NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

109 N° 1 1987

Irénée, théologien de l'unité

Ysabel DE ANDIA

p. 31 - 48

https://www.nrt.be/en/articles/irenee-theologien-de-l-unite-2

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Irénée, théologien de l'unité

Face à la pseudo-gnose qui divise ce qui est uni et multiplie ce qui est simple, Irénée apparaît avant tout comme docteur de l'unité : unité de Dieu, créateur et Père, unité du Christ, vrai Dieu et vrai homme, unité de l'Esprit de prophétie et d'adoption, unité des Testaments et unité de l'Evangile tétramorphe, unité de l'économie du salut récapitulée dans le Christ, unité de l'homme formé d'un corps et d'une âme à laquelle se joint l'Esprit, unité de la tradition apostolique dans la catholicité de l'Eglise, unité du « grand et glorieux Corps du Christ ». Unité de Dieu, unité de l'homme, unité de l'histoire du salut, unité des Ecritures, unité de l'Eglise : toutes ces formes d'unité sont liées et l'on ne peut pas rompre l'unité sur un point sans rompre l'unité de tout.

Rarement dans l'histoire de l'Eglise une telle vision de l'unité du mystère chrétien a été atteinte ou plutôt c'est aux origines du christianisme, dans la grâce de l'origine, que l'unité s'est manifestée dans toute sa pureté et sa simplicité. La simplicité du regard d'Irénée sur l'unique Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, sur le Christ qui récapitule en lui le cosmos et l'histoire et sur l'homme modelé à l'image et à la ressemblance de Dieu fait la force de sa *Mise en lumière et réfutation* (*elenchos kai anatropê*) *de la pseudo-gnose* [1] et l'harmonie de sa *Démonstration de la prédication apostolique* [2]. Tels sont les deux pôles de la pensée d'Irénée : la réfutation de la « gnose au nom menteur » qui a pour origine Simon le Mage [3], dont parlent les *Actes des Apôtres* (*Ac 8*, 9-24), et comme chefs de file Valentin et Marcion et, d'autre part, la mise en lumière de la « gnose vraie » (*AH* IV,33,8) qui nous est transmise par la tradition apostolique, selon les successions apostoliques.

C'est par la confession des trois « articles » du symbole de la foi qu'Irénée pourra montrer, face aux gnostiques, l'unité de Dieu, du Christ ou de l'Eglise, tout étant lié. L'unité de Dieu, Père, Fils et Saint-

1. Nous citons la traduction de l'*Adversus Haereses* (*AH*) d'IRÉNÉE DE LYON par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU dans la coll. Sources chrétiennes (SC).

2. *Démonstration de la prédication apostolique*, édit. L. FROIDEVAUX, coll. SC, 62, Paris, 1959 (trad. française seulement).

3. Cf. *AH* I,23,1-4. Sur Simon le Mage, voir K. BEYSCHLAG, *Zur Simon-Magus-Frage*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 68 (1971) 399.

Esprit, fonde l'unité du monde et de l'histoire, de l'homme et de l'Eglise, mais inversement c'est seulement dans l'unité de l'Eglise catholique et apostolique que l'unité baptismale de la foi est gardée comme un précieux dépôt et confessée face aux hérétiques, aux juifs ou aux païens.

I. - L'unité de Dieu

1. *L'unité de Dieu, Créateur et Père*

L'étude du terme « hérétique » (*haireticos*) [4] qui apparaît 52 fois, dont 19 fois dans l'expression généralisante *omnes haeretici,* permet de faire une première caractérisation de l'hérésie au IIe siècle selon Irénée. L'hérésie porte principalement sur trois points : 1) blasphémer le Créateur, 2) ne pas reconnaître que « le Verbe s'est fait Chair », 3) et nier le salut de la chair (*salus carnis*). Le blasphème contre le Créateur nie l'unité de Dieu, Créateur et Père et, corrélativement, l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament ; le refus de confesser que le Verbe est venu dans la chair (*1 Jn 4,* 2-3) conduit à la « division » du Christ d'en haut et du Jésus terrestre, et la négation du salut de la chair, à l'impossibilité de réconcilier en l'homme le spirituel et le charnel.

Le blasphème fondamental est le blasphème contre le Dieu créateur : « car quelques déclarations solennelles qu'ils fassent, *tous les hérétiques* aboutissent en fin de compte à ceci : blasphémer le Créateur et nier le salut de cet ouvrage modelé qu'est la chair (*saluti plasmatis Dei*) » (*AH* IV, praef. 4).

a. Le « blasphème » contre le Dieu Créateur est avant tout le blasphème de Cerdon et de Marcion [5], son disciple. Cerdon, qui résida à Rome sous Hygin, « enseigna que le Dieu annoncé par la Loi et les prophètes n'est pas le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ : car le premier a été connu et le second est inconnaissable (*agnôstos*), l'un est juste (*dikaios*) et l'autre est bon (*agathos*) » (*AH* I,27,1). La doctrine de la dualité du Dieu de l'Ancien Testament et du Père de Jésus, le *theos*

4. Sur l'hérésie chez Irénée, voir A. BENOIT, *Irénée et l'hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l'évêque de Lyon,* dans *« Ecclesia orans » Augustinianum* 20 (1980) 55-67, et Y. DE ANDIA, *L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon, ibid.* 25 (1985) 609-644.

5. Cf. *AH* I, 27,2-4. Sur Marcion, voir A. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott,* Leipzig, 1924 ; B. ALAND, *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation,* dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973) 420-447 et H. VON CAMPENHAUSEN, *Marcion et les origines du canon néo-testamentaire,* dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 46 (1966) 213-226.

agnôstos, vient donc de Cerdon, qui lui-même provenait d'un groupe de Simoniens. Marcion son successeur – dit Irénée – « développa sa doctrine en blasphémant avec impudence le Dieu annoncé par la Loi et les Prophètes » (*AH* I,27,2).

