

LA THÉOLOGIE DE LA TRINITÉ CHEZ SAINT IRÉNÉE, PAR P. JULES LEBRETON, S. J., PROFESSOR DE L'INSTITUT CATHOLIC DE PARIS

Les lecteurs des ANALECTA SACRA TARRACONENSIA ne seront pas surpris, nous l'espérons, de trouver, dans un volume consacré au glorieux souvenir de Nicée, une étude sur la théologie d'un Docteur anténicéen.

Les conciles ne créent point la doctrine qu'ils promulguent; ils l'attestent; l'historien ne fait donc pas une œuvre inutile en recherchant, dans les documents antérieurs aux définitions conciliaires, l'expression de la foi traditionnelle que le concile a consacrée. Cette recherche est particulièrement opportune dans la question qui nous occupe ici. On a souvent voulu mettre la théologie des trois premiers siècles en opposition avec le dogme de Nicée. La réfutation la plus efficace de ces attaques n'est-elle point l'exposé de cette théologie anténicéenne? Pour cela il n'est pas nécessaire de faire œuvre de controverse; l'étude attentive et sincère des doctrines y doit suffire.

C'est dans ce dessein que le présent article a été écrit. Il fait partie d'un ensemble historique (1); l'auteur se propose d'y étudier la théologie de la Trinité au second siècle de notre ère (2). La doctrine de saint Irénée est plus riche que celle d'aucun de ses prédécesseurs; elle ne pourra être analysée ici dans tous ses détails; nous nous attacherons du moins à en décrire fidèlement les pièces maîtresses. Nous espérons que cette étude fera suffisamment connaître le dogme de la Trinité, tel qu'il était professé par l'Église et exposé par ses docteurs un siècle et demi avant Nicée; nous serions heureux qu'elle fit aussi mieux connaître et mieux aimer le grand évêque de Lyon.

I. — *Saint Irénée. Sa vie et son œuvre* (3)

L'Église de Lyon, dont les origines sont si mal connues, apparaît soudain en pleine lumière, en 177, dans l'éclat de la persécution et du martyre. Son chef

(1) Notre volume sur les *Origines du Dogme de la Trinité* (4^e édition, Paris, 1919) sera cité plusieurs fois au cours de ces pages; ces renvois ont pour but de souligner la continuité qui apparaît dans le développement historique de ce dogme.

(2) Cette étude formera le second volume de l'*Histoire du Dogme de la Trinité*.

(3) L'édition à laquelle nous nous référerons est, pour l'*Adversus haereses*, celle de Massuet (Paris, 1710), reproduite dans la *Patrologie grecque*, VII; pour la *Démonstra-*

est alors un vieillard, saint Pothin, qui succombe aux mauvais traitements ; mais près de lui se détache déjà le prêtre Irénée ; les confesseurs de Lyon l'envoient à Rome et le recommandent ainsi à l'évêque Eleuthère :

Nous avons chargé de te remettre ces lettres notre frère et le compagnon de nos souffrances, Irénée, et nous te prions de lui faire bon accueil, comme à un zélateur du testament du Christ. Si nous pensions que le rang hiérarchique assure la justice, nous le présenterions d'abord comme prêtre de l'Église, car il l'est (*H. E.*, V, 4, 2).

Cette mission, qui éloignait Irénée de Lyon au moment de la persécution, lui sauva peut-être la vie ; quand il revint dans son église glorieuse et décimée, il en fut élu évêque : "Pothin était mort, âgé de quatre-vingt-dix ans accomplis, avec les martyrs de la Gaule ; Irénée reçut le gouvernement de l'église de Lyon que Pothin avait dirigée ; nous avons appris que, dans sa jeunesse, Irénée avait été disciple de Polycarpe". (*H. E.*, V, 5, 8).

Ces indications sommaires sont complétées par les écrits de saint Irénée lui-même, et d'abord par la lettre qu'il écrivit vers 190 au prêtre romain Florinus (*H. E.*, V, 20) : à son ancien ami de jeunesse, tombé dans l'hérésie, Irénée rappelle le souvenir de saint Polycarpe, leur maître commun ; ce sont pour l'évêque de Lyon des souvenirs d'enfance ; ils en ont la vivacité et la fraîcheur ; "car ce qu'on apprend étant enfant grandit avec l'âme et ne fait qu'un avec elle". Le martyre de saint Polycarpe étant daté du 23 février 155 (4), la naissance d'Irénée doit être reportée au plus tard aux environs de l'année 140 (5) ; il était,

tion de la vérité apostolique, la traduction du P. Barthoulot (*Recherches de Science religieuse*, VI (1916), p. 361-432), reproduite dans la *Patrologia orientalis*, XII, p. 747-802. On peut consulter, en outre, pour l'*Adversus haereses* et les fragments, l'édition de W. W. Harvey (Cambridge, 1857 ; on y trouve, II, p. 431-453, 23 fragments syriaques et un fragment arménien ; cette édition a de plus sur celle de Masquet l'avantage d'utiliser les *Philosophoumena* et de reproduire les fragments grecs qu'on y rencontre). Une traduction arménienne des livres IV et V a été publiée par Erwand Ter-Minassiantz (*T. U.*, XXXV, 2. Leipzig, 1910). La traduction arménienne de la *Démonstration*, publiée pour la première fois par Karapet Ter-Mekeritschian (*T. U.*, XXXI, 1. Leipzig, 1907) a été éditée de nouveau par le même éditeur dans la *Patrologia orientalis*, XII, 5, p. 659-731 ; une traduction latine en a été publiée par S. Weber (Freib. i. Br., 1917) ; une traduction anglaise précédée d'une longue introduction par J. A. Robinson (London, 1920).

Sur Irénée et sa doctrine on peut consulter Massuet, *Prolegomena, dissert. II, de Irenaei vita, gestis, doctrina* (PG, VII, p. 173-382) ; Freppel, *Saint Irénée* (Paris, 1861) ; Ziegler, *Irenaeus der Bischof von Lyon* (Berlin, 1871) ; A. Dufourcq, *Saint Irénée* (Coll. les Saints. Paris, 1904) ; (Coll. la Pensée chrétienne. Paris, 1905) ; F. R. Montgomery Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum, a Study of his teaching* (Cambridge, 1914). Les articles des encyclopédies théologiques : Lipsius, dans *A Dictionary of Christian Biography* (1882), III, p. 253-279 ; Th. Zahn, dans *Realencyklopädie*, IX (1901), p. 401-411 ; et surtout l'article considérable et très attentif de F. Vernet, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, VII, 2 (1923), col. 2394-2533 ; sur la doctrine de la Trinité, col. 2442-2451.

(4) Cf. Harnack, *Chronologie*, p. 334-381.

(5) La date de la naissance est très discutée : Harnack, *l. l.*, p. 333, conclut : "Irénée est né peu avant 142, peut-être entre 135 et 142 ; la limite la plus reculée, mais très invraisemblable, est 130". Zahn, *PRE*, p. 408-409, discute longuement cette date et la reporte plus haut ; il conclut : "Irénée est né vers 115 ; a vécu à Smyrne sous l'influence de Polycarpe de 128 à 150 ; à Rome au plus tard en 54 ; prêtre de Lyon avant 177 ; évêque

semble-t-il, Asiate (6); très probablement il vint à Rome et y demeura quelque temps; ce séjour, insuffisamment attesté par le récit du martyr de saint Polycarpe, tel qu'on le lit dans le manuscrit de Moscou (7), est rendu très vraisemblable par ce que ses livres nous font connaître de sa formation intellectuelle et religieuse, de l'influence de saint Justin, de la connaissance qu'il a de l'église de Rome et de ses traditions. Il gouverna l'église de Lyon pendant vingt ou trente ans; l'Église l'honore comme martyr (8).

C'est pendant son épiscopat qu'Irénée composa les œuvres théologiques dont nous parlerons tout à l'heure. Ce long épiscopat fut extrêmement laborieux et fécond. Lyon n'était pas Smyrne; l'ancien disciple de saint Polycarpe ne retrouvait pas là le milieu asiatique où il avait grandi, mais des populations à demi barbares (9) auxquelles il se dévoua tout entier; il écrit dans la préface de son grand ouvrage: "Tu ne chercheras pas chez nous, qui vivons chez les Celtes et qui, dans notre action près d'eux, usons le plus souvent de la langue barbare, ni l'art des mots, que nous n'avons pas appris, ni la force du style, ni cet art de plaire, que nous ignorons" (*Haer.*, praef., 3. 444). Plus bas, quand il parle de la foi de l'Église, il aime à invoquer le témoignage de ces chrétiens encore barbares: "Les églises fondées dans les Germanies n'ont pas professé d'autre foi; celles qui sont dans les Ibéries n'ont pas d'autre tradition, ni celles qui sont établies chez les Celtes, ou en Orient, ou en Égypte, ou en Libye, ou au centre du monde" (I, 10, 2. 552); et encore: "cui ordinationi multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes..." (III, 4, 2. 855). Ces textes donnent bien l'impression d'un contact immédiat avec les populations indigènes, celtiques ou germaniques (10), et c'est ainsi en effet que les traditions ou les témoignages ultérieurs décrivent le rôle d'Irénée; il fut, écrit Théodoret, "l'homme apostolique qui a éclairé l'Occident"

en 178; compose l'*Adversus haereses* vers 185; écrit à Victor vers 190. meurt peu après âgé de quatre-vingts ans".

(6) Harvey (pref., p. V; introd., CLIII) a soutenu l'hypothèse de l'origine syriaque d'Irénée; ses arguments sont insuffisants et il n'a pas été suivi; cf. Zahn, 407.

(7) Ce texte se lit dans Lightfoot, *Apostolic Fathers*, II, 2, p. 985, et dans l'édition de Lelong, p. 159; sur sa valeur historique cf. Zahn, p. 409, 40... Zahn ajoute: "les détails circonstanciés que donne Irénée sur la visite de Polycarpe à Rome à Pâques 154 (*Haer.*, III, 3, 4; *H. E.*, V, 24, 16-17) montrent que l'écrivain se trouvait alors à Rome".

(8) Tixeront, *Patrologie*, p. 98: "Sa mort est mise communément en l'an 202-203. L'Église l'honore comme martyr. Il est remarquable cependant que saint Jérôme est le premier, dans son commentaire sur Isaïe écrit entre 408-410, à lui donner ce titre. On explique le silence des auteurs anciens par le peu de relief qu'aurait eu la mort violente d'Irénée, enveloppé, sous Septime Sévère, dans un massacre général des chrétiens lyonnais". P. Allard, *Histoire des Persécutions pendant la première moitié du III^e siècle*, p. 157, rapporte ce martyr à l'année 208. Cf. Vernet, col. 2397-2398.

(9) Cf. la lettre des martyrs de Lyon, *H. E.*, V, 1, 57: ὑπὸ γὰρ ἀγρίου θηρὸς ἄγρια καὶ βάρβαρα φύλα ταρξέοντα...

(10) Il ne faut pas oublier que la Germanie comprenait alors Langres et Besançon et, par conséquent, se trouvait dans le voisinage de Lyon et sous la mouvance d'Irénée.

ou encore "celui qui a cultivé et éclairé les nations celtiques" (11). Poursuivre les traces de cette activité apostolique ne nous appartient pas; mais, pour comprendre la théologie même d'Irénée, il est important de se rappeler qu'il fut un évêque missionnaire.

Et ce souci de ses chrétientés gauloises ne l'absorbait pas tout entier: dans l'affaire du montanisme, il s'était montré jaloux de sauvegarder la paix de l'Église et de concilier les partis opposés sans rien sacrifier du dépôt traditionnel; tel il se montra encore quand la question pascale mit en conflit le pape Victor avec l'épiscopat d'Asie, vers 190: d'un côté, il écrivit à Blastus, qui cherchait à corriger la tradition romaine, une lettre sur le schisme (*H. É.*, V, 20); de l'autre, il écrivait à Victor pour "exhorter respectueusement à ne pas excommunier des églises entières qui gardent la tradition d'une coutume antique" (*ib.*, 24, 11); personnellement il suivait en cette question la tradition romaine (*ib.*), mais il estimait que l'on ne devait pas sacrifier à cette observance la paix et l'unité de l'Église. L'Église se souvient avec reconnaissance de cette intervention d'Irénée et aujourd'hui encore elle aime à louer en lui cet esprit vraiment pacifique.

Ces différents traits permettent d'apprécier et le caractère de saint Irénée et le rôle exceptionnel qu'il joua dans l'Église. Gwatkin écrit: "Irénée est un homme éminemment représentatif: il nous fait connaître, de science personnelle, l'Asie, Rome, la Gaule; il s'appuie sur l'enseignement de Polycarpe (qui a certainement connu saint Jean), de Pothin, d'un autre presbytre qui appartient aux témoins anciens. On peut difficilement imaginer un meilleur témoin des croyances et des pratiques en vigueur au milieu du second siècle" (12).

L'étude des livres d'Irénée confirme ces indices: toute la tradition chrétienne vit dans ses œuvres; l'enseignement théologique de saint Paul, dont l'influence est si peu sensible sur les apologistes, si l'on excepte l'épître à Diognète, anime toute la doctrine d'Irénée, surtout sa conception du salut et de la réca-

(11) Theodoret, *haer. fab., praefat.* et I, 5, (*PG*, 83, 340 et 352). Sur l'activité apostolique d'Irénée, cf. Massuet, *PG*, VII, 191; Vernet, 2396-7; Holmes, *A History of christian Church in Gaul*, p. 55-56.

(12) *Early Church History*, II, p. 108. Je suis heureux de relever chez un autre historien anglican, Holmes (p. 46-47), une appréciation très juste du caractère romain de l'évêque de Lyon et de son Église: "Irénée a-t-il été envoyé à Lyon par saint Polycarpe?... Irénée était à Rome et non à Smyrne lors de la mort de Polycarpe. De plus, Irénée n'a pas suivi Polycarpe dans la coutume pascale, mais a observé la règle adoptée par Anicet et par d'autres. Irénée ne dit pas un mot qui représente sa mission à Lyon comme venant de Polycarpe, et nous n'avons aucune preuve sûre que les Églises d'Asie Mineure aient jamais tenté de mission en Gaule. Qu'Attale, Alexandre, chrétiens d'Asie Mineure, se soient trouvés à Lyon, cela prouve seulement la prospérité de la capitale de la Gaule, qui attirait des hommes de toutes les parties de l'empire. Nous ne savons rien de l'origine de Pothin. Il venait probablement de Rome, comme Irénée en venait certainement. Le fait qu'il portait un nom grec ne prouve pas qu'il soit venu d'Asie Mineure... L'appel des chrétiens de Lyon à Eleuthère, le fait qu'Irénée, étant évêque de Lyon, regardait la permanence de la tradition orthodoxe dans l'Église comme dépendant de la continuité de l'épiscopat romain, semblent prouver que la mission lyonnaise venait en dernier lieu par Rome si en réalité elle n'émanait pas de Rome".

pitulation (13); l'évangile de saint Jean reprend, lui aussi, chez Irénée sa place de choix, une place qu'il n'avait pas chez les apologistes (14); le livre de la *Sagesse*, qui avait inspiré les épîtres pauliniennes et saint Clément (27, 5), avait été entièrement laissé de côté par les apologistes (15); il reparait dans l'*Adversus haereses* (16). Et, d'autre part, le premier des Apologistes, Justin, n'eut jamais de lecteur plus fidèle ni plus sympathique qu'Irénée: la *Démonstration* surtout trahit presque à chaque page des réminiscences de Justin (17).

Ainsi Irénée s'est nourri de toute la tradition chrétienne; tout lui en est sacré; pour les patriarches de l'ancienne loi il a une vénération filiale (18); dans leur histoire, aussi bien que dans les oracles des prophètes, des psaumes, des livres sapientiaux, il voit des ébauches symboliques et fragmentaires de la vie du Christ et de son Église. Le Nouveau Testament, qui nous révèle pleinement le Seigneur, lui est plus cher encore: les quatre évangiles, ce sont les quatre colonnes qui portent l'Église; ce sont les quatre zones du monde, ce sont les quatre vents qui de partout soufflent l'immortalité et vivifient l'Église (III, 11, 8. 885); changer volontairement un mot, une lettre des livres saints, c'est un crime (19). Et tout cela n'est point lettre morte; la foi des prophètes et des apôtres vit dans l'Église: "comme un dépôt excellent dans un vase de prix, elle rajeunit sans cesse et elle renouvelle la jeunesse du vase qui la contient... Où

(13) Cf. J. Werner, *Der Paulinismus des Irenaeus*. T. U., VI, 2 (1889). L'auteur est très sévère pour Irénée, dont il ne trouve pas la théologie assez "évangélique" (p. 216); il reconnaît cependant qu'Irénée apparaît, dans le cadre du deuxième siècle, comme une figure lumineuse" (215).

(14) On ne peut pas mettre en doute la connaissance que Justin avait de saint Jean: *Apol.*, I, 61, 4-5; *Dial.*, 88; cf. deux allusions à l'aveugle né: *Dial.*, 69; *Apol.*, I, 22. A cela s'ajoutent de nombreuses rencontres de vocabulaire et de doctrine. Malgré tout, il faut reconnaître que Justin ne cite pas et n'utilise pas le quatrième évangile comme les trois autres; ce fait s'expliquerait bien par l'hypothèse d'une concordance ou d'une synopse dont Justin se serait habituellement servi. Chez Irénée, la dépendance de saint Jean est beaucoup plus manifeste.

(15) Il n'est jamais cité par aucun d'eux; la référence donnée par Otto à Tatien, 7, est inexacte. Ce fait s'explique sans doute par la dépendance où se trouvent les apologistes, saint Justin surtout, vis-à-vis de la tradition judaïque palestinienne; ils lui empruntent, pour les lui opposer, les livres dont elle se sert, et avant tout *Prov.*, VIII.

(16) Ce fait a été relevé par Eusèbe, *H. E.*, V, 8, 8 (citant *Haer.*, IV, 38, 3) et V, 26 (citant un petit livre de dialogues, qui est perdu).

(17) Cf. J. A. Robinson, introd. à l'édition de la *Démonstration*, surtout ch. II, "The Debt of Irenaeus to Justin Martyr" (p. 6-24).

(18) On peut lire la règle d'interprétation qu'il emprunte à un presbytre: *Haer.*, IV, 31, 1 (1068): "De eisdem delictis, de quibus ipsae Scripturae increpant patriarchas et prophetas, nos non oportet exprobare eis neque fieri similes Cham, qui irrisit turpitudinem patris sui et in maledictionem decidit; sed gratias agere pro eis Deo, quoniam in adventu Domini nostri remissa sunt eis peccata... De quibus autem Scripturae non increpant, sed simpliciter sunt positae, nos non debere fieri accusatores, — non enim sumus diligentiores Deo, neque super magistrum possumus esse, — sed typum quaerere". Et il applique cette règle indulgente même à l'inceste des filles de Lot; cf. *ib.*, 30, 1 (1064) le plaidoyer pour les Juifs emportant les dépouilles des Égyptiens.

(19) V, 30, 1 (1204) à propos du chiffre de la bête dans l'*Apocalypse*: "Et primum quidem est excidere a veritate, et quod non sit, quasi sit arbitrari; post deinde, apponenti vel auferenti de Scriptura poenam non modicam fore, in quam incidere necesse est eum qui sit talis".

est l'Église, là est l'Esprit de Dieu; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église, et toute grâce; et l'Esprit, c'est la vérité. Ceux qui n'y participent pas, ne puissent pas la vie au sein maternel, ne recueillent pas la source toute pure qui sort du corps du Christ" (III, 24, I. 966).

Ce souci jaloux de conserver intact le dépôt total de la révélation était inspiré à Irénée par sa lutte contre l'hérésie; il voyait partout l'audace téméraire des sectes déchirer la Bible, renier la tradition. Marcion rejetait l'Ancien Testament tout entier; du Nouveau il ne gardait que les épîtres de saint Paul et un texte mutilé de l'évangile de saint Luc; les autres gnostiques n'avaient point ces audaces brutales: ils prétendaient respecter l'Écriture, mais ils la déformaient à plaisir (III, 12, 12. 906); les uns et les autres rejetaient l'autorité de l'Église et de la tradition vivante. A tous Irénée oppose la vérité catholique totale, telle que Dieu la révèle depuis l'origine des temps, telle que l'Église la prêche aujourd'hui partout.

De là vient à sa doctrine sa richesse inépuisable; il s'est assimilé tout ce que ses devanciers, les plus opposés les uns aux autres, ont eu de vraiment chrétien: la foi simple et tenace des vieux presbytres, aussi bien que l'exégèse et l'apologétique de saint Justin; autant que personne il exalte les dons de l'Esprit, — ne l'a-t-on pas suspecté de montanisme? — et en même temps il est le grand défenseur de l'Église hiérarchique, le théologien de l'autorité; et sa théologie n'est pas une mosaïque, où tous ces fragments soient juxtaposés, c'est une toile de maître, où toutes ces nuances se rehaussent par leurs contrastes et se fondent dans une vision unique et vivante (20). De cet immense tableau nous ne pourrions décrire qu'une figure, mais c'est la figure centrale, celle qu'Irénée a tracée avec le plus d'amour et de génie: Dieu.

De l'œuvre d'Irénée, qui fut considérable (21), deux livres seulement sont parvenus jusqu'à nous, et encore à travers des traductions; le plus important avait pour titre *ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, "manifestation et

(20) On nous permettra de reproduire ici une partie du jugement de Zahn (*PRE*, 410): "Si l'on compare Irénée avec les écrivains de l'école dont il est sorti, avec un Papias ou un Polycarpe, on sent très vivement qu'Irénée savait unir à l'attachement le plus fidèle pour ces hommes simples et parfois bornés, une sympathie très large qui lui permettait de s'assimiler les éléments de formation les plus divers... Il ne s'érige pas en philosophe, ni même en maître d'une "philosophie barbare", comme les apologistes depuis Aristide jusqu'à Clément; mais comme il les dépasse tous par la fermeté du jugement, par la vigueur de la pensée, par la clarté de l'expression! Irénée est le premier écrivain de l'âge postapostolique que l'on puisse appeler un théologien. S'il est vrai qu'une étude diligente des multiples éléments et documents de la foi chrétienne, comme celle où se sont distingués Eusèbe et Jérôme, ne suffit pas à faire un théologien, mais qu'il y faut une vue synthétique et harmonieuse des rapports de Dieu et du monde, s'inspirant des principes propres de la foi chrétienne, il n'y a qu'Origène et Augustin qui puissent être comparés à Irénée. Ni Athanase ni Cyrille ne peuvent entrer en comparaison avec ces trois hommes, et, pour ce qui est du dégagement de la théologie de toutes les influences étrangères, c'est Irénée qui les dépasse tous". Cf. P. Galtier, *Études*, t. 136 (1913), p. 28.

(21) Cf. Vernet, col. 2400-2410.

réfutation de la fausse gnose". Du texte grec original nous ne possédons plus que les fragments dus aux citations des écrivains postérieurs, surtout saint Hippolyte, Eusèbe et saint Epiphane; pour le premier livre, ces citations sont si nombreuses qu'elles le restituent presque en entier; pour les autres, elles sont plus rares, mais portent le plus souvent sur les passages les plus importants. La traduction latine, que nous possédons intégralement, est d'une fidélité scrupuleuse; sa date est difficile à déterminer: entre 180, date de la composition du livre, et 421, époque où cette traduction est citée certainement par saint Augustin, la marge est grande, et les critiques les plus compétents sont partagés (22); M. Burkitt, résumant ces discussions, concluait: "Le traducteur a suivi de si près le texte grec, qu'il est difficile de déterminer sa date et sa patrie. Ecrivait-il près de saint Irénée, à Lyon? ou bien un lecteur de Tertullien a-t-il désiré connaître mieux le grand ouvrage de controverse qu'il avait utilisé? *Non liquet*" (23). La question ainsi débattue est intéressante, mais pour nous cet intérêt est secondaire; désireux de connaître la pensée d'Irénée, nous tenons à constater que cette traduction latine est très fidèle; sa date et son lieu d'origine nous importent moins. Elle peut être contrôlée, d'ailleurs, non seulement par les nombreux fragments du texte grec, mais aussi, pour les livres IV et V, par une traduction arménienne.

Ce grand ouvrage n'a pas été écrit d'une haleine; les deux premiers livres ont été composés d'abord; les trois autres ont suivi successivement (24); la date du III^e livre est déterminée approximativement par la mention qui y est faite d'Eleuthère comme étant alors l'évêque de Rome (III, 3, 3. 851); le pontificat d'Eleuthère se date de 175 à 189; le livre II, 22, 2 (782) semble faire allusion à un état de persécution qui s'entend mieux du règne de Marc-Aurèle que de celui de Commode; par contre, le livre IV, 30, 1 (1065) montre une pénétration des chrétiens au palais impérial, qui s'explique mieux du temps où la faveur de Marcia donnait aux chrétiens quelque accès près de Commode (à partir de 181). L'ouvrage se daterait donc, dans son ensemble, des environs de l'an 180.

La *Démonstration de la prédication apostolique* ne nous était connue jusqu'à ces dernières années que par une mention d'Eusèbe (*H. E.*, V, 26); une traduction arménienne en a été découverte en 1904. Ce traité est postérieur à l'*Adversus haereses*, qu'il cite (ch. 99); il est difficile d'en préciser davantage la

(22) Cf. A. d'Alès, *La date de la version latine de saint Irénée. Recherch. de Sc. Rel.*, VI (1916), p. 133-137. La question a été reprise par plusieurs scholars anglais à l'occasion des citations du N. T. chez Irénée: *Novum Testamentum Sancti Irenaei edited by the late W. Sanday and C. H. Turner* (Oxford, 1923); mais les conclusions sont divergentes: Hort et Souter estiment que cette version n'a pas été connue de Tertullien et n'est pas antérieure au IV^e siècle; Sanday et Turner soutiennent la thèse contraire; Burkitt expose les raisons alléguées dans les deux sens et refuse de se prononcer: *Journal of Theol. Stud.*, XXV (1923), p. 56-67.

(23) Art. cité, p. 63.

(24) Cf. sur la composition et la date, Vernet, col. 2401.

date (25). Ce petit livre n'a pas la portée du grand ouvrage d'Irénée; mais il nous est utile en nous faisant connaître sous un autre aspect l'enseignement théologique de l'évêque de Lyon; on ne trouve pas ici de controverse; on n'y trouve pas non plus une étude profonde du dogme; c'est un exposé populaire de la foi chrétienne et de ses preuves (26).

II. — *Le dogme de la Trinité. La foi de l'Église*

Les théologiens qui ont précédé Irénée portaient leurs efforts sur diverses questions de dogme, d'apologétique ou de morale: la soumission paisible à la hiérarchie, l'unité de l'Église, la vérité définitive du christianisme, les relations du monde et de Dieu, le salut, la distinction du Père et du Fils; la théologie de la Trinité n'était, le plus souvent, considérée que partiellement et à l'occasion des questions soulevées; pour ne pas fausser leur pensée, l'historien doit suivre, autant qu'il le peut, leur marche, recueillir d'abord ces données partielles sur chacune des personnes divines, leur nature et leur rôle, et esquisser ensuite, autant que les textes le permettent, une synthèse doctrinale de leur doctrine trinitaire.

