

"Le mystère du Christ": cours de dogmatique de J-M Martin

À l'Institut Catholique de Paris en 1969-70

Chapitre 3¹ : Image et ressemblance

Nous poursuivons l'étude de thèmes anthropologiques dans la première pensée chrétienne. Nous nous référons toujours d'une certaine manière à la figure d'Adam mais désormais précisément dans le commentaire de Gn 1, 26, c'est-à-dire dans l'exégèse des mots image et ressemblance – image et ressemblance de Dieu comme désignant le sens de l'homme. Tel est l'objet de notre nouveau chapitre.

Nous avons remarqué dans notre premier thème combien l'anthropologie et la christologie se trouvaient étroitement liées tant il est vrai que c'est le Christ qui donne le sens chrétien de l'homme. Il en va de même ici. La notion d'image est d'abord appliquée au Christ lui-même : le Christ image de Dieu invisible par exemple (Col 1). C'est un terme qui était attribué également à la Sagesse préexistante de Dieu, la Sagesse qui est son image. Nous verrons que ce thème de l'image va finalement désigner l'homme ; donc rapport encore entre christologie et anthropologie.

Mais en outre, dans ce chapitre, nous verrons apparaître des données de pneumatologie (discours sur l'Esprit) à la mesure où, soit l'image et la ressemblance, soit plus particulièrement la ressemblance, sont considérées ou expliquées par le don de l'Esprit de Dieu à l'homme.

Nous venons de dire "soit le terme image et ressemblance, soit l'un des deux termes". En effet, nous aurons à voir que la question se pose de savoir s'il faut les identifier. Ce que nous voulons évoquer ici, en introduction, par mode de précaution, c'est une certaine façon tardive de les distinguer. Cela ne fait pas partie de notre étude, mais c'est une donnée que nous devons avoir comme négativement à l'horizon de notre pensée. Ce schème tardif, à travers lequel on a parfois lu les expressions patristiques d'image et de ressemblance, ce schème tardif est celui qui paraît dans l'anthropologie scolastique – une autre ère de la pensée chrétienne – c'est la distinction de la nature et de la surnature. Évidemment, tout cela va se préciser dans notre prochain chapitre dans lequel nous allons étudier cette anthropologie scolastique. Mais lorsque cette distinction entre nature et surnature aura été établie, on aura tendance ensuite à se servir de ce schème pour lire la distinction que les Pères font entre l'image et la ressemblance. Et nous parlons d'"une précaution", d'"une chose à éviter", et nous l'évoquons tout de suite parce qu'en un certain sens elle peut nous être plus familière que la pensée patristique que nous allons étudier.

D'un mot, nous verrons, dans les chapitres à venir, que progressivement l'on privilégiera la notion, logiquement utile, de nature humaine. Et ce qui fait le spécifique de l'homme chrétien sera considéré comme surajouté à ce qui se définit comme nature humaine. Sur-ajouté, sur-naturel au sens théologique du terme. Rétrospectivement, on a donc tendance à retrouver cette

¹ Pendant le premier trimestre, J-M Martin a présenté la première pensée chrétienne en trois chapitres. Le chapitre 1 est publié : [L'homme eucharistique, ch. 1 du cours de J-M Martin sur le Mystère du Christ](#). Le 2^{ème} chapitre publié en deux messages : [Adam et l'humanité nouvelle, 1ère moitié du ch. 2 du cours de J-M Martin sur le Mystère du Christ à l'ICP](#) et [Adam et l'humanité nouvelle, 2ème moitié du ch. 2 du cours de J-M Martin sur le Mystère du Christ à l'ICP](#). Les notes ont été ajoutées pour publication sur le blog La Christité dédié à Jean-Marie Martin.

problématique chez les Pères de l'Église et à penser que la notion d'image correspond à celle de nature, et celle de ressemblance à celle de surnature. Il n'en est rien.

Nous avons appris déjà à faire abstraction des problématiques postérieures dans l'étude de l'Écriture. De même ici pour la patristique. Et ceci nous conduit à la dernière remarque de cette introduction : c'est que dans l'évolution de l'anthropologie chrétienne que nous poursuivons, nous abordons une étape post-scripturaire, une étape patristique, nous réservant de voir plus tard une étape scolastique. Nous pensons que vous situez à peu près chronologiquement ces différentes formes de l'histoire de la pensée chrétienne.

Nous disons "patristique", mais nous ne verrons pas toute l'ère patristique. En fait, notre enquête nous conduira jusqu'à la fin du II^e siècle, c'est-à-dire jusqu'à saint Irénée (≈120-202). Le plan de ce chapitre sera commandé par l'histoire. Une première partie, la doctrine avant Irénée, et une seconde partie, la doctrine d'Irénée.

– Dans la première partie nous retiendrons un certain nombre de repères. D'abord Philon, le juif hellénisé d'Alexandrie, contemporain du Christ, puis Tatien, un des Pères de l'église, disciple de saint Justin, dévoyé ensuite, c'est-à-dire accusé d'hérésie. Puis quelques données sur la pensée gnostique du II^e siècle, car Irénée sera influencé par elle dans l'exégèse qu'il fera de l'image et de la ressemblance.

