La notion paulinienne de YH

Autor(en): **Barth, Fernand**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **44 (1911)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **23.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379893

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LA NOTION PAULINIENNE DE ΨΥΧΗ

PAR

FERNAND BARTH

Les mots ont parfois une étrange destinée. L'*âme*, vocable courant dans notre langage moderne, et non pas seulement dans notre langage religieux, — rendre l'âme, il n'y a âme qui vive, il a l'âme trop haute, — joue un rôle secondaire dans la terminologie du Nouveau Testament, et tout spécialement dans les écrits pauliniens. L'idée qu'il représente pour nous est ordinairement exprimée dans le grec sacré par πνευμα. Tandis que le terme de ψυχη (avec ses dérivés) se trouve exactement vingt-six fois dans les discours et sous la plume de Paul (Actes et Epitres pastorales compris), celui de πνευμα (avec πνευματικος) revient aussi souvent, si ce n'est plus, dans la seule Epître aux Romains. C'est, je pense, aux Pères grecs et latins que nous devons cette transposition. Principalement à Augustin. D'après Harnack, en effet, Augustin « n'a voulu admettre que deux objets, Dieu et l'âme [1] ; » « il ne partait pas du libre arbitre, il partait de Dieu et de l'âme [2] ; » « son principe, c'est Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu. [3] » Mais Augustin était imbu de philosophie néo-platonicienne et, dans l'*anima* de sa psychologie chrétienne, il a versé le contenu de la ψυχη alexandrine. Plotin, pas davantage que Platon, ne fait rentrer le πνευμα dans son système. Il admet trois degrés de l'être, émanations de plus en plus

[1] *Hist. des dogmes*, trad. par Eug. Choisy, p. 265.
[2] Ibid. p. 287. — [3] Ibid. p. 257.

imparfaites du divin, le νους, la ψυχη, le σωμα. « Subordonnée à l'intellect, la ψυχη tend vers lui, comme la raison de son côté tend à Dieu. Sa mission est de *devenir* ce que l'intellect est a priori, c'est-à-dire intelligente [1]. » « Le but de la vie humaine est la purification de l'âme et son assimilation de plus en plus complète à la divinité [2]. » « L'âme qui s'est purifiée ici-bas par la philosophie, continue de se purifier au-delà de la tombe jusqu'à ce qu'elle se dépouille de l'individualité elle-même, dernier vestige de sa captivité terrestre [3]. » Et l'on sait que pour saint Augustin, « l'immortalité de l'âme est une conséquence de sa nature raisonnable [4] ».

La ψυχη paulinienne ne recouvre absolument pas l'*anima* augustinienne, ni par conséquent l'*âme*, au sens traditionnel. De là, quand on lit et interprète les textes sacrés, un malaise et une confusion dont souffre aujourd'hui encore notre langage religieux, en particulier celui de la chaire. La psychologie chrétienne reste indécise et ne sert qu'imparfaitement la cause de l'évangélisation. Notre désir serait, par les quelques recherches exégétiques qui vont suivre, de mettre un peu d'ordre et de clarté dans un domaine où il est particulièrement nécessaire de voir clair et de marcher droit. « Travaillons à bien penser, voilà le principe de la morale » (Pascal).

Nous nous sommes appliqué à déterminer le sens du terme de ψυχη dans chaque cas particulier, et à grouper les textes en conséquence. C'est la division de la première partie de ce travail. Dans une seconde partie, nous cherchons à élucider quelques-uns des problèmes que pose la ψυχη paulinienne, et spécialement son dérivé ψυχικος.

CHAPITRE PREMIER

Les sens du mot ψυχη.

1° *Principe de vie, vie.*

Dans cette acception, où se rangent une grande partie des textes collationnés, Actes 20 : 10, 24 ; 27 : 10, 22 ;

[1] Weber, *Hist. de la philos. europ.*, p. 160.
[2] Id. ibid. p. 165. — [3] Id. ibid. p. 166. — [4] Id. ibid. p. 184.

Rom. 11 : 3 ; 16 : 4 ; 1 Cor. 14 : 7 ; Phil. 2 : 30 ; 1 Thes. 2 : 8, ψυχη ne correspond pas à l'idée abstraite que nous nous faisons de la vie, et qui s'exprime chez Paul par ζωη (cf. Rom. 11 : 15 ; Phil. 1 : 20) ; c'est le principe concret, qui s'identifie presque avec le sang, le נֶפֶשׁ hébreu au sens le plus matériel. Et de fait, dans tel des passages que nous étudions, on pourrait traduire par sang : « ils veulent mon sang » (Rom. 11 : 3). ζητουσι την ψυχην μου ; cf. 1 Rois 19 : 10 : יְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי.

« L'âme est l'étincelle vivante, qui a fait de la masse inerte un corps animé, mais cette âme a son siège dans le sang et disparaît avec lui [1]. »

C'est en effet la ψυχη qui différencie la matière inerte de l'être animé (cf. 1 Cor. 14 : 7 : ὁμως τα ἀψυχα φωνην διδοντα). Il va de soi, dès lors, que « donner son âme » équivaut à faire le plus grand sacrifice possible. (1 Thess. 2 : 8 : μεταδουναι... και τας ἑαυτων ψυχας ; Phil. 2 : 30 : μεχρι θανατου ἠγγισε, παραβουλευσαμενος τῃ ψυχῃ). « Perdre son âme », c'est ici perdre sa personnalité historique, c'est être physiquement mort (Act. 20 : 9-10 : και ἠρθη νεκρος ἡ γαρ ψυχη ἐν αὐτῳ ἐστιν). De là, à identifier la ψυχη avec cette personnalité elle-même, avec ce quelque chose qui conditionne et garantit l'intégrité du moi, il n'y a qu'un pas, qui est très vite franchi.