Dans l'étude du Docteur de Lyon, on peut et on doit procéder autrement: quand il veut exposer le dogme ou le défendre, Irénée prend son point d'appui dans le symbole baptismal; par conséquent, il propose en premier plan la foi en la Trinité; nous n'avons qu'à le suivre pour saisir, dès l'abord, l'énoncé de cette foi, l'objet qu'elle vise, le rôle qu'elle joue dans toute l'économie du christianisme.

En tête de son traité, Irénée expose ainsi la foi de l'Église:

I, 10, 1 (549): "L'Église, bien que répandue dans le monde entier jusqu'aux extrémités de la terre, a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel, et la terre, et les mers, et tout ce qu'ils renferment; et en un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu, incarné pour notre salut; et au Saint-Esprit, qui a annoncé par les prophètes les économies et les avènements et la naissance virginale et la passion et la résurrection d'entre les morts et l'ascension corporelle dans les cieux du bien-aimé Christ Jésus Notre Seigneur, et sa parousie du haut des cieux dans la gloire de son Père. pour tout récapituler, pour ressusciter toute chair de tout le genre humain..."

(25) M. Vernet écrit (2403): "Il n'est pas impossible que le passage sur les rois qui "haïssent maintenant (le Christ) et persécutent son nom" (48) fasse allusion à la persécution de Sévère, commencée en fait vers 198 et officiellement en 202". C'est un indice bien léger et dont je n'oserais faire état; cf. la note de Tixeront sur ce passage.

(26) Cf. J. A. Robinson, p. 2: "The present treatise is a sort of *Vade mecum* for an intelligent Christian, explaining his faith, placing it in its historical setting in relation to Judaism, and confirming it by the citation and exposition of a great number of Old Testament passages. It is in no sense a manual for catechumens: it is a handbook of Christian evidence, though its form is not controversial".

A la fin de l'ouvrage, il oppose de nouveau cette foi commune et apostolique aux doctrines multiples de l'hérésie: les gnostiques s'égarent comme des aveugles laissant partout des vestiges de leurs marches vaines et incohérentes:

"Tout au contraire, poursuit-il, ceux qui sont de l'Église suivent une voie unique qui traverse le monde entier; c'est une tradition ferme qui vient des apôtres, qui nous fait contempler une seule et même foi, tous professant un seul et même Dieu le Père, tous croyant la même économie de l'incarnation du Fils de Dieu, tous reconnaissant le même don de l'Esprit" (V, 20, 1. 1177).

De même dans la *Démonstration*:

3. "Voici ce que nous assure la foi, telle que les presbytres, disciples des apôtres, nous l'ont transmise. Tous d'abord, elle nous oblige à nous rappeler que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père, et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui s'est incarné, est mort et est ressuscité, et dans l'Esprit-Saint de Dieu".

6. "Voici l'enseignement méthodique de notre foi, la base de l'édifice et le fondement de notre salut: Dieu le Père, incréé, inengendré (27), invisible, Dieu unique, créateur de tout: c'est le premier article de notre foi. Quant au second article, le voici: c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, qui est apparu aux prophètes en la forme décrite par leurs oracles et selon l'économie spéciale du Père, (le Verbe) par lequel tout a été fait et qui, dans la plénitude des temps, pour récapituler et contenir toutes choses, s'est fait homme, né des hommes, s'est rendu visible et palpable (28), afin de détruire la mort et de montrer la vie (29), et de rétablir l'union entre Dieu et l'homme. Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes, a enseigné à nos pères les choses divines et a conduit les justes dans la voie de la justice; c'est lui qui, dans la plénitude des temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, tandis que Dieu renouvelait l'homme sur toute la terre".

Et le traité, qui s'ouvre ainsi par le commentaire de la formule baptismale, se termine de même:

99. "Dès lors, personne ne doit se figurer que Dieu le Père soit autre que notre Créateur, comme les hérétiques se l'imaginent... Tous ceux-là sont des impies et ils blasphèment contre leur créateur et leur Père, comme nous l'avons montré. Il en est d'autres qui dédaignent l'avènement du Fils de Dieu et l'économie de son incarnation... Ces hommes aussi doivent être rangés et comptés parmi les incrédules. D'autres ne reçoivent pas les dons de l'Esprit-Saint et repoussent loin d'eux la grâce prophétique... Ceux-là ne servent de rien à Dieu, puisqu'ils ne peuvent rapporter aucun fruit. 100. Par conséquent, l'erreur s'est étrangement écartée de la vérité sur les trois articles principaux de notre baptême. En effet, ou bien ils méprisent le Père, ou bien ils ne reçoivent pas le Fils, en parlant contre l'économie de son incarnation, ou ils n'admettent pas l'Esprit-Saint, c'est-à-dire qu'ils méprisent la prophétie".

(27) M. Tixeront note: "Litt.: "sans support, qui n'est soutenu par personne". Cf. *Adv. haer.*, V, 18, 2: "Verbum portatum a Patre". Chez Irenée l'*ἀγυσυνησία* est un attribut de la nature divine, commun aux trois personnes, et non un attribut personnel, propre au Père.

(28) Cf. Ignace, *ad Polyc.*, III, 2.

(29) Cf. Barnabé, V, 6.

Ces textes montrent en pleine clarté la foi de l'Église, telle qu'elle l'a reçue "des presbytres, disciples des apôtres"; quand saint Clément jurait par la vie du Père, du Fils et de l'Esprit, il ajoutait à cette formule de serment: c'est "la foi et l'espérance des élus" (58, 2); de même ici saint Irénée: "Voici l'enseignement de notre foi, la base de l'édifice et le fondement de notre salut". Pour juger les hérésies, il les ramène à cette règle fondamentale, il les met en conflit avec les trois articles du symbole: le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Et cette pensée lui est constamment présente au cours de ses exposés et de ses discussions dogmatiques; il la retrouve sous la lettre des récits bibliques, par exemple dans l'histoire de Raab: "Raab fornicaria... suscepit tres speculatores, qui speculabantur universam terram... Patrem scilicet et Filium cum Spiritu Sancto" (IV, 20, 12. 1033); ou encore dans l'histoire du bon Samaritain: c'est le Christ qui remet au Saint-Esprit l'humanité blessée; "il lui donne deux deniers royaux, pour que, recevant par l'Esprit l'effigie et l'inscription du Père et du Fils, nous fassions fructifier le denier qui nous a été confié" (30).

Plus souvent encore, en dehors de tout symbolisme, Irénée rappelle le mystère de la Trinité, et il trouve pour l'énoncer des formules brèves et d'une grande plénitude:

IV, 6, 7 (990): "In omnibus et per omnia unus Deus Pater, et unum Verbum, Filius, et unus Spiritus, et una salus omnibus credentibus in eum". V, 18, 2 (1173): "Unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiae; in omnibus autem Spiritus, et ipse est aqua viva..."

Contre les gnostiques, toujours en quête de nouveaux dieux, le saint docteur aime à affirmer l'identité immuable du Dieu des chrétiens, Père, Fils et Saint-Esprit:

IV, 9, 2 (997): "Quand tout sera parfait, au ciel, nous ne verrons pas un autre Père, mais celui que nous désirons voir... et nous n'attendrons pas un autre Christ, Fils de Dieu, mais celui qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert, en qui nous croyons et que nous aimons..., et nous ne recevons pas un autre Saint-Esprit, mais celui qui est avec nous, et qui crie: Abba, Père; c'est en eux que nous avancerons et que nous progresserons, jouissant des dons de Dieu, non plus à travers un miroir et en énigmes, mais face à face."

Plus bas, il montre comment le vrai fidèle juge tous les hommes et n'est jugé par personne:

IV, 33, 7 (1077): "pour lui tout est inébranlable; il a une foi parfaite en un seul Dieu tout-puissant, de qui viennent toutes choses; une conviction assurée dans le

(30) III, 17, 3 (920). Dans cette image Irénée retrouve une vérité qui lui est chère: le don de l'Esprit-Saint restaure en nous l'image et la ressemblance de Dieu; cf. *Dém.*, 97; IV, 38, 3 (1108).

Fils de Dieu, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, par qui sont toutes choses, et dans l'Esprit de Dieu, qui nous fait connaître la vérité."

et, à la fin de ce long chapitre, revenant une fois de plus sur cette affirmation à laquelle il tient tant : celui-là, dit-il (15. 1083), est le vrai spirituel, "semper eumdem Deum sciens, et semper eumdem Verbum Dei cognoscens, etiamsi nunc nobis manifestatus est; et semper eumdem Spiritum Dei cognoscens, etiamsi in novissimis temporibus nove effusus est in nos".

III. — *La vie divine. Unité et Trinité*

La foi de l'Église, si nettement énoncée dans ces formules, ne se contente pas de ces énoncés sommaires; le Père, le Fils et le Saint-Esprit, que faut-il entendre par là? On connaît assez la défiance d'Irénée à l'égard des spéculations téméraires pour ne pas attendre de lui des recherches curieuses sur la vie intime de Dieu; nous ne lui demanderons pas de nous dire "ce que Dieu faisait avant de faire le monde" (II, 28, 3. 807); et en effet ce sera surtout par l'étude de l'action divine, de l'œuvre créatrice, révélatrice, rédemptrice, qu'il nous fera connaître Dieu; il ne manque pas cependant de nous donner sur la nature et les personnes divines, considérées en elles-mêmes, des indications très fermes qu'il nous faut d'abord recueillir.

Le point de départ de cette étude sera celui qu'a choisi Irénée lui-même: L'unité divine; c'est la première thèse qu'il pose en tête de sa réfutation des systèmes gnostiques:

II, 1, 1 (709): "Il convient de commencer par la thèse principale et capitale, celle qui a pour objet le Dieu créateur, qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, ce Dieu que les blasphémateurs regardent comme le fruit d'une déchéance; il faut montrer qu'il n'y a rien au-dessus de lui ni après lui; qu'il a créé non sous une influence étrangère, mais spontanément et librement, puisqu'il est seul Dieu, seul Seigneur, seul Créateur, seul Père, seul contenant toutes choses et donnant l'être à toutes choses."

Pour comprendre toute l'importance de cette thèse, il suffit de se rappeler quelles sont les hérésies visées par le grand polémiste: la gnose sous toutes ses formes, soit le marcionisme, qui en face du Dieu bon, révélé dans l'évangile, suppose un Dieu juste, qui serait le Dieu de l'Ancien Testament et le créateur; soit la gnose valentinienne, qui imagine, au-dessous du Dieu souverain, une série d'émanations dont les trente Éons constituent le Plérôme. A toutes ces chimères Irénée oppose constamment l'affirmation du Dieu unique, "seul Seigneur, seul Créateur, seul Père". Il serait infini de transcrire ici tous les passages où cette foi s'affirme, et d'ailleurs ce serait un soin superflu; nous en avons déjà rencontré plus d'un; nous en verrons d'autres encore, car cette thèse essentielle est

sans cesse présente à l'esprit d'Irénée, et l'on ne peut étudier sa théologie, sans la voir, à chaque occasion, surgir du texte.

Et il est heureux qu'on ne la puisse pas perdre de vue, car c'est elle qui donne toute sa valeur à la doctrine de la Trinité que nous commençons d'étudier. Irénée professe un monothéisme si jaloux, si intransigeant, qu'on ne peut, sans lui faire violence ou sans supposer chez lui une complète incohérence de pensée, introduire dans sa théologie la conception subordinatienne des êtres intermédiaires, supposer, à côté et au-dessous du Dieu unique, deux dieux inférieurs qui seraient le Verbe et l'Esprit-Saint.

D'autre part, il est bien sûr que, pour lui, le Fils de Dieu est Dieu :

Dém., 47: "Le Père est Seigneur, et le Fils est Seigneur. Le Père est Dieu, et le Fils est Dieu; car celui qui est né de Dieu est Dieu. Ainsi donc, par l'essence même et la nature de son être, on démontre qu'il n'y a qu'un seul Dieu, quoique d'après l'économie de notre rédemption, il y ait un Fils et un Père" (31).

L'intérêt de ce texte magnifique n'est pas seulement dans l'affirmation de la divinité et de la seigneurie du Père et du Fils, mais aussi dans la raison qui en est donnée: "car celui qui est né de Dieu est Dieu", et dans la conséquence qui est tirée de ces prémisses: "ainsi donc... on démontre qu'il n'y a qu'un seul Dieu".

Chez Justin déjà, dont cependant la pensée est moins ferme que celle d'Irénée, on reconnaît cette doctrine, fondement nécessaire, mais fondement inébranlable de la théologie de la Trinité: si le Christ est Dieu, c'est qu'il est né de Dieu (32), et c'est pourquoi Justin pouvait affirmer à la fois et en toute rigueur l'unité de Dieu et la divinité du Fils de Dieu (33).

Dans le grand traité d'Irénée on rencontre plus d'un texte équivalent à celui que nous avons relevé dans la *Démonstration*: ainsi au livre III, tout le chapitre 6 (860-864) est consacré à démontrer cette thèse: le nom de Dieu n'est donné, dans l'Écriture, d'une façon absolue et au sens propre qu'à Dieu le Père et au Fils de Dieu:

1. "Neque igitur Dominus, neque Spiritus Sanctus, neque apostoli eum, qui non esset Deus, definitive et absolute Deum nominassent aliquando, nisi esset verus Deus; neque Dominum appellassent aliquem ex sua persona, nisi qui dominatur omnium, Deum Patrem, et Filium eius, qui dominium accepit a Patre suo omnis conditionis... Vere igitur cum Pater sit Dominus, et Filius vere sit Dominus, merito Spiritus Sanctus

(31) La fin du chapitre affirme la révélation du Père par le Fils, et l'onction du Fils par l'Esprit; elle sera étudiée ci-dessous.

(32) *Apol.*, I, 63, 15; *Dial.*, 125, 3; 126, 2; 128, 1; 15, 4.

(33) C'est Irénée qui nous a conservé ce texte si énergique de Justin: "Je refusais ma foi au Seigneur lui-même, s'il m'annonçait un autre Dieu que le Demiurge", et l'évêque de Lyon poursuit: "Sed quoniam ab uno Deo, qui hunc mundum fecit..., unigenitus Filius venit ad nos, suum plasma in semetipsum recapitulans, firma est mea ad eum fides" (IV, 6, 2. 987).

Domini appellatione signavit eos... 2. Nemo igitur alius, quemadmodum praedixi, Deus nominatur aut Dominus appellatur, nisi qui est omnium Deus et Dominus... et huius Filius Iesus Christus Dominus noster.”

C'est pour Irénée une thèse capitale et sur laquelle il revient plusieurs fois (34); on remarquera particulièrement la conclusion du chapitre III, 8, où la distinction est très fermement établie entre tous les autres êtres, qui sont des créatures, et Dieu qui les a faits, et qui est lui-même “infectus, et sine initio, et sine fine, et nullius indigens, ipse sibi sufficiens, et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans”; et la conclusion de tout cela est ainsi énoncée: “ita ut is quidem, qui omnia fecerit, cum Verbo suo iuste dicatur Deus et Dominus solus; quae autem facta sunt; non iam eiusdem vocabuli participabilia esse, neque iuste id vocabulum sumere debere, quod est Creatoris”.

On parvient encore à la même conclusion en partant du fait de la révélation. Dieu seul peut révéler Dieu: “quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum” (IV, 5, 1. 984); et le Verbe ne joue pas ici le rôle d'un messenger, inférieur à Dieu et transmettant ses ordres; c'est Dieu lui-même qui se fait connaître. Irénée l'explique très clairement dans les lignes qui suivent, en interprétant la réponse du Christ aux sadducéens (*Mt.*, XXII, 29-32): “Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants”:

“Par ces paroles le Christ a enseigné manifestement que celui qui du buisson a parlé à Moïse et qui s'est révélé comme le Dieu des patriarches, celui-là est le Dieu des vivants. Car qui est le Dieu des vivants, sinon celui qui est Dieu et au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu?... Celui-là donc qui était adoré par les prophètes comme le Dieu vivant, c'est lui qui est le Dieu des vivants, ainsi que son Verbe, qui s'est entretenu avec Moïse, qui a confondu les sadducéens, qui a donné la résurrection, montrant ainsi aux aveugles à la fois la résurrection et Dieu. Et si Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants, si d'ailleurs ce Dieu est appelé le Dieu des patriarches défunts, à coup sûr c'est qu'ils vivent à Dieu, c'est qu'ils ne sont pas morts, étant fils de résurrection. Or la résurrection c'est Notre-Seigneur lui-même” (IV, 5, 2. 984-985).

(34) III, 9, 1 (868); III, 16, 2 (921): interprétation d'Emmanuel; *ib.*, 3 (922): interprétation de Rom., IX, 5, de Ps. 109, 1, etc.; *ib.*, 6 (925): “invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo...”; *ib.*, 7 (926): “voluntati Patris deservit, cum sit ipse salvator eorum qui salvantur, et Dominus eorum qui sunt sub dominio, et Deus eorum quae constituta sunt, et Unigenitus Patris, et Christus qui praedicatus est, et Verbum Dei incarnatus...”; III, 19, 2 (940): “Quoniam enim nemo in totum ex filiis Adae, Deus appellatur secundum eum, aut Dominus nominatur, ex Scripturis demonstravimus. Quoniam autem ipse proprie praeter omnes qui fuerunt tunc homines, Deus et Dominus et Rex aeternus, et Unigenitus et Verbum incarnatum praedicatur et a prophetis omnibus, et apostolis, et ab ipso Spiritu, adest videre omnibus qui vel modicum de veritate attigerint”. Cette longue démonstration est résumée en tête du livre IV, 1, 1 (975): “Cum sit igitur hoc firmum et constans, neminem alterum Deum et Dominum a Spiritu praedicari, nisi eum qui nominatur omnium Deus cum Verbo suo, et eos, qui adoptionis Spiritu accipiunt, hoc est, eos qui credunt in unum et verum Deum, et Christum eius Iesum Filium Dei...” La thèse, ainsi formulée, semble inspirée de saint Justin, *Dial.*, 56, 15: l'Esprit-Saint ne donne le titre de Dieu et de Seigneur qu'au Père de toutes choses et à son Christ. Cf. *ib.*, 68, 3.

On voit dans ce texte l'étroite union qu'Irénée confesse entre Dieu le Père et son Verbe: il interprète les théophanies comme des apparitions du Verbe; c'est donc le Verbe qui a apparu à Moïse dans le buisson, qui lui a dit: "Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob"; et ce Dieu, c'est le Dieu vivant, le Dieu au-dessus duquel il n'est pas d'autre Dieu; en un mot, Dieu et son Verbe, c'est le Dieu unique.

Même affirmation un peu plus bas: IV, 28, 2. 1062. Le saint Docteur décrit le progrès de la foi d'un Testament à l'autre: "in novo Testamento ea, quae est ad Deum, fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei, ut et homo fieret particeps Dei". La nouvelle foi, plus parfaite, exige aussi une vie plus parfaite et comporte une responsabilité plus grande: les méchants sont plus lourdement punis; quant aux élus, "ils reçoivent le royaume, et ils progressent, car il n'y a qu'un seul et même Dieu Père et son Verbe, qui assiste toujours le genre humain et qui, par diverses économies, par des œuvres multiples, sauve depuis l'origine, tous ceux qui sont sauvés..." (35).

Il faudrait rapprocher de ces textes ceux qui reconnaissent au Fils de Dieu des attributs vraiment divins; nous en relèverons un grand nombre en décrivant l'action créatrice ou révélatrice des personnes divines; il suffira de rappeler ici ce passage:

III, II, 8 (885): "Le Verbe, qui est l'artisan de toutes choses, qui siège sur les chérubins, qui contient toutes choses, qui s'est manifesté aux hommes, nous a donné l'évangile..." (36).

Dans les textes qui précèdent, la divinité du Père et du Fils est très expressément affirmée; celle du Saint-Esprit est omise; cette omission a provoqué plus d'un étonnement: Harnack, par exemple, écrit: "Au livre IV, préface 4 et chapitre 1, 1, Irénée ne dit rien de l'Esprit, alors qu'il eût dû en parler" (37). Cet étonnement se dissipe, si on considère de plus près les textes dont il s'agit: Irénée, à la suite de saint Justin, constate que l'Écriture donne le nom de Dieu, au sens propre et sans aucune atténuation, au Père et au Fils, et à eux seuls;

(35) Cette identité, qui se concilie avec le progrès de la révélation, avait pour l'adversaire des gnostiques une importance capitale. Lui qui a si énergiquement affirmé que le progrès de la foi ne consiste pas à imaginer un autre Dieu (I, 10, 3), reconnaît cependant que la révélation nouvelle "additamentum accipit Filium Dei"; c'est que ce n'est point "un autre Dieu": "cum sit unus et idem Deus Pater et Verbum eius..." De même, III, 9, 1 (869-870): "Unus igitur et idem Deus, qui a prophetis praedicatus est, et ab Evangelio annuntiatur, et huius Filius, qui ex fructu ventris David, id est ex David virgine, et Emmanuel..."

(36) ὁ τῶν ἀπάντων τεχνίτης Λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ, καὶ συνέχων τὰ πάντα, φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις, ἔδωκεν ἡμῖν τὸ εὐαγγέλιον.

(37) DG, p. 587, n. 1. Les textes visés sont les suivants: "manifestavimus neminem alium Deum appellari a Scripturis, nisi Patrem omnium, et Filium, et eos, qui adoptionem habent". "Cum sit igitur hoc firmum et constans, neminem alterum Deum et Dominum a Spiritu praedicatum, nisi eum qui dominatur omnium Deus, cum Verbo suo, et eos qui adoptionis Spiritum accipiunt..."

il ajoute que le même nom est donné, dans un sens plus large, à ceux qui ont reçu l'Esprit d'adoption (38). On reconnaît dans cette argumentation l'influence de l'apologétique antérieure et aussi le souci constant de notre Docteur: recevoir le témoignage de l'Écriture, sans l'atténuer, sans le dépasser; dans l'emploi qu'il fait des formules théologiques, il s'en tient donc à l'usage des écrivains sacrés: il n'a pas vu qu'ils aient appelé Dieu l'Esprit-Saint; il s'abstient le plus souvent de lui donner ce nom.

Cette réserve cependant n'est pas constante. Au livre V, 12, 2 (1152), il commente le texte d'Isaïe: "L'esprit sortira de moi; c'est moi qui ai fait tous les vents":

"C'est au sens propre que le prophète met l'Esprit au rang de Dieu, Dieu le répand sur l'humanité qu'il adopte; quant au souffle, il le confond avec la créature, il l'appelle une œuvre de Dieu. Or l'œuvre est autre que l'ouvrier. Le souffle est donc temporaire, mais l'Esprit est éternel. Le souffle a un instant de force, il dure un moment, puis il s'en va, laissant sans souffle l'objet qu'il a momentanément enveloppé. Mais l'Esprit saisit l'homme intérieurement et extérieurement, il dure toujours, il ne l'abandonne jamais" (39).

Cette interprétation, dira-t-on, ne rend pas le sens littéral du prophète, et c'est hors de doute; mais elle fait bien entendre la pensée d'Irénée lui-même: l'Esprit ne doit pas être mis au rang des créatures, mais au rang de Dieu; elles passent, il est éternel; leur action est superficielle et passagère, la sienne est intime et dure toujours.

L'opposition, expressément marquée ici, entre la nature divine et la nature créée, est une des thèses essentielles de la théologie d'Irénée, une de celles qui nous permettent de déterminer avec le plus de certitude la divinité des trois personnes, le Père, le Fils et l'Esprit. Nous l'avons déjà rencontrée à la fin du chapitre III, 8 (*supra*, p. 101); en cet endroit, il n'est question explicitement que du Père et du Fils; mais, étant donné le rôle créateur reconnu d'ailleurs au Saint-Esprit (*infra*, p. 123...), la conclusion de l'argument n'est pas douteuse: elle vaut également pour les trois personnes; toutes trois sont le Dieu créateur, de qui l'on peut dire: "Ipse enim infectus, et sine initio, et sine fine, et nullius indigens, ipse sibi sufficiens, et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans; quae vero ab eo sunt facta, initium sumpserunt" (III, 8, 3. 868).

La même conclusion se tire plus clairement encore de IV, 38 (1105-1108).

(38) Le texte qui inspire à Irénée cette remarque est Ps. 81, 1: "Deus stetit in synagoga deorum". Mais ainsi qu'il l'observe, ce nom ne leur est pas donné, comme au Père et au Fils, "definitive et absolute" (III, 6, 1); cf. *ib.*, 3: "Cum autem eos, qui non sunt dii, nominat, non in totum, quemadmodum praedixi, Scriptura ostendit illos deos; sed cum aliquo adōitamento et significatione, per quam ostenduntur non esse dii".

(39) Τὸ πνεῦμα ἰδίως ἐπὶ τοῦ θεοῦ τάξας τοῦ ἐχέοντος αὐτὸ διὰ τῆς υἰοθεσίας ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα· τὴν δὲ πνοὴν κοινῶς ἐπὶ τῆς κτίσεως καὶ ποίημα ἀναγορεύσας αὐτὴν. ἕτερον δὲ ἐστὶ τὸ ποιηθὲν τοῦ ποιήσαντος· ἢ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀέν-
 ζον... Cf. sur ce texte Massuet, *Dissertation de Irenaei Doctrina*, (PG, VII, p. 313-314).

Le saint Docteur expose l'action progressive de Dieu sur l'homme: entre Dieu et l'homme, la distance est infinie; c'est toute la distance qui sépare l'être non produit (*ἀγέννητος*) des créatures (*τὰ γεγεννημένα*); peu à peu, par son Verbe qui s'incarne, par son Esprit qu'il répand sur l'humanité, Dieu élève les hommes vers sa perfection:

“Le Père se complait et ordonne, le Fils opère et crée, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire se rapproche du Dieu non produit; car celui qui n'est pas produit est parfait, et celui-là c'est Dieu.”

Une fois de plus on saisit là ces deux catégories d'êtres, qu'un abîme sépare: d'un côté, le Dieu non produit et parfait; de l'autre, les créatures qui, par le fait même qu'elles sont créées, sont nécessairement imparfaites; or l'Esprit-Saint est vraiment au rang de Dieu, comme nous le lisions tout à l'heure, et la preuve en est son action sanctificatrice qui rapproche les hommes de Dieu. Dès l'origine et par essence, le Père, le Fils et l'Esprit sont établis dans cette perfection immuable; ils y appellent les hommes par grâce et ils les soulèvent peu à peu vers ce terme infiniment distant.

IV. — *Les processions divines. Le Fils*

Cette vie divine n'est pas possédée au même titre par les trois personnes divines; le Père en est la source, de qui le Fils et l'Esprit la reçoivent.

