

L'anthropologie tripartite d'Origène

Valerry WILSON*

ABSTRACT. Origen's Tripartite Anthropology. Beginning with the definition of the human being as composed of body, soul, and spirit, this study aims to highlight Christian anthropology through the lens of Origen's thought. As a reader of the Holy Scriptures, the Alexandrian tried to shed light on the tripartite nature of the human being as a distinctive mark of Christianity. In doing so, he positions himself in contrast to the Platonic perspective. Whereas bipartite anthropology focuses attention on the body-soul relationship through the soul's life-giving function, in the tripartite approach, the human *pneuma* plays a decisive role. It is the essential and vital element that accounts for the individual and personal dimension of the human being, created by God and redeemed by Christ, the incarnate Word, whose dual nature (human and divine) becomes the principle through which the unified dimension of the human person is redefined.

Keywords: body, soul, spirit, humanity, ontology, logos, human nature.

On distingue l'humain chez Origène par sa particularité d'être composé d'un corps, d'une âme et d'un esprit. Le caractère transcendant de ce composé réside dans le *pneuma* qui n'est pas à confondre avec le *voûc* préexistant¹. Le *pneuma* n'est pas à confondre non plus avec la partie supérieure de l'âme². Hans Urs von

* L'abbé Valerry WILSON est curé de paroisse, docteur en Philosophie (Université Catholique de Lyon) et docteur en Théologie patristique (Université de Lorraine). Il est chargé de cours à l'Institut Catholique d'Études Supérieures de La Roche sur Yon (France). Email : valerrywilson@gmail.com

¹ Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Éditions Aubier Montaigne, 1955, p. 132 : « Avant sa venue dans le corps actuel, l'âme existait déjà : elle était alors le *voûc* et non *ψυχή*. Elle vivait tout entière selon l'esprit (*πνεῦμα*), et elle était absolument de même nature que les anges. Mais elle est tombée de sa ferveur, elle est refroidie, et ainsi de *voûc* elle est devenue *ψυχή* (mot rattaché par Origène à *ψυχος*, froid) ».

² *Ibid.*, p. 43 : « Cette partie supérieure de l'âme constitue l'essentiel de l'homme, qui est avant tout un être intellectuel ».



Balthasar définit le *pneuma* comme étant « le lieu des Idées »³, ce qui régit l'intérieur de l'homme⁴, l'« élément proprement divin » mais personnel⁵ en nous, l'élément relié au surnaturel et qui reçoit directement la grâce de Dieu⁶. Le *pneuma* est donc le constituant divin qui siège dans l'âme. C'est le domaine de Dieu en nous et qui est distinct du *voûç*. C'est lui qui permet la participation du *voûç* à la nature divine⁷. Il est clair que chez Origène, le *pneuma* porte la vie qui tient son principe de l'Esprit de Dieu. Il est l'élément central de la vie surnaturelle. Aucune relation à la vie divine ne peut s'établir sans le *pneuma* humain. Quant au *voûç*, il est établi entre le *pneuma* et l'âme et sert de liaison entre le premier et la seconde.

La perspective anthropologique qui nous intéresse dans cette étude cherche à comprendre l'être humain non sous la forme du dualisme platonicien ou plotinien, mais dans le sens de la trichotomie anthropologique. En d'autres termes, nous cherchons à démontrer que l'intérêt d'Origène pour l'anthropologie est de l'ordre de la composition ontologique. S'il est vrai que la marque du péché originel reste prégnante sur chacune des composées de l'être humain en projetant sur elle une transformation conséquente (logique) à la manière d'une tension double entre les « œuvres de la chair » et les « œuvres de l'esprit », comme l'enseigne saint Paul, les descriptions que nous avons de l'homme relèvent d'un antagonisme de la chair avec le *pneuma*, ou d'une dialectique corps/*pneuma*. Mais la situation de l'homme dans le monde nous oblige à faire un détour par une anthropologie dynamique qui se rattache à une dimension plutôt ontologique permettant de redéfinir le composé humain.

Si Anaxagore a conféré au *voûç* préexistant une puissance illimitée (Anaxagore, *Fragment*, XII), cause motrice qu'il désigne aussi par l'Intellect, Platon, pour sa part, l'assimile au « pilote de l'âme, ψυχῆς κυβερνήτης »⁸, il le relie à l'Intelligence et aux

³ Hans Urs von BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène*, Genève, Éditions Ad Solem, 1998, p. 21.

⁴ Voir ORIGÈNE, *Homélie sur Lévitique*, V, 2, texte, introduction, traduction et notes par Marcel Borret, Paris, Éditions du Cerf, SC 286, 1981, p. 215.

⁵ Hans Urs von BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène*, *op. cit.*, p. 39, note 35.

⁶ Jacques DUPUIS, « L'esprit de l'homme ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Éditions Desclée de Brouwer, coll. « Museum Lessianum section théologique n. 62 », 1967, p. 12.

⁷ Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, p. 165-175.

⁸ PLATON, *Phèdre* 247 c-d, dans *Œuvres complètes II*, traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de M. J. Moreau, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, p. 36 : « La réalité, te dis-je, qui, réellement, est sans couleur, sans forme, intangible ; objet de contemplation pour le pilote seul de l'âme, pour l'intellect ; à laquelle se rapporte la famille du savoir authentique, c'est ce lien qu'elle occupe. Aussi la pensée d'un Dieu, en tant que nourrie d'intellection et de savoir sans mélange, et, de même, la pensée de toute âme à qui il importe de recevoir ce qui lui convient, lorsque avec le temps elle a eu la vision du réel, cette pensée s'en réjouit ; la contemplation du vrai la nourrit et lui apporte le bien-être, jusqu'au moment où la révolution circulaire l'aura ramenée au même point ».

facultés au point que Sylvain Delcomminette en vient à écrire : « Toute âme a un cocher, mais tout cocher n'est pas suffisamment fort pour suivre les instructions de ce pilote qu'est l'intelligence »⁹. Léon Robin l'assimile à son tour à la pensée qui régit l'univers tout entier¹⁰. Aristote aussi explique le νοῦς, l'intellect, comme étant la « pensée » ou même parfois la « pensée de la pensée » au sens d'intellect divin à qui il confère une identité propre¹¹.

Mais la tendance pour une anthropologie à composition trichotomique de l'être humain reste une ligne continue dans la doctrine d'Origène. Il faut alors se demander : en quoi consiste-t-elle réellement ? Y a-t-il un lien entre le tripartisme philosophique (*sôma*, *psyché*, νοῦς) et le composé trichotomique chez Origène (*sôma*, *psyché* et *pneuma*) ? Comment peut-on expliquer chacune de ces composantes de l'humain ? Quelles sont les prérogatives du *pneuma* et du νοῦς ?

1- La σῶμα, la ψυχή et le πνεῦμα : approche biblique

Origène, à la suite de saint Irénée de Lyon, emploie un vocabulaire précis pour exprimer la manière dont l'être humain a été fait. Sa perspective ontologique conçoit l'être humain comme relevant d'une fabrication minutieusement réalisée par Dieu lui-même. En utilisant le concept de la composition ontologique, Origène insiste sur les trois éléments constitutifs de l'homme comme en témoignent les trois passages suivants :

1- De même que l'homme (ἄνθρωπος) est composé (συνέστηκεν) de corps (ἐκ σώματος), d'âme (καὶ Ψυχῇ) et d'esprit (καὶ πνεύματος), de même l'Écriture que Dieu a donnée dans sa providence pour le salut des hommes¹².

⁹ Sylvain DELCOMMINETTE, « Qu'est-ce que l'intelligence selon Platon ? », dans *Revue des Études grecques*, vol. 127, n. 1, 2014, p. 55-73, ici, p. 57, note 3.

¹⁰ Léon ROBIN, *La Pensée hellénique des origines à Épicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942, p. 282, note 2 : « Réfléchissant qu'il y a plus de beauté dans ce qui possède la pensée (νοῦς), que dans ce qui en est privé, et qu'il ne peut y avoir de pensée en dehors d'une âme (χωρὶς ψυχῆς), Dieu a mis cette pensée dans une âme et l'âme dans un corps, et en les composant ainsi, il a construit l'univers ».

¹¹ ARISTOTE, *De anima*, III, 4, 430 a 2-5.

¹² ORIGÈNE, *Traité des Principes*, IV, 2, 4, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris, Éditions du Cerf, SC 268, 1980, p. 312-313 ; *ibid.*, *Traité des Principes*, IV, 2, 4, , SC 268, p. 212 : « Sicut ergo homo constare dicitur ex corpore et anima et spiritu, ita etiam sancta scriptura, quae ad hominum salutem diuina largitione concessa est ».