La division en « deux dieux » (*AH* II,1,4) – le « *prétendu* Père qu'ont faussement imaginé Marcion, Valentin et les prétendus gnostiques » (*AH* IV,6,4), et le Créateur du ciel et de la terre qui serait un démiurge de rang inférieur – aboutit :

1. à la « coupure entre notre monde et le Père » (*AH* II,31,1), qui fait de Dieu, selon le titre du livre de Simone Pétrement, un *Dieu séparé* [6] ;

2. et à la négation de Dieu lui-même : « Marcion qui divise Dieu en deux et distingue un Dieu bon d'un Dieu justicier, supprime Dieu de part et d'autre. Si en effet le Dieu justicier n'est pas également bon, il n'est pas Dieu, car il n'y a pas de Dieu sans bonté ; à l'inverse si le Dieu bon n'est pas également justicier, il subira le même sort que le premier et se verra soustraire la qualité de Dieu » (*AH* III,25,3).

Il n'y a qu'un seul Dieu « bon », selon la parole du Sauveur au jeune homme riche (*Mt 19,* 17), et la distinction entre un Dieu « bon » – le Dieu que nous révèle le Sauveur comme étant son Père – et le Dieu « juste » de la Loi introduit une séparation entre l'Ancien Testament et le Nouveau. Si l'on admet une telle distinction, il ne peut pas y avoir d'unité entre les deux Testaments, mais seulement une relation « symbolique » entre l'un et l'autre : de même que le Nouveau Testament est la vérité de l'Ancien, qui en est l'image, de même le Démiurge n'est que le « symbole » ou l'« image » du « Père » : « Du Père qui est inengendré, du Père du Tout, l'essence est incorruptibilité et lumière en soi, simple, homogène. Par contre, le Démiurge, bien que donnant l'existence à une puissance double, est pourtant un symbole (*eikôn*) du Dieu suprême », dit Ptolémée dans la *Lettre à Flora* [7].

Que signifient cette *distance* que les gnostiques introduisent entre l'un et l'autre Testament et cette *distinction* entre le Démiurge, c'est-à-dire le Dieu de l'Ancien Testament, qui se croyait et se proclamait le « seul Dieu », et le « Père » qui est resté « inconnu » jusqu'à la venue du Sauveur ? « Si l'on conserve le Créateur tout en le dévaluant, si l'on conserve le récit de la Genèse, c'est parce qu'*on veut garder l'Ancien Testament tout en le mettant à une place subordonnée.* Cela montre qu'il y a là une religion *qui se définit par son rapport au judaïsme, mais qui en*

6. S. PÉTREMENT, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme,* Paris, 1984.
7. PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora,* coll. SC, 24bis, Paris, 1966.

est différente ; une religion qui, *tout en conservant le judaïsme,* affirme qu'il faut le dépasser [8]. » Le gnosticisme pense le rapport du Nouveau Testament à l'Ancien, ou celui du christianisme au judaïsme, selon un monde qui n'est pas celui de la « grande Eglise » : il introduit l'altérité ou même l'« étrangeté » entre les deux religions, dont l'une ne connaissait pas et n'a pas reconnu le vrai Dieu et l'autre dépasse la « justice » de la Loi par la découverte de la « bonté » et de la miséricorde divines, en méconnaissant l'unité de Dieu, Créateur et Sauveur, l'unité de l'économie du salut et l'accomplissement de la Loi par le commandement de la charité.

b. Pour réfuter la division opérée par Marcion – et à sa suite par les Valentiniens comme Ptolémée – entre le Dieu juste de l'Ancien Testament et le Dieu bon du Nouveau, Irénée utilise deux sortes d'arguments, philosophiques et théologiques.

D'une part, il invoque Platon qui affirme, dans les *Lois* (IV,715e), que Dieu est accompagné de justice et, dans le *Timée* (3,29e), qu'en celui qui est bon « ne naît aucune envie ». « Plus religieux qu'eux – conclut Irénée – apparaît Platon qui confesse un même Dieu à la fois juste et bon » (*AH* III,25,5). D'autre part, il dénonce ceux qui « fabriquent des dieux multiples », « blasphèment leur Créateur », « s'imaginent avoir trouvé au-dessus de lui un autre Dieu » (*AH* III,24,2) et « méprisent Dieu, le tenant pour minime parce que, dans son amour et sa surabondante bonté, il est venu en la connaissance des hommes . . . *Ils ont donc imaginé, au-dessus de ce Dieu, un Dieu qui n'est pas,* pour avoir trouvé un grand Dieu que personne ne peut connaître, qui ne communique pas avec le genre humain et n'administre pas les affaires terrestres : c'est à coup sûr le *Dieu d'Epicure* qu'ils ont ainsi trouvé, un Dieu qui ne sert à rien ni pour lui-même, ni pour les autres, bref *un Dieu sans providence* » (*AH* III,24,2).

C'est au nom de ce « Dieu qui n'est pas » que Marcion « mutile » les Ecritures, voulant montrer qu'elles témoignent du dieu qu'il a imaginé. De même qu'il ne transmet pas à ses disciples l'*Evangile de Luc,* mais seulement une « parcelle de cet Evangile », « il mutile de même les *Epîtres de l'Apôtre Paul,* supprimant tous les textes où l'Apôtre affirme de façon manifeste que le Dieu qui a fait le monde est le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, ainsi que tous les passages où l'Apôtre fait mention de prophéties annonçant par avance la venue du Seigneur » (*AH* I,27,2).

8. S. PÉTREMENT, *op. cit.*, p. 27.

Inversement, Irénée veut réfuter les « enseignements pervers » des hérétiques par la « preuve tirée des Ecritures (*ostensio ex Scripturis*) qui nous viennent de ceux d'entre les Apôtres qui ont mis par écrit l'Evangile et dans lesquelles ils ont exprimé la doctrine sur Dieu » (*AH* III,5,1). C'est un résumé (*compendium*) (*AH* III,12,9) des Ecritures qui manifeste l'unanimité du témoignage des « Evangiles et des Apôtres, mais aussi de la Loi et des prophètes » (*AH* I,3,6), sur l'unité de Dieu – « un seul et même Dieu » (*AH* III,1,2) –, du Christ – « un seul et même Christ » (*AH* IV,1,2) –, de l'Esprit – « un seul et même Esprit » (*AH* III,21,4) –, des deux Testaments « qui proviennent d'un seul et même Dieu » (*AH* IV,23,1), sur l'unité de la doctrine – « une seule et même doctrine sur Dieu et son Fils » (*AH* III,12,7) –, et de la foi chrétienne – « une seule et identique foi » (*AH* III,3,3). Irénée est vraiment le théologien de l'unité.

