NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 1 1991

La problématique de l'animation de l'embryon. Survol historique et enjeux dogmatiques (à suivre)

Philippe CASPAR

p. 3 - 24

https://www.nrt.be/en/articles/la-problematique-de-l-animation-de-l-embryon-survol-historique-et-enjeux-dogmatiques-a-suivre-59

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La problématique de l'animation de l'embryon

SURVOL HISTORIQUE ET ENJEUX DOGMATIQUES

Le zygote est-il un être humain, oui ou non? Cette question, qui peut surprendre, fut au centre de l'un des plus grands débats d'opinion qui ait secoué les pays industrialisés depuis la fin de la seconde guerre mondiale. Les discussions très vives qui ont surgi à propos de la fivete (fécondation in vitro et transfert d'embryon) la soulevèrent avec une acuité nouvelle. La médecine renouait ainsi avec l'une des controverses les plus anciennes de la culture occidentale, celle de l'animation de l'homme[1]. Entrevue pour la première fois par les médecins hippocratiques et certains de leurs interprètes, systématisée par Aristote, cette problématique traverse les différents courants de la médecine gréco-romaine, ceux de la patristique chrétienne, ceux enfin des grandes constructions spéculatives du Moyen Âge, avant d'apparaître discrètement dans certaines thèses anthropologiques des principaux systèmes rationalistes, tels ceux de Descartes, de Malebranche et de Leibniz. La synthèse thomiste, à laquelle cet article fait une large part, se présente à la fois comme la systématisation la plus rigoureuse des pensées antique et patristique à ce sujet, et comme le cadre conceptuel dans lequel toutes les théories ultérieures viendront s'inscrire. On devine l'utilité d'une présentation d'ensemble de cette doctrine.

I. - La controverse autour de l'animation de l'embryon

L'origine même de l'âme humaine a, de tout temps, intéressé l'esprit humain. Est-elle une émergence à partir de la matière, ainsi que le supposèrent la plupart des présocratiques[2], les

1. Cf. Ph. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit,* Paris, Lethielleux; Namur, Culture et Vérité, 1987. Mention doit être faite de l'article de L. VANDÉLAC, *La face cachée de la procréation artificielle,* dans *La Recherche* n° 219 (1989) 1113-1124.

2. Cf. R.B. ONIANS, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, and Fate,* Cambridge University Press, 1951.

stoïciens[3], et, plus tard, les tenants du traducianisme matérialiste[4], ou, au contraire, vient-elle d'ailleurs, d'un principe divin, comme le pensaient les néo-platoniciens[5], voire d'un Dieu clairement identifié, comme l'affirme la tradition chrétienne? Ce débat de fond interférera toujours avec la problématique de l'animation strictement dite, dont les termes furent fixés pour la première fois par certains médecins hippocratiques: l'âme coexiste-t-elle avec le corps au moment de la conception ou, au contraire, est-elle infusée dans le corps embryonnaire à un stade déterminé de l'ontogenèse? Cette question, qui engage des données médicales, philosophiques et théologiques, constitue la controverse de l'animation au sens strict. Selon cette terminologie[6], deux thèses sont en présence: celle de l'animation médiate et celle de l'animation immédiate. Selon la première, le principe spirituel créé immédiatement — c'est-à-dire sans intermédiaire — par Dieu est uni au corps embryonnaire après un certain nombre de jours de développement. Selon la seconde, cette union coïncide avec la fécondation biologique. Le terme «médiat» désigne donc ici un décalage chronologique entre le moment de la conception et celui de l'immersion d'un principe spirituel créé. Le terme «immédiat» signifie en revanche l'inexistence de ce décalage chronologique[7].

II. - La thèse aristotélicienne

Les premiers textes relatifs à l'animation de l'homme se trouvent dans les traités pédiatriques et gynécologiques du corpus hippocratique[8]. En particulier, la paragraphe XXII, 1, du traité *De la nature de l'enfant* fut fréquemment invoqué:

> J'ai vu moi-même du sperme resté six jours dans la matrice et tombé dehors. Tel qu'il m'apparut alors, j'en tire les conséquences qui suivent. Mais je vais d'abord expliquer comment j'ai pu voir un sperme de six jours... Je vais dire comment cela se présentait: c'est comme si on enlevait une coquille à un œuf cru et que l'humeur fut transparente dans la membrane intérieure. Voilà son apparence, en gros. De plus, c'était rouge et sphérique; dans la membrane,

3. Ainsi Panétius de Rhodes; voir B.N. TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, Paris, Vrin, 1931.
4. Cf. TERTULLIEN, *De Anima*, édit. J. WASZINCK, Amsterdam, 1947.
5. Cf. É. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1982.
6. Cf. *DTC*, *s.v. animation*, t. 1, col. 1305-1313.
7. Cf. Ph. CASPAR, *La saisie...*, cité n. 1, p. 404-421.
8. Cf. *ibid.*, p. 43-63.

apparaissent des fibres blanches et épaisses, enroulées avec une humeur épaisse et rouge, et autour de la membrane, il y avait à l'extérieur des caillots de sang. Du milieu de la membrane saillait quelque chose de fin qui me parut être le cordon ombilical: c'est par lui que se faisaient d'abord l'inspiration et l'expiration. À partir de lui la membrane était toute tendue et enveloppait la semence. Telle était la semence de six jours que j'ai vue[9].

Remarquons-le toutefois: les médecins hippocratiques n'ont fourni qu'une base d'observation plus ou moins précise[10], sur laquelle d'autres devaient élaborer une doctrine de l'animation immédiate. Telle est en effet la lecture qu'en firent certains auteurs, tel Porphyre dans son Épître à Gauros, *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*[11], ainsi qu'un nombre appréciable d'auteurs byzantins[12].

La thèse contraire, celle de l'animation médiate, fut systématisée par Aristote[13]. Pour ce faire, le Stagirite commence par opérer une distinction entre la conception biologique et le développement embryonnaire. La conception se définit par le contact entre le sperme et la matière femelle contenue dans la matrice[14]. Ce principe est applicable à tous les êtres vivants qui se reproduisent par voie sexuée (insectes, poissons, oiseaux, mammifères): l'accouplement est indispensable pour tous les individus appartenant à l'ensemble des espèces vivantes[15]. La distinction des sexes se retrouve aussi dans le

9. HIPPOCRATE, *De la nature de l'enfant,* XII, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 55-56.

10. Le niveau de la science hippocratique est l'objet d'une bonne estimation dans R. JOLY, *Le niveau de la science hippocratique,* Paris, Les Belles Lettres, 1966. Les analyses de Joly sont considérablement précisées par A. THIVEL, *Cnide ou Cos? Essai sur les doctrines médicales de l'Antiquité,* Paris, Les Belles Lettres, 1981. Le travail classique est celui de L. BOURGEY, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique,* Paris, Vrin, 1953.

11. Traduit par A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* Paris, Les Belles Lettres, 1953, t. III, p. 265-305.

12. Cf. M.H. CONGOURDEAU, «Quelques aspects de l'embryologie d'Hippocrate dans la tradition byzantine», dans *Hippocrate et son héritage,* Colloque Franco-Hellénique d'Histoire de la Médecine, Fondation François Mérieux. Lyon, 9-12 octobre 1985, Association corporative des étudiants en médecine de Lyon, p. 67-72.

13. Cf. Ph. CASPAR, *La saisie...,* cité n. 1, p. 182-265.

14. Cf. ARISTOTE, *De la génération des animaux,* 735a 13-14, Paris, Les Belles Lettres, 1961: «J'appelle embryon le premier mélange d'une femelle et d'un mâle.» Les schèmes utilisés sur ce point par Aristote sont empruntés à la «physique du récipient» en usage chez les médecins hippocratiques (voir R. JOLY, *Le niveau...,* cité n. 10, p. 75-80).