2- Je crois, s'il y a en nous, hommes, qui sommes composés d'une âme et d'un corps et aussi d'un esprit de vie (*spiritu uitali*), quelque chose d'autre qui possède un stimulant qui lui est propre et un mouvement nous poussant au mal¹³.

3- Selon l'Écriture sainte, il y a deux sortes de croissances : la croissance physique où le vouloir humain n'intervient pas, et la croissance spirituelle assurée par l'effort humain. C'est la seconde croissance, la croissance spirituelle, que mentionne maintenant l'évangéliste : « L'enfant croissait et se fortifiait en esprit ». C'est bien ce qu'il affirme : « Il croissait en esprit », et l'esprit en lui n'en restait jamais à la mesure qu'il venait d'atteindre, mais il croissait sans cesse et, l'esprit s'accroissant à chaque heure et à chaque instant, l'âme aussi progressait ; et non seulement l'âme, mais aussi la pensée et l'intelligence suivaient les progrès de l'esprit¹⁴.

Force est de constater qu'Origène rattache l'activité de l'esprit à celle qui consiste à conférer la vraie vie pour ne pas dire la vie surnaturelle au corps et à l'âme. De fait, l'esprit semble l'emporter sur le corps et l'âme. C'est donc l'esprit qui fait de l'être humain un être vivant orienté vers le surnaturel et destiné à jouer un rôle important pour le salut.

La trichotomie anthropologique est justifiée par Origène avec la convocation de divers passages bibliques ; c'est la constance même de son argumentation qui cherche à relier l'homme à son Créateur. Ainsi, Origène se veut encore plus explicite. Dans une intervention, Maxime reprend les propos d'Origène qui, lui, s'appuie sur l'apôtre Paul : « Origène dit : "Que l'homme soit un être composé, nous le savons par les saintes Écritures. L'apôtre dit, en effet : *Que Dieu vous sanctifie l'esprit, l'âme, le corps* [τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα] et cette parole : *Qu'il vous sanctifie tout entier et que tout votre être, - l'esprit, l'âme, le corps, - soit gardé irréprochable pour l'avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ* »¹⁵. Ici, sa perspective est paulinienne puisqu'il convoque l'argument de saint Paul en 1 *Thessaloniens* 5, 23. Il est question ici, non de l'Esprit Saint mais de l'esprit de l'homme, le *pneuma* humain qui fait partie intégrante de la composition humaine. Origène distingue, comme l'Apôtre Paul, de manière assez claire le *Pneuma* divin du *pneuma* humain puisque le second participe au premier et lui rend honneur (Rm 8, 16). Le πνεῦμα humain « n'est pas le Saint-Esprit, mais une partie du composé humain, comme l'enseigne

¹³ *Ibid.*, *Traité des Principes*, III, 4, 1, SC 268, p. 200-201.

¹⁴ *Ibid.*, *Homélie sur S. Luc*, XI, 1, texte latin et fragments grecs, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel et al., Paris, Éditions du Cerf, 1962, p. 189.

¹⁵ *Ibid.*, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, 6, introduction, texte, traduction et notes par Jean Scherer, Paris, Éditions du Cerf, SC 67, 1960, p. 68-71.

le même apôtre quand il dit : « L'Esprit rend témoignage à notre esprit [τὸ Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν] »¹⁶. Il est donc clair que la mission du *pneuma* humain est d'être tournée vers le *Pneuma* divin pour l'écouter et pour rendre témoignage ; il est ce qui habite en l'homme comme l'écrit saint Paul : « Qui donc, parmi les hommes, sait ce qu'il y a dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, personne ne connaît ce qu'il y a en Dieu, sinon l'Esprit de Dieu » (1 Co 2, 11). Il n'est pas à confondre avec la *psyché* comme le témoigne Origène : « De même qu'il est très différent d'être fils et d'être esclave, de même il y a une très grande différence entre les esprits en service et l'Esprit saint dont Paul dit qu'il possède les prémices avec ses semblables ».¹⁷

Le νοῦς, lui, est la partie supérieure de l'âme mais n'est pas le *pneuma*. Origène affecte à chacun des composés une tâche particulière quand il écrit : « Si en effet l'homme animal ne perçoit pas ce qui concerne l'Esprit de Dieu et si, parce qu'il est animal, il ne peut recevoir la compréhension d'une nature supérieure, c'est-à-dire divine, c'est pour cela que Paul, voulant nous enseigner plus clairement quelle est la faculté qui nous permet de comprendre les réalités de l'Esprit, les réalités spirituelles, unit et associe à un esprit saint plutôt l'intelligence que l'âme. À mon avis il le montre, lorsqu'il dit : *Je prierai par l'esprit, je prierai aussi par l'intelligence ; je psalmodierai par l'esprit, je psalmodierai aussi par l'intelligence*. Il ne dit pas : je prierai par l'âme, mais : par l'esprit et l'intelligence ; et non plus : je psalmodierai par l'âme, mais : par l'esprit et l'intelligence »¹⁸. Il est clair que l'esprit est montré proche de l'intelligence. Il réalise les mêmes choses que l'intelligence. Il prie et psalmodie, c'est-à-dire qu'il élève l'homme vers la nature spirituelle. Cette affirmation d'Origène est soutenue encore par saint Paul : « Que vais-je donc faire ? Je vais prier selon l'inspiration, mais prier aussi avec l'intelligence, je vais chanter selon l'inspiration, mais chanter aussi avec l'intelligence » (1 Co 14, 15). Il est donc clair que le corps est affecté aux réalités sensibles, l'âme le meut et l'esprit prie : il élève le corps et l'âme vers les réalités spirituelles.

¹⁶ *Ibid.*, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, 6, SC 67, p. 71. Voir aussi *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, VII, 1, 1, texte critique établi par C. P. Hammond Bammel, introduction par Michel Fédou, traduction et notes par Luc Brésard et Michel Fédou, Paris, Éditions du Cerf, SC 543, 2011, p. 243-245 : « Il dit donc dans le présent chapitre : *En effet, tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu* ; il parle bien sûr, ici, de l'Esprit même de Dieu, Et de nouveau, dans ce qui suit : *Car, dit-il, vous n'avez pas reçu un esprit d'esclavage pour retomber dans la crainte* ; il montre en cela que l'esprit d'esclavage est autre que celui qu'il a appelé plus haut l'Esprit de Dieu » ; voir aussi *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, VII, 1, 3, SC 543, p. 247-249.

¹⁷ *Ibid.*, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, VII, 3, 2, SC 543, p. 279.

¹⁸ *Ibid.*, *Traité des Principes*, II, 8, 2, introduction, texte critique de la version d Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris, Éditions du Cerf, 1978, SC 252, p. 341-343.

La perspective d'une anthropologie trichotomique perdure chez Origène à travers les trois péricopes qui suivent. Elles mettent l'accent sur la place de l'esprit dans l'orientation vers Dieu, vers la vertu en vue du salut :

1- Si on comprend la prostitution de la chair, de l'âme, de l'esprit, et voit quelqu'un s'y prostituer, on verra Jérusalem se prostituer trois fois. Mais quand on est trois fois chaste, on mérite d'entendre de l'Apôtre : « Mais que Dieu de paix vous sanctifie totalement, et que tout être - esprit, âme et corps -, soit gardé irréprochable pour l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ »¹⁹.

2- Lors donc que l'âme ne semble pas être comptée avec ce qui est selon la chair, ni avec ce qui est destiné Fils de Dieu dans la puissance selon l'Esprit de sanctification, je pense que l'Apôtre se comporte à son habitude, en ce passage aussi, sachant que l'âme est toujours au milieu, entre l'Esprit et la chair : ou bien elle se joint à la chair et devient une avec la chair, ou bien elle s'associe à l'Esprit et devient une avec l'Esprit ; de ce fait, si l'âme est avec la chair, les hommes deviennent charnels, mais si elle est avec l'esprit, les hommes deviennent spirituels²⁰.

3- Celui-ci [l'Esprit de Dieu] diffère sans nul doute, soit de cet esprit d'esclavage qui est donné pour la crainte, soit de celui qui rend témoignage avec l'invocation du Père²¹.

