

Eléments d'anthropologie dans l'œuvre d'Irénée de Lyon : une analyse du commencement d'Epideixis 11

Autor(en): **Sáez, Andrés**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **110 (2016)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-772417>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Eléments d'anthropologie dans l'œuvre d'Irénée de Lyon: une analyse du commencement d'*Epideixis* 11*

Andrés Sáez

Il n'est pas facile de systématiser l'anthropologie d'un auteur comme Irénée de Lyon dans tous ses contours. Une première raison tient à la nature des écrits qui sont arrivés jusqu'à nous. En effet, dans l'*Adversus haereses* (= AH), les données se succèdent de manière fragmentaire, au rythme de la réfutation de ce qui est faussement appelé *gnosis*. Par ailleurs, la *Démonstration de la prédication apostolique* (= *Ep.*), certainement plus systématique, s'attache davantage à l'exposition qu'à l'explication. En deuxième lieu, les termes sont utilisés, à différents endroits, avec deux ou trois sens différents, tantôt dans leur signification plus technique, tantôt selon l'usage courant. En dernier lieu, le fait que nous n'ayons pas conservé intégralement les œuvres d'Irénée dans leur langue originale ne facilite pas non plus les choses. En particulier, nous nous retrouvons avec une traduction arménienne de l'*Epideixis* trop littérale et sujette à toutes les ambiguïtés suscitées par une langue beaucoup moins précise que le grec.

Dans cette contribution, je chercherai à analyser quelques aspects anthropologiques présents dans les premières lignes d'*Ep.* 11, où l'évêque de Lyon fait une exposition/explication de la création de l'homme en prenant comme cadre de référence Gn 2,7 – en partie cité et en partie paraphrasé – et Gn 1,26–27.¹

En premier lieu, je présente la traduction du texte,² modifiée dans certains détails par rapport à la traduction d'Adelin Rousseau:

* Je profite de l'occasion pour témoigner ma sincère reconnaissance au professeur Enrico Norelli (Genève), non seulement pour avoir révisé le français, mais aussi et surtout pour m'avoir accueilli comme disciple et ami. Je tiens à lui dédier cette contribution. Je voudrais aussi montrer ma reconnaissance au professeur Manuel Aroztegui (Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid), qui a lu et enrichi le texte.

¹ Pour l'interprétation de ces versets chez Irénée, cf. Thomas Holsinger-Friesen, *Irenaeus and Genesis. A Study of Competition in Early Christian Hermeneutics*, Winona Lake 2009, (en particulier p. 104–217) monographie, qui, toutefois, ne s'occupe pas d'*Ep.* 11.

² *The proof of the Apostolic Preaching*, ed. Karapet Ter Mekerttschian/Samuel Graham Wilson (PO XII/5), Paris 1919, reimp. Turnhout 1974, 667–668.

«Quant à l'homme, c'est de ses propres mains que Dieu le modela (Իսր զմարդն իրովքն էստեղծ ձեռաւք), en ayant pris de la terre ce qu'elle avait de plus pur et de plus fin (cf. Gn 2,7a) (զմաքրագոյն եւ զմանրագոյն յերկրէ առեալ) et en ayant mélangé, dans la mesure juste, sa puissance avec la terre (չափով ի միասին խառնեալ զիր զարութիւնն ընդ երկիր). Et en fait il imprima ses propres traits dans l'ouvrage modelé (Եւ քանզի ստեղծուածին զիրսն պարագրեաց ձեւս), afin que précisément ce qui apparaîtrait aux regards fût de forme divine (զի եւ որ տեսանիցինն սստուածաձեւ իցէ). L'homme modelé fut en effet placé sur la terre comme image de Dieu (cf. Gn 1,27). D'autre part, pour que l'homme devînt vivant, «Dieu insuffla sur sa face une haleine de vie» (Gn 2,7b), de telle sorte que, à la fois selon le souffle et selon l'ouvrage modelé, l'homme devînt ressemblance de Dieu (cf. Gn 1,26).»³

Signalons, par souci de clarté, les différents éléments du passage:

I. Irénée relève le privilège accordé à l'homme, par rapport au reste des créatures, d'avoir été modelé par les propres mains de Dieu (Իսր զմարդն իրովքն էստեղծ ձեռաւք).

II. L'évêque de Lyon indique les préparatifs au modelage. D'un côté, Dieu prend les éléments les plus purs et les plus fins de la terre (զմաքրագոյն եւ զմանրագոյն յերկրէ առեալ);

III. de l'autre côté, il mélange, dans la juste mesure, sa propre puissance avec la terre (չափով ի միասին խառնեալ զիր զարութիւնն ընդ երկիր).

IV. Ensuite, Irénée détaille en quoi consiste le modelage: Dieu imprima ses propres traits dans l'ouvrage modelé (ստեղծուածին զիրսն պարագրեաց ձեւս).

V. Finalement, pour que l'homme devînt vivant, «Dieu insuffla sur sa face une haleine de vie» (Gn 2,7b) (եւ զի կենդանի եղիցի փչեաց ի դէմս նորա շունչ կենաց).

Nous analyserons les trois premiers éléments, en particulier le troisième, laissant l'étude approfondie des deux derniers à une autre occasion.

Avant de commencer l'analyse, il faut faire une remarque méthodologique. Dans l'argumentation, nous aurons souvent recours à de nombreux passages de l'*Adversus haereses* d'Irénée. C'est évident que le genre, la portée et l'intention de ce texte sont très différents de ceux de l'*Epideixis*. Toutefois, nous considérons que les deux œuvres sont l'expression d'une pensée substantiellement unitaire, si bien que, lues en tenant compte de leur contexte respectif, elles peuvent s'éclairer l'une l'autre.

³ Cf. Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, tr. Adelin Rousseau, SC 406, Paris 1995, 99. Pour l'*Adversus haereses*, nous suivons le texte et la traduction édités dans la collection Sources Chrétiennes.

L'homme, roi de la création

La particule Իսլ au début d'*Ep.* 11 signale un développement⁴ par rapport aux lignes précédentes. Selon *Ep.* 10, «c'est lui (= le Père) qui, par son Verbe, a donné l'existence à l'univers entier (Մա զամենայն Բանին բաղկացոյց զաշխարհ), et, dans l'univers, il y a aussi les anges; et, à l'univers entier, il a imposé comme loi que chacun ait à demeurer en son rang.»⁵ En faisant un pas en avant, Irénée concentre son attention, dans *Ep.* 11, sur la formation ou le modelage de l'homme (զմարդն), concrètement, du corps humain, par les propres mains de Dieu (իրովքն էստեղծ ձեռաւք).

En toute rigueur, il faut dire que ni le modelage lui-même⁶ ni l'action des mains divines ne constituent par eux-mêmes un privilège exclusif de l'homme.⁷ En effet, en ce qui concerne le modelage, nous rencontrons chez Irénée l'expression *ὁ Δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντός* appliquée à Dieu le Père – dans la version latine de l'AH *Fabricator huius universitatis* –, dans un contexte où il thématise, en recourant à l'Écriture, la création du ciel, de la terre, des montagnes, de la mer, de la terre ferme, certainement à partir d'une matière préexistante, même si cette donnée reste implicite.⁸ C'est dans le même sens qu'il faut comprendre les expressions *Demiurgus*⁹, *Fabricator*¹⁰, *Fabricator mundi*¹¹, *Factor hujus universitatis*¹², toutes appliquées à Dieu le Père en rapport avec la création sensible, matérielle.

On peut encore moins soutenir que les mains du Père ne participèrent qu'à la formation d'Adam. Face aux thèses juives, employées par les hétérodoxes pour abaisser le Démiurge et ses anges, Irénée affirme, dans AH IV,20,1:

«Car Dieu n'avait pas besoin d'eux (= des anges) pour faire ce qu'en lui-même il avait d'avance décrété de faire. Comme s'il n'avait pas ses mains à lui! Depuis toujours, en effet, il y a auprès de lui le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit. C'est par eux et en eux qu'il a fait toutes choses (*omnia*), librement et en toute indépendance, et c'est à eux que le Père s'adresse, lorsqu'il dit: «Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance» (Gn 1,26).»¹³

⁴ Dans la continuité du développement, on ne peut pas nier, à mon avis, un certain contraste, qui distingue la création – le modelage – de l'homme, de la création de toute autre créature.

⁵ Texte arménien dans PO XII/5, 667; traduction française dans SC 406, 99.

⁶ «Modéler» signifie créer d'une manière très concrète: «modéler» implique créer, en prenant la substance d'une matière préexistante, pour précisément lui donner une forme. Ce verbe peut parfois inclure aussi l'idée de lui donner un dynamisme.

⁷ Cf. Antonio Orbe, *Antropología de san Ireneo*, Madrid ²1997, 40.

⁸ Cf. AH III,10,4.

⁹ Cf. AH IV,2,1–2, où, comme on peut observer, «aduce Ireneo testimonios más o menos relativos al Creador del cielo y de la tierra sensibles»: Antonio Orbe, *Teología de san Ireneo*, IV, Madrid 1996, 14. Cf. encore AH IV,20,4.

¹⁰ Cf. AH IV,18,4.

¹¹ Cf. AH II,2,3; AH IV,18,4.

¹² Cf. AH IV,35,4.

¹³ SC 100**, 624–627. Cf. aussi AH IV,20,2; AH IV,20,3; AH IV,20,4.

Omnia a été fait à travers le Fils et l'Esprit, auxquels Dieu, qui utilise le pluriel (cf. Gn 1,26), s'adresse pour réaliser le modelage de l'homme. La même idée se retrouve dans AH IV,7,4.¹⁴ En effet, Dieu n'avait pas besoin des anges pour configurer le créé ou disposer les affaires relatives à l'homme. Il avait à son service son *progenies* et sa *figuratio*, le Fils et l'Esprit, comme aide inépuisable et inénarrable pour réaliser toutes choses. Avec cela, l'évêque de Lyon ne faisait que suivre quelques passages de l'Écriture, par exemple Ps 101,26 («*Initio terram tu fundasti, Domine, et opera manuum tuarum sunt caeli*»), cité par Irénée dans AH IV,3,1 dans un contexte plutôt eschatologique que directement lié à la création; ou Ps 32,5 («*Per Verbum caeli firmati sunt et Spiritu oris eius omnis virtus eorum*»), cité avec quelques variantes dans *Ep.* 5 et AH III,8,3; outre d'autres passages qui montraient l'assistance du Verbe ou de l'Esprit, séparément.¹⁵

Et pourtant, le commencement d'*Ep.* 11 – à travers la particule ἰούλ –, de même que AH IV,20,1 et AH IV,7,4, laissent entrevoir la conception répandue qui voyait dans l'homme, *propter quem et conditio fiebat*,¹⁶ le centre et le roi de la création, ce qu'Irénée soutient de manière répétitive tout au long de son œuvre.¹⁷ La création fructifie dans le salut humain. La «démourgic» du monde est orientée, sur le modelage de l'homme, qui en constitue le centre ou la fin.

Mais, alors, si le fait d'être roi de la création ne provient pas d'avoir été modelé, ni de l'avoir été *per manus Dei*, comment faut-il expliquer ce titre? La réponse se trouve dans la suite de notre fragment: Dieu fixa ses propres traits dans l'homme modelé, de telle manière que, précisément,¹⁸ ce qui est visible le fût dans une forme divine. Tel est l'homme mis sur la terre comme image de Dieu. Les anges, beaucoup plus nobles en essence que la boue d'Adam, ne furent pas configurés ainsi. Comme Antonio Orbe l'explique, c'est uniquement dans le corps humain qu'agissent en plénitude et *ad aequalitatem* le Fils et l'Esprit Saint, comme image et ressemblance substantielles du Père, qui a imprimé dans la boue ce qui les caractérise de manière personnelle.¹⁹

¹⁴ Cf. SC 100**, 462–465.

¹⁵ Par exemple, Jn 1,3 pour le Fils, cf. AH IV,32,1; et Pr 3,19–20; Pr 8,22–25 et Pr 8,27–31 pour l'Esprit, cf. AH IV,20,3.

¹⁶ AH IV,7,4 (SC 100**, 464).