Le Fils procède du Père par génération: c'est là pour Irénée une donnée incontestable; il l'affirme avec énergie, mais il ne veut pas la dépasser. Il repousse avec indignation la témérité des spéculations gnostiques:

II, 13, 8 (747): “Ils disent que Logos et Zoé, qui ont construit le plérôme, ont été émis par le Nous; et concevant l'émission du Logos, c'est-à-dire du Verbe, d'après ce qui se passe dans l'homme, ils font sur Dieu des conjectures téméraires, croyant faire une grande découverte en disant que le Logos a été émis par le Nous; chacun sait du reste qu'on peut ainsi parler du logos humain; mais en celui qui est le Dieu suprême, qui est tout entier Nous et tout entier Logos, comme nous l'avons dit, qui n'a rien d'antérieur ni de postérieur, rien qui vienne d'un autre, mais qui tout entier demeure égal, semblable et unique, on ne peut plus imaginer semblable émission... En quoi donc le Verbe de Dieu, ou plutôt Dieu lui-même, puisqu'il est Verbe, se distinguera-t-il du verbe humain, s'il est engendré de la même façon et selon le même mode d'émission?” Cf. *ib.*, 3 (743).

II, 28, 4-6 (807-809): “Chez nous le verbe n'est pas émis en une fois, comme il est conçu; mais par parties, selon que la langue peut le traduire. Dieu, au contraire, étant tout entier Raison et tout entier Logos, dit ce qu'il pense et pense ce qu'il dit. Car sa pensée, c'est son Logos; son Logos, c'est sa Raison; et la Raison qui renferme tout c'est le Père lui-même. Celui donc qui parle de la raison de Dieu, et qui prête à cette raison une émission qui lui soit propre, fait de Dieu un composé, comme si Dieu était autre chose que la Raison suprême. Il parle de même du Logos, et le regarde comme la troisième émanation après le Père; il ignore donc sa grandeur, et il met un grand intervalle entre le Logos et Dieu. Le prophète dit en parlant de lui:

Qui racontera sa génération? Mais vous, vous avez deviné sa génération par son Père, vous avez appliqué au Verbe de Dieu l'émission du verbe humain, telle qu'elle se fait par la langue, et par un juste châtement vous montrez que vous ne connaissez ni les choses humaines ni les choses divines... Si quelqu'un nous demande: Comment donc le Fils a-t-il été proféré par le Père? nous lui répondrons que cette prolation, ou génération, ou prononciation, ou révélation, ou enfin cette génération ineffable, de quelque nom qu'on veuille la nommer, personne ne la connaît: ni Valentin, ni Marcion, ni Saturnin, ni Basilide, ni les anges, ni les archanges, ni les principautés, ni les puissances, mais seulement le Père qui a engendré et le Fils qui est né. Puis donc que sa génération est ineffable, tous ceux qui prétendent expliquer les générations et les prolations ne savent pas ce qu'ils disent, quand ils promettent d'expliquer ce qui est ineffable. Que le verbe (humain) soit émis par la pensée et l'intelligence, tous les hommes le savent assurément. Ils n'ont donc pas fait une grande découverte, ceux qui ont inventé les émissions, et ils n'ont pas révélé un grand mystère en transportant au Verbe Fils unique de Dieu ce qui est compris par tout le monde; ils disent qu'il est ineffable, innommable et pourtant ils racontent sa naissance, comme s'ils en avaient été les accoucheurs (quasi ipsi obstetricaverint), en décrivent la prolation et la génération, en l'assimilant au verbe proféré humain."

Le lecteur ne nous reprochera pas d'avoir transcrit ces longs textes: ils intéressent grandement l'histoire de la théologie de la Trinité. L'insistance d'Irénée, la vivacité de son langage montrent assez le danger qu'il voit dans les prétentions téméraires qu'il repousse. A vrai dire, les gnostiques ne sont pas seuls ici visés; ils n'étaient point les seuls à exploiter les données de la psychologie, à transporter en Dieu l'analogie du verbe humain, de ce *λόγος προφορικός* qui choque si vivement l'évêque de Lyon; les apologistes l'avaient fait, ils le faisaient encore; Hippolyte et Tertullien, disciples pourtant d'Irénée, continueront à le faire après lui; plus tard, après saint Augustin, l'Église tout entière devait reprendre ces analogies et en tirer quelque lumière.

Il y eut donc peut-être quelque excès dans la sévérité du saint docteur; mais, hâtons-nous de le dire, s'il a poussé peut-être trop loin la défiance de la spéculation humaine, sa protestation était nécessaire et fut bienfaisante. Ne disons rien des imaginations gnostiques, dont la témérité est évidente; mais les tentatives des apologistes n'étaient pas non plus sans danger; et tout particulièrement cette théorie du double état du Verbe, *λόγος ἐνδιάθετος*, *λόγος προφορικός*, qui est plus directement visée par Irénée; ce n'est pas sans motif que les théologiens catholiques l'écarteront définitivement au temps des luttes anti-ariennes (40). Quand l'Église, plus tard, reviendra à ces analogies humaines, elle aura soin d'en effacer d'abord toutes ces imperfections, tout ce développement progressif qui est indigne de Dieu; elle reprendra volontiers les formules par lesquelles Irénée affirme la simplicité de l'acte divin: "En même temps que Dieu conçoit, il accomplit ce qu'il veut; en même temps qu'il le conçoit, il le veut; il est tout entier pensée, tout entier vouloir, tout entier intelligence, tout en-

(40) Rappelons cette formule de foi, contenue dans l'*Expositio fidei* attribuée à saint Athanase, I (PG, 25, 210): πιστεύομεν εἰς... ἕνα μονογενῆ Λόγον... Λόγον δὲ οὐ προφορῶν, οὐκ ἐνδιάθετον... Cf. Athanas., *orat.* II, 35 (26, 221 BC).

tier lumière, tout entier vision, tout entier ouïe, tout entier source de tous les biens" (41); ou encore: "Dieu est tout entier intelligence et tout entier Verbe; ce qu'il conçoit, il le dit; ce qu'il dit, il le conçoit. Car sa pensée, c'est son Verbe, et son Verbe est son intelligence, et l'intelligence qui renferme tout, c'est le Père. Celui donc qui parle de l'intelligence de Dieu, et qui prête à cette intelligence une prolation propre, affirme qu'il est composé, comme si Dieu était une chose et l'intelligence souveraine autre chose" (42).

Cette réserve d'Irénée apparaît encore dans les textes où il condamne la curiosité de ceux qui essaient de scruter la vie divine avant la création du monde:

II, 28, 3 (807): "Si l'on demande: Avant de faire le monde, que faisait Dieu? nous disons que la réponse appartient à Dieu. L'Écriture nous enseigne que ce monde est une œuvre parfaite de Dieu, et qu'il a commencé dans le temps; mais aucun texte de l'Écriture ne nous dit ce que Dieu a fait auparavant. Donc la réponse appartient à Dieu, et il ne faut pas vouloir imaginer des émanations folles, téméraires, blasphématoires et, dans l'orgueil d'avoir découvert l'origine de la matière, en venir à condamner Dieu, l'auteur de l'univers."

Ces condamnations visent les gnostiques: ce sont eux qui, en imaginant leur Plérôme, inventent "ces émanations folles, téméraires et blasphématoires", mais l'horreur de ces blasphèmes inspire au saint docteur une si grande défiance qu'il penserait violer le secret de Dieu en scrutant le mystère intime de sa vie. Encore une fois cette réserve peut être jugée excessive, et saint Augustin fera une œuvre éminemment bienfaisante en reprenant cette question écartée par Irénée; mais, pour porter sans péril ses regards si haut, il fallait le génie d'Augustin, il fallait aussi une tradition théologique déjà mûrie par quatre siècles d'efforts (43).

(41) I, 12, 2 (572) texte cité par saint Epiphane: *ὁ δὲ ἅμα τῷ νοηθῆναι καὶ ἐπιτετέλεε τούθ' ὅπερ ἠθέλησε, καὶ ἅμα τῷ θελῆσαι καὶ ἐνοοῖται τοῦθ' ὅπερ καὶ ἠθέλησε, τοῦτο ἐνοοῦμενος ὁ καὶ θέλει, καὶ τότε θέλων ὅτε ἐνοοῖται, ὅλος ἐνοοῖα ὧν, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν.*

Cf. II, 13, 3 (744): "Multum distat omnium Pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus: et simplex, et non compositus, et similimembrius, et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est; totus cum sit sensus, et totus spiritus, et totus sensualitas, et tota ennoea, et totus ratio, et totus auditus, et totus oculus, et totus lumen, et totus fons omnium bonorum".

(42) II, 28, 5 (808): "Deus autem totus existens mens, et totus existens Logos, quod cogitat, hoc et loquitur; et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim eius Logos, et Logos mens, et omnia concludens mens ipse est Pater. Qui ergo dicit mentem Dei, et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronuntiat, tamquam aliud quiddam sit Deus, aliud autem principalis mens existens". On ne conclura pas de ce texte qu'Irénée efface toute distinction entre le Verbe et le Père; tous les théologiens reconnaissent que le Verbe est, par identité, l'intelligence divine, que le Père l'est aussi, et que cependant le Père n'est pas le Fils: in Deo omnia unum sunt ubi non obviat relationis oppositio. On peut donc dire avec Irénée: "Logos mens, et... mens ipse est Pater".

(43) Harnack, *DG.*, p. 585, juge sévèrement cette réserve d'Irénée et lui oppose la "héologie gnostique de Valentin: "Die zweite Hypostase wird ebenso uranfänglich von Irenäus als Logos wie als Sohn gedacht, und eben jener Satz, dass der Logos von Anfang an den Vater offenbart habe, zeigt, dass jenes immer innerhalb der Sphäre der Offenbarung liegt. Der Sohn also ist vorhanden, weil es eine Offenbarung liegt (anders bei Valentin, der aus dem Princip der Liebe eine immanente Binität gefolgert hat; daran denkt

Quand il veut commenter le texte de saint Jean "Au commencement était le Verbe..." il se contente de dire: "Voici comment l'évangile selon Jean expose cette génération souveraine et glorieuse" (44).

Le Verbe est donc Fils de Dieu, Fils unique de Dieu, et cette filiation n'a pas son point de départ dans la conception virginale; elle appartient proprement au Verbe préexistant et, comme lui, elle est éternelle. D'ailleurs cette origine divine ne sépare point le Fils du Père; il est né du Père, et il reste dans le Père, de même que le Père est en lui: "Per Filium, qui est in Patre et habet in se Patrem, is qui est, manifestatus est Deus" (III, 6, 2. 861); "Deus... benedictionem escae et gratiam potus... per Filium suum donat humano generi... cum extra eum non sit, sed in sinu Patris existat... Patrem invisibilem existentem ille, qui in sinu eius est, Filius omnibus enarrat" (III, 11, 5-6. 883). "Ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo; et ipse a Patre glorificabatur" (IV, 14, 1. 1010).

Cette immanence réciproque du Père et du Fils est une des thèses caractéristiques de la théologie johannique (45); rien ne nous révèle mieux l'indissoluble unité de la vie divine.

La conséquence immédiate de cette doctrine, c'est la compréhension totale du Père par le Fils, comme du Fils par le Père. Pour les gnostiques, les éons inférieurs ignoraient les êtres divins supérieurs: Sophia s'était perdue dans son élan vers l'Abîme, et le Demiurge ignorait si bien tout le Plérôme, qu'il se croyait le seul Dieu. Dans l'étroite unité de la divinité, telle qu'Irénée la professe, de telles séparations, de telles ignorances ne peuvent même pas se concevoir:

Irenäus nicht)." Le texte auquel renvoie Harnack est un exposé du système de Valentin par Hippolyte, *Philos.*, VI, 29, 5; parlant de la vie du Père à l'origine des choses, il écrit: ἦν μόνος, ἤσμεῶν, ὡς λέγουσι, καὶ ἀναπαύμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ μόνος. ἐπεὶ δὲ τὴν γόνιμος, ἔδοξεν αὐτῷ ποτε τὸ κάλλιστον καὶ τελειώτατον, ὃ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ, γεννῆσαι καὶ προαγαγεῖν· φιλόρημος γὰρ οὐκ ἦν. ἀγάπη γάρ, φησὶν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, εἰὰν μὴ ἡ τὸ ἀγαπώμενον. προέβαλεν οὖν καὶ ἐγέννησεν αὐτὸς ὁ Πατήρ, ὡσπερ ἦν μόνος, Νοῦν καὶ Ἀλήθειαν... Ce texte est en effet très intéressant, mais le système qu'il nous révèle est bien éloigné de la théologie chrétienne de la Trinité: ce Dieu solitaire veut avoir quelqu'un à aimer, et il engendre la première Dyade, l'Intelligence et la Vérité; ces deux premiers Éons enfanteront à leur tour Logos et Zoé; puis Logos et Zoé émettent Anthros et Ecclesia; et la vie divine continue à se propager par la Décade et la Dodécade. Au principe de tous ces développements, il y a une délibération et une décision libre de Dieu; tout cela se comprend bien dans un système où la vie divine se propage en se dégradant; mais c'est contradictoire de la Trinité divine, immanente, nécessaire et où tout est, au même titre, parfait et divin. On retrouve chez Irénée cette conception de Dieu produisant par bonté; mais il ne s'agit pas alors de la génération du Verbe; il s'agit de la création de l'homme: IV, 14, 1 (1010): "Igitur initio non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia".

(44) τὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἡγεμονικὴν αὐτοῦ καὶ ἔνδοξον γενεὰν διηγείται, λέγων... (III, 11, 8. 887). Le latin porte: "illam, quae est a Patre, principalem et efficacilem et gloriosam generationem eius enarrat, dicens sic..."

(45) "Je suis dans le Père, et le Père est en moi" (XIV, 10; XVII, 21); "...croyez mes œuvres, afin que vous sachiez et que vous connaissiez que le Père est en moi et que je suis dans le Père" (X, 38). Cf. nos *Origines du Dogme de la Trinité*, p. 480.

“Le Logos n’ignore pas le Père, comme ils le prétendent; cette hypothèse pourrait avoir quelque vraisemblance s’il s’agissait d’une génération humaine, les enfants ignorant souvent leurs parents; mais dans le Logos du Père c’est absolument impossible. Car s’il a conscience d’exister dans le Père, il n’ignore point celui en qui il est, c’est-à-dire lui-même: Si enim existens in Patre cognoscit, hunc in quo est, hoc est semetipsum, non ignorat” (II, 17, 8. 765).

On ne conclura pas de ce texte à l’identité personnelle du Père et du Fils, — les passages que nous citons ci-dessus suffiraient à la démentir, — mais bien à l’unité de la substance divine: le Fils ne peut ignorer le Père sans s’ignorer lui-même; il connaît le Père comme il se connaît lui-même, jusqu’au fond.

Cette doctrine est affirmée avec plus d’énergie encore dans cette sentence d’un presbytre, rapportée par Irénée, IV, 4, 2 (982): “Le Père immense est mesuré par le Fils; car le Fils est la mesure du Père, puisqu’il le comprend. Bene, qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris, Filius, quoniam et capit eum”. Cette thèse est, pour toute la théologie de la Trinité d’une importance décisive (46); on aime à y reconnaître non seulement la foi personnelle de l’évêque de Lyon, mais une tradition antique (47).

Cette compréhension totale du Père par le Fils donnera toute sa valeur à la doctrine, si chère à Irénée, de la révélation du Père par le Fils; contentons-nous, en ce moment, d’en dégager les conséquences immédiates par rapport à l’égalité parfaite du Père et du Fils et à leur consubstantialité. Le fondement de cette doctrine c’est la parole du Seigneur si souvent citée par l’évêque de Lyon: “Nul ne connaît le Fils si ce n’est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n’est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler” (48). Le Fils est donc le seul qui puisse faire connaître le Père, et cela à un double titre, parce qu’il le connaît pleinement, parce qu’il en est la manifestation vivante; le texte que nous venons de lire nous engage dans la première voie; d’autres nous ouvrent la seconde, particulièrement cette formule énergique et hardie où Irénée concentre sa pensée: “Ce qu’il y a d’invisible dans le Fils, c’est le Père; ce qu’il y a de visible dans le Père, c’est le Fils: invisible Filii Pater, visibile autem Patris Filius” (49). Ce double aspect du rôle révélateur du Fils de Dieu nous apparaît également dans l’évangile, en particulier chez saint Jean: Jésus est le témoin

(46) Cf. Petau, *De trinitate*, praef., III, 2: “Tanta est horum verborum maiestas et dignitas, ut ad commendandam Patris et Filii omni ex parte absolutam aequalitatem, instar sit amplissimi voluminis. Nam, si immensus est Pater et infinitus, et hunc tamen capit ac metitur Filius, adaequari hunc cum illo necesse est, ac perinde infinitum et immensum esse. ut cum extra infinitum nihil sit, nihil prorsus desit ei, qui mensura est infiniti”.

(47) On a voulu reconnaître Papias dans ce presbytre; il est impossible de réfuter, mais aussi de démontrer cette conjecture; ici, comme presque toujours chez Irénée, on ne peut identifier le presbytre dont il rapporte les paroles.

(48) Sur les différentes formes que revêt cette citation dans les livres de saint Irénée, cf. *Origines du Dogme de la Trinité*, p. 546...

(49) IV, 6, 6. 989. “Per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur, etiamsi non omnes similiter credebant ei; sed omnes viderunt in Filio Patrem: invisible etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius”. C’est à propos de l’incarnation que cette relation est ici affirmée; mais l’incarnation elle-même n’est que le terme su-

fidèle et parfait qui, sachant tout du Père, peut seul nous le faire connaître; mais il est aussi la révélation vivante du Père: "Qui me voit, voit mon Père". On se gardera d'interpréter cette doctrine d'Irénée en ce sens que le Fils serait naturellement visible et connaissable, tandis que le Père serait nécessairement hors de notre portée; le saint Docteur enseigne, tout au contraire, que le Verbe est naturellement invisible: "Verbum naturaliter quidem invisibilem, palpabilem et visibilem in hominibus factum" (50); c'est "par l'incarnation" seulement que le Fils de Dieu a été "rendu visible" (*Dém.*, 84). On est donc ici bien loin d'un subordinatianisme qui prêterait au Fils de Dieu une divinité amoindrie que nos sens pourraient atteindre; mais on retrouve la théologie paulinienne et johannique: le Fils splendeur du Père, son image, l'empreinte de sa substance; par lui seul le Père peut être révélé et manifesté. Et tout cela nous ramène à la même conclusion: si l'immensité du Père peut être entièrement saisie par le Fils, c'est que le Fils, lui aussi, est immense; si l'on peut appeler le Père "invisible Filius", et le Fils, "visible Patris", c'est que dans l'un et l'autre c'est la même divinité, mystérieuse dans le Père, manifestée dans le Fils (51).

Cette existence du Fils dans le Père, du Père dans le Fils, est éternelle: c'est une doctrine mainte fois affirmée par Irénée:

II, 25, 3 (799) rappelant aux gnostiques téméraires l'infinie distance qui les sépare de Dieu: "Si l'on ne peut découvrir la solution de tous les problèmes, qu'on pense que l'homme est infiniment inférieur à Dieu... Car tu n'es pas incréé, o homme, tu n'as pas toujours coexisté à Dieu comme son propre Verbe..."

II, 30, 9 (823): "Le Fils, qui coexiste toujours au Père, dès l'origine révèle le Père aux anges, aux archanges, aux puissances, aux vertus, à tous ceux à qui Dieu veut se révéler."

III, 18, 1 (932): "Nous avons prouvé à l'évidence que dès l'origine le Verbe existe auprès de Dieu... Ainsi nous avons imposé silence à ceux qui disent: Si le Christ est né, c'est donc qu'il n'était pas auparavant. Car nous avons prouvé qu'il n'a pas alors commencé d'être, puisqu'il existe toujours près du Père".

IV, 13, 4 (1009): "Le Verbe de Dieu n'a pas recherché par indigence l'amitié d'Abraham, lui qui était parfait dès l'origine: Avant qu'Abraham fût, je suis, dit-il; mais c'était pour donner à Abraham la vie éternelle".

prême d'une série de manifestations qui remontent à la création du monde, et même au-delà; ce n'est que par l'incarnation, ou, du moins, en vue de l'incarnation que le Fils est devenu visible; mais, d'autre part, l'incarnation convenait particulièrement à la personne du Fils, révélateur du Père.

(50) IV, 24, 2. 1060. Cf. V, 1, 2. 1122. On reconnaît ici la doctrine, et même les expressions, de saint Ignace d'Antioche, *ad Polyc.*, III, 2.

(51) Cf. Harnack, *DG*, I, p. 584: "Im Sinne des Irenäus wird man zu sagen haben: der Logos (ebenso der Geist) ist die Offenbarungshypostase des Vaters, "die Selbstoffenbarung des selbstbewussten Gottes", und zwar die ewige Selbstoffenbarung; denn nach Irenäus hat der Sohn immer mit Gott existiert, hat immer den Vater offenbart und hat immer in sich die volle Gottheit offenbart, d. h. er ist Gott von Art, wahrer Gott und es besteht kein Unterschied des Wesens zwischen ihm und Gott, da er das Sichtbare des Vaters ist, wie der Vater das Unsichtbare des Sohnes". Dans la page suivante, Harnack restreint considérablement la portée de ce paragraphe; ces restrictions nous semblent injustifiées; les lignes transcrites ci-dessus sont, au contraire, l'interprétation fidèle de la théologie d'Irénée.

Un peu plus bas, est affirmée au même titre l'éternité du Fils et du Saint-Esprit :

IV, 20, 1 (1032) : "Dieu a toujours avec lui son Verbe et sa Sagesse, le Fils et l'Esprit..."

et il revient sur cette thèse pour la prouver :

Ib., 3 (1033) : "Nous avons longuement démontré que le Verbe, c'est-à-dire le Fils, a toujours été avec le Père. Quant à la Sagesse, qui est l'Esprit, elle était aussi auprès de lui avant la création du monde; Salomon l'a dit : "Dieu par sa Sagesse a établi la terre..." et encore : "Dieu m'a créée comme le principe de ses voies, il m'a établie avant les siècles..."

Cette éternité des personnes divines est affirmée avec autant d'insistance dans la *Démonstration* :

10. "Ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel, et par l'Esprit-Saint, qui est la Sagesse du Père de tous".

30. "Les prophètes annonçaient dans leurs oracles la manifestation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, en disant que... selon l'esprit il serait Fils de Dieu, étant au commencement auprès de son Père, engendré avant toute la constitution du monde, et manifesté à l'univers comme homme à la fin des temps..."

43. "Il faut croire particulièrement qu'il y a un Fils de Dieu et qu'il existe non pas seulement au moment où il va apparaître au monde, mais même avant la création du monde... Pour Dieu, en effet, le Fils était au commencement avant la création du monde, mais pour nous, c'est depuis qu'il nous est apparu. Auparavant pour nous il n'était pas, car nous ne le connaissions pas (52). Et c'est pour cela que son disciple Jean, nous déclarant qu'il est le Fils de Dieu, qu'il était auprès du Père avant que le monde fût, et que c'est par lui que les créatures existent, parle ainsi : Au commencement était le Verbe... Et il démontre évidemment que celui qui, au commencement, était le Verbe auprès du Père, celui par qui tout a été fait, c'est bien le même qui est son Fils."

V. — Les Processions divines. Le Saint-Esprit

Nous avons déjà reconnu la place qu'occupe le Saint-Esprit auprès du Père et du Fils : il est distinct d'eux, et comme eux il est Dieu et il est éternel. Quand il énumère les personnes divines, Irénée, respectueux de la foi traditionnelle, nomme toujours en premier rang le Père, puis le Fils, puis le Saint-Esprit ; ainsi *Dém.*, 6 :

(52) Cette pensée est empruntée à saint Justin qui l'a formulée à propos du baptême du Christ (*Dial.*, 88, 8) ; Justin s'en servait pour interpréter la voix du ciel qu'il assimilait au texte du Ps. II, 7 : "Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui" : "Le Père déclarait qu'il était engendré pour les hommes du jour où on devait commencer à le connaître". Cette exégèse, un peu forcée, ne se retrouve pas chez Irénée.

“Voici l’enseignement méthodique de notre foi... : Dieu le Père... : c’est le premier article de notre foi. Quant au second article, le voici : c’est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu... Quant au troisième article, c’est le Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes, a enseigné à nos pères les choses divines et a conduit les justes dans la voie de la justice ; c’est lui qui, dans la plénitude des temps, a été répandu d’une manière nouvelle sur l’humanité, tandis que Dieu renouvelait l’homme sur toute la terre.”

On remarquera aussi dans ce texte le caractère nettement personnel de l’Esprit : il prophétise, il enseigne, il conduit (53). Il a ce même caractère dans sa vie intime, en Dieu : comme le Verbe et avec lui il glorifie le Père (*Dém.*, 10) ; il le conserve dans toute son action ici-bas (54).

Il faut reconnaître toutefois que, chez Irénée comme chez ses devanciers, la théologie du Saint-Esprit est notablement moins développée et moins précise que celle du Fils. Cette demi-obscurité vient, en partie, de la nature des questions soulevées au second siècle autour du dogme chrétien : elles intéressent directement l’unité divine, la préexistence et la divinité du Christ ; elles laissent de côté, pour la plupart, la personne du Saint-Esprit. L’effort des apologistes avait été consacré à démontrer aux Grecs et aux Juifs la personnalité distincte du Verbe divin, son rôle dans le monde, son incarnation ; Irénée était surtout préoccupé de réfuter Marcion et les gnostiques, de leur prouver que le Demiurge était le Dieu souverain et que les éons du plérôme n’étaient que des chimères ; toutes ces controverses laissaient hors de cause la divinité du Saint-Esprit et sa personnalité (55).

Ces considérations, tirées des circonstances, n’ont cependant ici qu’une importance secondaire : la construction doctrinale d’Irénée déborde de beaucoup le champ de la controverse ; si, dans cette question du Saint-Esprit, sa théologie reste, pour ainsi dire, à fleur de sol, c’est que la révélation lui fournit peu de

(53) Et en même temps l’Esprit est décrit comme “répandu sur l’humanité” ; nous avons remarqué dès l’origine ce double caractère de l’Esprit, personne et don (*Origènes du Dogme de la Trinité*, p. 348...) ; il persistera dans toute la tradition.

(54) C’est lui “qui a révélé les économies du Père et du Fils en chaque génération parmi les hommes” (IV, 33, 7. 1077). Cette personnalité est particulièrement rendue évidente par le parallélisme fréquemment établi par Irénée entre les personnes divines : “*Spiritu praeeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante*” (IV, 20, 5. 1035) ; “*per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem*” (V, 36, 2. 1223) ; ou encore par les relations réciproques des personnes divines dans l’œuvre du salut, par exemple le Fils, figuré par le bon Samaritain, confie l’humanité meurtrie au Saint-Esprit, représenté par l’hôtelier de la parabole : III, 17, 3 (930).