Ces passages confirment le postulat selon lequel l'évocation du *pneuma* dans le langage origénien fait appel nécessairement à la relation de l'être humain avec Dieu. Le Christ Jésus le sanctifie intégralement, corps, âme et esprit, puisqu'il est « la beauté incarnée de Dieu »²². La trichotomie fait appel au salut du genre humain. On peut noter une relation de proximité assez intense entre le *pneuma* et le *voûç*, puisque l'âme se met sous la coupe de l'esprit pour son salut, car selon Origène, « l'image de Dieu subsiste au fond de l'âme, cachée par celle du Terrestre : il faut enlever la seconde pour que la première apparaisse »²³. C'est l'appel à la conversion pour la purification de l'âme en vue de son progrès spirituel qui rend possible sa

¹⁹ *Ibid.*, *Homélie sur Ézéchiel*, VII, 10, texte latin, introduction, traduction et notes par Marcel Borret, Paris, Éditions du Cerf, SC 352, 1989, p. 274-275 : « Si intelligas fornicationem carnis et animae et spiritus, et videas aliquem in his fornicari, videbis tripliciter fornicantem Hierusalem. Qui vero tripliciter castus est, iste ab Apostolo meretur audire ; Deus autem pacis sanctificet vos per omnia, et integrum spiritum vestrum et animam et corpus sine querela in adventu Domini nostri Iesu Christi servet ».

²⁰ *Ibid.*, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, I, VII, 4, SC 532, p. 183.

²¹ *Ibid.*, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, VII, I, 1, SC 543, p. 245.

²² Christoph SCHÖNBORN, *La création de l'homme comme Bonne Nouvelle. L'homme et le Christ, à l'image de Dieu*, Éditions Parole et Silence, 2017, p. 19.

²³ Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, op. cit., p. 211.

rédemption. C'est la restauration du selon-l'image qui est l'œuvre du Verbe incarné. De fait, « le Christ seul donne à l'homme le moyen de se défaire des images diaboliques et bestiales, pour retrouver en lui sa participation à l'image de Dieu »²⁴.

2- Une interprétation typologique du chiffre trois

Le composé de l'être humain (corps, âme, esprit) trouve donc son point névralgique dans l'exégèse d'Origène dont la pensée tente de se rapprocher au mieux des Saintes Écritures. Ainsi, l'exégète d'Alexandrie fait un rapprochement entre son anthropologie et toute division tripartite dans la Bible. Concrètement, lorsqu'on parle de trois mesures de farine en Mt 13, 33 ou Lc 13, 21, Origène y voit le *pneuma*, l'âme et corps. En effet, il va encore plus loin en suggérant que ces trois mesures de farine pourraient renvoyer à la connaissance du Père, du Fils et du Saint-Esprit²⁵.

Le chiffre trois du composé humain renvoie à la dépendance spirituelle de l'être qui est fabriqué avec son Créateur. En d'autres termes, l'être humain ne peut être accompli que lorsqu'il se réfère à celui qui l'a modelé. Il ne peut s'identifier lui-même en dehors de l'élan divin qui l'habite et le fait vivre. Il y a là une tension des trois composantes dans l'unité de l'identité humaine. De la multiplicité à l'unité intrinsèque de l'être humain Origène voit l'œuvre du génie divin. Dans Mt 24, 40-41, il est question de l'avènement du Fils de l'homme de manière surprenante, tandis que deux hommes se trouveraient dans un champ, ou deux femmes en train de moudre du grain. Le Fils de l'homme rejoint les deux hommes ou les deux femmes et on retrouve le chiffre trois.

L'avantage de l'anthropologie trichotomique est qu'elle est dynamique et permet de clarifier la spécificité de chacune des composantes. Toutefois, chez Origène, sous l'influence probable du platonisme, on peut retrouver assez facilement une anthropologie dichotomique (corps-âme) comme le prouvent les trois passages suivants :

Il semble, en effet, en quelque sorte contre nature pour un corps humain de vivre dans la mer et pour cela, à cause de cette anomalie, il reçoit les mouvements de l'intelligence de façon déréglée et désordonnée [...]. C'est aussi le cas de ceux qui, se trouvant sur la terre ferme, sont oppressés par les fièvres : il est certain en effet que si, sous l'action de la fièvre, l'intelligence

²⁴ *Idem.*

²⁵ ORIGÈNE, *Fragm. in Luc*, 205 ; *Schol. in Luc*, 13, 21.

accomplit un peu moins normalement son office, ce n'est pas la faute du lieu, mais c'est la maladie qui en est cause, car alors le corps troublé et bouleversé ne rend plus à l'intelligence les services accoutumés selon les règles connues et naturelles, puisque nous, les hommes, nous sommes des êtres vivants composés d'un assemblage de corps et d'âme ; et c'est ainsi qu'il nous a été possible d'habiter sur la terre²⁶.

Dans ce texte du *Traité des Principes* I, 1, 6, Origène assimile l'œuvre de l'âme avec celle de l'intelligence ou mieux, dans cette anthropologie bipartite, il remarque la diminution de l'activité de l'âme sous le poids de la maladie. L'absence totale de l'esprit n'est-elle pas à percevoir comme une manière de dédouaner ce dernier de ce qui ne peut affecter que le corps et l'âme ? On peut aussi remarquer que l'homme composé de corps et d'âme est perçu ici simplement par rapport à sa vie terrestre.

Celse n'a pas vu la différence qu'il y a entre les expressions « à l'image de Dieu » et « son image » : L'image de Dieu est « le premier-né de toute créature » le Logos en personne, la Vérité en personne, et encore la Sagesse en personne, « image de sa bonté » ; tandis que l'homme a été créé « à l'image de Dieu », et en outre tout homme dont le Christ « est la tête » est image et gloire de Dieu. Il n'a même pas su en quelle partie de l'homme s'exprime un caractère « à l'image de Dieu » : c'est dans l'âme qui n'a pas et ou qui n'a plus « le vieil homme avec ses agissements » et, du fait qu'elle ne les a point, possède la qualité d'être « à l'image » du Créateur. [...] Mais pourrait-on croire que, dans la partie inférieure du composé humain, je veux dire dans le corps, existe ce qui est « à l'image de Dieu » et que, comme Celse l'a compris, le corps est « à son image » ?²⁷

Par contre, dans ce passage du *Contre Celse* VI, 63, nous voyons Origène présenter le corps comme l'élément inférieur du composé humain, aspect dépréciatif par rapport à l'âme en qui s'exprime la marque de l'image de Dieu. Origène fait œuvre de platonicien et répond à Celse qui est également un platonicien. Toutefois, dans la suite de son raisonnement, il indique clairement que l'image de Dieu se réalise dans l'homme intérieur, même s'il concède finalement que le corps est aussi appelé au salut. On peut remarquer dans ce cas que n'est nullement évoqué l'esprit, ce qui confirme la thèse du platonisme d'Origène dans sa tendance bipartite.

²⁶ *Traité des Principes*, I, 1, 6, SC 252, p. 103.

²⁷ *Contre Celse*, VI, 63, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, Paris, Éditions du Cerf, SC 147, 1969, p. 335-337.

L'homme, donc, c'est-à-dire l'âme usant du corps, appelée « l'homme intérieur » [ὁ ἔσω ἄνθρωπος], et aussi « l'âme » [Ψυχή], ne va pas répondre ce qu'écrit Celse, mais ce qu'enseigne l'homme de Dieu. Le chrétien ne saurait tenir un propos de la chair ; il a appris à mortifier « par l'Esprit les actions du corps », et à porter « toujours dans son corps la mort de Jésus », et il a reçu cet ordre : « Mortifiez vos membres terrestres ». Il connaît le sens de la parole : « Mon esprit ne demeurera pas toujours dans ces hommes, car ils sont chair », il sait que « ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu », il fait tout pour n'être plus aucunement dans la chair mais seulement dans l'esprit [τῷ πνεύματι]²⁸.

Enfin, ce texte du *Contre Celse* VII, 38 oppose encore plus nettement le corps et l'âme en définissant l'homme comme un corps mû par une âme, tout en renvoyant non plus l'homme, mais le chrétien à la mortification des œuvres du corps par l'Esprit. Autrement dit, l'esprit humain reçoit une orientation de l'Esprit qui lui permet de plaire à Dieu : c'est cela vivre dans l'esprit ou être un « homme intérieur » (ὁ ἔσω ἄνθρωπος). Nous voyons poindre chez Origène deux anthropologies qui tendent à se contredire : l'une tripartite et l'autre dichotomique. Pourquoi l'Alexandrin affirme tantôt que l'homme est composé de *pneuma*, *psyché* et corps, et tantôt qu'il est fait d'un corps et d'une âme ? Est-ce un oubli, une négligence de vue ou une confusion de sa part ?

