



L'humain (et l'institution) comme paradoxe. Le corporel et le spirituel dans l'Occident médiéval

Jérôme Baschet

► To cite this version:

Jérôme Baschet. L'humain (et l'institution) comme paradoxe. Le corporel et le spirituel dans l'Occident médiéval. *Revue des langues romanes*, 2019, Le corps au Moyen Âge : anthropologie, histoire, littérature, CXXII (1), pp.53-86. <10.4000/rlr.553>. <halshs-03104501>

HAL Id: halshs-03104501

<https://shs.hal.science/halshs-03104501v1>

Submitted on 9 Jan 2021

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

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



HAL Authorization

Jérôme Baschet

L'HUMAIN (ET L'INSTITUTION) COMME PARADOXE.

Le corporel et le spirituel dans l'Occident médiéval

Pour peu que l'on prenne en compte la logique des conceptions médiévales, il s'avère délicat de traiter du corps seul, sans considérer le rapport âme/corps qui est proprement constitutif de l'humain. Il serait donc regrettable de s'intéresser de manière séparée, soit à l'âme (en considérant surtout les énoncés théologiques), soit au corps (notamment dans la lignée d'une histoire des mentalités, des représentations ou des pratiques sociales). Au contraire, il convient de restituer la logique d'ensemble des conceptions médiévales de la personne humaine, ce qui suppose de placer au cœur de la réflexion les modalités d'articulation du spirituel et du corporel. Outre qu'elles se transforment au fil des siècles, celles-ci s'avèrent bien plus complexes qu'il n'y paraît et exigent encore un sérieux effort de compréhension et d'élaboration¹.

Mais une vue plus large encore est nécessaire. Comprendre comment l'Occident médiéval définit l'humain impose de saisir non seulement le rapport entre l'âme et le corps, mais aussi l'homme dans sa différenciation vis-à-vis de Dieu ou de l'ange, comme de l'animal. On a pu, à cet égard, souligner que les conceptions médiévales développent « une image plurielle et même ambivalente de l'être humain », qui peut tendre d'un côté vers l'animal ou, de l'autre, s'approcher de l'ange voire bénéficier d'une dynamique de *deificatio*². On peut aussi évoquer une « double nature humaine », tiraillée entre le rappel

¹ Je me permets de renvoyer à un essai antérieur, dont je tente ici d'actualiser et de prolonger certains aspects : Jérôme Baschet, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2000, 112, p. 5-30, ainsi qu'à *La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, 3^e édition corrigée et mise à jour, Paris, Flammarion, 2006 (partie 2, chap. 4). Voir depuis mon livre *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2016.

² Voir Gil Bartholeyns, Pierre-Olivier Dittmar, Thomas Golsenne, Misgav Har-Peled et Vincent Jolivet (dir.), *Adam et l'Astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris, Éditions de la MSH, 2009 (et notamment l'article de Gil Bartholeyns, « L'homme au risque du vêtement. Un indice d'humanité dans la culture occidentale », p. 99-136; citation p. 105). Pour une réflexion plus générale sur la notion occidentale de « nature humaine », voir Marshall Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale. Réflexions sur l'histoire des concepts de hiérarchie et d'égalité, sur la sublimation de l'anarchie en Occident, et essais de comparaison avec d'autres conceptions de la condition humaine*,

de sa nature édénique parfaite et sa perversion post-lapsaire³. Cette diversité de modèles contradictoires est « la manière dont l'humain s'est profilé dans la pensée occidentale »⁴. Plus profondément encore, l'homme s'inscrit dans un devenir, bien plutôt qu'il ne se définit par une nature figée : la Création initiale et le basculement du Pêché originel sont suivis par les âges du monde, qui marquent autant d'étapes vers la réconciliation avec Dieu. L'Incarnation en constitue le moment décisif, celui qui permet de récupérer le rapport d'image avec la divinité et inscrit l'homme au milieu d'un champ de possibilités largement ouvert (soit pour demeurer dans le péché comme Adam après la Chute, soit pour retrouver, à travers le Christ, le chemin du paradis). Ainsi, l'humain n'est pas donné une fois pour toutes ; il est histoire. Et sa nature est marquée d'un caractère instable et éminemment ambivalent. C'est ce qui fait la complexité et la force des représentations qui se développent au fil des siècles médiévaux. Mais encore faut-il préciser qu'il demeure insuffisant de définir l'humain par ses limites (l'ange et l'animal) ou par la simple mention de sa nature double (corporelle et mortelle d'un côté, rationnelle et spirituelle de l'autre). Car la question de l'humain impose de saisir ce que produit – et comment se produit – cette conjonction de deux natures opposées. Poser pleinement la question de l'humain dans les représentations médiévales suppose de cerner les modalités et les implications de cette articulation paradoxale des contraires. Il s'agit de penser l'humain comme paradoxe.

On s'efforcera donc ici de conforter les quatre énoncés suivants:

– Les conceptions dominantes de la personne humaine peuvent être définies comme des *conceptions duelles mais non dualistes*.

– Même si les ressources d'une pesanteur dualiste sont toujours mobilisables, notamment à des fins de contrôle social, les conceptions médiévales témoignent plus encore d'une *dynamique anti-dualiste qui tend à articuler positivement le corps et l'âme*.

– Il existe un *lien étroit entre cette dynamique anti-dualiste et l'affirmation de l'institution ecclésiale* – institution dominante-englobante dont la position repose sur sa capacité à spiritualiser les réalités matérielles/corporelles.

– L'articulation positive du spirituel et du matériel pourrait bien constituer – c'est une hypothèse – *l'un des ressorts de la dynamique expansive de l'Occident médiéval*.

L'humain comme paradoxe

Paris, Éditions de l'éclat, 2009.

³ Adam et l'Astragale, *op. cit.*, « Introduction », p. 8.

⁴ *Ibid.*, p. 105.

Bien qu'elles intègrent parfois des éléments d'une anthropologie ternaire mentionnée par Paul (I Thes 5, 23), les conceptions médiévales sont essentiellement *duelles*. D'Augustin et Cassiodore à Jean de La Rochelle et Bonaventure en passant par Honorius Augustodunensis ou Isaac de l'Etoile, une cohorte de traités sur l'âme (et le corps) répètent, quelles que soient par ailleurs leurs différences, que la personne humaine est formée par la conjonction d'une âme, substance incorporelle, rationnelle et immortelle, et d'un corps, matériel et périssable⁵. Notons au passage que c'est précisément au cours du XII^e siècle – moment sur lequel on insistera particulièrement ici – que la notion de personne, de longue date mise en jeu dans les discussions trinitaires et christologique, prend un sens anthropologique⁶. On peut sans doute voir dans ce glissement sémantique l'indice d'une insistance nouvelle sur l'*unité* formée par la conjonction de l'âme et du corps, pourtant si opposés par leurs natures. Mais, qu'elles aient recours à la notion de personne ou à un terme plus habituel comme « *homo* », ces conceptions clairement duelles ne sont pas pour autant *dualistes*. Le dualisme suppose en effet une incompatibilité totale entre le charnel et le spirituel, ainsi qu'une dévalorisation complète du matériel. Il n'accorde de valeur qu'à un spirituel entièrement pur et séparé du matériel. Or le christianisme s'est toujours démarqué du véritable dualisme, tel le manichéisme ou ses formes diversement radicales au Moyen Âge même, par exemple dans les dissidences cathares.

On ne saurait, cependant, traiter des « conceptions médiévales de la personne » comme si elles étaient figées et homogènes. Et on ne peut nier qu'une tendance fortement dualiste, n'offrant d'issue à l'âme que dans sa séparation d'avec le corps, tenu dans un irrémédiable mépris, pèse dans les écrits pauliniens, puis durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge. De nombreux clercs reprennent alors la tradition néoplatonicienne qui identifie l'homme à son âme et considèrent le corps comme un poids, comme un vêtement transitoire et superflu, voire comme des chaînes ou comme une prison qui entrave le libre

⁵ Je ne reprends pas les références données dans « Âme et corps », article cité, et *Corps et âmes*, *op. cit.* Concernant les traités des XII^e et XIII^e siècles, voir Alain Boureau, *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, Les Belles-Lettres, 2008.

⁶ Notamment dans le *De spiritu et anima* d'Alcher de Clairvaux, vers 1175 : « Carni namque ita unitur anima, ut cum carne sit una persona. Fit enim auctore Deo anima et caro unum individuum, unus homo... Exinde fit anima originali culpae obnoxia, quam caro contrahit, et animae refundit, cum qua unita est in persona, licet divisa sit in natura », chap. 41, PL 40, col. 810. On peut également mentionner Alain de Lille (« Ex eo quod enim homo fit unum ex unione corporis et anime incipit esse persona, id est res per se una », *Regulae caelestis juris*, cité par Edouard-Henri Weber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, p. 58) et Thomas d'Aquin (« ex unione animae et corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis », *Summa Theologiae*, III, qu. 2, art. 5, *Corpus thomisticum* en ligne : <http://www.corpusthomisticum.org/clv.html>). Sur les multiples sens, notamment trinitaires et christologiques, du terme « persona », voir Pierre Hadot, « De Tertullien à Boèce. Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques », dans Ignace Meyerson (éd.), *Problèmes de la personne*, Paris-La Haye, Mouton, 1973, p. 123-134 et A. Boureau, *De vagues individus*, *op. cit.*, chap. 8.

essor de l'âme⁷. Mais il serait pernicieux de trop isoler de tels accents dualistes, sans percevoir qu'ils sont généralement contrebalancés par des jugements plus favorables au corps humain : les mêmes auteurs – notamment Cassiodore, Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Bède le Vénérable – soulignent que celui-ci a été créé bon par Dieu, que sa position dressée le distingue du corps animal et montre qu'il est tourné vers les choses supérieures, ou encore que l'âme a une part de responsabilité tout aussi importante que le corps dans la tendance à succomber au péché⁸. Déjà, Augustin avait engagé un processus de dépassement de ce dualisme et avait fini par récuser la définition du corps comme prison de l'âme⁹.