15. Cf. ARISTOTE, *De la génération...,* cité n. 14, 715a 26-30: «Aussi l'on peut dire qu'en général chez tous les animaux qui se déplacent en nageant, volant ou marchant, on rencontre toujours mâle et femelle, et cela est vrai non seulement pour les sanguins, mais encore pour quelques non sanguins.»

monde végétal, de sorte qu'elle constitue une des caractéristiques fondamentales de l'organisation du vivant. Les rôles respectifs du mâle et de la femelle dans la conception biologique sont par ailleurs parfaitement définis:

> En effet, la femelle est comme un mâle mutilé, et les règles sont comme une semence, mais qui n'est pas pure: une seule chose lui manque, le principe de l'âme. Et voilà pourquoi, chez tous les animaux qui ont des œufs clairs, l'œuf se forme bien avec les parties des deux sexes, mais il n'a pas ce principe, et c'est ce qui fait qu'il n'est pas animé: car ce principe, c'est le sperme du mâle qui l'apporte. Au contraire, quand le résidu de la femelle reçoit ce principe, il se forme un embryon[16].

Le sperme agit en «donnant consistance» à la matière contenue dans la matrice. La semence exerce son action sur la matière femelle comme la présure sur le lait[17]: elle réunit les parties identiques et les coagule, de sorte que le composé se déssèche et s'entoure de membranes[18], parmi lesquelles le chorion[19].

Quant au développement embryonnaire, il ne peut être compris qu'à partir des relations posées par Aristote entre les deux termes du couple hylémorphique et les vecteurs sexuels fournis tant par le mâle que par la femelle. Une formule remarquable exprime sans la moindre ambiguïté cette asymétrie dans le rôle des deux géniteurs: «Le corps vient de la femelle, l'âme du mâle; car l'âme est substance (formelle) d'un corps[20].» Dans le couple hylémorphique,

16. *Ibid.*, 737a 27-34; voir aussi 775a 15; *Métaphysique*, 1034a 34 - b 4; 1040b 13-16; *Histoire des animaux*, 636a 18-19. À propos de la prééminence de l'homme sur la femme dans la biologie d'Aristote, voir en particulier P. LOUIS, «Monstres et monstruosité dans la biologie d'Aristote», dans *Hommage à Claire Préaux*, Éd. de l'Université Libre de Bruxelles, 1975, p. 277-284. On trouvera une présentation d'ensemble de la biologie d'Aristote dans G. POUCHET, *La biologie aristotélique*, Paris, Alcan, 1885; P. LOUIS, *La biologie d'Aristote*, Paris, Hermann, 1975; A. PREUS, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, New York — Hildesheim, George Olms Verlag, 1975, et J. MORSINK, *Aristotle: on the generation of animals, a philosophical study*, Washington, University Press of America, 1982.

17. Cf. ARISTOTE, *De la génération...*, cité n. 14, 729a 11-14, 739b 22. Cette image se retrouvera dans la tradition occidentale pendant plusieurs siècles; voir n. 28.

18. *Ibid.*, 739b 28.

19. *Ibid.*, 739b 31.

20. *Ibid.*, 738b 25-27. On trouve un commentaire de cette formule dans F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Paris-Leuven, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948, p. 256-263 et dans Ch. LEFÈVRE, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain, même éd., 1972, p. 56, 61, 69; voir également P. MORAUX, «À propos du 'Nous thurathen' chez Aristote», dans *Autour d'Aristote*, Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr Mansion, Publications Universitaires de Louvain, 1955, p. 257-259; C.A. FREELAND analyse ce problème à partir de textes empruntés à *Métaphysique Thèta*, dans

la forme est déterminée et principe d'actuation, alors que la matière est indéterminée et principe d'individuation. En d'autres termes, la forme actue le composé, tandis que la matière nombre ce dernier. La tendance foncière d'Aristote consiste à établir une correspondance entre le sperme et la forme d'une part, le principe féminin et la matière d'autre part. Mieux, les principes femelles sont passifs alors que les principes mâles détiennent seuls l'activité structurante, de sorte que les interactions des deux vecteurs sexuels constituent la base de la génétique aristotélicienne[21]. En conséquence, l'ontogenèse chez Aristote peut être décrite comme une domestication progressive de la matière par la semence. Cette maîtrise survient au quarantième jour, si l'embryon est un garçon, au quatre-vingtième, s'il est une fille. Avant cette échéance, l'embryon est déjà animé mais il n'est pas encore un individu humain[22]. Il ne peut pas encore être saisi par le *nous*. Cette remarquable doctrine du *nous* constitue sans nul doute l'intuition la plus profonde de l'anthropologie aristotélicienne, qui, au faîte de son développement, parvient à poser l'existence d'une dualité, en l'homme, de la *psychê* et du *nous*[23]. Selon une formule frappante, ce dernier survient *thuraten,* c'est-à-dire du dehors[24], sans que le Stagirite puisse élucider un tant soit peu le mystère de son origine et de son statut[25].

Aristote on bodies, matter and potentiality. Philosophical issues in Aristotle's biology, édit. A. GOTTHELF & J.G. LENNOX, Cambridge University Press, 1987, p. 392-407.

21. Nous avons attiré l'attention des spécialistes sur ce point dans *L'individuation des êtres: Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine,* Paris, Lethielleux; Namur, Culture et Vérité, 1985, p. 58-62. R. BERNIER et L. CHRÉTIEN ont récemment confirmé et précisé nos analyses dans *Génération et individuation chez Aristote principalement à partir des textes biologiques,* dans *Archives de Philosophie* 52 (1989) 123-142.

22. Cf. *De la génération des animaux* et les commentaires dans F. NUYENS, *L'évolution...,* cité n. 20 et Ph. CASPAR, *La saisie...,* cité n. 1. La thèse aristotélicienne se retrouve dans *La politique,* VII, 1335b 24-25. Sur l'avortement dans la Grèce antique, voir G. GLOTZ, «L'exposition des enfants», dans *Études sociales et juridiques sur l'antiquité classique,* Paris, Hachette, 1906, p. 187-227.

23. Cf. F. NUYENS, *L'évolution...,* cité n. 20, p. 266-318.

24. Pour le commentaire de cette formule, voir notamment M. DECORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote,* Paris, Vrin, 1934, p. 103-123 (avec la mise au point de F. NUYENS, *ibid.,* et celle de G. VERBECKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint Augustin,* Paris, DDB; Louvain, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945, p. 47-53); P. MORAUX, «A propos du Nous thurathen», dans *Mélanges E.P. Papanoutsos, Aphierôma ston E.F. Papanoutso,* Athènes 1980, t. 1, p. 159-197. Nous avons voulu montrer dans *La saisie...,* cité n. 1, la distance considérable qui sépare sur ce point la doctrine aristotélicienne de celle de Thomas d'Aquin.

25. «Quant à l'intellect spéculatif, c'est une autre question» (ARISTOTE, *De anima,* 415a 11-12).

III. - Deux aspects de la problématique chrétienne de l'animation de l'embryon

Avant d'exposer la reprise thomiste de la thèse aristotélicienne, examinons brièvement deux aspects de la problématique patristique sur ce point. Ce rappel n'est pas destiné à surcharger un exposé passablement complexe, mais à préciser davantage les perspectives générales dans lesquelles s'inscrivent les lignes de faîte de la synthèse thomiste à ce sujet.