Cette preuve, qui s'adresse à tous ceux qui reconnaissent les Ecritures, c'est-à-dire aux juifs (*AH* IV,24,1) et aux hérétiques (*AH* IV,34,5) suppose : 1) la « conservation non feinte des Ecritures et le compte intégral de celles-ci, sans addition ni soustraction » – *c'est la question du Canon des Ecritures* – et 2) la « lecture exempte de fraude et, en pleine conformité avec ces Ecritures, l'explication correcte, harmonieuse, exempte de péril et de blasphème » (*AH* IV,33,8), c'est-à-dire la lecture des Ecritures « auprès des presbytres qui sont dans l'Eglise, puisque c'est auprès d'eux que se trouve la doctrine des Apôtres » (*AH* IV,32,1) – *c'est la question du rapport de l'Ecriture et de la Tradition.*

C'est donc sur la lecture des Ecritures en Eglise que se fonde la réfutation des hérétiques et c'est en cette même Eglise que ceux qui ont reçu l'unique baptême peuvent confesser avec vérité le « seul et même Dieu » Père, Fils et saint Esprit.

2. *L'unité du Christ, « vrai Dieu et vrai homme »*

Contre les docètes qui confessent la divinité du Christ, mais croient que son humanité est une simple « apparence » (*dokêsis*), et contre les ébionites qui croient que Jésus n'est qu'un homme, le « fils de Joseph », Irénée va montrer que le Christ est à la fois « vrai Dieu et vrai homme ».

a. Contre le docétisme, Irénée s'appuie sur le témoignage que livre au sujet de la passion du Christ l'évangéliste Jean, qui a vu l'eau et le sang sortir du côté de Jésus transpercé par un coup de lance :

S'il n'était pas chair, mais n'avait d'un homme que l'apparence (*et cum eum non esset, sed tamquam quasi homo*), comment eut-il été crucifié, cum-

ment du sang et de l'eau purent-ils sortir de son côté transpercé ? Quel était le corps qu'embaumèrent les embaumeurs, et quel était celui qui ressuscita d'entre les morts ? (*AH* IV,32,2).

Les deux interrogations juxtaposées : « comment put-il être crucifié ou transpercé ? » et « quel est le corps qu'embaumèrent les embaumeurs ? », posent les deux questions de la *réalité* de l'incarnation – si le Verbe n'est pas réellement devenu chair, alors il n'a pas été crucifié et le sang et l'eau n'ont pu sortir de son côté – et de *l'identité* du corps embaumé et du corps ressuscité du Christ. En effet la négation de la réalité de l'incarnation nie la réalité de la crucifixion et, par conséquent, celle de la résurrection.

La même discussion se retrouve à propos de l'incarnation du Verbe.

Les Valentiniens confessent de bouche un seul Christ, mais le divisent en pensée : car, d'après leur système, ainsi que nous l'avons déjà dit, autre est le « Christ », qui fut émis par le « Monogène » pour le redressement du Plérôme, autre est le « Sauveur », qui fut émis pour la glorification du Père, et autre enfin le « Jésus de l'économie » qu'il disent avoir souffert tandis que remontait dans le Plérôme le « Sauveur » portant le « Christ » (*AH* III,16,1).

Les Valentiniens ne réduisent pas les deux natures du Christ à une seule, comme les docètes qui ne reconnaissent pas l'humanité du Christ ou les ébionites qui ne confessent pas sa divinité, mais ils font éclater l'unité du Christ à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du Plérôme. Selon diverses modalités, les systèmes de « tous ceux-là » se réduisent à la distinction entre le « Christ » venu d'en haut et « Jésus »né de Joseph (*AH* III,16,6).

Les docètes et des Valentiniens comme Ptolémée ou Bardesane nient donc la naissance humaine du Christ et pensent que le « Christ psychique » « est passé *à travers Marie comme de l'eau à travers un tube* » (*AH* I,7,2).

La négation de l'incarnation ruine également la rédemption, car si le Christ ne s'est pas fait homme, il n'a pu récapituler Adam en lui et sauver tous les hommes :

Si en effet Adam a reçu son modelage et sa substance de la terre par la main et l'art de Dieu et si, de son côté, le Christ ne les a pas reçus de Marie par cet art de Dieu, on ne pourra plus dire que le Christ ait gardé la similitude de cet homme, qui fut fait à l'image et à la ressemblance de Dieu . . . Autant dire que le Christ ne s'est montré qu'en apparence, comme s'il était un homme alors qu'il ne l'était pas, et qu'il s'est fait homme sans rien prendre de l'homme. Car s'il n'a pas reçu d'un être humain la substance de sa chair, il ne s'est fait ni homme ni Fils de l'homme (*AH* III,22,1).

C'est au contraire en prenant la « substance » humaine par l'entremise de Marie que le Christ a récapitulé en lui Adam, joignant la « fin au commencement », unissant en lui l'homme à Dieu.

b. Contre les ébionites, Irénée reprend l'exégèse de l'oracle d'*Isaïe 7*, 14 sur le « signe de l'Emmanuel » : « la Vierge (*Parthenos*) concevra et enfantera un fils ». Le caractère virginal de la maternité de Marie ou la naissance virginale de Jésus est le « signe » de sa génération divine : la « naissance éclatante » de Jésus, né de Marie, manifeste sa « génération éclatante » par le Père.

> Parce que, seul entre tous, il a en lui cette *génération éclatante* qui lui vient du Père très haut et parce qu'il a reçu aussi cette *naissance éclatante* qui lui vient de la Vierge, les divines Ecritures rendent de lui ce double témoignage : d'une part, il est homme sans beauté, sujet à la souffrance, assis sur le petit d'une ânesse, abreuvé de vinaigre et de fiel, méprisé du peuple, descendant jusque dans la mort ; d'autre part, il est Seigneur saint, admirable Conseiller, Dieu fort, venant sur les nuées en juge universel (*AH* III,19,2).

Le Christ est donc « vraiment Dieu » et « vraiment homme » — « *vere homo . . . vere Deus* » (*AH* IV,6,7).

