

Pour une histoire de la lecture pneumatologique de *Gn 2, 7* : Quelques jalons jusqu'à Irénée de Lyon

Dans un article paru en 1989, Marie-Odile Boulnois a mené une vaste enquête sur les «exégèses patristiques de l'insufflation originelle de *Gn 2, 7* en lien avec celle de *Jn 20, 22*»¹. En introduction de cet article, elle note que «de manière générale, le verset de *Gn 2, 7* a peu attiré l'attention des patrologues, alors que l'interprétation de cette première insufflation est capitale pour l'élaboration d'une anthropologie, puisqu'elle met en cause l'identification du don reçu par l'homme à la création»². Une recherche consacrée aux premières manifestations d'une anthropologie chrétienne³ nous a conduit à la même conclusion que Mme Boulnois en ce qui a trait au rôle qu'a joué dans la construction de cette anthropologie l'interprétation de *Gn 2, 7*. Mais elle nous a aussi permis de constater que cette interprétation se fonde sur une transformation préalable, qui est antérieure au christianisme. En d'autres termes, l'exégèse que le christianisme ancien – y compris le Nouveau Testament – a pratiquée de *Gn 2, 7* présuppose en bonne partie la substitution de $\piνεῦμα$ à $\piνοή$, et cette substitution, loin d'être propre aux chrétiens, est d'origine juive. Voilà ce que nous voudrions mettre en lumière dans le présent article, qui, nous l'espérons, contribuera à l'étude de l'interprétation de *Gn 2, 7* que souhaite Mme Boulnois⁴. Notre propre enquête se situera cependant en-deçà de la sienne, puisque nous nous arrêterons là où celle-ci commence. Ce *terminus ad quem* se justifie néanmoins en raison, dans la mesure où Irénée de Lyon marque une rupture dans l'interprétation pneumatologique de *Gn 2, 7*.

1. Tel est le sous-titre de cet article intitulé «Le souffle et l'Esprit», paru dans les *Recherches augustiniennes*, vol. XXIV, 1989, p. 3-37.

2. *Art. cit.*, p. 5.

3. À paraître dans le vol. V du *Trattato di antropologia del sacro* des éditions Jaca Book-Massimo, Milan.

4. Cf. *art. cit.*, p. 9, n. 22.

La Sagesse de Salomon

La plus ancienne attestation d'une compréhension pneumatologique du souffle (πνοή) de *Gn 2, 7* est sans doute celle qu'offre la *Sagesse de Salomon*. Rédigé probablement à Alexandrie dans la seconde moitié, ou même le dernier tiers, du premier siècle avant notre ère⁵, ce livre présente, au chapitre 15, une reprise ironique de *Gn 2, 7* pour l'appliquer au façonnage par le potier d'idoles muettes et sans vie, parce que dépourvues du souffle vital. Le vocabulaire caractéristique de *Gn 2, 7* y est sans cesse repris, en positif comme en négatif⁶, à cette exception que la πνοή de *Gn 2, 7* y devient un πνεῦμα, celui-ci étant communiqué à l'homme au moment de sa création. Ainsi au v. 11 : «(L'homme) n'a pas reconnu celui qui l'a façonné, qui lui a insufflé (ἐμπνεύσαντα) une âme agissante et inspiré un esprit vivifiant (πνεῦμα ζωτικόν)» ; de même au v. 16 : «un homme les (*sc.* les faux-dieux) a faits, quelqu'un dont le souffle (πνεῦμα) est emprunté, les a façonnés (ἐπλασεν), car aucun homme n'a le pouvoir de façonner (πλάσαι) un dieu semblable à lui»⁷.

Philon d'Alexandrie

Après le livre de la *Sagesse*, c'est chez Philon d'Alexandrie que l'on enregistre le premier témoignage d'une lecture pneumatologique de *Gn 2, 7*. Notons tout d'abord⁸ que, si Philon connaît une forme de *Gn 2, 7* selon laquelle πνεῦμα remplace πνοή, la plupart du temps, il conserve le texte traditionnel, mais en en donnant une interprétation franchement pneumatologique. Celle-ci se situe dans le cadre de l'explication que donne Philon des deux récits de la création de l'homme en *Gn 1* et 2. Comprenant le doublet scripturaire à la lumière de l'exemplarisme platonicien, Philon en tire l'idée des deux créations de l'homme, qui lui sert à marquer le passage de l'intelligible (*Gn 1, 26-27*) au sensible et à l'individuel (*Gn 2, 7*). Mais, tout en affirmant la supériorité de la première création, «selon l'image et selon la ressemblance», il n'en réserve pas moins à la seconde le privilège de la réception du πνεῦμα divin. Nous pouvons citer en ce sens le développement que le *De opificio mundi*⁹ consacre, aux §§ 134-135, à *Gn 2, 7*, et dans lequel Philon dégage la signification pour l'homme d'avoir été «façonné» et non plus seulement fait à l'image de Dieu :

Moïse dit ensuite : «Dieu façonna l'homme en prenant une motte de terre et il souffla sur son visage un souffle de vie». Il montre par là très clairement la différence du tout au tout qui existe entre l'homme qui vient d'être façonné ici et celui qui avait été précédemment engendré à l'image de Dieu. Celui-ci, qui a été

5. Cf. C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, I (*Études bibliques*, nouvelle série, 1), Paris, 1983, p. 159-160.

6. Cf., p. ex., pour πνοή, le v. 5b ; pour γῆ, les vv. 7a et 8b ; pour πλάσσειν, les vv. 7bc, 8a, 11a et 16bc ; pour ἐμφυσᾶν, le v. 11c ; pour ζῶσα, le v. 11c.

7. Trad. (modifiée) A. GUILLAUMONT, dans *La Bible, Ancien Testament*, II (*Bibliothèque de la Pléiade*), Paris, 1959.

8. À la suite de Th. H. TOBIN, *The Creation of Man : Philo and the History of Interpretation* (*The Catholic Biblical Quarterly*, Monograph Series, 14), Washington, 1983, p. 78. n. 62.

9. Éd. et trad. R. ARNALDEZ, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 1, Paris, 1961.

celui qui avait été précédemment engendré à l'image de Dieu. Celui-ci, qui a été façonné, est sensible ; il participe désormais à la qualité ; il est composé de corps et d'âme ; il est homme ou femme, mortel par nature. Celui-là, fait à l'image de Dieu, c'est une idée, un genre ou un sceau ; il est intelligible, incorporel, ni mâle ni femelle, incorruptible de nature. Quant à l'homme sensible et individuel, Moïse dit qu'il est, dans sa constitution, une combinaison de substance terrestre et de souffle divin. En effet, le corps a été créé du fait que l'artiste prit une motte et en forma une figure humaine ; au contraire l'âme ne vient absolument de rien de créé, mais du Père et Maître de l'univers. Car ce qu'il a insufflé n'était rien d'autre que le souffle divin (πνεῦμα θεῖον) qui a détaché de cette nature fortunée et bienheureuse une sorte de colonie parmi nous, pour le bien de notre race, afin que, mortelle par sa partie visible, elle fût du moins immortelle par sa partie invisible. Aussi pourrait-on très bien dire que l'homme est à la limite de la nature mortelle et de la nature immortelle, dans la mesure où il participe nécessairement de l'une et de l'autre, et qu'il est à la fois mortel et immortel, mortel selon le corps, mais selon la pensée, immortel.