– Dans la seconde partie, nous serons conduits à rappeler un certain nombre de données christologiques d'Irénée que nous avons étudié l'an dernier, mais notre but sera de mettre en évidence son anthropologie.

Donc voilà le plan général défini, les précautions énoncées et par suite notre introduction achevée.

I – Avant Irénée

1) Philon d'Alexandrie²

D'après les spécialistes, dans le texte hébreu il y a bien une distinction entre l'image et la ressemblance, mais une distinction faite en sens inverse de celle qui sera proposée plus tard. D'après l'hébreu l'"image" (*tselem*) désignerait une participation forte jusqu'à l'identité, alors que "ressemblance" (*demût*) serait une sorte de correction rétablissant la distinction entre Dieu et sa créature. C'est l'inverse de ce qui viendra par la suite et dont vous avez quelque idée.

Quoi qu'il en soit, dans le judaïsme hellénisé de Philon d'Alexandrie, nous trouvons une **totale identification** entre les deux termes. Et ce sera la loi tout au cours du II^e siècle ; les premiers qui introduiront une certaine distinction seront les gnostiques, et c'est à eux qu'Irénée l'empruntera.

Donc pour Philon, image et ressemblance signifient la même chose. Il n'y a donc pas deux états ni deux étapes de l'homme marqués corrélativement par image et par ressemblance, le second terme ne fait que renforcer la signification du premier. Philon dit : « "À son image et à sa ressemblance", cela signifie selon une image parfaitement ressemblante. »

* * *

² Philon d'Alexandrie, env. 20 av. J.-C. - env. 50 ap. J.-C

Cependant Philon d'Alexandrie n'ignore pas deux états de l'homme mais il les situe autrement, il se réfère à la lettre de l'Écriture.

- d'une part il y a "l'homme à l'image (*kat' éikona*)", entendez "à l'image parfaitement ressemblante de Dieu" comme nous l'avons dit ;
- d'autre part il y a "l'homme formé à partir de la terre", celui de Gn 2, 7 :

La distinction est posée ici entre le premier chapitre : « *Faisons l'homme à notre image et ressemblance* » (Gn 1, 26) qui est pour Philon le récit de la création du monde intelligible, et le deuxième chapitre dans lequel Dieu crée les sensibles : « *Dieu façonna l'homme, poussière prise à la terre, il insuffla sur sa face un souffle de vie (*pnoên zôês*) et l'homme devint un être vivant.* » (Gn 2, 7)

Cette opposition entre sensible et intelligible est empruntée au platonisme évidemment. Et en fait, cette distinction chez Philon désigne ce que nous pourrions appeler deux états de spiritualité :

- un "état parfait" qui est celui de la conformité parfaite au Logos, car il y a Dieu, il y a l'image qui est le Logos, et il y a l'homme selon l'image c'est-à-dire l'homme selon le Logos.
- ensuite il y a un "état terrestre" caractérisé par le fait d'être tourné vers les sensibles – mais il ne faut pas entendre cela de façon purement négative comme s'il y avait un mépris du monde sensible ; en fait l'emploi du mot "sensible" est toujours considéré dans ces textes anciens comme qualifié, c'est-à-dire comme caractérisé spirituellement d'une certaine manière, et non sans une certaine *pnoê*, c'est-à-dire une certaine insufflation, un souffle de Dieu qui donne une certaine connaissance de Dieu.

C'est en ce sens qu'est expliquée l'insufflation de Gn 2, 7, un sens donc un peu gnoséologique. Il s'agit bien d'une connaissance de Dieu, mais non pas la connaissance parfaite.

Et Philon fait explicitement la différence entre ce don de la *pnoê* à l'homme terrestre en Gn 2 et le don du *pneuma* : la *pnoê* est un souffle faible qui est donné au "terrestre", il est fragile, alors que le *pneuma* c'est le souffle qui a son parfait *tonos* - comme disent les stoïciens de l'époque -, ce qui est fort, vigoureux, qui est l'Esprit (le *pneuma*) du Logos, auquel participe le "parfait".

Le premier est engendré, le second est créé. Il y a donc, pourrait-on dire, le sens d'une certaine filiation pour la perfection comme contre-distinguée de la formation de la créature par le Démonstrateur.

Vous savez par ailleurs que cette distinction entre "engendré" et "créé", qui sera reprise plus tard à propos du Christ dans notre Symbole³, a été absente de la pensée chrétienne des IIe et IIIe siècles, ce qui a créé pas mal de difficultés. Mais cette distinction se trouve chez Philon d'Alexandrie.

– Le premier, le "parfait" est frappé, frappé comme d'un sceau. Et cette idée de la frappe est très caractéristique. Nous avons tendance souvent à la penser en un sens mécanique ou physique, c'est-à-dire l'impression matérielle du sceau sur la cire, c'est-à-dire de la bosse et du creux. En réalité là aussi, c'est un concept qu'il faut entendre, comme souvent chez les Anciens,

³ « Il est Dieu, né de Dieu, lumière, née de la lumière, vrai Dieu, né du vrai Dieu, engendré, non pas créé, de même nature que le Père.... »

de façon beaucoup plus anthropologique que mécaniciste ou physique, c'est-à-dire que l'impression du sceau est une sorte d'appropriation, une marque appropriative.