3. *L'unité de l'Esprit prophétique et d'adoption*

C'est précisément à propos de la prophétie de l'Emmanuel qu'Irénée affirme *l'unité de l'Esprit* qui a inspiré les prophètes de l'Ancien Testament et réalisé dans le Nouveau ce qui avait été annoncé :

> C'est en effet un seul et même Esprit de Dieu qui, chez les prophètes, a annoncé la venue du Seigneur et ce qu'elle serait, et qui, chez les Anciens, a bien traduit ce qui avait été bien prophétisé, et c'est lui encore qui, chez les Apôtres, a annoncé que la plénitude du temps de la filiation adoptive était arrivée, que le royaume des cieux était proche, qu'il résidait au-dedans des hommes qui croyaient en l'Emmanuel né de la Vierge (*AH* III,21,3).

L'Esprit Saint est donc l'unique Esprit de prophétie, qui a inspiré les prophètes de l'Ancien Testament, et l'Esprit d'adoption filiale qui a été répandu sur les Apôtres au jour de la Pentecôte. L'Esprit envoyé par le Fils qui nous fait fils dans le Fils.

L'Esprit qui dans l'Ancien Testament prépare et annonce la venue du Fils nous « conduit au Fils », le Fils au Père, et la vision du Père nous accorde l'incorruptibilité :

> Par lui-même, en effet, l'homme ne pourra jamais voir Dieu ; mais Dieu, s'il le veut, sera vu des hommes, de ceux qu'il veut, quand il veut et comme il veut. Car Dieu peut tout : vu autrefois par l'entremise de l'Esprit selon le mode prophétique, puis vu par l'entremise du Fils selon

> l'adoption, il sera vu encore dans le royaume des cieux selon la paternité, l'Esprit préparant d'avance l'homme pour le Fils de Dieu, le Fils le conduisant au Père, et le Père lui donnant l'incorruptibilité et la vie éternelle, qui résultent de la vue de Dieu pour ceux qui le voient (*AH* IV,20,5).

Non seulement toute l'économie du salut est traversée par ce « rythme » ou ce « mouvement » (*AH* IV,38,3) trinitaire qui conduit l'homme au Père par le Fils dans l'Esprit, mais l'unité des Testaments ne peut se comprendre que si l'on confesse l'unité de Dieu, Créateur et Père, l'unité du Fils, Verbe divin, « semé dans les Ecritures de Moïse » (*AH* IV,10,1 ; IV,23,1) et « venu dans la chair » pour notre salut, et l'unité de l'Esprit prophétique et d'adoption. *L'affirmation de l'unité de « l'un et l'autre Testament » exige la confession de la Trinité.* Telle est la clé de voûte du mystère chrétien. Ce qui fait l'unité de tout, c'est la Trinité.

II. - L'unité de l'homme

La « division » de Dieu en « deux dieux », le « Proto-Pater » ou « Abîme » éon suprême du Plérôme, et le Démiurge, de nature psychique, issu de la déchéance de Sophia Achamoth, ainsi que la « division » du Christ en deux : le « Christ d'en haut », éon du Plérôme, et le « Christ psychique » — ou en trois : le « Christ d'en haut », le « Christ psychique » et le « Jésus terrestre » (ou le « Jésus de l'économie ») —, les deux divisions correspondent à la « division » fondamentale en trois « substances » ou « natures » : pneumatique, psychique et hylique ou matérielle.

L'homme est donc formé de trois parties ou de trois « hommes » : l'« homme hylique » modelé par le Démiurge à son image, à partir du limon, et dans lequel il insuffla l'« homme psychique », fait à sa ressemblance, et l'« homme pneumatique » « ou spirituel », de même nature que Sophia Achamoth et semé par elle dans le souffle du Démiurge sans qu'il le sache (*AH* I,5,6).

L'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu est donc l'homme psychique, qui est à l'image, par son corps, et à la ressemblance, par son âme, du Démiurge.

L'homme gnostique n'est pas l'homme de *Gn 1,* 26, mais il est plutôt, selon la comparaison rapportée par Hippolyte, comme le Christ qui habite dans l'homme extérieur, c'est-à-dire l'homme psychique. Le gnostique est spirituel selon sa nature propre (*kat'idian*), consubstantiel (*homoousios*) à Sophia ; il n'est pas semblable (*homoios*) au Démiurge et **il est sauvé par nature. La semence spirituelle est incorruptible : elle**

reste toujours de l'or, même si elle est plongée dans la boue (*AH* I,6,2). L'homme charnel est au contraire, par nature, voué à la mort. Ce qui est de l'ordre de la génération est destiné à la corruption et se distingue absolument de la régénération : la corruption propre à l'élément matériel s'oppose définitivement à l'élément spirituel, incorruptible. Nous sommes en face du dualisme irréductible matière-esprit.

Face au gnosticisme qui détruit l'unité de l'homme composé « par nature » de l'âme et du corps (*AH* II,13,3 et V,20,1), — ou encore de l'âme et de la chair (*AH* V,8,1 et IV, praef. 4) —, et qui nie le « salut de la chair », Irénée va développer une anthropologie qui se fonde sur la foi en la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu (*Gn 1*, 26) et en la résurrection de la chair (*1 Co 15*).

1. *L'unité de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu*

Pour les gnostiques, la notion de ressemblance (*homoiôsis*) exprime une relation dérivée, tandis que la notion de consubstantiel (*homoousios*) caractérise la relation de filiation ou d'identité de « nature ». D'où la nécessité de poser des principes différents comme causes ou origines de natures différentes. Et la gnose elle-même comme connaissance de la nature divine ou spirituelle est réservée aux spirituels, c'est-à-dire aux gnostiques. Au fond la connaissance gnostique repose sur ce principe aussi vieux que la philosophie grecque : « le semblable n'est connu que par le semblable » [9]. Pour Platon, le *nous*, partie supérieure de l'âme, ne pourrait voir les idées si l'âme n'était « apparentée au divin, à l'immortel, à l'intelligence, au simple, à l'indissoluble et à l'immuable » (*Phédon*, 80 AB ; *République*, 611 E). De même seul le spirituel peut recevoir et voir l'Esprit. D'où la nécessité d'une consubstantialité entre la nature divine de l'Esprit et la nature spirituelle du gnostique, qui est sauvé par la « gnose » de sa propre nature.

Irénée va combattre ces vues — en opposant à la consubstantialité la ressemblance avec Dieu ; — en revendiquant pour la chair la « capacité de recevoir l'Esprit » ; — en défendant contre la « gnose » la nécessité et la valeur salvifique de la foi.