Malgré son caractère second, l'homme «né de la terre» de *Gn 2, 7* n'en possède pas moins une excellence qui le distingue de ceux qui devaient le suivre, excellence qui lui vient notamment de ce qu'il est ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα du propre Logos de Dieu :

Dieu en effet semble ne s'être servi pour le fabriquer, d'aucun autre modèle pris dans le devenir, mais uniquement, comme je le disais, de son propre Logos. Aussi Moïse dit-il que c'est une représentation de ce Logos qu'est devenu l'homme vivifié par le souffle au visage (ἐμπνευσθέντα εἰς τὸ πρόσωπον) (139).

Les *Legum allegoria*¹⁰, commentant *Gn 2, 7*, témoignent de la même lecture pneumatologique :

«Et Dieu façonna l'homme en prenant une motte de terre, et il insuffla sur sa face un souffle de vie (πνοήν ζωής), et l'homme fut engendré en âme vivante». Il y a deux genres d'hommes : l'homme céleste et l'homme terrestre. L'homme céleste, en tant que né à l'image de Dieu, n'a pas de part à une substance corruptible et en un mot pareille à la terre ; l'homme terrestre est issu d'une matière éparse, qu'il a appelé une motte : aussi dit-il que l'homme céleste a été non pas façonné, mais frappé à l'image de Dieu, et que l'homme terrestre est un être façonné, mais non engendré par l'artisan. Mais il faut réfléchir que l'homme de terre, c'est l'intelligence au moment où Dieu l'introduit dans le corps, mais avant qu'elle y demeure introduite. Cette sorte d'intelligence serait en vérité semblable à la terre et corruptible, si Dieu ne lui insufflait pas (ἐμπνεύσειεν) une puissance de vie véritable ; en ce cas, en effet, elle est engendrée — et non plus façonnée — en une âme qui n'est pas inactive et dépourvue de la frappe divine, en une âme intelligente et réellement vivante : «L'homme, dit-il, fut engendré¹¹ en âme de vie» (I, 31-32).

10. Éd. et trad. Cl. MONDÉSERT, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 2, Paris, 1962.

11. Je traduirais plus volontiers, ici et ailleurs, par «devint (ἐγένετο) âme vivante» (cf. le Philon de la *Loeb Classical Library* 1, p. 169).

Il est intéressant de noter qu'une telle lecture pneumatologique semble en quelque sorte s'imposer à Philon bien qu'elle soit plus ou moins en contradiction avec son affirmation de la supériorité de la première création sur la seconde. Philon sent d'ailleurs la difficulté, qui l'amène à poser la question suivante : «On peut chercher pourquoi en général Dieu a jugé digne d'un esprit divin (πνεύματος θείου) l'intelligence née de la terre et amie du corps, et non l'intelligence née à sa ressemblance et à son image» (I, 33). Il dira aussi, en I, 36, que le ἐνεφύσησεν (il insuffla) de *Gn 2, 7* équivaut à ἐνέπνευσεν (il inspira), ce qui lui permet de réinterpréter en termes «pneumatiques» les éléments du verset biblique : «Τρία γὰρ εἶναι δεῖ, τὸ ἐμπνέον, τὸ δεχόμενον, τὸ ἐμπνεόμενον· τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ θεός, τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς, τὸ δὲ ἐμπνεόμενον τὸ πνεῦμα — En effet, trois choses sont requises : ce qui souffle, ce qui reçoit, ce qui est soufflé. Ce qui souffle, c'est Dieu ; ce qui reçoit, c'est l'intelligence ; ce qui est soufflé, c'est le souffle» (I, 37). C'est d'ailleurs la possession du souffle qui seule permet à l'âme d'accéder à la connaissance de Dieu (I, 38).

Que Philon reprenne ici une interprétation traditionnelle ressort du fait qu'il maintient sa lecture pneumatologique tout en étant bien conscient qu'elle n'est pas supportée par la lettre de *Gn 2, 7* :

Il a dit : souffle léger (πνοή) et non souffle (πνεῦμα), parce qu'il y a une différence : le souffle (πνεῦμα) contient les notions de force, de tension et de puissance ; et le souffle léger (πνοή) est comme une brise et une exhalaison paisible et douce. On pourrait donc dire que l'intelligence, née à l'image de Dieu et selon l'idée, a participé au souffle (πνεῦμα) — car l'activité de sa pensée a de la vigueur —, et l'autre, qui est de matière légère et plus subtile, à une brise qui est comme une de ces émanations venant des plantes aromatiques : même si on conserve celles-ci sans les brûler, elles dégagent une odeur agréable (I, 42).

Flavius Josèphe

Après Philon d'Alexandrie, si nous restons dans le judaïsme hellénistique, c'est chez Flavius Josèphe que nous voyons réapparaître, mais sans qu'elle soit développée ni théorisée comme chez Philon, la lecture pneumatologique de *Gn 2, 7* : «Après le septième jour, Moïse commence à disserter sur les choses de la nature ; et sur la formation de l'homme, il dit ceci : Dieu façonna (ἔπλασεν) l'homme en prenant de la poussière de la terre, puis il introduisit en lui un esprit (πνεῦμα) et une âme» (*Antiquités juives* I, 34)¹². Cette réécriture de *Gn 2, 7* est d'autant plus intéressante que c'est «spontanément», pour reprendre le mot de Dom Jacques Dupont¹³, en dehors de tout cadre interprétatif, que Josèphe mentionne le πνεῦμα.

12. Éd. et trad. (modifiée) Ét. NODET, *Flavius Josèphe I-II*, Paris, 1990.

13. Voir *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*, Paris-Louvain, 1960, p. 173.

Paul

Dans le christianisme, l'interprétation pneumatologique de *Gn* 2, 7 s'est très tôt manifestée au point qu'on puisse en relever des traces chez Paul, et tout d'abord en conclusion de sa plus ancienne lettre, en *1 Th* 5, 23. Ce texte a été bien étudié par A.-J. Festugière¹⁴, qui a montré que Paul y reprend le schéma traditionnel de l'anthropologie tripartite — σῶμα ~ ψυχή ~ νοῦς —, mais en substituant au νοῦς le πνεῦμα. Il ne s'agit cependant pas du πνεῦμα stoïcien, mais d'«un concept juif, ou du moins élaboré en fonction de textes juifs»¹⁵. Ces textes sont précisément ceux, entre autres, de Philon d'Alexandrie et de Flavius Josèphe que nous avons cités. La même exégèse de *Gn* 2, 7 se retrouve dans un autre passage de Paul, *1 Co* 15, 45-47, où il développe l'antithèse psychique ~ pneumatique. R. Morissette¹⁶ a établi à propos de ce texte que les versets 45 et 47 constituent un midrash de *Gn* 2, 7, dont ils reprennent les éléments en les inversant, de la manière suivante :

| <i>Genèse 2</i> | <i>1 Corinthiens 15</i> |
|--------------------------------------------|----------------------------------------|
| 7c καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος | 45a ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος 'Αδὰμ |
| εἰς ψυχὴν ζῶσαν | εἰς ψυχὴν ζῶσαν |
| 7b καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ | 45b ὁ ἔσχατος Ἰαδὰμ |
| πνοὴν ζωῆς | εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν |
| 7a καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον | 47a ὁ πρῶτος ἄνθρωπος |
| χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς | ἐκ γῆς χοϊκός |

Depuis fort longtemps, on s'est interrogé, à propos de ce passage, sur l'origine de l'antithèse ψυχικός ~ πνευματικός. S'il n'apparaît pas possible de déterminer de façon précise le lieu d'origine de cette terminologie, il est sûr, en revanche, qu'elle requiert, en arrière-plan, une interprétation de *Gn* 2, 7 semblable à celle que l'on trouve dans le judaïsme hellénistique¹⁷ et dont Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe, et, avant eux, la *Sagesse de Salomon*, sont les témoins ; une interprétation qui comprenait la πνοή de *Gn* 2, 7 dans le sens du πνεῦμα biblique. Malgré la reprise polémique que Paul fait de cette interprétation, en reléguant en dernier lieu l'apparition du second homme, venu ἐξ οὐρανοῦ (v. 47), il y a donc une remarquable continuité de la tradition dans l'utilisation de *Gn* 2, 7. C'est la compréhension que l'on avait de ce texte

14. Dans un article de 1930 repris dans *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile (Études bibliques)*, Paris, 1932, p. 196-220.