1. *La question du moment de l'animation*

Les deux opinions en présence durant l'Antiquité grecque — à savoir, la thèse de l'animation médiate et celle de l'animation immédiate — se retrouvent dans la période patristique, mais leur argumentation a radicalement changé.

En effet, la thèse de l'animation médiate cesse de s'appuyer sur une théorie embryonnaire pour reposer sur une argumentation apologétique ou exégétique. Chez les Pères grecs, le principal défenseur de cette thèse est Théodoret de Cyr (393-466), l'auteur des douze livres de la *Thérapeutique des maladies helléniques,* la dernière des apologies du christianisme face à la philosophie grecque de la période hellénistique. L'argumentation de Théodoret est basée sur une interprétation littérale de deux passages de l'Ancien Testament, le premier extrait de l'Exode[26], le second du Livre de Job. Dans la formulation du code de l'Alliance, on trouve en effet le précepte suivant:

> Si des hommes, en se battant, bousculent une femme enceinte et que celle-ci avorte mais sans autre accident, le coupable paiera l'indemnité imposée par le maître de la femme, il paiera selon la décision des arbitres. Mais, s'il y a accident, tu donneras vie pour vie, œil

26. Tertullien interprète le verset d'*Ex 21,* 22-25, dans le sens de sa propre thèse de l'animation immédiate (*De anima,* cité n. 4, XXXVII; voir le commentaire dans *PL* II, col. 713 s., XXXVII, d). L'exégèse littérale de ce verset devient ensuite une des bases scripturaires de la thèse de l'animation médiate chez ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode,* 10, 1, coll. *SC,* 321, même éd., 1985 (au III[e] s.); DIODORE DE TARSE, *In Ex.,* 21, 22, *PG* 33, col. 1584 (au IV[e] s.); THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques,* coll. *SC,* 57, Paris, Cerf, 1958, p. 243 s. (au V[e] s.); chez PROCOPE DE GAZA, *Commentaire sur l'Exode, PG* 87, col. 618 (au VI[e] s.) et chez PHOTIUS, *Ad Amphilochium,* qu. 267, *PG* 101, col. 1089. Nous devons une grande partie de ces références à une communication personnelle de M.-H. Congourdeau. Nous avons pris connaissance, pendant la préparation de cet article, de St. ISSER, *Two Traditions: The Law of Exodus 21: 22-23 Revisited,* dans *The Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990) 30-45.

> pour œil, dent pour dent, pied pour pied, brûlure pour brûlure, meurtrissure pour meurtrissure, plaie pour plaie (*Ex 21,* 22-25)[27].

Théodoret interprète ce passage dans le sens de l'animation médiate. Avant un certain temps, l'embryon n'est pas encore humain, et l'avortement ne peut pas encore être assimilé à un homicide. La situation n'est plus du tout la même au terme d'une certaine durée: dans ce cas, le coupable doit payer «dent pour dent». Le schème du raisonnement est parfaitement superposable à celui utilisé par Aristote dans le Livre III de la *Politique.* On trouve par ailleurs dans Job un passage également utilisé par Théodoret:

> Souviens-toi: tu m'as fait comme on pétrit l'argile et tu me renverras à la poussière. Ne m'as-tu pas coulé comme du lait et fait cailler comme du laitage, vêtu de peau et de chair, tissé en os et en nerfs? Puis tu m'as gratifié de la vie, et tu veillais avec sollicitude sur mon souffle (*Jb 10,* 9-12).

Remarquons au passage que la formule de l'auteur biblique se rapproche étrangement de celle qu'utilise Aristote pour décrire la conception biologique[28].

De son côté, la thèse de l'animation immédiate tend à perdre ses racines médicales pour être déployée à partir du développement de la christologie. Cette argumentation se retrouve chez Grégoire de Nysse (330-395) et chez Maxime le Confesseur (580-666). Sur ce point, Grégoire[29] annonce la puissante synthèse de Maxime le

27. La traduction de la Septante, que Théodoret utilisait, donnait en fait ceci: «Si l'embryon n'est pas encore formé... en revanche, si l'embryon est formé». Nous citons la *TOB.*

28. Cette formule, proposée pour la première fois, rappelons-le, par ARISTOTE, *De la génération des animaux,* 739b 22-31 et 729a 7-14, se retrouve chez de nombreux auteurs de la littérature occidentale. Citons TERTULLIEN, *La chair du Christ,* XIX, 3; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue,* 1, VI; BETHREM LE SINCÈRE, (cité par J. NEEDHAM, *A history of embryology,* Cambridge University Press, 1959, p. 82); sainte HILDEGARDE (NEEDHAM, *ibid.,* p. 84 s.); THOMAS D'AQUIN, *Expositio super Job ad litteram,* 10, n° 249-250; et DANTE, *La Divine Comédie,* XXV, 34-75. Sur la vitalité de ces idées dans la vie quotidienne des hommes au Moyen Âge, voir L. LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324,* Paris, Gallimard, 1975, p. 248 et 580. Enfin, tout récemment, S. OTT a rapporté la survivance de cette théorie dans un village basque (*Aristotle among the Basques: the «cheese analogy» of conception,* dans *Man* 14 (1979) 699-711; voir également les articles synthétiques de N. BELMONT, *L'enfant et le fromage,* dans *L'homme* XXVIII (1988) 13-28; et de J.P. VALABREGA, *Note sur la quête de l'origine, ibid.,* 29-34.

29. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme,* coll. *SC,* 6, Paris, Cerf, 1943. Le premier article consacré à ce point est dû à F. STEPHANOU, *La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après Saint Grégoire de Nysse et Saint Maxime l'Homologète,* dans *Échos d'Orient,* XXI (1932) 304-315. Le problème est repris par

confesseur, tout en subissant l'influence du traducianisme de Tertullien dans certains passages. Dans cette voie ouverte par ces deux auteurs, la réflexion progresse en deux temps. Tout d'abord, le problème est posé sur le plan philosophique par l'affirmation de l'unité concrète du composé humain (selon une anthropologie dirigée à la fois contre l'idéalisme platonicien et l'origénisme)[30]. Mais la résolution de cette difficulté devait être pleinement comprise à partir de la méditation des mystères de la vie du Christ. Sous l'influence de ces deux auteurs, la controverse de l'animation de l'âme s'engageait résolument dans les perspectives théologiques définies notamment par Irénée de Lyon[31].

Selon Grégoire de Nysse, qui a développé surtout l'argumentation philosophique, l'homme est un composé ontologique de corps et d'âme. Fortement influencé par les philosophies aristotélicienne et stoïcienne (ne leur doit-il pas une partie importante de sa doctrine de l'*akolouthia*?)[32], Grégoire avait repris leur image de l'homme siégeant au sommet de la hiérarachie des êtres[33], assumant en lui

M.-H. CONGOURDEAU, *L'embryon est-il une personne?*, dans *Communio* (1984/IX) 103-116; «Maxime le Confesseur et l'humanité de l'embryon», dans *La politique et la mystique*, édit. M. CHARLES, Paris, Critérion, 1984. Nous devons à M.-H. Congourdeau la découverte de la portée christologique de la controverse de l'animation de l'homme. Cette dimension soutenait en filigrane le mouvement de notre thèse d'agrégation, *La saisie...*, cité n. 1. Tout récemment, M.-H. CONGOURDEAU a donné un bel article de synthèse, *L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur*, dans *NRT* 111 (1989) 693-709.

30. Parmi l'abondante littérature consacrée à cet auteur, nous renvoyons tout particulièrement à H.CROUZEL, *Origène*, Paris, Lethielleux; Namur, Culture et vérité, 1985.