– Le second, le terrestre, est modelé par les mains de Dieu. Bien sûr, Philon d'Alexandrie sait très bien que les mains de Dieu sont une métaphore, et il insiste beaucoup sur cet aspect, lui qui est en contact avec la pensée grecque.

Donc opposition entre l'homme de la scigillation (frappé par le sceau) et l'homme du modelage.

Tout cela est donc une pensée contemporaine du début du christianisme, une sorte de réflexion anthropologique à partir précisément de l'expression : « *Faisons l'homme à notre image et ressemblance.* »

Pour ce qui est de l'exégèse précise de notre verset, retenons en tout cas qu'il n'y a pas de distinction placée entre image et ressemblance, mais que Philon d'Alexandrie connaît différents types d'homme, d'humanité.

Nous pensons que vous avez à l'esprit une page comme la fin du 15^e chapitre de la première épître aux Corinthiens de Paul où nous avons également une comparaison entre deux types d'hommes, l'un céleste et l'autre terrestre (formé de terre)⁴ etc. Nous ne disons pas du tout que Paul emprunte à Philon d'Alexandrie, ce qui est d'ailleurs hautement invraisemblable même historiquement, mais nous avons une sorte de convergence de réflexions qui supposent une certaine base commune de réflexion sur l'anthropologie dans tout le judaïsme de cette époque.

2) Tatien.

Nous passons maintenant à notre deuxième témoin avec Tatien⁵. Nous procéderons ici par **texte glosé**, c'est-à-dire que nous nous servirons des textes de Tatien que nous lirons en introduisant très librement des explications. Les textes que nous choisissons sont tirés de son *Discours contre les Grecs*, chapitre 7, 12, 13, 15. Vous allez voir là une curieuse anthropologie qui vous paraîtra même souvent un peu matérialiste.

Chapitre 7.

Le Logos céleste, Esprit engendré par le Père, et Logos issu de sa puissance locale – on ne peut pas dire "logique", "rationnel", bien que *logos* signifie *ratio*..., "verbale" peut-être – **a fait, à l'imitation du Père qui l'avait engendré, l'homme image de l'immortalité.** – Le Père engendre le Verbe et le Verbe fait l'homme. Le verbe, ce faisant, exerce un certain mimétisme ; on retrouve dans l'activité du Verbe faisant l'homme image de l'immortalité, quelque chose de semblable à ce que fait le Père lorsqu'il engendre son Verbe – **de telle sorte que, comme l'immortalité est auprès de Dieu, ainsi l'homme, devenu participant d'une portion de Dieu, ait aussi l'immortalité.** » Il insiste ensuite sur le caractère de liberté qui appartient à l'homme comme il appartenait à l'ange.

À la fin du chapitre : « **Celui-là, qui avait été fait à l'image de Dieu, lorsque l'Esprit plus puissant s'éloigne de lui, devient mortel.** » Nous verrons des textes qui vont préciser tout

⁴ Cf. [1 Corinthiens 15 : la résurrection en question](#)

⁵ Tatien est l'auteur d'une Apologie qui lui vaut d'être considéré comme un Père de l'Église. Il est aussi l'auteur du *Diatessaron*, la première concordance des Évangiles, qui connut une fortune extraordinaire. On donne comme dates approximatives de sa vie : 120-173. J-M Martin traduit directement l'original grec. On trouve le texte grec et une traduction sur <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/tatien/grecs.htm>

cela. L'homme est immortel en fonction de sa participation à l'Esprit plus puissant, mais lorsque, de par sa liberté, il éloigne cet Esprit de Dieu qui lui conférait l'immortalité, l'homme devient mortel. Vous allez voir en quel sens Tatien entend cela.

Chapitre 12.

Jusqu'ici ce ne sont que des préliminaires qui vont s'éclairer justement par cette précision que Tatien indique maintenant.

« **Nous connaissons deux genres d'esprits : l'un s'appelle psyché, principe d'animation** – on traduit par "âme" mais ce n'est pas du tout dans notre sens – **l'autre, qui est plus noble que la psyché c'est l'image et la ressemblance de Dieu** – il n'y a pas de distinction entre image et ressemblance, et c'est cette partie totale, image et ressemblance de Dieu qui advient éventuellement à l'homme et le fait immortel. Autrement, lorsqu'il a la psyché, il est mortel.

« **Les deux esprits étaient présents dans les premiers hommes, de sorte que d'un certain point de vue ils émanaient de la matière et que d'un autre point de vue ils étaient supérieurs à la matière.** »

Tatien montre ensuite que tout dans le monde, sauf l'image et la ressemblance, est constitué à partir de la matière. La matière a été elle-même créée par Dieu – différence ici avec saint Justin qui ne précisait pas encore ce point, ce qui ne se fera que lors de la polémique avec Hermogène – de sorte que cette matière peut être dite d'abord en un certain sens "grossière et informe" avant d'avoir reçu la division, et encore en un autre sens, aménagée ou cosmisée après avoir reçu cette division. Allusion toujours à la cosmogonie qui se fait par mise en ordre d'un chaos, d'un désordre originel.