¹⁷ Cf. AH V,29,1; AH IV,5,1; *Ep.* 12.

¹⁸ Nous avons traduit la particule ἐν (traduction de καί) pour «précisément» dans l'expression $\text{ϩῆ ἐν ηρ νῆουαῦῆḡḡῆνῦ αῦαῦαῦαῦαῦαῦ ἡḡḡ}$. Il faut reconnaître qu'il s'agit d'un point très difficile, en rapport étroit avec le sens théologique du passage. On pourrait penser à d'autres traductions possibles comme «aussi» ou «voire». Nous ne pouvons pas en discuter ici en profondeur. Parmi tous les sens de καί , nous considérons provisoirement que celui-ci est le plus adapté à la pensée d'Irénée, pour lequel le modelage concerne tout d'abord la réalité matérielle de l'homme (cf. par exemple AH V,6,1; V,9,1). Mais c'est évident que ce point n'est pas du tout tranché. Nous espérons pouvoir étudier ce point, en détail, à une autre occasion.

¹⁹ Cf. Orbe, *Antropología* (voir note 9), 42–43.

La substance du premier homme: la terre

1. Avant de se référer au modelage strict de l'homme, Irénée en indique les prolégomènes. En premier lieu, Dieu – sujet implicite selon *Ep.* 10 – prit ce que la terre avait de plus pur et de plus fin (cf. Gn 2,7a) (զմաքրազոյն է զմանրազոյն յերկրէ առեալ). L'ablatif յերկրէ indique la provenance de la matière à partir de laquelle fut créé l'homme: la terre.

En affirmant que Dieu prit d'elle ce qui est le plus pur et le plus fin, il est évident que l'évêque de Lyon fait son discours sans polémiquer avec ses adversaires habituels, puisque de tels mots ne pouvaient pas être désagréables à certains courants gnostiques, peu amoureux de la terre commune (cf. *infra*). Pour sa part, Irénée montrait ainsi simplement, d'une autre manière qu'eux, la singularité de l'homme dans la création, selon une croyance commune au judaïsme et à tous les courants chrétiens. En particulier, en partant du contexte d'*Ep.* 11, la mention de la terre la plus pure et la plus fine laisse comprendre la dignité particulière avec laquelle l'homme fut modelé au milieu de toutes les autres créatures, à partir de la même terre, mais à l'image de Dieu dans son côté visible.²⁰ La terre la plus pure et la plus fine serait la terre la plus adaptée, pas substantiellement différente mais qualitativement meilleure, préparée de cette manière par Dieu pour réaliser le modelage de l'homme.

2. Comme nous venons de le dire, cela ne signifie pas que cette terre soit différente en substance de la nôtre, visible; c'est ce qui rend l'homme solidaire de toute la création. Cependant, tous ne pensaient pas ainsi, comme on peut le voir, par exemple, dans AH V,15,4:

«Ils s'égarèrent donc, les disciples de Valentin, lorsqu'ils prétendent que l'homme n'a pas été modelé au moyen de cette terre (*ex hac terra*), mais à l'aide de la «matière fluide et diffuse» (*a fluida materia et effusa*). Car il est clair que la terre avec laquelle le Seigneur remodela les yeux de l'aveugle-né était aussi celle avec laquelle l'homme avait été modelé à l'origine.»²¹

Le passage appartient à l'exégèse de notre auteur sur le miracle de l'aveugle-né de Jn 9. La terre à partir de laquelle Jésus fit la boue pour enduire les yeux de l'aveugle, révèle la matière que le Créateur a utilisée au commencement. En effet, «il n'eût pas été logique de modeler les yeux avec une matière, et le reste du corps avec une autre.»²² Pour cela, les disciples de Valentin se trompent en affirmant que, selon Gn 2,7, Adam fut modelé d'une matière fluide et diffuse (*a*

²⁰ Cf. Patricio de Navascués, *La flor de la sangre*, Madrid 2004, 15–17; Orbe, *Antropología* (voir note 9), 45–57. L'idée apparaît, même dans un cadre anthropologique différent, chez Philon, *De opificio mundi* 136–137. Le fait que le corps devienne la demeure, le temple de l'âme rationnelle, demande qu'il soit beau et de constitution privilégiée; il faut donc une terre de nouvelle fondation, sans mélange, non adultérée, pure, en plus de malléable et facile à travailler.

²¹ SC 153, 210–211.

²² AH V,15,4 (SC 153, 211).

fluida materia et effusa) et non de la matière visible et ordinaire que nous connaissons. Peu après, dans AH V,16,1, Irénée ajoute une autre considération:

«Et que le modelage d'Adam ait été effectué au moyen de cette terre qui est nôtre (*quae secundum nos est terra*), l'Écriture l'atteste lorsqu'elle rapporte ces paroles de Dieu à Adam: «Tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu retournes à la terre d'où tu as été pris» (Gn 3,19). Si donc nos corps retournaient dans quelque autre terre après la mort, il s'ensuivrait que c'est d'elle qu'ils tireraient leur origine. Mais s'ils retournent en cette terre même, il est clair que c'est également au moyen de celle-ci que le modelage d'Adam a été effectué, comme d'ailleurs le Seigneur l'a manifesté en remodelant au moyen de celle-ci les yeux de l'aveugle-né.»²³

En partant cette fois de Gn 3,19, l'évêque de Lyon montre encore l'identité matérielle entre la substance de l'homme qui a chuté à cause du péché et celle de celui qui a été racheté par le second Adam, ainsi que celle des deux avec la terre d'ici bas (*quae secundum nos est terra*), c'est-à-dire, notre terre visible. Selon l'Écriture, le décret de Dieu après la transgression fait écho à l'origine de l'homme: celui-ci retournera à la terre d'où il est venu puisque, par sa propre faute, il s'est rendu mortel. Mais l'expérience nous dit que la terre dans laquelle l'homme se dissout quand il meurt est celle qui est ordinaire et visible, et non une quelconque terre invisible et fluide. C'est ainsi que, vu la correspondance entre la terre d'origine et celle qui sera dissolue à la fin, la première doit être aussi la terre visible propre à toute la création matérielle. Bien plus, le Seigneur l'a affirmé dans Jn 9,6, en faisant publiquement de la boue à partir de la terre dans laquelle les hommes se dissolvent au moment de leur mort. Si, après la mort, le corps de l'homme devait se dissoudre dans une terre différente de la terre visible, sur laquelle nous vivons, le Seigneur devrait avoir pris de celle-là comme matière *ex qua* pour former les yeux de l'aveugle.

Comme Irénée l'explique lui-même, ses arguments visent ceux qu'il appelle les disciples de Valentin. En fait, la mention de la terre fluide et sujette à la dispersion fait allusion à la doctrine de l'entourage de Ptolémée, que l'évêque de Lyon a présentée ainsi dans AH I,5,5:

«Lorsque le Démonstrateur eut ainsi fabriqué le monde, il fit aussi l'homme «choïque», qu'il tira, non de cette terre sèche, mais de la substance invisible, de la fluidité et de l'inconsistance de la matière (οὐκ ἀπὸ ταύτης δὲ τῆς ξηρᾶς γῆς, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἀοράτου οὐσίας, ἀπὸ τοῦ κεχυμένου καὶ ρευστοῦ τῆς ὕλης λαβόντα). Dans cet homme, déclarent-ils, il insuffla ensuite l'homme psychique. Tel est l'homme qui fut fait «selon l'image et la ressemblance». Selon l'image d'abord: c'est l'homme hylique, proche de Dieu, mais sans lui être consubstantiel. Selon la ressemblance ensuite: c'est l'homme psychique. De là vient que la substance de ce dernier est appelée «esprit de vie», car elle provient d'un écoulement spirituel. Puis, en dernier lieu, disent-ils, l'homme fut enveloppé de la «tunique de peau»: à les en croire, ce serait l'élément charnel perceptible par les sens.»²⁴

²³ SC 153, 212–215.

²⁴ SC 264, 86–89.

Le même débat revient dans les *Excerpta ex Theodoto* (= ET) 50,1:

«Prenant du limon de la terre, non de la terre sèche, mais une portion de la matière multiple et complexe (οὐ τῆς ξηρᾶς, ἀλλὰ τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ὕλης), il confectionna une âme «de terre», âme «hylique», irrationnelle, consubstantielle à celle des bêtes: tel est l'homme «à l'image» de Dieu.»²⁵

Selon les données transmises par Irénée, pour Ptolémée, le Démiurge a fait aussi l'homme hylique *secundum imaginem*, non pas avec cette pauvre terre, mais en prenant une substance invisible, d'une matière susceptible de dispersion, et fluide (οὐκ ἀπὸ ταύτης δὲ τῆς ξηρᾶς γῆς, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἀοράτου οὐσίας, ἀπὸ τοῦ κεχυμένου καὶ ῥευστοῦ τῆς ὕλης λαβόντα). Pour sa part, le texte parallèle des *Excerpta* déclare que l'homme à l'image n'a pas été fabriqué à partir de la terre aride mais d'une portion de la matière multiple et complexe (οὐ τῆς ξηρᾶς, ἀλλὰ τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ὕλης μέρος). Les deux passages, complémentaires, mettent en évidence que la terre était un concept très équivoque dans les controverses théologiques et anthropologiques du II^{ème} siècle.²⁶ En fait, le terme pouvait se référer:

a) à la terre non corruptible, région de la divinité, assimilable au Plérome;²⁷

b) à la région de l'Ogdoade, ou du moins à celle où habitait Sophia Achamoth, origine des hommes spirituels, matière sui generis divine que le Sauveur a prise pour former physiquement les hommes «destinés au Salut»²⁸;

c) à la terre du Démiurge ou Hebdomade, et en particulier, au paradis ou quatrième ciel planétaire;²⁹

d) à la terre hylique, infralunaire, invisible, origine de la substance irrationnelle hylique à partir de laquelle sont formés les hommes hyliques et les âmes irrationnelles des animaux, matière fluide et complexe dont on parle dans nos fragments;

e) et finalement à la terre visible ou sensible, lieu de vie actuel de l'homme qui s'identifie avec son revêtement charnel.

Les différentes terres, même si on peut les distinguer, sont en relation les unes avec les autres. De fait, selon le mythe rapporté par Irénée dans les premiers chapitres d'AH I, l'origine première de l'univers créé, selon les disciples de Valentin, se situe dans un avortement féminin – celui de *Sophia Achamoth*, nommée Terre – qui procède de la passion de la Sagesse du Plérome. C'est à partir de l'avortement, en soi divin, que sont apparues les substances de notre monde, et en particulier la substance irrationnelle d'AH I,5,5 d'où sort l'homme de Gn 2,7. Il n'est donc pas étonnant que cette matière mérite, selon ET 50,1,

²⁵ SC 23, 162–163.

²⁶ Cf. Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo*, II, Madrid/Toledo 1987, 80–81. Pour divers usages de «terre» chez Tatiens, cf. *Ad Graecos* 20; et chez Origène, cf. *De principiis* II,3,6; II,9,1.

²⁷ Cf. AH I,18,1.

²⁸ Cf. AH I,5,3; *Refutatio omnium haeresium* VI,30,8–9. Cf. A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, Roma 1966, 375–486, en particulier 481s.

²⁹ Cf. ET 51,1; AH I,5,2.

pratiquement les deux mêmes épithètes – on parle de τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ὕλης – que *Sophia Achamoth* reçoit dans AH I,4,1.³⁰ Et de là, également les deux qualificatifs que Ptolémée applique à la terre dans AH I,5,5 et qu'Irénée reprend dans AH V,15,4 presque littéralement, où l'essence fluide³¹ de la terre rappelle la passion du dernier eon du Plérôme, dont la substance s'écoulait, comme le symbolisait l'émanation de l'hémorroïsse de l'évangile.³²

Ainsi donc, les adjectifs qui qualifient la terre hylique indiquent, d'un côté, sa provenance par dégradation de la substance spirituelle; et de l'autre ils reflètent sa distance par rapport à notre terre commune simple et aride. Située entre le psychique et le matériel gras, elle se conçoit comme une matière dotée d'une vie irrationnelle, inaccessible aux sens corporels, modelable par les archontes. En vertu de sa formation «selon l'image», la poussière irrationnelle se transforme, chez Adam, en σῶμα ψυχικός, conçu par certains courants comme léger, clair et sous forme d'esprit.³³ Rien à voir avec les tuniques de peau dont cet homme est couvert, selon Gn 3,21, à cause du péché. Dans ce contexte, Irénée se sert du miracle de l'aveugle-né pour contester cette différence entre le corps hylique de Gn 2,7 et le corps charnel de Gn 3,21: le péché n'a pas modifié la poussière de Gn 2,7 pour la rendre visible.