3- Essai de compréhension du bipartisme

L'anthropologie bipartite stipule que l'être humain est composé d'une âme et d'un corps dans la logique d'une vie réduite ou limitée au terrestre²⁹ alors que la dimension pneumatique l'inscrit dans une perspective divine et personnalisée. Elle réduit l'humain à la sphère terrestre et c'est un tel assemblage qui rend possible notre vie sur terre³⁰. Pour Origène, c'est donc la présence de l'âme qui confère au corps l'énergie dont elle a besoin pour une vie digne et raisonnable sur terre, car « l'âme ou l'intelligence a été formée d'une manière adaptée et appropriée à son activité, qui est de penser et de comprendre chaque chose et d'être mue par les

²⁸ *Ibid.*, *Contre Celse*, VII, 38, SC 150, p. 100-103.

²⁹ Jacques DUPUIS, « L'esprit de l'homme ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, op. cit., p. 67 : « La dichotomie âme-corps considère l'être humain selon qu'il possède cette vie indifférente qui l'insère au monde sensible ».

³⁰ ORIGÈNE, *Traité des Principes*, I, 1, 6, SC 252, p. 103.

mouvements de la vie »³¹. Le cœur de cette vie terrestre est l'âme humaine. La vie dans le monde visible est celle que détient l'âme et qui reste en proie aux tentations. C'est elle qui sera jugée et le jugement est perçu comme le bilan de sa vie : « En outre l'âme, qui possède une substance et une vie qui lui sont propres, lorsqu'elle aura quitté ce monde, recevra un sort conforme à ses mérites : ou elle obtiendra l'héritage de la vie éternelle et de la béatitude, si ses actions le lui valent, ou bien elle sera abandonnée au feu éternel et aux supplices, si les péchés commis par ses méfaits l'y entraînent »³². On peut alors dire que l'anthropologie bipartite responsabilise l'âme par rapport à sa gouvernance du corps et ses choix puisqu'en lui agit la raison. L'âme se porte garante de l'unité du corps et de son agir rationnel³³. Grâce à elle, le corps forme un tout harmonieux et logique comme l'univers car, « comme notre corps formé de membres nombreux est un et maintenu par une âme unique, de même à mon avis il faut concevoir l'univers comme un animal immense et énorme, gouverné par la Puissance et Raison de Dieu comme une âme unique »³⁴.

On peut définir la fonction de l'âme par rapport au corps en trois fonctions essentielles : vivifier, habiter et mouvoir. En effet, la première fonction de l'âme est de donner vie au corps en s'y introduisant. Sans l'âme, le corps reste une substance amorphe. Il ne peut se définir indépendamment de l'âme et sa vie dépend de la présence de celle-ci en son sein. Deux passages témoignent du bipartisme anthropologique d'Origène :

1- Par nos âmes le corps matériel est vivifié, alors qu'il est assurément en opposition et en inimitié avec l'esprit – que nous sommes attirés et poussés vers les maux qui sont agréables au corps ; ou bien encore, troisième solution, suivant l'opinion de quelques Grecs, est-ce que notre âme, une par sa substance, est composée de plusieurs éléments, une partie dite rationnelle et une partie irrationnelle, cette partie dite irrationnelle se divisant de nouveau en deux tendances, la convoitise et la colère³⁵ ;

2- En effet, comme l'âme vivifie et meut le corps incapable naturellement de tirer de lui-même un mouvement vital, le Logos lui aussi, par les motions au bien et l'action qu'il imprime au corps entier, meut l'Église et chacun de ses membres qui ne fait rien indépendamment du Logos³⁶.

³¹ *Ibid.*, *Traité des Principes*, I, 1, 7, SC 252, p. 105.

³² *Ibid.*, *Traité des Principes*, Préface d'Origène, 5, SC 252, p. 83.

³³ Valéry WILSON, « La volonté libre de l'âme dans le *Περὶ Ἀρχῶν* d'Origène », dans *Théophilyon. Revue des Facultés catholiques de Théologie et de Philosophie de Lyon. Dieu en des temps incertains*, tome XXVI, vol 2 (2021), p. 335-349.

³⁴ ORIGÈNE, *Traité des Principes*, II, 1, 3, SC 252, p. 239.

³⁵ *Ibid.*, *Traité des Principes*, III, 4, 1, SC 268, p. 201.

³⁶ *Ibid.*, *Contre Celse*, VI, 48, SC 147, p. 301.

On peut retenir de ces deux affirmations prônant le bipartisme anthropologique quelques principes relatifs à l'état de l'humain selon Origène : l'âme vivifie le corps. Il y a une dépendance intrinsèque entre les deux. Les vices comme la convoitise et la colère relèveraient des effets de l'âme. Origène rejette moins la division de l'âme en entités diverses qu'il ne dénonce vertement la composition de l'âme en trois parties. Pour lui, l'âme est une réalité dynamique. Il lui reconnaît une partie supérieure qui est faite à l'image de Dieu et à sa ressemblance³⁷ et une partie inférieure qui assume la chute, le péché et le libre arbitre et qui, de fait est reliée à la création et qui fait, d'elle une amie de la matière³⁸.

La deuxième fonction de l'âme est d'habiter dans le corps. Il n'y a donc pas de corps vivant sans âme ni d'âme sans corps. Mais quand l'âme est-elle introduite dans le corps ? Voici la réponse de l'Alexandrin à travers ces deux témoignages :

1- Je présume que l'esprit³⁹ a été inséré du dehors, mais il paraîtra important de montrer cela à partir des Écritures. [...] S'il est prouvé que l'âme de l'homme, assurément inférieure à celle des astres, puisqu'elle est l'âme de l'homme, n'a pas été façonnée avec le corps, mais a été effectivement insérée de l'extérieur, à plus forte raison est-ce le cas des âmes de ces êtres animés qui sont célestes⁴⁰.

2- Le corps dont nous nous servons maintenant avec sa grossièreté, sa corruption et son infirmité n'est pas autre que celui dont nous nous servirons alors dans l'incorruption, la force et la gloire, mais ce sera le même qui aura rejeté les infirmités dont il souffre maintenant et se sera changé en gloire, devenu spirituel, de sorte que ce qui avait été un vase d'indignité deviendra par sa purification un vase d'honneur et une demeure de béatitude⁴¹.

On voit poindre à l'horizon, dans le premier texte, l'affirmation de la préexistence des âmes qui est une idée propre au platonisme (*Phèdre*, 247 b ; *Phèdre*, 249 c). Dans cette perspective, ce sont des anges qui œuvrent à l'insertion des âmes dans les corps et la destinée humaine est soumise aux mérites ou démérites de la préexistence. Il est donc certain que cette pensée d'Origène est condamnée par l'Église et on peut

³⁷ Archimandrite SOPHRONY, *La Fidélité de connaître la Voie*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1988, p. 23 : « L'homme est créé à l'image de Dieu pour vivre à la ressemblance de Dieu. En tant qu'être libre, et conformément au sens même de la liberté, l'homme a été créé au commencement par l'Acte créateur divin comme une pure potentialité, laquelle s'actualise au cours du processus de la vie ».

³⁸ ORIGÈNE, *Traité des Principes*, II, 10, 7, SC 252, p. 393-395.

³⁹ Origène parle ici évidemment du νοῦς et non pas du πνεῦμα. *Spiritus* ici n'est pas le bon terme mais plutôt *mens* ou *animus*.

⁴⁰ *Traité des Principes*, I, 7, 4, SC 252, p. 215.

⁴¹ *Traité des Principes*, III, 6, 6, SC 268, p. 249.

en déduire que c'est sous la mouvance du platonisme que l'Alexandrin se trompe, d'autant plus qu'il avait l'intuition de démontrer le composé humain à partir des Saintes Écritures. Le platonisme induit Origène en erreur ; la Bible le rétablit dans la vérité, car dans une perspective antignostique, il récuse de considérer l'action divine dans la création de l'homme comme injuste et tragique (*La République*, X, 617 e).

Puis dans le second passage, Origène dépeint négativement le corps, toujours sous l'emprise du platonisme. Toutefois, il appréhende une conception unitaire de l'homme en réaction au pluralisme gnostique. Il enseigne donc qu'il y a un seul corps sous son mode terrestre ou glorieux, qu'il y a une seule nature pour les créatures raisonnables. Par l'usage de la rationalité ou du libre arbitre se dessine alors le destin de l'homme. Le passage de la perspective philosophique de l'incorporité finale à la thèse chrétienne de la résurrection et de la perpétuité des corps glorieux est significatif. On peut noter par là un basculement significatif dans la pensée de l'Alexandrin qui tourne le dos au platonisme, qui combat des gnostiques, qui se ressaisit et s'accroche à se positionner par rapport aux Saintes Écritures.