Cette pesanteur dualiste est de plus en plus atténuée par l'amplification d'une dynamique anti-dualiste, qui se manifeste tout particulièrement au cours des XII^e-XIII^e siècles. On peut en voir un signe dans l'évolution des conceptions des vices : lorsque Cassiodore et Grégoire distinguent vices charnels (la luxure et la gloutonnerie) et vices spirituels (en particulier l'orgueil), dont la responsabilité incombe principalement à l'âme, ils récusent clairement un schéma dualiste qui associerait l'âme à la vertu et le corps au mal¹⁰. Mais il n'est pas moins significatif de constater que, pour les théologiens des XII^e-XIII^e siècles, c'est l'ensemble des vices qui trouve sa source dans l'âme, dont le corps n'est en l'occurrence que l'instrument¹¹. Sur un versant plus positif, cette même tendance anti-dualiste conduit les théologiens à insister plus qu'auparavant sur l'*union positive* de l'âme et du corps, assimilée à une harmonie musicale ou, de manière assez nouvelle chez les auteurs du XII^e siècle, comme Pierre Lombard, à une profonde amitié¹². Plusieurs théologiens soulignent également que l'*unibilitas*, c'est-à-dire la capacité de l'âme à s'unir

⁷ Par exemple Boèce, Grégoire le Grand ou Bède le Vénérable, cités dans Pierre Daubercies, « La théologie de la condition charnelle chez les Maîtres du haut Moyen Age », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 30, 1963, p. 5-54 (surtout p. 7-10).

⁸ *Ibid.*, p. 17-21. Pour Isidore, par exemple, le corps n'est pas un mal en soi, mais sert au bien ou au mal selon les désirs de l'âme (*De eccles. dogmat.*, 76, PL 83, col. 1282, cité p. 21).

⁹ Voir E.-H. Weber, *La personne, op. cit.*, p. 27-28.

¹⁰ Déjà, Augustin indique clairement que la responsabilité du péché incombe bien davantage à l'âme qu'au corps (*De Civitate Dei*, XIV, 3, éd. G. Bardy, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 356-358).

¹¹ Silvana Vecchio, « Vizi 'carnali' e vizi 'spirituali' : il peccato tra anima e corpo », *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 2002, 2, http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica/2002_2/indexvecchio.html. S. Vecchio note toutefois que la distinction vices charnels/vices spirituels perd de sa netteté après Grégoire et que la tendance à attribuer tous les péchés à la chair se manifeste parfois, comme dans l'arbre des vices du *De fructibus carnis et spiritus*, attribué à Conrad de Hirsau (PL 176, col. 997-1010).

¹² « ...si potuit Deum tam disparem naturam corporis et animae in foederationem unam et in amicitiam tantam coniungere... », *Liber Sententiarum*, II, I, 6, 4, éd. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971, t. 1, p. 335. Le terme *amicitia* apparaît déjà pour désigner la relation entre l'âme et le corps chez Hugues de Saint-Victor (voir *infra*) et un peu plus tard dans le *De spiritu et anima* (PL 40, col. 789-790). En revanche, le terme n'est pas utilisé dans ce contexte par Augustin ou Cassiodore, ni, semble-t-il, par d'autres auteurs antérieurs au XII^e siècle.

au corps, fait partie de l'essence de celle-ci. Pour Jean de La Rochelle, c'est précisément cette *unibilitas* qui différencie la nature de l'âme de celle de l'ange (ce qui conduit à affirmer que l'ange, en tant que créature purement spirituelle, est une personne, tandis que l'âme séparée, vouée à s'unir au corps, se voit déniée cette caractérisation)¹³.

En appliquant l'hylémorphisme aristotélicien à la conception de la personne humaine, Thomas d'Aquin pousse cette dynamique à son point extrême. L'homme n'est plus alors pensé comme l'union de deux substances séparées, mais comme une véritable unité. L'âme n'est pas une entité autonome ajoutée au corps, mais « la forme substantielle du corps », chacun étant la condition de la pleine existence de l'autre. C'est pourquoi Thomas dévalorise radicalement l'état de l'âme séparée du corps, puisque celui-ci est nécessaire non seulement à la plénitude de la personne humaine, mais aussi à la perfection de l'âme elle-même, incapable sans le corps d'accomplir entièrement ses facultés cognitives¹⁴. Dans la mesure où l'âme a besoin du corps pour atteindre sa perfection propre, son état séparé est jugé « contre-nature ». Et, pour la première fois, Thomas affirme que l'âme est une image de Dieu plus ressemblante lorsqu'elle est unie au corps que lorsqu'elle est séparée de lui.

Mais je voudrais revenir un peu en arrière et insister sur l'œuvre de Hugues de Saint-Victor qui, au début du XII^e siècle, témoigne remarquablement du déploiement de cette dynamique anti-dualiste. Dans son *Didascalicon*, il reprend le schéma boécien des trois musiques (musique du monde, musique de l'homme et musique instrumentale), mais amplifie tout particulièrement le traitement de la *musica humana*, notion qui se réfère à la constitution même de l'humain et désigne l'harmonie qui caractérise l'âme et le corps, ainsi que le lien qui les unit. Ainsi, explique-t-il, « la musique entre le corps et l'âme (*inter corpus et animam*), c'est l'amitié naturelle par laquelle l'âme est reliée au corps, non par des entraves matérielles mais par des affects, afin de donner au corps mouvement et sensibilité ; une amitié selon laquelle personne ne peut haïr sa propre chair. Cette musique, c'est d'aimer la chair, mais plus encore l'esprit, afin de protéger le corps sans détruire la vertu »¹⁵. Hugues de Saint-Victor rejette ici toute idée dualiste d'un lien subi par l'âme (le *topos* du corps-prison) et fait valoir entre l'âme et le corps un rapport positif, qualifié comme *amor* et *amicitia*. Cette relation généreuse est caractérisée par les *dons* que l'âme fait au corps et par la *protection* qu'elle lui accorde. Ainsi, Hugues donne du rapport de

¹³ Jean de La Rochelle, *Summa de anima*, I, ch. 17 et 37, éd. Jacques Bougerol, Paris, Vrin, 1995, p. 70 et 115. Voir A. Boureau, *De vagues individus*, op. cit., p. 116-117.

¹⁴ Voir E.-H. Weber, *La personne*, op. cit., notamment p. 152.

¹⁵ *Didascalicon*, II, XIII, PL 176, col. 756-757 (édition critique en cours d'élaboration par R. Berndt pour le Corpus Christianorum). Pour tout ce dossier, je renvoie à Jérôme Baschet, *L'iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008 (chap. 8 : « Une série brève : la musique de l'homme au XII^e siècle »).

l'âme et du corps une formulation remarquablement valorisée, fondée sur la double idée d'harmonie musicale et de concorde amicale, deux notions qui renvoient à la fois à l'ordre de l'univers et à la cohésion de la société, assurée par la *caritas*.

Je ne connais pas d'expression visuelle de l'harmonie constitutive de la personne humaine plus saisissante que cette page réalisée vers 1170-1175, à Ratisbonne (fig. 1)¹⁶. Elle figure dans le manuscrit d'une œuvre anonyme à la gloire de la croix, le *De laudibus sanctae crucis*, qui s'ouvre par une série de douze pleine-pages, dont celle-ci, où la croix se déploie entre le texte et se cale sur les dimensions de la bordure¹⁷. Il s'agit d'un schéma cosmique, car la croix est en même temps l'échelle céleste qui permet de s'élever depuis la terre jusqu'au ciel, du Péché (symbolisé par le dragon) à la Grâce divine, en passant par la Loi. Mais c'est en même temps un schéma anthropologique, qui synthétise avec une force exceptionnelle la conception duelle mais non dualiste de la personne, caractéristique de l'Occident médiéval.

Dans le cercle central, apparaissent deux personnifications : *corpus* et *spiritus*. Le premier est qualifié de bien (*bonum*), le second de grand bien (*bonum magnum*), tandis que la divinité, figurée dans le médaillon supérieur, est le bien suprême (*summum bonum*). De telles caractérisations suffisent à marquer le caractère non dualiste de cette représentation. En outre, le personnage qui incarne *corpus* agrippe les pans du manteau de celui qui figure *spiritus*. Pour le retenir, dira-t-on ? Mais tout autant, ou plus nettement encore, pour s'élever avec lui, pour se laisser happer conjointement par l'attraction divine, puisque le Christ saisit les poignets de la personnification de *spiritus*, afin de l'élever à lui. Raison et

¹⁶ Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14159, f. 6. Le chapitre mentionné à la note précédente développe une analyse complète de cette œuvre, ainsi que de sa relation avec la miniature du *Speculum Virginum* (vers 1140) dont elle reproduit la structure, avec quelques modifications significatives. Sur ce manuscrit, voir Albert Boeckler, *Die Regensburg-Prüfeningener Buchmalerei des XII und XIII Jahrhunderts*, Munich, 1924, p. 33-49 ; Elisabeth Klemm, *Die Romanischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden, 1980-1988, n. 35, p. 34-37 ; *Regensburger Buchmalerei* (catalogue d'exposition), Munich, 1987, n. 38, p. 52-53 et, récemment, Wolfgang Hartl, *Text und Miniaturen der Handschrift Dialogus de Laudibus Sanctae Crucis (München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 14159)*, Hambourg, Verlag Dr. Kováč, 2007 (p. 220-228 et 451-458 pour l'image du f. 6).