(55) Cf. J. A. Robinson, *The Demonstration*, introduction, p. 61 : “The concern of Irenaeus, as of Justin before him, is with the Father and the Son ; and he writes always with the heresy of Marcion in the back of his mind. It would seem as though no question of the Deity of the Holy Spirit occurred to him. The Spirit was the Spirit of God and the Spirit of Christ. It was necessary to insist that “that which is begotten of God is God” : the Godhead of the Son required proof. But to say that “the Spirit of God” is truly God would have been to him a tautology. The thought of the Spirit as God did not as yet involve any such distinction as could seem to conflict with the Unity of the Deity.”

matériaux. L'incarnation du Fils de Dieu a mis sa personne en pleine lumière, il nous est apparu lui-même; l'Esprit-Saint ne se manifeste à nous que par son action ou encore par ce que le Christ ou les hommes inspirés de Dieu nous révèlent à son sujet. Naguère, en étudiant les origines du dogme, nous avons constaté cette différence essentielle et les conséquences qu'elle entraîne: chez les grands apôtres eux-mêmes, chez saint Paul et chez saint Jean, la théologie du Saint-Esprit est beaucoup moins précise et moins riche que la théologie du Fils de Dieu; et, de plus, elle s'éclaire surtout des reflets de la lumière du Christ; l'Esprit est "un autre Paraclet" (56): ce que nous pouvons saisir de sa personne et de son action est entrevu principalement par analogie avec la personne et l'action du Seigneur Jésus. Ces conditions primitives de la révélation chrétienne commandent tout le développement du dogme; la théologie d'Irénée en porte nettement le caractère; si on la compare à celle de ses devanciers, Pères apostoliques ou apologistes, on y reconnaît un grand progrès; mais si on la replace dans l'ensemble de la construction doctrinale dont elle fait partie, on doit avouer qu'elle en est la partie la plus obscure, la moins fermement dessinée.

Les textes que nous avons relus nous ont enseigné que le Fils reçoit la divinité du Père par génération: l'Esprit lui aussi tire son origine du Père (57), mais nulle part il n'est dit engendré par le Père; cette réserve, certainement intentionnelle, est d'autant plus notable que cette génération pouvait sembler suggérée par certains passages des livres sapientiaux qu'Irénée interprète du Saint-Esprit (58).

L'Esprit dépend aussi du Fils; on le voit par les textes nombreux qui décrivent l'action du Christ donnant l'Esprit-Saint à ses fidèles ou le répandant sur eux (59). Venant du Père et du Fils ou, comme le diront le plus souvent les Pères grecs, du Père par le Fils, l'Esprit est comme le cachet divin qui grave

(56) *Origines du Dogme de la Trinité*, p. 402... et 491...

(57) Cette origine n'est pas décrite en elle-même; on l'atteint dans ce qui est dit de la mission du Saint-Esprit ou encore de son ministère dans l'œuvre de la création: V, 12, 2 (1152); I, 22, 1 (670), etc., cf. *infra*, p. 123...

(58) En particulier par *Prov.*, 8, 25, cité par Irénée (IV, 20, 3. 1033) pour prouver l'éternité du Saint-Esprit: "...ante omnes autem colles genuit me". Saint Théophile qui, vers la même date, identifie lui aussi la Sagesse avec l'Esprit, est moins réservé qu'Irénée et représente parfois cette Sagesse comme engendrée par Dieu: *Ad Autolyicum*, I, 3: σοφίαν ἐὰν σὶπω, γέννημα αὐτοῦ λέγω. II, 10: ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγγχοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερουζάμενος πρὸ τῶν ὄλων. De même l'auteur des *Recognitions*, I, 69 (*PG*, I, 1245). Cinquante ans après Irénée, quand Origène écrira le *Peri Archon*, il classera parmi les questions libres et encore incertaines celle de savoir si l'Esprit a été engendré.

(59) III, 24, 1 (966): "communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus"; V, 18, 2 (1173): "Ipse (Spiritus) est aqua viva, quam praestat Dominus in se recte credentibus". On peut comparer, per exemple, III, 12, 1 (893) où Irénée, interprétant Joel, II, 28, attribue la mission du Saint-Esprit à Dieu le Père, et *ib.*, 11, 9 (891) où, rappelant le texte de saint Jean, il l'attribue au Christ.

sur ceux qu'il sanctifie l'empreinte du Père et du Fils (60); cette figure très expressive deviendra traditionnelle dans la théologie grecque (61).

Un autre symbole également cher aux Pères grecs est celui de l'onction ou du chrême; s'inspirant du Psaume XLIV, 8, d'Isaïe, LXI, 1, ou des Actes, X, 38, ils aiment à reconnaître le Saint-Esprit lui-même dans l'onction messianique reçue par le Christ, au moment de son incarnation, ou encore dans l'onction royale que le Père, de toute éternité, confère à son Fils (62). Cette théologie s'épanouit déjà chez saint Irénée: pour lui, comme pour saint Basile, le nom

(60) III, 17, 3 (930) dans l'interprétation de la parabole du Bon Samaritain: "Comendante Domino Spiritui Sancto suum hominem, qui inciderat in latrones, cui ipse miseratus est, et ligavit vulnera eius, dans duo denaria regalia, ut per Spiritum imaginem et inscriptionem Patris et Filii accipientes, fructificemus creditum nobis denarium". C'est le même sens qu'offre la traduction latine de IV, 7, 4 (993): Dieu n'a pas besoin du ministère des anges; "ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus Sanctus". Massuet note sur ce texte: "putem vocem αὐτοῦ male ab interprete redditam fuisse per sua: verti debuisset eius ut nimirum figuratio ad progeniem seu Filium referatur". Cette interprétation, adoptée par Harvey et par beaucoup d'autres exégètes ou théologiens, est possible, mais ne s'impose pas, car l'Esprit-Saint peut être appelé par Irénée "figuratio Patris", cf. n. 61; c'est ainsi que l'entend le *Thesaurus linguae latinae*, s. v. *figuratio*, p. 739, l. 56. Loofs, *Paulus von Samosata*, p. 221, n. 1, maintient aussi "figuratio sua", mais interprète *figuratio* au sens actif: "figuratio ist aktivisch aufzufassen, vgl. V, 9, 1: "altero figurante, qui est spiritus". Cette dernière traduction me paraît improbable: si on se reporte au *Thesaurus*, on constate que *figuratio* peut avoir le sens actif, mais seulement pour signifier l'action et non pas l'agent: par exemple Lactance, *Inst.* 7, 14, 3: "figuratio terreni hominis". Chez Irénée, on le trouve assez souvent (I, 14, 1; I, 15, 3; II, 7, 6 et 7), jamais au sens que lui prête Loofs. Enfin la traduction latine ne concorde pas ici avec l'arménien qui, au lieu de *figuratio*, lit "ses mains". Il est donc plus prudent de laisser de côté ce texte.

(61) Athanase, *Ad Serapionem*, I, 23 (PG, 26, 584-585) et III, 3 (628-629). Il faut remarquer toutefois que les théologiens grecs, à partir du IV^e siècle, enseignent communément que le Fils est l'image (ou l'empreinte) du Père, et le Saint-Esprit l'image du Fils; cf. Petau, *De trinitate*, VII, 7; Th. de Régnon, III, p. 320... C'est de cette tradition grecque que s'autorisent Massuet et ceux qui l'ont suivi pour corriger *figuratio sua*, dans le texte étudié à la note précédente, en *figuratio eius*; mais rien ne prouve que l'usage d'Irénée soit, en ce point, semblable à celui d'Athanase; le texte cité ci-dessus (III, 17, 3) semble plutôt suggérer le contraire: l'Esprit imprime l'image du Père et du Fils.

(62) Basile, *De Spiritu Sancto*, 12, 28 (PG, 32, 116): pour montrer que dans le baptême au nom du Christ se trouve implicitement l'invocation de la Trinité: ἡ γὰρ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία τοῦ παντός ἐστιν ὁμολογία· δηλοῖ γὰρ τὸν τε χρίσαντα θεόν, καὶ τὸν χρισθέντα υἱόν, καὶ τὸ χρίσμα τὸ πνεῦμα; Basile confirme cette interprétation par *Act.*, X, 38; *Isai.*, LXI, 1; *Psal.*, XLIV, 8. Saint Grégoire de Nysse prouve semblablement qu'on ne peut confesser le Christ sans croire au Saint-Esprit: πῶς γὰρ ὁμολογήσει Χριστόν, ὃ μὴ συνειπνοῶν τῷ χρισθέντι τὸ χρίσμα; et, développant sa pensée, il montre que le Saint-Esprit est, par essence, l'onction royale et la royauté du Fils de Dieu: "Si le Fils est roi par nature, et si l'onction est le symbole de la royauté, ne voyez-vous pas la conséquence? C'est que l'onction n'est pas chose étrangère au roi par nature, que le Saint-Esprit n'est pas ajouté à la Trinité comme un élément hétérogène et de surcroît. Le Fils est roi; la royauté vivante, substantielle et subsistante est le Saint-Esprit, par qui le Fils est oint et est Christ et roi de tous les êtres..." (*Advers. Macedon.*, 15-16. PG, 45, 1320-1321). On trouvera la traduction intégrale de ce beau texte dans le P. de Régnon, IV, p. 403.

Saint Athanase (*Ad Serapionem*, I, 23. PG, 26, 584-585 et III, 3. *ib.*, 628-629) a étudié aussi cette caractéristique de l'Esprit: χρίσμα, onction ou chrême; mais, conformément au mouvement général de sa théologie, il montre comment par l'Esprit le Verbe oint tous les êtres: τὸ πνεῦμα χρίσμα καὶ σφραγίς ἐστίν, ἐν ᾧ χρίσι καὶ σφραγίσει πάντα ὁ λόγος; le Fils de Dieu apparaît ici comme conférant l'onction; chez Irénée et les Cappadociens, comme la recevant.

même du Christ évoque le souvenir des trois personnes divines et de leur action commune : "In Christi enim nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus vero Filius, in Spiritu, qui est unctio; quemadmodum per Isaiam ait sermo: "Spiritus Dei super me, propter quod unxit me"; significans et ungentem Patrem, et unctum Filium, et unctionem, qui est Spiritus" (III, 18, 3. 934). Cette interprétation du nom du Christ est chère à notre Docteur, et on la rencontre plus d'une fois dans ses œuvres (63). On trouve aussi chez lui cette onction éternelle conférée au Fils par le Père, et identifiée, elle aussi, avec l'Esprit-Saint :

Démonstration, 47, dans un commentaire du Ps. XLIV, 8: "Puisqu'il est Dieu, en effet, le Fils doit recevoir du Père, c'est-à-dire de Dieu, le trône éternel du ciel et être sacré de l'huile d'onction, bien plus que ses compagnons. L'huile de l'onction, c'est l'Esprit répandu sur lui; et ses compagnons, ce sont les prophètes, les justes, les apôtres, et tous ceux qui reçoivent la participation à son royaume."

On a prétendu que cette interprétation symbolique mettait en péril la personnalité du Saint-Esprit (64); si ce grief était fondé, il atteindrait non seulement Irénée, mais Athanase, Basile, Grégoire de Nysse. Cette personnalité n'est pas plus méconnue dans cette distinction des trois termes, *ungens, unctus, unctio*, qu'elle ne le sera dans l'analyse augustinienne de ces trois autres éléments: *amans, amatus, amor* (65). De telles analogies sont sans doute très lointaines; aussi n'ont-elles pas la prétention de nous révéler jusqu'au fond l'impénétrable mystère; elles marquent du moins l'effort de la foi cherchant à comprendre et s'aidant, pour cela, des indications que suggèrent les livres saints.

D'autres noms, donnés à l'Esprit-Saint, décrivent son action plutôt que sa nature intime ou ses relations avec les deux autres personnes: c'est le Paraclet (66), c'est le don (67), c'est l'eau vive (68) ou la rosée de

(63) III, 6, 1 (860-861) commentant Ps. XLIV, 8: "Utrosque (Patrem et Filium) enim Dei appellatione signavit Spiritus, et eum qui ungitur, Filium, et eum qui ungit, id est Patrem". III, 9, 3 (871): "Qui assumpsit carnem et unctus est a Patre Spiritu..." *Démonstration*, 53: "Il est appelé Christ parce que, par son moyen, le Père a oint et orné toutes choses, et qu'à son avènement comme homme, il a été oint par Dieu et par l'Esprit de son Père. C'est d'ailleurs ce qu'il dit lui-même à son propre sujet par la bouche d'Isaïe: L'Esprit de Dieu est sur moi; c'est pourquoi il m'a oint pour prêcher aux pauvres". Le début de ce dernier texte est, comme beaucoup d'autres passages de la *Démonstration*, inspiré par Justin, *Apol.* II, 6, 3: Χριστός μὲν κατὰ τὸ χειρῆσθαι καὶ κοσμηῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται. La fin en est indépendante et ajoutée à la première interprétation, empruntée à Justin, une deuxième propre à Irénée.

(64) Harnack, *DG*, I, p. 587, n. 1: "Die Persönlichkeit des Geistes zerfließt dem Irénäus, z. B. III, 18, 3: ungentem Patrem et unctum Filium et unctionem, qui est Spiritus".

(65) Augustin, *De Trinitate*, VIII, 10. Au livre suivant (IX, 2...), on trouve une critique de cette analogie.

(66) III, 17, 3 (930).

(67) III, 6, 4 (863); V, 18, 2 (1173); III, 17, 2 (930).

(68) V, 18, 2 (1173): "Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiae; in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva, quam praestat Dominus in se recte credentibus..." III, 17, 2 (930): "...Dominus

Dieu (69); c'est le gage de notre salut (70); c'est encore l'échelle qui nous permet de monter jusqu'à Dieu (71). Dans la description de l'œuvre créatrice, le Fils et l'Esprit sont assez souvent représentés comme les mains de Dieu (72); une fois aussi l'Esprit-Saint est dit le doigt de Dieu (73); plus tard les Pères grecs se servirent parfois de cette image pour éclairer quelque peu la procession du Saint-Esprit: le Fils étant la main ou le bras de Dieu, le Saint-Esprit, qui est le doigt, procède du Père par le Fils (74): tout ce développement n'apparaît pas encore chez saint Irénée.

Tous les traits que nous venons de relever reparaîtront plus tard, avec un relief plus énergique, chez les Pères du IV^e et du V^e siècle; à qui les considère d'ensemble, la théologie du Saint-Esprit chez Irénée apparaît déjà comme l'esquisse de ce que sera plus tard la dogmatique grecque; c'est lui vraiment qui en a arrêté les éléments essentiels et en a fixé le caractère. Il est cependant dans cette construction certaines parties d'importance secondaire que la tradition ne retiendra pas.

On remarque surtout l'identification de la Sagesse, non pas avec le Verbe

pollicitus est mittere se Paracletum, qui nos aptaret Deo. Sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine humore, neque unus panis; ita nec nos multi unum fieri in Christo Iesu poteramus, sine aqua quae de caelo est. Et sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat; sic et nos, lignum aridum existentes primum, numquam fructificaremus vitam, sine superna voluntaria pluvia. Corpora enim nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt; animae autem per Spiritum. Unde et utraque necessaria... miserante Domino nostro Samaritanae... et ostendente ei et pollicente aquam vivam ut ulterius non sitiret..." Sur le symbolisme de l'eau vive dans la patristique grecque cf. Th. de Régnon, IV, p. 391-400.

(69) III, 17, 3 (930): interprétant le miracle de la toison de Gédéon: "prophetans... non iam habituros eos a Deo Spiritum Sanctum... in omni autem terra fieri ros, quod est Spiritus Dei, qui descendit in Dominum,... quem ipsum iterum dedit Ecclesiae... Quapropter necessarius nobis est ros Dei, ut non comburamur..."

(70) III, 24, 1 (966): l'Église est comme un vase contenant le dépôt de l'Esprit, "et in eo disposita est communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus, arrha incorruptelae, et confirmatio fidei nostrae, et scala ascensionis ad Deum". V, 8, 1 (1141): "...pignus hoc habitans in nobis iam spiritalia efficit, et absorbetur mortale ab immortalitate..."

(71) III, 24, 1 (supra, n. 70).

(72) V. *infra*, p. 123...

(73) *Démonstration*, 26: "Par le doigt de Dieu il faut entendre ce qui est étendu par le Père dans le Saint-Esprit". Sur ce texte fort obscur le P. Barthoulot note: "Saint Irénée dit bien plusieurs fois ailleurs que le Fils et le Saint-Esprit sont les deux mains de Dieu, mais non pas que le Saint-Esprit est le doigt de Dieu. Il ne semble donc pas que notre auteur ait ici en vue la procession du Saint-Esprit. Rapprochant les deux passages de saint Matthieu, XII, 28 ("par l'Esprit de Dieu") et de saint Luc, XI, 20 ("par le doigt de Dieu"), il parle plutôt de la puissance de Dieu, symbolisée par le doigt, agissant par et dans le Saint-Esprit". J. A. Robinson a rapproché de ce texte deux passages des *Homélie Clémentines* qui l'éclairent en effet quelque peu en nous aidant à comprendre cette métaphore de l'"extension": Hom. XVI, 12 (PG, II, 373): εἰς ἐστὶν ὁ τῆ αὐτοῦ σοφία εἰπών· ποιήσωμεν ἄνθρωπον. ἡ δὲ σοφία, ἧ ὡσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν, ἦνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ, ὡς χεὶρ, δημιουργοῦσα τὸ πᾶν... καὶ μόνος οὐσα τῷ θεῷ ἐνὶ θεῷ, ὡς γονεῦσιν, ὁρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προσαναφέρων τιμὴν. II, 22 (292): τὸ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τὰ ὅλα τοῦ πεποιηκότος θεοῦ τὴν ἀρχὴν τῆς ἐκτέσεως ἔχει... τὸ πνεῦμα ὡσπερ χεὶρ αὐτοῦ τὰ πάντα δημιουργεῖ.

(74) Cf. Th. de Régnon, IV, p. 69.

de Dieu, mais avec l'Esprit-Saint. Sur ce point les textes d'Irénée sont assez nombreux, et ils sont formels (75). Si on considère en eux-mêmes les livres sapientiaux, on n'est pas fort surpris de cette identification: la théologie de la Trinité est dans ces livres très obscure encore et très incomplète: auprès de Dieu le Père la Sagesse seule apparaît, et dans sa personnalité encore mal définie certains traits semblent la rapprocher de l'Esprit-Saint, tandis que les autres y font reconnaître le Verbe de Dieu (76).

Il faut observer toutefois que, quand Irénée composait ses ouvrages, la théologie de la Sagesse avait été éclairée par la doctrine des apôtres et par celle des premiers auteurs chrétiens: dans l'épître aux Corinthiens (I *Cor.*, I, 24) le Christ apparaît comme "la force et la sagesse de Dieu"; plus clairement encore dans l'épître aux Hébreux, les attributs de la Sagesse sont appliqués au Fils de Dieu: il est "le rayonnement de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa substance" (77).

Enfin les textes des livres sapientiaux qu'Irénée applique au Saint-Esprit avaient été rapportés par saint Justin au Verbe de Dieu (78). Quand on se rappelle la vénération que l'évêque de Lyon avait pour le saint martyr, la fidélité avec laquelle il le suit, surtout dans la *Démonstration*, on est surpris de le voir, en cette question, se séparer de lui.

Il est probable qu'il fut entraîné vers cette interprétation divergente des livres sapientiaux par le désir de donner à sa théologie de l'Esprit-Saint une base scripturaire plus large; la personnalité de l'Esprit-Saint n'apparaissait dans l'Ancien Testament que dans un demi-jour très obscur (79); la doctrine de la

(75) II, 30, 9 (822): "hic Pater, hic Deus... qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et Sapientiam suam". III, 24, 2 (967): "Verbo suo confirmans et Sapientia compingens omnia". IV, 7, 4 (993): "Ministrat enim ei... Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia". IV, 20, 1 (1032): "Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus..." ib., 3 (1033): "Quoniam Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait: Deus sapientia fundavit terram... et rursus: Dominus creavit me principium viarum suarum... et iterum: Cum pararet caelum, eram cum illo... 4. Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia". *Dém.*, 5: "C'est le Verbe qui pose la base... et c'est l'Esprit qui procure à ces différentes forces leur forme et leur beauté; c'est donc avec justesse et convenance que le Verbe est appelé Fils, tandis que l'Esprit est appelé Sagesse de Dieu". 10. "Ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel, et par l'Esprit-Saint, qui est la Sagesse du Père de tous".

(76) Cf. *Origines du Dogme de la Trinité*, p. 110-119 et surtout 118-119. La Sagesse est un esprit: *Sap.*, I, 6; IX, 17; probablement VII, 22 (cf. *Origines*, p. 117, n. 3); *Eccl.*, XXIV, 3 (ib.). De plus, la Sagesse est représentée à la fois comme une personne et comme un don (*Sap.*, IX, 1-2), ainsi que le sera l'Esprit-Saint.

(77) Cf. *Sap.*, VIII, 26 et *Origines*, p. 412...

(78) *Prov.*, VIII, 21... dans *Dial.*, 61, 3...; 129, 4. Cette identification du Verbe de Dieu et de la Sagesse se retrouve encore en d'autres passages de Justin: *Dial.*, 61, 1, 3; 62, 4; 100, 4; 126, 1. Cette identification est moins explicite, mais encore très apparente dans *Dial.*, 38, 2.

(79) En dehors des livres sapientiaux, les textes qui sont le plus souvent cités par Irénée au sujet de l'Esprit-Saint sont *Gen.*, I, 26 (faciamus hominem...), cf. *infra*, p. 124.

Sagesse faisait pressentir de plus près la révélation chrétienne; Irénée crut pouvoir éclairer par elle la théologie du Saint-Esprit.

Il n'était pas le seul, d'ailleurs, ni le premier, à s'engager dans ce sens. Vers la même date et probablement quelques années avant lui, saint Théophile avait insisté sur le rôle de l'Esprit-Saint dans la création (80) et l'avait, en quelques passages, identifié avec la Sagesse (81).

Entre Théophile et Irénée ce rapprochement s'impose, et tous les historiens l'ont marqué; mais ne peut-on pas remonter plus haut (82)? On peut s'aider pour cela des *Homélies Clémentines*: on y trouve l'identification de l'Esprit et de la Sagesse (83); on y trouve aussi cette expression si caractéristique des "mains de Dieu" qui ont façonné l'homme et qui ont créé le monde (84). Est-il téméraire de reconnaître là des traces d'une tradition orientale, syrienne ou palestinienne, où Théophile et Irénée auraient puisé? On comprendrait d'ailleurs que chez des chrétiens de langue syriaque ou araméenne l'identification de l'Esprit et de la Sagesse ait été suggérée par la forme féminine des mots (85).

et Ps. XXXII, 6 (Verbo Domini caeli firmati sunt et Spiritu oris eius omnis virtus eorum); *Dém.*, 5; cf. III, 8, 3 (868).

(80) Il faut remarquer que, chez Justin, Dieu crée tout par son Verbe; l'Esprit-Saint n'intervient pas dans la création.

(81) *Ad Autolyicum*, I, 7: "Dieu a fait l'univers par son Verbe et par sa Sagesse. Car c'est par son Verbe que les cieux ont été établis, et c'est par son Esprit qu'est toute leur force"; on reconnaît ici le texte cité par Irénée, *Dém.*, 5. *Ib.*, II, 15: "Les trois jours qui ont précédé la création des luminaires sont des symboles de la Trinité, de Dieu, et de son Verbe, et de sa Sagesse. Et au quatrième symbole correspond l'homme, qui a besoin de la lumière, de telle sorte qu'il y a Dieu, le Verbe, la Sagesse, l'homme". Ces textes semblent très formels; mais ils ne doivent pas faire perdre de vue d'autres passages où Théophile paraît effacer toute distinction entre la Sagesse et le Verbe: I, 3; II, 10; dans ce dernier chapitre ces deux termes semblent tantôt identifiés, tantôt distincts. Toute cette doctrine a été analysée avec beaucoup de finesse par J. A. Robinson, dans son édition de la *Démonstration*, p. 53-59; il estime que, dans ces livres apologétiques adressés à un païen, Théophile s'est gardé de dévoiler entièrement le dogme chrétien: "He writes so clearly when he chooses, that we are almost forced to conclude that he is withholding the fuller doctrine with intentional reserve from one who still persists in his heathen beliefs" (p. 57). Quoi qu'il en soit de cette explication, il faut reconnaître que l'identification de la Sagesse et de l'Esprit est beaucoup moins ferme chez Théophile que chez Irénée.

(82) Loofs, qui a assez longuement discuté ce problème dans son livre sur *Paul de Samosate*, n'a pas remonté au-delà de Théophile et d'Irénée; il admet cependant que l'un et l'autre dépendent d'un théologien inconnu qui enseignait entre 150 et 170 (*l. l.*, p. 310).

(83) *Hom.*, XVI, 12; le texte est cité *supra*, n. 73.

(84) *Hom.*, II, 52 (*PG*, II, 112); III, 20 (124); cf. III, 34 (132); XX, 3 (449); II, 22 (202). Cf. *Recogn.*, VI, 7 (*PG*, I, 1351).

(85) Dans le livre d'Elkesai, qui a tant de rapports avec les *Homélies Clémentines*, l'Esprit était décrit comme un principe féminin, dont cet hérétique faisait la sœur du Christ: Hippol., *Philas.*, IX, 13, 3: τὸν μὲν ἄρσενά υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἄγον πνεῦμα. Cf. Épiphan., *Haer.* XIX, 4; 53, 1. Chez les hérétiques valentiniens, dont Irénée expose la doctrine, I, 4, 1 (480), Achamoth, c'est-à-dire la Sagesse (Hokhmah), est identifiée à la fois avec Σοφία et avec Πνεῦμα:... διὸ καὶ αὐτὴν τοῖς ἀμφοτέροις ὀνόμασι καλεῖσθαι, Σοφίαν τε πατρωνυμικῶς (ὁ γὰρ πατὴρ αὐτῆς Σοφία κληῖσται) καὶ Πνεῦμα Ἁγίον. On retrouvera chez Hippolyte, c. *Noëti*, X (*PG*, X, 817) un écho de l'enseignement d'Irénée et même de ses expressions: πάντα τὰ γενόμενα, διὰ λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται (θεός), λόγῳ μὲν κτίζων, σοφίᾳ δὲ κοσμῶν.

Il est un autre point sur lequel la doctrine de l'Esprit, chez saint Irénée, apparaît assez obscure; c'est le rôle de l'Esprit-Saint dans l'incarnation du Fils de Dieu. On sait les interprétations divergentes qu'ont reçues dans l'antiquité chrétienne les paroles de l'ange à la Vierge Marie: "L'Esprit-Saint viendra en toi, et la Puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre" (86). Les deux expressions employées par l'ange, "l'Esprit-Saint", "la Puissance du Très-Haut", se rapportent l'une et l'autre à une même personne divine, le Saint-Esprit, dont l'opération a produit en Marie la conception du Fils de Dieu. Cependant certains auteurs ont cru distinguer ici deux personnes, l'Esprit de Dieu et le Fils de Dieu, ce dernier étant désigné ici par l'expression "la Puissance du Très-Haut" (87); d'autres, en plus grand nombre, ont cru reconnaître dans "l'Esprit-Saint" et "la Puissance du Très-Haut" une seule personne, celle du Fils de Dieu qui s'incarne (88). Ces diverses interprétations se rencontrent toutes chez Irénée.

Parfois la conception du Christ est attribuée simplement à l'opération de l'Esprit-Saint: *Dém.*, 40: "Il a été divinement conçu par l'opération du Saint-Esprit et est né de la Vierge Marie". De même III, 16, 2 (921): il reproduit simplement et sans commentaire les textes de saint Matthieu: "Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto" (*Mt.*, I, 1); "Ne timueris assumere Mariam coniugem tuam: quod enim habet in utero, de Spiritu Sancto est" (*ib.*, 18).