15. Voir *art. cit.*, p. 212.

16. Voir «L'antithèse entre le "psychique" et le "pneumatique" en I Corinthiens, XV, 44 à 46», *Revue des sciences religieuses* 46 (1972) 97-143, sp. p. 98.

17. Cf. R. A. HORSLEY, «Pneumatikos vs. Psychikos distinctions of spiritual status among the Corinthians», *Harvard Theological Review* 69 (1976), p. 274-280.

dans le judaïsme hellénistique qui permit à Paul de construire son antithèse de la psychique et du pneumatique, en tirant matériellement¹⁸ le ψυχικός de la ψυχή de Gn 2, 7c, et le πνευματικός, d'une réinterprétation de la πνοή à la lumière du πνεῦμα vétéro-testamentaire.

Justin

Laissons maintenant Paul pour passer à Justin. Nous nous arrêterons au long passage qu'en ouverture de son *Dialogue*¹⁹, en 4, 1-6, 2, Justin consacre à la critique de la doctrine de l'âme des philosophes. Dans ce développement²⁰, Justin, encore platonicien, est conduit par le mystérieux vieillard qu'il vient de rencontrer, à remettre en cause la doctrine platonicienne de la συγγένεια de l'âme avec Dieu en raison de son immortalité. Après avoir fait admettre à Justin que les philosophes n'ont pas su «dire ce qu'est l'âme» (*Dial.* 5, 1), puisqu'ils l'ont crue immortelle et inengendrée alors que «la vie ne lui appartient pas en propre comme elle appartient à Dieu — οὐ γὰρ ἴδιον αὐτῆς ἐστι τὸ ζῆν ὡς τοῦ θεοῦ» (*Dial.* 6, 2), le vieillard conclut l'échange par ces mots :

De même que l'homme n'existe pas perpétuellement, et que le corps ne subsiste pas toujours uni à l'âme, mais que, lorsque cette harmonie doit être détruite, l'âme abandonne le corps et l'homme n'existe plus, de même aussi, lorsque l'âme doit cesser d'être, l'esprit vivifiant s'échappe d'elle ; l'âme n'existe plus et s'en retourne à son tour là d'où elle avait été tirée (*Dial.* 6, 2).

D'après ce texte, l'homme est composé de trois éléments (τὸ ζωτικὸν πνεῦμα, ἡ ψυχή, τὸ σῶμα, dont les deux derniers forment une ἀρμονία qui n'est pas appelée à perdurer, puisqu'en définitive, ils doivent leur subsistance dans l'être à «l'esprit vivifiant».

Nous avons ici une trichotomie qui est opposée par le vieillard à la dichotomie platonicienne du σῶμα et de la ψυχή immortelle et inengendrée. Comme l'a bien vu J. C. M. van Winden, dans son commentaire²¹, le ζωτικὸν πνεῦμα qui couronne le composé humain et lui permet de subsister est à l'évidence appelé par Gn 2, 7 relu dans une tradition que nous avons rencontrée déjà à plusieurs reprises et qui remplace la πνοή par le πνεῦμα. En effet, l'expression ζωτικὸν πνεῦμα se retrouve en Sg 15, 11, verset qui, nous l'avons noté, paraphrase Gn 2, 7. La pratique d'une lecture «pneumatologique» du texte de la Genèse est suffisamment attestée depuis le I^{er} siècle avant notre ère pour qu'on puisse douter que c'est bien là l'arrière-plan de Justin. Même si, par ailleurs, Justin souscrit à la dichotomie platonicienne (cf. *Apol.* I, 8, 4),

18. Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 172.

19. Éd. et trad. G. ARCHAMBAULT, *Justin. Dialogue avec Tryphon (Textes et Documents)*, Paris, 1909.

20. Sur lequel on consultera le commentaire détaillé de J. C. M. Van WINDEN, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters One to Nine*. Introduction, Text, Commentary (*Philosophia Patrum*, 1), Leiden, 1971.

21. Van WINDEN, *op. cit.*, p. 105.

il reste que, dans le *Dialogue*, il est plus proche de la triade chrétienne σῶμα ~ ψυχή ~ πνεῦμα²².

Tatien

Tatien ne cite pas une seule fois Gn 2, 7 dans son *Discours aux Grecs*²³, mais il mérite néanmoins qu'on s'y arrête en raison de sa doctrine de l'esprit ou, plus exactement des esprits. Malgré les difficultés que présente l'interprétation des données pneumatologiques du *Discours*, celles-ci ne sont pas sans lien, nous semble-t-il, avec ce que nous avons rencontré jusqu'à maintenant. Tatien considère divers aspects de cette doctrine, qu'il aborde d'abord sous l'angle de la théologie entendue au sens strict :

Notre Dieu n'a pas de commencement dans le temps, il est seul sans principe et lui-même est le principe de toute chose. Dieu est un esprit (πνεῦμα ὁ θεός)²⁴ ; il ne se répand pas à travers la matière (οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης), mais il est le créateur des esprits matériels (πνευμάτων δὲ ὕλικῶν) et des formes qui sont en elle. On ne peut le voir ni le toucher ; c'est lui qui est le père des choses sensibles et des choses invisibles (4, 1-2 ; p. 4, 29-5, 5 Schwartz).

Dans ce premier passage, Dieu est défini comme πνεῦμα, et il est aussitôt qualifié de façon négative : «οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης — qui ne se répand pas à travers la matière». La suite de ce chapitre 4, qui affirme la transcendance de Dieu mais dans le cadre d'une polémique anti-idolâtrique, précise la nature de cet esprit :

C'est pour nous que le soleil et la lune ont été créés, comment donc pourrais-je adorer ceux qui sont mes serviteurs ? Comment pourrais-je déclarer dieux du bois et des pierres ? Car l'esprit qui se répand à travers la matière (τὸ διὰ τῆς ὕλης διήκον) est inférieur à l'esprit plus divin (τοῦ θειοτέρου πνευμάτος) ; comme il est assimilé à l'âme²⁵, on ne doit pas lui rendre les mêmes honneurs qu'au Dieu parfait (4, 2 ; p. 5, 8-12 Schwartz).