¹⁷ Repris du *Speculum Virginum* (avec diverses modifications), le texte copié sur cette page est devenu une brève pièce autonome faisant l'objet d'une certaine diffusion dans des recueils postérieurs, où il est souvent associé au *De fructibus carnis et spiritus* (sur ce point, ainsi que pour une transcription de ce texte dénommé *Homo constat*, voir W. Hartl, *ibid.*, Annexe B). Ce texte est intéressant, dans sa brièveté même, car il montre comment pesanteur dualiste et tendance anti-dualiste peuvent, en quelques lignes, s'associer et s'infléchir mutuellement. Il démarre par des énoncés fortement dualistes, soutenus par un verset paulinien (Gal 5, 17) et insistant sur le combat entre la chair et l'esprit, mais il fait ensuite valoir le soin que l'âme doit avoir de la chair et la modération qu'apportent entre eux Raison et Sagesse; enfin, la croix permet à l'homme de cheminer vers le salut et de conformer convenablement la relation entre chair et esprit. Que la croix soit l'instrument nécessaire de cette juste relation entre le corps et l'esprit, c'est ce que le dispositif figuratif exprime avec force. Cependant, il importe de souligner que l'image n'est nullement une « illustration » du texte, même si les échos entre eux sont ici étroits.

Sagesse concourent aussi à l'unité de la personne : dans le manuscrit du *Speculum Virginum* dont le *De laudibus sanctae crucis* s'inspire, elles tiennent ensemble *corpus* et *spiritus*. Ce n'est plus le cas ici, mais cette fonction de lien se trouve déplacée vers un élément géométrique, propre à notre manuscrit : le cercle qui s'entrelace à la croix, instrument du salut, et s'inscrit en tangence avec le lieu divin. Ce cercle, c'est la forme géométrisée de l'unité du corps et de l'esprit. C'est la forme visible de l'harmonie musicale, de cette *musica inter corpus et animam* que soulignait Hugues de Saint-Victor. C'est la manifestation de l'unité de ce TOTUS HOMO que nomme l'inscription (ses lettres sont élégamment disposées dans les portions du cercle situées de part et d'autre des bras de la croix). Un TOTUS HOMO dont la perfection du cercle souligne l'unité forte et harmonieuse, en dépit de sa dualité constitutive. Nous avons bien là un schéma anthropocosmique qui témoigne, avec une rare efficacité visuelle, de la conception duelle mais non dualiste de l'être humain. C'est l'unité psychosomatique qu'Alcher de Clairvaux, presque au même moment, dénomme « *persona* » qui se trouve ici qualifiée de « *totus homo* »¹⁸. Une expression que l'on retrouvera notamment chez Thomas d'Aquin qui affirme significativement : « *anima non est totus homo et anima mea non est ego* »¹⁹.

Mentionner ici cette image est l'occasion d'ajouter un important complément, relatif à l'importance de la question de l'âme et du corps dans ce manuscrit. Celui-ci comporte en effet un dessin-diagramme qui, contrairement à la série des pleine-pages déjà mentionnées, n'a guère retenu l'attention (fig. 2). Certes, il ne s'agit pas d'une œuvre aussi remarquable que celle que l'on vient de commenter, mais il est toutefois d'un grand intérêt et confirme combien le souci de la définition de l'humain est présent dans ce manuscrit. Après les douze pleine-pages initiales, le *De laudibus sanctae crucis* n'est plus interrompu par aucune illustration, sauf par ce schéma, qui occupe la moitié inférieure du folio 46 verso²⁰. La divinité christomorphe apparaît en buste dans une mandorle circulaire (tout comme au folio 6). Elle tient dans ses mains, bras tendus vers le bas, deux médaillons portant des

¹⁸ L'expression apparaît plusieurs fois dans le *Speculum Virginum* pour évoquer l'accès de l'homme tout entier au salut (« ...sicque totus homo proficiat ad salutem... », *Speculum Virginum*, éd. Jutta Seyfarth, Turnhout, Brepols, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, 5, 1990, p. 223-224.

¹⁹ *In epistolam I ad Corinthios commentaria*, 15, 2 (*Corpus thomisticum* en ligne : <http://www.corpusthomisticum.org/clv.html>). Le passage vise à démontrer le caractère nécessaire de la résurrection des corps, dont la négation conduirait, selon Thomas, à nier aussi l'immortalité de l'âme.

²⁰ Le manuscrit se termine par deux généalogies bibliques (arbres de Noé et de Tharé) et par deux esquisses (f. 187-188v.). Comme le *Speculum Virginum*, le *De laudibus sanctae crucis* se présente comme un dialogue entre un maître et son disciple. C'est la difficulté particulière de la question de l'âme et du corps qui conduit le maître à soutenir son propos par un diagramme (« *formulam quadam ostendere* »); voir W. Hartl, *op. cit.*, p. 228-231 et Annexe A, p. 99-100. Il est remarquable de souligner que le texte de ce même folio souligne que le Christ, ayant revêtu à la fois l'âme et le corps, rachète sur la croix l'une et l'autre (« ...utroque se vestiens utrumque redemit... », *ibid.*, p. 99)

inscriptions se référant à *spiritus* et *caro*. La disposition évoque fortement l'image du Créateur tenant les luminaires dans les cycles de la Création, et c'est bien le rapport entre Dieu et son oeuvre qui prévaut ici, comme le souligne le fait que les médaillons de l'âme et de la chair apparaissent hors de la mandorle divine. C'est ce rapport commun des choses créées vis-à-vis de Dieu qui explique que l'âme et le corps soient placés sur le même plan, dans une même relation de dépendance à l'égard du Créateur, même si l'âme, tenue dans sa main droite bénéficie d'une certaine prééminence, que la symétrie du dispositif évite toutefois d'accentuer.

Le dessin se combine à une composante diagrammatique et même franchement discursive. Des deux médaillons et de la mandorle divine partent trois séries de quatre rayons, qui s'entrecroisent pour rejoindre les cases d'un tableau à douze colonnes (avec deux bandes vides sur les côtés). La lecture des indications qu'il contient suppose de faire pivoter le manuscrit à 90 degrés ou de pencher la tête vers la droite. Chacune des colonnes du tableau donne une caractéristique correspondant soit à Dieu, soit à l'âme, soit au corps ; mais l'entrecroisement des rayons permet de rapprocher, et donc de lire à la suite les unes des autres, les caractéristiques se référant à une même entité. C'est ce qui a donné au premier éditeur de ce document l'idée d'en distribuer les informations dans un tableau à double entrée²¹. Mais il convient de restituer la disposition originelle en conservant la superposition unilinéaire de toutes les caractéristiques mentionnées²². Soit :

Deus	Summum bonum
Spiritus	Magnum bonum

²¹ A. Boeckler, *op. cit.*, p. 44.

²² W. Hartl (*op. cit.*), qui donne une simple transcription du texte, n'en évoque nullement les sources. La gradation qualifiant le corps de bien, l'âme de grand bien et Dieu de bien suprême fait déjà l'objet du chapitre 5 du traité de Claudien Mamert, vers 470 (« ...sicut creatum est corpus aliquod bonum, ita creari debuit incorporeum aliquod magnum bonum... Sed summum bonum incorporeus creator est; magnum bonum incorporea creatura », *De statu animae*, 5, PL 53, col. 708-708). On voit bien ici que c'est la combinaison des deux dualités creator/creatum et corporeus/incorporeus qui aboutit à la tripartition mentionnée. Surtout, la *Lettre à Grimald* de Ermenrich d'Ellwangen (entre 849 et 855) comporte une première version de notre schéma, quoique sans aucun élément figuratif : les douze caractérisations (avec quelques variantes et écrites horizontalement), sont reliées, par des traits forts irréguliers, aux termes « Deus », « Spiritus » et « Corpus » (*Lettre à Grimald*, éd. et trad. Monique Goullet, Paris, CNRS, 2008, p. 168 et pl. 3). Notons que le terme médian est indiqué par l'abréviation « SCS », ce que l'édition rend par « Sanctus » ; mais le schéma n'a de sens que si l'on restitue ici « Spiritus » (M. Goullet indique du reste, p. 48, que le seul manuscrit conservé de la lettre est une copie non exempte d'erreurs). Enfin, si le chapitre 3 (p. 56-60) est entièrement consacré à l'âme, cette question est à peine mentionnée dans le chapitre 31 où apparaît le schéma. C'est sans doute davantage la mention des dix catégories (depuis substance, quantité et qualité jusqu'à l'action subie) qui justifie sa présence ici. Par rapport à cette première occurrence, l'amplification dont le schéma fait l'objet dans notre manuscrit est liée à son association beaucoup plus poussée à une réflexion sur la personne humaine (de plus, les caractérisations sont reformulées de manière à souligner la position médiane de l'âme).

Caro	Bonum
Deus	Sine quantitate et qualitate
Spiritus	Cum qualitate sine quantitate
Caro	Cum qualitate et quantitate
Deus	Movet sine loco et tempore
Spiritus	Movetur sine loco et tempore
Caro	Movetur loco et tempore
Deus	Judicat nec judicatur
Spiritus	Judicat et judicatur
Caro	Nec judicat nec judicatur

Notons que les indications portées dans ce tableau sont celles que le texte développe tout au long des seize folios suivants, qui constitue une longue digression que le maître développe à la demande de son disciple, afin d'éclairer diverses questions relatives à l'âme et au corps²³. Le schéma-diagramme a donc valeur d'introduction à cet excursus, en même temps qu'il en constitue le résumé, peut-être à des fins mnémotechniques.

a) Les trois premières colonnes (à droite, dans le schéma du manuscrit; fig. 2) énoncent la même gradation que dans l'image du folio 6 : la chair est un bien, l'âme un grand bien et Dieu le bien suprême. La clé de lecture est ainsi donnée : elle est clairement non dualiste, comme l'indique la qualification positive du corps, ainsi que la structure ternaire qui écarte toute idée d'opposition diamétrale entre le corps et l'âme. De fait, ici comme sur tous les points suivants, l'âme est placée en position médiane, entre le corps et Dieu²⁴.

b) Trois indications se réfèrent ensuite aux catégories aristotéliennes de qualité (laquelle, par différence avec l'essence, admet le plus ou le moins) et de quantité (qui englobe taille et grandeur, et suppose que l'élément quantifiable soit composé de parties). Pure essence indivisible, Dieu ne possède ni quantité, ni qualité. A l'opposé, le corps est défini à la fois par des qualités (plus ou moins grande beauté, force, etc.) et par des quantités variables (taille, poids...). Entre les deux, l'âme est dotée de qualités (elle peut être plus ou moins vertueuse, plus ou moins pure...), mais échappe à toute caractérisation en termes de quantité, car elle n'a ni taille ni grandeur, et n'est pas composée de parties²⁵.