2° *Etre vivant.*

Nous sommes ici encore en plein hébraïsme. La locution πασα ψυχη, dans Rom. 2 : 9 et 13 : 1 est l'exact corrélatif du כָּל־נֶפֶשׁ si fréquent dans l'Ancien Testament (voy. par exemple Lév. 17 : 15 : כ' נ' אֲשֶׁר תֹּאכַל ; Ezéch. 47 : 9 וְהָיָה כ' נ' חַיָּה). Aussi me semble-t-il préférable de traduire Rom. 2 : 9 : ἐπι πασαν ψυχην ἀνθρωπου, avec Osterwald et Crampon : sur tout homme, plutôt qu'avec Segond : sur toute âme d'homme, version qui a le tort de méconnaître le caractère hébraïque de l'expression et de donner un sens trop obscur au mot même de ψυχη ; notre interprétation est d'ailleurs corroborée par la contre-

[1] Hausrath, *Apostel Paulus*, p. 150.

partie de la phrase : δοξα... παντι τω ἐργαζομενω το ἀγαθον.

Le passage 1 Cor. 15 : 45 : ἐγενετο ὁ πρωτος ἀνθρωπος Ἀδαμ εἰς ψυχην ζωσαν présente, du point de vue lexicologique, de plus sérieuses difficultés, comme on peut s'en rendre compte déjà par la diversité des traductions :

Le premier homme, Adam,
a été fait avec une âme vivante (Osterwald), devint une âme vivante (Segond, Stapfer), a été fait âme vivante (Crampon), a été doué d'un souffle de vie (Oltramare).

Cette dernière exégèse a pour elle l'étymologie [1] et se rencontre avec celle qu'avaient adoptée les pasteurs et professeurs de Genève à propos du texte Gen. 2 : 7 (d'où est tiré 1 Cor. 15 : 45) : « pour lui donner la respiration et la vie. » Elle se recommande par sa clarté et a l'avantage de faire comprendre que l'expression נֶפֶשׁ חַיָּה ait pu être employée par l'auteur jahviste pour désigner aussi bien les animaux que les hommes (Gen. 2 : 7 et 19).

Cependant, si le souffle vital, le נֶפֶשׁ, que l'hébreu qualifie pléonastiquement de נ' חַיָּה (d'où le grec ψυχη ζωσα) est le principe identique de l'existence chez tous les êtres vivants (les plantes seules n'ont pas de ψυχη), il va sans dire que chez l'homme, il se différencie dans les facultés de la vie consciente, le sentiment, la pensée, la volition. Certes, la langue a des mots pour exprimer ces divers modes de l'« âme » humaine : καρδια, νους, θελημα. Mais il arrive que le principe actif de ces facultés soit pris pour les facultés elles-mêmes, que la ψυχη soit conçue sous telle ou telle de ses catégories, sentante, pensante, agissante, et les épîtres pauliniennes nous en fournissent quelques exemples intéressants.

3° *Etre conscient.*

Alexandre, citant chez Hérodien (IIIe siècle après J.-C.) l'expression μια ψυχη, que Paul emploie, Phil. 1 : 27, la traduit : d'un seul avis, unanimement. C'est donc moins de dispositions du cœur qu'il s'agirait ici que d'une com-

[1] De ψυχω, souffler, respirer (Alexandre).

munauté de vues, ce qui expliquerait bien le *συναθλουντες τη πιστει :* quoi de plus nécessaire, en effet, pour le succès d'une campagne que l'élaboration d'un plan unique, amenant la convergence des efforts? Si nous expliquons Phil. 2 : 20, *οὐδενα γαρ ἐχω ἰσοψυχον ὁστις γνησιως τα περι ὑμων μεριμνησει,* comme le fait Stapfer : « je n'ai personne ici qui *pense* comme moi et qui puisse s'intéresser sérieusement à ce qui vous concerne », nous aurons deux textes où la faculté raisonnante de l'« âme » est mise en évidence.

Par contre le *συμψυχοι* de Phil. 2 : 2 semble plutôt indiquer la conformité de sentiments, l'union des cœurs préparant celle des intelligences (*συμψυχοι, το ἑν φρονουντες*).

Le *ἐκ ψυχης* de Eph. 6 : 6 et Col. 3 : 23 est en général traduit par « de bon cœur ». Oltramare commente ainsi : « *ἐκ ψυχης*, de bon cœur = ex animo, opp. à : difficilement, à regret, à contre-cœur, en maugréant, comme fait celui qui est contraint. »

Calvin, dans son langage énergique dit : « de courage. » Et c'est bien cela. C'est bien le zèle, l'ardeur, la bonne volonté que Paul réclamait des Ephésiens dans l'accomplissement de la volonté de Dieu, et des Colossiens dans tout ce qu'ils faisaient, « comme pour le Seigneur ».

L'interprétation d'*εὐψυχω* (Phil. 2 : 19), avoir bon courage, d'*ἀναψυχω* (2 Tim. 1 : 16) réconforter, soulager, et d'*ὀλιγοψυχος* (1 Thess. 5 : 14), abattu, découragé, pusillanime, ne fournit pas matière à discussion.

Il n'en est pas de même du texte auquel nous arrivons maintenant, et qui va nous retenir plus longtemps : 1 Thess. 5 : 23 : *και ὁλοκληρον ὑμων το πνευμα και ἡ ψυχη και το σωμα ἀμεμπτως ἐν τη παρουσια Ἰησου Χριστου τηρηθειη.*

Ce passage nous amène à transgresser quelque peu les limites de notre travail et à préciser le sens du terme *πνευμα* dans le vocabulaire paulinien. A défaut d'étude exégétique détaillée, impossible à entreprendre ici, nous faisons appel à l'autorité de quelques commentateurs d'entre les plus connus. B. Weiss s'exprime comme suit[1] :

[1] *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, p. 249.