31. «La vérité de tout cela apparut lorsque le Verbe de Dieu se fit homme, se rendant semblable à l'homme et rendant l'homme semblable à lui, pour que, par la ressemblance avec le Fils, l'homme devienne précieux aux yeux du Père. Dans les temps antérieurs en effet, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait: c'était d'ailleurs pour ce motif que la ressemblance s'était si facilement perdue. Mais, lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma l'une et l'autre: il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même ce qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme pleinement semblable au Père invisible par le moyen du Verbe pleinement visible» (IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies, Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris, Cerf, 1984, p. 617-618).

32. Nous devons à Jean Daniélou la découverte du thème de l'*akolouthia* chez Grégoire de Nysse; cf. *Revue des Études religieuses* 276 (1953) 119-149; ID., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1956, p. 236-247; «Philon et Grégoire de Nysse», dans *Philon d'Alexandrie*, Colloques Nationaux du Centre de la Recherche Scientifique, Lyon, 11-15 septembre 1976, Paris, Éd. du CNRS, 1967, p. 333-345.

33. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme, ibid.*, Introduction de J. LAPLACE, en part. p. 7-13, 36 s.

l'âme végétative commune aux plantes, l'âme sensitive, commune aux animaux, et l'âme rationnelle, commune aux anges. Ainsi donc, la structure ontologique de l'homme indique sa place privilégiée dans l'économie générale de la création. Cette localisation de l'homme au centre du cosmos est parfaitement illustrée par sa double nature de corps et d'âme rationnelle. Cette dualité est constitutive de l'homme et suggère à Grégoire une démonstration philosophique de l'animation immédiate de l'embryon. «On ne doit donc pas placer la création de l'un de ses composants avant celle de l'autre: ni la création de l'âme avant celle du corps, ni l'inverse; car alors, l'homme serait mis en conflit avec lui-même si on le divisait par une distinction temporelle[34].» Il est donc nécessaire que l'embryon soit animé dès sa conception.

Sur le plan théologique, Maxime le Confesseur éclaire définitivement cette approche métaphysique de l'animation par sa christologie. On sait que l'un des axes principaux de l'anthropologie de la plupart des Pères est l'exégèse du verset biblique selon lequel «l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu» (*Gn 1*, 26). Cette dimension constitutive de la nature humaine existe sans doute depuis le début de la création. Mais elle est restée voilée, car «le Père, nul ne l'a vu» (*Jn 1*, 18; *14*, 8). En incarnant la figure de Dieu sur terre. Jésus rend visible le modèle d'après lequel nous avons été faits. La révélation de notre condition peut par conséquent être effectuée à la lumière de la méditation du mystère propre du Christ. Or il ne fait aucun doute pour les Pères que le Christ soit animé immédiatement. En effet, la puissance de l'Esprit Saint, qui opère la conception du Christ, est infinie, et, d'autre part, il est inconcevable d'imaginer que le corps du Christ ait été animal, voire végétal, avant de devenir pleinement humain. Chaque homme est, par conséquent, animé immédiatement[35].

2. *Le débat entre le traducianisme et le créationisme*

L'apport le plus radical de la pensée chrétienne à cette problématique devait être la doctrine de la création des âmes individuelles par Dieu. Assez curieusement, cette doctrine mit du temps avant

34. *Ibid.*, ch. 28.

35. Cf. M.-H. CONGOURDEAU, *L'animation...*, cité n. 29; un autre point de contact entre la théologie de Maxime et la pensée médiévale est constitué par la traduction des *Ambigua* par JEAN SCOT ÉRIGÈNE (IX[e] s.): voir E. JEAUNEAU, «Jean l'Érigène et les *Ambigua ad Iohannem* de Maxime le Confesseur», dans *Maxime le Confesseur*, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980, Éd. Universitaires de Fribourg, 1982, p. 343-364.

de s'imposer et elle dut vaincre les résistances de certains des plus ardents penseurs de la jeune Église naissante. En effet, cette thèse — appelée le créationisme — eut à lutter contre deux courants de pensée qui, chacun, thématisaient une transmission de l'âme par les vecteurs sexuels, le traducianisme de Tertullien d'une part, et le traducianisme spiritualiste d'Augustin d'autre part.

Pour Tertullien d'abord, la transmission de la vie et l'animation sont simultanées, ce qui implique une animation immédiate puisque la vie est contemporaine de la conception. Chez lui cependant, la transmission de l'âme rationnelle est assurée par les parents, et ce depuis Adam.

> Lors donc qu'au début deux (substances) diverses et séparées, le limon et le souffle, ont constitué ensemble un seul homme, les deux substances, confondues maintenant en un, ont mêlé aussi leurs semences, et ont par là fourni une forme à la propagation de l'espèce. De là maintenant deux (substances), bien que diverses, s'écoulent cependant unies ensemble, et, introduites ensemble dans leur terrain et leur champ, ensemble produisent de deux substances un homme, en qui à nouveau se trouve la semence propre de l'espèce[36].

Cette doctrine qui lie l'âme intellective à la matière, est connue sous le nom de traducianisme matérialiste. Apparemment, Tertullien semble défendre une anthropologie proche de celle utilisée plus tard par les Cappadociens. Pour lui en effet, l'animation est immédiate, et elle a lieu dès la conception. Les raisons philosophiques avancées par Tertullien anticipent sur la démonstration proposée par Grégoire de Nysse:

> La conception de l'âme et celle du corps sont rigoureusement simultanées. La parité avec la mort l'exige: comme la vie cesse par la dissociation de deux substances, elle a dû commencer par leur association. De plus, on ne saurait attribuer la priorité ni à l'une ni à l'autre: l'acte générateur est un tout indivisible, par lequel tout l'homme est produit à la fois[37].

Mais la thèse de l'animation immédiate est également liée chez Tertullien à une conception matérialiste de l'âme. Il subissait en

36. TERTULLIEN, *De anima*, cité n. 4, XXVII, 8. L'origine adamique de ces deux semences est affirmée plus loin. «Prior enim Adam foemina aliquanto serius; ...Caeterum, et ipsam Dei adflatus animasset, si non ut carnis, ita et animae ex Adam tradux fuisset in foemina», *ibid.*, XXXVI, C; voir aussi XL, 1; le passage XXXVI, 4, est particulièrement intéressant; il nous montre en effet Tertullien préoccupé par l'exégèse difficile de *Gn* 2, 23 (voir aussi IX, 5-8; XXVII, 7-9), dont l'existence conduira Augustin à déclarer aporétique le problème de l'origine des âmes humaines individuelles.

37. A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 1909, p. 124.

effet l'influence des courants stoïciens selon lesquels l'âme est un corps matériel transmissible, de sorte que cet écrivain fougueux et racé avait fini par écarter l'action créatrice de Dieu pour expliquer l'émergence de l'homme individuel.

Le traducianisme matérialiste de Tertullien fut à la base de deux grandes réactions. Afin de dégager l'ordre transcendant auquel appartient en réalité l'âme humaine, Anastase II introduisit tout d'abord la distinction entre la conception, définie comme l'œuvre des parents, et l'animation, résultant de la création de l'âme par Dieu. Afin de fixer cette distinction, il décréta une distance chronologique entre ces deux actes, observant que le traducianisme matérialiste n'est compatible qu'avec la thèse de l'animation immédiate. À titre d'exemple, c'est ainsi que raisonne Cassiodore, successeur de Boèce à la cour de Ravenne, au VI[e] siècle. Sur la base des indications des médecins, cet ancien consul devenu moine fixe au quarantième jour le moment de l'animation, tout en soulignant l'obscurité de la question. La critique du traducianisme fut également à l'origine de toutes les doctrines créationistes selon lesquelles le corps de l'homme est formé par la génération sexuelle, alors que son âme est créée immédiatement par Dieu. Nous avons vu un exemple particulièrement clair de cette tendance en exposant les doctrines de Grégoire de Nysse et de Maxime le Confesseur[38].