La dernière fonction de l'âme est de mouvoir le corps. C'est dans la mesure où ce mouvement est assuré que l'on peut parler de vie. Il est clair que la vie se manifeste par la présence de l'âme dans le corps à la manière d'une activité mouvante. Origène écrit : « En effet, de même que l'âme, insérée par tout le corps, fait tout mouvoir, opère et accomplit toutes choses, de même le Fils unique de Dieu, sa Parole et sa Sagesse, atteint et parvient à toute la puissance de Dieu, car il y est inséré »⁴². Le fait de présenter l'âme comme une réalité introduite dans le corps permet à Origène d'insister sur la différence entre les deux. On peut affirmer que l'âme est la source du mouvement du corps qui, lui, se retrouve dans une situation passive, de réceptivité. Le corps accueille, il reçoit, il se rend disponible, il vit tout simplement, car la vie ne peut être perçue comme telle que lorsqu'elle est vie du corps de sorte que l'être humain est appelé « une âme vivante »⁴³ : c'est le but du phénomène de l'insufflation. Au contraire, on parle de « mort corporelle » comme conséquence de la séparation de l'âme d'avec Dieu⁴⁴. Il faut retenir que la dichotomie s'intéresse à la vie de l'humain dans ce monde terrestre, celle qui se définit comme assemblage du corps et de l'âme, sans tenir compte du *pneuma*. Dans cette perspective dichotomique, âme-corps, c'est à l'âme que s'applique la théorie de l'image de Dieu. Ce n'est pas

⁴² *Traité des Principes*, II, 8, 5, SC 252, p. 351.

⁴³ *Commentaire sur S. Jean*, XIII, XXIV, 142, texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc, Paris, Éditions du Cerf, SC 222, 1975, p. 107-109 : « Tel serait aussi le sens de ces mots "Dieu a insufflé sur son visage un souffle de vie et l'homme est devenu une âme vivante", de sorte que nous pouvons entendre spirituellement (*pneumatiquement*) l'insufflation, le souffle de vie et la vie de l'âme ».

⁴⁴ *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, VI, 6, 4-7, SC 543, p. 131-135.

le corps qui est perçu comme image de Dieu mais plutôt l'âme. Le corps est l'élément du composé subordonné à l'âme. Néanmoins, fait d'un corps et d'une âme, Origène, dans cette perspective, soutient que « l'élément supérieur qui est "à l'image" soit dans l'âme, et que l'inférieur qui correspond au corps soit dans le corps : nul d'entre nous ne le prétend de Dieu »⁴⁵, conclut-il. Ce qui revient à dire que c'est l'être humain tout entier qui est à l'image de Dieu et non pas seulement son corps comme le prétexte le platonicien Celse.

4- Le *pneuma* humain, condition d'une anthropologie tripartite

Le « *pneuma* est l'entraîneur du nous », écrivait Jacques Dupuis⁴⁶. Sa place est décisive dans la compréhension chrétienne de l'humain. Comme l'écrit Henri de Lubac, « l'esprit est dans la lettre comme le miel dans son rayon »⁴⁷, on peut dire que l'esprit est en l'homme comme l'élément le vivifiant. Si le *pneuma* humain est inexistant dans le bipartisme anthropologique, force est de constater qu'il reste le cœur de l'anthropologie chrétienne. En effet, la mention trichotomique est intimement rattachée à la perspective chrétienne qui ne limite pas la vie humaine dans la sphère du terrestre mais la situe comme participant de la vie divine qui est vie dans l'esprit. Le *pneuma* confère la vie divine à l'humain car Dieu est le *Pneuma* par excellence ; il est aussi la Lumière qui illumine le *pneuma* humain⁴⁸. Il reste en constance relation avec l'âme humaine qui est le lieu de cette réceptivité de sorte que le *pneuma* peut être considéré comme étant porteur de la « vie de l'âme ». Le *pneuma* joue donc un rôle de création de relation entre l'être humain et son Créateur, alors que le péché provoque une rupture entre les deux. Le péché occasionne la « mort de l'âme » puisque « l'âme pécheresse elle-même mourra »⁴⁹, l'âme peut alors se retrouver dans une situation délicate, partagée entre le choix qui provient du *pneuma* et celui qui vient du péché.

⁴⁵ Contre Celse, VI, 63, SC 147, p. 336-337 : « ἵνα τὸ μὲν « κατ' εἰκόνα » τὸ κρεῖττον ἢ ἐν τῇ ψυχῇ, τὸ δ' ἑλαττον καὶ κατὰ τὸ σῶμα ἐν τῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν φησι ».

⁴⁶ Jacques DUPUIS, « L'esprit de l'homme ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, op. cit., p. 73.

⁴⁷ Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Éditions Aubier, coll. « Théologie, n. 16 », 1950, p. 179.

⁴⁸ ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, XIII, XXI, 124, SC 222, p. 97 : « Il est en quelque sorte affirmé que son essence c'est le *pneuma* : "Dieu est *pneuma*", dit le texte ; dans la Loi, que c'est le feu, car il est écrit : "Notre Dieu, un feu consumant" ; et, chez Jean, que c'est la lumière : "Dieu, dit-il en effet, est lumière et en lui il n'y a pas de ténèbres" » ; voir aussi *Commentaire sur S. Jean*, XIII, XXI, 124-XXII, 131, SC 222, p. 97-101.

⁴⁹ *Entretien avec Héraclide*, 25, SC 67, p. 105.

Dans l'échelle de la graduation, on peut dire que le *pneuma* est l'élément supérieur du composé humain, il est plus proche du divin que l'âme et le corps. Il est à la source du bien que nous faisons et reste totalement orienté vers le monde céleste. Tout le bien que fait l'homme ne peut venir que du *pneuma* qui traduit la marque d'une certaine transcendance en nous. Notre quête de Dieu trouve sa source en lui. Il est le domaine de Dieu en l'âme. Que dire alors du *voûç* et quelle est sa fonction dans l'être humain ?

Dans les trois passages qui suivent, trois concepts récurrents permettent de comprendre l'approche origénienne du *voûç* qui est souvent rendu par le *logos*, la *pensée* et le *cœur* pour signifier la grandeur intellectuelle de l'homme, sa personnalité propre et sa conscience rationnelle :

- 1- Dieu agit de même, lui qui connaît les secrets des cœurs [τῆς καρδίας] et qui prévoit le futur : il permet peut-être par sa patience et aussi par les événements extérieurs de faire sortir le mal caché pour purifier celui qui a en lui, à cause de sa négligence, les semences du péché⁵⁰.
- 2- Mais l'animal raisonnable, outre la nature imaginative, possède la raison [τὸ μέντοι λογικὸν ζῷον καὶ λόγον] qui juge les représentations, refuse les unes et accepte les autres, pour que le vivant se conduise selon elles⁵¹.
- 3- Grand est le cœur de l'homme [...]. Voyez qu'il n'est pas petit le cœur de l'homme qui embrasse tant de choses. Entendez cette grandeur non de ses dimensions physiques, mais de la puissance de sa pensée capable d'embrasser la connaissance de tant de vérités⁵².

Lorsqu'Origène traduit le *voûç*⁵³ par le *cœur* (καρδία), il lui confère le sens de la personne tout entière, de l'élément principal qui fait l'homme, le foyer de la personnalité, le centre de l'âme, le centre du corps : il n'est pas produit par un

⁵⁰ *Traité des Principes*, III, 1, 13, SC 268, p. 78-79.

⁵¹ *Traité des Principes*, III, 1, 3, SC 268, p. 22-23.

⁵² *Homélie sur Luc*, XXI, 6, SC 87, p. 297. Voir *Commentaire sur S. Jean*, II, IV, 34-35, SC 120, p. 231 : « Nous ayant fait connaître, dans les trois propositions précédentes, trois situations (du Verbe), l'évangéliste récapitule les trois en une par ces mots : "Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu". De ces trois situations, nous avons appris d'abord en qui était le Verbe : il était dans le principe ; puis, auprès de qui il était : auprès de Dieu ; enfin, qui il était : Dieu. Désignant donc par "celui-ci" le Verbe Dieu, dont il vient de parler, et résumant en une quatrième proposition "Dans le principe était le Verbe", "Le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu", il dit : "Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu" ».