La consubstantialité, comme identité de nature entre Dieu et l'élément divin dans l'homme, bien loin de rapprocher l'homme de Dieu, détruit l'unité de l'homme, âme et corps, ainsi que la transcendance de

9. Au témoignage de Théophraste, Empédocle déjà aurait enseigné : *to men gar phronein einai tois homoiois, to d'agnoein tois anomoiois* (THÉOPHRASTE, *Physic. opin.*, 10, dans H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1929, p. 502, l. 7-8).

Dieu par rapport à l'homme. L'affirmation de la *Genèse* que l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu indique, pour Irénée, la dignité du « composé » humain de l'âme et du corps, qui est « à l'image » de Dieu, comme l'âme, et manifeste la grandeur de sa liberté, car il peut, par son péché, perdre *la ressemblance à Dieu, c'est-à-dire l'Esprit Saint* (*AH* V,6,1), sans perdre l'image, qui est inamissible. La ressemblance est une *participation à l'Esprit Saint* et cette participation à l'Esprit Saint qui constitue l'homme spirituel (*AH* V,6,1), composé de trois éléments – selon l'interprétation irénéenne de la doxologie de *1 Th 5, 23* – : un corps et une âme à laquelle s'unit l'Esprit Saint.

L'homme spirituel n'est plus défini par l'identité ou la « consubstantialité » de nature avec l'Esprit, comme dans la « gnose », mais par la « participation » à l'Esprit.

Car, en fin de compte, c'est bien de la définition de l'homme et de l'homme spirituel qu'il s'agit. Ant. Orbe, dans son article *La definición del hombre en la teología del IIº siglo* [10], dit que l'enjeu de l'opposition du gnosticisme et du christianisme au IIe siècle est de savoir « qu'est-ce que l'homme ? » Cet enjeu reste actuel. Les multiples résurgences gnostiques proposent à l'homme le salut par une « connaissance » spirituelle de lui-même, « illumination » intérieure ou « éveil » de soi à soi, où il dissocie la chair de l'Esprit, en rejetant la chair et confondant l'Esprit avec son propre esprit.

2. *L'unité du spirituel et du charnel et la capacité de la chair à recevoir l'Esprit*

L'opposition irréductible de la chair et de l'Esprit conduit les gnostiques à nier la résurrection de la chair en se fondant sur le verset de *1 Co 15*, 50, « la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu ».

Selon les Ophites, dit Irénée, toute l'erreur des disciples est d'avoir cru à la résurrection du Christ dans la chair : « Les disciples, disent-ils, tombèrent ainsi dans cette erreur énorme de s'imaginer qu'il était ressuscité dans son corps cosmique : ils ignoraient que la chair et le sang ne peuvent s'emparer du royaume de Dieu » (*AH* I,30,13).

La résurrection du Christ advient dans son corps non terrestre ou « cosmique », ce qui signifie que le corps matériel ou charnel de chaque homme n'est pas destiné à la résurrection. L'homme doit « se dévêtir » du corps charnel pour se « revêtir » d'un corps spirituel.

10. Dans *Gregorianum* 48 (1967) 522-576.

> Il y en a qui craignent de ressusciter nus, dit l'*Evangile selon Philippe,* c'est pourquoi ils veulent ressusciter dans la chair et ils ne savent pas que ceux qui portent la chair, ceux-là sont nus. Pour ceux qui se dépouilleront au point de se mettre nus, ceux-là ne sont pas nus. Il n'y a ni chair ni sang qui peut hériter du royaume de Dieu.
>
> Quelle est celle qui n'héritera pas ? Celle que nous avons revêtue. Mais quelle est celle qui héritera ? Celle du Christ et son sang. C'est pourquoi il a dit : « celui qui ne mangera pas ma chair et ne boira pas mon sang, n'a pas la vie en lui. » Qu'est-ce que sa chair ? Sa chair est le Logos, et son sang l'Esprit Saint [11].

Ceux qui craignent de ressusciter nus sont ceux qui craignent de se dépouiller de la chair. Ceux-là n'ont pas compris *1 Co 15* ni le sens de la chair, car la chair qui héritera du royaume de Dieu, c'est la chair et le sang du Christ, c'est-à-dire le Logos et l'Esprit Saint. Par conséquent ce n'est pas la chair matérielle qui peut hériter du royaume de Dieu. L'ambiguïté demeure entre une affirmation de la « résurrection de la chair » et de la « résurrection dans la chair » [12].

Les conséquences de l'interprétation gnostique de *1 Co 15,* 50, sont, pour Irénée, la négation de la résurrection du Christ dans son corps terrestre (*AH* I,30,13), la négation de la résurrection et du salut de la chair (*AH* V,9,1) et la nécessité de déclarer que Paul est en contradiction avec lui-même lorsqu'il parle de la résurrection de la chair :

> Ainsi en va-t-il des hérétiques, à propos de la phrase « la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu », dit Irénée avec ironie. En prenant à Paul ces deux vocables, ils n'ont ni perçu la pensée de l'Apôtre, ni cherché à comprendre la portée de ses paroles ; cramponnés à de simples mots sans plus, ils meurent contre ceux-ci, ruinant autant qu'il est en leur pouvoir toute l'économie de Dieu (*AH* V,13,2).

Irénée va répondre aux gnostiques : a. en distinguant la chair avec et sans l'Esprit ; b. en opposant la « puissance » du Dieu chrétien à l'« impuissance » du Démiurge gnostique ; c. et en montrant, comme les gnostiques, que l'Eucharistie est le gage de la résurrection de la chair.

a. *La chair acquiert la « qualité » de l'Esprit*

L'exégèse irénéenne de *1 Co 15,* 50 repose sur la distinction entre la chair considérée sans l'Esprit ou avec l'Esprit :

> Sans l'Esprit de Dieu, la chair est morte, privée de vie, incapable d'hériter du royaume de Dieu . . . Mais là où est l'Esprit du Père, là est l'homme vivant : le sang, animé par la raison, est gardé par Dieu en vue

11. J. MÉNARD, *L'Evangile de Philippe,* Paris, 1967, p. 104,26-105,18 (= p. 56-59).

12. Cf. G. KRETSCHMAR, « Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel », dans *Leben angesichts des Todes.* Festschrift H. Thielicke, Tübingen, 1968.

de la vengeance ; la chair, possédée en héritage par l'Esprit, oublie ce qu'elle est, pour acquérir la qualité de l'Esprit et devenir conforme au Verbe de Dieu (*AH* V,9,3).