IV. - Le problème de l'animation de l'embryon chez Augustin

Augustin est peut-être le plus grand des Pères de l'Église[39]. La position aporétique de l'évêque d'Hippone sur le problème de l'origine des âmes humaines individuelles mérite donc un exposé séparé. Nous verrons en effet que les masses dogmatiques mises en place par Augustin pour préciser la portée de ce problème font de lui le précurseur de Thomas d'Aquin.

Pour bien apprécier la position originale qu'Augustin se résigna à adopter dans ce débat, il importe de rappeler fermement le présupposé anthropologique sous-jacent à l'ensemble de ses réflexions

38. Ph. CASPAR, *La saisie...*, cité n.1, p. 129-135. On trouve également d'autres indications dans J. Cl. BOLOGNE, *La naissance interdite*, Paris, O. Orban, 1988, p. 55-58.

39. Nous nous sommes référé, dans le cadre réduit de ce texte, à deux introductions générales à l'œuvre de saint Augustin: P. BROWN, *La vie de Saint Augustin*, Paris, Seuil, 1971; et A. TRAPÉ, *Saint Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique*, Paris, Fayard, 1988.

à ce sujet. Pour l'évêque d'Hippone en effet, l'âme est immatérielle — ou, du moins, la partie de l'âme dont l'origine est proprement divine. Aucune hésitation n'est possible à ce sujet. «J'invite de toutes mes forces ceux qui se sont laissé convaincre par cette opinion que les âmes sont engendrées par les parents, à faire réflexion sur eux-mêmes, autant qu'ils le peuvent, et à admettre tout au moins que leurs âmes ne sont pas des corps.» La question, rappelons-le, fut âprement discutée à cette époque. Pour mémoire, mentionnons la célèbre *Lettre 3* de Fauste de Riez, la permanence toujours vivace de courants stoïciens et la réaction spiritualiste d'un Claude Mamert[40]. Jamais Augustin ne changea d'opinion à ce propos.

1. *L'origine des âmes humaines individuelles*

La problématique de l'origine des âmes humaines individuelles est exposée dans le Livre X du grand commentaire augustinien de la Genèse[41]. Elle est posée par l'exégèse de deux versets énigmatiques qui avaient déjà retenu l'attention de Tertullien[42]. Dans le second récit de la création, l'origine de l'âme d'Ève est passée sous silence. Augustin fait observer que la description de la fabrication du corps d'Ève est bien présente dans le récit biblique.

> Alors Yahvé Dieu fit tomber une torpeur sur l'homme, qui s'endormit. Il prit une de ses côtes, et referma la chair à sa place. Puis de la côte qu'il avait tirée de l'homme, Yahvé Dieu façonna une femme et l'amena à l'homme. Alors celui-ci s'écria: «Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair! Celle-ci sera appelée 'femme', car elle fut tirée de l'homme, celle-ci! (*Gn* 2, 21-22)

En revanche, l'auteur inspiré passe complètement sous silence la question de l'origine de l'âme d'Ève. Et ce silence étonne. D'où vient donc l'âme d'Ève? Avant de suivre Augustin dans sa réponse à cette question, rappelons que le premier récit de la Création situe davantage le couple humain au centre de l'œuvre de Dieu. Selon ce texte en effet, «Dieu créa l'homme à son image; à l'image de Dieu, il le créa; homme et femme il les créa.» Ce récit capital pour toute anthropologie chrétienne est utilisé par Augustin surtout

40. Sur tout ceci, on se référera utilement au travail de synthèse de E.L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, Études augustiniennes, 1959.

41. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, coll. Oeuvres de Saint Augustin, Tournai, DDB, 48 et 49 (cité désormais *OSA*); le Livre X de ce vaste commentaire augustinien se trouve dans le vol. 49, p. 146-227. On se rapportera également à deux textes empruntés à la controverse contre les pélagiens, *Epistula ad Optatum, ibid.*, 22, p. 332-375, et *De natura et origine animae, ibid.*, p. 376-667.

42. Voir plus haut, n. 36.

dans les nombreux traités qu'il consacra au mariage, ainsi que dans le Livre VI de *La Genèse au sens littéral*[43]. Le problème de l'origine de l'âme d'Ève, que le second récit de la Genèse soulève, est très bien situé par Augustin dans les premiers paragraphes du Livre X.

> D'où vient le corps d'Adam, d'où vient son âme, l'Écriture le précise: son corps est poussière, son âme souffle de Dieu. Par contre, l'Écriture dit bien qu'Ève fut formée de la côte d'Adam, mais elle ne dit pas que Dieu l'ait semblablement animée en soufflant sur elle, ce qui laisserait supposer que l'âme et le corps de la femme ont été tirés de l'homme, qui était déjà doué d'une âme. En effet, ou bien l'Écriture ne devait rien dire non plus de l'âme de l'homme, nous laissant, selon nos capacités, comprendre ou du moins croire qu'elle était donnée par Dieu; ou bien, si l'Écriture n'a pas passé ce fait sous silence pour que nous n'allions pas nous figurer que l'âme de l'homme a été, comme son corps, tirée du sol, elle aurait dû également ne pas omettre de parler de l'âme de la femme, pour que nous n'allions pas nous figurer qu'elle lui a été transmise par l'homme, si ce n'est pas vrai[44].

La résolution de ce problème commande toute la réflexion d'Augustin sur l'origine des âmes individuelles.

Trois hypothèses sont envisagées. Suivant la première, déjà retenue par Augustin au terme de l'exégèse du sixième jour (dans le Livre VI), l'âme d'Adam, ainsi que toutes les âmes humaines individuelles ultérieures, sont créées dès le sixième jour en leur raison causale. En conséquence, la création est déjà parfaite à ce moment-là. Il y a là un point d'exégèse augustinienne de la Genèse sur lequel l'évêque d'Hippone ne reviendra jamais. Selon la seconde, seul le corps d'Ève est issu de la côte adamique, et la première femme reçoit son âme de l'action créatrice de Dieu.

> Or, puisque l'Écriture ne dit pas que l'âme de la femme a été tirée de l'âme de l'homme, l'interprétation la plus plausible est qu'elle a voulu nous indiquer ainsi qu'il n'en va pas autrement pour elle que pour l'âme de l'homme: son âme lui fut donnée comme elle fut donnée à l'homme[45].

---

43. AUGUSTIN, *De bono coniugali, OSA,* 2; *De coniugiis adulterinis, ibid.; La Genèse au sens littéral, ibid.,* 48, p. 442-509.

44. *Ibid.,* X, I, 1.

45. *Ibid.,* I, 2. Notons au passage qu'un des jeux les plus célèbres du Moyen Âge, *Le Jeu d'Adam* (*Jeux et patiences du Moyen Âge,* Paris, Gallimard, 1951, p. 7), se garde bien de souligner la difficulté inhérente à ce passage:

> «De ta coste l'ai formée
> N'est pas estrange, de toi est née.
> Je la plamai de ton corps;
> De toi issi, non pas de fors.»