En conclusion, Dieu, prévoyant le destin éminent de l'homme, prit les éléments les plus purs et les plus fins de la terre – c'est-à-dire, les éléments qualitativement les meilleurs – pour le modeler; il n'utilise pas, pour cela, de la terre autre, étrangère, substantiellement différente, mais plutôt de la même terre visible, humble, solidaire avec toute la création. Ainsi, Dieu révèle sa Volonté et sa Sagesse.³⁴ La terre la plus pure et la plus fine montre, d'un côté, en tant que terre, le caractère humble de la nature de l'homme par rapport à la substance spirituelle du Créateur; de l'autre, en tant que terre la plus pure et la plus fine, la dignité et le destin de l'homme à devenir ressemblance de Dieu. Ce qui est merveilleux avec la terre, selon la pensée d'Irénée, c'est la complémentarité entre son caractère substantiel humble et le destin divin que Dieu a fixé positivement sur sa pauvre nature. Loin d'être lésée ou méprisée par Dieu, la condition humble du corps humain a été pensée par lui pour être bénéficiaire de son agir.³⁵ Et pour cela, Dieu prit de la terre les éléments les plus purs et les plus fins.

³⁰ Cf. SC 264, 65: πολυμεροῦς καὶ πολυποικίλου ὑπάρχοντος.

³¹ Cf. Orbe, *Antropología* (voir note 9), 56–57.

³² Cf. AH I,3,3.

³³ Cf. AH I,30,9.

³⁴ Cf. Ep. 32.

³⁵ Aurèle Prudence exprime l'idée dans *Apotheosis* 1028ss: «Tantus amor terrae, tanta est dilectio nostri! Dignatur praepinguis humi comprehendere mollem divinis glaebam digitis, nec sordida censet haerentis massae contagia. Iusserat ut lux confieret, facta est ut iusserat. Omnia iussu imperitante novas traxerunt edita formas; solus homo emeruit domini formabile dextra os capere et fabro deitatis figmine nasci.» La raison pour cela est la mesure de l'homme parfait que la boue était appelée à devenir dans le Christ. Cf. *Apotheosis* 1035ss.

3. Pour compléter la pensée d'Irénée sur la terre, nous devons nous référer à une donnée qui se trouve aussi bien dans AH III,21,10 que dans *Ep.* 32:

«Et de même que ce premier homme modelé, Adam, a reçu sa substance d'une terre intacte et vierge encore (*de rudi terra et de adhuc uirgine*) – «car Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir et l'homme n'avait pas encore travaillé la terre» (Gn 2,5) – et qu'il a été modelé par la main de Dieu, c'est-à-dire par le Verbe de Dieu – car «tout a été fait par son entremise» (Jn 1,3), et: «Le Seigneur prit du limon de la terre et en modela l'homme» (Gn 2,7) –, de même, récapitulant en lui-même Adam, lui, le Verbe, c'est de Marie encore Vierge qu'à juste titre il a reçu cette génération qui est la récapitulation d'Adam.»³⁶

Or, d'où provenait la substance du premier homme? De la Volonté et de la Sagesse de Dieu et d'une terre vierge (ի նոյս երկրէ): «car Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir», dit l'Écriture, avant que l'homme fût fait, «et il n'y avait pas encore d'homme pour travailler la terre» (Gn 2,5). C'est donc tandis qu'elle était encore vierge que «Dieu prit du limon de la terre et en modela l'homme» (Gn 2,7) pour qu'il fût le point de départ de l'humanité. Comme c'était cet homme même qu'il récapitulait en lui, le Seigneur reçut donc une chair formée selon la même «économie» que celle d'Adam, en naissant d'une vierge par la volonté et la sagesse de Dieu, afin de montrer lui aussi une chair formée d'une manière semblable à celle d'Adam et de se faire cet homme même dont il est écrit qu'il était, à l'origine, à l'image et à la ressemblance de Dieu.³⁷

Ces passages, situés à l'intérieur d'une thématique christologique, affirment que la terre à partir de laquelle Adam fut modelé était intacte et encore vierge. Terre intacte (*rudis*)³⁸ fait référence selon Gn 2,5 au fait que Dieu n'avait pas encore fait la pluie;³⁹ terre vierge (*virgo*) au fait que l'homme ne l'avait pas encore travaillé, puisqu'il n'était pas encore créé, de manière analogue au fait que pendant l'Incarnation Dieu a pris la terre de Marie vierge pour former le corps du second Adam. Ainsi donc, il s'agissait d'une terre non modelée, sans aucun mélange, simple terre créée dans son premier substrat de la part de Dieu mais pas encore travaillée ni par lui, ni encore moins par l'homme. Une pure passivité prête à l'imminente action divine.

La mixis de la puissance de Dieu et de la terre

1. Une fois que Dieu eût pris ce que la terre avait de plus pur et de plus fin, il le mélangea avec sa puissance dans une mesure adéquate (չափով ի միասին խառնեալ զիւր զաւրութիւնս ընդ երկիր). On ne voit pas clairement à quoi

³⁶ SC 211, 428–429.

³⁷ Texte arménien dans PO XII/5, 684; traduction française dans SC 406, 129.

³⁸ Cf. AH III,18,7. Cf. aussi AH III,17,2, où apparaît l'adjectif «arida» appliqué à la terre avec un sens similaire.

³⁹ Il ne faut pas confondre cette terre sur laquelle Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir avec la «materia prima». Celle-là est plutôt en rapport avec la terre faite par Dieu le troisième jour selon Gn 1,10.

se réfère Irénée. Le terme $\kappa\upsilon\iota\rho\iota\upsilon\tau\eta\iota\varsigma$ équivaut, selon le lexique de Reynders,⁴⁰ dans des contextes pertinents pour la présente analyse, aux vocables latins *virtus* et *potentia*, et il traduit probablement le grec $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$.⁴¹ C'est ainsi qu'Adelin Rousseau le considère dans sa traduction.⁴²

C'est sans doute à partir de ces considérations linguistiques que ce savant renvoie à AH V,3,2–3.⁴³ Ce dernier passage met en relation la création de l'homme avec la résurrection d'entre les morts. En celle-ci «la chair se trouvera capable de recevoir et de contenir la puissance de Dieu ($\tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma$)», de manière analogue au commencement, quand la chair reçut l'art et la grande sagesse de Dieu, et devint organisme humain. Certainement, on peut trouver des points de contact avec notre passage: en particulier, les deux textes traitent de l'action de la puissance de Dieu dans un élément matériel. Cependant, à mon avis, le parallélisme avec notre texte n'est pas parfait. En premier lieu, ici les termes corrélatifs sont la $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ et la $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$, alors que dans *Ep.* 11, il s'agit de la $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ et de la terre. En second lieu, il est probable que la $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ne soit pas appliquée exactement de la même manière dans les deux cas, car, alors que dans AH V,3,2–3 il semble s'agir d'une qualité de Dieu à côté de son art et de sa sagesse, dans *Ep.* 11 c'est un élément qui se mélange avec la terre. En plus, l'art ($\eta\ \tau\acute{\epsilon}\chi\eta$) de Dieu au temps de la création, dont parle AH V,3,2–3, décrit plutôt le moment postérieur au modelage, quand Adam fut formé, alors que la toute première partie d'*Ep.* 11 parle d'un mélange antérieur à la formation du corps humain. Enfin, le passage parle directement de l'art et de la sagesse au temps de la création, et réserve *virtus* pour le moment de la résurrection des morts.⁴⁴

Pour sa part, Antonio Orbe renvoie, à cause des parallélismes conceptuels, à deux autres passages, AH V,15,2 et AH III,17,2. Le premier fait aussi partie de l'exégèse irénéenne de Jn 9. Concrètement, faisant allusion au modelage du premier homme, il déclare:

«C'est bien par un acte qu'il avait effectué ce modelage, selon ce que dit l'Écriture: «Et Dieu prit du limon de la terre, et il modela l'homme» (Gn 2,7a). C'est pour cela

⁴⁰ Cf. Bruno Reynders, *Vocabulaire de la «Démonstration» et des fragments de Saint Irénée*, Chevetogne 1958, 21.

⁴¹ La polysémie du mot $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ est connue. Il peut se référer à Dieu en général, aux anges ou à des facultés humaines, entre autres. Ici, il s'agit bien sûr de «la puissance de Dieu». Toutefois, sans sortir de ce cadre théologique, il est employé chez Irénée dans des contextes divers avec des sens analogues, en rapport les uns avec les autres, mais pas complètement identifiables. Et cela explique la difficulté de préciser chaque fois la portée du concept.

⁴² Cf. SC 406, 98.

⁴³ Cf. SC 153, 46–48.

⁴⁴ John Behr, *Irenaeus of Lyons. Identifying Christianity*, Oxford 2013, 162–167 se réfère aussi, à ce passage d'AH V,3,2–3, quand il affirme: «Irenaeus adds to the text of Genesis a supplementary action of God, that of «mixing his own power» into the earth. This should probably be understood in terms of the creative activity of God, whose strength is made perfect in weakness (2 Cor. 12:9).» Cf. John Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford 2000, 88–89. Comme chez Rousseau, il s'agit d'une compréhension assez générique de la «puissance de Dieu» d'*Ep.* 11.

que le Seigneur cracha à terre, fit de la boue (*exspuit in terram et fecit lutum*) et en enduisit les yeux de l'aveugle, montrant par là de quelle façon avait eu lieu le modelage originel et, pour ceux qui étaient capables de comprendre, manifestant la main de Dieu par laquelle l'homme avait été modelé à partir du limon.»⁴⁵

Pour guérir l'aveugle, Jésus crache d'abord à terre. Mélangeant la terre avec sa salive, il fait la boue avec laquelle il enduit les yeux de l'aveugle. Il montre ainsi comment a eu lieu le modelage du premier homme. Le texte semble suggérer une identification de la salive avec la puissance d'*Ep.* 11, mais il ne permet pas d'aller au-delà. L'intérêt du passage se concentre, dans la suite, sur la main de Dieu qui a formé l'homme, et non sur le moment antérieur.

Le deuxième passage, AH III,17,2, offre d'autres éléments de comparaison:

«Car, comme, avec de la farine sèche (*de arido tritico*) on ne peut, sans eau (*sine humore*), faire une seule pâte et un seul pain, ainsi nous, qui étions une multitude, nous ne pouvions non plus devenir un dans le Christ Jésus sans l'Eau venue du ciel (*sine aqua quae de caelo est*). Et comme la terre aride (*arida terra*), si elle ne reçoit de l'eau (*humorem*), ne fructifie point, ainsi nous-mêmes, qui n'étions d'abord que du bois sec, nous n'aurions jamais porté du fruit de vie sans la Pluie généreuse venue d'en haut (*sine superna voluntaria pluvia*).»⁴⁶

Le paragraphe précédent, AH III,17,1, traite de la descente de l'Esprit Saint dans la chair du Fils de Dieu lors du baptême et de son effusion postérieure sur les disciples. Ainsi, l'Esprit des temps derniers s'habitue à habiter dans le genre humain, à se reposer au milieu des hommes et à habiter dans la chair modelée par Dieu. Au début d'AH III,17,2, Irénée signale que cet Esprit est celui que demanda David par sa prière («*et spiritu principali confirma me*» [Ps 50,14]), celui-là même qui descendit après l'Ascension sur les disciples le jour de Pentecôte, *habentem potestatem omnium gentium ad introitum vitae et adaptationem novi testamenti*.⁴⁷ Dans la suite, juste avant notre passage, Irénée indique deux effets de l'effusion de cet Esprit: d'un côté, il est signe d'unité quand il unit les tribus séparées et offre à Dieu les prémices de toutes les nations; d'un autre, il accorde les hommes à Dieu.