Avant de voir comment, dans la suite du *Discours*, Tatien développe et précise dans une perspective anthropologique sa théorie des esprits, il n'est pas inutile d'essayer d'organiser les données du chapitre 4. On y trouve en effet

22. Quoi qu'en dise G. ARCHAMBAULT, *op. cit.*, t. I, p. 34, n. *ad loc.*

23. Éd. M. WHITTAKER, *Tatian Oratio ad Graecos and Fragments (Oxford Early Christian Texts)*, Oxford, 1982 (qui conserve la pagination et la linéation de l'édition de Schwartz) ; trad. A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien suivies d'une traduction française du Discours avec notes* (Université de Paris, *Bibliothèque de la Faculté des Lettres*, 17), Paris, 1903, p. 107-158. On trouvera chez M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, «*Patristica sorbonensia*, 1», Paris, 1960, p. 138-140, la traduction de quelques textes de Tatien, dont nous nous sommes inspiré à l'occasion.

24. Formule identique à Jn 4, 24, mais faut-il y voir une citation du quatrième évangile ? Elle n'est, en tout cas, pas retenue comme telle par la *Biblia patristica* (vol. 1, Paris, 1975, p. 391), non sans raison étant donné le caractère général qu'elle présente et l'arrière-plan philosophique des développements de Tatien sur le πνεῦμα.

25. «Assimilé à la matière», si l'on adopte la correction de Schwartz ; mais nous préférons suivre le texte des manuscrits, comme le fait d'ailleurs Puech (*op. cit.*, p. 113 n. 4).

trois entités distinctes : *l'esprit* qui est Dieu, lequel (*sc.* Dieu !) est aussitôt dit «ne pas se répandre à travers la matière» ; *l'esprit* qui se répand à travers la matière, assimilé à l'âme, et inférieur à *l'esprit* plus divin. Devant une telle énumération, on peut se poser une première question : l'esprit qui est Dieu est-il identique à «l'esprit plus divin» ? On serait tenter de le penser à première lecture, mais le comparatif fait douter. Nous y reviendrons. Mais l'origine du vocabulaire qu'emploie ici Tatien ne saurait, quant à elle, prêter à hésitation, et en particulier l'expression πνεῦμα (οὐ) διῆκον διὰ τῆς ὕλης : ce vocabulaire est clairement stoïcien²⁶. Mais pour Tatien, il ne fait pas de doute que le fait de dire, d'un côté, de Dieu qu'il est «esprit» et qu'il (*sc.* Dieu) «ne se répand pas à travers la matière», et de lui opposer, de l'autre, un esprit inférieur, «qui se répand à travers la matière» et «est assimilé à l'âme», constitue à la fois une critique de la conception du πνεῦμα – âme du monde, divinisé, immanent à toute chose, et une acceptation de cette notion, une fois dépouillée de son caractère divin. Nous verrons cependant que Tatien ne se satisfait pas d'exclure le pneuma stoïcien de la sphère du divin, il instaure entre lui et le «Dieu parfait», un esprit «plus divin».

Venons-en maintenant aux chapitres 12 à 15, où Tatien présente sa pneumatologie en regard de sa doctrine de l'âme humaine. Il commence par énoncer une proposition qu'il développera par la suite :

Nous savons qu'il y a deux espèces différentes d'esprits (δύο πνεύματων διαφοράς), dont l'un s'appelle l'âme, et l'autre est supérieur à l'âme, (étant) image et ressemblance de Dieu; l'un et l'autre se trouvaient chez les premiers hommes, de façon qu'ils fussent en partie matériels, en partie supérieurs à la matière (12, 1; p. 12, 18-21 Schwartz).

Suit un développement qui montre la communauté de constitution et d'origine du monde, du corps humain et des démons, puisque «toute la constitution du monde et la création dans son ensemble sont nées de la matière, et que la matière elle-même a été produite par Dieu, de telle sorte que, avant d'avoir été distinguée en ses éléments, elle était sans qualité et sans forme, et qu'après cette division elle fut ordonnée et réglée» (12, 1 ; p. 12, 22-26 Schwartz). D'où la conclusion: «Il y a donc un esprit dans les astres, un esprit dans les hommes, un esprit dans les animaux ; et cet esprit, qui est un et le même, a cependant en lui-même des différences». Il semble bien que cet esprit soit à identifier, d'une part, à l'âme du monde stoïcienne, pareillement une et la même, et affectée de noms divers (cf. SVF II § 1021) et, d'autre part, à la ψυχή dont parle Tatien au début du chapitre 12.

Quant à l'âme humaine, qui ne peut échapper à la mort qu'en acquérant la connaissance de Dieu (cf. 13, 1), «par elle-même elle n'est que ténèbres, et rien de lumineux n'est en elle, et c'est là ce qui a été dit : “Les ténèbres ne reçoivent pas la lumière”» (13, 1 ; p. 14, 16-18 Schwartz). Dès lors, elle ne peut d'elle-même posséder vie et salut :

26. Cf. l'index des *Stoicorum veterum fragmenta*, IV, Stuttgart, 1924, p. 41.

Ce n'est donc pas l'âme qui a sauvé l'esprit ; elle a été sauvée par lui²⁷ ; et la lumière a reçu les ténèbres, en tant que la lumière de Dieu est verbe, et que l'âme ignorante est ténèbres. C'est pourquoi l'âme livrée à elle-même s'abîme dans la matière et meurt avec la chair ; mais si elle possède l'union avec l'esprit divin (συζυγίαν ... τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος), elle ne manque plus d'aide; elle monte vers les régions où la guide l'esprit, car c'est en haut qu'il a sa demeure, et c'est en bas qu'elle a son origine (13, 1-2; p. 14, 18-26 Schwartz).

D'après ce texte, on aboutit à une structure trichotomique formée des éléments suivants : l'esprit divin, l'âme, la chair. Dans la suite, Tatien précise, au sujet de «l'esprit divin», qu'il s'agit de «celui de Dieu», que l'âme possédait à l'origine, mais qui ne se trouve plus en tous ; c'est lui seul qui permet de connaître Dieu :

Dès l'origine l'esprit se fit le compagnon (συνδύαιτον) de l'âme ; mais l'esprit l'abandonna quand elle ne voulut pas le suivre. Elle gardait une étincelle de sa puissance ; séparée de lui, elle ne pouvait voir les choses parfaites ; elle cherchait Dieu et dans son erreur elle se forma des dieux multiples, suivant les contrefaçons des démons. L'esprit de Dieu n'est point en tous ; mais en quelques-uns seulement qui vivent justement il est descendu, s'est uni à leur âme, et par ses prédictions a annoncé aux autres âmes les choses cachées ; et celles qui ont obéi à la sagesse ont attiré l'esprit qui leur est apparenté (τὸ πνεῦμα συγγενές), tandis que celles qui ne l'ont pas écoutée et qui ont répudié le ministre du Dieu qui a souffert (τὸν δάκνον τοῦ πεπονηθότος θεοῦ) se sont montrées les ennemies de Dieu plutôt que ses adoratrices (13, 2-3 ; p. 14, 26-15, 7 Schwartz).

La perspective décrite par le texte que nous venons de citer (voir aussi 7, 3 ; p. 7, 29-31 Schwartz : «Celui-là qui avait été fait à l'image de Dieu, l'esprit le plus puissant s'étant retiré de lui, est devenu mortel») commande l'idéal qui est proposé à l'homme : retrouver la συζυγία de l'âme avec l'esprit divin (13,2 ; p. 14, 22-23 Schwartz) :

Il faut donc que nous cherchions à retrouver maintenant ce que nous avons autrefois, mais que nous avons perdu ; que nous unissions notre âme à l'esprit saint et que nous nous donnions de la peine pour l'union selon Dieu (τὴν κατὰ θεὸν συζυγίαν) (15, 1 ; p. 16, 4-6 Schwartz).