L'Esprit qui est défini comme l'Esprit « vivifiant » ou « vivificateur » (*Zôopoion Pneuma*) rend l'« homme vivant ». Il transforme la qualité de la chair, mais non sa substance. Irénée fonde son explication théologique de la résurrection de la chair et, plus généralement, de la transformation de la chair par l'Esprit sur la distinction philosophique entre la substance et la qualité. Lorsqu'Irénée dit que la chair « reçoit la qualité de l'Esprit », il ne veut pas dire que l'homme cesse d'être une « substance charnelle » (*substantiam carnem non amittit, AH* V,10,2) en recevant l'Esprit. L'union de la chair et de l'Esprit n'est pas une « fusion » (*synchysis*), où les composants perdent leur individualité, mais, comme pour le *pneuma* stoïcien [13], un « mélange » (*krasis*) où chacun garde son individualité propre. La chair reçoit de l'Esprit la qualité d'être incorruptible, qui est la qualité de l'Esprit ; le corps qui ressuscite incorruptible est alors un *corpus spirituale* (*1 Co 15,* 44 - *AH* V,7,2).

Ainsi la « chair » qui hérite du royaume de Dieu n'est pas la chair corruptible, mais la chair qui a reçu la « qualité de l'Esprit », c'est-à-dire l'incorruptibilité et, en vérité, ce n'est pas elle qui « hérite » du royaume, mais elle qui est « reçue en héritage, dans le royaume, par l'Esprit ».

> A vrai dire, en effet, la chair n'hérite point mais est possédée en héritage, selon ce que dit le Seigneur : « Bienheureux les doux parce qu'ils posséderont la terre en héritage » (*Mt 5,* 5) ; ainsi sera donc possédée en héritage, dans le royaume, la terre dont provient la substance de notre chair. C'est pourquoi il veut que le Temple soit pur, pour que l'Esprit de Dieu puisse s'y complaire, comme l'époux dans son épouse. De même donc que l'épouse ne peut épouser, mais être épousée, quand l'époux vient la prendre, de même la chair, comme telle et à elle seule, ne peut hériter du royaume de Dieu, mais elle peut être reçue en héritage, dans le royaume, par l'Esprit (*AH* V,9,4).

La relation de l'Esprit et de la chair est analogue aux épousailles de l'épouse par l'époux et à l'héritage du mort par le vivant. L'héritier est « le maître » — l'héritage est « sous sa domination » — et le « vivant » est celui qui hérite du « mort ». Tels sont les attributs de l'Esprit, « Seigneur » et « Donateur de vie ». Par l'« union » de l'Esprit et de la chair, celle-ci reçoit l'incorruptibilité.

---

13. Cf. A. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Louvain, 1945.

L'opposition n'est donc pas entre la « chair » et l'Esprit mais entre le « charnel » et le « spirituel » ou, selon l'*Epître aux Galates* (*Ga* 5.19.22-23), entre les « œuvres de la chair » et le « fruit de l'Esprit ».

> Le fruit de l'œuvre de l'Esprit, c'est le salut de la chair : car que pourrait être le fruit visible de l'Esprit invisible, sinon de rendre la chair mûre et capable d'incorruptibilité ? (*AH* V, 12, 4).

b. Sapientia Dei *et* potentia Dei

L'argumentation d'Irénée pour démontrer la possibilité de la résurrection de la chair est double : il montre d'abord la puissance dont Dieu dispose pour ressusciter la chair et, ensuite, la capacité de la chair d'être ressuscitée par Dieu.

La résurrection de la chair est une œuvre de puissance divine. Irénée se fonde sur deux passages des *Epîtres aux Corinthiens* de saint Paul pour le prouver : *2 Co 12,* 9, cité en *AH* V,3,1 et *1 Co 6,* 13-14, cité en *AH* V,6,2 et V,7,1.

Les gnostiques ont vu la *sapientia Dei,* mais ils n'ont pas compris la *potentia Dei.* Or la résurrection de la chair est avant tout une œuvre de puissance :

> Ils méprisent donc la puissance de Dieu et ne voient pas la vérité, ceux qui arrêtent leurs regards sur la faiblesse de la chair et ne considèrent pas la puissance de Celui qui la ressuscite d'entre les morts (*He 11,* 19). Car s'il ne vivifiait pas ce qui est mortel et s'il n'élevait pas à l'incorruptibilité ce qui est corruptible (*1 Co 15,* 53), Dieu cesserait d'être puissant (*AH* V,3,2).

La « faiblesse » de la chair, bien loin de faire obstacle à la « puissance » de Dieu, la manifeste au contraire davantage.

c. *L'Eucharistie, gage d'incorruptibilité*

Enfin Irénée, comme les gnostiques, insiste sur la relation entre l'Eucharistie et la résurrection. En *AH* V,2,2-3, Irénée établit un parallèle entre la multiplication du grain de froment tombé en terre (création), le pain et le vin qui deviennent corps et sang du Christ en recevant la parole de Dieu (Eucharistie) et la résurrection de nos corps, couchés en terre, « lorsque le Verbe de Dieu les gratifiera de la résurrection ». C'est l'Eucharistie qui communique l'Esprit, elle transformera nos « corps mortels » en « corps spirituels », elle nous fait déjà vivre de la vie de l'Esprit.

La résurrection de la chair par l'Esprit rétablira l'unité de l'homme détruite par la mort. Et cette vie incorruptible nous est déjà **donnée en gage par la communion au corps du Christ et au don de l'Esprit.**

3. *La récapitulation de l'homme dans le Christ*

L'unité de l'homme est donc trinitaire : créé à l'image et à la ressemblance de Dieu et modelé par les deux Mains de Dieu que sont le Verbe et l'Esprit, c'est en étant « rendu conforme et concorporel au Fils (*conformatum et concorporatum Filio*) (*AH* V,36,3) par l'Esprit qu'il retourne au Père.