Dans ce contexte, les exemples que donne Irénée dans ce passage se réfèrent directement au temps qu'il appelle Nouveau Testament, et pas au moment de la création. Cependant, la mention de la *arida terra* invite à ne pas négliger une certaine analogie avec *Ep.* 11, selon laquelle la puissance de Dieu dont on parle, devrait être mise en relation avec l'Esprit, sujet principal qu'Irénée développe en AH III,17,1–2; avec l'*humus* qui permet à la terre de fructifier; et avec la *superna voluntaria pluvia*, l'eau qui vient du ciel et qui donne la vie. Son effet serait de donner l'unité à la terre et de l'habituer à la vie et à l'action divine, ce qui a un sens dans notre passage puisque le mélange est antérieur à l'action démiurgique des mains de Dieu. Celles-ci n'auraient pas pu graver leurs traits dans une terre

⁴⁵ SC 153, 204–207.

⁴⁶ SC 211, 332–333.

⁴⁷ AH III,17,2 (SC 211, 330).

qui aurait manqué de cohésion ou qui n'aurait pas commencé à s'habituer à l'élément divin.⁴⁸

À partir de cette suggestion d'Antonio Orbe, nous nous proposons maintenant de relier l'expression d'*Ep.* 11 – «en ayant mélangé, dans la mesure juste, sa puissance avec la terre» (շափով ի միասին խառնեալ զհւր զաւրորթինն ընդ երկիր) – à d'autres passages de l'œuvre d'Irénee, qui nous permettent de délimiter un peu mieux la nature de la puissance de Dieu mélangée avec la terre et, en particulier, de vérifier son rapport avec l'Esprit.⁴⁹

2.1. En ce qui concerne l'Esprit, nous trouvons, tout au long de l'œuvre d'Irénee, une ligne de pensée selon laquelle il réserve ce concept pour le temps de l'adoption filiale. Nous nous sommes déjà référés à AH III,17,1–2, où il est dit que l'Esprit qui avait été prophétisé, a été répandu premièrement dans la chair de Jésus pendant son baptême, ensuite par lui sur l'Église au jour de Pentecôte. On peut indiquer également AH V,6,1, qui définit l'homme parfait ou spirituel comme «le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père (*Spiritum Patris*) et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu»,⁵⁰ et où Irénee indique que cette définition correspond à ceux que Paul appelle «spirituels».

Un des passages où cet usage est le plus éloquent est AH V,12⁵¹, dans lequel Irénee, se basant sur 1Co 15, présente l'homme animal et l'homme spirituel, ainsi que les principes qui les font vivre, le *πνοή ζωής* ou *afflatus vitae* et le *πνεῦμα ζωοποιόν* ou *Spiritus vivificans*. De plus, ce passage ne dit rien à propos d'un quelconque type de relation entre le premier homme et l'Esprit. Au contraire, il semble même la dénier puisque cette *πνοή*, qui doit être identifiée avec le souffle d'*Ep.* 11 et avec celui de Gn 2,7b, est considérée comme animale, en opposition à l'Esprit. Concrètement, Irénee affirme:

⁴⁸ La «puissance de Dieu» est identifié avec l'Esprit-Saint par Jacques Fantino, *L'homme image de Dieu chez saint Irénee de Lyon*, Paris 1986, 157.

⁴⁹ Comme Anthony Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford 2012, 49, l'a formulé, «the concern is to determine whether he (= Irenaeus) also includes a human, created spirit, or even if the presence of the Holy Spirit is essential to the human being». On pourrait ajouter aussi qu'il serait intéressant de déterminer le rapport entre ce qu'il appelle «created spirit» et l'Esprit Saint. L'auteur américain offre dans la note 7 de la p. 150 un résumé des positions des différents savants à propos de la présence de l'Esprit, la non-présence de l'Esprit, ou la présence d'un certain esprit dans Adam et Ève avant la chute. Briggman penche clairement pour la deuxième possibilité, cf. p. 162: «Rather than affirming the pre-lapsarian «possession» or «indwelling» of the Holy Spirit by Adam and Eve, a position that has no supporting texts in Irenaeus, it is better to affirm the pre-lapsarian «communion» of Adam and Eve with the Spirit, as illustrated by their reception of the «garment of sanctity»; a communion they also shared with the Word, who walked and talked with them in Paradise. Prior to their Fall, the relationship of Adam and Eve with God was undamaged and they enjoyed the benefits of that relationship: the holiness of the Spirit and personal interaction with the Word». Dans cette dernière affirmation, on doit au moins noter qu'il est étonnant de considérer, en même temps, qu'Adam et Ève avaient partie prenante à la sainteté de l'Esprit, mais pas à l'Esprit même.

⁵⁰ SC 153, 72–73.

⁵¹ SC 153, 140–162.

«Car autre chose est le «souffle de vie» (Gn 2,7), qui fait l'homme psychique, et autre chose l'«Esprit vivifiant» (1Co 15,45), qui le rend spirituel... «Ce qui apparaît d'abord, ce n'est pas le spirituel, mais d'abord le psychique, puis le spirituel» (1Co 15,46)... Il fallait que l'homme fût d'abord modelé, qu'après avoir été modelé il reçût une âme, et qu'ensuite seulement il reçût la communion de l'Esprit.»⁵²

2.2. En relation avec l'Esprit d'adoption répandu par Jésus au jour de la Pentecôte, Irénée déclare à plusieurs reprises que l'histoire du salut se meut entre deux pôles, dans un dynamisme de croissance continue: l'Esprit et la chair. Principalement, on peut observer cet état de choses dans la première partie du livre V de l'*Adversus haereses*. Ainsi, dans AH V,9,1, nous lisons: «Trois choses, ainsi que nous l'avons montré, constituent l'homme parfait: la chair, l'âme et l'Esprit. L'une d'elles sauve et forme, à savoir l'Esprit; une autre est sauvée et formée, à savoir, la chair.»⁵³ Dans ce processus, l'âme fait la connexion entre l'Esprit et la chair. Cependant sa fonction est souvent passée sous silence, Irénée préférant aller à l'essentiel, à l'action de l'Esprit dans la chair.

On peut le voir, par exemple, dans AH V,9,4, où Irénée présente l'Esprit et la chair comme l'époux et l'épouse, comme ce qui hérite, l'Esprit, et ce qui est hérité, la chair:

«Autre chose est hériter, autre chose être possédé en héritage: l'héritier est le maître, il commande, il dispose de son héritage à son gré; l'héritage, par contre, est soumis à l'héritier, il lui obéit, il est sous sa domination. Quel est donc le vivant? L'Esprit de Dieu... Car c'est le vivant qui hérite et c'est la chair qui est possédée en héritage.»⁵⁴

En plus, cette action continue, et se déroule selon un processus de maturation jusqu'à ce qu'elle arrive à sa plénitude. Cela s'observe clairement dans AH V,8,1, passage qui nous permet aussi de souligner une nuance importante:

«Mais présentement, c'est une partie seulement de son Esprit (*partem aliquam a Spiritu ejus*) que nous recevons, pour nous disposer à l'avance et nous préparer à l'incorruptibilité, en nous accoutumant peu à peu à saisir et à porter Dieu. C'est ce que l'Apôtre nomme «arrhes» – c'est-à-dire une partie (*pars*) seulement de cet honneur qui nous a été promis par Dieu... Car, si déjà de simples arrhes, en enveloppant l'homme de toutes parts en elles-mêmes, le font s'écrier: «Abba, Père» (Ga 4,6; Rm 8,15), que ne fera pas la grâce entière de l'Esprit (*universa Spiritus gratia*), une fois donnée aux hommes par Dieu? Elle nous rendra semblables à lui et accomplira la volonté du Père, car elle fera l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu.»⁵⁵

En réalité, en ce moment présent, c'est-à-dire au temps de l'Église, le chrétien a reçu *partem aliquam a Spiritu ejus* (= *Dei*). Irénée explique pourquoi: «pour nous disposer à l'avance et nous préparer à l'incorruptibilité, en nous accoutumant peu à peu à saisir et à porter Dieu». C'est ce que Paul désigna comme ἀρᾶβόν dans Eph 1,13–14. Ce *pignus*, affirme Irénée, *habitans in nobis jam*

⁵² AH V,12,2 (SC 153, 142–149). Cf. AH IV,20,10; 33,14; 36,6; V,12,4; 13,4; 20,2.

⁵³ SC 153, 106–109.

⁵⁴ SC 153, 118–121.

⁵⁵ SC 153, 92–97.

*spiritalis efficit.*⁵⁶ D'où surgit la question suivante: «si déjà de simples arrhes, en enveloppant l'homme de toutes parts en elles-mêmes, le font s'écrier: «Abba, Père», que ne fera pas la grâce entière de l'Esprit (*universa Spiritus gratia*), une fois donnée aux hommes par Dieu?». Cela veut dire: bien qu'Irénée parle habituellement de l'Esprit pour le temps du Nouveau Testament, en fait, l'*universa Spiritus gratia* sera seulement possédée à la fin de l'histoire. Maintenant, les chrétiens possèdent *aliquam partem a Spiritu ejus*.

Or, si l'histoire du salut se meut selon ce dynamisme ascendant dans lequel se réalise progressivement une union parfaite entre l'Esprit et la chair, ne serait-il pas logique de penser que ce processus ait lieu depuis le début? Et dans ce sens, pourrait-on parler d'un *spiritus germinalis* propre au temps de la création?⁵⁷

3. Par ailleurs, il est bien connu qu'Irénée parle, à plusieurs occasions, de l'Esprit prophétique.⁵⁸ Celui-ci, comme on peut le voir en AH IV,14,2, n'avait pas seulement une fonction révélatrice; ou mieux, cette fonction révélatrice n'était pas purement intellectuelle. L'évêque de Lyon le dit en ces termes: «Il (= Dieu) préparait les prophètes, pour habituer l'homme, sur la terre, à porter son Esprit (*portare ejus Spiritum*) et à posséder la communion avec Dieu.»⁵⁹

En plus, chez Irénée, il y a des passages qui parlent de la présence de l'Esprit depuis le début de l'histoire du salut. D'un côté, ceux qui parlent du travail des mains de Dieu depuis le commencement, en particulier dans la création de l'homme. D'autres paraissent être plus spécifiquement en rapport avec notre sujet. En premier lieu, à côté de l'idée que l'Esprit avait l'habitude d'habiter parmi les hommes chez les prophètes, on trouve, dans AH IV,14,2, mention du modelage de l'homme entre les nombreuses *aquae spiritus Dei*⁶⁰ – c'est-à-dire les différents moments de l'histoire de salut – à travers lesquelles Dieu fait avancer son économie. Dans AH IV,33,1, il affirme que l'Esprit de Dieu des derniers temps, qui rend le disciple véritablement spirituel, était présent auprès des hommes depuis le commencement dans toutes les dispositions de Dieu.⁶¹ Et à la fin du chapitre, dans AH IV,33,15, Irénée signale que celui qui est spirituel

⁵⁶ SC 153, 92–94.

⁵⁷ Cette expression ne se trouve pas chez Irénée. Elle veut indiquer un certain «spiritus» propre à la constitution anthropologique de l'homme en tant que créature. Ce «spiritus germinalis» rend l'homme capable d'accueillir l'action divine dès le commencement. Par exemple, il lui permet de s'entretenir avec le Verbe quand il vient se promener dans le Paradis pour entrer en dialogue avec l'homme. Cf. Ep. 12. De façon plus générale, il lui permet de s'ouvrir à l'Esprit prophétique, compris dans son sens plus ample, et à l'Esprit d'adoption des derniers temps.

⁵⁸ En plus des passages mentionnés dans le texte principal, cf. AH IV,5,4–5; AH IV,11,1; AH IV,18,3; Ep. 5–6.

⁵⁹ SC 100**, 542–545. Sur ce sujet, cf. Rodrigo Polanco, *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo*, Madrid 1999, en particulier p. 208–243.

⁶⁰ SC 100**, 544.