« Lorsque Paul parle la langue de l'Ancien Testament, où πνευμα signifie l'esprit de vie donné par Dieu à l'homme pour faire de lui une âme vivante, πνευμα n'est pas autre chose en fait qu'un synonyme de ψυχη. Par contre, lorsque l'apôtre donne à πνευμα le sens spécifique d'esprit de Dieu ou de Saint-Esprit, en tant que principe de la vie nouvelle et sainte du chrétien, il est évident qu'il s'agit de quelque chose que l'homme naturel ne peut pas posséder ; dans ce cas, c'est-à-dire lorsqu'il parle didactiquement, Paul ne se sert que du terme de πνευμα. »

Aug. Sabatier partage la même opinion [1] :

« A cette question : Paul reconnaît-il dans l'homme naturel l'existence du πνεῦμα? il faut donc répondre : non. Dans tous les passages où Paul parle du πνευμα de l'homme pécheur, ce mot n'a plus le sens spécifique que nous venons de déterminer, mais la signification générale de notre mot esprit. »

Calvin s'exprime différemment dans son commentaire sur les épîtres aux Thessaloniciens :

« Il est dit quelquefois que l'homme simplement consiste de corps et âme, et alors l'âme signifie l'esprit qui habite au corps comme en un domicile. Mais pour ce que l'âme a deux principales facultés, l'entendement et la volonté, l'Ecriture a accoutumé quelquefois de mettre ces deux choses distinctement, quand elle veut exprimer la vertu et nature de l'âme ; et l'âme est prise alors pour le siège de l'affection, en sorte qu'elle est la partie opposite à l'esprit. Quand nous oyons donc ici ce mot esprit, sachons qu'il dénote l'intelligence ou la raison, comme par ce mot d'âme la volonté et toutes affections sont signifiées. »

Dans un sens analogue, F. Delitzsch dit [2] : « On trouvera que nulle part dans le Nouveau Testament, il n'est question de ψυχη lorsqu'on veut parler de la manière dont Dieu se révèle à notre conscience et agit sur elle. Dieu rend témoignage τῳ πνευματι ἡμων (Rom. 8 : 16) et c'est τῳ πνευματι του νοος ἡμων (Eph. 4 : 23) que nous sommes

[1] *L'apôtre Paul*, p. 312, note.
[2] *System der biblischen Psychologie*, p. 154.

renouvelés. L'esprit est le fondement de la personnalité humaine, et c'est par lui aussi que commence l'œuvre du salut ; là se renouent les relations de l'homme naturel avec Dieu, l'absolu personnel, afin que soit transformé l'être tout entier, aussi bien psychique que conscient. L'objet de l'œuvre rédemptrice se nomme ψυχη, car ψυχη désigne l'ensemble de la vie individuelle ; mais l'objet de cette œuvre, conçue à la lumière de la suiconscience et de la détermination libre, se nomme πνευμα, car πνευμα est le siège de toute volition, de toute pensée et de tout sentiment conscients, le lieu où se décide et s'affirme l'attitude de l'homme vis-à-vis du salut qui lui est offert. »

Dans son livre récent sur la doctrine paulinienne de l'esprit, M. Jean Arnal, lic. théol. arrive à des conclusions semblables, qui me paraissent justifiées et solidement établies :

« Que Paul accorde à l'homme le πνευμα, faculté supérieure de l'individu, capable de percevoir et recevoir le divin,... c'est ce qui semble résulter des textes mêmes (p. 350). Paul ne suppose-t-il pas chez les Gentils quelque chose qui peut les guider ? Cette lueur brillant dans leurs ténèbres, n'est-elle pas un reflet de la clarté céleste, de ce qui, loin de détruire la loi, la parachève ? N'est-ce pas l'Esprit, réduit, diminué, écrasé, si l'on veut, mais l'Esprit quand même ? En l'homme naturel le πνευμα est atrophié ; mais au contact de la vérité rédemptrice, il se ranime, se fortifie, se développe ; par l'effusion de l'Esprit du Christ, il acquiert sa force ; alors le joug de la chair est brisé, la vie nouvelle devient possible, au ζην ἐν σαρκι succède le ζην ἐν πνευματι (p. 353).

Ces différentes conclusions ne sont pas aussi divergentes qu'il paraît au premier abord. Sans doute, elles résolvent en sens opposé la question de savoir si la psychologie paulinienne est d'origine dicho- ou trichotomique. Pour B. Weiss, pour Sabatier, pour M. Westphal aussi, quoique avec moins d'assurance [1], il y a simple dichotomie chez

[1] Le πνευμα est chez le chrétien cette faculté *nouvelle*, d'origine *à la fois divine et humaine*, résultant de l'effusion du Saint-Esprit dans le cœur du croyant (*Chair et esprit*, p. 137).

l'homme naturel : corps et âme, σωμα et ψυχη, le πνευμα n'apparaissant qu'avec la rédemption. Pour F. Delitzsch, au contraire, et surtout pour M. J. Arnal, la division est d'emblée trichotomique, dès la naissance, ou mieux, dès l'avènement de la conscience de soi, et l'œuvre du Saint-Esprit a pour but de réveiller le πνευμα, de l'électriser, si l'on veut me permettre ce modernisme. L'accord entre les deux conceptions est impossible tant qu'on reste sur le terrain du substantialisme grec. Mais quand on renonce à voir dans le disciple de Gamaliel un pur platonicien, quand on se rappelle avoir affaire à un Juif (« Je suis Juif, né à Tarse en Cilicie...») nourri de la mœlle de l'Ancien Testament ; quand on sait que la terminologie hébraïque est étrangement vague et déconcertante, que la psychologie des auteurs sacrés est essentiellement dynamique, qu'en particulier « l'esprit (le רוּחַ) chez les Hébreux apparaît avant tout comme une puissance divine communiquant à l'homme toutes les forces supérieures quelconques [1], » il n'y a plus lieu de s'étonner que les textes pauliniens manquent de rigueur philosophique, et qu'en ce qui concerne notre sujet, le πνευμα puisse être envisagé tantôt comme l'apanage de l'humanité naturelle, tantôt comme le privilège de l'homme régénéré. M. J. Arnal ne parle-t-il pas lui-même d'un esprit « réduit, diminué, écrasé, atrophié ? » Ainsi la ψυχη exercerait surtout son influence dans le monde naturel et le πνευμα dans l'humanité régénérée.

Si cette opinion est fondée, on doit s'attendre à trouver que Paul, s'adressant dans ses lettres à des chrétiens, se serve du terme πνευμα plus fréquemment que de celui de ψυχη. Or c'est bien le cas et la constatation en est frappante pour tout lecteur quelque peu attentif. A tout prendre, nous ne connaissons que deux passages où l'on puisse dire que l'apôtre accorde à ψυχη le sens qu'il donne ordinairement à πνευμα. Il s'agit de 2 Cor. 1 : 23 : ἐπικαλουμαι ἐπι την ἐμην ψυχην et 2 Cor. 12 : 15 : ἐγω δε ἡδιστα δαπανησω και ἐκδαπανηθησομαι ὑπερ των ὑμων ψυχων.