Tout, dit-il, est formé de matière : le ciel, les étoiles etc., ce qui est en opposition avec certaines prétentions grecques de l'époque puisque le ciel pouvait être divin sous certaines considérations. Seulement Tatien dit qu'il y a des degrés : tout cela appartient à la même matière, mais avec des degrés. Nous avons d'ailleurs quelque chose d'assez semblable chez Saint Paul dans un passage de 1 Cor 15 que nous n'avons pas commenté mais que vous retrouverez facilement.

Chapitre 13.

« **La psyché n'est donc pas immortelle par elle-même, ô Grecs** – ici ce sont les platoniciens et autres qui sont visés – **mais elle est mortelle.** » Toujours la psyché, ce principe d'animation corporelle. Ce n'est pas la doctrine catholique scolastique ensuite, mais c'est une réflexion chrétienne authentique du IIe siècle.

« **Elle peut cependant ne pas mourir** – elle est mortelle, mais peut cependant ne pas mourir – **en effet elle meurt et elle est dissoute avec le corps si elle ignore la vérité. [...] Mais elle ne meurt pas, fut-elle dissoute pour un temps, si elle est formée (ou faite) par la connaissance de Dieu.** [...]

De par elle-même, la psyché n'est rien d'autre que ténèbre et il n'y a rien en elle de lumineux. » Voyez bien : ce qui est appelé psyché ici, c'est le principe observable d'animation, le principe de vie biologique. La distinction entre les choses (psyché, âme..) sera mise différemment ensuite dans d'autres perspectives de réflexion. Ici ce principe (la psyché) a sa source dans la *hulé* (la matière). C'est toujours cette opposition entre matière et connaissance

qui s'exprime dans le langage de ténèbre-lumière, en référence à ce que nous avons caractérisé comme la gnoseologie originelle, et avec citation ici de saint Jean : « **Les ténèbres n'ont pas saisi la lumière** ».

Ce que Tatien explique aussitôt : « **Ce n'est pas la psyché qui a sauvé l'Esprit de Dieu, mais elle a été sauvée par lui. Et la lumière a éclairé les ténèbres. Or c'est le Verbe qui est la lumière divine, la psyché ignorante n'est que ténèbre. Et c'est pourquoi, si elle reste seule, c'est-à-dire privée de cette expérience de vérité, de cette connaissance, elle se tourne en bas vers la matière en mourant avec la chair. Mais lorsqu'elle est unie à l'Esprit divin – même plus précisément on a le mot *copulata* : lorsqu'elle fait couple avec l'Esprit – alors elle ne manque pas d'aide et elle monte là où elle est conduite par l'Esprit. Or le siège de celui-ci est en haut et l'origine de la psyché est au contraire dans les lieux inférieurs. Au commencement l'Esprit cohabitait avec la psyché ; lorsque celle-ci n'a pas voulu le suivre, il l'a abandonnée. Alors la psyché, comme elle retenait certaines étincelles de cette puissance, mais que, séparée de lui, elle ne pouvait pas contempler les choses d'en haut, lorsqu'elle se met à chercher Dieu, elle se fabrique de nombreuses idoles du fait de son erreur.** »

Il y a là une curieuse interprétation, très intéressante historiquement. On retrouve en effet en Tatien, qui est orthodoxe, exactement l'aventure de Sagesse du mythe valentinien⁶ ; on y retrouve les mêmes linéaments.

Chapitre 15. « **Il faut donc que ce que nous avons perdu, nous le recherchions et que nous unissions notre psyché avec l'Esprit Saint, et que nous nous efforcions à l'union à Dieu. En effet la psyché n'est pas simple, elle est constituée par beaucoup de parties.** » "*Elle est composée*" : tout cela est contraire à une doctrine scolastique par exemple, mais ici cela tient bien ensemble.

Nous ne voulons pas insister davantage, mais cela nous paraissait tout de même le témoignage d'une recherche qui pouvait présenter un certain intérêt. Il y a, pourrions-nous dire, dans cette réflexion, l'expérience de la mortalité expliquée par le fait que notre principe d'animation est issu de la matière, et que ce n'est pas cela tout l'homme, que l'homme est essentiellement dans l'image et la ressemblance de Dieu, qu'il faut entendre d'ailleurs comme la connaissance de Dieu recréant, constituant l'homme.

Il y a un texte très amusant dans lequel Tatien s'en prend à certains philosophes et à certains des Grecs qui osent prétendre que l'homme est un animal rationnel (*zôon logikon*), ce qui sera la définition de saint Thomas d'Aquin plus tard, reprise d'Aristote. Pas du tout, dit Tatien : l'homme, la psyché, n'est pas logiqué. Logiqué c'est ce qui appartient au Logos. La psyché est mortelle, appartient à la sphère de la matière, mais elle est susceptible d'être illuminée. Si bien qu'au fond on pourrait dire qu'au lieu d'une réflexion qui procède par l'étude des éléments ontologiquement constitutifs de l'homme, on a une réflexion qui décrit des expériences d'opération humaine. Toute cette problématique répond très mal à la question de la constitution ontologique de l'homme, mais tout cela décrit très bien différentes façons d'être homme.