⁶¹ *Talis discipulus vere spiritualis recipiens Spiritum Dei, qui ab initio in universis dispositionibus Dei adfuit hominibus...*: SC 100**, 802. Cf. aussi AH IV,36,7.

confesse toujours le même Esprit, bien qu'il ait été répandu sous une forme nouvelle dans les temps nouveaux.⁶²

Ainsi donc, à partir des passages mentionnés, nous pouvons affirmer que l'Esprit était présent dans le modelage d'Adam, même si on ne peut pas en conclure définitivement que cela suppose la participation de l'Esprit à sa constitution anthropologique, ce qui, dans tout cas, ne serait pas illogique. D'autre part, nous avons vu qu'il existe une manière ancienne d'effusion de l'Esprit, c'est-à-dire, de faire partie de l'homme, par rapport à la nouvelle manière dont il est répandu au temps de l'évangile. Est-ce que cette manière ancienne équivaut tout simplement à la participation de l'Esprit qu'ont reçu les prophètes, ou peut-on aller plus en arrière?

4.1. Il y a différents développements dans l'œuvre d'Irénée qui permettent d'inférer que l'Esprit faisait partie du premier Adam. Un de ces développements concerne l'homme, lorsqu'il fut mis dans le paradis. Nous lisons dans AH V,5,1:

«Les mains de Dieu s'étaient accoutumées, en Adam, à diriger, à tenir et à porter l'ouvrage modelé par elles (τὸ ἴδιον πλάσμα), à le transporter et à le placer là où elles voulaient. Où donc fut placé le premier homme? Dans le paradis, sans aucun doute, selon ce que dit l'Écriture: «Et Dieu planta un paradis en Éden du côté de l'Orient, et il y plaça l'homme qu'il avait modelé» (Gn 2,8). Et c'est de là qu'il fut expulsé en ce monde, pour avoir désobéi. Aussi les presbytres, qui sont les disciples des apôtres, disent-ils que là ont été transférés ceux qui ont été transférés – c'est en effet pour des hommes justes et porteurs de l'Esprit (πνευματοφόροις) qu'avait été préparé le paradis, dans lequel l'apôtre Paul fut transporté lui aussi et entendit des paroles pour nous présentement inexprimables –; c'est donc là, d'après les presbytres, que ceux qui ont été transférés demeurent jusqu'à la consommation finale, préluant ainsi à l'incorruptibilité.»⁶³

Dans les premiers chapitres du livre V de l'*Adversus haereses*, Irénée se propose de montrer que Dieu est capable de ressusciter la chair sans vie. Dans le chap. 5, ce fait est mis en évidence à l'aide des cas individuels d'Enoch et d'Elie qui, pour avoir été agréables à Dieu, furent transportés au paradis. Celui-ci doit être compris, chez notre auteur, comme un lieu et un état intermédiaires entre le lieu propre de la corruption, c'est-à-dire notre monde tel que nous le connaissons, et l'état propre de l'immortalité divine, éternelle et inamissible. L'évêque de Lyon souligne alors que les corps d'Enoch et d'Elie ne furent pas un obstacle pour ce transfert. En effet, les mains qui les ont transportés étaient les mêmes mains qui s'étaient habituées dans Adam à assembler de manière harmonieuse, à saisir et à modeler progressivement la chair, et à la conduire et la placer où elles voudraient. Ici l'attention d'Irénée se concentre pendant quelques instants sur Adam, et il se demande où fut placé le premier homme après avoir été modelé.

⁶² Cf. SC 100**, 842–844. Cf. Ep. 6.

⁶³ SC 153, 62–66.

Pour répondre, notre auteur a recours à l'Écriture: «Et plantavit Deus paradisum in Eden contra orientem et posuit ibi hominem quem plasmavit» (Gn 2,8).⁶⁴

Ce qui nous intéresse de souligner maintenant, c'est le fait que le paradis – selon Irénée – fut préparé par Dieu pour ceux qui sont justes et porteurs de l'Esprit. Or, Adam fut mis au paradis, ce qui suppose qu'il était alors juste et qu'il portait l'Esprit.⁶⁵

Mais alors, avant d'être placé au paradis, quand est-ce qu'il a pu recevoir l'Esprit encore en germe, ce que nous avons appelé *spiritus germinalis*? Certainement au temps de la création. Mais quand exactement? Au moment du mélange de la *δύναμις* avec la terre? Pendant le modelage? Avec le souffle de vie? Ou bien encore à un autre moment? Ce point, comme nous le verrons après, n'est pas évident.

4.2. Il y a un autre développement qui indique aussi que l'Esprit faisait partie, d'une certaine manière, de la constitution anthropologique du premier homme. Selon son propre enseignement, le Christ a toujours voulu rassembler les enfants de Jérusalem,⁶⁶ mais sans forcer le statut libre de l'homme tel que Dieu l'a créé.⁶⁷ Pour cela, Dieu a donné son bon conseil à tous les hommes (*consilium quidem bonum dat omnibus*).⁶⁸ Cet «à tous», à cet endroit de l'*Adversus haereses*, dans lequel l'évêque de Lyon développe la doctrine de la liberté de l'homme, a des connotations hérésiologiques: Dieu donne son conseil à tous les hommes; pas seulement au groupe des spirituels. À travers le *consilium bonum*⁶⁹ – qu'Irénée appelle aussi *sententia Dei* ou simplement *bonum* – Dieu assiste l'homme créé, l'invitant positivement à l'obéissance et à la communion avec lui. Ce don du *consilium bonum* à l'homme se réalise tout au long de l'histoire du salut de manière croissante,⁷⁰ de manière à ce que l'homme puisse grandir grâce au secours de la bonté divine pendant de longues années, jusqu'à recevoir la gloire. Ce *consilium* est transmis, selon les circonstances, à travers la prédication prophétique et par l'enseignement de Jésus lui-même. Dans AH IV,27,1, il apparaît en relation avec l'Esprit qui agissait à l'époque des anciens:

«C'est ainsi que j'ai entendu dire par un presbytre, – qui le tenait des apôtres, qu'il avait vus, et de leurs disciples, – que les actes posés par les anciens sans le conseil de l'Esprit (*sine consilio Spiritus*) avaient reçu une sanction suffisante dans le blâme des Écritures: car Dieu, qui ne fait point acception des personnes, flétrissait d'un juste blâme les actes non conformes à son bon plaisir. Ce fut le cas de David. Quand il était persécuté pour la justice par Saül et qu'il fuyait devant le roi Saül et

⁶⁴ La citation n'apparaît pas dans le texte grec, mais dans la version latine. Cf. SC 153, 64. En tout cas, il est clair qu'Irénée se réfère à Gn 2,8.

⁶⁵ Cf. aussi AH III,23,5, passage dans lequel l'évêque de Lyon affirme que, par sa désobéissance, Adam a perdu la «stola sanctitatis» qu'il avait reçue «ab Spiritu». Certainement, il s'agit de l'esprit propre du paradis.

⁶⁶ Cf. AH IV,37,1.

⁶⁷ AH IV,37,1.

⁶⁸ AH IV,37,1 (SC 100**, 920).

⁶⁹ Pour le «consilium bonum», cf. Orbe, *Antropología* (voir note 9), 186–195.

⁷⁰ Cf. pour ce qui suit AH IV,38,3 et AH IV,39,2.

qu'il ne tirait pas vengeance de son ennemi, quand il chantait dans ses psaumes la venue du Christ et qu'il enseignait la sagesse aux nations et qu'il faisait toutes choses selon le conseil de l'Esprit (*secundum consilium... spiritus*), il était agréable à Dieu. Mais quand, poussé par la passion, il prit pour lui-même Betsabée, femme d'Urie, l'Écriture dit de lui: «L'action que David avait faite parut mauvaise aux yeux du Seigneur» (2Sam 11,27). Alors est envoyé vers lui le prophète Nathan qui lui fait voir son péché, pour que, en se jugeant et en se condamnant lui-même, il obtienne miséricorde et pardon de la part du Christ.»⁷¹

David pouvait agir en suivant le conseil de l'Esprit ou sans lui. La dés-obéissance à ce conseil n'impliquait pas sa complète disparition mais son effacement, en attendant qu'il se convertisse et fasse pénitence.⁷² Le roi passa par toutes les phases tout au long de sa vie. Irénée mentionne explicitement certaines des actions que David exerçait avec le *consilium spiritus*: «il ne tirait pas vengeance de son ennemi», «il chantait dans ses psaumes la venue du Christ», «il enseignait la sagesse aux nations». Donc, le conseil de l'Esprit poussait David à annoncer la venue du Christ et à faire le bien. D'autre part, sans le conseil de l'Esprit, poussé par la concupiscence, il prit pour lui Betsabée, la femme d'Urie.

Ainsi donc, *consilium bonum* paraît synonyme de *consilium spiritus*, et exprime l'action propre de l'Esprit, dans l'homme, c'est-à-dire le conseiller pour qu'il fasse le bien et qu'il maintienne et renforce son orientation vers le Christ. On pourrait penser que ce dernier aspect était le propre de quelques-uns seulement. Cependant, selon *Ep. 12*,⁷³ Adam dialoguait dès le commencement avec le Verbe dans le paradis. Ainsi donc, il est raisonnable de penser que le *consilium bonum* ou *consilium spiritus* donné par Dieu à Adam, le poussait à faire le bien mais aussi à reconnaître et à accepter l'amitié du Logos, puisque pour Irénée, l'action du Verbe sur un homme sans Esprit aurait été inefficace.⁷⁴

4.3. Une autre thématique semblable à la précédente se trouve dans AH IV,16,3:

«Pourquoi donc n'est-ce pas avec leurs pères qu'il conclut l'alliance? Parce que «la loi n'a pas été établie pour le juste» (1Tm 1,9). Or leurs pères étaient justes, eux qui avaient la vertu du décalogue inscrite dans leurs cœurs et dans leurs âmes (*virtutem Decalogi conscriptam habentes in cordibus et animabus suis*), puisqu'ils aimaient le Dieu qui les a créés et qu'ils s'abstenaient de toute injustice à l'égard de leur prochain: ils n'avaient pas besoin d'une Écriture qui les avertit, car ils possédaient en eux-mêmes la justice de la loi.»⁷⁵

Ce qui fait la différence dans la conduite des patriarches, c'est l'accomplissement spontané du Décalogue, identifié avec le double commandement de l'amour – *diligentes scilicet Deum qui fecit eos et abstinentes erga proximum ab*

⁷¹ SC 100**, 728–731.

⁷² Cf. AH III,23,4. Le «consilium» n'a pas abandonné Caïn quand celui-ci s'est rempli d'envie et a conçu de tuer son frère.

⁷³ Cf. PO XII/5, 668.

⁷⁴ Cf. Manuel Aroztegui, *La amistad del Verbo con Abraham según san Ireneo de Lyon*, Roma 2005, 92ss. Cf. dans un sens semblable AH IV,7,1, où Irénée dit qu'Abraham crut dans le Verbe «per spiritum».

⁷⁵ SC 100**, 564–568.

iniustitia. Irénée l'exprime ainsi: *virtutem Decalogi conscriptum habentes in cordibus et animabus suis*. C'est-à-dire qu'autant dans leur corps – ici *cor* – comme dans leur âme – *anima* – était gravée, imprimée, écrite, la *virtus Decalogi*. C'est pour cette raison que le Décalogue n'avait pas été mis par écrit, parce que cela n'aurait rien apporté de plus à ceux qui avaient en eux la justice de la loi.

Or, qu'elle est cette *virtus decalogi* gravée dans le coeur et dans l'âme? Irénée ne répond pas explicitement. Cependant, peu auparavant, dans AH IV,16,2,⁷⁶ il semble nous donner une piste. Au nombre des patriarches qui n'ont pas eu besoin des lois écrites, Irénée compte Abraham, Lot et Enoch. Or, nous avons vu qu'Enoch portait l'Esprit, de sorte qu'il a pu être placé dans le paradis avant de mourir. D'autre part, l'expression *virtutem Decalogi conscriptam habentes* semble indiquer une situation qui a son origine dans leur propre état de créature, et qui résulte ensuite de leur progression dans l'obéissance à Dieu et concrètement au Verbe.⁷⁷ Pour cela, nous pensons qu'il est raisonnable de mettre en rapport la *virtus Decalogi* et l'Esprit.