Dans l'*Adversus Haereses*, V, 1, 3, il compare l'incarnation du Fils de Dieu à la création du premier homme; dans l'une et l'autre de ces deux œuvres il reconnaît l'action commune des deux "mains" de Dieu, le Verbe et l'Esprit-Saint:

V, 1, 3 (1122). "Vani autem et Ebionaei, unionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento, neque intelligere volentes, quoniam Spiritus sanctus advenit in Mariam, et virtus Altissimi obumbravit eam; quapropter et quod generatum est, sanctum est, et filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem eius et novam ostendit generationem;... quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo aspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem, et animal rationale ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem; ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur. Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit: "Faciamus ho-

(86) Cf. *Origines du Dogme de la Trinité*, p. 315-317; Robinson, *Démonstration*, p. 62-67; Vernet, col. 2449; d'Alès, *Recherches de Sc. Relig.*, 1924, p. 498 et n. 3.

(87) Ainsi Rufin, *in symbol.*, IX (*PL*, XXI, 349; cité *Origines*, p. 316, n. 2): "Quae est autem Virtus Altissimi, nisi ipse Christus, qui est Dei virtus et Dei sapientia? Cuius autem haec Virtus est? Altissimi, inquit. Adest ergo Altissimus, adest et Virtus Altissimi, adest et Spiritus Sanctus".

(88) Par exemple Justin, *Apol.* I, 33, 6: τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι ἡμῖς ἢ τὸν λόγον. Cf. les textes de saint Calliste, saint Hippolyte, Tertullien, saint Cyprien, Lactance, saint Athanase, saint Hilaire, cités *Origines*, p. 316, n. 1.

minem ad imaginem et similitudinem nostram". Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus eius vivum perfecterunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei" (89).

Dans un passage de la *Démonstration* au contraire, Irénée laisse dans l'ombre la rôle de l'Esprit-Saint pour marquer seulement celui du Fils de Dieu :

Dém., 71 : "Jérémie dit : "L'Esprit de notre visage, le Christ Seigneur, comment donc a-t-il été pris dans leurs filets, lui dont nous disions : Nous vivrons sous son ombre parmi les nations?" Que le Christ, tout en étant l'Esprit de Dieu, devait être l'homme de douleurs, l'Écriture l'indique et est comme saisie d'étonnement et d'admiration au sujet de sa passion, tant il devait subir de tourments celui à l'ombre duquel, avons-nous dit, nous devons chercher la vie. Par ombre, on doit entendre son corps. Car, comme l'ombre vient du corps, ainsi le corps est venu de son Esprit" (90).

Comme on le voit par ce passage, saint Irénée a été conduit à cette interprétation par le texte des *Lamentations* qu'il cite (91) et, plus encore, par l'équivoque que créait, autour du mot "esprit", la langue théologique de son temps : chez lui, comme chez beaucoup de ses devanciers et de ses contemporains, l'"esprit" est la nature divine du Christ (92) ; d'où cette expression : "Le Christ, tout en étant l'Esprit de Dieu"... c'est ainsi que dans ce chapitre de *Adversus Hæreses* dont nous citons ci-dessus le dernier paragraphe, le saint Docteur écrivait, pour prouver la réalité de l'humanité du Christ : "Si le Christ a paru homme, sans être homme, il n'est pas resté ce qu'il était vraiment, Esprit de Dieu, puisque l'esprit est invisible" (93).

(89) Dans les *Origines*, p. 316, n. 1, j'avais interprété à tort ce texte d'Irénée dans le sens de l'action d'une seule personne divine, celle du Verbe ; v. les remarques très justes de Vernet et de Robinson, *l. l.*

(90) Le P. Barthoulot note : "Dans ce passage saint Irénée a sans doute en vue ces paroles de l'évangile : *Mt.*, I, 18, 20 ; *Lc.*, I, 35".

(91) Cf. III, 10, 3 (875) : "Est enim salvator quidem, quoniam Filius et Verbum Dei; salutare autem quoniam Spiritus: Spiritus enim, inquit, faciei nostrae Christus Dominus; salus autem, quoniam caro". Sur ces deux passages, inspirés par le même texte, Robinson note, p. 63 : "Christ was Spirit of God, and Christ's body was made by His Spirit. This is as much as to say that the Word of God was the agent of His own Incarnation".

(92) Cf. Loofs, *Paulus von Samosata*, p. 241, n. 7, renvoyant à sa dissertation, *SBA*, 1902, p. 776..., IV, 31, 2 (1070) : "Totum hoc significabatur per Lot, quoniam semen patris omnium, id est Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia, commistus et unitus est carni, hoc est plasmati suo". IV, 38, 1 (1106) : ὁ ἄρτος ὁ τέλειος τοῦ πατρὸς γάλα ἡμῖν ἑαυτὸν παρέσχεν, ὅπερ ἦν κατ' ἀνθρώπων αὐτοῦ παρουσία, ἵνα... διὰ τῆς τοιαύτης γαλακτοτροφίας ἐθισθέντας τρώγῃν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς κατασχέιν δυνηθῶμεν. V, 1, 2, (*infra*, n. 93). V, 9, 3 (1145), exposant la nécessité de l'inhabitation de l'Esprit, sans laquelle notre chair est morte : "...ubi autem spiritus Patris, ibi homo vivens, sanguis rationalis ad ultionem a Deo custoditus, caro a spiritu possessa, oblita quidem sui, qualitatem autem spiritus assumens, conformis facta Verbo Dei". *Dém.*, 97 : "Il a étroitement uni l'Esprit de Dieu le Père avec la créature de Dieu, et l'homme est devenu à l'image et à la ressemblance de Dieu". *Dém.*, 30 : "Les prophètes annonçaient... que selon la chair il serait fils de David... ; mais que selon l'esprit il serait Fils de Dieu". Cf. *Recherches de Sc. Relig.*, 1925, p. 399...

(93) V, 1, 2 (1122) : εἰ δὲ μὴ ὢν ἄνθρωπος, ἐφαίνετο ἄνθρωπος, οὕτε δ' ἦν ἐκ' ἀληθείας, εἶμενε, πνεῦμα θεοῦ, ἐπεὶ ἀόρατον τὸ πνεῦμα.

Cette imprécision de la langue créera, chez Irénée, comme chez les autres auteurs de cette époque, quelque confusion ou du moins quelque obscurité; dans le même chapitre, par exemple V, 9, 3, cité ci-dessus, le mot *spiritus* pourra signifier tantôt l'Esprit-Saint, tantôt la nature divine du Fils. Si à cette cause de confusion on ajoute la tradition exégétique, représentée par Justin, qui dans l'"Esprit-Saint" de Luc., I, 35, voyait le Verbe de Dieu, on n'est pas surpris de remarquer quelque flottement dans la pensée d'Irénée. Si l'on veut concilier ensemble ses divers textes, on conclura que dans l'incarnation comme dans la création il attribuait l'opération divine au Verbe et au Saint-Esprit, et que, en en parlant, il mentionne soit les deux agents divins, soit l'un d'eux seulement, et tantôt le Fils de Dieu, tantôt le Saint-Esprit. En étudiant la théologie de la création, nous constaterons que cette alternance, d'ailleurs très naturelle, est aussi très conforme à l'usage de notre Docteur (94).

En terminant cette esquisse théologique où nous avons essayé de décrire, à la suite d'Irénée, la vie intime de Dieu en ses trois personnes, nous voulons attirer encore une fois l'attention du lecteur sur un point capital: l'abîme infranchissable qui sépare ce monde divin de tout le créé.

Un des traits essentiels de la spéculation gnostique était la conception d'une série d'intermédiaires dont la longue chaîne reliait Dieu aux hommes; on pensait pouvoir, par des dégradations successives, mettre l'infinie perfection à notre niveau ou, du moins, à notre portée. Dans un tel système religieux, on ne parle plus de Trinité, mais de Plérôme: au lieu de l'unité indissoluble de ces trois personnes que reliait, de toute éternité, des relations nécessaires, c'est tout un monde d'êtres célestes, inégaux entre eux, propageant, à travers la série de leurs émanations, la vie divine qui se dégrade, les éons inférieurs ignorant ceux dont ils procèdent et transmettant à leur tour une vie amoindrie à des êtres qui ne les connaîtront pas. Et ces productions successives, et les créations qui en seront la suite, seront conçues comme des démarches de divinités indigentes qui, en multipliant ces êtres inférieurs, cherchent à satisfaire leur soif d'action et de rayonnement.

Contre ces imaginations indignes de Dieu, Irénée a protesté de toute sa foi; il a opposé à ces chimères le dogme chrétien du Dieu unique; la trinité des personnes n'en brise ni n'en disperse l'unité, mais elle nous fait entrevoir en lui une plénitude de vie qui se suffit totalement. Dieu n'a besoin de rien ni de personne: "s'il crée Adam, ce n'est pas par indigence, mais c'est pour avoir

(94) J. A. Robinson conclut ainsi sa discussion sur ce sujet (p. 66-67): "It results from this examination that the teaching of Irenaeus as to the relation of the Holy Spirit to the Incarnation is vague, perhaps even transitional. He does not, like Justin, plainly assert that the Spirit of God who came down upon the Virgin was the Word of God Himself; nor, on the other hand, does he definitely preclude that view. He seems to prefer to think of a cooperation of the Word of God and the Wisdom of God—the Two Hands of God to whom the creation of the first—formed man was due".

sur qui porter ses bienfaits" (95); "si le Verbe recherche l'amitié d'Abraham, ce n'est pas qu'il en eût besoin; mais c'est parce qu'il était bon et qu'il voulait donner à Abraham la vie éternelle" (96). De toute éternité il suffit à son bonheur, dans la gloire que les personnes divines se rendent les unes aux autres (97). Et quand, par pure miséricorde, il voudra créer et se manifester à ses créatures, il n'aura besoin du ministère de personne; il créera par lui-même, il se révélera par lui-même, c'est-à-dire par son Verbe et par son Esprit (98). Ces deux personnes seront comme les mains dont il se servira pour modeler son œuvre; elles seront aussi la révélation vivante de sa substance. Mais ce n'est pas en vue de cette action ou de ce rayonnement qu'il leur a communiqué sa vie; c'est de toute éternité, par la nécessité de sa nature.

C'est dans cette action extérieure, dans cette œuvre de la création, de la révélation, du salut, qu'il nous faut maintenant étudier les personnes divines; en les voyant agir, nous les connaissons un peu mieux.

VI. — *L'action commune des personnes divines*

L'étude de la vie divine nous a fait constater l'indépendance totale de Dieu; c'est sur cette thèse, si chère à Irénée, que nous insistions en terminant le chapitre que l'on vient de lire; et c'est par là qu'il faut commencer de décrire sa théologie de la création. Toutes les œuvres de Dieu procèdent d'une libéralité purement gratuite; Dieu veut faire des heureux; et pour réaliser ce dessein de miséricorde, il n'a besoin de personne. La gnose judaïque ou hellénique regardait la création comme une œuvre indigne de Dieu et imaginait entre lui et le monde des agents intermédiaires, anges, puissances, éons, par lesquels son action pût se propager sans souiller la pureté divine par le contact de la matière. Irénée renverse toutes ces constructions fragiles et leur oppose les lignes simples et pures du dogme chrétien:

I, 22, 1 (670): "Nous tenons la règle de la vérité, c'est-à-dire qu'il y a un seul Dieu tout-puissant, qui par son Verbe a tout tiré du néant...; le Père a tout fait

(95) IV, 14, 1 (1010): "Igitur initio non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. Non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo; et ipse a Patre clarificabatur..." *Ib.*, 2 (1011): "Sic et Deus ab initio hominem quidem plasmavit propter suam munificentiam; patriarchas vero elegit propter illorum salutem..."

(96) IV, 13, 4 (1009): "Sed neque Abrahae amicitiam propter indigentiam assumpsit Dei Verbum, existens ab initio perfectus... sed ut ipsi Abrahae donaret aeternam vitam, existens bonus, quoniam amicitia Dei immortalitatis est condonatrix his qui aggrediuntur eam".

(97) IV, 14, 1 (*supra*, n. 95); *Dém.*, 10: "Ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel, et par l'Esprit-Saint, qui est la Sagesse du Père de tous".

(98) V. les textes cités ci-dessous, particulièrement I, 22, 1; IV, 7, 4; II, 30, 9; II, 2, 4-5.

par lui, et non par des anges ou par des puissances...; car le Dieu de l'univers n'a besoin de rien; mais par son Verbe et son Esprit il fait tout, il gouverne tout, il donne l'être à toutes choses".

IV, 7, 4 (992-993): Les Juifs n'ont pas connu Dieu, parce qu'ils n'ont pas connu le Verbe, par lequel le Père révèle et crée toutes choses: "Car dès l'origine le Fils, qui est le Verbe de Dieu, préparait tout; le Père n'avait pas besoin des anges pour créer l'univers, pour former l'homme, en vue de qui l'univers était créé; il n'avait besoin du ministère de personne pour faire ce qui a été fait, pour disposer tout ce qui concernait l'homme; mais il trouvait en lui-même un ministère surabondant et ineffable. Ses ministres, dans toutes ses œuvres, c'est celui qu'il a engendré et c'est son image, c'est-à-dire le Fils et l'Esprit-Saint, le Verbe et la Sagesse; tous les anges sont leurs serviteurs et leurs sujets" (99).

IV, 20, 1 (1032): "Ce ne sont donc pas les anges qui nous ont formés; les anges n'ont pu faire une image de Dieu; nul ne l'a pu, sinon le Verbe du Seigneur, et non pas une puissance qui serait éloignée du Père de l'univers. Et Dieu n'avait pas besoin d'eux pour faire ce qu'il avait résolu de faire, comme si lui-même n'avait pas ses mains. Car il a toujours avec lui le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit, par qui et en qui il a tout fait librement, spontanément; et c'est à eux qu'il parle, quand il dit: Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance".

Parfois saint Irénée ne mentionne pas l'action du Saint-Esprit, mais seulement celle du Verbe de Dieu. Dans ces textes, comme dans ceux que nous venons d'étudier, s'accuse souvent le souci d'écarter de l'œuvre créatrice tous les intermédiaires imaginés par les gnostiques: Dieu seul a tout fait par son Verbe:

II, 2, 4-5 (714-715): "Le Dieu souverain n'a besoin de personne; il a tout créé et tout fait par son Verbe; il n'avait pas besoin du secours des anges pour créer, ni d'une Puissance bien inférieure à lui et qui ignorât le Père...; mais lui-même en lui-même, dans cette nature qui dépasse notre parole et notre pensée, a tout prédestiné et tout fait comme il l'a voulu...; et tout ce qu'il a fait, il l'a fait par son infatigable Verbe. 5. Car c'est le propre de la suréminence de Dieu de n'avoir pas besoin d'instruments étrangers pour produire les créatures; son propre Verbe suffit à toute création, ainsi que l'a dit de lui Jean, le disciple du Seigneur: Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait" (100).

Cette théologie, on le voit, s'inspire d'une préoccupation constante: écarter tous les intermédiaires, anges ou puissances ou éons, que les adversaires du

(99) Voici la fin de ce texte très important: "...neque rursus indigente ministerio ad fabricationem eorum, quae facta sunt... sed habente copiosum et inenarrabile ministerium. Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus Sanctus. Verbum et Sapientia, quibus serviunt, et subiecti sunt omnes angeli". Sur le sens de *figuratio sua*, cf. *supra*, n. 60.

(100) De même au livre III, 11, 1 (880), Irénée, exposant le prologue de saint Jean, le ramène tout entier à cette thèse: le disciple du Seigneur a voulu convaincre, par son évangile, "quoniam unus Deus qui omnia fecit per Verbum suum; et non, quemadmodum illi dicunt, alterum quidem fabricatorem, alium autem Patrem Domini; et alium quidem fabricatoris filium, alterum vero de superioribus, Christum..." Il y revient encore IV, 32, 1 (1070) en rapportant l'enseignement du "senior apostolorum discipulus": "...nec esse alterum Deum praeter unum qui fecit et plasmavit nos, nec firmitatem habere sermonem eorum qui dicunt aut per angelos, aut per quamlibet virtutem, aut ab alio Deo factum esse hunc mundum... Si autem credat quis unum Deum, et qui Verbo omnia fecit, quemadmodum... in evangelio legimus: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil..., omnis sermo ei constabit".

dogme chrétien avaient imaginés entre le Dieu suprême et son œuvre; tout se résume dans cette formule énergique d'Irénée: "Dieu a tout créé par lui-même, c'est-à-dire par son Verbe et par sa Sagesse" (101). Cette remarque est d'une grande conséquence pour l'exacte interprétation de ces formules. Certains apologistes, au second siècle, insistent sur le rôle du Verbe, créateur ou révélateur, dans le souci de sauvegarder par là la transcendance divine; ces théologiens évitent difficilement le subordinatianisme; l'essentiel en effet, pour eux, est de rapprocher Dieu de son œuvre ou de ses fidèles par un intermédiaire qui assure sa transcendance, tout en exécutant sa volonté ou en portant ses messages; or la conception même d'un intermédiaire, si on l'entend au sens propre, implique nécessairement la subordination. Chez Irénée, la marche de la pensée est inverse: ce qu'il repousse, c'est la notion même d'intermédiaire; ce qu'il veut sauvegarder, c'est cette thèse que le Dieu créateur agit immédiatement, par lui-même; les Juifs font de l'homme la créature des anges; les gnostiques font intervenir l'Abîme, la Mère, ou quelqu'un des Éons du Plérôme; Irénée exorcise tous ces fantômes: le Dieu tout-puissant est seul; ce qu'il a fait, il l'a fait par lui-même, c'est-à-dire, ajoute-t-il aussitôt, par son Verbe et par sa Sagesse (102).

Et c'est sans doute pour mieux marquer l'unité du Dieu créateur qu'il aime à appeler le Verbe et l'Esprit les "mains de Dieu" (103); cette expression s'ins-

(101) II, 30, 9 (822): "hic Pater, hic Deus, hic conditor, hic factor, hic fabricator, qui fecit ea *per semetipsum*, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam". On retrouve la même idée dans le texte traduit ci-dessus, II, 2, 4 (714): "*ipse in semetipso, secundum id quod est inenarrabile et inexcogitabile nobis, omnia praedestinans fecit...: omnia, quae facta sunt, infatigabili Verbo fecit*".

(102) Il faudrait transcrire ici tout ce paragraphe, dont nous avons cité les deux lignes essentielles; en voici du moins le passage principal (822): Irénée oppose un dilemme aux gnostiques: si un Dieu supérieur s'est servi d'un démiurge pour les créer, ce démiurge est au-dessus d'eux. Laissant donc de côté cette hypothèse, il passe à la seconde: "Sive, quod et solum est verum..., ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate, et disposuit, et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas eius; solus hic Deus inventor, qui omnia fecit solus omnipotens, et solus Pater condens et faciens omnia... Verbo virtutis suae; et omnia aptavit et disposuit Sapientia sua; et omnia capiens, solus autem a nemine capi potest: ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium; et neque praeter ipsum, neque super ipsum, neque Mater, quam illi admentuntur; nec Deus alter, quem Marcion affinxit; nec Pleroma XXX Æonum, quod vanum ostensum est; neque Bythus, nec Proarche, neque Caeli; nec Lumen virginale, nec Æon innomabilis, nec in totum quicquam illorum, quae ab his et ab omnibus haereticis delirantur. Sed solus unus Deus fabricator, hic est qui est super omnem Principalitatem, et Potestatem, et Dominationem, et Virtutem; hic Pater, hic Deus, hic conditor, hic factor, hic fabricator, qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et Sapientiam suam, caelum, et terram, et maria, et omnia quae in eis sunt..." On voit comment tout intermédiaire est écarté, et le démiurge des gnostiques, et l'autre Dieu de Marcion, et tous les éons inventés par les hérétiques; Dieu est seul, mais toujours avec son Verbe et sa Sagesse, ainsi qu'Irénée le dit au début de ce texte et le répète à la fin.

(103) Il est à remarquer que cette expression n'apparaît pas encore dans les trois premiers livres; on la trouve fréquemment aux livres IV et V, puis une fois dans la *Démencration*. Voici ces textes:

IV, praef., 4 (975): "homo est temperatio animae et carnis, qui secundum similitudinem Dei formatus est, et per manus eius plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum, quibus et dixit: *Faciamus hominem*".

IV, 20, 1 (1032): "Nec enim indigebat horum Deus, ad faciendum quae ipse apud se

pire sans doute d'une réminiscence biblique: "Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me" (*Job*, X, 8 et *Ps.* CXVIII, 73); Irénée l'affectionne, parce qu'il y voit l'étroite union du Créateur avec son Verbe et sa Sagesse; ce ne sont point là des intermédiaires, une "Virtus longe absistens a Patre universorum", ce sont les mains mêmes de Dieu (IV, 20, 1).

Si l'on se reporte aux textes ci-dessous, on constatera que cette expression est le plus souvent employée par Irénée quand il raconte ou rappelle la création de l'homme et que, presque toujours, elle est accompagnée du texte de la Genèse: "Faciamus hominem"; ainsi dans le premier de ces textes: "homo..., qui secundum similitudinem Dei formatus est, et per manus eius plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum, quibus et dixit: Faciamus hominem".

Ce sont donc les textes bibliques qui ont conduit notre Docteur à cette conception de l'action créatrice et qui lui ont suggéré cette image si expressive des

praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: Faciamus hominem..."

V, 1, 3 (1123): "...Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens, ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus eius vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei". Ce texte est particulièrement intéressant par la double application qu'il fait de cette action des mains divines, à la création d'abord, puis à l'incarnation; de part et d'autre, le but poursuivi est le même: l'image et la ressemblance de Dieu.

V, 5, 1 (1134-5) parlant de l'assomption d'Énoch et d'Élie: δι' ὧν γὰρ χειρῶν ἐπλάσθησαν τὴν ἀρχήν, διὰ τούτων τὴν μεταθεσιν καὶ ἀνάληψιν ἐλάβανον. εἰθισμέναι γὰρ ἦσαν ἐν τῷ Ἀδάμ αἱ χεῖρες τοῦ θεοῦ εὐθιμίσειν καὶ κρατεῖν καὶ βαστάζειν τὸ ἴδιον πλάσμα. 2 (1135-6): les trois enfants dans la fournaise ont été sauvés par la main de Dieu, qui "exécuteit la volonté du Dieu et du Père": c'était le Fils de Dieu (*Dan.*, III, 92).

V, 6, 1 (1136-7): "Glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero adaptans. Per manus enim Patris, id est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis". (Il s'agit de prouver la resurrection des corps).

V, 15, 3-4 (1166) commentant la guérison de l'aveugle-né: "Cum ergo in ventre a Verbo plasmemur, id ipsum Verbum ei, qui a nativitate caecus fuerat, formavit visionem... antiquam plasmationem Adae disserens, et quomodo factus est, et per quam plasmatus est manum, ex parte ostendens". 4: "Idem ipse qui ab initio plasmavit Adam, cum quo et loquebatur Pater: Faciamus hominem secundum imaginem et similitudinem nostram, in novissimis temporibus semetipsum manifestans hominibus, ei, qui ab Adam caecus erat, formavit visionem".

V, 16, 1 (1167): "Et manu itaque vere liquido ostensa Dei, per quam plasmatus est quidem Adam, plasmati autem sumus et nos; et cum sit unus et idem Pater... iam non oportet quaerere alium Patrem praeter hunc... neque alterna manum Dei praeter hanc, quae ab initio usque in finem format nos, et coaptat in vitam, et adest plasmati suo, et perficit illud secundum imaginem et similitudinem Dei".

V, 28, 3 (1200): "Et propter hoc in omni tempore, plasmatus initio homo per manus Dei, id est Filii et Spiritus, fit secundum imaginem et similitudinem Dei".

A ces textes il faut peut-être ajouter IV, 7, 4 (993) où, au lieu de "progenies et figuratio sua" l'arménien porte: "celui qu'il a engendré et ses mains".

Dans la *Démonstration* on lit 11: "Quant à l'homme, Dieu l'a créé de ses propres mains".

Les textes ci-dessus ont été réunis et brièvement commentés par J. A. Robinson, *The Demonstration*, p. 51-53. La même expression, les "mains de Dieu", se rencontre pareillement dans les apocryphes Clémentins, surtout dans les *Homélie*s (*supra*, n. 84).

“mains de Dieu”; cette image sans doute avait aussi ses imperfections et ses dangers, comme toutes celles par lesquelles nous essayons de traduire l'ineffable ou du moins d'en évoquer en nous quelque idée: en représentant le Fils et l'Esprit comme les mains du Père, on marque leur union avec lui, mais on efface leur caractère d'agents personnels; mais cette impression est corrigée par le texte de la Genèse, interprété comme il l'est par Irénée: ceux à qui Dieu dit: “Faisons l'homme” sont bien des agents personnels, collaborateurs et ministres du Père.

Un dernier point reste à éclaircir dans cette théologie de l'action créatrice, c'est la hiérarchie qu'elle implique entre les personnes divines. Nous venons de le dire, le Fils et l'Esprit-Saint apparaissent comme les ministres du Père; c'est l'expression dont se sert Irénée lui-même dans un des textes que nous venons de relire, IV, 7, 4: “Ministrat ei ad omnia sua... Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli”. A première lecture, ce texte évoque le souvenir de ceux que l'on rencontre chez les apologistes; une étude un peu plus attentive fait apparaître les différences qui distinguent ces deux théologies. Chez plusieurs apologistes, la prolation ou génération du Verbe est liée à la création; c'est en vue de ce ministère que le Père l'engendre; rien de tel chez saint Irénée: le Fils et l'Esprit sont éternellement avec le Père, et les œuvres extérieures de Dieu n'ont aucun retentissement sur sa vie intime. Cette conception des apologistes entraînait ses auteurs à concevoir le Verbe de Dieu comme essentiellement subordonné au Père par le caractère même de sa génération, et cette subordination se manifeste en effet dans tous les rôles qui lui sont prêtés: il est le serviteur du Père et son messenger; l'évêque de Lyon, qui conçoit plus fermement l'unité de la nature divine et, par conséquent, l'égalité des personnes, ne se laisse pas entraîner ainsi. Il reconnaît sans doute que l'initiative de l'action appartient au Père, qui est la source de l'être, et ainsi il peut dire que le Père commande et que les autres personnes exécutent (104), mais ceci n'implique dans sa pensée aucune subordination essentielle

(104) Ainsi III, 8, 3 (867). Après avoir rappelé le texte de saint Jean “omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil”, Irénée cite le verset du psaume: “Quoniam ipse praecepit, et creata sunt; ipse dixit, et facta sunt”, et il poursuit: “Cui ergo praecepit? Verbo scilicet, per quod, inquit, caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum”. Il faut remarquer que, dans ce passage, le mot “praecepit” est amené par le texte biblique et non pas librement choisi par le théologien; s'il ne l'emploie pas ailleurs, c'est sans doute pour ne pas donner à l'action du Verbe de Dieu les apparences d'un rôle subordonné; s'il ne l'évite pas ici, c'est que l'unité et l'égalité des personnes divines n'exclut pas pour lui ces relations de commandement, de la part du Père, d'exécution des ordres, de la part du Verbe et de l'Esprit-Saint. Cette théologie a été étudiée avec pénétration par le P. Th. de Régnon, *Études sur la Sainte Trinité*, I, p. 348-353, particulièrement p. 351: “D'après cette théorie, on voit luire quelque distinction entre les interventions des trois divines personnes, dans les œuvres qu'elles accomplissent en communauté et unité de nature. Il semble que le rôle du Père soit de *commander*, dans ce sens qu'il est la source d'où part l'ébranlement créateur. Quant aux deux personnes procédantes, elles *obéissent*, dans ce sens qu'elles exécutent, qu'elles effectuent, qu'elles accomplissent; car elles sont

qui ferait du Fils et de l'Esprit des intermédiaires; il maintiendra toujours ce qu'il a si fermement affirmé: "Pater fecit ea *per semetipsum*, hoc est *per Verbum et per Sapientiam suam*". Et dans le texte même que nous rappelions tout à l'heure ce souci apparaît: s'il parle ici de "ministres", c'est que la polémique qu'il poursuit lui suggère cette expression: "le Père n'avait pas besoin des anges", non indigente Pater angelis...; "il n'avait besoin d'aucun ministère étranger", neque rursus indigente ministerio...; ce ministère, il le trouvait en lui-même; et, pour faire entendre la transcendance de ce ministère divin, il ajoute: "il a en lui un ministère surabondant et ineffable", copiosum et inenarrabile ministerium; puis il poursuit: Ministrat enim ei... Filius et Spiritus Sanctus et il ajoute enfin pour marquer la majesté de ces "ministres" divins: "quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli".