Cet assemblage, ou accouplement, se réalisera en procurant à l'homme de chair et d'âme, ce par quoi il est image et ressemblance de Dieu, c'est-à-dire l'esprit saint ou divin :

L'âme des hommes est formée de plusieurs parties et non simple. Car elle est composée, de manière à être visible par le moyen du corps ; par elle-même, en effet, elle ne serait jamais visible sans le corps, et la chair non plus ne ressuscite pas sans l'âme. Car l'homme n'est pas, comme le prétendent les dogmatiseurs à la voix de corbeau, un être raisonnable (ζῷον λογικόν)²⁸, capable de recevoir l'intelligence et la science : on montrerait, selon eux, que les êtres privés de raison peuvent recevoir l'intelligence et la science. Mais l'homme est seul l'image et la

27. Cette phrase a une coloration polémique, peut-être dirigée contre la valorisation stoïcienne de l'âme du monde.

28. Définition scolaire que ni Justin (cf. *Dialogue* 93, 3) ni le Pseudo-Justin (*De resurrectione* 8) ne craignent de reprendre à leur compte.

ressemblance de Dieu, et j'appelle homme non celui qui se conduit comme les animaux, mais celui qui s'est éloigné bien loin de l'humanité pour se rapprocher de Dieu lui-même. J'ai développé tout cela plus exactement dans mon traité «Sur les animaux» ; mais maintenant ce qu'il faut dire, c'est ce que signifie : être l'image et la ressemblance de Dieu. Ce qu'on ne peut comparer ne peut être rien d'autre que l'être en soi ; ce qu'on compare n'est rien d'autre que le semblable (τὸ παρόμοιον). Or le Dieu parfait n'a pas de chair, mais l'homme est chair ; l'âme est le lien de la chair (δεσμός), et la chair est ce qui contient (σχετικῆ) l'âme. Si la forme d'un tel arrangement est comme un temple, Dieu veut y habiter par le moyen de l'esprit, son représentant²⁹. Mais, si l'habitation n'est point telle, l'homme ne l'emporte sur la bête que par la parole articulée ; pour le reste, il mène la même vie, n'étant pas la ressemblance de Dieu» (15, 1-3 ; p. 16, 6-27 Schwartz).

Ici encore, nous retrouvons une division trichotomique de l'être humain, identique à celle du chapitre 13, sauf que ses éléments constitutifs sont autrement qualifiés :

πνεῦμα πρεσβεῦον
 ψυχή = δεσμός τῆς σαρκός
 σάρξ = σχετικῆ τῆς ψυχῆς

Il est à noter que cette trichotomie est avancée par Tatien dans une visée polémique : l'homme ne saurait être, comme l'enseignent les philosophes, un pur ζῷον λογικόν, et s'il peut être κατὰ θεὸν εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις, c'est pour autant qu'il possède un παρόμοιον, un élément qui fonde sa parenté avec le divin. Cet élément, c'est l'esprit, «ambassadeur» du Dieu à la ressemblance duquel l'homme est fait, en même temps qu'il est «parent» (cf. 13, 3, συγγενές) des âmes dociles à la sagesse.

Au début de cet examen de la pensée anthropologique de Tatien, nous nous sommes interrogés sur la nature des différents πνεύματα qu'il fait intervenir. Nous pouvons maintenant, à la lumière des textes qui ont été invoqués, revenir à cette question capitale pour la compréhension de son anthropologie. L'analyse a confirmé qu'il y a chez Tatien trois esprits : le *premier* est Dieu lui-même, appelé esprit en 4, 2 (p. 5, 2 Schwartz), appellation également appliquée au verbe, «esprit fait depuis l'esprit» (7, 1 ; p. 7, 6 Schwartz) ; quant au *troisième*, il n'est autre que le πνεῦμα stoïcien, διὰ τῆς ὕλης διῆκον (4, 2 ; p. 5, 10 Schwartz), à la fois âme du monde et âme individuelle (12, 1 ; p. 12, 18-19 Schwartz), esprit matériel (ὕλικόν, 12, 3 ; p. 13, 11 Schwartz) partout le même, mais susceptible de prendre toutes les formes et de recevoir toutes les appellations (cf. 12, 5 ; p. 13, 30-31 Schwartz).

29. Le texte grec porte : διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος. Cette expression peut être traduite de deux façons différentes. Selon la première (notre traduction, à la suite de Otto et de Whittaker), on comprendra que Dieu n'habite pas directement dans l'âme, mais qu'il est présent par l'intermédiaire de l'esprit, son ambassadeur ; quant à la seconde traduction («par le moyen de l'esprit supérieur», Puech), elle a en sa faveur que Tatien qualifie à plusieurs reprises le πνεῦμα par un comparatif. Il est difficile de trancher entre ces deux possibilités.

En ce qui concerne le *deuxième* esprit mentionné par Tatien, il est moins facile de définir exactement sa nature. Mais ce qui ressort clairement des textes que nous avons examinés, c'est ce qui touche :

(1) sa situation et sa fonction : il est au sommet de la trichotomie anthropologique (cf. 13, 1-3 et 15, 1-3), *πρεσβεῦον* de Dieu et *συγγενής* de l'âme, tout en lui étant supérieur (12, 1) ; compagnon originel de l'âme (cf. 13, 2), il l'abandonne si elle est désobéissante et ne subsiste plus en elle que comme «étincelle» (*ibid.*) ; mais il descend chez les justes qui deviennent ses prophètes (cf. 13, 3). Procurant à l'âme l'immortalité (cf. 13, 2), il est image et ressemblance de Dieu et, à ce titre, il définit l'homme véritable (15, 1).

(2) ses appellations : il est tout à la fois l'«esprit divin» (13, 2), «plus divin» (4, 2), «esprit saint» (15, 1), «esprit plus puissant» (7, 3). Il est encore dit «représentant» de Dieu (15, 2) et «ministre du dieu qui a souffert» (13, 3).

Pour déterminer la nature exacte, ou le statut ontologique, de cet esprit, il faut considérer l'ensemble des indications éparses que livre le *Discours aux Grecs*. Disons tout d'abord qu'il ne peut être identifié avec Dieu, puisqu'il en est le représentant ; et pas davantage au verbe, étant le «ministre du Dieu qui a souffert», c'est-à-dire du verbe incarné³⁰. Par ailleurs, il est, dès l'origine, ce qui relie l'âme au divin, il la mène avec lui «vers le haut» (13, 2) ; inspirateur des prophètes, il est présent aux âmes «qui ont obéi à la sagesse» (13, 3 ; p. 15, 4 Schwartz). Dès lors, il semble difficile de voir dans cet esprit une christianisation pure et simple de l'ἡγεμονικόν stoïcien³¹. Nous dirions plutôt que par son statut d'envoyé et de ministre, d'inspirateur et d'«étincelle» (ἔναυσμα), il remplit une fonction analogue à celle du λόγος σπερματικός chez Justin, en même temps qu'il se rapproche du πνεῦμα de la tradition sapientielle juive qui couronne les trichotomies de Paul et de Justin.

Les gnostiques

Il ne saurait être question de procéder ici à un examen de l'ensemble des sources, directes ou indirectes, qui donnent accès à la théologie des gnostiques. Nous nous contenterons de retenir deux témoignages qui illustrent le recours des docteurs valentiniens à *Gn 2, 7*, en même temps que la diversité de leur attitude face à la tradition interprétative dont nous avons identifié quelques jalons.