4° *Etre spirituel.*

[1] Knobel, *Der Prophetismus der Hebräer*, I § 10.

Il semble en effet difficile de voir ici autre chose, sous le vocable ψυχη, que l'être moral et spirituel : ce n'est pas sur sa vie physique que Paul jure avoir voulu épargner les Corinthiens ; son existence historique n'a rien à voir ici ; c'est bien son « âme », au sens traditionnel, nous dirions volontiers sa conscience qu'il prend à témoin de la véracité de ses paroles. Et, de même, dans le second passage, l'apôtre, en vrai père spirituel, déclare être prêt à se dépenser tout entier s'il peut en résulter quelque bien pour le développement religieux de ses enfants dans la foi [1].

« L'Ecriture ne statue nulle part une opposition entre l'âme et l'esprit... car l'identité essentielle n'est pas entre ψυχη et σαρξ, mais entre ψυχη et πνευμα [2]. »

Il semble en effet impossible d'expliquer autrement l'assimilation que fait ici notre apôtre de la ψυχη au πνευμα. Ainsi qu'il sera dit plus loin, si la ψυχη est en chaque individu solidaire de la σαρξ, et comme rivée à elle, c'est un pur accident, la conséquence du péché de la race. Primitivement ψυχη et πνευμα étaient destinés à se rejoindre et à se confondre : tels deux fleuves qui, après leur confluent, roulent quelque temps côte à côte dans le même lit et finissent par mêler leur eaux. Mais la rédemption en Jésus-Christ a précisément pour but de libérer la ψυχη d'une alliance qui la déshonore et de la rendre à sa destinée première qui était de réaliser la vie de l'esprit dans l'individu historique. On comprend dès lors, encore une fois, que, parlant de ses propres expériences ou écrivant à des gens chez qui le processus salutaire était en voie de s'accomplir, Paul employât le terme ψυχη là où d'ordinaire il disait πνευμα.

Note. Cette idéalisation de la ψυχη, exceptionnelle chez saint Paul, comme on vient de le voir, est par contre assez fréquente dans les évangiles et les épîtres catholiques, où d'ailleurs les autres sens que nous avons relevés se trouvent également.

[1] Cf. Barde, *Paul apôtre :* « Paul nous réservait d'ailleurs une autre preuve de l'existence de son ministère.... Elle se résume en deux mots : l'amour des *âmes* » (p. 313).

[2] Delitzsch, l. c. p. 376.

Cf. Mat. 10 : 28. και μη φοβηθητε απο των αποκτεινοντων το σωμα, την δε ψ. μη δυναμενων αποκτειναι.
Luc 1 : 46. Μεγαλυνει ἡ ψ. μου τον Κυριον.
Mat. 11 : 29. εὑρησετε ἀναπαυσιν ταις ψ. ὑμων.
Jean 12 : 27. ἡ ψ. μου τεταρακται.
Hébr. 6 : 19. ἡν (ἐλπιδα) ὡς ἀγκυραν ἐχομεν της ψ.
Hébr. 10 : 39. ἡμεις δε οὐκ ἐσμεν ὑποστολης εἰς ἀπωλειαν, ἀλλα πιστεως εἰς περιποιησιν ψυχης.
Hébr. 13 : 17. πειθεσθε τοις ἡγουμενοις ὑμων και ὑπεικετε· αὐτοι γαρ ἀγρυπνουσιν ὑπερ των ψ. ὑμων.
Jacq. 1 : 21. τον (λογον) δυναμενον σωσαι τας ψ. ὑμων.
Jacq. 5 : 20. ὁ ἐπιστρεψας ἁμαρτωλον ἐκ πλανης ὁδου αὐτου σωσει ψυχην ἐκ θανατου.
1 Pierre 1 : 10. κομιζομενοι το τελος της πιστεως ὑμων, σωτηριαν ψυχων.
1 Pierre 2 : 11. αἱτινες (σαρκικαι ἐπιθυμιαι) στρατευονται κατα της ψ.
1 Pierre 2 : 25. ἐπεστραφητε νυν ἐπι τον ποιμενα και ἐπισκοπον των ψ. ὑμων.
2 Pierre 2 : 8. ψ. δικαιαν ἀνομοις ἐργοις ἐβασανιζεν.
3 Jean 2. εὐχομαι σε εὐοδουσθαι... καθως εὐοδουται σου ἡ ψ.

CHAPITRE II

Ψυχικος, σαρκικος et πνευματικος.

« Σωμα ψυχικον, proprement un corps doué de respiration, puis en général un corps animal, comme nous l'avons en commun avec toutes les créatures animées sur la terre, un corps qui est organisé pour donner satisfaction aux besoins purement animaux [1]. »

« Il n'y a donc aucune différence entre ψυχικος et σαρκικος [2]. »

« Il faut admettre que l'homme, désigné sommairement par le terme de σαρξ, est constitué, non seulement d'un corps matériel mais d'une essence spirituelle et vivante ; aussi la ψυχη, qui lui est attribuée, se trouve-t-elle intimement unie à la σαρξ pour former une même unité de substance ; de cette façon ψυχικος et σαρκικος sont deux termes synonymes [3]. »

Ces interprétations nous paraissent trop peu nuancées. En effet, lorsque Paul emploie l'adjectif σαρκικος (ou σαρκινος), c'est, ou bien dans le sens de temporel, matériel

[1] Von Flatt, *Vorlesungen über die beyden Briefe Pauli an die Corinthier*. 1 Cor. 15 : 44.
[2] Heinrici, *Erklärung der Korinthierbriefe*. 1 Cor. 2 : 14.
[3] Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, p. 144.

(*εἰ γαρ τοις πνευματικοις αὐτων ἐκοινωνησαν τα ἐθνη, ὀφειλουσι και ἐν ταις σαρκικοις λειτουργησαι αὐτοις* Rom. 15 : 27 ; *εἰ ἡμεις ὑμων τα πνευματικα ἐσπειραμεν, μεγα εἰ ἡμεις ὑμων τα σαρκικα θερισομεν*, 1 Cor. 9 : 11), ou bien dans celui de charnel, relatif à la chair, dont les affections sont contraires à celles de l'esprit (*Οἰδαμεν γαρ ὁτι ὁ νομος πνευματικος ἐστιν· ἐγω δε σαρκικος εἰμι, πεπραμενος ὑπο την ἁμαρτιαν* Rom. 7 : 14).