Et si nous faisons état de cela, c'est que nous avons l'esprit souvent embarrassé par des théories ontologiques sans être des métaphysiciens médiévaux, aussi une invitation à une

⁶ Cf. [Les malheurs de Sophie la Sagesse. Extraits de la Grande Notice d'Irénée](#)

expression spontanée de ce genre n'est pas simplement de l'érudition. Il y a là une sorte de provocation pour essayer de réexprimer ce qu'est l'homme. Bien sûr, pas en reprenant ces termes, mais peut-être pas non plus nécessairement en empruntant un langage ontologique qui ne nous est pas familier, à notre époque en tout cas, pour deux raisons. D'abord il ne nous est pas familier parce que très souvent nous ne sommes pas des métaphysiciens ou des métaphysiciennes. Mais même, fussions-nous métaphysiciens, les métaphysiciens d'aujourd'hui ne pensent pas volontiers dans les catégories de la métaphysique médiévale ; qu'ils aient raison ou qu'ils aient tort, peu importe, simplement c'est comme cela.

Nous ne savons pas si nous avons eu tort de penser qu'un texte de ce genre pouvait présenter une façon "naïve" dans le bon sens, une façon neuve d'exprimer ce qu'est l'homme, non pas tant par sa constitution ontologique que par ce qu'il fait et par ce qui lui advient. Et il nous semble que cela est beaucoup plus proche de ce que nous pourrions éventuellement en dire. Me trompais-je ?

3) Le valentinisme.

Notre troisième témoin avant Irénée sera le valentinisme, dont nous dirons simplement un mot très rapide (Cf. plus de choses sur le valentinisme dans le tag [gnose valentinienne](#))

Il y a deux cas dans lesquels notre expression "image et ressemblance" est employée.

D'abord un premier cas pour marquer des races différentes d'homme, incommunicables : il n'y a pas de passage de l'une à l'autre. C'est le point qui sera constamment refusé par la pensée chrétienne, même par Origène en particulier.

Nous vous citons simplement ici le 54^{ème} extrait de Théodote du livre de Clément d'Alexandrie (p. 171 de Sources chrétiennes):

« **Ainsi à partir d'Adam, trois natures sont engendrées : la première, l'irrationnelle, à laquelle appartient Caïn ; la deuxième, la nature raisonnable et juste dont fait partie Abel ; la troisième, la pneumatique, à laquelle appartient Seth. L'homme terrestre (khoïkos), le premier, est à l'image ; le psychique (celui qui correspond à Abel) est à la ressemblance de Dieu ; le pneumatique est en propre (à l'identité).** »

Vous avez là une interprétation, mais ce n'est pas celle qui nous intéresse. Il y en a une autre que l'on oublie dans le valentinisme et qui aura plus d'influence, c'est de marquer la différence entre deux états non plus comme entre des races incommunicables, mais comme d'alternance.

Et dans le valentinisme, ceci se situe à l'intérieur des spirituels (pneumatiques) : les spirituels peuvent être en état d'images, puis parvenir à l'état de ressemblance. Le premier état est un état faible, le second un état fort ou parfait. Et cela correspond à différents états de la Mère, l'idéal de tout spirituel qui est Sophie, la Sagesse. Celle-ci, dans un certain épisode, se trouve dans un état faible, qui représente notre état actuel ; et l'état fort représente ensuite la gnose, c'est-à-dire l'accession à la connaissance qui donne la ressemblance.

Il y a donc ici une opposition par alternance chez le même sujet entre image et ressemblance. Et c'est dans ce sens, avec beaucoup de transposition évidemment, que nous retrouverons la distinction image-ressemblance chez Irénée.

II – Irénée

Nous allons nous servir ici de **l'Adversus Haereses, livre V**. Voici les quatre points que nous allons développer :

1. Irénée a besoin d'une définition de l'homme.
2. Quelle est sa définition de l'homme ?
3. Humanité du Christ et humanité en général.
4. Le commentaire de « Faisons l'homme à notre image ».

1) Irénée a besoin d'une définition de l'homme.

Pourquoi ? Il en a d'abord besoin en contexte de christologie, en fonction de sa polémique entre les docètes. C'est un point que nous avons mis en évidence l'an dernier en christologie. Les docètes sont ceux qui prétendent que le Verbe n'a pris une humanité apparente – *dokein* = ressembler. Ce contre quoi Irénée proteste en disant qu'il a pris une humanité vraie. D'où la nécessité pour lui de définir ce qui, au sens vrai, vérifie l'homme.