5.1. Plus concrètement, il y a deux éléments dans l'œuvre d'Irénée qui paraissent favoriser une relation de l'Esprit avec la puissance divine mentionnée en *Ep.* 11. En premier lieu, le verbe arménien qu'*Ep.* 11 utilise pour «mélanger» est խառնել.⁷⁸ Le terme est employé dans d'autres passages de l'œuvre,⁷⁹ et il est particulièrement intéressant de lire *Ep.* 41:

«Précurseur de ce Christ, Jean-Baptiste, après avoir préparé le peuple à l'accueil du Verbe de vie, avait fait savoir qu'était le Christ Celui-là sur qui l'Esprit de Dieu s'était reposé en se mélangeant à sa chair (յոր վերայ Աստուծոյ հոգիս հաւնգեաւ, խառնելալ ընդ մարմնոյ նորա).»⁸⁰

Le verbe խառնել se réfère ici au mélange entre l'Esprit de Dieu et la chair de Jésus lors de son baptême. Le parallèle avec notre passage saute aux yeux, bien qu'*Ep.* 41 se réfère à un moment différent, beaucoup plus avancé, de l'his-

⁷⁶ Cf. SC 100**, 562–565.

⁷⁷ Cf. Andrés Sáez, La Tradition d'Irénée et l'Évangile de Paul: la naissance de la conscience canonique néotestamentaire et quelques conséquences sur la nature de la Révélation chrétienne, in: *Revue des sciences religieuses*, 90/3 (2016), 357–383, ici 366–369; Id., Canon y autoridad en los dos primeros siglos. Estudio histórico-teológico acerca de la relación entre la Tradición y los escritos apostólicos, Roma 2014, 805–812.

⁷⁸ Le sujet du mélange dans la christologie d'Irénée a été récemment étudié par Anthony Briggman, *Irenaeus' Christology of mixture*, in: *The Journal of Theological Studies*, NS, 64/2 (2013), 516–555. Toutefois, ce savant ne tient pas compte, dans son article, d'*Ep.* 41. En fait, il concentre son attention sur le mélange de la divinité du Fils et de l'humanité lors de l'Incarnation. Ici, il s'agit d'un autre mélange, celui de l'Esprit avec la chair de Jésus lors de son baptême. Tous les deux sont essentiels pour la pensée christologique de l'évêque de Lyon.

⁷⁹ Cf. Reynders, *Vocabulaire* (voir note 40), 26. Selon le même auteur, le verbe խառնել traduit dans AH *μίσγω* et *ἀναμίγνυμι*, et correspond à *misceo*, *admisceo* et *commisceo*. Cf. Bruno Reynders, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'«Adversus Haereses» de saint Irénée* (CSCO Subsidia 5–6), Louvain 1954 (vol. 5, p. 142; vol. 6, p. 11.57–58.197).

⁸⁰ Texte arménien dans PO XII/5, 690; traduction française dans SC 406, 140–141.

toire du salut, et avec certaines différences entre les éléments du mélange. La chair n'est pas exactement la terre mais la terre déjà modelée. Pour sa part, la mention de l'Esprit de Dieu invite à penser à une relation de celui-ci avec la puissance de Dieu d'*Ep.* 11, mais aussi à certaines différences, étant donné que, comme nous l'avons vu, l'Esprit qui repose sur la chair de Jésus lors de son baptême suppose un mode nouveau d'onction.⁸¹ On pourrait considérer le mélange décrit dans *Ep.* 11, d'une certaine manière, comme un *τύπος*, comme une toute première (*germinalis*) *mixis*, du mélange de l'Esprit et de la chair de Jésus lors de son baptême.

Dans sa version anthropologique, nous rencontrons un autre parallèle dans AH IV,31,2:

«Tout cela était signifié par Lot: car la semence du Père de toutes choses (*semen Patris omnium*), c'est-à-dire l'Esprit de Dieu (*Spiritus Dei*), par l'entremise de qui toutes choses ont été faites, s'est mélangée et unie à la chair, c'est-à-dire à l'ouvrage par lui modelé (*commixtus et unitus est carni, hoc est plasmati suo*), et c'est par ce mélange et cette union que les deux assemblées ont fructifié, du fait de leur Père, des fils vivants pour le Dieu vivant.»⁸²

Le terme latin qui équivaut à *ἡνωμένη* est *commisceo*. Le *semen Patris omnium* est l'Esprit de Dieu. Dans ce cas, le passage se situe après la mort, la résurrection, et même l'ascension de Jésus, de manière que c'est l'effusion, par lui, de cet Esprit qui fait que dans les deux synagogues, c'est-à-dire entre les justes de l'Ancien et du Nouveau Testament, naissent les fils d'adoption par l'union de ce même Esprit avec la chair – *Spiritus Dei... commixtus et unitus est carni*.⁸³ En rapport étroit avec cette thématique se trouve aussi AH V,6,1, où Irénée se réfère aussi à ce mélange de l'Esprit avec la chair dans un contexte anthropologique, bien que, dans ce cas, il signale la fonction médiatrice de l'âme pour la réalisation de la *commixtio*⁸⁴ (cf. *infra*).

En conclusion, nous croyons que le parallèle linguistique et thématique, malgré les différences notées, soutient l'idée d'une relation entre le *Spiritus Dei* et la puissance divine d'*Ep.* 11.

⁸¹ Dans *Ep.* 97 (PO XII/5, 729), nous trouvons une expression très semblable: le Fils de Dieu «a reçu du Père le pouvoir de nous donner la vie et, après l'avoir reçu, il a fait descendre cette vie sur nous qui étions loin d'elle, lorsqu'il est apparu sur la terre et a vécu avec les hommes, mélangeant et pétrissant l'Esprit de Dieu le Père avec l'ouvrage modelé par Dieu (*ἡνωμένην τε καὶ κτισμένην ἀπὸ τοῦ Πατρὸς ἡμεῶν πνεῦμα καὶ σὰρκα ἡμεῶν ἡμεῶν ἡμεῶν*), afin que l'homme devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu». Traduction française dans SC 406, 217.

⁸² SC 100**, 792–795.

⁸³ Pour le sens des événements autour de Lot chez Irénée, cf. Antonio Orbe, Los hechos de Lot, mujer e hijas vistos por san Ireneo, in: *Gregorianum*, 75 (1994), 37–64.

⁸⁴ «L'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père («*Spiritum Patris*») et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu... Lorsque cet Esprit, en se mélangeant à l'âme, s'est uni à l'ouvrage modelé, grâce à cette effusion de l'Esprit se trouve réalisé l'homme spirituel et parfait»: SC 153, 72–77.

5.2. Une autre raison de mettre en rapport la puissance de Dieu avec l'Esprit, c'est l'expression d'*Ep.* 11 «dans la mesure juste» (շափնլ⁸⁵), avec laquelle la puissance en question fut mélangée avec la terre.

Dans AH IV,38 Irénée se demande si Dieu ne pouvait pas avoir fait, dès le début, l'homme parfait, qui se caractérise, selon l'évêque de Lyon, par le fait de posséder l'Esprit répandu sur l'Église par le Christ glorieux. La réponse d'Irénée montre que le mode de procéder de Dieu n'est pas déterminé par son incapacité, mais par celle de l'homme. À propos de la venue du Christ comme homme, Irénée affirme que, comme à des petits enfants, le Pain parfait du Père se donna à nous sous forme de lait, pour que, nourris pour ainsi dire à la mamelle de sa chair et habitués par une telle lactation à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous puissions garder en nous-mêmes le Pain de l'immortalité qui est l'Esprit du Père.⁸⁶ Dans la suite, il met en relation la faiblesse des Corinthiens, qui les empêche de recevoir l'Esprit, avec la faiblesse de l'homme nouvellement créé. Dès le commencement, Dieu avait le pouvoir de donner la perfection à l'homme, mais celui-ci, nouvellement créé, était incapable de la recevoir ou de la conserver.⁸⁷

Or, créé *nuper*, il fut constitué pour se développer et pour assumer peu à peu le pouvoir de l'Incréé, processus dans lequel précisément ce qui nourrit et fait croître, c'est l'Esprit – τοῦ δὲ Πνεύματος τρέφοντος καὶ αὐξοντος.⁸⁸ Lisons quelques lignes dans AH IV,38,3:

«Quant à l'homme, il fallait qu'il fût d'abord fait, qu'ayant été fait il grandît, qu'ayant grandi il devînt adulte, qu'étant devenu adulte il se multipliât, que s'étant multiplié il devînt fort, qu'étant devenu fort il fût glorifié, et enfin qu'ayant été glorifié il vît son Seigneur: car c'est Dieu qui doit être vu un jour, et la vision de Dieu procure l'incorruptibilité, «et l'incorruptibilité fait être près de Dieu.»⁸⁹

Nous ne pouvons pas expliquer maintenant tout le passage. Ce que nous voulons souligner, c'est que l'expression «dans la mesure juste» d'*Ep.* 11 trouve son explication la plus raisonnable dans ce contexte. La puissance de Dieu ne pouvait pas être répandue dans une mesure supérieure à celle que l'homme pouvait supporter au début. Et pourtant, la puissance accordée au début était la condition d'un processus de croissance qui devait amener l'homme modelé à devenir image et ressemblance divines.⁹⁰ Or, dans ce sens, la puissance de Dieu

⁸⁵ Չափ signifie mesure. L'instrumental se trouve dans le dictionnaire avec un sens adverbial: avec mesure. Cf. Dizionario armeno-italiano, composto dal P. Emmanuele Ciakciak, Venezia 1837, t. 2, 1154, s. v.

⁸⁶ Cf. AH IV,38,1.

⁸⁷ Cf. AH IV,38,2.

⁸⁸ AH IV,38,3 (SC 100**, 954–955).

⁸⁹ SC 100**, 956–957.

⁹⁰ Que le dynamisme de croissance ait commencé depuis le début, cela apparaît confirmé dans AH IV,11,1 (SC 100**, 498). Gn 1,28 («Crescite et multiplicamini») s'applique ici au lignage humain. Le verset révèle l'histoire graduelle de l'homme depuis sa première plasis jusqu'à la communion dans l'incorruptibilité avec le Créateur et Père. Cf. aussi AH IV,11,2–3; 9,3.

doit être en rapport avec l'Esprit. Plus précisément, elle pourrait être identifiée avec ce que nous avons proposé d'appeler le *spiritus germinalis* de la création. Car, si tel n'est pas le cas, l'expression «dans la mesure juste» n'aurait pas de sens. Un Esprit trop fort n'aurait pas respecté le caractère créé, à base de boue et enfantin, propre au premier homme; et pourquoi une δύναμις qui ne s'identifierait pas d'une certaine manière avec l'Esprit, devrait-elle être mélangée «dans la mesure juste»?

6.1. Dans la suite, nous allons aborder deux thématiques complexes. En premier lieu, nous devons examiner *Ep.* 5 et AH V,18,2, deux passages qui mettent en relation l'Esprit Saint avec la création du monde.