Ce qui apparaît dans l'œuvre de la création se manifeste semblablement dans toutes les œuvres divines: le Père les conçoit et les commande, le Fils les exécute, l'Esprit-Saint les achève et leur donne leur perfection. "Ne vous semble-t-il pas, écrit le P. de Régnon (105), voir Dieu travailler de ses deux mains? De l'une, il fabrique, il modèle; de l'autre, il repasse sur l'ébauche, polissant, perfectionnant, mettant le dernier fini". Cette attribution aux personnes divines des différents aspects de l'action créatrice ou sanctificatrice est fréquente chez saint Irénée; on la remarque particulièrement au chapitre 5 de la *Démonstration*:

"Un seul Dieu, le Père, incréé, invisible, créateur de tout... Ce Dieu est intelligent, et c'est pourquoi il a fait les créatures par le Verbe. Et Dieu est esprit, aussi est-ce par l'Esprit qu'il a embelli toutes choses, comme dit le prophète: "C'est par le Verbe du Seigneur que les cieux ont été établis, et c'est par son Esprit qu'est toute leur force". C'est le Verbe qui pose la base, c'est-à-dire qui travaille pour donner à l'être sa substance et le gratifie de l'existence, et c'est l'Esprit qui procure à ces différentes forces leur forme et leur beauté; c'est donc avec justesse et convenance que le Verbe est appelé Fils, tandis que l'Esprit est appelé Sagesse de Dieu. Aussi l'apôtre Paul dit très justement: "Un seul Dieu, le Père, qui est au-dessus de tous, et avec tous, et en nous tous". En effet, celui qui est au-dessus de tous, c'est le Père; mais celui qui est avec tous, c'est le Verbe, puisque par son moyen tout a été fait par le Père; et celui qui est en nous tous, c'est l'Esprit (106), qui crie: "Abba, Père!" et qui, en ornant l'homme, le forme à la ressemblance de Dieu. Or l'Esprit

les deux "mains" du Père. Mais de plus, il semble qu'on distingue le rôle de chacune de ses mains, et que, dans l'exécution de l'ordre paternel, chaque personne conserve le caractère de sa procession distincte..."

(105) *Études sur la sainte Trinité*, I, p. 353. Ainsi que la remarque justement l'auteur, cette théologie n'est pas propre au seul Irénée; on la retrouve dans la suite de la tradition grecque, par exemple dans ce texte de saint Hippolyte, *contra Noet.*, 10 (PG, X, 817): "Dieu a fabriqué toutes les créatures par son Verbe et sa Sagesse, créant par le Verbe, disposant et ornant par la Sagesse". Cf. Vernet, col. 2446-2448; d'Alès, *Recherches de Sc. Relig.*, 1924, p. 499...

(106) Nous avons déjà rencontré cette exégèse du texte de saint Paul: V, 18, 2 (*supra*, p. 98): "Unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiae; in omnibus autem Spiritus, et ipse est aqua viva..." Robinson compare aussi Hippolyte, *c. Noet.*, 14: ὁ ὢν πατήρ ἐπὶ πάντων, ὁ δὲ υἱὸς διὰ πάντων, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἐν πᾶσιν.

montre le Verbe; aussi les prophètes annouçaient-ils le Fils de Dieu. Mais le Verbe sert de lien à l'Esprit; et c'est pourquoi l'interprète des prophètes, c'est lui-même: il conduit et élève l'homme jusqu'au Père".

La théologie amplement exposée dans ce chapitre s'exprimera ailleurs dans des formules plus brèves, par exemple III, 24, 2 (967): "qui fecit et plasavit... Verbo suo confirmans et Sapientia compingens omnia, hic est qui est solus verus Deus". IV, 20, 2 (1033): "qui omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit"; ib., 4 (1034): "Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia".

Mais c'est surtout dans le livre IV, et particulièrement au chapitre 38, que cette doctrine apparaît dans toute sa lumière; ce chapitre est trop long pour être ici transcrit, mais trop important pour n'être pas du moins analysé. Irénée, exposant la conduite providentielle de Dieu sur l'homme, rencontre cette objection: "Pourquoi Dieu n'a-t-il pas, dès l'origine, créé l'homme dans l'état de perfection?" (1105). Pour la résoudre, il doit exposer la formation progressive de l'homme par Dieu. Sans doute, dit-il, Dieu est tout-puissant; mais il ne peut pas faire que la créature, par le fait même qu'elle est créature, ne soit fort imparfaite; il l'amènera par degrés à la perfection, comme une mère qui doit d'abord allaiter son nouveau-né et lui donner, à mesure qu'il grandit, la nourriture dont il a besoin; ainsi fit Dieu, ainsi fit le Christ incarné:

"Le Seigneur vint à nous, non selon toute la mesure de sa puissance, mais selon que nous pouvions le voir. Car lui, il pouvait venir à nous dans sa gloire incorruptible; mais nous, ne pouvions pas encore supporter la grandeur de sa gloire. Et c'est pourquoi lui, le pain parfait du Père, il s'est donné à nous comme à des petits enfants sous la forme du lait: c'était sa présence selon l'homme; il voulait que, nourris par la mamelle de sa chair et habitués par cet aliment à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous pussions nous assimiler le pain de l'immortalité, qui est l'Esprit du Père. 2. C'est ce que signifie l'Apôtre quand il dit aux Corinthiens: "Je vous ai donné du lait, non une nourriture solide, car vous ne pouviez pas encore la supporter"; c'est-à-dire vous avez été instruits de l'avènement du Seigneur, dans son humanité, mais l'Esprit du Père ne s'est pas encore reposé sur vous, à cause de votre faiblesse... L'Apôtre aurait pu leur donner la nourriture des hommes; car tous ceux à qui il imposait les mains recevaient le Saint-Esprit, qui est la nourriture de vie; mais eux n'étaient pas de force à le recevoir, parce que leur âme était encore trop faible et ne s'était pas exercée au service de Dieu; ainsi Dieu aurait pu, dès l'origine, donner à l'homme la perfection, mais l'homme, nouvellement créé, n'était pas de force à la recevoir... Et c'est pourquoi le Fils de Dieu, qui était parfait, s'est fait petit enfant avec l'homme; cette petitesse n'était point l'effet de sa nature, mais de ce qu'il voulait être saisi par l'homme, selon que l'homme pouvait le saisir".

Ainsi dans ce plan divin éclate à la fois et la puissance de Dieu et sa sagesse; il a mis sa gloire à élever par degrés l'homme faible et imparfait:

3. "C'est donc par cette éducation que l'homme produit et créé se conforme peu à peu à l'image et à la ressemblance du Dieu non produit; le Père se complait et ordonne, le Fils opère et crée, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire se rapproche du Dieu non produit; car celui qui n'est pas produit est parfait, et celui-là c'est Dieu. Et il fallait que

l'homme d'abord fût créé, puis qu'il grandit, puis qu'il devint homme, puis qu'il se multipliait, puis qu'il prit des forces, puis qu'il parvint à la gloire et que, parvenu à la gloire, il vit son Maître. Car c'est Dieu qu'il faut voir; et la vue de Dieu rend incorruptible; et l'incorruptibilité fait qu'on est tout près de Dieu" (107).

Cette admirable synthèse éveillera dans toute la théologie grecque un écho prolongé; cet allaitement de l'humanité par le Verbe qui s'abaisse jusqu'à son enfance, cette vie de l'Esprit symbolisée par le pain des forts, tout cela ne sera plus oublié; mais chez Irénée ces traits se fondent dans l'unité de ce tableau où tout le plan divin se déploie. Ce que nous y devons surtout remarquer, c'est le rôle respectif des personnes divines: "le Père se complait et ordonne, le Fils opère et crée, l'Esprit nourrit et accroît" et, sous cette action unique des trois personnes, "l'homme doucement progresse et monte vers la perfection"; et quelle est la perfection de l'homme? c'est de "devenir conforme à l'image et à la ressemblance de Dieu". Ainsi Dieu restaure son œuvre et l'achève. Quand il décrit l'œuvre créatrice des trois personnes, Irénée, nous l'avons remarqué, aime à rappeler le texte de la Genèse: "Faisons l'homme à notre image et ressemblance"; c'était là le but idéal que le Père proposait au Fils et à l'Esprit en les entraînant à l'œuvre commune; l'infirmité de l'homme rendait ce but bien lointain, son péché semblait le rendre désormais impossible à atteindre; de tous ces obstacles la puissance, la sagesse, la bonté de Dieu vont triompher; ainsi que le dit ailleurs Irénée, "Adam ne peut fuir les mains de Dieu", ces mains qui l'ont formé jadis, et, "à la fin des temps, le Verbe du Père et l'Esprit de Dieu, s'unissant à l'antique substance dont Adam fut formé, produit un homme vivant et parfait, qui saisit le Père parfait" (108).

Ce qui apparaît ainsi dans l'opération divine nous révèle quelque chose de la vie divine elle-même: si l'action est décrite comme partant du Père, se propageant par le Fils, trouvant son terme et sa perfection dans l'Esprit, c'est que l'on conçoit aussi sous cet aspect le mystère divin: du Père, comme de sa source, la vie se répand par le Fils dans l'Esprit (109); de là vient que le Père, qui

(107) Le texte grec de ce chapitre a été conservé en grande partie dans les *Sacra Parallela*; en voici la dernière partie, qui est la plus importante: διὰ... τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς, ὁ γεννητός καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἀγεννήτου γίνεται θεοῦ· τοῦ μὲν πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κλεβούντος, τοῦ δὲ υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ πνεύματος τρέφοντος καὶ αὐξοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἡρέμα προκόπτοντος καὶ πρὸς τέλειον ἀνεροχομένου· τούτῃσσι πλησίον τοῦ ἀγεννήτου γινομένου· τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος· οὗτος δὲ ἐστὶ θεός. ἴδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι, καὶ γινόμενον αὐξῆσαι, καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι, καὶ ἀνδρωθέντα πληθουθῆναι, καὶ πληθουθέντα ἐνισχύσασθαι, καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι, καὶ δοξασθέντα ἴδειν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὀραῖσθαι· ὄρασις δὲ θεοῦ περιποιητικῆ ἀφθαρσίας· ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ. Ces derniers mots sont une citation de *Sap.*, VII, 19-20.

(108) V, 1, 3 (1123): "In fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem; ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spirituali omnes vivificemur. Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit: Faciamus hominem..."

(109) Les *Études sur la Trinité* du P. de Régnon sont, en grande partie, consacrées à mettre en lumière cet aspect de la théologie grecque; par exemple, I, p. 339.

“porte le Verbe”, comme dit Irénée, peut le donner et, à son tour, le Fils donne l'Esprit-Saint :

V, 18, 2 (1173) : “Le Père porte à la fois la création et son Verbe; et le Verbe, porté par le Père, donne l'Esprit à tous, selon que le Père le veut; à quelques-uns, comme il convient à l'être créé, qui est œuvre de Dieu; à d'autres, comme il convient à des adoptés, qui sont enfants de Dieu. Et ainsi se manifeste un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, et par toutes choses, et en toutes choses. Au-dessus de toutes choses, le Père, et c'est lui qui est le chef du Christ; par toutes choses, le Verbe, et c'est lui qui est le chef de l'Église; en nous tous l'Esprit. et c'est lui qui est l'eau vive, que le Seigneur donne à ceux qui croient en lui d'une foi vraie et qui l'aiment”.

Dans tous les textes que nous venons de considérer, l'action divine est décrite comme descendant de Dieu vers sa créature; elle apparaît donc d'abord dans le Père, puis dans le Fils, enfin dans l'Esprit-Saint. Ailleurs Irénée expose son efficacité dans l'homme; il montre alors comment, soulevés par elle, nous atteignons d'abord l'Esprit-Saint, puis le Fils, enfin le Père. C'est ainsi, dit-il, que les presbytres représentent l'œuvre du salut :

V, 36, 2 (1223) : “Les presbytres disciples des apôtres décrivent ainsi la marche de ceux qui sont sauvés et les degrés de leur ascension: par l'Esprit ils montent au Fils, et par le Fils au Père; et le Fils remet enfin au Père son œuvre, ainsi que l'a dit l'apôtre”.

Et ce qui est vrai de chacun des élus l'est aussi de l'humanité tout entière: elle a été acheminée par degrés à la vue de Dieu: dans les prophètes, c'est l'Esprit qui a révélé Dieu; dans l'incarnation, c'est le Fils; au ciel, le Père se manifestera aux élus: “Visus quidem tunc per Spiritum propheticæ, visus autem et per Filium adoptivæ, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter; Spiritu quidem præparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam” (IV, 20, 5. 1035). Et, après avoir développé sa pensée, notre Docteur la résume de nouveau dans cette formule brève et pleine: “Sic igitur manifestabatur Deus: per omnia enim hæc Deus Pater ostenditur, Spiritu quidem operante, Filio vero ministrante, Patre vero comprobante, homine vero consummato ad salutem” (ib., 6. 1036).

Ce double mouvement de l'action divine, descendant de Dieu et remontant vers lui, se trouve décrit dans un même chapitre de la *Démonstration*:

Dém., 7: “Quand nous sommes régénérés par le baptême qui nous est donné au nom de ces trois personnes, nous sommes enrichis dans cette seconde naissance des biens qui sont en Dieu le Père, par le moyen de son Fils avec le Saint-Esprit. Car tous ceux qui portent en eux l'Esprit de Dieu (110) sont conduits au Verbe, c'est-à-dire au Fils; et le Fils les prend et les offre à son Père, et le Père leur communique

(110) Je suis ici la traduction de Robinson: “As many as carry in them the Spirit of God”.

l'incorruptibilité. Ainsi donc sans l'Esprit, on ne peut voir le Verbe de Dieu; et sans le Fils, on ne peut arriver au Père; puisque la connaissance du Père c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu s'obtient par le moyen de l'Esprit-Saint; mais c'est le Fils qui par office distribue l'Esprit, selon le bon plaisir du Père, à ceux que le Père veut et comme le Père le veut."

Si l'on compare entre elles ces deux séries de textes, on constate que le rôle des personnes divines y apparaît différent, et tout particulièrement le rôle du Saint-Esprit. Quand on considère l'action comme descendant de Dieu jusqu'à l'homme, l'Esprit apparaît au terme, comme celui qui achève l'ébauche et qui lui donne sa perfection: "C'est le Verbe qui donne aux êtres leur substance; c'est l'Esprit qui leur donne leur forme et leur beauté" (*Dém.*, 5) ou encore: "(Deus) omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit" (IV, 20, 2). Au contraire, si l'on envisage l'action du point de vue de l'homme qu'elle élève à Dieu, l'ébauche est attribuée à l'Esprit, le progrès au Verbe, la consommation au Père: "Spiritu praepraparante hominem..., Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante" (IV, 20, 5); "per huiusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem" (V, 36, 2. 1223). Cette comparaison nous avertit de ne pas prêter à ces attributions une rigueur que le saint Docteur ne prétendait pas leur donner. Tout cela, ébauche, progrès, perfection, c'est l'œuvre commune, ou plutôt c'est l'œuvre unique des trois personnes; dans chacune des phases de l'action, on pourra reconnaître la marque personnelle du Père ou du Fils ou de l'Esprit-Saint, selon l'aspect que l'on considère.

Ce qui a beaucoup plus de portée que ces attributions changeantes, et ce qui demeure identique dans ces deux schèmes divers, c'est le mouvement de la vie divine qui se reflète, pour ainsi dire, dans l'opération: du Père, par le Fils, dans l'Esprit; ou, si l'on remonte de l'homme à Dieu, cette ascension se fera comme par degrés, "per Spiritum ad Filium, per Filium autem ad Patrem".

Et dans ce double mouvement ne peut-on pas voir une image de ce que l'on pourrait appeler le flux et le reflux de la vie divine, de ce que les théologiens grecs appelleront *περιχώρησις* (III), la vie divine se répandant du Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit et, en même temps, se ramenant, se récapitulant dans le Père; ce sont les expressions qu'emploiera au III^e siècle saint Denys de Rome: 'Il est nécessaire que le Verbe divin soit uni au Dieu de l'univers; et il faut que l'Esprit-Saint ait en Dieu son séjour et son habitation; et il faut de toute façon que la sainte Trinité soit récapitulée et ramenée à un seul comme à son

(111) Sur la *περιχώρησις* on peut voir la discussion de Petau, *De trinitate*, IV, 16, 4...: "Non est *περιχώρησις*, si universe loquamur, mutua in se rerum, velut personarum divinarum, existentia et immeatio sive penetratio; sed habitudo eiusmodi, ut aut eaedem res velut per orbem in se invicem incurrant alternisque succedant, siquidem contrariae sunt nec simul esse possint; aut posita una, etiam et altera ponatur, ac vicissim consequentia valeat". Ces remarques ont été reprises et développées par le P. de Régnon, I, p. 521...

sommet, je veux dire le Dieu tout-puissant de l'univers" (112). Saint Denys formulera cette théologie dans la langue de saint Irénée, en reprenant ce terme de récapitulation, ἀνακεφαλαιώσεις, si cher à l'évêque de Lyon; c'est sa langue, mais c'est aussi sa pensée, autant du moins qu'on en peut juger par l'analyse qu'il propose de l'action divine.

VII. — *Opérations propres du Fils et de l'Esprit-Saint* *Le Fils révélateur du Père*

Dans les paragraphes précédents, nous avons considéré l'opération commune des personnes divines dans l'œuvre de la création ou du salut. Il reste à étudier certains aspects de l'action divine où les différentes personnes se manifestent par les opérations qui leur sont propres: le Fils révèle, l'Esprit sanctifie.

L'action révélatrice du Verbe de Dieu est un des traits les plus accusés de la théologie de saint Irénée; sa raison profonde se prend de la vie même de Dieu: "Ce qu'il y a d'invisible dans le Fils, c'est le Père; ce qu'il y a de visible dans le Père, c'est le Fils" (IV, 6, 6. 989); nous avons déjà commenté (p. 108) ce texte si expressif; nous y avons reconnu la doctrine de saint Paul et de saint Jean; le Fils est la splendeur du Père, son image, l'empreinte de sa substance; quiconque le voit, voit le Père.

Cette lumière éclaire, pour notre Docteur, toute l'histoire de l'humanité, ou mieux, toute l'histoire du monde. Pour en saisir tout le rayonnement, il faut relire le commentaire d'Irénée sur la parole du Seigneur qui lui est si chère: "Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler":

IV, 6, 3 (987): "Personne ne peut connaître le Père, si le Verbe de Dieu, c'est-à-dire le Fils, ne le révèle; et personne ne peut connaître le Fils sans le bon plaisir du Père. Or le bon plaisir du Père, le Fils l'accomplit. Car le Père envoie; le Fils est envoyé et vient. Et le Père est invisible et insaisissable pour nous; mais son Verbe le connaît; il est ineffable, mais son Verbe nous le raconte. Et d'autre part le Père seul connaît son Verbe: ces deux choses nous ont été attestées par le Seigneur. Ainsi donc le Fils fait connaître le Père en se manifestant lui-même. Et en effet la connaissance du Père c'est la manifestation du Fils; car c'est par le Verbe que toutes choses sont manifestées...

4. "Le Seigneur nous a enseigné que nul ne peut connaître Dieu si Dieu ne l'enseigne, c'est-à-dire qu'on ne peut connaître Dieu sans Dieu; et la volonté du Père est que Dieu soit connu; et ceux-là le connaissent à qui le Fils l'a révélé.

5. "Et le Père a révélé le Fils afin de se manifester par lui à tous... Donc le Père s'est révélé à tous en rendant son Verbe visible à tous; et de son côté le Verbe, en étant vu par tous, montrait à tous le Père et le Fils; et c'est pourquoi le jugement de Dieu atteint justement tous, puisque tous ont vu pareillement, mais n'ont pas cru pareillement.

6. "Car par la création même le Verbe révèle Dieu créateur; par le monde, Dieu artisan du monde; par l'œuvre, l'ouvrier qui l'a faite; par le Fils, le Père qui a engendré le Fils. Et ces choses, tous les perçoivent pareillement; mais tous ne croient pas pareillement. Par la loi et les prophètes le Verbe se prêchait lui-même et son Père; et tout le peuple entendait pareillement; mais tous n'ont pas cru pareillement. Et par le Fils, rendu visible et palpable, le Père apparaissait, bien que tous ne crussent pas en lui pareillement; et pourtant tous ont vu dans le Fils le Père; car ce qu'il y a d'invisible dans le Fils, c'est le Père; et ce qu'il y a de visible dans le Père, c'est le Fils..."

7. "Car il fallait que la vérité reçut le témoignage de tous, et jugeât les croyants pour les sauver, les incroyants pour les condamner, afin que tous soient jugés justement... Celui qu'on connaissait n'était donc pas un autre que celui qui disait: Nul ne peut connaître le Père; c'était un seul et même Christ, à qui le Père soumet toutes choses et à qui tous rendent témoignage qu'il est vraiment homme et vraiment Dieu: le Père lui rend ce témoignage, et l'Esprit, et les anges, et la création, et les hommes, et les anges déchus, et les démons, et l'ennemi, et enfin la mort elle-même. Car le Fils, qui exécute toutes les volontés du Père, les achève du principe à la fin, et sans lui personne ne peut connaître Dieu. Car la connaissance du Père, c'est le Fils; et la connaissance du Fils est dans le Père et révélée par le Fils; et c'est pourquoi le Seigneur disait: Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père; et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et tous ceux à qui le Fils le révèle. Et ces mots "ceux à qui le Fils le révèle" ne s'appliquent pas seulement à l'avenir, comme si le Verbe n'avait commencé à manifester le Père que quand il est né de Marie; mais ils s'appliquent en général à toute la durée. Car dès l'origine, le Fils, qui n'abandonne pas son œuvre, révèle à tous le Père, à ceux que le Père veut, et quand il le veut, et comme il le veut; et c'est pourquoi en toutes choses et par toutes choses il n'y a qu'un Dieu le Père, et qu'un Verbe son Fils, et qu'un Esprit, et qu'un salut pour tous ceux qui croient en lui."

Toute l'histoire du monde apparaît dans cette synthèse si large et, en même temps, si fermement nouée; le plan divin se manifeste, admirable dans son unité et son développement progressif; l'incarnation est la révélation suprême, mais non pas la révélation unique: dès l'origine, le Fils révèle le Père: "ab initio... revelat omnibus Patrem"; il le révèle par la création même, "per ipsam conditionem", par la loi et les prophètes, "per legem et prophetas", enfin et surtout par lui-même rendu visible et palpable, "per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum". Et, parce que nul ne se dérobe à sa lumière, nul n'échappera à son jugement; nulle créature ne peut s'excuser d'ignorer Dieu; elle le voit dans ces manifestations multiples du Fils, et si elle refuse d'y croire, elle en est responsable et sera justement condamnée (113).

Et l'on saisit aussi dans cette révélation divine les rôles différents du Père et du Fils: le Père révèle le Fils, mais c'est "par son bon plaisir", en l'en-

(113) A. Dufourcq, qui a traduit partiellement ce chapitre dans son *Saint Irénée*, p. 211-213, note sur ces mots "revelat omnibus Patrem quibus vult": "l'influence de saint Justin et des apologistes sur Irénée est très sensible ici; il donne la main à Clément d'Alexandrie". Je crois que cette interprétation est inexacte: il n'est pas question ici de l'action de la philosophie hellénique, éclairant l'intelligence humaine, et jouant le rôle d'un troisième Testament, comme dira Clément; cette conception est tout à fait étrangère à Irénée; si les païens sont atteints par la lumière divine, ce n'est pas par le moyen de la philosophie, c'est par le spectacle de la création; saint Irénée suit ici saint Paul, et non saint Justin.

voyant, en le rendant visible et palpable; le Fils révèle le Père, en se manifestant lui-même et en se faisant notre maître (114): "On ne peut connaître Dieu si Dieu ne l'enseigne, on ne peut connaître Dieu sans Dieu (115): ou encore: "Dieu est ineffable, mais le Fils nous le raconte". C'est le premier aspect de l'action révélatrice du Fils: témoin fidèle, il nous dit ce qu'il sait; maître unique, il nous enseigne. Mais il est un autre aspect, sur lequel Irénée insiste davantage encore, parce qu'il nous fait mieux connaître l'intime union du Père et du Fils: "Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem; agnitionem enim Patris est Filii manifestatio" (IV, 6, 3); et encore: "Omnibus revelavit se Pater, omnibus Verbum suum visibile faciens; et rursus Verbum omnibus ostendebat Patrem et Filium cum ab omnibus videretur" (*ib.*, 5); puis: "Per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur...; invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius" (*ib.*, 6); et de nouveau: "Agnitionem enim Patris, Filius" (*ib.*, 7). Tout cela, nous l'avons déjà remarqué, est un écho fidèle de la doctrine johannique: le Fils est témoin du Père: "Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître"; et il est aussi la vivante révélation de Dieu: "Qui me voit, voit mon Père".

Nous avons insisté sur ce chapitre, parce que c'est là que cette haute théologie d'Irénée peut être le plus aisément saisie; mais dans son œuvre entière on la retrouve, faisant apparaître dans toute l'histoire du monde le grand dessein de Dieu: se manifester par son Fils.

On le pressent déjà avant la création: "Non seulement avant Adam, mais avant toute création, le Verbe glorifiait le Père en demeurant en lui, et lui-même était glorifié par le Père" (IV, 14, 1. 1010). Et ce sera pour toujours la loi absolue de la révélation divine: "Le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, par son Verbe, qui est son Fils, se révèle et se manifeste à tous ceux à qui il se révèle; car ceux-là le connaissent, à qui le Fils l'a révélé. Et le Fils coexistant toujours au Père, toujours et dès le principe révèle le Père aux anges, aux archanges, aux puissances, aux vertus, et à tous ceux à qui Dieu veut se révéler" (II, 30, 9. 823).