Le texte le plus favorable à l'identification des qualificatifs *ψυχικος* et *σαρκικος* est 1 Cor. 3 : 1 : *οὐκ ἠδυνηθην λαλησαι ὑμιν ὡς πνευματικοις, ἀλλ' ὡς σαρκικοις, ὡς νηπιοις ἐν Χριστῳ*. De même que dans 1 Cor. 2 : 14 : *Ψυχικος δε ἀνθρωπος οὐ δεχεται τα του πνευματος του Θεου*, il y a en effet ici opposition avec *πνευματικος*. Mais qu'on veuille bien remarquer que l'apôtre prend soin, dans les versets qui suivent, d'expliquer lui-même ce qu'il entend par *σαρκικοι :* ce sont des hommes livrés à des sentiments coupables, à la jalousie et à l'esprit de dispute (*ὁπου γαρ ἐν ὑμιν ζηλος και ἐρις και διχοστασιαι ; ὁταν γαρ λεγῃ τις, Ἐγω μεν εἰμι Παυλου, ἑτερος δε Ἐγω Ἀπολλω, οὐχι σαρκικοι ἐστε ;* 1 Cor. 3 : 3 et 4.). Telle n'est pas l'idée qu'il se fait du *ψυχικος*, lequel n'accepte pas les vérités de l'ordre spirituel parce qu'il ne les *comprend* pas : c'est un homme qui voudrait juger par ses seules facultés naturelles ce qui ne peut l'être que par l'assistance de l'Esprit : *ψυχικος δε ἀνθρωπος οὐ δεχεται τα του πνευματος του Θεου*, 1 Cor. 2 : 14.

En d'autres termes, il y a entre le *σαρκικος* et le *ψυχικος ἀνθρωπος* la même différence qu'entre un être immoral et un être amoral. Tandis que le *σαρκικος* ne peut que s'*opposer* au *πνευματικος* (*ἡ γαρ σαρξ ἐπιθυμει κατα του πνευματος* Gal. 5 : 17), le *ψυχικος* doit *tendre* au *πνευματικος*. Sans doute, par le fait de sa déchéance originelle, l'homme n'est jamais uniquement « psychique » ; il est du plus au moins « charnel ». Mais la rédemption lui fournit la possibilité de devenir « spirituel » et de réaliser ainsi, avec la volonté de Dieu, sa destinée primitive. Ayant librement accepté l'Esprit saint, le *Πνευμα ἁγιον*, crucifiant journel-

lement la chair avec ses convoitises (Gal. 5 : 24, Rom. 13 : 14), il se trouve engagé dans une voie qui, logiquement, à condition qu'il veille et n'éteigne pas l'Esprit, lui permettra d'acquérir la maîtrise de lui-même, la victoire sur ses passions, la vie éternelle (Rom. 8 : 13).

D'autre part, dans 1 Cor. 15 : 44 et 46 (*σπειρεται σωμα ψυχικον, ἐστι σωμα ψυχικον και ἐστι σωμα πνευματικον*) l'apôtre ne veut pas parler d'un corps « sensuel », comme traduit Calvin, mais bien d'un corps animal ; c'est proprement le corps animé du souffle vital de la *ψυχη*, souffle qui n'a rien en lui-même de corrompu, mais dont la durée est limitée à celle de l'existence terrestre, au lieu que le corps spirituel est soumis à l'action du souffle divin par excellence, le *πνευμα* éternel.

CHAPITRE III.

Les deux âges de l'humanité.

Nous touchons ici à un des points les plus controversés de toute la théologie biblique : Quelle était la nature du premier Adam ? En quoi le second diffère-t-il du premier ?

« Christ, écrit Sabatier [1], a pu venir en chair, comme individu charnel, c'est-à-dire constitué physiologiquement comme tout autre individu humain, sans être souillé par le péché, puisque la vie de la chair en soi n'a rien de mauvais. Par ce côté physique, il était dans la même condition qu'Adam, mais il faut ajouter qu'Adam n'était pas dans la même condition que lui ; car si le premier homme était *ψυχικος*, il n'était pas encore *πνευματικος*. Au contraire, le second Adam, outre la *ψυχη ζωσα* et la *σαρξ* avait encore la force divine du *πνευμα*. Il n'était pas seulement spirituel, il était l'esprit même. Il suit de là qu'entre le premier Adam, qui était seulement un être psychique, et la loi de Dieu, qui était d'essence spirituelle, il y avait disproportion et disparité, en sorte que la transgression était facile à prévoir. Au contraire, entre le second Adam, qui était spi-

[1] *L'apôtre Paul*, p. 398.

rituel par essence, et la loi spirituelle de Dieu, il y avait parité et harmonie, en sorte qu'il pouvait et devait moralement triompher là où le premier avait succombé. En d'autres termes, l'un avait bien le « vouloir », mais il n'avait pas le « pouvoir », l'autre a eu l'un et l'autre. »

En sens contraire, Beyschlag[1] expose comme suit sa théorie:

« On pourrait tirer de 1 Cor. 15 : 45 sq. la preuve que Paul s'est représenté le premier Adam, c'est-à-dire le type de l'humanité naturelle, comme une pure ψυχη ζωσα privée de πνευμα. Supposé, en effet, que la lettre fît naître une semblable supposition, cette supposition prouverait trop et rien. Car, de la même lettre, on devrait tirer la conclusion que Christ n'a possédé aucune ψυχη; il faudrait même aller plus loin et dire que ni Adam ni Christ n'ont eu de corps puisque le texte n'en fait aucune mention. Au contraire, le contexte montre clairement que l'apôtre ne se représente pas le Christ glorifié comme un esprit pur, mais bien doué du corps de sa résurrection, conçu comme σωμα πνευματικον. »

J'irai plus loin. L'hypothèse de Sabatier me paraît attenter gravement à la suprême justice de Dieu. Hé quoi! L'homme n'aurait reçu, comme don de joyeux avènement sur la terre, que le seul « vouloir » spirituel, tandis que le « pouvoir » lui en était refusé? Il aurait été ainsi fatalement poussé à la transgression et Dieu n'aurait eu pour but que de créer des êtres destinés, de par leur nature même, à l'incapacité morale entraînant la ruine physique? Car c'est bien à cela qu'aboutit en fin de compte la théorie de la disproportion entre l'état psychique de l'homme et la volonté spirituelle de Dieu. Pour notre part, nous ne pouvons pas accepter cette manière de voir qui supprime la chute en voulant l'intégrer dans le processus évolutif de l'humanité, et nous croyons beaucoup plus conforme au sentiment de l'apôtre de reconnaître que, par le libre exercice de sa volonté, l'homme, cédant à une sollicitation du dehors,a compromis du même coup sa destinée et celle de la race.