²³ f. 47-62, W. Hartl, *op. cit.*, Annexe A, p. 113-136).

²⁴ Un peu plus loin, le texte précise que l'âme est bien en position médiane, entre le plus haut et le plus bas : « Spiritus igitur magnum bonum, nec summum nec infimum, sed ita medium... » (f. 52 ; *ibidem*, Annexe A, p. 113).

²⁵ Dans la version de la *Lettre à Grimald* (éd. citée, p. 168), Dieu est seulement dit « sine qualitate » et

c) Les trois mentions suivantes sont reprises du *De Genesi ad litteram* d'Augustin²⁶. Dieu se meut hors du temps et hors de toute dimension spatiale. A l'inverse, le corps est mu dans le temps et à travers les lieux. En position intermédiaire, l'âme est mue dans le temps mais sans interférence avec la dimension spatiale (il faut admettre ici une erreur de formulation, car le diagramme indique « sine loco et tempore », tandis que le texte dit bien, conformément aux affirmations d'Augustin, « et se temporaliter non tamen localiter moveat »²⁷). Cela signifie que l'âme est dotée de mutabilité : certes immortelle, elle peut changer dans le temps et connaître des transformations (tandis que Dieu, seul, est à la fois éternel et immuable). En revanche, l'âme est réputée n'avoir pas de dimension spatiale, de sorte qu'on ne peut dire qu'elle est localisée, ni qu'elle se meut d'un lieu à l'autre²⁸. Du moins en va-t-il ainsi depuis Augustin jusqu'à la seconde moitié du XII^e siècle. Car intervient alors une petite révolution dans le monde des âmes qui fait passer d'une caractérisation de l'âme comme *illocalis* (c'est-à-dire échappant à toute dimension spatiale) à une inscription localisée du monde des âmes, qui soumet le spirituel à la dimension spatiale des réalités matérielles et qui est l'une des conditions d'apparition du purgatoire comme lieu²⁹.

d) La dernière série d'énoncés utilise la notion de jugement pour produire le même type de gradation. Tandis que Dieu juge et n'est pas jugé, l'âme se distingue de Dieu par le fait d'être jugée (par lui), mais s'en rapproche par sa capacité de jugement (car sa puissance spirituelle lui permet d'évaluer ses propres excès comme ceux d'autrui)³⁰. Quant au corps, il est dit qu'il ne juge ni n'est jugé. Cette affirmation surprenante se comprend dans la mesure

l'âme « cum qualitate » (le corps étant « cum qualitate et quantitate »), ce qui accentue l'écart entre Dieu et l'âme au lieu de faire apparaître cette dernière en position médiane, partageant un trait avec Dieu et un autre avec le corps. Les caractérisations suivantes, relative au temps et au lieu, autoriseraient une remarque similaire.

²⁶ *De Genesi ad litteram*, VIII, 20-22, éd. P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Études Augustiniennes, 2001, p. 68-75 : « Creator movet seipsum sine tempore ac loco, movet conditum spiritum per tempus sine loco... movet corpus per tempus et locum ».

²⁷ A. Boeckler avait noté cette erreur (*op. cit.*, p. 44) et indiqué qu'il fallait comprendre « sine loco et in tempore ». Un développement conséquent sur cette question occupe les ff. 55 à 57 v. (« quomodo moveatur spiritus illocaliter in tempore » ; W. Hartl, *op. cit.*, Annexe A, p. 120-127). La récapitulation finale indique au sujet de l'âme « movetur tempore sine loco » (f. 61, *ibid.*, p. 134).

²⁸ Cette question est l'une de celles qui suscitent le plus d'objections de la part du disciple, qui a tendance à attribuer une dimension locale à l'âme (« videtur michi spiritus non solum in loco esse sed localis esse », f. 56 v.). Il est intéressant de remarquer que le disciple du *Dialogus de anima* d'Aelred de Rievaulx, vers 1165, renonce difficilement, lui aussi, à situer l'âme en un lieu (éd. A. Hoste et C. Talbot, CCCM, 1, Turnoult, Brepols, 1971, p. 745-750).

²⁹ Voir J. Baschet, « Le nom, (l'âme) et le lieu. Autour de *La Naissance du purgatoire* de Jacques Le Goff », dans Guillaume Cuchet (éd.), *Le Purgatoire : émergence et renaissances d'une croyance* (Colloque d'Avignon), Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, p. 19-35, ainsi que *Corps et âmes*, *op. cit.*, chap. 5.

³⁰ f. 58-58 v.; W. Hartl, p. 127-128.

où le texte précise qu'il s'agit du corps inanimé³¹. Mais on ne peut manquer d'observer qu'il eût été possible d'établir un écart plus net encore avec les caractéristiques de Dieu en affirmant, de façon plus attendue, que le corps est jugé et ne juge pas.

Au total, importe le fait que l'âme apparaisse toujours en position médiane. Sur chacune des questions mentionnées ici, elle partage un caractère avec le corps et un autre avec Dieu. Elle est donc plus parfaite que le corps, mais moins que Dieu. Plus précisément, on peut observer une tension entre deux aspects du dessin-diagramme : d'un côté, le dessin fait prévaloir l'écart entre le Créateur et ses créatures, inscrivant l'âme et le corps presque sur un même plan ; de l'autre, le tableau auquel le dessin est connecté attribue à l'âme une position médiane. C'est bien d'ailleurs par la conjonction du rapport Créateur/Création et du rapport spirituel/charnel que l'on aboutit au schéma ternaire mis en place ici.

Ainsi la ternarité corps/âme/Dieu fait-elle, dans ce manuscrit, l'objet d'une exceptionnelle expression visuelle. Il s'agit pourtant, depuis Augustin au moins, d'un schème essentiel, en vertu duquel si l'âme doit dominer le corps, elle ne peut le faire convenablement qu'en se soumettant elle-même à Dieu³². Dans le cas contraire, elle sombre dans l'orgueil : en aimant « son propre pouvoir » et en ayant « la prétention de se gouverner par sa propre loi », elle se précipite dans la perdition et y entraîne le corps³³. Une expression de cette ternarité, proche chronologiquement du *De laudibus sanctae crucis*, figure dans le *De anima* du cistercien Isaac de l'Etoile (vers 1160). Le premier point du traité consiste précisément à établir la ternarité corps/âme/Dieu et à souligner la position médiane de l'âme³⁴. Ainsi, l'ordre de gouvernement qui doit régner entre l'âme et le corps ne suffit pas à garantir la juste configuration de la personne humaine. Encore faut-il que l'âme soit soumise à Dieu comme le corps l'est à l'âme³⁵. L'humain ne se définit donc

³¹ f. 60 v. ; *ibidem*, p. 133.

³² Ajoutons que la domination de l'âme sur le corps suppose en même temps une domination interne à l'âme, de sa partie supérieure (*ratio*) sur ses parties inférieures (notamment sa *pars animalis*) ; voir par exemple Augustin, *De Genesi contra manicheos*, II, II, 15, PL 34. Sur les puissances de l'âme, voir A. Boureau, *De vagues individus*, *op. cit.*, chap. 1 et 2.

³³ *De Trinitate*, XII, IX, éd. P. Agaësse et J. Moingt, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 236-8 et *De civitate Dei*, XIX, 21 (« Serviens autem Deo animus recte imperat corpori, inque ipso animo ratio Deo Domino subdita, recte imperat libidini vitiiisque ceteris », éd. B. Dombart et A. Kalb, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 142). On peut également citer Alcuin, dont le traité sur l'âme examine tant son rapport au corps qu'à Dieu (« Sicut enim Deus omnem creaturam sic anima omnem corpoream creaturam naturae dignitate praecelset », *De anima ratione*, XII, PL 101, col. 645).

³⁴ « posita ergo in medio anima, aliquam cum utroque habere debet convenientiam... », *De anima*, PL 194, c. 1875-6. On y retrouve la mention des qualités et quantités que le corps possède et que Dieu ignore, tandis que l'âme a des qualités, mais pas de quantités.

³⁵ Même logique chez Isidore de Séville : « Si l'âme n'est pas soumise au Créateur, la chair ne sera pas soumise à l'âme ni le vice à la raison. Nous sont soumises convenablement toutes les choses qui sont sous nous, si nous sommes soumis à Celui par qui ces choses nous ont été soumises » (*Sententiae*, I, 9, PL, 83, 553 ; cité en même temps qu'un extrait de même teneur des *Moralia in Job* de Grégoire le Grand, par P.

pas par le face à face de l'âme et du corps, mais par le double rapport de l'âme et du corps et de l'âme face à Dieu. Aussi essentielle soit-elle, la dualité du corporel et du spirituel ne peut fonctionner qu'en étant articulée à la ternarité corporel/spirituel/divin³⁶.

Ce schème est du reste indispensable à la légitimation de toute autorité terrestre. Si la distinction hiérarchique entre clercs et laïcs est homologue au rapport entre âme et corps, il n'est pas moins important de noter que les clercs ne peuvent revendiquer un pouvoir sur les laïcs qu'en arguant de leur propre soumission à la volonté divine³⁷. Surtout, il importe de souligner que le schème ternaire analysé ici, qui repose sur la double volonté d'accentuer l'écart entre l'âme et Dieu et d'atténuer celui qui sépare l'âme et le corps, conforte le dépassement du dualisme³⁸. L'indispensable domination de l'âme sur le corps s'en trouve relativisée, non seulement parce que le corps est déclaré bon mais aussi et surtout parce que l'âme, clairement distinguée de l'essence divine, ne saurait tirer d'elle seule le principe de sa suprématie, ni l'assurance de ses mérites. Pas plus que le corps n'est voué au mal, l'âme n'est par principe vouée à Dieu : ils sont l'un et l'autre dans l'entre-deux d'une lutte ouverte et leur juste configuration dépend de l'emboîtement d'un double rapport hiérarchique (Dieu/âme et âme/corps).