Nous rappelons simplement une chose que nous avons développée davantage l'an dernier à ce sujet, et que nous ne voulons pas redire, mais ce passage nous paraît un point important de l'évolution entre un langage mystérologique et un langage désormais de plus en plus logique. D'un mot, dans le langage mystérologique, quand le Christ dit « Je suis la vie, je suis la porte, je suis le pain » il devient homme, pain, vie, tout cela désigne la même chose, ce n'est pas la définition de l'une de ces choses qui nous donne la visée de ces expressions. La définition du concept n'est pas à la base de la pensée de type mystérologique. Par contre, la définition - et la définition rigoureuse - devient nécessaire dans un contexte de pensée logique parce que le raisonnement ne peut se faire que sur la base de la définition. La définition est le principe d'un raisonnement.

Par ailleurs, nous voyons que la logique se trouve introduite ici par la polémique. C'est la nécessité de réfuter et de convaincre qui introduit de fait dans la pensée chrétienne, le processus logique. Bien que nous ne pensions pas que la pensée chrétienne ait pu de quelque manière éviter cette pente ou ce développement concret de la raison occidentale.

2) Quelle est sa définition de l'homme ?

Irénée a besoin d'une définition et il en donne une, mais ce n'est pas encore celle que nous connaissons aujourd'hui, et nous avons encore ici à nous défaire de certaines de nos idées.

L'homme parfait (*anthropos télaios*) est défini comme une **union d'éléments**, de parties. Nous voyons paraître ici pour la première fois ce mot "union" qui sera très caractéristique de la pensée d'Irénée. Nous le voyons ici employé en anthropologie pour définir l'homme. Et c'est de la même manière en christologie Irénée considère l'incarnation comme une union, alors qu'antérieurement c'est davantage sur le schème de la manifestation que sur le schème de l'union que l'incarnation a été appréhendée. Nous sommes là sur le chemin d'une évolution qui, en christologie, nous conduira à Chalcédoine, à la formulation des dogmes classiques de christologie.

AH V, 6, 1 « L'homme parfait c'est le mélange et l'union d'une âme qui reçoit l'Esprit du Père et qui est mêlée à cette chair qui a été modelée à l'image de Dieu. » Nous sommes

loin de tout ici, loin de Philon, loin de Tatien. Vous voyez combien l'étude d'un petit thème à travers cent ans réserve de variations et de surprises.

Il y a donc trois parties qui sont réunies dans l'homme parfait : le pneuma (entendez le pneuma de Dieu), la psyché et la sarx. Cela correspond d'ailleurs aux étages que nous trouvons dans le valentinisme. Aucun de ces éléments pris isolément n'est l'homme. Ce qui est l'homme, et l'homme parfait, c'est l'union de ces trois éléments.

D'où, pour Irénée, une **distinction** importante désormais **au point de vue du langage** entre le substantif et l'adjectif. L'homme parfait, n'est pas Spiritus (il n'est pas l'Esprit de Dieu), il est spiritualia. « **Lorsque cet Esprit en se mêlant à l'âme (à la psyché) s'est uni à l'œuvre modelée (à la sarx), à cause de cette effusion de l'Esprit, l'homme devient parfait (téléios, achevé) et spirituel (spiritualis, pneumatikos) et c'est celui-là même qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu** » Donc l'homme pouvait être qualifié adjectivement.

Nous sommes partis, avec Irénée, de la considération de l'homme parfait et spiritualis, mais le substantif "homme" peut être précisé aussi autrement, il peut être précisé comme psychique, et il s'agit alors de l'homme non-spiritualis. C'est cet homme non-spiritualis qui peut recevoir l'Esprit. Et de même, à leur tour, "la chair et le sang" - expression d'origine biblique qui dit ici la sarx -, "la chair et le sang" est considéré comme la partie de l'homme qui reçoit l'âme (la psyché) et par elle éventuellement l'Esprit. Donc le substantif désigne le sujet, c'est-à-dire la partie réceptrice, et cette partie reçoit ou bien la vie corruptible en recevant simplement une psyché, ou bien la vie éternelle en recevant une psyché qui reçoit elle-même l'Esprit de Dieu.

Remarquez bien qu'intervient ici à la fois nos notions d'humanité et de surnature (ce que Dieu nous donne de lui). Mais il est clair qu'au point de départ Irénée n'a pas privilégié la nature humaine pour ensuite éventuellement lui poser le chapeau d'une surnature. Il est parti d'emblée de l'homme parfait (l'homme *téléios*) pour ensuite arriver à distinguer, à analyser des éléments. Nous sommes bien sur le chemin d'une analyse qui conduira à la scolastique dont nous vous avons parlé au début, mais nous n'y sommes pas encore.

Ceci nous permet, au point de vue du langage, de distinguer deux catégories importantes : la substance et la qualité, qui correspondent à ce que nous appelions tout à l'heure le substantif et l'adjectif.

Par exemple **AH V, 10, 2**, dans un passage où il y a une comparaison à partir du sauvageon et de la greffe d'une branche cultivée sur un tronc sauvage : « **d'autre part, si l'olivier sauvage vient à être greffé il ne perd pas sa substance de son bois, mais change la qualité de son fruit et reçoit un autre nom, car il ne se voit plus appelé olivier sauvage mais olivier fertile ; de même l'homme qui est greffé par la foi et reçoit l'Esprit de Dieu ne perd pas la substance de sa chair mais change la qualité de ce fruit que sont ses œuvres et reçoit un autre nom qui signifie sa transformation en mieux, car il n'est plus et ne se voit plus appeler chair et sang mais homme spirituel.** »

Il y a donc permanence d'une substance, la chair et le sang, mais l'homme n'est plus appelé "chair et sang" parce qu'il reçoit une autre qualification, une autre qualité. Il prend l'appellation de "spirituel".