Les hommes particulièrement sont atteints par cette révélation: "Dès l'origine, le Fils raconte le Père, comme étant avec lui dès l'origine... Il montre Dieu aux hommes, et il présente l'homme à Dieu; il sauvegarde l'invisibilité du Père, pour que l'homme n'en vienne pas à mépriser Dieu, et qu'il ait toujours à s'en approcher davantage; et, d'autre part, il montre aux hommes par beaucoup

(114) Cf. IV, 7, 3 (992): "Hunc ergo recte ostendimus a nemine cognosci, nisi a Filio, et quibuscumque Filius revelaverit. Revelat autem omnibus Filius, quibus velit cognosci, Patrem, et neque sine bona voluntate Patris, neque sine administratione Filii cognoscet quisquam Deum".

(115) ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ κύριος, ὅτι θεὸν εἶδέναι οὐδεὶς δύναται μὴ οὐχὶ θεοῦ διδάξαντος, τούτῳστιν, ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεισθαι τὸν θεόν.

de façons Dieu visible, pour que l'homme ne perde pas l'être en étant séparé de Dieu. Car la gloire de Dieu c'est l'homme vivant; et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu. Et si en se montrant par la création, Dieu donne la vie à tous ceux qui vivent sur terre, à bien plus forte raison la manifestation du Père qui se fait par le Verbe donne la vie à ceux qui voient Dieu" (116).

Et en effet, dans toute l'histoire du genre humain, on peut relever les manifestations progressives de Dieu par son Fils. Irénée reprend, mais en la modifiant profondément, l'exégèse des théophanies telle que les apologistes l'avaient exposée: le Dieu qui est apparu à Abraham, à Jacob, à Moïse, aux prophètes, c'est le Fils de Dieu qui leur révélait le Père; après avoir longuement exposé la parole du Christ: "Abraham a vu mon jour, et s'est réjoui" (117), il poursuit:

IV, 7, 2 (991): "Quand il parlait ainsi, le Christ n'avait pas en vue seulement Abraham; il voulait montrer que tous ceux qui, dès l'origine, ont connu Dieu et ont prophétisé l'avènement du Christ, ont reçu cete révélation du Fils: c'est lui qui, dans les derniers temps, s'est fait visible et passible et s'est entretenu avec les hommes...

3. "C'est donc le même Dieu qui a appelé Abraham et lui a donné la promesse... Et nous avons montré qu'il n'est connu par personne, sinon par le Fils et par ceux à qui le Fils le révèle..."

4. "Et c'est pourquoi les Juifs ont abandonné Dieu, ne voulant pas recevoir son Verbe, mais croyant pouvoir connaître le Père par lui-même, sans son Verbe, c'est-à-dire sans le Fils, méconnaissant le Dieu qui, sous une figure humaine, s'est entretenu avec Abraham, et de nouveau avec Moïse, quand il lui a dit: j'ai vu les souffrances de mon peuple, en Égypte, et je suis descendu pour le délivrer. Car tout cela, le Fils, qui est le Verbe de Dieu, le préparait dès l'origine".

Reprenant plus bas cette thèse de la continuité des deux Testaments, il la démontre de nouveau par l'identité du Révéléateur:

IV, 9, 1 (997): "Les deux Testaments ont été établis par un seul et même père de famille, Notre Seigneur Jésus-Christ, qui s'est entretenu avec Abraham et avec Moïse, et qui, en ces derniers jours, nous a rendu la liberté."

IV, 10, 1 (1000): "Le Seigneur a dit: "Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, car c'est de moi qu'il a écrit". C'est que partout dans ses Écritures on trouve

(116) IV, 20, 7 (1037); cf. *ib.*, 4: "...Secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt,... secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia. Est autem hic Verbum eius..."

(117) Cette interprétation est donnée IV, 5, 3-5 (985-986); contre la thèse marcionite qui sépare Dieu du Dmiurge, il affirme l'identité du Dieu de l'Ancien Testament et du Père du Christ, et il la prouve en montrant que, déjà dans l'Ancien Testament, c'est le Fils de Dieu qui révélait Dieu: IV, 5, 1: "quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum"; par la réponse de Jésus aux sadducéens (Matth., XXII, 29...), il prouve que celui qui réfutait ainsi les sadducéens, c'est aussi celui qui était apparu à Moïse: "ipse igitur Christus cum Patre vivorum est Deus, qui locutus est Moysi, qui et patribus manifestatus est" (*ib.*, 2); puis il passe à l'exemple d'Abraham et rappelle Joann., VIII, 56. Le chapitre suivant, IV, 6, a été en grande partie traduit ci-dessus; Irénée y interrompt un instant sa démonstration pour exposer tout le plan divin de la révélation. Il revient ensuite, au chapitre 7, à l'interprétation de l'histoire d'Abraham et montre comment, dans une lumière prophétique, il a vu le Christ.

la semence du Fils de Dieu (118); tantôt il s'entretient avec Abraham, tantôt il vient Noé, auquel il donne les mesures (de l'arche), tantôt il cherche Adam, tantôt il vient juger les Sodomites; un autre jour il apparaît, conduisant Jacob dans son voyage, ou du buisson parlant à Moïse. Et l'on ne saurait énumérer tous les traits par lesquels Moïse montre le Fils de Dieu; il n'a pas ignoré non plus le jour de sa passion, mais il l'a symboliquement figuré, en l'appelant Pâque..." (119).

Dans cette exégèse des théophanies, on reconnaît sans doute une thèse chère aux apologistes: celui qui est apparu aux patriarches, c'est le Verbe de Dieu; mais cette thèse se présente chez Irénée sous un jour tout nouveau: il n'a plus pour but, comme Justin, de prouver aux Juifs la distinction des deux personnes divines, le Père et le Fils; il veut établir contre Marcion l'unité du plan divin, de la révélation qui, depuis la création du monde, éclaire progressivement l'humanité et la prépare peu à peu à la révélation suprême de l'incarnation. Celui qui apparaît ainsi, c'est le Verbe, non pas qu'il soit moins invisible que le Père, — Irénée affirme avec instance que dans sa nature divine il est invisible et impalpable, — mais parce qu'il est le Révélateur et le Maître et que, comme tel, il se doit de relever graduellement l'homme qu'il a créé, de l'habituer à voir Dieu. C'est donc lui qui, dès l'origine, s'est habitué à descendre vers l'humanité pour la guérir (120).

Toutes ces manifestations étaient des préparations et aussi des présages: les prophètes n'annoncent pas seulement l'avenir par ce qu'ils disent, mais aussi par ce qu'ils font; leurs actions symboliques sont des figures de ce qu'ils prédisent; ainsi leurs visions de Dieu apportaient à l'humanité la promesse de l'incarnation future, par laquelle Dieu se rendrait visible à l'homme (121). C'est ainsi que, lorsque Moïse désire voir le Verbe de Dieu avec lequel il s'entretient,

(118) "Inseminatus est ubique in Scripturis eius Filius Dei". Cette métaphore de l'ensemencement est chère à Irénée; cf. III, 16, 6 (925): "Huius Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et conspersus suo plasmati secundum placitum Patris et caro factus, ipse est Iesus Christus Dominus noster". IV, 31, 2 (1070): "Semen Patris omnium, id est: Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia, commistus et unitus est carni, hoc est plasmati suo". Cf. *Dém.*, 4c; Robinson, p. 65.

(119) Cf. IV, 29, 2 (1064): "Verbum ait de rubo ad Moysem: Ego autem scio quoniam non dimittet vos Pharaon..."

(120) IV, 12, 4 (1006): "Ipse est qui dicit Moysi: Videns vidi vexationem populi mei, qui est in Ægypto, et descendit ut eriam eos; ab initio assuetus Verbum Dei ascendere et descendere, propter salutem eorum qui male haberent".

(121) IV, 20, 8 (1037 sq.): "Quoniam ergo Spiritus Dei per prophetas futura significavit, futurum autem erat, ut homo per Sancti Spiritus beneplacitum videret; necessario oportebat eos, per quos futura praeedicabantur, videre Deum, quem ipsi hominibus videndum intimabant... ut praeformaretur et meditaretur homo applicari in eam gloriam, quae postea revelabitur his qui diligunt Deum. Non enim solo sermone prophetabant prophetae, sed et visione et conversatione et actibus, quos faciebant, secundum id quod suggererat Spiritus. Secundum hanc igitur rationem invisibilem videbant Deum, quemadmodum Isaias ait: Regem Dominum Sabaoth vidi oculis meis, significans quoniam videbit oculis Deum homo, et vocem eius audiet. Secundum hanc igitur rationem et Filium Dei hominem videbant conversatum cum hominibus, id quod futurum erat prophetantes, eum qui nondum aderat, adesse dicentes, et impassibilem passibilem annuntiantes, et eum qui tunc in caelis, in limum mortis descendisse dicentes..."

il reçoit cette réponse : "Tiens-toi au fond de la grotte, et je te couvrirai de ma main. Et quand ma splendeur passera, tu la verras par derrière; mais tu ne verras pas ma face; car l'homme ne peut voir ma face, et vivre"; "il signifiait par là, dit Irénée, que l'homme ne peut pas voir Dieu, mais que, grâce à la sagesse de Dieu, à la fin des temps, l'homme verra Dieu dans la profondeur de la pierre, c'est-à-dire dans son avènement humain. Et c'est pourquoi il a voulu s'entretenir face à face avec ce même Moïse, en présence aussi d'Élie, sur le sommet de la montagne, afin d'acquitter au dernier jour la promesse faite jadis" (IV, 20, 9. 1038).

Mais, de quelque façon qu'on les considère, préparation, promesses, présages, ces théophanies n'étaient que des manifestations imparfaites, des ébauches de la grande révélation attendue : "Non igitur manifeste ipsam faciem Dei videbant prophetae, sed dispositiones et mysteria, per quae inciperet homo videre Deum" (*ib.*, 10); et, comme il le répète un peu plus bas, "si Moïse n'a pas vu la face de Dieu, Élie ne l'a pas vue non plus, ni Ezéchiel, bien qu'ils aient eu bien des visions célestes; ce qu'ils voyaient, c'étaient des ressemblances de la splendeur du Seigneur et des prophéties des choses futures" (*ib.*, 11).

Cette exégèse des théophanies est exposée dans tout le quatrième livre, et surtout dans cet admirable chapitre 20, que nous avons cité tant de fois. On ne peut l'étudier sans être frappé de l'immense progrès réalisé par Irénée : Justin, trop préoccupé de saisir les prises que ses adversaires, Grecs ou Juifs, pouvaient lui offrir, se laissait parfois entraîner par eux sur leur terrain; entre le Père, lointain et invisible, et le Verbe, son messager, il marquait une telle distance que l'égalité des personnes divines et leur consubstantialité s'en trouvait compromise (122); Irénée s'est dégagé de ces contacts périlleux (123); il maintient la thèse, communément admise à cette époque, des apparitions personnelles du

(122) La critique de la théologie des théophanies chez saint Justin a été faite avec beaucoup de chairvoyance et de fermeté par le R. P. Feder, *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus* (Freiburg i. Br., 1906), p. 110.

(123) La *Démonstration*, en cette question comme en plusieurs autres, dépend plus étroitement de Justin que l'*Adversus Haereses*. On lit, ch. 45 : "Toutes ces différentes visions représentent le Fils de Dieu s'entretenant avec les hommes et vivant au milieu d'eux. Ce n'est pas le Père de tous, — le monde ne le voit pas, — ce n'est pas le Créateur de l'univers... non, ce n'est pas lui qui est venu en ce coin de terre parler avec Abraham, c'est le Verbe de Dieu, qui ne quittait pas le genre humain, présidant ce qui devait arriver et enseignant aux hommes les choses de Dieu". On reconnaît ici certains traits de l'argumentation de saint Justin; mais ils sont heureusement complétés par les considérations chères à Irénée; il poursuit : "C'est lui encore qui, dans le buisson, parla à Moïse et lui dit : J'ai vu les tribulations de mon peuple qui est en Egypte et je suis descendu pour le délivrer. C'est lui qui montait et descendait pour le salut des affligés, afin de nous délivrer de toute idolâtrie... Le Verbe de Dieu préludait ainsi et s'habituaient en quelque sorte à nos usages; c'est qu'alors il nous montrait d'avance en figure ce qui devait arriver..." On reconnaît ici les idées et même les expressions que nous avons relevées IV, 12, 4 et IV, 20, 8... Au reste, dans la *Démonstration*, 84, aussi bien que dans l'*Adversus Haereses*, l'invisibilité naturelle du Verbe de Dieu est expressément affirmée : "Invisible dans sa nature, le Verbe ne pouvait être aperçu des créatures, quand il est descendu sur la terre. Rendu visible par son incarnation, on l'a vu s'élever dans les cieux..."

Verbe, mais il lui donne une signification qui la transforme: plus rien désormais ne met en péril ni l'égalité des personnes divines, — le Verbe étant par nature invisible au même titre que le Père, — ni la transcendance de l'incarnation: toutes ces visions antiques ne sont que des ébauches imparfaites et partielles de la grande révélation (124).

Cette juste appréciation de la portée décisive de l'incarnation permet à Irénée d'imposer silence aux Marcionites; il leur a prouvé que les livres des prophètes annoncent et prédisent toute la vie de Notre-Seigneur; ils insistent: S'il en est ainsi, qu'est-ce que la venue du Seigneur nous a apporté de nouveau? "Sachez, leur répond-il, qu'il nous a donné toute nouveauté, en se donnant lui-même, lui qui avait été annoncé. Car c'est cela même qui était annoncé: un principe nouveau devait venir, qui renouvellerait et vivifierait l'humanité. Les serviteurs qui sont envoyés devant le roi annoncent sa venue, pour que les sujets puissent se préparer à recevoir leur Seigneur. Mais quand le Roi est venu, quand ses sujets ont été comblés de cette joie qu'on leur avait prédite, quand ils ont reçu de lui la liberté, quand ils ont contemplé son visage, qu'ils ont entendu ses paroles, qu'ils ont joui de ses dons, on ne demande plus, du moins si l'on a du bon sens, ce que ce Roi a donné de plus que les avant-coureurs qui l'avaient annoncé. Il s'est donné lui-même, il a donné aux hommes ces dons qui avaient été promis, et dont les anges mêmes sont avides" (IV, 34, 1. 1083-1084" (125).

Et ce ne sont pas seulement les prophéties que l'incarnation vient accomplir, c'est tout le plan divin qui se réalise; le Verbe avait fait l'homme à l'image de Dieu; il vient réparer son œuvre en se montrant lui-même:

V, 16, 2 (1167-1168): "Le Verbe s'est manifesté quand il s'est fait homme, se rendant semblable à l'homme et rendant l'homme semblable à lui pour que, par sa ressemblance au Fils, l'homme devint cher au Père. Dans les siècles précédents, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais on ne le montrait pas; car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait; aussi la ressemblance elle-même s'était vite perdue. Mais quand le Verbe de Dieu devint chair, il rétablit l'une et l'autre (l'image et la ressemblance); car il montra l'image en toute vérité devenu lui-même ce qu'était son image (étant devenu homme), et il imprima profondément la ressemblance, en rendant l'homme semblable, par le Verbe visible, au Père invisible".

(124) Cette transcendance de l'incarnation considérée comme révélation du Fils de Dieu est un point essentiel du dogme chrétien: *Hebr.*, I, 1. On s'expose sinon à le méconnaître, du moins à le laisser dans l'ombre, si on soutient en toute rigueur la thèse des anciens apologistes sur les apparitions personnelles du Verbe, comme le fait, par exemple, le R. P. Dom Legeay, dans ses articles sur *L'ange et les théophanies dans la Sainte Écriture d'après la doctrine des Pères* (*Revue thomiste*, X (1902), p. 138-158; 405-424; XI (1903), p. 46-69 et 125-154); cf. contra. W. P., *Beiträge zur Lösung der Maleach-lahve-Frage* (*Katholik*, 1882, II, p. 149-170, surtout p. 165...).

(125) Cf. IV, 36, 4 (1093): "Plus (dedit per incarnationem), non quod alterius Patris agnitionem ostendit... sed quia maiorem donationem paternae gratiae per suum adventum effudit in humanum genus".

L'incarnation est aussi une apparition du Roi souverain, du Juge que tous, bons et méchants, doivent connaître :

III, 9, 1 (869-870) : "Le Père a voulu que son Verbe devint visible à toute chair, en étant lui-même incarné, afin que l'univers entier connût son Roi. Car il fallait que ceux qui devaient être jugés vissent leur juge; il fallait que ceux qui parviennent à la gloire connussent celui qui leur donne la gloire".

Et ce n'est pas seulement par son apparition, c'est aussi par son enseignement que le Fils de Dieu révèle le Père; il est la manifestation du Père, mais il est aussi le Témoin et le Maître unique :

V, 1, 1, (1120-1121) : "Nous n'eussions pu connaître les choses de Dieu, si notre Maître ne fût devenu homme, tout en restant le Verbe. Car nul autre ne pouvait nous révéler ce qui est du Père, sinon son Verbe... Et d'autre part nous ne pouvions apprendre qu'en voyant notre Maître et entendant par l'ouïe le son de sa voix".

Tous les mystères du Christ sont des révélations du Père; ainsi sa douloureuse passion ici-bas (126), ainsi son avènement glorieux (127).

Si on la compare à l'Ancien Testament, l'incarnation apparaît comme l'achèvement de l'œuvre divine; et cependant, si on la compare à la béatitude éternelle, ce n'est qu'une préparation; les théophanies étaient comme une sorte d'apprentissage par lequel le Verbe divin s'habituaît à vivre parmi les hommes, se préparait à se faire homme; ainsi l'incarnation elle-même "habitué l'homme à saisir Dieu et Dieu à habiter dans l'homme" :

III, 20, 2 (944) : "Le Fils de Dieu a pris la ressemblance d'une chair de péché pour condamner le péché et, par cette condamnation, le rejeter hors de la chair; et aussi pour provoquer l'homme à lui ressembler, pour en faire un imitateur de Dieu, pour le conformer à l'idéal du Père et l'amener à voir Dieu; le Verbe de Dieu lui donne de saisir le Père; il a habité dans l'homme, il s'est fait Fils de l'homme, pour habituer l'homme à percevoir Dieu, pour habituer Dieu à habiter dans l'homme, selon le bon plaisir du Père".

Et plus bas (IV, 38, 1), dans un passage que nous connaissons déjà, il compare cette présence visible du Verbe de Dieu à un allaitement qui, peu à peu, nous habitue à la nourriture des parfaits :

"Lui, le pain parfait du Père, il s'est donné à nous comme à de petits enfants sous la forme du lait: c'était sa présence selon l'homme; il voulait que, nourris par la mamelle de sa chair et habitués par cet aliment à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous pussions nous assimiler le pain de l'imortalité, qui est l'Esprit du Père".

(126) V, 16, 3 (1168) : "Et non solum autem per ea quae praedicta sunt, et Patrem et semetipsum manifestavit Dominus, sed etiam per ipsam passionem..."

(127) III, 16, 8, (927) : ἐν τῇ αὐτῇ σαρκί, ἐν ἧ καὶ ἔπαθεν, ἐλευσεται, τὴν δόξαν ἀποκαλύπτων τοῦ πατρὸς.

Cette faim de Dieu ne sera jamais assouvie sinon par la vision de Dieu ; c'est là ce que l'humanité poursuit depuis le jour de sa création, et c'est là que Dieu la mène en effet par cette éducation infiniment patiente et paternelle où le Verbe de Dieu lui-même se fait notre modèle et notre maître.

L'Esprit révélateur du Fils. — L'inspiration prophétique

Dans cette action révélatrice l'Esprit-Saint aussi joue un rôle : il révèle le Fils, de même que le Fils lui-même révèle le Père :

Dém., 5 : "L'Esprit montre le Verbe ; aussi les prophètes annonçaient-ils le Fils de Dieu. Mais le Verbe sert de lien à l'Esprit ; et c'est pourquoi l'interprète des prophètes, c'est lui-même ; il conduit et élève l'homme jusqu'au Père".

Ib., 7 : "Sans l'Esprit, on ne peut voir le Verbe de Dieu ; et sans le Fils, nul ne peut arriver au Père ; puisque la connaissance du Père, c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu s'obtient par le moyen de l'Esprit-Saint" (128).

Dans le premier de ces deux textes, on voit comment ce rôle révélateur de l'Esprit explique, aux yeux d'Irénée, l'inspiration prophétique communément attribuée à l'Esprit-Saint : l'Écriture, dans son ensemble, n'est pas autre chose que la révélation du Verbe de Dieu ; celui-là donc l'a inspirée qui est le révélateur du Verbe. C'est la même idée qu'on reconnaît dans cet énoncé du symbole que nous avons déjà cité :

I, 10, 1 (549) : "L'Église... a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre... et en un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu, incarné pour notre salut ; et au Saint-Esprit, qui a annoncé par les prophètes les économies et les avènements et la naissance virginale et la passion et la résurrection d'entre les morts et l'ascension corporelle dans les cieux du bien-aimé Christ Jésus Notre Seigneur, et sa parousie..."

Ici encore, l'objet central de toutes les prophéties, c'est le Christ, Fils de Dieu ; c'est lui que l'Esprit-Saint révèle (129). On retrouve la même description du rôle de l'Esprit-Saint dans cet autre énoncé de la foi en la Trinité :

IV, 33, 7 (1077) : "Pour lui (le vrai disciple spirituel) tout est inébranlable ; il a une foi parfaite en un seul Dieu tout-puissant, de qui viennent toutes choses ; une

(128) On retrouve à peu près la même doctrine dans le fragment 26 (*PG*, 7, 1244), dont l'authenticité est mal assurée.

(129) Ainsi que l'a remarqué Robinson, *Démonstration*, p. 35, l'expression chère à Justin "l'Esprit prophétique" ne se rencontre jamais dans la *Démonstration* ; elle se trouve parfois dans l'*Adversus Haereses*, mais alors elle se réfère plutôt aux charismes présents qu'aux prophéties de l'Ancien Testament ; par exemple III, 11, 9 (891) : "alii, ut donum Spiritus frustrentur... illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in qua Paraclitum se missurum Dominus promisit ; sed simul et evangelium et propheticum repellunt Spiritum ; infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab Ecclesia" ; cf. *ib.*, 8 (888), IV, 34, 6 (Rob., 38).

conviction assurée dans le Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre Seigneur, par qui sont toutes choses, et dans l'Esprit de Dieu, qui nous fait connaître la vérité, qui expose, dans tout le cours des générations humaines, les économies du Père et du Fils selon le bon plaisir du Père" (130).

Quand le prophète parle sous l'influence de l'Esprit, c'est l'Esprit même qui parle en lui :

Dém., 49: "David s'exprime ainsi: "Le Seigneur m'a dit". Il faut convenir que ce n'est ni David, ni aucun autre des prophètes qui parle de lui-même; car ce n'est pas l'homme qui prophétise, c'est l'Esprit de Dieu qui, par l'intermédiaire des prophètes, revêt la figure et la forme du personnage en question, et parle tantôt au nom du Christ et tantôt au nom du Père" (131).

Cf. *ib.*, 73: "David ne disait pas cela (Ps. III, 6) pour lui-même, puisqu'une fois mort, il n'est pas ressuscité; mais c'est l'Esprit du Christ qui, comme par la bouche d'autres prophètes, parle du Christ lui-même par celle de David."

Parfois cette inspiration de l'Écriture est attribuée non à l'Esprit seul, mais au Verbe et à l'Esprit, et on le comprend aisément si on se rappelle que ces deux personnes divines ou mieux la Trinité tout entière est une source unique de lumière et de révélation; et parce que cette source est infiniment au-dessus de nous, nous n'aurons pas la prétention de l'épuiser jamais :

II, 28, 2 (804): "Si nous ne pouvons trouver la solution de toutes les questions que soulève l'Écriture, n'allons pas pour cela chercher un autre Dieu que celui qui est. Car c'est le comble de l'impiété. Mais nous devons abandonner de tels problèmes à Dieu, qui nous a faits, sachant bien que l'Écriture est parfaite, étant la parole du Verbe de Dieu et de son Esprit; mais nous, nous sommes bien au-dessous, bien loin du Verbe de Dieu et de son Esprit, aussi nous avons besoin de la science des mystères. Et il n'est pas surprenant que nous sentions cette ignorance en face des choses spirituelles et célestes et mystérieuses, puisque même parmi les choses qui sont à nos pieds... beaucoup échappent à notre science et sont réservées à Dieu; car il faut qu'il l'emporte en tout... 3. Si donc, même dans ce monde créé, il est des choses que Dieu se réserve et d'autres que peut atteindre notre science, est-il surprenant que, parmi les questions que soulève l'Écriture, alors que l'Écriture entière est spirituelle, il en est que nous pouvons résoudre avec la grâce de Dieu, mais il en est qui sont réservées à Dieu, non seulement en ce monde, mais même dans le monde futur, afin que Dieu ait toujours à enseigner, et l'homme toujours à apprendre de Dieu?"

Ce beau texte exprime la pensée la plus profonde d'Irénée dans cette question de la révélation et de l'action de Dieu sur l'homme: nous sommes infini-

(130) Cf. A. d'Alès, *La Doctrine de l'Esprit en saint Irénée. Recherches*, 1924, p. 500 et n. 14.

(131) Cf. Justin, *Dialogue*, 36, 6, interprétant le psaume 23: les princes des cieux demandent: Qui est ce roi de gloire? "et l'Esprit-Saint leur répond, soit au nom du Père, soit en son propre nom: Le Seigneur des armées, c'est lui qui est le Roi de gloire". Cf. *ib.*, 25, 1; 30, 2; 42, 3. Dans l'*Apologie* I, 36, 1, la même interprétation est appliquée au Verbe de Dieu: "Quand vous entendez les prophètes s'exprimer au nom de quelque autre personne, ne croyez pas que ce soient ces hommes inspirés qui parlent, c'est le Verbe de Dieu qui les meut..."

ment au-dessous de Dieu, naturellement incapables de le connaître; par grâce il se révèle à nous, le Fils révélant le Père, le Saint-Esprit à son tour révélant le Fils, jusqu'à ce que le Père lui-même, au ciel, se fasse voir immédiatement aux élus: "Homo a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus, visus quidem tunc per Spiritum propheticæ, visus autem et per Filium adoptivæ, videbitur autem et in regno paternaliter" (IV, 20, 5. 1035).

L'Esprit sanctificateur

L'action sanctifiante, qui est l'action propre du Saint-Esprit, a déjà été décrite incidemment par plus d'un trait dans les textes précédemment étudiés. Il importe de la considérer plus attentivement; laissant de côté ce qui concerne exclusivement la théologie de la grâce sanctifiante (132), nous nous attacherons à comprendre la doctrine d'Irénée sur le rôle du Saint-Esprit dans cette transformation et cette élévation de l'humanité.