*

Au total, il faut insister sur le fait que la relation entre l'âme et le corps n'est pas figée. C'est bien plutôt une relation à géométrie variable, ce qui ouvre à la versatilité des énoncés. L'équilibre entre pesanteur dualiste et dynamique de dépassement du dualisme se modifie globalement au fil des siècles, au profit de la seconde; mais il peut aussi varier, y

Daubercies, *op. cit.*, p. 24).

³⁶ Ce qui, sans aucunement nier l'importance massive de l'opposition duelle parenté charnelle/parenté spirituelle, paraît donner quelque pertinence à la triple distinction entre parenté charnelle, parenté spirituelle et parenté divine, proposée dans J. Baschet, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000, chap. I.

³⁷ Sur ce schème de l'autorité, qui allie le pouvoir exercé sur des inférieurs et l'obéissance à une instance supérieure, je renvoie à mon analyse dans *L'iconographie médiévale, op. cit.*, chap. 5 : « Figures de l'autorité et logiques relationnelles du sens : le chef-d'œuvre de Souillac ».

³⁸ Souligner l'écart entre l'âme et Dieu, tout en modérant celui qui sépare l'âme et le corps, est clairement lié, chez Augustin notamment, à la dynamique de dépassement du dualisme. Ce qui sous-tend l'insistance sur l'écart entre l'âme et Dieu est l'énoncé selon lequel l'âme n'est pas faite de la substance divine. Il est posé avec force par Augustin, qui s'emploie à récuser les conceptions manichéennes auxquelles il avait d'abord adhéré. Alors que les manichéens conçoivent l'âme comme une « étincelle divine », Augustin insiste sur le fait que l'âme n'est pas « *pars Dei* », car Dieu l'a créée à partir de rien et non à partir de sa propre substance, de telle sorte qu'il existe un abîme entre l'essence divine et l'essence de l'âme (voir notamment *Epistola CLXVI de origine animae*, PL 33, col. 721, ainsi que le commentaire d'Éric Dubreucq, « Chair, corps et âme. Les formulations de la question de l'âme chez s. Augustin », *Revue de Science religieuse*, 83/4, 1996, p. 351-372). L'énoncé selon lequel l'âme n'est pas de la substance divine est repris notamment par Pierre Lombard, qui précise qu'affirmer que Dieu a fait l'âme de sa propre substance est hérétique (*Liber Sententiarum*, II, 17, 2, éd. citée, I, p. 411) et par Thomas d'Aquin, qui prend soin d'établir que le don du souffle de vie à Adam n'implique nulle transmission de la substance divine (*Summa theologiae*, I, qu. 90, art. 1, éd. citée).

compris chez un même auteur, en fonction des circonstances et du type de discours adopté. Ainsi, des adresses à un public réputé trop charnel ou, plus largement, des énoncés ayant pour objectif d'accentuer le contrôle des conduites sociales, prendront des accents volontiers dualistes, liés à la nécessité de restaurer une séparation hiérarchique plus marquée entre principe spirituel et principe corporel. En revanche, dans un contexte plus apaisé ou plus « spirituel », dans lequel cette séparation hiérarchique peut être tenue pour acquise, la dynamique anti-dualiste d'articulation du spirituel et du corporel trouvera plus d'espace pour se déployer. Une telle variabilité des énoncés tient à la complexité du modèle de la personne humaine, conçue comme articulation unifiée de deux entités fortement différenciées et nettement hiérarchisées. Aussi peut-on, selon les cas, insister davantage sur la séparation hiérarchique de l'âme et du corps ou bien sur l'unité positive que produit leur conjonction. Mais il est impossible, du moins dans le cadre de l'orthodoxie ecclésiale, de dénier entièrement l'un des deux versants de cette conception de l'humain.

La fluidité des énoncés relatifs à la configuration du corporel et du spirituel tient aussi au fait qu'ils s'inscrivent au croisement de deux axes. Le premier correspond à l'historicisation de la nature humaine, de sorte que l'articulation du corporel et du spirituel ne saurait être la même selon qu'on se situe dans l'Eden, après la Chute ou encore une fois inauguré le temps de l'Incarnation. A partir de ce moment, le second axe, moral cette fois, déploie dans toute son ampleur la tension propre à l'homme chrétien, pris entre la tentation du mal et la promesse du salut. Ce qui signifie aussi que, dans la chrétienté, la personne chemine entre le risque d'un basculement vers des rapports pervers entre l'âme et le corps et l'espérance d'une configuration idéale du rapport âme/corps³⁹. Le respect de la double hiérarchie Dieu/âme et âme/corps, ainsi que l'entente harmonieuse et amicale qui en découle, peuvent certes être éprouvés durant la vie terrestre. Mais l'image parfaite de la relation entre l'âme et le corps est inscrite dans la perspective de l'au-delà. Non point dès les lendemains de la mort, qui inaugure une étape de forte dualisation, avec la séparation du corps mortel et de l'âme immortelle ; mais à l'horizon ultime du Jugement dernier. En effet, la séparation de l'âme et du corps, au moment de la mort, n'est que transitoire et les conceptions de l'au-delà se caractérisent par la promesse d'une réunification définitive du corps et de l'âme, lors de la résurrection finale. Le paradis céleste devient ainsi le lieu d'une

³⁹ Insistons encore sur le fait que la nature double de l'homme conduit à récuser toute caractérisation univoque de l'âme, comme du corps. On pourrait dire – et c'est particulièrement clair dans les traités d'Augustin – que l'âme, tout autant que le corps, est investie d'une double nature. Tout comme le corps oscille entre les tentations charnelles et sa parfaite spiritualisation paradisiaque, l'âme oscille entre la perfection propre au spirituel créé et la menace de la déchéance et de la corruption.

anthropologie idéale (plus idéale encore que celle de l'Eden), qui tient précisément à la conjonction parfaite et éternelle de l'âme et du corps. Par différence avec la tradition orientale, la chrétienté occidentale en vient à penser, à la suite d'Augustin, le « corps spirituel » des élus (selon l'expression de Paul, en 1 Cor 15) comme un véritable oxymore : doté de la peine matérialité de la chair, le corps ressuscité devient en même temps pleinement spirituel, car il acquiert, dans son union avec l'âme, les qualités supérieures qui sont normalement propres à celle-ci (comme l'immortalité et l'impassibilité, la liberté de mouvement, l'éclat lumineux et une parfaite beauté)⁴⁰. Aspect majeur de la béatitude paradisiaque vers laquelle toute vie en chrétienté doit être tendue, le corps glorieux des élus dessine une configuration idéale de la relation âme/corps, en fonction de laquelle ses différentes conformations dans l'ici-bas prennent sens et sont jugés. Or, ce modèle se caractérise par un double aspect : il implique d'une part une extraordinaire assumption du corps, qui accède à la même dignité que l'âme ; mais il suppose aussi le respect d'un « ordre de gouvernement » (selon l'expression de Bonaventure), en vertu duquel le corps est entièrement soumis aux volontés de l'âme. Le corps glorieux est paradoxalement un modèle de la souveraineté de l'âme sur le corps, indispensable pour rendre possible la suprême élévation de ce dernier.

La variabilité des modes d'articulation de l'âme et du corps au sein de la personne est un trait remarquable des conceptions médiévales. Se risquera-t-on à suggérer qu'une telle insistance sur la nature ambivalente de l'humain, toujours en lutte avec lui-même, n'est pas sans rapport avec la dynamique qui anime la chrétienté ? Et que cette image inquiète d'un homme en devenir pourrait avoir partie liée avec la mise en devenir du monde lui-même ? C'est à peine l'esquisse d'une hypothèse. Mais du moins cette représentation instable de l'humain, saisie dans son ambivalence et son historicité, devrait-elle être inscrite parmi les tendances caractéristiques de l'anthropologie occidentale, qu'il conviendrait donc de prendre en compte dans une approche comparative des conceptions de la personne⁴¹.

L'Église, institution du paradoxe

On ne reviendra guère ici sur la portée sociale du modèle de la personne humaine.

⁴⁰ Sur les conceptions de la résurrection finale, je renvoie à *La civilisation*, *op. cit.*, p. 595-598 et, pour l'expression visuelle des paradoxes du corps spirituel, à J. Baschet, « Une image à deux temps : Jugement dernier et jugement des âmes dans l'Occident médiéval », dans Giovanni Careri, François Lissarague, Jean-Claude Schmitt et Carlo Severi (éd.), *Traditions et temporalités des images*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2009, p. 103-123.

⁴¹ Pour une esquisse d'approche comparative, voir J. Baschet, « Âme/corps », dans Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 21-27 et maintenant *Corps et âmes*, *op. cit.*, chap. 7.

Elle se déploie en grande partie à partir de l'homologie établie entre le rapport corps/âme et le rapport laïcs/clercs (soit aussi entre les ternarités corps/âme/Dieu et laïcs/clercs/Dieu)⁴². Ainsi, la dualité hiérarchique de l'âme et du corps fonde-t-elle à la fois la dualisation sociale qu'accentuent les réformateurs grégoriens et la position prééminente que s'attribue le clergé. Plus précisément, la domination cléricale repose sur la hiérarchie établie entre parenté charnelle, par les liens de laquelle les laïcs reproduisent physiquement la société, et parenté spirituelle, à laquelle les clercs sont voués exclusivement. En même temps, la société chrétienne, qui rassemble clercs et laïcs, est pensée dans sa cohésion communautaire comme un corps, conformément à la métaphore paulinienne (1 Cor 11), ce qui permet d'en exprimer à la fois l'unité et les hiérarchies constitutives (comme lorsque Hugues de Saint-Victor associe les laïcs au côté gauche de ce corps et les clercs à son côté droit).