«Ainsi apparaît un seul Dieu, Père, increé, invisible, Auteur de toutes choses, au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu et après lequel il n'y a pas d'autre Dieu. En effet, Dieu possède un Verbe, et c'est pourquoi il a fait (արար) les choses par son Verbe; Dieu est également Esprit, et c'est pourquoi il a ordonné (գարդարեաց) toutes choses par son Esprit. Comme le dit le prophète: «Par le Verbe du Seigneur les cieux furent établis (հաստատեցան), et par son Esprit toute leur puissance» (Ps 32,6). Puis donc que le Verbe établit (հաստատե), c'est-à-dire donne forme (մարմնոյ գործէ) et existence (գոյացութիւնն էլոյ շնորհէ), tandis que l'Esprit dispose (յարդարէ եւ կերպարանէ) la diversité des puissances (զգաւազանութիւնս զարութեանցն), c'est à bon droit que le Fils est appelé Verbe, et l'Esprit, Sagesse de Dieu. C'est aussi avec raison que Paul, son apôtre, dit: «Un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, à travers toutes choses et en nous tous» (Eph 4,6). En effet, au-dessus de toutes choses, il y a le Père; à travers toutes choses, il y a le Verbe, car c'est par son entremise que toutes choses ont été faites par le Père; enfin, en nous tous, il y a l'Esprit qui crie: «Abba, Père» (Ga 4,6; Rm 8,15) et qui forme l'homme à la ressemblance de Dieu.»⁹¹

«Car le Père porte tout à la fois la création et son Verbe; et le Verbe, porté par le Père, donne l'Esprit (esprit) (*praestat Spiritum*) à tous, de la manière que veut le Père: aux uns, en rapport avec leur création, il donne l'esprit appartenant à la création, esprit qui est une chose faite (*quibusdam quidem secundum conditionem, quod est conditionis, quod est factum*); aux autres, en rapport avec leur adoption, il donne l'Esprit provenant du Père, Esprit qui est la Progéniture de celui-ci (*quibusdam autem secundum adoptionem, quod est ex Deo, quod est generatio*). Et ainsi se manifeste «un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, à travers toutes choses et en nous tous» (Eph 4,6). Car, au-dessus de toutes choses, il y a le Père, et c'est lui la tête du Christ; à travers toutes choses, il y a le Verbe, et c'est lui la tête de l'Église; en nous tous, il y a l'Esprit, et c'est lui l'eau vive octroyée par le Seigneur à ceux qui croient en lui avec rectitude, qui l'aiment et qui savent qu'il n'y a qu'«un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, à travers toutes choses et en nous tous» (Eph 4,6).»⁹²

Dans *Ep.* 5 apparaît le terme զարութիւն,⁹³ que nous avons traduit dans *Ep.* 11 par «puissance». En particulier, on le rencontre dans une citation de Ps 32,6 («Par le Verbe du Seigneur, les cieux furent établis et par son Esprit toute leur

⁹¹ Texte arménien dans PO XII/5, 663; traduction française dans SC 406, 91.

⁹² SC 153, 238–241.

⁹³ Cf. Reynders, Vocabulaire (voir note 40), 21.

puissance») et dans l'explication postérieure. Certainement, il faut dire d'emblée que le contexte est différent. Չաւրուրիւն se réfère ici aux puissances des sept ciels planétaires ou, mieux, de leurs habitants. Chacun des anges, égal aux autres par nature, leur est différent en qualité selon la puissance de l'Esprit qui lui a été donnée: sagesse, intelligence, science... Dans aucun cas, la puissance de l'Esprit communiquée à l'ange ne lui permet d'abandonner le rang (τάξις) que Dieu lui a donné à l'intérieur de la création.

Nous pouvons alors nous demander: existe-t-il une certaine relation entre ces puissances et la puissance dont parle *Ep.* 11 et ainsi, une relation avec l'Esprit? Comme nous l'avons dit, la citation de Ps 32,6 ne favorise pas cette explication, parce que ce passage parle seulement des puissances avec lesquelles les anges sont constitués. Toutefois, il s'agit toujours des puissances de l'Esprit. C'est davantage l'explication successive d'Irénée qui amplifie le contexte de la citation scripturaire, en se référant à la création en général réalisée à travers le Fils et l'Esprit, dans le cadre de laquelle l'Esprit dispose⁹⁴ la diversité des puissances. Cela est renforcé par la partie finale du paragraphe, de portée anthropologique, selon laquelle l'Esprit habite dans l'homme et le fait crier: Abba, Père!

L'hypothèse qui en découle est la suivante: l'Esprit Saint dispose la diversité des puissances, non seulement des sept ciels planétaires mais celle de tous les êtres et principalement celle de l'homme. Cette interprétation serait cohérente avec *Ep.* 11, où l'Esprit Saint aurait disposé dynamiquement la δύναμις Θεοῦ mélangé avec la terre pendant le modelage successif.⁹⁵

À côté de ce passage, je pense qu'il faut aussi étudier AH V,18,2. Irénée y affirme que le Père soutient la création dans son premier être et qu'il soutient aussi le Verbe en tant qu'homme, concrètement, lors de la crucifixion. De son côté, ce Verbe, en tant qu'homme, donne (*praestat*) à tous les êtres l'Esprit conformément à la volonté du Père: à certains, l'Esprit *secundum conditionem, quod est factum*;⁹⁶ à d'autres, l'Esprit *secundum adoptionem*, celui qui vient de Dieu. Que le passage ait quelque chose à voir avec le précédent, cela semble être suggéré par le fait que dans la suite, comme dans *Ep.* 5, Eph 4,6 est cité et expliqué. À mon avis, Irénée, concentré sur le monde matériel, a mentionné ici les deux extrêmes: l'inférieure consiste dans le fait d'octroyer à tous les êtres l'Esprit *secundum conditionem*, qui les ordonne et les dynamise selon le dessein de Dieu, l'esprit naturel de cohésion, typique de la doctrine stoïcienne qui ordonne tous les êtres selon leur dynamisme propre; l'extrémité supérieure, c'est l'Esprit d'adoption filiale donné aux croyants dans les derniers temps. Il s'agit toujours du même Esprit, auquel on peut participer de deux manières différentes.

⁹⁴ L'arménien dit «dispose et façonne» (յարդարէ եւ կերպարանէ). Nous avons traduit, en suivant Adelin Rousseau, avec le seul terme «dispose», puisque la version arménienne d'Irénée utilise souvent deux ou trois termes pour rendre un seul mot grecque.

⁹⁵ Cf. dans le texte d'*Ep.* 11: «Il (= Dieu) imprima ses propres traits», c'est-à-dire, les traits du Fils et de l'Esprit.

⁹⁶ L'expression peut paraître étonnante. Elle doit se comprendre dans le contexte de l'effort de l'auteur pour expliquer la présence de l'Esprit dans la création.

Cette fonction réalisée par le Verbe, qui donne à tous les êtres l'Esprit de création, est sûrement en rapport avec celle qu'*Ep.* 5 assigne directement à l'Esprit, qui dispose la diversité des puissances. En fait, il n'y aurait aucune difficulté dans le passage du Verbe à l'Esprit, puisqu'on sait que ce que fait le Verbe à travers l'Esprit est assigné par Irénée tant à l'un qu'à l'autre. Or, il resterait à préciser si l'«octroyer» de AH V,18,2 et le «disposer et façonner» d'*Ep.* 5 sont identiques; et, dans le cas contraire, déterminer la relation entre les deux actions. Nous ne discuterons pas ce point en détail. À première vue, il semble que l'affirmation d'AH V,18,2 est plus générique que celle d'*Ep.* 5. En fait, celle-là mentionne la fonction du Verbe, c'est-à-dire donner l'Esprit, tandis qu'*Ep.* 5 distingue la fonction du Verbe (établir, donner forme et existence) et la tâche de l'Esprit (disposer et façonner). À partir d'ici on pourrait nuancer encore le rapport entre ces deux passages et *Ep.* 11.

6.2. En second lieu, nous devons prendre en considération AH V,12,2 et *Ep.* 14, des passages qui paraissent en quelque manière contredire les explications données jusqu'ici. En premier lieu, AH V,12,2, auquel nous nous sommes référés antérieurement:

«Il fallait que l'homme fût d'abord modelé, qu'après avoir été modelé il reçût une âme, et qu'ensuite seulement il reçût la communion de l'Esprit. C'est pourquoi aussi «le premier Adam a été fait âme vivante (*in animam viventem*), mais le second Adam a été fait Esprit vivifiant (*in Spiritum vivificantem*)» (1Co 15,45).»⁹⁷

Les expressions, tirées de Paul, paraissent mettre en marge toute présence de l'Esprit dans le premier homme. Toutefois, si on poursuit la lecture, on s'aperçoit qu'il faut nuancer l'affirmation: «De même donc que celui qui avait été fait âme vivante (εἰς ψυχὴν ζῶσαν), en inclinant vers le mal, a perdu la vie, ainsi ce même homme, en revenant au bien et en recevant l'Esprit vivifiant (τὸ ζωοποιῶν Πνεῦμα), retrouvera la vie.»⁹⁸ Or, la vie qu'Adam a perdue, n'était pas celle de l'âme, puisque celle-ci a continué en lui aussi après qu'il a péché, mais plutôt la vie surnaturelle naissante, perte qui provoqua son expulsion du paradis.

Seconde difficulté: la vie est-elle entrée dans le premier homme avec la réception de l'haleine de vie de Gn 2,7b?⁹⁹ Cela contredirait *Ep.* 11, du moins dans son interprétation plus immédiate. D'autres expressions d'Irénée dans AH V,12 paraissent aller dans la même direction. Ainsi, nous lisons dans AH V,12,1: *Expulsa est autem pristina vita, quoniam non per Spiritum sed per afflatum*

⁹⁷ SC 153, 148–149.

⁹⁸ AH V,12,2 (SC 153, 148–151).

⁹⁹ C'est la pensée de John Behr. En effet, il considère que l'Esprit fait partie de l'homme créé, puisque la vie est seulement une et sa source toujours l'Esprit. Mais bien sûr, ceux qui ne sont pas encore fils adoptifs, peuvent recevoir l'Esprit seulement d'une manière qui correspond à leur état de créatures. Selon Behr, Irénée décrit cet état de l'Esprit comme «haleine créé», l'haleine de vie («afflatus vitae») de Gn 2,7b (cf. AH V,12,1–2). Cf. *Asceticism and Anthropology*, 106–107.

*fuera data.*¹⁰⁰ La *vita pristina*, surnaturelle, fut donnée à l'homme à travers l'haleine de vie. C'est pourquoi elle a pu être expulsée. Et Irénée explique déjà dans AH V,12,2: *Aliud enim est afflatus vitae, qui et animalefficit hominem, et aliud Spiritus vivificans, qui et spiritalem eum efficit.*¹⁰¹

Pour Antonio Orbe, la difficulté n'est pas insoluble. Selon le patrologue espagnol, il s'avère fondamental de reconnaître que, plus qu'à des composantes de l'homme, notre auteur se réfère ici à des principes différents de vie. D'autre part, Irénée est conditionné par ce qu'il veut expliquer, c'est-à-dire que l'homme a perdu la première vie que Dieu lui avait donnée; et que la vie vaincra la mort et restituera l'homme à Dieu. Le premier événement ne lui serait pas arrivé si la vie lui avait été communiquée au commencement à travers l'Esprit des derniers temps qui, comme le dit l'évêque de Lyon, entoure l'homme à l'intérieur et à l'extérieur comme celui qui dure toujours et ne l'abandonne jamais. Cependant, même si la vie surnaturelle naissante lui était communiquée à travers *l'afflatus*, aucun des deux n'était capable de maintenir l'homme pour toujours dans la vie divine, bien que ce soit pour des motifs différents. La *vita pristina* ne pouvait rendre l'homme éternel avec l'éternité de Dieu, car elle était naissante et *germinalis*; *l'afflatus* simplement parce qu'il était psychique. Or, ce qui prédomine dans ce sens dans le premier homme est évidemment la vie temporelle, la vie animale, même si dans sa composition, il existait déjà un germe de vie surnaturelle. Dans ce sens, le fait que la *vita pristina* soit communiquée à l'homme *per afflatum* n'implique pas qu'elle lui soit infusée avec *l'afflatus* de Gn 2,7, mais qu'elle agit sur l'homme par son intermédiaire, une fois que cet *afflatus* ait été insufflé dans le plasma déjà modelé.

Nous trouvons une difficulté similaire dans l'œuvre catéchétique d'Irénée. En effet, dans *Ep.* 14, nous lisons qu'Adam et Eve étaient nus et n'avaient pas de honte, parce que leur mentalité était innocente et enfantine: «Car ils gardaient alors en son intégrité leur nature. En effet, ce qui avait été insufflé dans l'ouvrage modelé (ի ստեղծուածն) était un souffle de vie (շունչ կենաց). Or, tant qu'il demeurait dans son rang et dans sa force (դասուն եւ զարուրեան), ce souffle ne pouvait concevoir ce qui est mal.»¹⁰²

Dans ce paragraphe, une explication succède à une autre. Premièrement, le fait: ils étaient nus et n'avaient pas de honte. Raison première: ils vivaient en état d'intégrité, conservant leur propre nature. Quelle nature? Irénée ne le dit pas mais, sûrement, il se réfère à celle qui fut façonnée à l'image de Dieu, en vue de sa ressemblance; ou en d'autres termes, au vêtement de l'Esprit propre au paradis. Mais alors, pourquoi vivaient-ils en état d'intégrité? Seconde explication: ce qui avait été inspiré dans l'ouvrage modelé était un souffle de vie. Pendant que le

¹⁰⁰ SC 153, 142 : «Or la première vie a été expulsée parce qu'elle avait été donnée par le moyen d'un simple souffle et non par le moyen de l'Esprit».