⁵³ Lorenzo PERRONE, « "Et l'homme tout entier devient dieu" : La déification selon Origène à la lumière des nouvelles *Homélie sur les Psaumes* », dans *Teología y Vida*, vol. 58, n. 2 (2017), p. 187-220, surtout ici, p. 194.

intermédiaire mais par Dieu lui-même⁵⁴. Le cœur devient synonyme de l'intelligence : « Qu'est-ce que voir Dieu avec le cœur [*nam quid aliud est corde deum uidere*], sinon, [...] le comprendre et le connaître par l'intelligence [*mente eum intellegere atque cognoscere*] ? »⁵⁵. La raison devient également le lieu d'expression de la personnalité, le lieu où s'exprime la conscience, l'endroit où se réalise les filtres ; c'est elle qui engage l'homme dans la résistance morale. Ainsi, écrit Origène, « les chatouillements et les excitations peuvent se produire, mais la raison [ὁ λόγος δέ], davantage fortifiée et formée par l'exercice et l'étude, parvenue par l'instruction à la fermeté dans sa marche vers le bien, ou du moins devenue proche d'y parvenir, repousse les excitations et affaiblit la convoitise »⁵⁶.

Mais le *pneuma* reste l'élément supérieur dans l'humain, le meilleur par rapport aux autres, de même que l'âme est déjà meilleure par rapport au corps. Comme l'écrit Origène, « l'Écriture dit que ce ne fut pas l'âme, mais l'esprit, comme meilleure partie de l'âme, qui fut ranimé. Car même si l'éclat de la lumière qui était en lui [Jacob] n'a pas été complètement éteint quand ses fils lui présentèrent la tunique de Joseph souillée du sang d'un chevreau, et que lui-même fut pris à leur mensonge au point de "déchirer ses vêtements, mettre un sac sur ses reins, pleurer son fils sans vouloir du tout être consolé" »⁵⁷, l'âme reste inférieure au *pneuma*⁵⁸. Origène oppose régulièrement le *pneuma*, élément meilleur qui reste la partie divine de notre être, celle qui participe au Verbe de Dieu⁵⁹ à l'âme, même s'il insiste sur la nécessité de leur relation à la manière d'une « communication des idiomes »⁶⁰.

⁵⁴ Cf. ORIGÈNE, *Homélie sur S. Jean*, VI, 38, SC 157, p. 157-159.

⁵⁵ *Traité des Principes*, I, 1, 9, SC 252, p. 108-109.

⁵⁶ *Traité des Principes*, III, 1, 4, SC 268, p. 28-29.

⁵⁷ *Homélie sur la Genèse*, XV, 3, introduction d'Henri de Lubac et Louis Doutreleau, Paris, Éditions du Cerf, SC 7 bis, 1976, p. 359 ; voir aussi *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, I, 10, 1, SC 532, p. 197.

⁵⁸ *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, IX, 25, SC 555, p. 163 : « Nous avons souvent parlé de cette différence, que l'homme est désigné tantôt par l'âme, tantôt par la chair, tantôt par l'esprit. Or quand un homme doit être nommé par la meilleure partie, comme quelqu'un qui devrait être compris comme spirituel, il est appelé "esprit" ; quand c'est par la partie inférieure, "âme" ; mais quand il est nommé par la partie la plus basse, il est appelé "chair" ; et nous avons souvent apporté des preuves de cela à partir des Écritures ».

⁵⁹ *Commentaire sur S. Jean*, II, 22, SC 120, p. 221 : « Celui qui n'est pas capable d'avoir en lui ce Verbe qui était dans le principe auprès de Dieu, ou bien s'attachera à lui devenu chair, ou bien participera à ceux qui ont quelque participation à ce Verbe, ou encore, déchu d'une participation à celui qui participe, il demeurera dans un soi-disant (verbe), totalement étranger au Verbe ».

⁶⁰ Voir Joseph TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, I, La théologie anténicéenne, Paris, 1915, p. 315ss.

Nous avons essayé de distinguer le *pneuma* humain du νοῦς. La distinction du corps est évidente. Il nous revient maintenant de tenter de clarifier un tant soit peu le privilège de chacune de ces composantes de l'humain. Comme dit plus haut, le *pneuma* étant orienté vers le divin, il est la source de toute bonté⁶¹. Il possède des connaissances élevées relatives au monde céleste. Il est la partie supérieure ou le meilleur élément en nous parce que orienté vers son Créateur. Il n'est pas influencé par les exactions du corps ou de la chair, mais guide l'être humain à développer une conscience religieuse, une connaissance de Dieu et à s'adonner à la prière pour le salut de son âme.

Quant à l'âme, elle représente la personne humaine ; elle guide les actions de l'homme et est le lieu de la décision et des choix. Toute responsabilité de l'être humain incombe à l'âme. Elle est le siège de la raison. C'est dans le νοῦς (intelligence, pensée) que la Loi de Dieu est gravée⁶². Le *logos* est semé dans l'âme humaine ; il parle au cœur, l'oriente, organise les décisions à prendre et dicte les interdits et préceptes⁶³.

Origène renvoie le *pneuma* humain à la conscience morale car il le présente comme une réalité distincte du cœur et de l'âme⁶⁴. La conscience pneumatique indique la position à avoir, la posture à tenir d'une part, et d'autre part, elle joue le rôle de tri, de sélection et juge les actes de l'âme et les orientations que le corps lui impose parfois. Le *pneuma* perçu comme « conscience » conduit l'âme et l'éduque, à la manière d'un pédagogue, vers la vertu, c'est lui qui reçoit la divine Parole⁶⁵. Il est l'entraîneur de l'âme vers le bien véritable et il guide le νοῦς vers la démarche de la prière⁶⁶.

On peut retenir que l'apport substantiel d'Origène est de clarifier la part du *pneuma* dans l'anthropologie chrétienne. Le *pneuma* est à rechercher dans l'âme humaine ; il en constitue l'élément vital, le cœur, le lieu de la conscience, « là où

⁶¹ *Traité des Principes*, III, 6, 6, SC 268, p. 249-251 : « De même qu'un homme peut progresser d'un état antérieur d'homme animal, incapable d'entendre ce qui est de l'Esprit de Dieu, jusqu'à arriver, grâce à l'éducation, à devenir spirituel et à juger de toutes choses sans être lui-même jugé par personne, de même faut-il penser, à propos de la condition du corps, que le même corps qui maintenant en tant qu'instrument de l'âme est appelé animal, à la suite d'un progrès, lorsque l'âme jointe à Dieu sera devenue avec lui un seul esprit, progressera, en tant qu'instrument de l'esprit, pour atteindre une condition et une qualité spirituelles ».

⁶² *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, VI, 8, 1-12, SC 543, p. 159-173.

⁶³ *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, V, 4, SC 539, p. 409-411.

⁶⁴ *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, II, 9, 1, SC 532, p. 373 : « Telle est, à mon avis, la circoncision que l'Apôtre dit utile si tu gardes la Loi, non la loi de la lettre, dont tu ne reçois pas la circoncision dans la chair, mais la loi de l'esprit selon laquelle tu es circoncis de cœur ».

⁶⁵ *Homélie sur Ézéchiël*, II, 2, SC 352, p. 103-105.

⁶⁶ Voir *Peri Euchês*, II, 4.

l'Esprit de Dieu siège »⁶⁷. Chaque homme est pris dans l'unité de son être comme une personne unique dont le modèle est la Trinité Sainte, Dieu en trois Personnes. L'anthropologie corps-âme-esprit dit alors bien l'unicité et l'intégrité de la personne humaine dans son individualité, capable d'agir librement et reste en tension dans la découverte de sa vocation propre.

5- La véritable humanité en Jésus-Christ

Le Christ est vrai homme et vrai Dieu. Pour Origène, son humanité répond aux critères universels qui permettent de définir les hommes. Étant donné que la rédemption est le mobile de son incarnation, du fait qu'il est venu sauver les hommes, le Christ Jésus doit répondre aux divers éléments constitutifs de l'humain : « Ainsi donc notre Sauveur et Seigneur, dans sa volonté de sauver l'homme comme il voulut le sauver, pour cette raison voulut sauver le corps, de même qu'il voulut pareillement sauver l'âme, et voulut en outre sauver ce qui restait de l'homme : l'esprit. Or l'homme n'aurait pas été sauvé tout entier, s'il [l'esprit] n'avait revêtu l'homme tout entier. On supprime le salut du corps humain, si l'on déclare spirituel le corps du Sauveur »⁶⁸. Dans le cas contraire, il manquerait quelque chose à l'humanité de Jésus. Or, il a assumé notre humanité en toute chose à l'exception du péché. Il a donc sauvé l'homme tout entier : corps, âme et esprit.