J'insisterai surtout sur la logique de spiritualisation du corporel, qui est au cœur du fonctionnement ecclésial. Spiritualiser le corporel, c'est bien l'opération décisive qu'accomplissent les sacrements. Ainsi, le baptême fait renaître dans l'esprit celui qui est né dans la chair et la souillure du Pêché ; il surimpose aux liens de la parenté charnelle, une triple filiation spirituelle (enfantement spirituel par la Mère-Eglise, adoption par Dieu le Père, liens de parrainage et compérage)⁴³. C'est aussi le cas du mariage, dont la sacramentalisation s'affirme au tournant des XI^e et XII^e siècles, notamment avec Hugues de Saint-Victor. Ainsi, loin d'abandonner les laïcs au péché et à une chair dépréciée, les clercs définissent le cadre légitime de l'activité reproductrice, en faisant du lien matrimonial une alliance de type spirituel, mise en équivalence avec l'union mystique du Christ et de l'Église. De manière générale, les sacrements n'ont pas d'autre objet que d'assurer cette spiritualisation des réalités corporelles. Du reste, la définition du sacrement que formule Hugues de Saint-Victor est tout entière axée sur l'articulation du spirituel et du corporel : elle fait du sacrement un opérateur matériel du spirituel⁴⁴.

⁴² Je renvoie à « Âme et corps... » et à *Corps et âmes*, op. cit., chap. 2. Ajoutons que le rapport homme/femme est également traité comme homologue aux rapports âme/corps et clercs/laïcs ; cf. J. Baschet, « Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l'Occident médiéval », dans Irène Théry et Pascale Bonnemère (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2008, p. 175-195 (collection « Enquête »).

⁴³ Voir Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans Françoise Héritier-Augé et Elisabeth Copet-Rougier (éd.), *La parenté spirituelle*, Paris, Archives contemporaines, 1996, p. 133-203.

⁴⁴ « *Sacramentum est corporale uel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam* », *De sacramentis*, I, 9, 2, PL 176, col. 317 ; cité par Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006, p. 467-468.

Selon une logique similaire, les lieux ecclésiaux sont l'occasion d'un renversement complet de la doctrine initiale du christianisme (comme c'est aussi le cas pour le mariage et l'eucharistie). Ainsi que Michel Lauwers et Dominique Iogna-Prat l'ont montré, on passe d'une réticence initiale à localiser le sacré, ou du moins de l'idée que la matérialité du lieu de culte est accessoire, à une ecclésiologie qui non seulement assume son inscription architecturale, mais va jusqu'à faire de l'édifice ecclésial le cadre efficace et *indispensable* de l'action sacramentelle, et donc de la (re)production du corps ecclésial⁴⁵. Jugé initialement superfétatoire, le contenant est devenu la condition d'existence du contenu, c'est-à-dire de l'Église comme institution et comme communauté. Mais, de même que le mariage ne peut être admis qu'à condition d'être pensé comme union spirituelle, les lieux de cultes ne peuvent être justifiés qu'en tant qu'ils sont transmués en lieux spirituels : telle est précisément la fonction attribuée au rite de dédicace⁴⁶. Faisant l'objet d'une amplification et d'une valorisation croissante entre IX^e et XIII^e siècles, ce rituel est du reste rapproché de l'éminence du baptême, voire de celle de l'eucharistie. Ainsi, pour Bonizon de Sutri, évêque de Plaisance à la fin du XI^e siècle, de même que le prêtre qui célèbre la messe transforme le pain et le vin en corps et sang du Christ, l'évêque qui consacre une église transfigure l'édifice matériel en demeure spirituelle de la Trinité et des anges⁴⁷.

Je voudrais développer un peu plus précisément la question des images. En effet, l'acceptation et l'usage croissant des images, tels qu'on les observe dans l'histoire de l'Occident médiéval, supposent de pouvoir donner une forme matérielle au spirituel. On peut donc faire l'hypothèse que l'expansivité des images – à partir du IX^e et plus nettement encore du XI^e siècle – est portée par l'intensification du schème d'articulation positive du spirituel et du matériel. Dynamique expansive des images et dynamique anti-dualiste se font écho, ou pour être plus précis, répondent conjointement à l'affirmation de l'institution ecclésiale, laquelle tout à la fois exige cette articulation positive du corporel et du spirituel et fait des images les ornements de sa puissance médiatrice. On posera alors que l'essor des images dans l'Occident médiéval est porté par un triple élan incarnationnel, anti-dualiste et ecclésial, qui n'en fait somme toute qu'un seul.

L'image ne peut valoir qu'à condition que sa matérialité permette de se projeter au-delà d'elle-même. Dès qu'on lui dénie cette capacité, elle est vouée à être condamnée

⁴⁵ Michel Lauwers, *Naissance du cimetière. Espace sacré et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005 et D. Iogna-Prat, *ibid.*, notamment p. 309.

⁴⁶ Voir D. Iogna-Prat, *ibid.* et Didier Méhu (éd.), *Mises en scènes et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2007.

⁴⁷ Cité par D. Iogna-Prat, *ibid.*, p. 415-416.

comme idole. Ainsi, dans les *Libri Carolini*, la critique qui dénie toute pertinence aux images se fonde-t-elle sur une accentuation de la pesanteur dualiste : « Au lieu de nous élever des réalités visibles vers les invisibles, elle [l'image] nous ramènerait des réalités invisibles vers les visibles »⁴⁸. L'impossibilité d'articuler le spirituel et le matériel (ou dans les termes homologues utilisés ici, le visible et l'invisible) rend illégitime le recours aux images, car elles ne s'adressent dès lors qu'aux sens. C'est la même logique qui, par la suite encore, sous-tendra les attitudes réservées ou nettement hostiles à l'égard des images : toute accentuation du dualisme dissocie le spirituel et le corporel et reconduit les images à une pure matérialité qui, au lieu d'aider la dévotion et le culte, entravent tout mouvement d'élévation vers Dieu. A l'inverse, les usages assumés de l'image reposent sur la possibilité de conjoindre, dans l'image même et dans les pratiques qu'elle suscite, le matériel et le spirituel. Il s'agit notamment, pour reprendre une expression de Herbert Kessler, de mettre en œuvre « un regard spirituel », afin d'opérer un passage vers le spirituel à partir de l'objet matériel⁴⁹. Comme l'a également souligné Herbert Kessler, l'image peut aussi articuler une double perception, susceptible de superposer vision par les yeux du corps et vision par les yeux du cœur⁵⁰. Une telle conjonction est particulièrement adaptée à la saisie de la figure même du Christ : tandis que les yeux du corps perçoivent corporellement son humanité, les yeux du cœur s'approchent spirituellement de sa divinité. L'Incarnation n'est donc pas seulement l'une des plus fortes justifications de l'image ; elle est aussi un des modèles de fonctionnement des images, conjoignant regard corporel et perception spirituelle.

On peut alors mieux comprendre l'accélération de l'expansivité des images à partir du début du XI^e siècle, moment où elles gagnent des supports de plus en plus diversifiés, notamment avec la réaffirmation de la sculpture monumentale, et où s'ouvre une phase particulièrement intense d'inventivité iconographique, qui se déploie entre 1020 et 1140 environ. Cela m'amène à revenir sur une discussion engagée avec Jean Wirth⁵¹. Dans *L'image à l'époque romane*, le premier volet de sa trilogie, il place la « réforme

⁴⁸ *Libri carolini*, II, 31, MGH, Concilia, II, Supplementum I, p. 327 ; cité par Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Age, V^e-XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 2008, p. 223. Voir également Kristina Mitalaitė, *La philosophie et la théologie de l'image dans les Libri Carolini*, Paris, Études Augustiniennes, 2007.

⁴⁹ Voir Herbert Kessler, *Spiritual Seeing. Picturing God's Invisibility in Medieval Art*, Philadelphia, Pennsylvania UP, 2000.

⁵⁰ Herbert Kessler, *Neither God nor Man. Words, Images and the Medieval Anxiety about Art*, Fribourg-Berlin-Vienne, Rombach, 2007. Gérard de Cambrai, dans les Actes du Synode d'Arras, en 1025, l'exprime de manière très synthétique : « Prosternitur corpore ante crucem, mente ante Deum » (*Acta Sinodi*, 13, PL 142, col. 1304, cité par H. Kessler, *ibid.*, p. 36).

⁵¹ J. Baschet, « Jean Wirth, la Vierge aux longues nattes et l'ange au sourire. A propos de *L'image à l'époque gothique* (et de *L'image à l'époque romane*) », publication en ligne, octobre 2008, <http://www.editionspapiers.org/node/26>.

grégorienne » au centre de son analyse et l'interprète comme expression d'une tendance essentiellement dualiste⁵². C'est ce qui le conduit à saisir dans les images romanes – sauf celles qui précèdent ou s'opposent aux positions réformatrices – l'expression d'un absolu mépris pour le monde et pour une chair immanquablement coupable : la dénonciation des vices s'y fait insistante et les effets de la Chute ne laissent pas place à une image apaisée ou un tant soi peu positive de la Création. Mais la réforme grégorienne est-elle aussi unilatéralement dualiste ? On doit certes distinguer courants et moments, sans négliger les retournements de tendance. Mais, dans l'ensemble, J. Wirth identifie sans doute de façon trop marquée la pensée du clergé grégorien à l'idéologie monastique dont il considère le radicalisme ascétique d'un Pierre Damien comme l'expression achevée⁵³. Certes, il convient d'évaluer avec soin les implications d'une version aussi extrême du mépris du monde, qui atteint des sommets avec l'exaltation des exploits d'auto-flagellation, rapportés dans la *Vie de Dominique l'Encuirassé*. En même temps, les autres saints héros chers à Pierre Damien, comme Romuald ou Rodolphe de Gubbio, associent de manière plus complexe érémitisme pénitentiel et souci du monde⁵⁴. Surtout, la rhétorique hyper-dualiste volontiers maniée par les clercs les plus enflammés ne saurait être analysée de manière isolée. Elle constitue certes une arme de combat fort efficace lorsqu'on prétend réformer les usages et faire valoir la « Liberté » de l'Église en instaurant une démarcation plus tranchée entre clercs et laïcs. Mais ce radicalisme ne saurait définir entièrement la nature de la refondation ecclésiale que l'on dénomme communément « réforme grégorienne ». De fait, une institution qui revendique d'ordonner le monde social ne peut se fonder sur un strict dualisme. Sa légitimation passe au contraire par une articulation positive du spirituel et du matériel.