[1] *Neutestamentliche Theologie*, p. 35.

Comme le dit très bien Delitzsch [1] :

« L'homme au lieu de s'élever de l'état de neutralité d'une ψυχη ζωσα indépendante à celui d'individualité spirituelle (πνευματικος) dirigée entièrement par l'esprit qui a son origine dans le Dieu vivant, est devenu psychique (ψυχικος) et charnel (σαρκικος). Autrement dit, il est tombé sous l'empire de sa chair (σαρξ), laquelle, s'étant séparée de l'esprit, est devenue grossièrement matérialiste, de matérielle qu'elle était ; l'esprit n'est plus ce qu'il devait être, la puissance directrice de la vie personnelle ; il n'est plus que la conscience de l'être, dont les fonctions sont inspirées par l'âme ; la ψυχη a usurpé les droits du πνευμα, c'est par elle, et non par le πνευμα que la vie individuelle se détermine quant à sa forme historique spécifique. »

On se méprend certainement quand on veut voir dans 1 Cor. 15 : 44 sq. une théorie sur la nature du second Adam en tant qu'individualité historique. Paul n'aborde pas la question ontologique ; tout au plus effleure-t-il celle d'origine. Son propos est très spécial : il veut prouver que les ressuscités revêtiront un corps nouveau : καθως ἐφορεσαμεν την εἰκονα του χοϊκου, φορεσομεν και την εἰκονα του ἐπουρανιου (1 Cor. 15 : 49). Et comme le Jésus historique a eu une chair semblable à la nôtre, quoique non soumise au péché (νυνι δε ἀποκατηλλαξεν ἐν τῳ σωματι της σαρκος αὐτου Col. 1 : 22, ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας Rom. 8 : 3), il est dans la logique de l'argumentation de postuler que le ἐγενετο ὁ ἐσχατος Ἀδαμ εἰς πνευμα ζωοποιουν (1 Cor. 15 : 45) s'applique au Christ glorifié, vainqueur de la mort. Nous sommes heureux de nous rencontrer sur ce point avec Sabatier :

« La nouvelle époque historique commence avec la résurrection du Sauveur, laquelle a été la première apparition de la vie spirituelle [2] sur la terre [3]. »

Mais dans quelles relations le second Adam est-il avec le premier ? En d'autres termes : Quel rapport y a-t-il entre les deux âges de l'humanité ?

[1] l. c. p. 334. — [2] Nous dirions : de la vie spirituelle intégrale. — [3] l. c. p. 338.

L'homme, en se livrant au péché, a compromis sa destinée ; il a creusé un abîme entre sa *ψυχη* et son *πνευμα*; désormais il ne pourra plus de lui-même parvenir à cet état supérieur vers lequel il tendait d'un mouvement naturel avant sa chute. Séduite et séductrice, sa *σαρξ* se voit condamnée à la corruption. Nous ne croyons pas, comme le veut Sabatier [1], que « loin d'être immortel par essence, l'homme primitif était par essence mortel et corruptible », que « Paul n'a pas l'idée d'un corps charnel qui serait inattaquable à la mort. » Qu'on lise au contraire 1 Cor. 15 : 51 et 53 : *παντες μεν οὐ κοιμηθησομεθα· παντες δε ἀλλαγησομεθα... δει γαρ το φθαρτον τουτο ἐνδυσασθαι ἀφθαρσιαν*, et 1 Thess. 4 : 17 : *ἐπειτα ἡμεις οἱ ζωντες... ἁρπαγησομεθα ἐν νεφελαις εἰς ἀπαντησιν του κυριου εἰς ἀερα*. On en conclura tout naturellement que l'apôtre admettait la possibilité d'une transformation — graduelle ou soudaine — du corps physique sans l'intervention de la mort.

Mais là où le premier homme avait succombé, Christ a vaincu, et lorsque, libre des liens de la matière, il s'est montré aux siens dans son corps glorifié, il était non seulement *πνευματικος* mais *πνευμα ζωοποιουν*. Comme le terme de *ψυχη* dans l'expression *ψυχη ζωσα*, celui de *πνευμα* est pris ici dans le sens métonymique pour : être spirituel. Paul, en effet, ne conçoit pas un principe vital sans forme extérieure qui en soit l'instrument. Dès lors, la mort n'est plus souveraine. Tous ceux qui, par un libre choix, ont reçu le *Πνευμα ἁγιον*, Christ lui-même, en eux, vivifient à son contact leur propre *πνευμα*, insensibilisé par le péché, et se sentent possesseurs de la vie qui triomphe du tombeau : *που σου, θανατε, το νικος; που σου, θανατε, το κεντρον;* (1 Cor. 15 : 55).

L'apparition du second Adam est donc corrélative de la faute du premier.

Telle n'est pas cependant l'opinion de Sabatier [2].