Selon la troisième enfin, Ève provient d'Adam à la fois dans son corps et dans son âme. Cette hypothèse «admet qu'au cours des premières œuvres de Dieu fut créée une seule âme, celle du premier homme, d'où procédèrent par voie de génération toutes les autres»[46]. Selon une démarche caractéristique de sa pensée, Augustin va tenter de choisir entre ces trois hypothèses en se livrant à une vaste enquête scripturaire.

Avant de s'y engager, il commence par identifer les première et troisième hypothèses et ne retient qu'une seule alternative: celle du traducianisme et du créationisme. Une fois cette simplification opérée, il rappelle les deux certitudes dont il ne veut à aucun prix se départir, le refus de la métempsycose d'une part, la relation de création de l'âme à Dieu autre part[47]. Ces présupposés une fois admis, il ne reste plus qu'à scruter les textes divins pour éclairer quelque peu cette question particulièrement épineuse.

L'enquête scripturaire se déroule en deux temps. Augustin examine tout d'abord six textes, tirés respectivement d'*Is 57,* 7, *Ps 32,* 15, *Za 12,* 1, *Sg 7,* 9-10, *Ps 103,* 29-30, *Qo 12,* 7, mais sans succès. Ensuite, l'étude de certains versets de *Rm 5,* 12, 18, 19, permet à l'évêque d'Hippone de cerner le nœud des difficultés.

> À partir de ces paroles de l'Apôtre, voici comment ceux qui soutiennent la propagation des âmes rationnelles par voie de génération s'efforcent de justifier leur opinion. Si c'est selon la chair, disent-ils, qu'on peut parler de péché ou de pécheur, ces paroles ne nous contraignent pas de croire que l'âme vient des parents. Mais, si tout en cédant aux attraits de la chair, c'est l'âme seule qui pèche, comment comprendre les mots: en qui *tous ont péché,* si l'âme, elle aussi, comme la chair, ne procède pas d'Adam? ou comment *par sa désobéissance tous ont-ils été constitués pécheurs,* s'ils se trouvaient en lui seulement selon la chair et non pas aussi selon l'âme[48].

Ce texte révèle clairement les préoccupations d'Augustin soucieux de fournir une doctrine cohérente de la transmission du péché originel.

Or l'évêque d'Hippone touche ici un des nœuds essentiels du mystère de l'homme, sa condition de pécheur. Une chose est bien certaine: Dieu ne peut en aucune façon être tenu pour responsable du mal, puisqu'il est à l'origine de sa guérison. Cette évidence théologique semble de prime abord conforter la thèse du traducianisme spiritualiste de l'âme. Car, si les âmes individuelles sont précontenues

46. AUGUSTIN, *La Genèse...,* II, 4.
47. *Ibid.,* IV, 7 et V, 8.
48. *Ibid.,* XI, 18.

en Adam, leur contamination lors de la chute originelle va de soi. Il est dès lors aisé de concevoir que nous naissons pécheurs. Si Dieu, par contre, est le créateur de l'âme, il faut que celle-ci soit créée sans la moindre tache. La contamination de l'âme par la tache du péché originel viendrait dans ce cas de son union avec la chair qui, elle, vient d'Adam.

Mais Augustin fait remarquer que cette hypothèse nous relie à la faute d'Adam par la chair seulement, et nullement selon l'âme. Et de poursuivre en notant que l'âme est bien davantage le lieu du péché que la chair, même si la faute provient souvent d'un enchaînement au corps: «Mais, si tout en cédant aux attraits de la chair, c'est l'âme seule qui pèche,...». En réalité, la liberté de l'homme, et non sa chair, porte la responsabilité première du péché. L'hypothèse créationiste suppose en fait que cette liberté est entravée dès le sein maternel par une chair contaminée par la faute d'Adam. Mais est-ce bien suffisant pour penser la profondeur du mystère du mal? La thèse traducianiste paraît bien plus réaliste, puisqu'elle nous rattache à Adam également par notre liberté, qui est la cause réelle de nos fautes.

Que l'homme naisse pécheur est un fait acquis aux yeux d'Augustin. N'a-t-il pas montré déjà contre les pélagiens que les enfants sont déjà entachés du péché originel à leur naissance? Augustin développe ici la même argumentation, empruntée à la théologie du baptême des petits enfants[49]. Dans la théologie augustinienne, la nécessité du baptême des tout petits enfants constitue en effet un argument décisif pour prouver la réalité du péché originel. L'attrait de la solution traducianiste au problème de l'origine des âmes humaines individuelles n'en est que plus grand. Adam ayant contracté le péché originel dans son âme, il le transmet tout naturellement à sa descendance par le biais de la dérivation des âmes individuelles déjà toutes présentes en la sienne. Cette solution élégante au problème de l'origine des âmes individuelles possède l'avantage de désengager complètement — et sans la moindre difficulté — la responsabilité de Dieu vis-à-vis de la transmission de la tache originelle[50].

49. *Ibid.*, XI, 19, discussion reprise de XII, 23 à XVI, 29.

50. Augustin s'est certes souvent défendu de lier les question de la transmission du péché originel et de l'animation de l'homme, comme on peut le voir dans certains textes de la controverse contre les pélagiens (*Contra duas epistolas Pelagianorum*, X, 26, *OSA*, 23). Le *Commentaire littéral sur la Genèse* montre toutefois qu'il n'en est rien. La différence entre l'approche théologique du problème chez Augustin et Maxime le Confesseur (préfiguré en quelque sorte par Grégoire de

2. *L'animation du Christ*

En inscrivant la problématique de l'animation dans les cadres généraux d'une théologie de l'histoire, Augustin devait nécessairement la situer par rapport à l'animation propre du Christ. Fidèle à sa méthode, il cherche la solution de cette nouvelle question dans la révélation scripturaire. Le recours à l'exégèse de *Sg 7,* 9-10, s'avère décevant, de sorte qu'Augustin voit dans quelques versets de l'Épître aux Hébreux la clef du mystère de l'animation du Christ.

> Voyez donc combien est grand celui à qui Abraham, le Patriarche, donna la dîme sur les prémices du butin. Ceux des fils de Lévi qui reçoivent le sacerdoce ont ordre, selon la loi, de lever la dîme sur le peuple, c'est-à-dire sur leurs frères, qui sont pourtant eux aussi sortis des reins d'Abraham. Mais lui qui n'était point de leur race a levé la dîme sur Abraham et il a béni le détenteur de la promesse. Or, sans contredit, c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur. En outre, ici, ce sont des hommes mortels qui perçoivent les dîmes, mais là c'est lui dont on atteste qu'il vit. Et Lévi, qui reçoit la dîme, l'a payée lui-même, pour ainsi dire, en la personne d'Abraham: car il était encore dans les reins de son aïeul (*He 7,* 4-10).

Dans le contexte général de l'Épître aux Hébreux, tout entière orientée vers la contemplation du mystère de la médiation de Jésus, ce texte vise à établir la supériorité du sacerdoce du Christ sur celui de Lévi par le rappel de l'originalité du ministère de Melchisédech[51].

L'argumentation repose sur l'existence de deux filiations différentes, la première reliant Melchisédech à Jésus («puisque le sacerdoce du Christ fut préfiguré par celui qui reçut la dîme d'Abraham»), la seconde reliant Abraham aux fils de Lévi. Or, ni Melchisédech ni Jésus ne paient la dîme, alors qu'Abraham dut la verser à son aîné Melchisédech. Par ailleurs, le rôle de Lévi est ambivalent, puisqu'il est investi par la loi de la mission de percevoir la dîme parmi les Hébreux et qu'il est associé au geste d'Abraham en raison de sa «préexistence» dans le sein de ce dernier. La supériorité du

---

Nysse) est considérable. Chez le premier, la transmission du péché originel gouverne toute la réflexion sur l'animation de l'homme. Chez le second, au contraire, l'éclairage christologique permet de penser en vérité le moment même de l'animation de l'homme.