Le premier témoignage que nous retiendrons est celui de la «Grande Notice» d'Irénée, c'est-à-dire l'exposé de la doctrine de Ptolémée, disciple de Valentin, qui occupe les neuf premiers chapitres du livre I de l'*Adversus hæreses*³². D'après ce texte, l'anthropologie valentienne s'enracine dans les

30. Ce qui nous amène à voir dans le λόγος du *Discours aux Grecs* le verbe incarné, ou le Christ, ce sont les reprises du prologue de *Jn* que comporte le *Discours*.

31. Comme l'affirme M. SPANNEUT, *op. cit.*, p. 139 ; nous lui accordons cependant qu'il y a une parenté fonctionnelle entre le πνεῦμα de Tatien et l'ἡγεμονικόν stoïcien.

32. Éd., trad. et annotation : A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Sources chrétiennes* 263-264, Paris, 1979. Cette Grande Notice a fait l'objet d'une étude critique approfondie de la part de François Sagnard dans son livre intitulé *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint*

trois éléments issus, en dernière analyse, du trouble survenu dans le Plérôme : «Il existait donc dès lors trois éléments, d'après eux : l'élément provenant de la passion, c'est-à-dire la matière ; l'élément provenant de la conversion, c'est-à-dire le "psychique" ; enfin l'élément enfanté par Achamoth c'est-à-dire le "pneumatique"» (*Adv. hær.* I, 5, 1). C'est à la formation (μόρφωσιν) du second de ces éléments que va désormais s'occuper Achamoth : «Cependant elle n'avait pas le pouvoir de former l'élément pneumatique, puisque cet élément lui était consubstantiel. Elle se tourna donc vers la formation de la substance issue de sa conversion, c'est-à-dire de la substance psychique (ψυχικῆς οὐσίας)» (*Adv. hær.* I, 5, 1). Elle forme tout d'abord «celui qui est le Dieu, le Père et le Roi de tous les êtres, tant de ceux qui lui sont consubstantiels, c'est-à-dire des psychiques, qu'ils appellent la "droite", que de ceux qui sont issus de la passion et de la matière et qu'ils nomment la "gauche"». C'est le «"Mère-Père", "Sans Père", "Demiurge" et "Père" ; ils le disent Père des êtres de droite, c'est-à-dire des psychiques, Demiurge des êtres de gauche, c'est-à-dire des hyliques, et Roi des uns et des autres» (*Adv. hær.* I, 5, 1). Tous les êtres extérieurs au Plérôme (5, 2), le Demiurge «s'imagina qu'il les produisait de lui-même, mais en réalité il ne faisait que réaliser les productions d'Achamoth» (*Adv. hær.* I, 5, 3) ; même, «il se crut seul Dieu et dit par la bouche des prophètes : "C'est moi qui suis Dieu, et en dehors de moi il n'en est point d'autre"» (*Adv. hær.* I, 5, 4). C'est ce même Demiurge qui procède à la création de l'homme :

Lorsque le Demiurge 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. 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 Dieu³³, 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» (πνεῦμα ζωῆς), 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. Quant à l'enfantement qu'avait produit leur Mère, c'est-à-dire Achamoth, en contemplant les Anges qui entouraient le Sauveur, il était consubstantiel à celle-ci, donc pneumatique : c'est pourquoi il resta, disent-ils, lui aussi, ignoré du Demiurge. Il fut déposé secrètement dans le Demiurge, à l'insu de celui-ci, afin d'être semé par son entremise dans l'âme qui proviendrait de lui, ainsi que dans le corps hylique : ainsi porté dans ces éléments comme dans une sorte de sein, il pourrait y prendre de la croissance et devenir prêt pour la réception du Logos parfait. Ainsi donc, comme ils disent, le Demiurge n'aperçut pas l'«homme pneumatique» semé par Sagesse à l'intérieur même de son souffle à lui par l'effet d'une puissance et d'une providence inexprimables. Comme il avait ignoré la Mère, il ignora la semence de celle-ci. Cette semence, disent-ils encore, c'est l'«Église», figure de l'Église d'en haut. Tel est l'homme qu'ils

Irénée (Paris, 1947) ; Sagnard a mené son analyse en mettant constamment en parallèle le texte d'Irénée avec celui de l'*Elenchos* d'Hippolyte (VI, 29, 2-34, 8). Outre l'analyse de Sagnard, on consultera celles de Rousseau et Doutreleau (*op. cit.*, vol. 263 p. 116-130), et de R. BERTHOUSOZ, *Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon (Études d'éthique chrétienne, 8)*, Paris-Fribourg (Suisse), 1980, p. 56-86.

33. Entendons le Demiurge.

prétendent exister en eux, de sorte qu'ils tiennent leur âme du Démiurge, leur corps du limon, leur enveloppe charnelle de la matière et leur homme pneumatique de leur Mère Achamoth (I, 5, 5-6)³⁴.

Le texte que nous venons de citer pose, sur la base d'une interprétation combinée de *Gn* 1, 26 et *Gn* 2, 7, le thème fondamental de l'anthropologie valentinienne, à savoir celui de la tripartition hylique/choïque ~ psychique ~ pneumatique. En 5, 5-6, cette tripartition est considérée, du point de vue de l'homme fabriqué par le Démiurge, sur le modèle d'un emboîtement de trois réalités, elles-mêmes enveloppées par les «tuniques de peau» :

| | | |
|-----------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------|
| homme choïque/hylique | tiré de la matière par le Démiurge | «selon l'image» |
| homme psychique | insufflé dans le précédent par le Démiurge | «selon la ressemblance» |
| <homme pneumatique> | substance (οὐσία) du psychique, provenant, à l'insu du Démiurge, d'un écoulement spirituel tuniques de peau, τὸ αἰσθητὸν σαρκίον | «esprit de vie» |

La doctrine des trois «hommes» qu'expose le chap. 5, 5-6, pour caractéristique qu'elle soit de la théologie valentinienne, n'en est pas moins tout du long traditionnelle. Cela est clair pour les deux premiers hommes, transposition du couple biblique image ~ ressemblance, mais également pour le troisième. Notons tout d'abord que, si l'homme pneumatique n'est pas indiqué de façon explicite en 5, 5, il faut néanmoins le reconnaître³⁵ dans l'οὐσία du psychique dont parle le texte, οὐσία qualifiée de πνεῦμα ζωῆς et dite ἐκ πνευματικῆς ἀπορροίας. D'autre part, ce πνεῦμα ζωῆς n'est rien d'autre que celui que nous avons rencontré à plusieurs reprises déjà et qui s'explique par une lecture «pneumatologique» de *Gn* 2, 7, qui substitue à la πνοή ζωῆς du texte biblique un πνεῦμα ζωῆς³⁶. Qu'il s'agisse bien là de la même tradition, nous en avons deux indications dans le texte d'Irénée (et très sûrement aussi dans sa source) : 1° en 5, 6, le πνευματικὸς ἄνθρωπος est semé par Sagesse dans le «souffle» du Démiurge (τῷ ἐμφυσήματι αὐτοῦ), de même que la πνοή de *Gn* 2, 7, devenue, dans la tradition sapientielle juive, le πνεῦμα, avait «été insufflé» (ἐνεφύσησεν) ; 2° l'utilisation, en 5, 5, du verbe εἰρησθαι à propos de l'identification πνεῦμα ζωῆς = οὐσία αὐτοῦ, sc. ψυχικοῦ, indique que nous avons là la reprise d'un élément traditionnel. Ce qui revient à dire que

34. La finale de ce texte (lin. 582-586 Rousseau-Doutreleau) montre bien qu'en chaque pneumatique résident les niveaux inférieurs (psychique, hylique et charnel), ainsi que nous le verrons à propos des *Extraits de Théodote*.