« Adam et Christ représentent les deux grandes périodes de la vie de l'humanité. La chair, le péché, la loi, la mort règnent sur la première ; l'esprit, la foi, la justice, la vie sont les puissances qui triomphent dans la se-

[1] l. c. p. 418. — [2] l. c. p. 338.

conde. Le premier Adam était terrestre et charnel (χοικος et ψυχικος). Tous ses descendants ont été terrestres et charnels ; ils ont continué sa vie et par là son image. Avec la transgression d'Adam, le péché est entré dans le monde, a régné sur tous les enfants d'Adam, les livrant à la mort, salaire inévitable du péché. Tel est le développement naturel de cette période. On n'a pas toujours bien saisi le lien organique qui l'unit à la seconde résumée en Christ. Cette nouvelle période n'intervient point brusquement, amenée du dehors par un acte arbitraire, elle a son point de départ dans la première elle-même et en procède organiquement. La vie charnelle et psychique doit précéder la vie spirituelle et la laisser s'épanouir (1 Cor. 15 : 46). »

Cette conception strictement évolutionniste peut en effet s'appuyer sur le texte cité : ἀλλ' οὐ πρωτον το πνευματικον, ἀλλα το ψυχικον, ἐπειτα το πνευματικον (1 Cor. 15 : 46). Mais, outre qu'on peut, comme le fait Stapfer, sous-entendre dans ce verset le σωμα du v. 44, et traduire : « Ce n'est pas le corps spirituel qui existe d'abord, c'est le corps animal », il n'est pas du tout certain que la succession indiquée dans notre texte soit d'ordre général et historique ; il se pourrait tout aussi bien qu'elle voulût marquer les deux phases par lesquelles toute créature humaine est appelée à passer, la phase psychique et la phase spirituelle. Et de l'une à l'autre, il n'y a pas, répétons-le, évolution, d'après la doctrine paulinienne, mais bien rupture, bouleversement radical par la vertu de l'Esprit saint. « Où donc Paul a-t-il puisé cette notion ? Comment a-t-il été amené à voir dans le nouvel état de choses (en l'homme), une opération de l'Esprit ? On trouve encore la réponse dans la thèse initiale, dans ce que je crois être le fondement de la doctrine paulinienne : l'expérience. C'est parce que pour lui toutes choses sont devenues nouvelles, parce que son existence a été transformée, changée, bouleversée, parce qu'il a senti et sent encore l'Esprit agir dans son âme, que l'apôtre parvient à cette conception. Cette régénération qu'il préconise et prêche, il l'a subie, il en connaît le principe [1]. »

1 J. Arnal, op. cit., p. 182.

CHAPITRE IV

L'eschatologie à propos de 1 Cor. 15 : 44.

L'opposition statuée par Paul entre le *σωμα ψυχικον* et le *σωμα πνευματικον* nous amène à dire un mot de ses idées eschatologiques. Si le texte en question avait toujours été étudié exégétiquement, la théologie chrétienne n'aurait pas connu les puérilités auxquelles un Augustin même a donné l'appui de son nom sur le sujet de la résurrection, et nous ne verrions pas aujourd'hui des chrétiens s'opposer à une pratique aussi recommandable que la crémation au nom de la prétendue doctrine évangélique. Il est à remarquer en effet que Paul distingue soigneusement entre la *σαρξ* et le *σωμα*. La première est le principe matériel, le second le principe formel. Ce qui sera renouvelé par la mort, ce n'est pas la matière mais la forme. Sans doute, comme écrit Sabatier, « on peut se demander, au point de vue philosophique, comment la forme peut subsister quand la matière qui la remplit disparaît. Paul ne s'est pas préoccupé de cette question. Il a cherché à rendre sa pensée sensible, et il y a admirablement bien réussi, en comparant la résurrection à la germination d'un grain de semence. Ce n'est pas la même matière qui compose la plante nouvelle, et cependant le type persiste dans le changement de substance. Le corps nouveau procède organiquement du germe qui lui donne naissance. Il y a donc un lien réel entre le corps semé corruptible et le corps qui ressuscite incorruptible. C'est le même corps et c'est pourtant un corps nouveau. Le corps, en effet, représente aux yeux de Paul une pensée divine essentielle et nécessaire au plein développement de la vie individuelle ; c'est même la cause ou le principe de l'individualité ; ce type divin se réalise successivement avec des éléments de nature diverse (*ἀλλη σαρξ*) et s'élève, comme l'âme elle-même, par la crise de la mort, à un degré supérieur de la vie. Il devient, lui aussi, corps spirituel, en ce sens que le *πνευμα* l'animera, comme la *ψυχη* l'anime aujourd'hui [1]. »

[1] Op. cit. p. 342 sq.

Ainsi la mort met fin au règne de la ψυχη. De même que la résurrection de Jésus inaugure historiquement une nouvelle période de l'évolution humaine, de même le chrétien est introduit par sa propre résurrection dans une phase nouvelle de son existence, celle précisément à laquelle correspond le corps spirituel. Ici, il est vrai, se place une question à laquelle les textes semblent donner deux réponses divergentes. Paul a-t-il admis une résurrection individuelle immédiatement consécutive à la mort ou seulement une palingénésie générale des élus au « dernier jour » ? D'une part, en effet, l'apôtre statue une transformation soudaine et collective au moment de la parousie (1 Cor. 15 : 52), et si, dans ses dernières lettres il a renoncé à l'espoir d'y assister sur la terre, il n'a jamais cessé d'y croire et d'exhorter ses lecteurs à s'y préparer (Phil. 3 : 20-21 : 1 : 10). D'autre part, son espérance est bien d'être réuni par la mort physique avec Christ, sans délai (2 Cor. 5 : 6-8 ; Phil. 1 : 21-24). Sabatier ne veut pas voir de contradiction entre ces deux séries de textes et explique que « jusqu'au moment de la manifestation extérieure et historique du Seigneur, les chrétiens, vivants ou morts, ont également leur gloire et leur vie cachée en Dieu, comme l'est actuellement aux yeux du monde la gloire du Christ lui-même [1]. »

Quoi qu'il en soit de ce point, une chose est certaine, c'est que l'immortalisation n'est promise qu'aux fidèles : σαρξ και αἱμα βασιλειαν θεου κληρονομησαι οὐ δυναται (1 Cor. 15 : 50), et la conséquence logique de cette déclaration semble bien être celle qu'ont tirée les conditionnalistes, à savoir que ceux qui ont vécu uniquement de la chair et du sang finiront par disparaître tout entiers.