Si les réformateurs se soucient de radicaliser la coupure établie entre clercs et laïcs et donc de poser une séparation hiérarchique entre le spirituel et le corporel, l'ecclésiologie qu'ils défendent repose non moins clairement sur une conjonction du spirituel et du matériel. Les sacrements, dont on a souligné qu'ils associent action matérielle et grâce

⁵² Jean Wirth, *L'image à l'époque romane*, Paris, Cerf, 1999, partie III.

⁵³ *Ibid.*, p. 259-261.

⁵⁴ La portée du *contemptus mundi* dans la pensée de Pierre Damien reste objet de débat : voir d'un côté Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde. Le XI^e siècle. I : Pierre Damien*, Louvain, 1963, et de l'autre G. Fornasari, « San Pier Damiani e la storiografia contemporanea : osservazioni in margine a recente studi damiani », *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, 88, 1979, p. 165-200. Au-delà des termes de ce débat, Patrick Henriot suggère bien comment l'érémitisme ascétique d'un Pierre Damien doit être compris dans le cadre d'une vision ecclésiologique plus ample (et il fait sentir, à propos de Romuald, l'intérêt de l'ermite « pour le monde qu'il voudrait sauver tout en l'abandonnant ») ; *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Bruxelles, De Boeck, 2000, p. 146-159 et 360-362.

spirituelle, constituent l'un des enjeux centraux de la réforme, qui accentue considérablement leur puissance et leur rôle dans l'ordonnement et la reproduction de la société chrétienne. La même logique d'articulation du spirituel et du matériel sous-tend la nouvelle conception du lieu sacré, édifice de pierres transfiguré en demeure spirituelle et devenu indispensable à la célébration des sacrements, dont d'ardents partisans de la réforme, comme Bonizon de Sutri, donnent une expression achevée dès la fin du XI^e siècle. Exemple de cette même logique est l'affirmation de Placide de Nonantola qui, dans son *Liber de Honore Ecclesiae*, rédigé en 1111, justifie la possession de biens matériels par l'Église en se fondant sur un parallélisme avec la relation entre l'âme et le corps : « De même que le corps est animé et gouverné par l'âme, de même les biens matériels, dans l'Église, sont sanctifiés par les dons du Saint-Esprit... De même que l'âme dans cette vie n'existe pas sans le corps, de même la sainte Église, dans le temps présent, ne peut, sans les dons matériels, faire usage des choses spirituelles⁵⁵. » On ne saurait formuler plus clairement le principe de spiritualisation du corporel sur lequel repose l'institution ecclésiale, ni mieux dire combien la conception de la personne humaine assumant l'articulation de l'âme et du corps en soutient l'affirmation. Enfin, on ajoutera que même un Pierre Damien s'intéresse de près aux images et admet sans ambages qu'elles peuvent aider à s'élever de la vision corporelle à la contemplation spirituelle⁵⁶. C'est dire que ses penchants dualistes, aussi puissants soient-ils, n'en sont pas moins contrebalancés par l'acceptation de l'inscription matérielle de l'Église et, par conséquent, par la nécessité d'articuler ascétisme et institution, intériorité et extériorité, âme et corps⁵⁷. Au total, si

⁵⁵ « Nam sicut corpus vivificatur anima et regitur, ita donis Sancti Spiritus etiam corporalia aecclesiae sanctificantur, et cui sanctitas spiritualis conceditur, ei et recte corporalia donantur. Ut enim anima in hac vita sine corpore non regitur, ita sancta aecclesia sine corporalibus donis, spiritualibus in praesenti non utitur », Placide de Nonantola, *Liber de honore Ecclesiae*, éd. L. De Heinemann et E. Sackur, MGH, *Libelli de lite*, II, Hanovre, 1892, p. 605. Je dois la connaissance de ce texte à Patrick Henriët, qui l'a judicieusement mis en relief, afin de souligner « à quel point les réformateurs 'grégoriens' les plus intransigeants se situaient dans une logique d'acceptation et d'investissement du monde matériel, lequel était subordonné au spirituel sans jamais être condamné » (voir Patrick Henriët, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la Réforme grégorienne ? », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 96, 2010, p. 71-91). Dans « Corps et âme, *corporalia* et *spiritualia* en contexte 'grégorien'. A propos d'une formule de Placide de Nonantola », dans *Matérialité et immatérialité dans l'Église au Moyen Âge*, Actes du colloque de Bucarest (22-23 octobre 2010), Bucarest, Editura Universitară din București, 2012, p. 143-154, il souligne que cette posture, loin de constituer un trait tardif au sein du mouvement grégorien, s'inscrit dans la continuité des conceptions déjà clairement exprimées par exemple par Humbert de Moyenmoutier.

⁵⁶ J. Wirth note du reste, sans s'y arrêter, le paradoxe d'un dualisme qui ne conduit pas au refus ou à la méfiance envers les images (*L'image à l'époque romane*, op. cit., p. 263). Sur la contribution de Pierre Damien à la théorisation grégorienne des images, voir Herbert Kessler, « A Gregorian Reform Theory of Art », dans Serena Romano et Julia Enckell Julliard (éd.), *Roma e la Riforma gregoriana. Tradizioni e innovazioni artistiche (XI-XII secolo)*, Rome, Viella, 2007, p. 25-48, ainsi que l'ouvrage classique de Hélène Toubert, *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie*, Paris, Cerf, 1990.

⁵⁷ Rappelons du reste que Pierre Damien est aussi l'auteur d'un traité sur le mariage, dont il défend le caractère consensuel ; cf. J. Gaudemet, op. cit., p. 174.

l'Église grégorienne prend volontiers appui sur l'idéologie monastique, y compris dans ses expressions les plus sévères, c'est sans doute moins pour fuir le monde que pour le régenter.

Jean Wirth propose de situer vers 1120 un tournant majeur, marqué par un rejet du dualisme et une revalorisation de la Création. Il y voit logiquement un reflux de la Réforme grégorienne. Or, au-delà des inflexions institutionnelles les plus apparentes (Concordat de Worms), on peut plutôt concevoir ce moment comme une accentuation des dynamiques qui constituaient déjà auparavant le cœur de l'entreprise grégorienne. Ainsi, même si elle trouve une forme achevée avec sa sacramentalisation chez les théologiens du XII^e siècle, la revalorisation du mariage comme forme de vie positive pour les laïcs est bien amorcée dès la fin du XI^e siècle. Au même moment, l'intensification de la logique incarnationnelle est fortement engagée par Anselme de Cantorbéry. En bref, le processus de refondation institutionnelle que l'on dénomme réforme grégorienne comporte deux mouvements qu'il serait périlleux de dissocier : d'une part, une accentuation de la dualité âme/corps et une insistance vigoureuse sur la supériorité du principe spirituel (ce qui permet d'assimiler à une souillure toute intromission des laïcs dans les affaires de l'Église) ; de l'autre, l'affirmation d'une logique anti-dualiste d'articulation du corporel et du spirituel, qui s'avère d'autant plus nécessaire que leur dissociation est forte. L'équilibre entre ces deux aspects peut varier selon les auteurs ou, chez un même auteur, selon le contexte et le type de discours adopté ; mais elles sont l'une et l'autre nécessaires, dans leur conjonction même. En conséquence, on devrait pouvoir faire place à une lecture beaucoup plus *ambivalente* des images de l'époque romane⁵⁸. La dénonciation grimaçante des vices et de la chair coupable y a certes une place de choix. Mais la dynamique anti-dualiste – inhérente au rôle croissant conféré au décor du lieu rituel, ainsi qu'à la valeur spirituelle de l'édifice matériel qu'il orne – s'exprime également avec force dans des représentations de la vitalité du monde créé et dans la figuration d'une corporéité peu à peu réévaluée⁵⁹.

C'est cette même dynamique qui se prolonge et s'accroît à l'époque gothique. Elle se traduit, selon J. Wirth, par une franche revalorisation du monde créé⁶⁰. Dès lors, imiter la nature par l'art, c'est saisir la beauté que Dieu a conférée à sa création. En parallèle, une confiance nouvelle dans l'image, qui se manifeste tout autant dans les pratiques que dans

⁵⁸ On donne à ce terme le sens fort de conjonction d'affirmations divergentes, voire contradictoires, que lui attribue notamment Jean-Claude Bonne, « Entre ambiguïté et ambivalence. Problématique de la sculpture romane », *La part de l'œil*, 8, 1992, p. 147-164.

⁵⁹ C'est ce que nous avons tenté de montrer dans J. Baschet, J.-C. Bonne et P.-O. Dittmar, *Le monde roman par-delà le Bien et le Mal. Une iconographie du lieu sacré*, Paris, Arkhê, 2012.

⁶⁰ J. Wirth, *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, Paris, Cerf, 2008.

les discours théologiques, permet à la fois de multiplier les conquêtes d'une figuration naturaliste du monde créé et de donner forme, avec audace, à un surnaturel visible. Fondée sur un rapport d'adéquation transparente entre le beau naturel et le beau artistique, l'image gothique joue également d'une articulation harmonieuse entre le corporel et le spirituel, dont l'hylémorphisme est l'expression la plus aboutie (la valorisation de la pratique des bains, tenue par Thomas d'Aquin pour un remède utile à l'âme autant qu'au corps, en étant une manifestation particulièrement remarquable⁶¹). En découle pour l'image la possibilité d'exprimer le spirituel par le corporel, en s'appuyant notamment sur les ressources de la physiognomonie, qui fait du corps le miroir de l'âme. Cette logique d'articulation permet aussi de représenter le plus spirituel par le plus corporel, le plus divin par le plus incarné, ce dont la séduisante Vierge aux longues tresses d'Halbertstadt fournit un exemple impressionnant, judicieusement mis en exergue par Jean Wirth⁶².