Mais cette unité de la fin, à la résurrection, comme celle du commencement, à la création, ne pourrait avoir lieu sans la récapitulation d'Adam dans le Christ, qui est le rattachement de la « fin » (le Christ) au « commencement » (Adam) :

> C'est pourquoi Luc présente une généalogie allant de la naissance de Notre Seigneur à Adam et comportant soixante-douze générations : *il rattache de la sorte la fin au commencement* et donne à entendre que le Seigneur est Celui qui a récapitulé en lui-même toutes les générations dispersées à partir d'Adam, toutes les langues et les générations d'hommes, y compris Adam lui-même (*AH* III,22,3).

En récapitulant Adam en lui, le Christ récapitule toutes les générations d'hommes et en fin de compte l'humanité tout entière. Mais la récapitulation n'est pas seulement le rattachement de la « fin » de l'humanité dans le Christ à son « commencement » en Adam ; elle est aussi le rattachement de l'humanité tout entière à Celui dont elle tire son origine :

> Notre Seigneur Jésus-Christ, dans les derniers temps, s'est fait homme parmi les hommes afin de *rattacher la fin au commencement*, c'est-à-dire l'homme à Dieu (*AH* IV,24,4).

La « récapitulation » [14] qui exprime la restauration par le Christ de l'humanité dans son intégrité originelle, mais également son achèvement ou son accomplissement dans le Christ, l'incorporation de l'humanité sauvée dans le Christ et la subordination de tout sous un seul chef (*Ep 1*, 10), le Christ, est la notion centrale de la théologie d'Irénée. Il n'y a d'unité du cosmos et de l'histoire, des langues et des générations, et de l'humanité tout entière que parce que tout est récapitulé dans le Christ.

III. – L'unité de l'Eglise

Cette unité trinitaire de l'homme, récapitulé dans le Christ, va se retrouver dans l'Eglise, Corps du Christ, animée par l'Esprit comme le corps par l'âme.

14. Sur la récapitulation chez Irénée, voir A. HOUSSIAU, *La christologie de S. Irénée*, Louvain, 1955, p. 216-244 : « La récapitulation dans l'œuvre littéraire d'Irénée ».

1. *L'unité de l'Eglise, Corps du Christ, animée par l'Esprit*

C'est à l'Eglise elle-même, en effet, qu'a été confié le « don de Dieu », comme l'avait été le souffle à l'ouvrage modelé, afin que tous les membres puissent y avoir part et être par là vivifiés : c'est en elle qu'a été déposée la communion avec le Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint, arrhes de l'incorruptibilité, confirmation de notre foi et échelle de notre ascension vers Dieu, car « dans l'Eglise, est-il dit, Dieu a placé des Apôtres, des prophètes, des docteurs » et tout le reste de l'opération de l'Esprit.

De cet Esprit s'excluent donc tous ceux qui, refusant d'accourir à l'Eglise, se privent eux-mêmes de la vie par leurs doctrines fausses et leurs actions dépravées. Car là où est l'Eglise, là aussi est l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise et toute grâce. Et l'Esprit est vérité (*AH* III,24,1).

L'unité de l'Eglise est faite par l'Esprit, qui lui donne vie au jour de la Pentecôte, comme l'âme donne vie au corps ; de même que le souffle (*aspiratio*) a été confié à l'ouvrage modelé (*plasmatio*), de même le don de Dieu (*Dei munus*) a été confié à l'Eglise. L'analogie entre le souffle de vie et l'Esprit d'une part, l'ouvrage modelé et l'Eglise de l'autre, montre la relation entre la création de l'homme et la constitution de l'Eglise, comme corps du Christ, à la Pentecôte. Dieu a donné le souffle de vie à Adam et l'Esprit à l'Eglise. L'unité de l'Eglise est celle d'un organisme vivant.

L'Esprit est Celui qui « vivifie » les membres du Corps du Christ, leur donnant les « arrhes de l'incorruptibilité », les confirmant dans leur foi et les dotant de charismes, qui sont les signes et les fruits de la vie de l'Esprit dans l'Eglise. Les trois principaux charismes sont ceux d'apôtre, de prophète et de docteur. Cette citation de *1 Co 12*, 28 apparaît encore en *AH* IV,26,5, qui est un texte parallèle à *AH* III,24,1 :

AH III,24,1 : *Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei :* Là où est l'Eglise, là est l'Esprit de Dieu.

AH IV,26,5 : *Ubi charismata Dei posita sunt, ibi discere oportet veritatem :* Là où sont les charismes de Dieu, là il faut s'instruire de la vérité.

Dans les deux cas, il s'agit de l'Eglise comme lieu de la vérité. C'est en elle qu'est l'Esprit de vérité (*1 Jn 5,*) et les « successeurs des Apôtres, avec la succession dans l'épiscopat, ont reçu le sûr charisme de vérité (*charisma veritatis certum*), selon le bon plaisir du Père » (*AH* IV,26,2). Par opposition, les gnostiques sont « étrangers à la vérité » et « sophistes de mots, plutôt que disciples de la vérité » (*AH* III,24,1).

C'est donc de l'Eglise qu'il faut recevoir la vérité comme une « tradition », la *traditio veritatis,* liée à la tradition apostolique (*traditio apostolica*), qui se transmet avec la succession épiscopale (*episcopatus successio*). ***Traditio veritatis, praeconatio veritatis, regula veritatis* : la vérité est reçue**

par l'Eglise avant d'être annoncée par elle et c'est en elle que se trouvent les règles de discernement de la vérité et de la réfutation de l'hérésie, à savoir la « règle de vérité » (*regula veritatis*), liée à la confession de foi baptismale, la « preuve par les Ecritures » (*ostensio ex Scripturis*), « lues auprès de presbytres (*AH* IV,32,1 et 26,5), et l'accord (*consonantia, symphonia*) entre la pensée du théologien et l'« Eucharistie » (*AH* IV,18,5) constitutive de l'Eglise.

> Il ne faut donc plus chercher auprès d'autres la vérité qu'il est facile de recevoir de l'Eglise, car les Apôtres, comme en un riche cellier, ont amassé en elle, de la façon la plus plénière, tout ce qui a trait à la vérité, afin que quiconque le désire y puise le breuvage de la vie. C'est elle, en effet, qui est la voie d'accès à la vie ; « tous » les autres « sont des voleurs et des brigands » (*Jn 10*, 8). C'est pourquoi il faut les rejeter (*Tt 3*, 10), mais aimer par contre avec un zèle extrême ce qui est de l'Eglise et saisir la tradition de la vérité (*AH* III,4,1).