Mais encore, que devient la ψυχη au moment de la glorification du fidèle ? Elle qui, nous l'avons noté au passage, commande la vie de relation dans ses diverses manifestations, les plus hautes comme les plus vulgaires, est-elle détruite avec la chair dont elle était solidaire ? Cela ne nous paraît guère conforme à la pensée apostolique, puis-

[1] Op. cit. p. 342.

qu'au fond, c'est la ψυχη qui, dans la psychologie paulinienne, garantit en l'homme l'intégrité du moi, au moins au début de sa vie consciente. Sans doute, plus tard, et à mesure que le chrétien se laisse gagner par l'influence divine, c'est le πνευμα qui devient prédominant en lui et tend à absorber la ψυχη, mais celle-ci subsiste cependant distinctement aussi longtemps que dure la vie physique[1].

Il est donc permis d'inférer des prémisses posées dans les textes qu'au terme de l'évolution, la ψυχη individuelle est résorbée dans le πνευμα. De toute façon son rôle est fini : dans un monde où Dieu est tout en tous, où par conséquent le *Πνευμα* suprême ne peut animer que des πνευματικοι il ne saurait plus être question d'un mode d'existence psychique.

CONCLUSION

Nous avons trouvé que la notion de ψυχη chez saint Paul plonge par toutes ses racines dans la psychologie hébraïque. Son sens original, comme celui du נֶפֶשׁ de l'Ancien Testament, est celui de principe de la vie physique, ou tout simplement de respiration. Par métonymie ψυχη désigne l'être tout entier en tant qu'individualité historique, puis, dans une acception à la fois plus restreinte et plus large, l'être conscient, pensant, sentant et agissant. Enfin ce terme est parfois réservé à l'organe spirituel de l'homme, à l'« âme » au sens traditionnel, et devient alors synonyme de πνευμα.

C'est dans et par la ψυχη que se transmet de génération en génération la faute d'Adam, en vertu de laquelle la ψυχη est devenue solidaire de la σαρξ et s'est séparée du πνευμα, son conjoint naturel.

L'homme est donc, par naissance, ψυχικος ; il ne peut

[1] « L'âge de 12 ans était important pour le jeune Juif. Suivant un traité rabbinique, jusqu'à cet âge, un jeune garçon ne possédait que le nephesch ou la vie animale ; dès lors il commençait à acquérir le ruach ou esprit qui, si sa vie était vertueuse, se développait jusqu'à l'âge de vingt ans pour devenir le nischama ou âme raisonnable. » Farrar, *La vie du Christ*. Trad. par G. Secretan, p. 52 sq.

devenir πνευματικος que par une intervention spéciale de Dieu. L'apparition de Jésus-Christ n'est pas une simple étape dans le développement religieux de l'humanité : elle marque un commencement nouveau et inaugure une seconde période de l'histoire. Christ ayant été fait par sa résurrection πνευμα ζωοποιουν, l'homme psychique devient homme spirituel par une communion intérieure avec lui. L'homme spirituel est seul capable de comprendre les mystères du royaume de Dieu, et en lui seul se réalisent les promesses de résurrection et de vie renfermées dans l'Evangile.

La ψυχη de l'homme régénéré, dans sa partie qui n'est pas liée à la chair, est peu à peu absorbée par l'esprit, en sorte qu'on peut parler désormais chez lui d'une intelligence, d'une volonté et d'une affection spirituelles.

Il apparaît donc à l'analyse que nous avons affaire, avec la ψυχη paulinienne, à une notion dont les contours sont mal définis. D'une part, en effet, la ψὐχη est emprisonnée dans la matière, et d'autre part elle tend à l'esprit. Semblable à l'antique Janus, elle regarde à la fois vers la mort et vers la vie, participant en même temps de la mortalité de la chair et de l'immortalité de l'esprit. Eh bien, chose curieuse, la pensée paulinienne, si profondément étrangère à la philosophie grecque, rejoint ici le système de Platon. Pour le penseur de l'Académie, en effet, « l'âme représentait, d'une part, l'élément vivant, ce qui se meut de soi-même et communique le mouvement, et d'autre part l'organe de la perception, de la comparaison, de la volonté. Comme principe de la vie et du mouvement, l'âme appartient au monde inférieur de l'évolution, et elle y reste enfermée tant qu'elle s'attache aux objets qui tombent sous les sens. Mais cette même âme participe également, par la connaissance véritable, celle des idées, à la réalité supérieure, immortelle.... Ayant cette position intermédiaire, l'âme doit porter les traits des deux mondes auxquels elle appartient : il doit y avoir en elle quelque chose du monde des idées et quelque chose de celui des phénomènes [1]. » « L'âme humaine, ainsi que l'âme du

[1] Windelband, *Geschichte der Philosophie*, p. 99 et 100.

monde, dont elle est une émanation, renferme des éléments immortels et des éléments mortels ou, pour parler plus exactement, elle les relie ensemble, elle en est le joint, elle est la proportion suivant laquelle l'idée et la matière s'unissent dans l'individu. L'élément immortel, c'est l'intelligence ou la raison (*το λογιστικον μερος*), l'élément mortel, parce qu'il dépend essentiellement de la vie corporelle, c'est la sensualité (*το ἐπιθυμητικον*) ; le lien de ces deux éléments, qui constitue l'âme proprement dite et son individualité, c'est la volonté, l'énergie, le courage (*το θυμοειδες*) [1]. »

Après cela, il importe de rappeler que la psychologie paulinienne, comme d'ailleurs toute la psychologie biblique, fait une place prépondérante à un autre élément, qu'ignore la philosophie grecque, le *πνευμα*. C'est le *πνευμα*, en réalité, qui, chez Paul, joue le rôle d'intermédiaire entre le principe idéal et le principe matériel ou, comme dirait l'apôtre, entre Dieu et le monde ; c'est lui qui est chargé d'instaurer sur la terre, après l'avoir réalisé dans l'homme, le royaume de Dieu, qui est « justice, paix et joie », précisément par le Saint-Esprit. Dès lors, l'« âme » y descend au rôle de succédané de l'esprit, inféodée à la chair par le péché, partageant son infirmité et vouée avec elle à la destruction. Mais la grâce peut intervenir, aidant l'« âme » à briser sa solidarité accidentelle avec la chair, et à lier partie avec l'esprit, son allié naturel, et finalement son semblable.

[1] Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, p. 87.