35. Ce que n'a pas vu Berthouzoz (*op. cit.*, p. 62), mais qu'a remarqué E. Thomassen, à propos du *Traité tripartite*, p. 105, 23, cf. E. THOMASSEN, L. PAINCHAUD, *Le Traité Tripartite (NH I,5)*, «Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section (Textes, 19), Québec, 1989, p. 405.

36. Berthouzoz (*op. cit.*, p. 113-118) a bien noté qu'il y avait là un «type d'exégèse associant *Gen.* 1:26 à *Gen.* 2:7», mais sans en dégager toutes les implications.

l'exégèse valentinienne a tiré de l'interprétation de *Gn 2, 7* sa trichotomie anthropologique.

Venons-en maintenant à un autre exposé de la doctrine valentinienne, celui des «Extraits des œuvres de Théodote et de l'école dite orientale, à l'époque de Valentin»³⁷, constitués en recueil par Clément d'Alexandrie. Les extraits qui se rapportent à l'anthropologie (50-57) se situent dans une section (43-65) qui est parallèle à la Grande Notice d'Irénée³⁸.

Le texte suivi reconstitué par Clément d'Alexandrie rend compte de la manière suivante de la formation de l'homme psychique *dans* l'homme hylique :

«Prenant du limon de la terre», non de la terre sèche, mais une portion de la matière multiple et complexe, il confectionna une âme «de terre», âme «hylique», irrationnelle, consubstantielle à celle des bêtes : c'est l'homme «à l'image». Mais l'homme qui est «à la ressemblance» du Démiurge lui-même, c'est celui qu'il a «insufflé» et «semé» dans le précédent, où il a déposé, par l'intermédiaire des Anges, quelque chose de consubstantiel à lui-même. Et en tant que cet homme est invisible et immatériel, il a appelé sa substance «souffle de vie» (πνοὴν ζωῆς) ; mais en tant qu'il a été «formé», il est devenu «âme vivante». Qu'il en soit bien ainsi, (le Démiurge) lui-même le confesse dans les écrits prophétiques. Il y a donc l'homme dans l'homme, le «psychique» dans le «terrestre», non comme une partie qui s'ajoute à une partie, mais comme un tout se joignant à un tout, par l'inexprimable puissance de Dieu. De là vient que l'homme est façonné dans le Paradis, au quatrième Ciel. Car, la chair «terrestre» ne monte pas jusque-là : mais, pour l'âme «divine»³⁹, l'âme «hylique» était comme une «chair». C'est ce que signifie : «Voici maintenant l'os de mes os», — allusion à l'âme «divine», cachée à l'intérieur de la «chair», âme «solide», difficilement «passible», suffisamment forte —, «et la chair de ma chair», l'âme «hylique», qui est le «corps» de l'âme «divine». C'est au sujet de ces deux âmes que le Sauveur dit : «Il faut craindre celui qui a le pouvoir de perdre dans la géhenne et notre âme et notre corps», — le «corps psychique» (50-51).

Notons tout de suite que, par rapport à la notice irénéenne, les *Extraits* se caractérisent par un plus grand souci de précision et d'explicitation. Par exemple, alors qu'Irénée se contente de noter (en I, 5, 5) que l'homme hylique n'est pas «consubstantiel» à Dieu (= le Démiurge), les *Extraits* précisent que l'âme hylique est «consubstantielle à celle des bêtes» alors que l'homme fabriqué «à la ressemblance», c'est-à-dire le psychique, a «quelque chose de consubstantiel» au Démiurge. D'autre part, les *Extraits* prennent le contre-pied de l'interprétation pneumatologique de *Gn 2, 7* relevée chez Irénéée⁴⁰ : l'οὐσία du psychique est bien la πνοὴ ζωῆς du texte biblique, et non le πνεῦμα ζωῆς de la tradition sapientielle. Peut-être faut-il même voir dans la remarque de 50, 3 («Qu'il en soit bien ainsi, (le Démiurge) lui-même le confesse dans les écrits

37. Éd. et trad. : F. SAGNARD, *Sources chrétiennes* 23, Paris, 1948.

38. Cf. F. SAGNARD, *ed. cit.*, p. 35.

39. Entendons psychique.

40. En *Adv. hær.* I, 5, 6 (lin. 565-566).

prophétiques») une pointe polémique à l'encontre d'une exégèse valentinienne concurrente, trop peu soucieuse de la lettre du texte.

Comme chez Irénée, il faut encore ajouter deux éléments à l'hylique et au psychique pour obtenir l'homme complet⁴¹. D'abord le σπέρμα τὸ πνευματικόν :

Adam posséda, semée en lui à son insu par Sagesse, en son âme, la semence pneumatique, «établie» dit (Paul), «par l'intermédiaire des Anges, dans la main d'un Médiateur : or le médiateur ne l'est pas d'un seul terme ; mais Dieu est un». Ainsi «par l'intermédiaire des Anges» mâles sont servies les semences, celles que Sagesse avait émises dans l'existence, autant qu'il leur était possible d'exister. Car, comme le Démiurge, mû secrètement par Sagesse, croit se mouvoir de lui-même, ainsi en est-il des hommes. Donc, en premier lieu, Sagesse a émis la semence pneumatique qui est en Adam, afin que «l'os» —l'âme «raisonnable» et «céleste»— ne soit pas vide, mais qu'il soit rempli de moelle pneumatique (53),

puis l'enveloppe charnelle :

Sur Adam, par-dessus les trois éléments immatériels, l'homme terrestre en a revêtu un quatrième : «les tuniques de peau» (55, 1).

Comme chez Irénée encore, les trois éléments valent à deux niveaux, celui de l'humanité, par la constitution de trois natures, ou races, et celui de l'individu, en déterminant son appartenance à l'une de celles-ci :

Ainsi à partir d'Adam, trois natures⁴² 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. Et l'homme «terrestre» est «à l'image» ; le psychique, «à la ressemblance» de Dieu ; le «pneumatique» est «en propre». C'est de ces trois (races) qu'il est dit, sans autre mention d'enfants d'Adam : «Voici le livre de la génération des hommes». Et parce que Seth est pneumatique, il n'est ni pasteur, ni cultivateur, mais il «fructifie» en un «enfant» comme (tout) ce qui est pneumatique. Et cet (enfant) qui «eut la confiance d'invoquer le Nom du Seigneur», lui dont le regard se porte «en haut» et dont «la vie se passe dans le Ciel», celui-là, le «monde» ne le contient pas (54, 1-3).

Ici aussi, on note le souci de séparer plus nettement le pneumatique de la création-formation de Gn 1, 26 et 2, 7 :

| | |
|---------------|------------------|
| ὁ χοϊκός | κατ' εἰκόνα |
| ὁ ψυχικός | καθ' ὁμοίωσιν |
| ὁ πνευματικός | κατ' ἰδίαν |

41. Cf. F. SAGNARD, *ed. cit.*, p. 164, note ad extrait 50.

42. On trouve ici φύσεις alors que le texte parallèle d'Irénée (*Adv. hær.* I, 7, 5) porte *genera* = γένη ; ce dernier terme apparaît cependant dans les *Extraits*, en 57 : ἐκ τῶν γενῶν τῶν τριῶν.