C'est dans l'incarnation du Christ que cette action de l'Esprit-Saint se manifeste avec le plus d'éclat (cf. *supra*, p. 118...); par sa faute Adam avait cru échapper aux mains de Dieu; ces mains divines ont ressaisi l'humanité, elles ont fait le second Adam, homme vivant, parfait, spirituel (133). Et par ce trait on reconnaît l'invincible sagesse de Dieu: le premier édifice, que le péché avait renversé, est relevé plus noblement; l'humanité progresse et, par degrés, monte vers Dieu:

V, 12, 2 (1153): "L'Apôtre nous dit, comme parlant à des hommes: Ce qui apparaît d'abord, ce n'est point l'être spirituel, mais d'abord l'animal, puis le spirituel, ainsi qu'il convient. Il fallait que d'abord le corps de l'homme fût formé, puis qu'il reçût une âme, et ensuite la participation de l'Esprit. C'est pourquoi le premier Adam a été fait par le Seigneur âme vivante; le second Adam, Esprit vivifiant. Et de même que celui qui avait été fait âme vivante, s'étant jeté dans le mal, a perdu la vie, ainsi ce même homme, en revenant au bien, acquerra l'Esprit vivifiant et trouvera la vie" (134).

Ce qui caractérise l'humanité ainsi relevée, c'est la ressemblance de Dieu: le Père, parlant au Fils et à l'Esprit, leur avait dit: "Faisons l'homme à notre

(132) Cf. A. d'Alès, *La Doctrine de l'Esprit en saint Irénée. Recherches, 1924*, p. 497-538. La première partie de cette monographie très précise a pour objet "l'Esprit-Saint dans l'humanité"; la deuxième, "la grâce".

(133) V, 1, 3 (1122), *supra*, p. 118.

(134) Ce progrès est souvent décrit par Irénée, particulièrement au chapitre IV, 38 (partiellement cité ci-dessus, p. 248): IV, 38, 4 (1108): "il fallait que l'homme d'abord fût créé, puis qu'il grandit, puis qu'il devint homme, puis qu'il se multipliat, puis qu'il prit des forces, puis qu'il parvint à la gloire et que, parvenu à la gloire, il vit son Maître"; *ib.*, 4 (1109): "oportuerat primo naturam apparere, post deinde vinci et absorberi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali".

image et ressemblance". Et ainsi, dès le premier jour, Adam avait porté la ressemblance divine (135); il l'avait perdue par le péché; en s'incarnant, le Fils de Dieu nous la rend (136).

Il nous la rend, nous l'avons vu, en se manifestant à nous, en montrant à nos yeux la parfaite image de Dieu et en imprimant en nous sa ressemblance (137); cette impression profonde et durable (138), il la crée dans nos âmes en nous donnant l'Esprit-Saint (139).

Au baptême de Jésus, l'Esprit est descendu sur lui; Isaïe l'avait prédit, et les prophètes avaient annoncé que, aux derniers jours, l'Esprit se répandrait sur les serviteurs et les servantes de Dieu :

"Il est donc descendu sur le Fils de Dieu, devenu le Fils de l'homme, s'habituant près de lui à habiter dans le genre humain, à se reposer sur les hommes, ... faisant en eux la volonté du Père, rajeunissant leur vieillesse et la transformant en la nouveauté du Christ... Et Luc raconte qu'après l'ascension du Seigneur il est descendu sur les disciples à la Pentecôte, leur donnant le pouvoir d'introduire toutes les nations dans la vie, et d'inaugurer le Testament nouveau. Aussi ils chantaient en toutes langues un seul hymne à Dieu, parce que l'Esprit ramenait à l'unité les tribus dispersées et offrait au Père les prémices de toutes les nations. C'est que le Seigneur avait promis d'envoyer le Paraclet, qui nous unirait à Dieu. Car de même qu'on ne peut, sans eau, faire avec des grains de blé une masse unique, un seul pain, ainsi nous n'aurions pas pu devenir un seul corps dans le Christ Jésus, sans cette eau céleste. Et de même que la terre sèche ne porte pas de fruit si elle n'est arrosée, ainsi nous, qui étions un bois sec, nous n'aurions jamais porté de fruit de vie sans cette pluie d'en haut... Car nos corps reçoivent par le baptême l'unité et la vie incorruptible; nos âmes la reçoivent par l'Esprit; l'un et l'autre est donc nécessaire. l'un et l'autre nous faisant acquérir la vie de Dieu; c'est ainsi que Notre Seigneur a eu pitié de la Samaritaine pécheresse... lui montrant, lui promettant l'eau vive, de sorte qu'elle n'eût plus soif, qu'elle n'eût plus besoin de puiser laborieusement pour se rafraîchir, ayant en elle une source jaillissante pour la vie éternelle. C'est là le don que le Seigneur a reçu de son Père et qu'il accorde à ceux qui lui sont unis, en envoyant sur la terre entière l'Esprit-Saint" (III, 17, 1-2. 929-930).

(135) Ceci est affirmé explicitement par Irénée, particulièrement dans sa discussion contre Tatien, III, 23, 1 (960): "Necesse ergo fuit Dominum... illum ipsum hominem salvare, qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem eius, id est Adam"; *ib.*, 2 (961): "hic est autem Adam, si oportet verum dicere, primiformis ille homo, de quo Scriptura ait dixisse Dominum: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram", *ib.*, 5 (963) faisant parler Adam: "Quoniam, inquit, eam, quam habui a Spiritu, sanctitatis stolam amisi per inobedientiam..." Cf. d'Alès, p. 512 sqq.

(136) III, 18, 2 (932): "quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perderamus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus".

(137) V, 16, 2 (1167-1168), *supra*, p. 137.

(138) *ib.* τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε.

(139) Les gnostiques les premiers avaient distingué entre l'image et la ressemblance: I, 5, 5 (500-501): l'homme hylique est fait "à l'image de Dieu", l'homme psychique "à sa ressemblance". Cette ressemblance vient d'une semence spirituelle qui est déposée dans l'âme; cf. I, 7, 5 (517-520). Cf. Clément, *Excerpta Theod.*, 50, 2; 54, 2; d'Alès, p. 502 et n. 21. Irénée a repris cette distinction en la corrigeant et en attribuant à la présence et à l'action du Saint-Esprit ce que les gnostiques attribuaient à ce principe divin, germe, semence ou étincelle, caché dans la matière.

Dans cette lumineuse synthèse nous saisissons toute la théologie de l'Esprit-Saint: don que le Père accorde à son Fils fait homme et que le Fils, à son tour, répand sur les hommes (140); c'est la vie et l'union de nos âmes, sans lui stériles et dispersées, par lui fécondes et unies comme le pain et le corps du Christ. Et l'on reconnaît aussi dans ce texte les idées chères d'Irénée, la continuité du plan divin et son développement progressif: l'Esprit prédit par les prophètes, puis descendant sur le Christ et là s'habituant à se reposer sur les hommes (141).

Cette transformation de l'homme par l'Esprit de Dieu n'est pas instantanée, mais lentement progressive, comme toutes les œuvres de Dieu parmi les hommes:

V, 9, 1 (1144): "L'homme parfait, nous l'avons montré, est composé de trois éléments: la chair, l'âme et l'esprit; l'un qui sauve et informe, c'est l'Esprit; l'autre qui set uni et informé, c'est la chair; entre deux, l'âme, qui tantôt, s'attachant à l'Esprit, est élevée par lui; tantôt, cédant à la chair, tombe dans les désirs terrestres... 2. Tous ceux qui craignent Dieu, qui croient à l'avènement de son Fils, qui, par la foi, établissent en leurs cœurs l'Esprit de Dieu, ceux-là méritent d'être appelés des hommes, purs, spirituels, vivant à Dieu; car ils ont l'Esprit du Père, qui purifie l'homme, et le soulève à la vie de Dieu. Car si, au témoignage du Seigneur, la chair est faible, de même aussi l'Esprit est prompt. Et il peut perfectionner tout ce qu'il possède. Si donc un homme applique, comme un aiguillon, la promptitude de l'Esprit à l'infirmité de la chair, il est inévitable que ce qui est fort l'emporte sur ce qui est faible, que l'infirmité de la chair soit absorbée par la force de l'Esprit; cet homme-là ne sera plus charnel, mais spirituel, grâce à la communion de l'Esprit. C'est ainsi que les martyrs rendent leur témoignage et bravent la mort, non selon l'infirmité de la chair, mais selon la promptitude de l'Esprit. L'infirmité de la chair, absorbée, manifeste la puissance de l'Esprit; et l'Esprit, à son tour, absorbant l'infirmité, possède la chair en héritage; et des deux éléments est composé l'homme vivant: vivant grâce à la participation de l'Esprit, homme par la substance de la chair" (142).

Cette transformation, cette absorption de la chair par l'Esprit, c'est le but que Dieu se proposait dès le premier jour en créant l'homme: il le voulait faire à son image et ressemblance, et toute l'action divine a tendu là: "Il fallait que d'abord la nature apparût, puis que l'élément mortel fût vaincu et absorbé par l'immortel, le corruptible par l'incorruptible, et que l'homme devint conforme

(140) Dans la suite du chapitre, Irénée voit dans la rosée qui humecte la toison de Gédéon le symbole de l'Esprit répandu par le Christ sur l'Église; puis c'est l'interprétation, déjà citée plus haut, de la parabole du bon Samaritain: "commendante Domino Spiritui sancto suum hominem, qui inciderat in latrones, cui ipse misertus est, et ligavit vulnera eius, dans duo denaria regalia, ut per Spiritum imaginem et inscriptionem Patris et Filii accipientes, fructificemus creditum nobis denarium".

(141) "assuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus". Cf. IV, 12, 1 (1006): "ab initio assuetus Verbum Dei ascendere et descendere, propter salutem eorum qui male habebant". III, 20, 2 (944): "Le Verbe de Dieu a habité dans l'homme, ... pour habituer l'homme à percevoir Dieu, pour habituer Dieu à habiter dans l'homme, selon le bon plaisir du Père". IV, 38, 1 (1106): "Il voulait que, nourris par sa chair et habitués par cet aliment à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous pussions nous assimiler le pain de l'immortalité, qui est le pain du Père". V, 8, 1 (1141): "Nunc autem partem aliquam a Spiritu eius sumimus... paulatim assuescentes capere et portare Deum..." Tous ces textes accusent le même souci: l'action de Dieu sur l'homme ne procède par coups d'état violents; c'est une éducation paternelle, qui peu à peu transforme l'homme et crée en lui de nouvelles habitudes.

(142) Ce chapitre a été traduit intégralement et commenté par A. d'Alès, p. 508-510.

à l'image et à la ressemblance de Dieu, en recevant la connaissance du bien et du mal" (143).

L'homme parfait est donc l'homme spirituel, celui qui porte en lui l'Esprit et, par l'Esprit, la ressemblance de Dieu: "Par l'effusion de l'Esprit, l'homme devient spirituel et parfait, et c'est celui-là qui est à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais si dans un homme l'Esprit n'est point uni à l'âme, cet homme-là est imparfait, il demeure animal et charnel; il a bien dans sa chair l'image de Dieu, mais il n'en reçoit pas la ressemblance par l'Esprit" (V. 6, I. 1137-1138).

Cette vertu intérieure se manifeste par les charismes: on l'a vu au jour de la Pentecôte (144), on le voit encore aujourd'hui: "Nous savons que, dans l'Église, beaucoup de frères ont des charismes prophétiques et, par la vertu de l'Esprit-Saint, parlent en diverses langues et manifestent, quand cela est utile, les secrets des hommes et exposent les mystères de Dieu; ce sont eux que l'Apôtre appelle des hommes spirituels" (145). Ces dons sont éminemment précieux, et ceux-là sont des misérables, qui repoussent l'évangile de saint Jean pour rendre vain le don de l'Esprit, repoussant à la fois l'évangile et l'Esprit prophétique (146).

Tous ces charismes sont considérés par Irénée comme des privilèges de l'Église, et en effet c'est à la sanctification de l'Église et à sa cohésion que tend l'action de l'Esprit-Saint. Il est, nous l'avons vu, cette pluie céleste que Dieu

(143) IV, 38, 4 (1109): ce sont les derniers mots de ce chapitre IV, 38, sur lequel nous avons déjà plusieurs fois attiré l'attention du lecteur. Il faut relever encore le début de ce § 4: "Irrationabiles igitur omni modo, qui non exspectant tempus augmenti, et suae naturae infirmitatem ascribunt Deo. Neque Deum, neque semetipsos scientes, insatiabiles et ingrati, nolentes primo esse hoc quod et facti sunt, homines passionum capaces; sed super-gredientes legem humani generis, et antequam fiant homines, iam volunt similes esse factori Deo, et nullam esse differentiam infecti Dei, et nunc facti hominis, qui plus irrationales sunt, quam muta animalia".

(144) III, 12 (892...).

(145) V, 6, 1 (1137), cité par Eusèbe, *H. E.*, V, 7, 6. Cf. II, 32, 4 (828-830), *H. E.* V, 7, 3-5: "...les uns chassent les démons d'une façon réelle et définitive... les autres ont la prescience de l'avenir, des visions, des paroles prophétiques; d'autres guérissent des malades en leur imposant les mains, et les rendent à la santé; et, comme nous l'avons dit, des morts ont été ressuscités et ont vécu avec nous de longues années; et quoi? on ne saurait compter tous les charismes que, dans le monde entier, l'Église reçoit de Dieu, au nom de Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce Pilate".

(146) III, 1, 1, 9 (890-891): "Alii vero ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium, et propheticum repellunt Spiritum... Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt; propheticam vero gratiam repellunt ab Ecclesia". Ceux qui sont ainsi visés ne sont pas les montanistes, mais, comme le dit expressément Irénée, ce sont ceux qui repoussent l'évangile de saint Jean, ceux que plus tard Épiphane appellera des "aloges"; cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste* (Paris, 1913), p. 231-238. On remarquera dans tout ce chapitre l'union étroite de l'évangile et de l'Esprit: "la colonne qui soutient l'Église, c'est l'évangile et l'Esprit de vie... Il est manifeste que le Verbe de Dieu, l'Artisan de l'univers, qui est assis sur les chérubins, qui soutient l'univers, étant apparu aux hommes, leur a donné l'Évangile tétramorphe, que soutient un Esprit unique..." (*ib.*, 8. 885).

répand sur les hommes pour faire de tous ces grains de blé une masse unique, un seul pain, un seul corps (III, 17. 1-2); cette doctrine est plus expressément développée un peu plus bas :

III, 24, 1 (966) : "Nous recevons l'enseignement que nous avons reçu de l'Église; c'est comme un dépôt précieux renfermé dans un vase excellent, l'Esprit le rajeunit toujours et communique sa jeunesse au vase qui le contient. C'est le don de Dieu confié à l'Église, il communique l'Esprit à la créature de Dieu, de sorte que tous les membres qui y participent sont vivifiés; et c'est là que se trouve la communion du Christ, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, gage d'incorruptibilité, fondement de notre foi, échelle qui nous permet de monter à Dieu. Car il est dit: C'est dans l'Église que Dieu a établi des apôtres, des prophètes, des docteurs, et toute l'opération de l'Esprit; ceux-là n'y participent pas, qui n'accourent pas à l'Église, et qui se privent de la vie par leur pensée perverse et leurs œuvres mauvaises. Car où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu; et où l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce; et l'Esprit est vérité. Aussi ceux qui n'y participent pas, ne reçoivent pas des mamelles maternelles l'aliment de vie, ne boivent pas à la source pure qui s'épanche du Corps du Christ; mais ils se creusent dans des fosses de terre des citernes percées et ils boivent une eau bourbeuse; ils fuient la foi de l'Église qui les conduirait, ils rejettent l'Esprit qui les instruirait".

Et tout cela pourtant n'est pas encore la perfection de l'homme, la consommation de l'œuvre de Dieu: V, 8, 1 (1141): "Maintenant nous recevons une participation partielle à l'Esprit de Dieu, pour nous perfectionner, pour nous préparer à l'incorruptibilité, nous habituant peu à peu à saisir et à porter Dieu; c'est ce que l'Apôtre appelle un gage, car c'est une partie de cette gloire qui nous est promise par Dieu".

"Ce gage, qui habite en nous, déjà nous rend spirituels, déjà l'élément mortel est absorbé par l'immortalité"; et l'Esprit qui est en nous, nous fait gémir et crier vers le Père :

"Si donc, dès maintenant, pour avoir reçu ce gage, nous crions: Abba, Père, que sera-ce quand, ressuscités, nous le verrons face à face? quand tous les membres, accourant en foule, chanteront l'hymne du triomphe, en l'honneur de Celui qui les aura ressuscités des morts (147), et doués de la vie éternelle? Car si déjà le gage, saisissant l'homme et se l'assimilant, le fait s'écrier: Abba, Père, que fera la grâce entière de l'Esprit, donnée aux hommes par Dieu? Elle nous rendra semblables à lui; elle nous rendra parfaits selon la volonté du Père; car elle fera l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu" (148).

On le voit déjà par ce beau texte, et Irénée insiste davantage dans les chapitres qui suivent, ce ne sera pas l'âme seule qui sera ainsi transformée, mais l'homme tout entier; le corps, ressuscité et vivifié par l'Esprit-Saint, "entrera dans le royaume de Dieu". Alors ce sera vraiment le triomphe de la vie sur le

(147) La résurrection des corps est un don de Dieu: *Dém.*, 41: "Le Dieu de tous accordera la vie éternelle par la résurrection des morts, et cela en vue des mérites de celui qui est mort et ressuscité, Jésus-Christ"; mais c'est par l'Esprit-Saint que Dieu l'opère: *ib.*, 42: "C'est par la vertu de cet Esprit que les croyants ressusciteront, quand le corps sera de nouveau uni à l'âme et entrera dans le royaume de Dieu". Cf. V, 13, 4: "quid mirum si in resurrectione eam, quae a Spiritu datur, capiunt vitam?"

(148) Ce chapitre a été traduit en grande partie par A. d'Alès, p. 507-508.

mort : "cette chair elle-même, mortelle et corruptible, soumise par nature à l'empire de la mort, montera à la vie, revêtira l'incorruptibilité et l'immortalité. Alors vraiment la mort sera vaincue, quand cette chair, qui était sa proie, aura échappé à son empire". C'est là ce qu'enseigne saint Paul : "L'élément mortel sera absorbé par la vie, et celui qui opère cela en nous c'est Dieu qui nous a donné le gage de l'Esprit" : "Il est manifeste, poursuit Irénée, qu'il dit cela de la chair ; car l'âme n'est pas mortelle, ni l'Esprit. L'élément mortel est absorbé par la vie, parce que la chair n'est plus morte, mais vivante, et qu'elle demeure incorruptible, chantant le Dieu qui nous a ainsi transformés" (V, 23, 3. 1158-1159).

Cette vie totale et éternelle qui, transformant l'homme tout entier, le rend incorruptible et semblable à Dieu, c'est l'achèvement de l'œuvre divine, et tout cela s'épanouit en hymne de triomphe, à la gloire de Dieu : "Gloria enim Dei vivens homo ; vita autem hominis visio Dei" (IV, 20, 7. 1037).

Si l'on veut résumer en un mot l'action des personnes divines dans l'humanité, on dira qu'elle tend tout entière à transformer les hommes à la ressemblance de Dieu, ou, pour parler la langue d'Irénée, à en faire des dieux (149).

C'était le plan du Créateur, tel que nous le révèlent les paroles du Père à son Verbe et à sa Sagesse : "Faisons l'homme à notre image et ressemblance". Mais la réalisation d'un tel plan exigeait une lente éducation, un lent progrès. "Nous reprochons à Dieu de ne pas nous avoir faits des dieux dès l'origine, mais d'abord des hommes, et puis des dieux" ; et pourtant il nous l'a dit, dans sa bonté : "Vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut ; mais, comme nous ne pouvions soutenir la puissance de sa divinité, il a ajouté : Vous mourrez tous comme des hommes". On voit bien dans ce texte (150) et l'intention de sa bonté et la prescience de sa sagesse ; "il connaissait l'infirmité de l'homme et tout ce qui en résulterait ; mais son amour et sa puissance devaient triompher de l'infirmité naturelle de sa créature" (151).

C'est par l'incarnation de son Fils que Dieu triompha : "le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que l'homme devint fils de Dieu" (152). C'est là le grand dessein de Dieu ; Irénée ne se lasse pas de le célébrer : "Le Verbe de Dieu s'est fait homme, se rendant semblable à lui, pour que, par cette ressemblance avec le

(149) L. Baur, *Tüb. Theol. Quart.*, 1920, p. 37... ; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 335-338.

(150) Ce texte est cher à Irénée : il aime à y voir prédite la sainteté de l'Église dont les enfants sont des dieux, des fils de Dieu : III, 6, 1 (861) ; III, 19, 1 (939) ; IV, praef., 4 et 1, 1 (975).

(151) Je n'ai fait ici que résumer et citer partiellement IV, 38, 4 (1109).

(152) III, 19, 1. 939 : εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἀνθρώπος, ἵνα ὁ ἀνθρώπος τὸν Λόγον χωρήσῃ καὶ, τὴν υἰοθεσίαν λαβὼν, υἱὸς γένηται Θεοῦ. Ce fragment est cité par Théodoret ; le traducteur latin poursuit : "Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissetus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos : ut absorberetur, quod erat corruptibile, ab incorruptela, et quod erat mortale, ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus ?"

Fils, l'homme devint cher au Père" (V, 16, 2. 1167). "Le Verbe de Dieu, Notre Seigneur Jésus-Christ, s'est fait homme parmi les hommes, pour unir la fin au principe, c'est-à-dire l'homme à Dieu... Par lui s'est produite la compénétration, la communion de Dieu et de l'homme, selon le bon plaisir du Père" (IV, 20, 4. 1034). "Dans son immense charité, Jésus-Christ s'est fait ce que nous sommes, pour nous faire ce qu'il est" (V, praef., 1120).

Sans cette union, dit-il souvent, l'homme n'eût jamais pu parvenir à l'adoption divine, à la ressemblance avec Dieu, à tous les biens qui constituent cette nouvelle nature: "Si l'homme n'avait été uni à Dieu, il n'aurait pu participer à l'incorruptibilité; car il fallait que le Médiateur de Dieu et des hommes, grâce à l'union qu'il possède avec ces deux termes, les amenât à l'amitié et à la concorde, présentant l'homme à Dieu, révélant Dieu aux hommes" (153). Et cette considération lui sert à prouver contre les ébionites la divinité du Christ: "Comment peuvent-ils être sauvés, si celui qui a sur terre opéré leur salut n'était pas Dieu? Ou comment l'homme pourra-t-il devenir Dieu, si Dieu n'est pas devenu homme" (154).

Cette démarche décisive du Christ ne sauve pas les hommes malgré eux; il en est qui méconnaissent le bienfait de l'incarnation et repoussent l'adoption divine. Pour condamner leur aveuglement, Irénée met dans la bouche du Verbe incarné la parole du psalmiste: "Je l'ai dit: Vous êtes des dieux, vous êtes tous fils du Très-Haut; mais vous, vous mourrez comme des hommes. Il parle ainsi à ceux qui repoussent le don de l'adoption, qui méprisent l'incarnation... du Verbe de Dieu, qui privent l'homme de l'ascension vers Dieu, qui sont ingrats envers le Verbe de Dieu incarné pour eux" (III, 19, 1. 939).

Ceux, au contraire, qui accueillent ces avances divines, sont sauvés par le sang du Seigneur et déifiés par son incarnation; cette transformation est opérée en eux par l'Esprit-Saint que le Fils de Dieu répand sur ceux qui sont à lui:

"Le Seigneur nous a rachetés par son sang, il a donné son âme pour nos âmes et son corps pour nos corps, et il a répandu l'Esprit du Père pour unir Dieu et l'homme, faisant descendre Dieu par son Esprit sur les hommes, et élevant l'homme à Dieu par son incarnation, et nous donnant, en son avènement, l'incorruptibilité assurée et véritable, grâce à notre union avec lui" (V, 1, 1. 1121) (155).

(153) III, 18, 7. 937: εἰ μὴ συνηγάθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. ἴδου γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων. διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑαυτέρους οἰκειότητος, εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν· καὶ θεῷ μὲν παραστήσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν.

(154) IV, 33, 4. 1074: πῶς δύνανται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ θεὸς ᾗν ὁ τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος; ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον; Ces derniers mots sont traduits par le traducteur latin: "quomodo homo transiet in Deum, si non Deus in hominem?" Bousset, *Kyrios Christos*, 336, p. 4, pour déterminer le sens de χωρεῖν, compare *Poimandres*, 32: εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ.

(155) V, 1, 1. 1121. Voici la fin de ce texte: "Effundente (Domino) Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam, per communionem quae est ad eum:

Cette théologie intéresse directement la doctrine de la rédemption, de l'élévation surnaturelle; mais elle a aussi pour le dogme de la Trinité une grande importance. Nous avons relevé l'argumentation d'Irénée contre les Ébionites: "Comment l'homme pourra-t-il devenir dieu, si Dieu n'est pas devenu homme?" Quand l'hérésie d'Arius éclatera, cet argument sera l'arme décisive des docteurs catholiques; et quand il faudra défendre contre Macedonius la divinité du Saint-Esprit, ce sera encore cette preuve qu'Athanase fera valoir avant toutes les autres: seul Dieu peut nous déifier.

Le rapprochement que nous venons de faire, et ceux que nous avons signalés plus haut, entre la théologie de saint Irénée et la théologie postérieure, du III^e et du IV^e siècle, attirent notre attention sur un des caractères les plus remarquables de cette construction doctrinale. Si on la considère d'ensemble, on est frappé à la fois par son caractère archaïque et par ses anticipations de la doctrine nicéenne. Certaines des formules les plus caractéristiques sont citées comme des paroles des presbytres disciples des apôtres, et, d'autre part, les formules de saint Athanase ne paraissent souvent que l'écho de celles que nous avons relevées ici. Ce fait, en apparence paradoxal, se remarque fréquemment dans l'histoire des dogmes: les Pères ou les théologiens qui ont le plus sûrement deviné l'avenir, sont ceux dont les regards semblent uniquement attachés au passé; les concordismes sont éphémères, mais la tradition est vivace; quiconque s'en nourrit trouve en elle cette vérité éternelle si bien décrite par Irénée: "Comme un dépôt excellent dans un vase de prix, elle rajeunit sans cesse et elle renouvelle la jeunesse du vase qui la contient" (III, 24, 1. 966).

Nous ne saurions mieux terminer cette étude que par cette prière que le saint Docteur adresse à Dieu; on y retrouve toute sa foi en la Trinité: "Et ego igitur invoco te, Domine, Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob et Israel, qui es Pater Domini nostri Iesu Christi, Deus qui per multitudinem misericordiae tuae bene sensisti in nobis, ut te cognoscamus; qui fecisti caelum et terram, qui dominaris omnium, qui es solus et verus Deus, super quem alius Deus non est: per Dominum nostrum Iesum Christum dominationem quoque dona Spiritus Sancti: da omni legenti hanc scripturam agnoscere te, quia solus Deus es, et confirmari in te, et absistere ab omni haeretica, et quae est sine Deo, et impia sententia" (III, 6, 4. 862-863).

perierunt omnes haeticorum doctrinae". On retrouve la même doctrine III, 17, 2-3 (930): le Seigneur donne le Saint-Esprit à ceux qui lui sont unis, et par le Saint-Esprit ceux-là reçoivent l'effigie et l'inscription du Père et du Fils (*supra*, p. 113).