51. AUGUSTIN, *La Genèse...,* XIX, 34 à XXI, 37. Ce problème est d'une importance capitale. Schématiquement, Augustin admet l'existence de trois principes dans l'être du Christ. Les deux premiers, la chair et l'âme, fondent l'humanité du Sauveur. Le troisième, le Verbe, fonde, quant à lui, sa divinité. Par là, Augustin se rapproche sensiblement de la théologie développée par GRÉGOIRE DE NAZIANZE, notamment dans les *Lettres* 101, 102 et 202 (*Lettres théologiques,* coll. *SC,* 208, Paris, Cerf, 1974).

sacerdoce du Christ sur celui de Lévi vient, selon ce texte, de ce que le Christ n'a pas payé la dîme à Melchisédech. La seule explication de cette dispense ne peut découler que de la provenance différente de l'âme du Christ. En effet, Lévi paye la dîme parce qu'il est précontenu corps et âme, selon sa raison causale, en Adam. Le Christ, quant à lui, descend nécessairement d'Adam selon la chair, mais son âme n'est pas précontenue selon sa raison causale dans celle du premier homme. «J'ai voulu simplement, à l'occasion de ce texte, montrer que l'âme du Christ ne descend pas, par voie de génération, d'une âme ordinaire[52].» En conséquence, le Christ reçoit son âme, tout comme Adam, directement du Créateur. Le résultat est sans surprise. Le Christ devait être animé autrement que par l'âme prévaricatrice d'Adam, sans quoi il aurait été conçu avec le péché originel, ce qui est absurde.

3. *La mariologie naissante*

L'articulation à la christologie permet à Augustin de situer la problématique de l'origine des âmes individuelles par rapport à la mariologie naissante.

> Étant donné en effet que, dans la semence, il y a et le germe corporel corrompu et la raison invisible, l'un et l'autre se transmirent d'Abraham ou même d'Adam jusque dans le corps de Marie, car son corps lui aussi fut conçu et engendré de cette manière. Mais le Christ emprunta la substance visible de sa chair à la chair de la Vierge; quant à la raison de sa conception, elle ne vient pas de la semence d'un homme, mais d'une tout autre origine, d'en haut[53].

Ainsi, la Vierge, selon Augustin, est entachée du péché originel dès le moment de sa conception. Sa place exceptionnelle dans l'économie du salut ne l'a pas protégée de cette tache. Même si certains textes empruntés à la controverse antipélagienne portent la marque d'une regrettable ambiguïté, la position d'Augustin est ici catégorique. La Vierge n'est pas immaculée lors de sa conception. Par conséquent, la création de l'âme de la Vierge ne doit pas faire appel à un autre principe que celui qui est d'application pour l'ensemble

52. AUGUSTIN, *La Genèse...*, XX, 35.

53. *Ibid.* La position d'Augustin à propos de la Conception de la Vierge Marie est exposée par R. LAURENTIN, *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris, Lethielleux, 1959, p. 51-52. Pour TERTULLIEN déjà, la Vierge Marie est signe de contradiction: *La chair du Christ*, XXIII, 1-6. Bonne discussion de la thèse du R.P. MUELLER, *Augustinus amicus an adversarius Immaculatae Conceptionis*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 4 (1932) 361-370.

de l'humanité. Augustin introduit ainsi un hiatus dans la cohérence fine de l'histoire du salut, puisqu'il distingue nettement la création des âmes d'Adam et du Christ du mode de production de l'âme de la Vierge Marie et de celles des autres hommes.

4. *Conclusions*

Est-il possible de dégager une synthèse augustinienne cohérente à partir de ce vaste entrecroisement de thèmes? En réalité, non. Pour l'évêque d'Hippone en effet, la question de l'origine des âmes individuelles est restée aporétique. Jamais il ne parviendra à trancher résolument en faveur de l'un ou l'autre des deux pôles du débat, de sorte que ses derniers mots sur ce sujet consistent en une mise en garde contre les dangers latents des deux thèses en présence. Pour lui, en effet, le grand danger du traducianisme consiste en la tentation de faire dépendre entièrement la réalité de l'âme de son enracinement corporel. Or la faiblesse de la synthèse de Tertullien à ce propos n'a-t-elle pas dû frapper l'auteur de cette conversion de l'âme vers Dieu qu'est le mouvement intime des *Confessions* et de tant d'autres textes? D'un autre côté, si le créationisme (création de chaque âme directement par Dieu) permet de sauvegarder plus facilement la réalité de la vie authentiquement spirituelle, il fait également courir lui aussi le danger d'occulter la réalité non moins obsédante de la faute originelle, dont l'agonie de l'Empire romain offrait tant de signes immédiatement et douloureusement palpables. Car, si l'âme est vraiment créée par Dieu, elle doit être absolument pure. Attribuer le moindre mal à une création de Dieu est en effet proprement impossible. Or la nécessité du baptême des tout petits enfants est là pour nous rappeler combien notre condition est entachée mystérieusement par l'infidélité originelle d'Adam. Il ne faut donc pas que l'âme soit créée directement par Dieu. En définitive, la question précise de l'animation de l'homme chez Augustin tend à être enfouie sous des enjeux dogmatiques considérables. L'évêque d'Hippone, sur ce point, est avant tout un théologien, et davantage encore, un exégète. L'un des plus grands mérites de Thomas d'Aquin sera d'élaborer une synthèse rigoureuse entre les dimensions philosophiques et les implications théologiques de cette controverse.

V. - Reprise thématique de l'histoire de cette controverse en régime patristique

L'exposé que nous venons de donner de l'histoire de ce problème durant la période patristique avait pour objet principal de montrer comment cette controverse avait été reçue par les Pères sur la toile de fond des derniers moments créateurs de la pensée hellénistique. Il était somme toute assez naturel que les premiers penseurs chrétiens se penchent sur une discussion aussi capitale pour l'élucidation des origines mêmes de l'homme avec des arguments et des perspectives inconnues des auteurs païens ou gnostiques. Nous avons vu les modifications fondamentales subies par les deux thèses en présence au niveau de leurs argumentations décisives. Tâchons d'en préciser les grandes orientations en quelques mots. Schématiquement, bien que la pensée patristique des trois premiers siècles soit caractérisée par un très vif intérêt pour la médecine — et l'embryologie en particulier[54] —, les points d'appui de l'argumentation sont essentiellement théologiques. Certes, l'accord avec les thèses biologiques est toujours le bienvenu. Il reste que tout — ou à peu près tout — se décide désormais sur le plan de la dogmatique chrétienne naissante.

Cette dimension dogmatique s'exprime d'après nous selon deux axes principaux que nous souhaitons rappeler ici brièvement. Tout d'abord, la théologie du péché originel interfère, dès Tertullien, avec la question de l'animation de l'homme. Certes, la transmission de l'âme par la semence est liée chez cet auteur à des influences stoïciennes. Il reste que cette thèse lui était d'un grand secours pour rendre compte de la transmission du péché originel. En effet, puisque le péché originel affecte le principe supérieur de l'homme, la traducianisme, qu'il soit matérialiste ou spiritualiste, rend très exactement compte de la transmission de la faute originelle. Les inconvénients christologiques de cette thèse n'en sont pas moins réels. Au chapitre XXII de *La chair du Christ*, Tertullien établit en effet que le Sauveur est issu des semences d'Abraham et de David[55]. Comment dès lors rendre compte de son absolue pureté? Cette aporie, implicitement présente dans l'œuvre de Tertullien, joue aussi un rôle considérable dans la compréhension augustinienne

54. Cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, Seuil, 1957, ²1969; G. VERBECKE, *L'évolution...*, cité n. 24, p. 175-220; J.-P. MAHÉ, Introduction à TERTULLIEN, *La chair du Christ*, coll. *SC*, 216, Paris, Cerf, 1975, p. 126-170, qui cite notamment AULU-GELLE, *Nuits attiques*, XII, 1.