L'unité de l'Eglise est l'unité de la vie et de la vérité, car l'Esprit est l'Esprit de vérité qui donne la vie.

2. *L'unité de l'Eglise dans sa catholicité et son apostolicité*

Enfin l'unité de l'Eglise est à la fois dans le temps et dans l'espace : unité dans le temps, par son apostolicité, et dans l'espace, par sa catholicité.

a. L'unité apostolique de l'Eglise est l'unité de la succession épiscopale des différentes Eglises, comme l'Eglise de Rome, dont Irénée a établi la « liste des évêques » depuis « les très glorieux Apôtres Pierre et Paul » :

> Voilà par quelle suite et quelle succession la Tradition se trouvant dans l'Eglise à partir des Apôtres et la prédication de la vérité sont parvenues jusqu'à nous. Et c'est là une preuve très complète qu'elle est *une et identique* à elle-même, cette foi vivifiante qui, dans l'Eglise, depuis les Apôtres jusqu'à maintenant, s'est conservée et transmise dans la vérité (*AH* III,3,3).

L'unité et l'identité est, ici, celle de la *traditio apostolica* qui fonde la catholicité de l'Eglise [15].

b. L'unité catholique de l'Eglise est l'unité « symphonique » des peuples et des langues qui proclament une seule foi :

15. C'est surtout à propos de la tradition apostolique et de la relation de l'Ecriture et de la Tradition qu'Irénée a été cité dans la Constitution *Dei Verbum*. Il est le troisième auteur **le plus cité à Vatican II. Une étude sur l'actualité d'Irénée à Vatican II est en cours.**

> Ayant reçu cette prédication et cette foi, l'Eglise, bien que dispersée dans le monde entier, les garde avec soin, comme n'habitant qu'une seule maison ; elle y croit d'*une manière identique* comme n'ayant qu'une seule âme et qu'un seul cœur (*Ac 4*, 32), et elle les prêche, les enseigne et les transmet d'une voix unanime (*symphônôs*), comme ne possédant qu'une seule bouche ; car si les langues diffèrent à travers le monde, le contenu de la tradition est *un et identique*. Et ni les Eglises établies en Germanie n'ont d'autre foi ou d'autre tradition, ni celles qui sont chez les Ibères, ni celles qui sont chez les Celtes, ni celles de l'Orient, de l'Egypte, de la Libye, ni celles qui sont établies au centre du monde ; mais, de même que le soleil, cette créature de Dieu, est *un et unique* dans le monde entier, de même cette lumière qu'est la prédication de la vérité brille partout et illumine tous les hommes qui veulent « parvenir à la connaissance de la vérité » (*1 Tm 2*, 4) (*AH* I,10,2).

L'analogie entre la lumière du soleil qui brille sur le monde entier et la lumière de la prédication de la foi qui illumine tous les peuples permet de saisir l'unité et l'identité de la foi catholique qui est confessée d'une « voix unanime » par toutes les nations dans la pluralité des langues et des cultures : c'est l'unité du symbole de foi en « un seul et même » Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

« Un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême » : l'unité de la foi baptismale en un seul Dieu, Créateur et Père, en un seul Christ, vrai Dieu et vrai homme, et un seul Esprit de prophétie et d'adoption, fonde l'unité de l'Eglise catholique et apostolique, l'unité des Testaments et de l'économie du salut et l'unité de l'homme vivant, « vivant par la participation de l'Esprit et homme par la substance de la chair » (*AH* V,9,2).

Cette unité que scelle l'Esprit est à la fois l'unité « biologique » d'un organisme « vivant » : l'homme spirituel et non charnel, dans lequel l'Esprit a déjà pris possession de la chair, ou l'Eglise, le « grand et glorieux Corps du Christ (*AH* IV,33,7), et l'unité « symphonique » de la création, de l'Ecriture et de l'économie du salut. Harmonie des créatures :

> Il en est d'elles comme des sons d'une cithare, qui, grâce à l'intervalle même qui les sépare, produisent une mélodie une et harmonieuse, encore que constituée de sons multiples et opposés. Celui qui aime la vérité ne doit pas se laisser abuser par l'intervalle existant entre les différents sons ni soupçonner l'existence de plusieurs Artistes ou Auteurs ; il doit reconnaître, au contraire, qu'*un seul et même Dieu* a œuvré de façon à faire apparaître la sagesse, la justice, la bonté et la munificence de l'œuvre entière (*AH* II,25,2).

Harmonie (*consonantia*) des quatre Evangiles avec les quatre « vivants sur lesquels siège le Christ Jésus » (*AH* III,11,8), concordance (*consonans*) de la « prédication de Paul et du témoignage de Luc relatif

aux Apôtres » (*AH* III,13,3), « unité et harmonie » (*unitas et consonantia*) entre les Testaments (*AH* III,12,12).

Enfin harmonie des voix multiples dans la « symphonie du salut » :

> C'est pourquoi Jean dit dans l'Apocalypse : « Et sa voix était comme la voix de multiples eaux » (*Ap 1*, 15). Car elles sont vraiment multiples, les eaux de l'Esprit de Dieu, parce que riche et multiple est le Père. Et passant à travers elles toutes, le Verbe accordait son assistance . . . (*AH* IV,14,2).

L'harmonie de la création, de l'Ecriture, de l'économie du salut et de l'Eglise est un signe de la Sagesse divine qui a tout composé et dirige tout.

Et « Sophia » est le nom de l'Esprit.

F-75116 Paris
17, rue Mesnil

Ysabel DE ANDIA
C.N.R.S.

Sommaire. — Face à l'hérésie gnostique qui « divise », Irénée apparaît comme le théologien de l'unité : unité de Dieu, unité de l'homme, unité de l'Eglise. Toutes ces formes d'unité sont liées et l'on ne peut pas rompre l'unité sur un point sans rompre l'unité du tout. Cette vision de l'unité est profondément « théologique », car elle se fonde sur la foi dans la création, l'incarnation du Verbe et la résurrection de la chair, confessée dans l'Eglise ; cependant cette vision de l'unité est exprimée selon différents modèles « biologiques » — l'organisme vivant — ou « musicaux » — la « symphonie » de l'économie du salut ou de l'Ecriture. Et la vie et l'harmonie ou la beauté elles-mêmes sont « attribuées » **à l'Esprit qui est le sceau mystérieux de l'unité.**