Au total, on peut considérer l'*articulation positive du corporel et du spirituel* comme un schème fondamental, qui définit le statut même de l'Église, institution paradoxale, sinon institution du paradoxe. C'est cette articulation qui lui permet d'accepter des dons matériels en tant qu'ils deviennent spirituels et, plus largement, de s'assumer comme institution incarnée quoique fondée sur des valeurs spirituelles⁶³. Revendiquant sa pureté virginale au milieu des désordres du monde, l'Église s'incarne tout en restant spirituelle : elle peut alors revendiquer diverses manières d'articuler positivement le matériel et le spirituel. La spiritualisation du charnel, accomplie notamment par l'opération des sacrements, en est la forme la plus radicale, tandis que la capacité à faire accéder au spirituel *à travers* le matériel (soit encore à l'invisible par le biais du visible, comme il est dit dans le cas de l'image) en constitue une modalité plus répandue encore. Telle est la formule de sa légitimité, comme le confirment *a contrario* les dissidences qui, toutes, reconduisent l'Église à une pure matérialité. C'est par exemple le cas de Wycliff, qui oppose l'Église spirituelle des prédestinés à l'institution ecclésiale, qualifiée de charnelle. Un peu plus tard, cette logique critique trouvera une expression paroxystique dans la fureur

⁶¹ *Ibidem*, p. 135-139

⁶² *Ibidem*, p. 154-155 et fig. 38.

⁶³ Sur la transmutation des biens matériels de l'Église en *spiritualia*, voir le texte déjà cité de Placide de Nonantola. Honorius Augustodunensis souligne aussi, sur un autre mode, que donner des biens aux pauvres, c'est se constituer un trésor spirituel dans le paradis (« Et cum necesse sit vos alienis divitiis vestras relinquere, festinate nunc eas per manus pauperum in coelestes thesauros praemittere » ; *Speculum ecclesiae, Sermo generalis*, PL 172, col. 864). La transmutation spirituelle des dons matériels est évidemment une question cruciale pour la machinerie institutionnelle de l'Église; voir Stephen White, *Custom, Kinship and Gifts to Saints. The Laudatio parentum in Eastern France. 1051-1150*, Chapel Hill, 1988 et D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu*, *op. cit.*

polémique des réformés qui font de l'institution papale un ventre et une cuisine, c'est-à-dire la réduisent (à l'inverse de sa propre logique) à la dimension purement matérielle d'une chair livrée à elle-même⁶⁴.

L'articulation positive du spirituel et du charnel est l'un des schèmes qui contribuent à exprimer et à faire valoir la position dominante de l'Église dans la société de l'Occident médiéval. Serait-il permis de voir là un aspect de la singulière efficacité du mode de domination ecclésial, qui permet à l'institution de s'emparer du monde social pour l'ordonner, tout en proclamant son détachement ou sa séparation par rapport à lui ? Une logique qui, en quelque sorte, lui permet d'assumer son être-au-monde sous couvert d'un devoir-être-hors-du-monde. Ajoutons encore que l'on a pu souligner l'*intensification* du statut paradoxal de l'Église, en tant qu'institution matériello-spirituelle fondée tout autant sur la dualisation hiérarchique du spirituel et du charnel que sur la transfiguration spirituelle du charnel. Or n'est-ce pas là ce qui conduit l'Église à libérer *au maximum* les potentialités paradoxales qui la fondent (celles que nouent le dogme de la Trinité, l'Incarnation, ou encore la conjonction d'entités contraires dans la personne humaine), à ouvrir la fluidité expansive du champ de représentations qui reposent sur ces paradoxes et, finalement, à assumer une articulation des fins naturelles et des fins surnaturelles de l'homme qui met sur la voie d'un nouveau rapport au monde ?

*

L'articulation du spirituel et du matériel a des effets bien au-delà de l'organisation même de l'institution ecclésiale. On peut reprendre ici l'exemple de Christophe Colomb, mû tout autant, dans son entreprise atlantique, par l'obsession de l'or que par l'espoir de conversions lointaines. La lecture contemporaine, spontanément utilitariste et économiciste, a bien du mal à ne pas rabattre les conduites humaines sur l'axe unique de l'intérêt matériel et à imaginer que l'or puisse être autre chose qu'un bien doté d'une valeur comptable et le souci de la conversion davantage qu'un vague prétexte. Pourtant, on peut bien plutôt considérer que la double obsession de l'or et de la conversion est, chez Colomb, la forme même de l'articulation du spirituel et du matériel. Non seulement l'or est conçu comme le signe et le moyen de la conversion espérée (il vaut d'abord comme indice de la proximité de la cité du Grand Khan et son usage attendu est projeté vers l'espérance d'une reconquête de Jérusalem), mais il est de surcroît l'exemple par excellence d'un bien matériel spiritualisé et spiritualisant, pointant vers le divin et le salut. Comme l'Amiral le

⁶⁴ Voir les admirables textes commentés par Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, notamment p. 677.

dit en une formule qui exprime magnifiquement l'articulation proprement médiévale du matériel et du spirituel : « L'or est très excellent ... celui qui le possède, fait tout ce qu'il veut dans le monde et peut même faire accéder les âmes au Paradis⁶⁵. » En bref, la hiérarchie entre l'intérêt matériel et la quête de statut – honneur ici-bas et salut dans l'au-delà – est, durant le long Moyen Âge, l'inverse de ce qu'elle est dans notre société contemporaine. Cela n'empêche nullement de considérer que, *sous couvert* d'un but ecclésial dominant, la colonisation a permis l'appropriation et le transfert vers Europe d'une masse considérable de métaux précieux et de biens divers. En ce sens, l'articulation du spirituel et du matériel apparaît comme un mode d'emprise sur le monde assez efficace, en ce qu'il permet d'assumer des conduites intéressées au sein d'un système de valeur qui ne reconnaît de véritable légitimité qu'au désintéressement.

La logique d'articulation hiérarchique et dynamique des contraires dont témoigne la mise en œuvre du rapport spirituel/corporel est dotée d'une fécondité remarquable. Elle permet une valorisation, parfois extrême, de l'élément dominé, moyennant le respect de sa soumission au pôle dominant : du corps par rapport à l'âme, tout comme de l'humain par rapport au divin, de la Création par rapport au Créateur, des laïcs par rapport aux clercs. En somme, et très paradoxalement, le respect d'une hiérarchie forte autorise une tendance non moins puissante à l'égalisation. Cette configuration pourrait être synthétisée par la formule suivante : « faire place à X sous couvert de non-X », ou même « valoriser X sous couvert de non-X ». Ainsi peut-on faire place à l'humain sous couvert de son articulation au divin, valoriser le corps sous couvert de son articulation à l'âme, le matériel sous couvert de sa spiritualisation, les fins naturelles de l'homme sous couvert de la prééminence des fins surnaturelles, l'univers créé sous couvert de son rapport au Créateur. Il s'agit d'une valorisation expansive de l'élément dominé, étant entendu que le maintien de sa position dominée est la condition de sa valorisation, laquelle peut aboutir, au moins idéalement, à une égalisation avec l'élément dominant.

Il est aisé de voir dans ce dispositif un mode de légitimation des hiérarchies, et notamment des hiérarchies sociales les plus massives. Mais sans doute faut-il également admettre qu'il ouvre une dynamique d'affirmation forte (quoique toujours relative) de l'élément dominé, qui n'est pas sans effets réels. Serait-il permis de situer ce schème

⁶⁵ Je me permets de renvoyer à J. Baschet, « Pourquoi Christophe Colomb est parti en Amérique », *L'Histoire*, 2005, 296, p. 36-43 et « Le *Journal de bord* de Christophe Colomb », dans Patrick Boucheron (dir.), *Une histoire du monde au XVI^e siècle*, Paris, Fayard, 2009, p. 582-587. Denis Crouzet souligne en outre que l'or est, pour Colomb, le signe de la Grâce et de la valeur messianique de son aventure (*Christophe Colomb, héraut de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 2008, p. 189-190).

formel au cœur des réalités idéelles qui accompagnent et relancent sans cesse la dynamique du système féodo-ecclésial ? Du moins pourrait-il nous aider à saisir un double rapport, à la fois matriciel et de rupture radicale, entre la dynamique féodo-ecclésiale et la modernité qui prendra sa relève lorsque, à force de « faire place à... sous couvert de... », on basculera dans l'inédit: penser le corps sans l'âme, l'homme sans Dieu, la nature sans le Créateur et la société sans l'Église.

Un ultime paradoxe tient au fait que la naissance des sciences modernes, notamment avec Descartes, paraît associée à une métaphysique profondément dualiste. Celle-ci pèse fortement sur la conscience moderne, alors qu'une perspective de plus longue durée permet d'esquisser une archéologie non-dualiste de l'homme occidental. Celle-ci invite à insister sur une dynamique de dépassement du dualisme, étroitement liée à la position dominante-englobante de l'Église comme institution du paradoxe requérant une articulation positive du spirituel et du matériel. C'est cette figure anti-dualiste qui autorise au fil des siècles une valorisation croissante des fins naturelles de l'homme sous couvert de la prééminence des fins surnaturelles), ainsi qu'un essor du savoir naturel et une capacité à se saisir par l'art des formes du monde créée, avant que l'on ne bascule dans une dissociation du corps et de l'âme, condition d'une séparation plus complète entre l'homme et la nature dont il entend se rendre « comme maître et possesseur ».

Fig. 1 : *De laudibus sanctae crucis*, Munich, Staatsbibliothek, Clm. 14159, f. 6.

Fig. 2 : *De laudibus sanctae crucis*, Munich, Staatsbibliothek, Clm. 14159, f. 46v.