Ce qui est très important ici, c'est que chez les gnostiques, "chair et sang" désignait un état radical. Chez Irénée cela désigne un sujet qui peut changer d'état et par suite d'appellation.

Déjà chez saint Paul il y a toute une histoire de ce mot "chair" qui est extrêmement difficile. Par exemple les hérétiques auxquels Irénée a à faire, citent très couramment le mot de saint

Paul : « *La chair et le sang n'hériteront pas le royaume* » c'est-à-dire que ceux qui sont "chair et sang" sont radicalement perdus. Alors, si "chair et sang" désigne exclusivement une réalité précisément qualifiée, ceci est exact ; cependant s'il désigne le sujet ontologique homme qui est fait de chair et de sang mais qui reçoit une qualification de spiritualis, non !

Vous voyez ce qui conduit Irénée à préciser, à réfléchir à ces questions de vocabulaire ou même de logique dans l'argumentation.

Bien sûr, pour conforter sa position, Irénée cite un autre texte de saint Paul où il est dit au contraire : « *Il vivifiera vos corps mortels.* » Irénée s'accroche très fortement à cette expression de Paul.

De tout cela, nous voulons retenir simplement les choses qui concernent notre problème. Il nous faut quand même prendre ici un petit recul critique.

Définition : la définition est donnée ici par l'union de principes dont l'un est réceptif et l'autre actif. Le second donne la qualité, donc l'appellation, mais par mode d'adjectif. Et ces définitions ne sont **pas encore des définitions strictes de la logique** qui se feront par genres et différence spécifique comme nous le verrons plus tard⁷.

D'autre part, une chose très importante aussi : qu'est-ce qui est gênant dans cette réflexion d'Irénée ? Eh bien c'est que pour nous l'union de l'âme et du corps n'est pas de même type que l'union de l'âme et de l'Esprit de Dieu. Ce sera très clairement affirmé évidemment par la scolastique, à savoir que l'union substantielle de corps et d'âme qui constitue l'homme – d'après la définition de l'homme - ne peut pas servir de schème pour penser l'union de Dieu et de l'âme. En ce qui est intéressant, c'est qu'Irénée considère ici l'union, sans préciser le mode de cette union. Autrement dit, il ne pose pas encore pleinement la question proprement de constitutif ontologique : il se sert de **l'idée analogique d'union**. Et nous pensons d'ailleurs que cette idée analogique d'union est très fondamentale dans toute la pensée d'Irénée.

3) Humanité du Christ et humanité en général.

Ce que nous avons à dire ici est très court. La théologie postérieure distinguera constamment et utilement, l'humanité singulière de Jésus-Christ et l'humanité au sens collectif, les hommes. Nous ne disons pas du tout qu'Irénée les confonde, mais ce que nous voulons dire, c'est qu'il ne pense jamais l'une sans l'autre, ou l'une sans les autres ; chez lui les deux choses ne sont jamais séparées.

Par exemple, **AH V, 1, 1**, col. 1121, cette phrase : « ... **faisant descendre Dieu dans les hommes par l'Esprit et faisant monter l'homme à Dieu par son incarnation** » – ce qui est intéressant, c'est que ce schème de l'incarnation va être aussi un peu le schème de la christologie : l'union de l'Esprit dans le Verbe et l'union du l'Esprit chez les hommes, ce n'est pas la même chose et pourtant... « *Par son incarnation il fait monter (il restitue) l'homme à Dieu* » : quand Irénée dit cela, il ne veut pas dire que par l'incarnation du Christ l'humanité singulière de Jésus est restituée à Dieu, il veut dire que l'humanité (les hommes) est restituée à Dieu par cette incarnation.

Donc constamment ce souci de concevoir l'anthropologie dans la christologie, et singulièrement chez Irénée, dans la christologie de l'incarnation. Dans ce passage, il est

⁷ Cf. [La notion de "nature" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile](#)

question d'un échange qui fait que, par l'incarnation, l'Esprit de Dieu est donné à l'humanité et l'homme est rendu, est restitué à Dieu.

4) Le commentaire de « Faisons l'homme à notre image et ressemblance ».

Qu'est-ce que l'image de Dieu pour Irénée ? L'image de Dieu c'est l'humanité du Christ.

Qu'est-ce que la ressemblance ? C'est la divinité du Christ.

Nous avons la même distinction entre image et ressemblance qu'entre humanité et divinité. Mais cette anthropologie se situe en fonction de la christologie, nous allons voir comment.

Qu'est-ce que l'homme parfait ? C'est l'homme semblable au Christ, c'est-à-dire qui a la même humanité et qui participe à sa divinité. Évidemment une analyse logiquement plus exigeante aurait vite fait de montrer que dans "même humanité" il y a apparemment le sens de "semblable" ; et dans "participation à la divinité" il s'agit d'autre chose, d'un autre type de participation. Or Irénée, au point de vue de ses réflexions, perçoit les **similitudes** et néglige les modes différents de réalisation.