D'abord, le Christ est Dieu et Homme ; telle est notre foi. Contrairement à Celse qui soutient que tout en Jésus relève de son humanité et que rien n'est divin en lui, Origène dit sa foi en réponse : « Nous, nous croyons en Jésus lui-même, aussi bien quand il dit de la divinité qui est en lui : "Je suis la voie, la vérité, la vie" et autres paroles semblables, que lorsqu'il déclare, parce qu'il était dans un corps humain : "Or vous cherchez à me tuer, moi, un homme qui vous ai dit la vérité", et nous affirmons qu'il a été une sorte d'être composé »⁶⁹. C'est alors qu'on peut voir poindre à l'horizon, certes de manière encore implicite, la double nature (humaine et divine) dont l'unique Personne du Verbe est composée. Origène l'exprime avec les mots qui sont les siens, bien avant la définition de la double nature du Christ : « Tantôt nous voyons en lui certains traits humains qui paraissent ne différer en rien de la fragilité commune des mortels, tantôt des traits si divins qu'ils ne conviennent

⁶⁷ Métropolitte Joseph, « L'amour, ou la recouvrance de l'image et de la ressemblance perdues », dans *L'homme. Éléments d'anthropologie chrétienne*, Éditions Apostolia, 2019, p. 79-113, ici, p. 90.

⁶⁸ *Entretien avec Héraclide*, 7, SC 67, p. 71 ; voir *Homélie sur S. Jean*, I, 20-24, SC 120, p. 69-73.

⁶⁹ *Contre Celse*, I, 66, SC 132, p. 261.

à personne d'autre qu'à la nature première et ineffable de la divinité »⁷⁰. La double nature établit le Christ comme Médiateur entre Dieu et les hommes : « Il faut d'abord savoir qu'autre est dans le Christ la nature divine, le Fils unique du Père, et autre la nature humaine qu'il a assumée dans les derniers temps pour l'économie de la rédemption »⁷¹.

Ensuite, on peut mettre en l'évidence que la nature humaine du Christ s'affirme ou s'exprime notamment quand il est éprouvé par la faiblesse⁷², durant ses tentations⁷³ et à l'heure de sa mort⁷⁴. Mais le Christ reste Dieu (et homme) tout en assumant la nature humaine qu'il conduit à la promesse du salut, « car le Verbe de Dieu, l'Homme Dieu doit proclamer ce qui est pour le salut de l'auditeur, ce qui l'exhorte à la continence, à la pratique des actions saines, à toutes choses auxquelles l'homme assidu aux travaux et non aux plaisirs doit s'appliquer afin de pouvoir obtenir ce que Dieu a promis »⁷⁵. La souffrance, les tentations ou la mort ne diminuent en rien sa nature divine. Par son humilité, le Christ nous a donné le salut⁷⁶ de Dieu.

La « constitution ontologique »⁷⁷ de l'humanité est assumée par l'esprit, l'âme et le corps du Christ. Mais Origène fait une précision terminologique qui permet de distinguer les deux natures du Christ : il est Dieu selon le *pneuma* de toute

⁷⁰ *Traité des Principes*, II, 6, 2, SC 252, p. 313.

⁷¹ *Traité des Principes*, I, 2, 1, SC 252, p. 111.

⁷² *Traité des Principes*, IV, 4, 4, SC 268, p. 413 : « Il [le Christ] devient faible avec les faibles pour gagner les faibles. Et parce qu'il est devenu faible, il est dit de lui : *Même s'il a été crucifié par faiblesse, il vit cependant de la force de Dieu* ».

⁷³ *Homélies sur S. Luc*, XXIX, 3-5, SC 87, p. 363-367.

⁷⁴ *Homélies sur S. Jean*, XXXII, III, 25, SC 385, p. 199 : « À l'approche de l'économie de la passion en vue de laquelle il allait être livré par Judas, fils de Simon l'Ischariote, blessé par le diable, "Jésus, nous est-il dit, sachant que le Père lui a tout remis entre les mains, qu'il est venu de Dieu et qu'il retourne à Dieu, se lève de table", alors que déjà le dîner a commencé ».

⁷⁵ *Homélies sur Ézéchiel*, III, 3, SC 352, p. 131. Voir aussi *Contre Celse*, IV, 15, SC 136, p. 219-221 : « L'être descendu vers les hommes existait auparavant "en forme de Dieu", et c'est par amour pour les hommes qu' "il s'est anéanti", afin de pouvoir être reçu par les hommes. Non point certes qu'il ait subi un changement du bien au mal, car "il n'a pas fait de péché", ni de la beauté à la laideur, car "il n'a pas connu de péché" ; et il n'est pas venu de la félicité à l'infortune, mais "il s'est humilié lui-même" et n'en était pas moins heureux même lorsque pour le bienfait de notre race il s'humiliait lui-même ».

⁷⁶ Lorenzo PERRONE, « "Et l'homme tout entier devient dieu" : La déification selon Origène à la lumière des nouvelles *Homélies sur les Psaumes* », *art. cit.*, p. 205 : « Pour compléter cette présentation du dossier scripturaire sur la déification, il faudrait encore se souvenir du fait que celle-ci, en tant qu'elle réalise l'assimilation de l'homme à l'image du Fils, comporte également, pour ainsi dire, une "christification" : le saint ou le parfait devient alors un *alter Christus* ».

⁷⁷ Hans Urs von BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène*, *op. cit.*, p. 30.

éternité et il est homme selon qu'il a pris chair de la Vierge Marie⁷⁸. On peut donc en déduire que le *pneuma* renvoie à la nature divine du Christ tandis que son corps et son âme portent l'expression de son humanité : « En toute propriété de termes, il a dit que la Sagesse est un souffle de la puissance de Dieu. Il faut comprendre cette puissance de Dieu comme celle qui le rend vigoureux, qui lui permet d'établir, de contenir, de gouverner tout le visible et l'invisible, de suffire à tout ce dont il assume la providence : à tout cela cette puissance est unie et présente. [...] Cela montre que ce souffle de la puissance de Dieu a toujours été et n'a jamais eu de commencement, si ce n'est Dieu lui-même »⁷⁹.

On peut dire que la divinité du Verbe est exprimée par le *pneuma* dans un autre texte qui en fait le parallèle avec l'immortalité. C'est dans la huitième homélie sur la Genèse portant sur le sacrifice d'Abraham qu'Origène fait du Christ, à la suite de la Sainte Écriture, la figure de Prêtre et Victime. Ce passage nous permet de comprendre que l'esprit est incorruptible : « Le Verbe au contraire, qui est le Christ selon l'esprit, dont Isaac est l'image, est demeuré "dans l'incorruptibilité". C'est pourquoi il est à la fois victime et grand prêtre. Selon l'esprit, en effet, il offre la victime à son Père ; selon la chair, lui-même est offert sur l'autel de la croix »⁸⁰. Isaac préfigure le Christ, prêtre et médiateur, tandis que le béliet renvoie au Christ victime. L'esprit est immortel, le corps est corruptible. Mais l'esprit le vivifie ; il est cette chose venue de Dieu qui siège en nous de la même manière qu'Origène écrit au sujet du Christ : « Dans le Christ, il y a une chose qui vient d'en haut et une autre qui a été reçue de la nature humaine et du sein virginal »⁸¹. Là encore, l'Alexandrin annonce implicitement et avant l'heure la double nature (humaine et divine) du Christ. Voilà pourquoi lui seul peut être le Rédempteur.

Le composé humain trichotomique s'applique bien à la personne du Christ qui est composé d'un corps, d'une âme et d'un esprit⁸² sans lesquels il ne serait pas un vrai homme. Ainsi, par son esprit, il a assumé tout l'homme. L'esprit du Christ n'est pas à confondre avec son âme. Alors que « selon certains, "esprit", et "âme" désignent la même réalité »⁸³, pour Origène, une clarification s'impose : « Deux principes, "l'âme" et "l'esprit", s'acquittent d'une double louange. L'âme célèbre le Seigneur, l'esprit célèbre Dieu, non pas que la louange du Seigneur soit différente

⁷⁸ Voir Valerry WILSON, « L'Annonciation d'après les *Homélies sur S. Luc* d'Origène », dans *Nova et Vetera*, n. 2 (2022), p. 193-210.

⁷⁹ ORIGÈNE, *Traité des Principes*, I, 2, 9, SC 252, p. 131. Voir aussi *Traité des Principes*, IV, 4, 1, SC 268, p. 401-405.

⁸⁰ *Ibid.*, *Homélies sur la Genèse*, XV, 3, SC 7 bis, p. 231.

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Entretien avec Héraclide*, 7, SC 67, p. 71-72.