55. Cf. *La chair du Christ*, XXII, 6.

du problème. Les derniers paragraphes du Livre X du *Commentaire littéral de la Genèse* doivent certainement être pris au pied de la lettre. Dans la vaste enquête à laquelle il se livre tout au long de ces pages parfois peu inspirées, reconnaissons-le, Augustin semble bien n'avoir eu d'autre souci que de reprendre les termes du problème tels que Tertullien les avait posés. Le seul apport de l'évêque d'Hippone aura été en définitive d'affirmer l'immatérialité de l'âme, en lieu et place de la corporéité soutenue par Tertullien. Quant à l'aporie christologique pressentie par celui-ci, elle est désormais mise sous le boisseau par le biais d'une exégèse ingénieuse d'un texte de l'Épître aux Hébreux.

En réalité, le problème de Tertullien avait besoin d'être repris à l'intérieur d'une tout autre intuition. Celle-ci vint d'un leitmotiv de la pensée patristique, l'exégèse du célèbre verset de *Gn 1,* 26. On sait en effet qu'un des soucis les plus marqués des Pères fut d'établir un lien entre l'anthropologie et la christologie; nous avons rappelé plus haut un très beau texte d'Irénée de Lyon, dont la vigueur est bien représentative de leur doctrine. Il importe d'évoquer ici un principe important forgé par Grégoire de Nazianze et dont l'application stricte mettra toutes les théories de l'animation médiate en difficulté.

> Si au contraire c'est pour abolir la condamnation du péché en sanctifiant le semblable par le semblable, de même qu'il lui a fallu une chair à cause de la condamnation de la chair et une âme à cause de la condamnation de l'âme, de même lui a-t-il fallu un esprit à cause de la condamnation de l'esprit qui, en Adam, n'avait pas seulement péché, mais avait présenté les premiers symptômes du mal, comme disent les médecins à propos des maladies[56].

La perspective proposée ici par Grégoire de Nazianze est ainsi tout à fait différente. La dimension rédemptrice de l'Incarnation et de la Passion du Christ impose que celui-ci soit pleinement homme, comme le Concile de Chalcédoine le proclame. Grégoire réagit ici contre l'hérésie d'Apollinaire de Laodicée, qui déniait la présence d'un esprit humain dans la personne du Christ. La supériorité de l'anthropologie de Grégoire de Nazianze sur celle de Tertullien se révèle ici payante. Pour Grégoire de Nazianze, l'homme est composé d'une chair, d'une âme et d'un esprit. Par ailleurs, Grégoire propose pour rendre compte de l'origine de l'homme une articu-

56. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettre 101,* 51, cité n. 51. Le principe utilisé par Grégoire, selon lequel le semblable aime le semblable, est formulé par PLATON, *Gorgias,* 510 b.

lation très fine entre le thème de la génération et celui de la création. Seules en effet, la chair et l'âme sont transmises par la semence. L'esprit, en revanche, est créé par Dieu. En avançant cette distinction, Grégoire formulait un principe anthropologique capable de sortir la pensée chrétienne de l'aporie dans laquelle Tertullien était resté. Cette christologie permettra à Grégoire de Nysse et surtout à Maxime le Confesseur d'élaborer la première synthèse cohérente sur le problème de l'animation de l'homme au point de vue de la théologie chrétienne.

En définitive, selon que l'accent est mis sur le problème de la transmission du péché originel ou, au contraire, sur le lien entre la christologie d'une part, l'anthropologie philosophique d'autre part, la netteté des affirmations sur l'origine de l'âme humaine individuelle varie du tout au tout. Le lieu le plus approprié pour poser cette question pourrait bien être la théologie de l'histoire. L'histoire des doctrines montre en effet que la question de l'origine des âmes humaines individuelles reste aporétique lorsqu'elle est posée trop exclusivement sur la toile de fond de la transmission du péché originel. Elle est résolue par contre avec une grande clarté lorsqu'on la situe en fonction du lien entre l'anthropologie philosophique et la christologie; nous verrons plus loin que la plus grande originalité de Thomas d'Aquin consistera précisément dans son souci d'articuler les deux lignes d'orientation de la pensée patristique.

L'examen de la position d'Augustin dans le Livre X de *La Genèse au sens littéral* avait déjà laissé pressentir que la théologie de l'histoire est une dimension constitutive de cette controverse. Dans ce cadre et en première approximation, la problématique de la saisie du zygote humain par l'esprit s'insère à l'intérieur des rapports entre les animations respectives d'Adam, d'Ève, de Marie, de Joseph, de Jésus-Christ et de tout homme singulier[57]. Les trois couples qui peuvent ainsi être définis (Adam-Ève, homme-femme, ainsi que la filiation spéciale qui unit Jésus à Marie et à Joseph) se situent respectivement au deux extrémités et au centre de l'histoire humaine. En effet, le premier couple inaugure l'errance humaine dans une histoire dominée par un oubli désespérant de

57. Ce cadre est parfaitement défini par ANSELME DE CANTORBÉRY, *Cur Deus homo*, II, 18, coll. L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry, Paris, Cerf, 1988, t. 3, p. 415; pourtant il n'aborde jamais la question de l'animation de l'âme comme telle. Cette typologie se retrouve chez THOMAS D'AQUIN, *S.Th.* III[a], q.31, a.4, c.

Dieu[58], alors que le couple homme-femme vit quotidiennement le lourd héritage de la faute originelle, avec toutes ses répercussions sur l'*akolouthia* cosmique de la totalité du créé[59]. Le rôle joué ici par la Sainte Famille est considérable. En effet, tout comme le péché était entré dans l'histoire humaine par la culpabilité d'un couple, de même le rachat de l'humanité est lié à l'acceptation par Marie et Joseph d'une maternité et d'une paternité éminentes à l'égard du Rédempteur[60]. La symétrie qui apparaît ainsi entre les deux derniers couples met en relief la place centrale que le sacrement de mariage occupe dans la théologie de l'animation de l'homme.

(à suivre)

B-1150 Bruxelles
Rue Liétart, 42

Philippe CASPAR

58. Dans la *Lettre 190* envoyée à l'évêque Optat, Augustin traitera le problème de l'origine des âmes individuelles dans l'éclairage exclusif de la transmission du péché originel, en renvoyant aussi souvent que possible à l'Épître aux Romains (cf. *Epistula 190 ad Optatum, OSA*, 22, p. 332-375). La problématique christologique passe ici au second plan, alors qu'elle sera bien plus présente dans *La Genèse au sens littéral.*

59. J. DANIÉLOU, *Essai...*, cité n. 32, p. 236-246.

60. Le texte classique se trouve dans le *De nuptiis et concupiscentia*, XI, 12: «Quant aux époux qui, d'un commun accord, ont décidé de renoncer pour toujours à user de la concupiscence charnelle, il n'y a nullement rupture, entre eux, du lien conjugal. Que dis-je? ce lien sera d'autant plus solide qu'ils ont pris ensemble des engagements qu'ils doivent observer avec plus d'amour et de concorde, non dans les étreintes voluptueuses des corps, mais par les élans volontaires de leurs âmes.»