Donc l'homme est, selon le Christ-image, homme ; l'homme est selon le Christ-ressemblance, homme spirituel. Et pour Irénée, lorsque Dieu dit « *Faisons l'homme à notre image et ressemblance* », il pense à toute l'humanité avec son histoire et y compris l'incarnation. Au fond, ce texte est considéré très précisément comme une **prophétie**. Il y a comme quelque chose qui annonce avant ce qui va advenir plus tard.

AH 16, 2 « Dans les temps passés, on disait que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait : c'est d'ailleurs pour ce motif que la ressemblance s'était facilement perdue. Mais quand le Verbe s'est fait chair, il a confirmé l'une et l'autre de ces choses ; il fit apparaître l'image vraie – l'humanité du Christ, image de Dieu qui était seulement prédite – en devenant lui-même cela même qu'était son image – l'homme – il a rétabli la ressemblance de façon stable en rendant l'homme pleinement semblable au Père invisible par le Verbe dorénavant visible. »

Ceci est très caractéristique d'Irénée. Pour la façon de penser l'histoire de la maturation du monde, ce n'est pas du tout constant ou général dans la première pensée chrétienne, mais c'est la lecture d'Irénée. Et d'ailleurs, c'est bien conforme à ce que nous avons étudié par ailleurs, comme son schème de la prévision par rapport à la réalisation. Lorsque d'autres lisent la Genèse, ils la lisent comme le récit de la manifestation du caché ; ici c'est la prévision de ce qui sera réalisé dans le cours de l'histoire.

Nous avons déjà fait un chemin et nous vous référons ici à notre alternance bien connue dont nous avons parlé à propos de la notion de *mustêrion*.

Nous allons conclure sur ce qu'il faudrait retenir d'Irénée. Nous avons trouvé une **argumentation polémique** contre le docétisme. Cette argumentation polémique exigeait une certaine dialectique verbale, laquelle nécessitait une **définition**, car c'est sur la base du sens des mots que l'on peut raisonner ; on pourrait donc dire qu'il y a une certaine nécessité de droit de la définition chez Irénée.

Puis une recherche de fait nous a montré qu'il tentait en effet de définir l'homme en partant de l'homme parfait ; et que d'autre part, pour définir l'homme parfait, il le pensait toujours en corrélation avec le Christ.

D'une part nous avons noté la nécessité d'une certaine logique chez Irénée, mais d'autre part tout ce que nous retirons d'insatisfaisant de l'expression d'Irénée à l'égard de la logique témoigne de ce qu'il conserve de nombreux éléments de **la première pensée mystérolgique**. Nous avons vu par exemple que le même terme d'union désignait des choses qui, à l'analyse rigoureusement logique, se révèlent aussi différentes que "l'union de l'âme et du corps" et "l'union de l'homme à Dieu". Irénée perçoit une certaine **analogie de l'union** qui lui suffit comme base d'exposition. Et il continue à penser très souvent par similitude.

Par exemple, une phrase comme celle-ci qui est caractéristique d'Irénée : « **Il s'est fait homme pour que nous soyons Dieu** » n'a pas de validité foncièrement logique : il n'y a pas de nécessité dialectique. Il y a pourtant la perception de quelque chose qui appartient très foncièrement à la pensée chrétienne originelle. Similitude, proximité, contact, participation, ce que nous appellerons information, identité, tout cela sous le terme général d'union. Au fond, il y a ce que nous pourrions appeler sommairement, grossièrement, des rapprochements de différentes formes.

Si bien que, si nous voulions situer Irénée, il faudrait vraiment le considérer comme un jalon important sur le chemin de la pensée chrétienne qui partait d'une pensée comme la pensée paulinienne ou johannique, et qui aboutira à une pensée de structure absolument différente, celle que nous aurons à étudier désormais.

Autrement dit, nous considérons comme achevée désormais cette petite documentation sur un thème d'exégèse patristique faite sur un texte biblique, et à partir de la rentrée de janvier, nous étudierons l'anthropologie scolastique thomiste. Cela nous prendra un certain nombre de rencontres car nous aurons à retrouver les notions de théologal et de vision béatifique, de grâce, de nature, de surnature, de sacrement aussi, en tant que tout cela est analysé désormais à travers la grille d'une logique parfaitement au point au XIII^e siècle. Là, évidemment, vous allez trouver des échos de ce que vous avez entendu quand vous étiez au noviciat ou peut-être au catéchisme - si on le faisait encore comme de notre temps -, et cela vous paraîtra très familier. Il faudra bien sûr que nous essayons de ne pas vous faire croire que nous n'avons que du mépris pour cela, car ce n'est pas vrai. Il ne faudrait cependant pas que vous croyiez que vous pouvez vous en contenter ou être heureux de retrouver des choses que vous savez, parce que nous verrons que c'est plus riche qu'on ne vous l'a laissé croire, et que c'est aussi bien inférieur à ce qu'on lit dans l'Écriture et dans les Pères.