⁸³ *Homélies sur S. Luc*, Fr. 25-b, SC 87, p. 481.

de celle de Dieu, puisque Dieu est aussi Seigneur et le Seigneur également Dieu »⁸⁴. Une lecture allégorique du récit de la création faite par Origène explique la constance de sa pensée au sujet de la primauté de l'esprit. En effet, l'homme reçoit de Dieu ordre de dominer toute la création : l'eau représente l'esprit de vie, la terre explique le sens charnel, « en sorte que l'esprit domine les animaux et non pas ceux-ci l'esprit »⁸⁵.

Le Christ a assumé l'image du terrestre en nous par la partie inférieure de son âme pour la rédemption. Il possède un *pneuma* humain. Et comme à son habitude, Origène ne manque pas de lui appliquer une dichotomie corps-âme :

« les critiques doivent savoir que Celui que nous croyons avec conviction être dès l'origine Dieu et Fils de Dieu est par le fait, le Logos en personne, la Sagesse en personne, la Vérité en personne. Et nous affirmons que son corps mortel et l'âme humaine qui l'habite, ont acquis la plus haute dignité non seulement par l'association, mais encore par l'union et le mélange avec Lui et que, participant à sa divinité, ils ont été transformés en Dieu »⁸⁶.

En insistant sur le composé dichotomique du Christ, Origène atteste toutefois que le corps et l'âme du Christ sont unis avec le Verbe et sont transfigurés en Dieu. Ainsi, la mort du Christ, la séparation de son âme avec son corps est effective et Origène mentionne peu avant une telle rupture que quand son âme est troublée par sa souffrance⁸⁷, son esprit, lui, reste inébranlable tandis que son corps ploie sous le poids de la souffrance.

Avec sa mort, le corps du Christ est déposé au tombeau, son âme va dans l'Hadès et son esprit est rendu à son Père :

Voulant sauver l'esprit de l'homme, au sujet duquel l'apôtre s'est exprimé ainsi, le Sauveur a revêtu également l'esprit de l'homme. Ces trois éléments, lors de la Passion, ont été séparés ; ces trois éléments, lors de la Résurrection, ont été réunis. Lors de la Passion, ils ont été séparés. Comment ? Le corps dans le tombeau ; l'âme aux enfers ; l'esprit, il l'a déposé entre les mains du Père. L'âme aux enfers. [...] S'il est vrai qu'il a « déposé » son esprit entre les

⁸⁴ *Ibid.*, *Homélie sur S. Luc*, VIII, 1, SC 87, P. 165.

⁸⁵ *Ibid.*, *Homélie sur la Genèse*, I, 12, SC 7 bis, p. 55.

⁸⁶ *Ibid.*, *Contre Celse*, III, 41, SC 136, p. 97.

⁸⁷ *Ibid.*, *Contre Celse*, II, 9, SC 132, p. 303 : « Nous ne pensons pas non plus que le corps de Jésus, visible alors et perceptible aux sens, est Dieu. Et que dis-je, le corps ? Pas même l'âme, dont il est dit : "Mon âme est triste à en mourir". Mais, selon la doctrine des Juifs, on croit que c'est Dieu, usant de l'âme et du corps du prophète comme d'un instrument, qui dit : "C'est moi, le Seigneur, Dieu de toute chair", et : "Avant moi aucun Dieu n'a existé, et il n'y en aura pas après moi" ».

mains du Père, c'est comme un « dépôt » qu'il a donné son esprit. Autre chose est « faire don », autre chose « remettre », autre chose « confier en dépôt ». Le déposant fait un dépôt avec l'intention de recouvrer son dépôt⁸⁸.

Le prix de la rédemption est payé par l'âme du Christ et non pas par son esprit. C'est pourquoi, cette sainte âme du Christ est descendue dans l'Hadès, car son *pneuma* ne peut jouer un tel rôle. Poser ainsi la question est difficilement acceptable pour Origène. En effet, « le prix de la rédemption, une fois versé par l'âme du Sauveur, c'est au Christ vivifié selon le *pneuma* (1 Pet., 3, 18) qu'il appartient d'annoncer aux esprits leur délivrance »⁸⁹.

On peut dire que le composé humain du Christ (corps, âme et esprit) a été disjoint ou dissocié avec sa mort. Mais l'événement de la résurrection les a regroupés dans l'unique personne du Ressuscité : son corps a retrouvé son âme et son esprit « non pas au moment même de la résurrection, mais immédiatement après la résurrection »⁹⁰. À travers la résurrection, le corps du Christ a retrouvé sa sainte âme, puisqu'à sa mort, « son âme est sortie librement de son corps »⁹¹. Origène justifie un tel choix en émettant cette hypothèse : « Peut-être la raison de sa hâte à sortir de son corps était-elle de la conserver intact et d'éviter que ses jambes ne fussent brisées comme celles des brigands crucifiés avec lui »⁹². C'est une manière de justifier la mort du Christ comme séparation de son âme d'avec son corps, puisque nous avons montré que le Seigneur est Dieu et Homme et « nul homme destiné à mourir n'est immortel ; il est immortel quand il ne doit plus mourir »⁹³ : ce principe s'applique au Christ ressuscité. Il est convaincu de sa résurrection, c'est pourquoi il a affirmé qu'il relèverait le temple en trois jours après sa destruction (Jn 2, 19)⁹⁴. Selon Origène, le *pneuma* du Christ a rejoint son corps et son âme après la résurrection quand le Christ est allé aussitôt le récupérer des mains du Père⁹⁵. Le Christ ressuscité (corps, âme, esprit) sanctifie tous ceux qui viennent à lui. On peut donc en déduire que le *pneuma* du Christ donne la vie de Dieu au *pneuma* humain. Il le vivifie.

⁸⁸ *Entretien avec Héraclide*, 7, SC 67, p. 73.

⁸⁹ Jacques DUPUIS, « L'esprit de l'homme ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, op. cit., p. 87.

⁹⁰ ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclide*, 7, SC 67, p. 73.

⁹¹ *Contre Celse*, II, 16, SC 132, p. 331. Texte légèrement modifié.

⁹² *Contre Celse*, II, 16, SC 132, p. 331.

⁹³ *Idem*.

⁹⁴ *Contre Celse*, III, 32, SC 136, p. 77 ; *Contre Celse*, III, 41, SC 136, p. 95-99.

⁹⁵ *Entretien avec Héraclide*, 7-8, SC 67, p. 73-75.

Conclusion

Ce parcours sur l'anthropologie d'Origène a permis de comprendre que l'homme formé d'un corps, d'une âme et d'un esprit est le propre de la culture biblique. Chez l'Alexandrin, on retrouve aussi un composé humain bipartite lorsqu'il traite de l'humain comme partie intégrante de la création dans son orientation vers le sensible. Par contre, le rapport à Dieu l'oblige à envisager un tripartisme anthropologique. Le *pneuma* humain relie l'homme à Dieu. Le tripartisme l'engage dans une dimension sotériologique, car Dieu est *Pneuma*. Ainsi donc, l'homme créé par Dieu est digne de par sa similitude avec Dieu. La grandeur de l'homme réside dans sa création à l'image et à la ressemblance de Dieu et dans sa capacité à reconnaître le Christ son Modèle et à s'engager à sa suite. L'image de Dieu implique nécessairement l'homme dans une *relation* intime et dynamique avec le divin, ce qui le fait passer de l'image à la ressemblance.

L'anthropologie origénienne s'ouvre sur une portée mystique dont la pointe se trouve dans l'union avec le Christ. Ainsi, on peut dire que tout a été créé pour l'homme et l'homme est créé pour Dieu. L'homme, par son composé tripartite est ordonné à Dieu. L'humain tout entier est à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le Christ est l'Image du Dieu invisible. L'homme qui suit le Christ vit alors selon l'image du Christ Image de Dieu : l'anthropologie chrétienne est donc *christocentrique*. La dignité de la personne humaine trouve ainsi en lui tout son sens. Mais la vision anthropologique d'Origène qui pense Dieu comme *Pneuma* induit également une conception *théocentrique*⁹⁶ de l'homme qui ne peut être appréhendée que dans une approche chrétienne. Contrairement à ce que Celse appelle la prétention des chrétiens, Origène soutient que « Dieu a tout fait pour l'homme »⁹⁷, ce qui fait que « l'homme ne s'explique pas au niveau de l'homme »⁹⁸, mais ne peut se comprendre qu'en se tournant vers Dieu.

⁹⁶ Christoph SCHÖNBORN, *La création de l'homme comme Bonne Nouvelle.*, op. cit., p. 48.

⁹⁷ ORIGÈNE, *Contre Celse*, IV, 74, SC 136, p. 367.

⁹⁸ Olivier CLÉMENT, *Questions sur l'homme*, Paris, Éditions Stock, 1976, p. 8.