¹⁰¹ SC 153, 142–144 : «Car autre chose est le «souffle de vie» (Gn 2,7), qui fait l'homme psychique, et autre chose l'«Esprit vivifiant» (1Co 15,45), qui le rend spirituel».

¹⁰² Texte arménien dans PO XII/5, 669–670; traduction française dans SC 406, 103.

souffle persévère dans son ordre et sa vigueur, il n'est pas possible de comprendre et concevoir ce qui est mal.

Ici on peut penser aussi à deux possibilités.

(1) La force ou la puissance, même terme qu'Irénée emploie dans *Ep.* 11 pour la δύναμις Θεοῦ, a été insufflé dans l'homme avec l'haleine de Gn 2,7b. Dans ce cas, surgissent plusieurs difficultés:

a) L'action de l'Esprit, main de Dieu, dans le modelage de la boue, semble perdre sa valeur.

b) La boue modelée exclusivement à l'extérieur peut-elle, en tant que telle, être appelée image de Dieu, comme c'est le cas en *Ep.* 11? Ce n'est pas probable. En effet, outre d'autres arguments, «image de Dieu» est rendu en *Ep.* 11 par l'arménien կերնարան Աստուծոյ.¹⁰³ Or, dans le passage d'*Ep.* 5 que nous avons analysé dans la partie précédente, le verbe կերնարանէս¹⁰⁴ est appliqué à l'action de l'Esprit qui dispose les puissances des créatures.

c) Il faudrait expliquer aussi pourquoi *Ep.* 11 affirme que Dieu a fixé ses traits – au pluriel – dans la boue pour que précisément ce qui apparaîtrait aux regards puisse avoir une forme divine.

(2) La puissance divine, déjà présente et modelée intérieurement par l'Esprit, s'est unie au souffle infusé plus tard par Dieu, conformément à un principe anthropologique formulé par Irénée pour les temps de l'Évangile dans AH V,6,1, mais qui peut être généralisé: «l'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père (*Spiritum Patris*) et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu». Et un peu plus loin: «Lorsque cet Esprit, en se mélangeant à l'âme, s'est uni à l'ouvrage modelé, grâce à cette effusion de l'Esprit se trouve réalisé l'homme spirituel et parfait.»¹⁰⁵ C'est l'interprétation soutenue par Antonio Orbe. Dans ce sens, l'expression «dans son rang et dans sa force» d'*Ep.* 14 signifierait la position juste de l'âme dans l'économie du salut: elle doit obéir à l'action de l'Esprit si bien, qu'il puisse progressivement se faire sentir dans l'homme de chair.

7. Il est temps de conclure. Sans expliciter autant de données, Antonio Orbe conclut, dans son *Antropología de san Ireneo* (p. 60), que la puissance divine d'*Ep.* 11 peut être comprise au niveau anthropologique parallèlement à l'efficacité de l'Esprit de Dieu planant sur les eaux (Gn 1,2). L'Esprit de Dieu donnait cohésion, comme *anima mundi*, à cette énorme masse d'où sortirait l'univers, et imprimait en elle de la douceur ou de la souplesse, pour qu'elle soit docile au Verbe de Dieu dans l'œuvre des six jours. Cette mystérieuse puissance divine a dû elle aussi fonctionner de manière analogue, mélangée dans une juste mesure avec les éléments plus purs de la terre. À la lumière de Gn 1,2, Orbe liait ladite puissance avec l'Esprit de Dieu, non avec l'Esprit Saint personnel. C'est simple-

¹⁰³ PO XII/5, 667.

¹⁰⁴ PO XII/5, 663.

¹⁰⁵ SC 153, 72–77.

ment la vertu du Père, encore sans forme comme la matière dans laquelle il réside et dans laquelle il se laisse sentir comme *anima mundi*.

Ce dernier point nous offre encore un élément de discussion. Si Gn 1,2 présente un parallèle pour assigner l'effusion de cet Esprit au Père, l'interprétation irénéenne du miracle de l'aveugle-né suggère que c'est le Fils qui est la source de l'Esprit que nous avons nommé *germinalis*. Et encore plus. Je ne suis pas sûr qu'Irénée ait compris la création de la substance à partir de laquelle l'homme a été modelé, de façon parallèle à la création de la *materia prima* avant le modelage du monde. En effet, la terre à partir de laquelle l'homme a été créé avait déjà une histoire quand elle a été prise pour modeler le roi de la création. Il ne s'agissait plus d'une création *ex nihilo*. Dans ce sens, on pourrait, à mon avis, supposer une action progressive du Père à travers le Fils sur la terre, action qui grave, selon les besoins, la forme personnelle du Fils.

En tout cas, dans notre présente contribution, nous nous sommes proposé d'apporter au débat de nouvelles données et de nouvelles interrogations. Espérons que cela donnera quelques éclaircissements utiles à la recherche ultérieure. Comme nous l'avons vu, certaines thématiques soutiennent l'idée d'un rapport de la δύναμις Θεοῦ avec l'Esprit, telle que l'avait proposée et soutenue le patrologue espagnol. D'autres présentent des problèmes d'harmonisation avec les éléments qu'Irénée met en jeu dans ses réponses, presque toujours fragmentaires. Par ailleurs, d'autres explications, possibles, des textes ne seraient pas non plus sans difficultés.

De mon côté, je formulerais la conclusion suivante: la δύναμις Θεοῦ d'*Ep.* 11 s'explique mieux si on accepte son identification avec le *spiritus germinalis*. Cet Esprit serait une première action du Fils pour donner cohésion à la terre qui va être modelée. Le modelage implique encore une action, ultérieure, du Fils, qui, à nouveau *per Spiritum*, gravera ses traits personnels dans la boue. Il est aussi difficile de trancher si l'Esprit de la création doit être mis en rapport avec la donation du souffle à l'homme, ou non.

Pour terminer, une dernière réflexion. Pourquoi Irénée n'emploie-t-il pas le terme *spiritus* quand il parle de la création de l'homme? Je suggère deux réponses possibles, complémentaires. En premier lieu, parce que l'Écriture ne le fait pas directement. Par contre, Paul le fait et de manière explicite pour parler de l'Esprit d'adoption filiale. En deuxième lieu, par influence de la polémique anti-gnostique. De fait, dans AH II,19,4, l'évêque de Lyon ironise sur l'idée que la semence de la Mère, Sophia Achamot, c'est-à-dire l'élément *spiritalis*, soit insérée et unie à la matière, en attendant de recevoir l'illumination du Logos parfait. Peut-être Irénée a-t-il expliqué les différences entre sa conception et celle de ses adversaires, comme il l'a fait avec d'autres points de la controverse. Néanmoins, les lignes de l'auteur qui nous sont parvenues gardent le silence sur ce point, peut-être de manière intentionnelle.

*Eléments d'anthropologie dans l'œuvre d'Irénée de Lyon:
une analyse du commencement d'Epideixis 11*

Dans cet article, nous cherchons à analyser quelques aspects anthropologiques présents dans les premières lignes d'Ep. 11, où Irénée fait une exposition-explication de la création de l'homme en prenant comme cadre de référence Gn 2,7 – en partie cité et en partie paraphrasé – et Gn 1,26–27. Après avoir considéré le privilège de l'homme par rapport aux autres créatures (I) et le caractère de la terre à partir de laquelle celui-ci a été formé (II), l'argumentation se concentre sur l'expression «en ayant mélangé, dans la mesure juste, sa puissance avec la terre» (III), en cherchant de déterminer la nature de cette «puissance» et son rapport avec l'Esprit. Cette discussion s'encadre dans le sujet beaucoup plus ample de la constitution anthropologique d'Adam: si l'Esprit en soi ou au moins d'une certaine manière y fait partie. Pour ce faire nous avons pris des passages de l'Ep. et de l'*Adversus haereses* pouvant aider à éclaircir ce point disputé.

Irénée de Lyon – anthropologie – création de l'homme – l'Esprit – Adam – *Epideixis* – *Adversus haereses*.

*Anthropologische Elemente im Werk des Irenäus von Lyon:
eine Analyse des Beginns der Epideixis 11*

In diesem Artikel versuchen wir einige anthropologische Aspekte zu analysieren, die sich in den ersten Zeilen der *Epideixis* 11 finden. Dort legt Irenäus eine darstellende Erklärung der Kreation des Menschen vor, indem er als Referenzrahmen Gen 2,7 – teils zitierend und teils paraphrasierend – sowie Gen 1,26–27 heranzieht. Nach der Betrachtung des Hervorgehobenseins des Menschen in Bezug auf andere Geschöpfe (I) und den Charakter der Erde, von dieser ausgehend jener geformt wurde (II), konzentriert sich die Argumentation auf den Passus «so vermischt habend, in einer rechten Art und Weise, seine Kraft mit der Erde» (III). Dabei wird der Versuch unternommen, die Natur dieser Kraft und ihr Bezug zum Geist zu bestimmen. Diese Diskussion reiht sich in das grössere Thema der anthropologischen Konstitution Adams ein, ob nämlich der Geist selbst oder wenigstens in einer bestimmten Weise daran Anteil hat. Um das zu leisten, ziehen wir Passagen der *Epideixis* und des *Adversus haereses* heran, die dazu beitragen können, diesen umstrittenen Punkt zu erhellen.

Irenäus von Lyon – Anthropologie – Erschaffung des Menschen – Geist – Adam – *Epideixis* – *Adversus haereses*.

*Elementi d'antropologia nell'opera d'Irénée di Lione:
un'analisi dell'inizio dell'Epideixis 11*

In questo articolo, cerchiamo di analizzare qualche aspetto antropologico presente nelle prime linee dell'*Epideixis* 11, in cui Irénée dà una spiegazione della creazione dell'uomo prendendo come quadro di riferimento la Gn 2,7 – in parte citata e in parte parafrasata – e la Gn 1,26–27. Dopo aver considerato il privilegio dell'uomo in rapporto alle altre creature (I) e il carattere della terra a partire da cui egli è stato formato (II), l'argomentazione si concentra sull'espressione «avendo mescolato, nella misura giusta, la sua potenza con la terra» (III), cercando di determinare la natura di questa «potenza» e il suo rapporto con lo Spirito. Questa discussione si inquadra nel discorso molto più ampio inerente alla costituzione antropologica di Adamo: se lo Spirito in sé o almeno in una certa maniera ne fa parte. A questo scopo facciamo riferimento al passaggio dell'*Epideixis* e dell'*Adversus haereses* che potrebbero aiutare a chiarire questa controversa questione.

Irénée di Lione – antropologia – creazione dell'uomo – lo Spirito – Adamo – *Epideixis* – *Adversus haereses*.

*Elements of anthropology in the work of Irenaeus of Lyons:
an analysis of the beginning of Epideixis 11*

In this paper we will attempt to analyse anthropological aspects found in the opening lines of *Epideixis* 11, in which Irenaeus offers an exposition and explication of the creation of man, taking as his frame of reference Gn 2,7 – which is partly cited and partly paraphrased – and also Gn 1,26–27. The argument begins by considering the privilege enjoyed by man in comparison with other creatures (I) and the character of the earth from which man was formed (II). Next it focuses on the words «having mixed, in appropriate measure, His power with the earth» (III) in an attempt to determine the nature of this «power» and its relationship to the Holy Spirit. This discussion opens up the much wider question of the anthropological constitution of Adam: that is, whether it is constituted, at least in some form, by the Holy Spirit. In our analysis we examine passages from the *Epideixis* and from the *Adversus haereses* which may help to clarify this point of dispute.

Irenaeus of Lyons – anthropology – creation of man – the Holy Spirit – Adam – *Epideixis* – *Adversus haereses*.

Andrés Sáez, Prof. Dr., Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid).