice et du mal : si Dieu est omniscient, comment ne savait-il pas que le péché engendrerait la mort ? s'il est omnipotent, comment ne pas lui attribuer la paternité d'un mal qu'il aurait pu empêcher ? comment, enfin, accorder cela à sa nécessaire justice ? Et si Dieu avait abandonné sa créature après qu'elle eut péché, s'il ne s'était pas offert lui-même pour le rachat du péché, la doctrine chrétienne pourrait être rejetée au nom des exigences de la raison : l'homme pèche librement ; Dieu en a prescience mais n'use de sa puissance que pour les racheter gratuitement, et non pour contraindre leur liberté — fût-ce au bien ! L'Incarnation, la consubstantialité des Personnes et la résurrection des morts fondent le salut : par l'Incarnation, la chair est divinisée ; par le consubstantiel, cette divinisation est possible (car le Christ est Fils de Dieu donc Dieu de Dieu) ; et par l'exemple de la Résurrection, la chair est divinisée. L'Incarnation répare la nature humaine, la Passion triomphe du péché, et la Résurrection est victorieuse de la mort, cette « peine » qui en était la conséquence <sup>(1821)</sup>.

Le christianisme rend possible ce qu'interdisait la philosophie des anciens : la possibilité d'une perfection et d'une sainteté pour le corps. Jusqu'alors, l'âme seule pouvait parvenir à la purification et à « l'assimilation au dieu » : il lui fallait pour cela « fuir les corps ». Le corporel était assimilé au mal ; mais aussi, parce que le corps ne pouvait dissoudre l'âme, rien ne pouvait l'emporter sur l'âme purifiée. Ici, parce que c'est l'union indissoluble de l'âme et du corps, la chair vivifiée par l'esprit qui sera sauvée, la chair humaine en sa réalité la plus concrète, la personne dans sa totalité de corps et d'esprit, sont haussées à la même dignité que l'âme. La fin n'est plus de « fuir le corps », de l'annihiler, mais de mériter, malgré le péché, le rétablissement de la chair en sa nature bienheureuse <sup>(1822)</sup>.

1818. Augustin, *Sermon CCXL*, III, 3.

1819. Augustin, *Sermon CCXL*, III, 3.

1820. Voir par exemple, *Confessions*, V, 10, 18 sv.

1821. L'incarnation répare la nature, la crucifixion, pour la rémission des péchés, délivre de la faute ; la résurrection délivre de la mort. C'est une doctrine traditionnelle qu'exprime Augustin dans le passage que nous venons de citer. Voir Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, III, 18, 7 & IV, 22, 1, sv (II<sup>e</sup> siècle) ; et Nicolas Cabasilas, *De la vie en Christ*, III, P.G. t. 150 (XIV<sup>e</sup> siècle).

1822. Le corps n'est pas substantiellement mauvais, comme l'affirment, selon Augustin, Plotin et Porphyre ; créé bon, le corps a été corrompu après coup dans le péché. Restent au sein même de la créature et de la corporéité, une beauté et un ordre intrinsèques, trace et signe de ce que Dieu en est l'auteur, de ce que l'origine en est divine, même si cette créature n'est pas elle-même substantiellement divine : “ Porphyre, l'un de leurs philosophes célèbres et récents, ennemi intraitable de la foi chrétienne

Le fidèle qui suit le Christ, en un mouvement d'abandon à Dieu qui obéit à celui par lequel Dieu s'est livré pour les hommes dans l'Incarnation, accède à un salut par lequel l'âme *et* le corps deviennent incorruptibles et glorieux. Tel est le sens de la doctrine du Christ Médiateur qui apparaît ici :

“ Mais qui croira au Médiateur institué comme milieu entre Dieu et les hommes — c'est-à-dire qu'entre Dieu juste et les hommes injustes, le milieu est un homme juste, qui tient son humanité du plus bas, et sa justice du plus haut, et qui est ainsi milieu : un d'ici et un de là-bas, car s'il n'était que de là-bas, il y serait [resté], et s'il ne tenait que d'en bas, il serait abattu avec nous, et ne serait pas milieu — ; celui donc qui croira au Médiateur, et qui vivra selon la foi et le bien, sortira du corps pour entrer dans le repos ; et ensuite il recevra véritablement un corps, non pour son tourment, mais pour son ornement, et il vivra avec Dieu dans l'éternité. Rien ne lui fera se plaire à revenir, parce qu'il aura avec lui son propre corps. ” (1823)

La doctrine du Christ, Médiateur entre Dieu et les hommes, n'a de sens qu'à la condition que Jésus-Christ ait réellement offert l'exemple d'une résurrection personnelle où l'âme et le corps aient ressuscité. Ce Médiateur doit être Verbe et incarné : Verbe, il est de même substance que Dieu Père et Esprit Saint ; Dieu incarné (Jésus-Christ qui a souffert la Passion, connu la Résurrection et l'Ascension), il est homme de même nature que tout être humain. Que dans la seule Personne du Christ soit unies les deux natures divines et humaines fonde la nouvelle doctrine du salut. La sotériologie chrétienne exige que le Fils de Dieu ait assumé l'humanité, en sa totalité charnelle d'âme et de corps, lors de l'Incarnation, sans que rien ne se perde de la divinité du Verbe. Augustin est devenu chrétien quand il a admis que la possibilité du salut et de la vie éternelle, chair et esprit liés, résidait dans l'Incarnation, l'union du Verbe à « la nature humaine tout entière, le corps, l'âme et l'esprit » (1824). La résurrection de la chair n'est donc pas fondée dans la nature, mais dans l'union, par Jésus-Christ, à la divinité du Verbe. Si l'Incarnation et la Résurrection ne sont pas illusoire, si le Christ est réellement Médiateur, la doctrine de la métempsycose est alors non seulement impie, mais inutile et contradictoire : pourquoi une âme conjointe à un corps parfait et glorieux pour l'éternité désirerait-elle revenir en un corps imparfait et corruptible ? L'exégèse des *Écritures* se substitue alors aux constructions conceptuelles de la raison.

La raison est bien incapable de comprendre ce que sera cette chair ressuscitée, dit Augustin en réponse à deux objections : pourquoi Jésus-Christ a-t-il mangé après être ressuscité ? avait-il encore faim ? et pourquoi ses cicatrices étaient-elles visibles ? était-il encore passible ? Affirmer que c'est par sa puissance, et non par la nécessité, qu'il a paru tel qu'il est dit, conduit à opposer deux états distincts du corps : le corps actuel soumis à la nécessité et dans lequel l'âme est servie et impuissante ; le corps ressuscité doté de puissance et soumis à l'âme qui échappant à la nécessité. (1825) Ce sera ce corps renouvelé dans sa nature la plus parfaite, conjoint à Dieu qui le vivifiera et glorifiera. Toute la personne du fidèle sera sauvée, et non une âme impersonnelle réunifiée à l'âme du monde. Elle sera glorifiée, corps et âme, chair et esprit, dans l'unité, la vie et le repos : ce que la raison ne peut représenter sous forme d'un concept intelligible. Seule certitude : ce corps ne sera rien de corruptible. (1826)

### 3. L'opération de l'Esprit dans le cœur.

La glorification de la chair n'est rendue possible que par l'Incarnation : que Dieu ait pris véritablement chair, cela signifie que la divinité est devenue réellement et activement une seule personne unie à la chair humaine. Réciproquement, c'est par la foi que la créature s'abandonne et s'unit au créateur. Il s'agit de devenir dieu, non parce que l'âme serait au fond de *nature* divine, mais parce que le fidèle quoique créature peut devenir dieu par la *grâce*. (1827) Le dogme trinitaire fonde et conditionne la sotériologie : il faut admettre que, dans l'Incarnation, Jésus-Christ demeure Dieu Fils de Dieu, et en même temps qu'il est homme ; il faut admettre le consubstantiel, qu'en une seule Personne, les deux natures, la nature divine et la nature humaine,

---

<...> a écrit : « il faut fuir tous les corps ». Il dit toute espèce de corps comme si tout corps était pour l'âme une chaîne de malheur. Et, s'il faut absolument fuir le corps, quel qu'il soit, il n'y a, pour lui, pas à vanter le corps [de l'homme], à la façon dont notre foi, instruite par Dieu, loue le corps. Parce que, ce corps en tant que tel, bien que nous l'ayons pour la peine du péché, est à la fois ce par quoi nous nous corrompons et ce qui alourdit l'âme [voir Sag. 9, 15], et cependant il a sa forme à lui, une disposition des membres, une différenciation des sens, une position verticale et d'autres choses qui stupéfient qui les examinent. Et de plus, il sera totalement incorruptible, totalement immortel, totalement doué d'agilité et de facilité à mouvoir. ” (Augustin, *Sermon CCXLI*, VII, 7).

1823. Augustin, *Sermon CCXL*, V, 5.

1824. Augustin, *De la foi et du Symbole*, IV, 8.

1825. Augustin, *Sermon CCXLII*, II, 2 et 3.

1826. Voir Augustin, *Sermon CCXLII*, III, 4.

1827. La doctrine est commune à Augustin et à Basile ; voir *Du Saint Esprit*, IX, 23 : “ Le comble du désirable : devenir Dieu ” et Augustin, *Commentaire sur le Psaume XLIX*, 2.

se sont unies sans cependant se confondre :

“ Il se sépara d’eux et fut transporté au ciel » [Luc 24, 51]. Qui fut transporté au ciel ? Le Seigneur Christ. Quel Seigneur Christ ? Le Seigneur Jésus. Que veux-tu, en effet, séparer l’homme de Dieu, et faire en lui qu’autre soit la personne de Dieu et autre celle de l’homme, de sorte qu’Il ne soit plus Trinité mais quaternité ? En tant qu’homme tu es âme et corps ; de même aussi le Seigneur Christ Verbe est âme et corps. Mais le Verbe ne s’est point éloigné du Père ; il est venu parmi nous sans quitter son Père ; il a pris une chair dans le sein [de sa mère], et il gouverne [cependant] le monde. Qui donc s’est élevé vers le ciel, sinon ce qu’il avait assumé de la terre ? c’est-à-dire cette chair, ce corps. ”<sup>(1828)</sup>

La vision finale du fidèle sauvé en Dieu et par Dieu est celle de l’harmonie absolue enfin rétablie. Chaque fidèle est uni à la Personne du Christ, dont il est un membre et qui en est la tête, ainsi qu’à tous les autres fidèles. Mais, si son âme et son corps demeurent distincts, s’il n’est pas transformé en pur esprit et conserve une vie au sens propre du terme, c’est une vie pénétrée de la puissance divine et libérée de la nécessité et de la mort. De même que le Christ ressuscité ne s’est corporellement manifesté que par puissance, et non par besoin ou par nécessité, de même, le corps ressuscité sera entièrement au pouvoir du fidèle indéfectiblement tourné vers Dieu. L’unité et l’harmonie sont le plus souvent représentées par l’image du corps, de la tête ou partie rectrice, et des membres ou parties vivifiées et harmonieusement dirigées pour le bien du tout. Le Christ est la tête, et le fidèle est le membre. Les personnes des fidèles ne seront pas plus séparées les unes des autres que ne le sont les membres d’un seul et même corps : il y aura distinction, certes, mais sans que cela empêche union et communion de toutes les parties. De même, la tête et les membres ne sont distincts qu’au sens où le gouvernement du tout doit rayonner du principe vers ses objets, sans que cela induise opposition ou tension entre ce qui vivifie et ce qui est vivifié. C’est ce qui est présenté sous les noms de facilité, de légèreté et de spiritualité :

“ Dieu donnera donc aux corps ressuscités une facilité et une légèreté admirables. Ce n’est pas sans raison que ces corps sont spirituels. S’ils sont appelés esprit, ce n’est pas pour autre chose que parce qu’ils seront esprit et non plus corps. Car ces corps sous le mode desquels nous existons, sont appelés corps animiques, et cependant ce ne sont pas des âmes, mais des corps. De même donc que ceux-ci sont appelés animiques, sans être des âmes, de même ceux-là sont appelés spirituels, mais ne sont pas esprit, parce qu’ils seront des corps. Pourquoi, mes bien aimés, l’appeler corps spirituel, si ce n’est parce qu’il sera asservi aux motions de l’esprit ? Plus rien ne viendra de toi pour te contrecarrer, plus rien en toi ne se rebellera contre toi. ”<sup>(1829)</sup>

On peut résumer la doctrine ainsi. Dieu est une Trinité de Personnes substantiellement unes. Or le Verbe s’est incarné, se faisant chair, assumant la nature humaine en sa totalité. Puisque Jésus-Christ est le Verbe, Fils de Dieu, identique en substance au Père et à l’Esprit Saint, avec lesquels il est la Trinité, il ne peut être la somme ou la juxtaposition de deux personnes<sup>(1830)</sup>, mais doit être une seule Personne unifiant l’homme et la divinité. Il y a donc unité de l’homme et de Dieu dans le Christ : c’est cette unification de l’homme au Fils, et, par le Fils et dans l’Esprit, de la créature à Dieu le Père, que l’Incarnation a concrétisée. De même, la dualité de l’âme et du corps n’empêche pas que la créature humaine soit *une seule* personne : quoique l’âme et le corps diffèrent en essence — puisque la première est incorporelle et spirituelle quand le second est corruptible et divisible<sup>(1831)</sup> — l’homme *est* une certaine unité personnelle qui, dépassant cette dualité, ne se réduit ni à l’âme ni au corps ni même à leur conjonction ou juxtaposition. C’est pourquoi Augustin, en d’innombrables passages de son œuvre, affirme que, lorsque l’Écriture sainte parle de la chair, il faut comprendre qu’il s’agit de l’homme — du vieil homme, de l’Adam en qui ou dans le péché duquel toute l’humanité est tombée au pouvoir de la mort — en son état actuel où le corps mortifie l’âme.

Ajoutons que, lors de la Résurrection à venir, les personnes des fidèles ne s’aboliront pas dans la Personne du Fils. Car l’union au Fils signifie que la nature charnelle de chaque personne est divinisée par la grâce du Christ (par l’Incarnation, la Passion, la Résurrection, l’Ascension) et non par le fait d’une nature divine qui viendrait remplacer la nature humaine. De même, dans le baptême, la nature charnelle est lavée, mais n’est pas échangée contre une nature divine — raison pour laquelle, quoique racheté de l’emprise du péché originel, l’homme demeure une créature changeante, susceptible de retomber dans le mal par ses péchés personnels. C’est parce que cette union divinisatrice se fait par la *grâce* et non par *nature*, que l’identité personnelle peut être préservée. Lorsque le Verbe s’incarne, la seule et *unique* Personne de Jésus-Christ unit sans les confondre les *deux* natures, humaine, par laquelle il est fils de l’homme, et divine, par laquelle il est Fils de Dieu<sup>(1832)</sup> ; lorsque la Résurrection des morts aura eu lieu, chaque personne humaine continuera à unir

1828. Augustin, *Sermon CCXLII*, IV, 6.

1829. Augustin, *Sermon CCXLII*, VIII, 11.

1830. Sans quoi la Trinité deviendrait une « quaternité » (le Père, le Fils, l’Esprit et l’homme). Le même reproche sera adressé par les chrétiens et par les monophysites aux nestoriens qui séparent nature humaine et nature divine dans le Christ.

1831. Voir Augustin, *Quatre-vingt-trois questions*, q. 19.

1832. Voir Mt. 13, 37-43. Les Pères de l’Église jugent qu’un fils est toujours de même nature que son père : humain les enfants des hommes ; divin le Fils de Dieu. Dans la parabole du bon grain et de l’ivraie, le Fils de Dieu enfante des rejetons qu’il réunit à

en *une* seule personne une âme *et* un corps, et cette union demeurera pour l'éternité parce que la *grâce* divine la maintiendra et communiquera la divinité à la créature.

Divinisation et glorification de la chair, à la portée de chaque fidèle, ne sont cependant pas instantanées ; car, ce qui est nécessaire pour toute chair, depuis le péché initial, c'est d'avoir à mourir. Échapper à la mort revient pour le fidèle à obtenir la vivification de sa chair par la grâce divine. C'est là un nouveau rapport à soi, car il ne s'agit pas de purifier l'âme et de la détacher du corps, mais d'unir la chair au divin. Purifier l'âme ou l'éloigner du corps signifie détourner l'âme de l'amour des choses charnelles. Qui aime une chose s'y unit : si l'âme aime les réalités charnelles — elle y a une invincible inclination depuis que le premier péché a laissé dans la chair la trace de la concupiscence —, elle s'y unit et fait sa propre perte. Le fidèle ne peut donc sauver son unité personnelle que si tout son amour va à Dieu.

La doctrine d'Augustin prit consistance lorsqu'il comprit que cet amour était rendu possible par l'opération de la grâce de Jésus-Christ et des dons de l'Esprit Saint infusés au cœur du fidèle. Le Saint Esprit, étant Dieu et « don de Dieu », infuse la charité dans le cœur renouvelé et lavé de l'ancienne concupiscence ; il réunit le fidèle à Dieu. La théologie augustinienne ne se comprend que dans l'unité de la perception de la nature du salut (la grâce), de la nature de l'homme (la chair du péché) et de la consubstantialité des Personnes (la Trinité unique).

C'est cette doctrine du Saint Esprit, conçu comme « don de Dieu » fait au fidèle lors du baptême, ainsi que ses implications théologiques et sotériologiques, qu'Augustin comprend dès 393, dans la conférence *De la foi et du Symbole* :

“ Certains ont pourtant pris sur eux de croire que la communion elle-même du Père et du Fils, ou pour parler ainsi, la Dêité, ce que les Grecs appellent *qeóthta* est le Saint Esprit : et puisque le Père est Dieu et que le Fils est Dieu, la Dêité même, par laquelle ils sont liés ensemble, et celui-là par l'engendrement du Fils, et celui-ci par la cohésion au Père, est mise à égalité avec Celui par qui [le Fils] est engendré. Or donc, cette Dêité, en laquelle ils veulent aussi comprendre la dilection en soi et la charité réciproque [qu'ils ont] l'un pour l'autre, il disent qu'elle s'appelle le Saint Esprit, ayant en faveur de leur opinion bien des passages tirés des Écritures ” (1833)

Première affirmation, scripturaire : l'Esprit est don de Dieu. Seconde affirmation, d'opinion cette fois, qui se décompose en deux temps : le Saint Esprit est la Dêité en laquelle le Père et le Fils communient ; cette Dêité ou Saint Esprit est dilection et charité réciproque du Père *et* du Fils. Le premier moment introduit du terme technique de « Dêité » (*dêitas*), par lequel Augustin traduit le terme *qeóthta* (1834). Puisque les Personnes sont *un seul* Dieu, la *même* nature divine ou Dêité est celle du Père *et* du Fils : le Saint Esprit est, selon certains exégètes, le nom de cette même Dêité (1835).

Cette exégèse qui fait du Saint Esprit la dilection, la charité ou l'amour — qui à la fois unifie les Personnes de la Trinité et donne la grâce aux fidèles — est au cœur de la théologie d'Augustin et conditionne à la fois la théologie des relations et la théologie de la grâce.

Les citations de saint Paul et de saint Jean invoquées par Augustin conduisent à poser que le « don de Dieu » est le Saint Esprit, et, puisqu'il a été donné aux fidèles, que Dieu est Esprit et dilection. Il suffit d'ajouter à ce substrat scripturaire que la Dêité du Père *et* du Fils est *une seule et même* Dêité pour conclure qu'elle est l'Esprit Saint lui-même. La Trinité ou le seul Dieu est la Dêité et l'Esprit qui est dilection. Puisque cet Esprit-Dêité est un avec le Père et le Fils, la dilection est lien personnel de communion et d'amour de la Personne du Père avec celle du Fils. *C'est cet amour, ou Esprit, qui est donné au fidèle et qui se diffuse en lui*, d'abord dans les Apôtres, lors de la Pentecôte, puis en tous les fidèles par le baptême et par l'eucharistie, *c'est-à-dire qui est « diffusée dans les cœurs » de façon que les fidèles ne fassent plus qu'une seule et même âme et soient ainsi divinisés* : le « don de Dieu » refait l'homme « à l'image et à la ressemblance » de Dieu, le faisant renaître à l'état qui était celui du premier homme avant la chute — telle est la renaissance dans l'Esprit. De sorte que la charité et la dilection qu'ont le Père et le Fils l'un pour l'autre, trouve son image dans la charité diffusée en chacun, l'amour du prochain, qui fait des fidèles un seul et même corps, et l'amour de chaque fidèle pour Dieu.

La finalité de la théologie est donc bien de fonder la possibilité du salut par la grâce, et il n'est pas surprenant que la recherche de la définition de la propriété personnelle de l'Esprit et l'affirmation de ce que Dieu seul donne au fidèle, et d'accomplir les bonnes œuvres et la foi par laquelle il fait son salut, reposent sur une même citation tirée de l'*Épître aux Romains* de saint Paul : « la charité de Dieu a été infusée dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a été donné » [Rom. 5, 5] (1836), dans un cas pour faire comprendre que

lui : les hommes seront ainsi « fils du royaume » (bon grain) ou « fils du démon » (ivraie) selon qu'ils s'unissent au Seigneur — qui seul est Fils de Dieu *et* de l'Homme — ou à Satan.

1833. Augustin, *De la foi et du symbole*, IX, 19.

1834. Voir Augustin, *La cité de Dieu*, VII, I ; X, I, 2 ; & *De la trinité*, I, VII, 14.

1835. Le terme n'est pas étranger aux *Écritures*, puisque saint Paul parle de « l'éternelle puissance de la Divinité » [Rom. 1,20], et de « la plénitude de la Dêité qui réside en lui [= Jésus-Christ] » [Col. 2,9].

1836. Saint Paul écrit : « *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris et Spiritum sanctum qui datus est nobis* » - et l'idée d'*infusion* ou de *diffusion* rend mieux l'expression « *diffusa est* » que la traduction classique « être répandu ». Les occurrences de Rom. 5, 5 sont très nombreuses

l'Esprit est la Dêité, l'amour mutuel du Père et du Fils, et dans l'autre, que nul ne peut aimer Dieu d'un amour aussi pur que celui du Fils pour le Père et du Père pour le Fils (comme Dieu s'aime lui-même), si Dieu ne l'infuse lui-même en son cœur par sa grâce. C'est l'opération du Saint Esprit, c'est-à-dire de Dêité unique qu'est la Trinité, puisqu'il y a unité de l'opération des Personnes et que le Saint Esprit est tout ce qu'est Dieu. <sup>(1837)</sup>

Il s'agit bien donc pour Augustin tout comme pour Plotin et Porphyre de « devenir semblable à Dieu » et de s'unir à lui : mais, alors que ceux-ci estimaient pouvoir y parvenir par un effort propre de la puissance intellectuelle de la créature humaine, celui-là admet que Dieu seul peut opérer cette unification dans le fidèle. Le philosophe « fait remonter le dieu qui est en lui vers le divin dans le tout <sup>(1838)</sup> » ; le chrétien n'admet que la possibilité d'une descente du divin — d'une opération du Saint Esprit, de la grâce et des dons — dans le cœur du fidèle : le néoplatonisme d'Augustin est une inversion générale du néoplatonisme. L'abandon de la métempsycose implique de refuser l'idée que l'homme puisse par les forces propres de son esprit remonter vers le divin et s'unir à l'un, de refuser la thèse qui fait émaner l'âme du divin et la donne pour consubstantiellement divine, et de refuser l'opposition de l'âme incorporelle et éternelle au corps périssable — trois refus correspondant respectivement à la doctrine de la grâce, à la doctrine de la création de l'homme et du péché, et à la doctrine de la résurrection de la chair, à la théologie, à l'anthropologie et à la sotériologie.

Le premier niveau est celui de la *chair* et du *corps* : les philosophes opposaient le corps, visible et divisible, et l'âme, incorporelle et éternelle ; les Pères opposent la chair, unité créée de l'âme et du corps, au Dieu Créateur et incréé. Cette chair n'est pas substantiellement mauvaise : le péché — différent en cela du « méfait » ou de la « malfaçon » ontologique des néoplatoniciens — l'a soumise à la mort et la grâce divine peut seule la vivifier et l'éterniser. Le salut, en second lieu, ne se fait pas par *fusion* dans le divin et retour de l'âme à l'unité indivise dont la procession la discrimine, mais par *union* personnelle du fidèle à une divinité Personnelle. Le couple de la nature / personne remplace les concepts de nature et de substance : la personne humaine unit deux natures (l'âme et le corps) en une seule nature (la chair créée) ; la Personne du Christ unit deux natures (la chair ou humanité et la nature divine) ; l'unique nature ou substance divine existe — elle subsiste hypostatiquement — en trois Personnes, le Père, le Fils et l'Esprit. Cette Trinité, enfin, n'est donc pas identique au divin des métaphysiciens grecs : c'est un Dieu substantiel et personnel dont l'émergence est corrélative à celle d'un rapport personnel de soi à soi.

---

dans la polémique anti-pélagienne, mais elles surgissent aussi bien avant.

1837. Cette doctrine a surgi très tôt, puisqu'on en trouve les prémices dès 387 ou 388 dans le traité *Des mœurs de l'Église catholique*, I, XIII, 22 - 23.

1838. Voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 2.