Alors que le terrestre et le psychique subsistent «selon» l'image ou la ressemblance, seul le pneumatique existe «en propre», c'est-à-dire sans référence aucune à un modèle extérieur à lui, en l'occurrence celui du Démiurge⁴³.

Les trois natures constituent donc trois «races» différentes d'hommes, définies non par une option morale qui dépendrait d'eux, ni par un choix gracieux qui les rendrait tels qu'ils sont, mais par la présence en eux d'un seul élément, pour les hyliques, de deux, pour les psychiques, de trois, pour les pneumatiques, l'élément supérieur (dans le cas des psychiques et des pneumatiques) étant prépondérant et seul déterminant, ainsi qu'on peut le représenter par le schéma suivant :

| | | |
|---------------------|-----------------------|-------------------------|
| | | pneumatique |
| | psychique | psychique |
| hylique | hylique | hylique |
| <i>les hyliques</i> | <i>les psychiques</i> | <i>les pneumatiques</i> |

C'est ce qu'exprime clairement le texte des *Extraits* 55, 2-56, 2 :

«Ce n'est donc pas à partir du «pneuma», ni à partir de l'élément «insufflé» que sème Adam : ce sont là, en effet, deux éléments «divins», tous les deux émis *par l'intermédiaire* d'Adam et non *par* lui. Et son élément «hylique» opère en semence et en génération, en tant qu'il est mélangé à la semence (*sc.* pneumatique) et qu'il ne peut pas être exclu de ce tout assemblage avec elle en ce monde. C'est en ce sens qu'Adam, notre père est «le premier homme, tiré de la terre, terrestre». Car, s'il avait aussi semé à part du psychique et du pneumatique, comme il l'a fait à partir de l'hylique, nous serions tous nés «égaux» et «justes», et «l'Enseignement» aurait été en tous. C'est pourquoi il y a beaucoup d'hyliques, un petit nombre de psychiques : mais rares sont les pneumatiques⁴⁴.

Irénée de Lyon

Avec Irénée de Lyon, nous arrivons, à toute fin pratique, au terme du second siècle chrétien. Mais ce n'est pas que chronologiquement qu'Irénée marque un terme dans l'histoire de la pensée chrétienne. Au plan de l'évolution interne de celle-ci, Irénée constitue également une charnière. D'une part, il est l'héritier de ses prédécesseurs, dont il continue l'œuvre hérésiologique et

43. C'est là, nous semble-t-il, le sens le plus obvie de ce $\kappa\alpha\tau' \text{ ἰδίαν}$, et non celui que suggère Berthouzoz : «Théodote signifie, par là, que ce à quoi les autres hommes sont simplement comparés, le pneumatique l'est *en propre* » (*op. cit.*, p. 110) ; sur cette expression, voir aussi A. STRUKER, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis 1, 26*, Münster i. W., 1913, p. 58 n. 5.

44. En d'autres termes (logiques), ce que les pneumatiques gagnent en compréhension, ils le perdent en extension.

théologique⁴⁵ ; d'autre part, on lui est redevable de la première véritable synthèse de théologie chrétienne, élaborée en tenant compte des questions soulevées par les théologiens gnostiques. D'ailleurs, l'œuvre entière d'Irénée, dans son intention comme dans sa conception, est en quelque sorte déterminée par la polémique anti-gnostique. À la rupture que les gnostiques reconnaissent partout : rupture entre le monde plérômatisé et celui d'ici-bas, entre le Père inconnaissable et le créateur, entre l'ancien et le nouveau Testament, entre la chair et l'esprit, Irénée rétorquera par l'affirmation, à tous les plans, de l'unité (et de l'unicité) de Dieu et du dessein divin : unité de la foi (*Adv. hæc.* I, 10), du Dieu créateur (*Adv. hæc.* III, 6-15) et du Christ récapitulateur (*Adv. hæc.* III, 16-23), du Dieu auteur des Écritures, anciennes et nouvelles (*Adv. hæc.* IV, en entier), du Dieu créateur et du Dieu Père (*Adv. hæc.* V, 15-36).

C'est dans une telle perspective, commandée par la démonstration de la cohérence universelle de l'économie divine, qu'Irénée considérera la nature et la destinée de l'être humain. Un des thèmes par lesquels il exprime cette idée et qui intéresse directement le sujet de notre étude, est celui de la continuité qui va du premier au nouvel Adam et sans laquelle il n'y a plus d'unique économie divine. Cette continuité suppose le partage d'une même humanité, commune au Christ incarné et aux hommes, «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 ; et s'il ne s'est pas fait cela même que nous étions, peu importait qu'il peinât et qu'il souffrît!» (*Adv. hæc.* III, 22, 1). Cette similitude de notre humanité et de celle du Christ s'enracine dans une structure anthropologique, dont les éléments sont bien connus⁴⁶ : «Or nous sommes un corps tiré de la terre et une âme qui reçoit de Dieu l'Esprit —*Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum et anima accipiens a Deo spiritum*» (*Adv. hæc.* III, 22, 1). À première vue, il s'agit là de l'anthropologie tripartite classique rencontrée à mainte reprise, avec ses trois termes fixés déjà chez Paul (cf. 1 *Th* 5, 23) : $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha \sim \psi\upsilon\chi\eta \sim \pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$. En réalité, la présentation que fait Irénée de ce donné traditionnel le transforme assez profondément. Premièrement, la structure tripartite est ramenée à une série à deux termes :

corpus de terra acceptum
anima accipiens a Deo spiritum.

Il s'agit donc bien d'une anthropologie bipartite du type $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha \sim \psi\upsilon\chi\eta$. Deuxièmement, la mention de l'esprit, non plus comme élément numbré de la série, mais comme une entité reçue par l'âme, marque le caractère extrinsèque de celui-ci par rapport à l'être humain composé d'âme et de corps. Il n'est plus un élément de la structure, au même titre que l'âme et le corps ; il est plutôt reçu de Dieu par l'âme. Il faut voir là une intention polémique : Irénée oppose sa conception de l'esprit-*don* à celle des gnostiques, pour qui l'esprit était une possession de nature réservée aux seuls pneumatiques.

Cette impression d'une polémique sous-jacente se confirme si nous examinons les autres textes de l'*Adversus hæreses* relatifs à la présence du

45. Sur cet aspect, cf. A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, Paris, 1985, vol. I, p. 114-118.

46. Voir la note d'A. Rousseau dans *Sources chrétiennes* 210, p. 367-368.

πνεῦμα en l'homme. Citons tout d'abord un texte significatif, où l'esprit est considéré non seulement comme un don, mais comme un don fait à l'Église. Ainsi, la perfection procurée à l'homme par le πνεῦμα ne peut être atteinte que dans l'Église, non plus l'Église plérômatique des gnostiques, mais celle «des apôtres, des prophètes et des docteurs» :

C'est à l'Église elle-même, en effet, qu'a été confié le «Don de Dieu», comme l'avait été le souffle (*aspiratio* = *πνοή) 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'Église, 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'Église, se privent eux-mêmes de la vie par leurs doctrines fausses et leurs actions dépravées. Car là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce. Et l'Esprit est vérité (*Adv. hæ.* III, 24, 1).

On trouve ici, d'une part, le refus d'une lecture pneumatologique de *Gn* 2, 7, discréditée aux yeux d'Irénee par les gnostiques, et, d'autre part, un traitement parallèle de l'ecclésiologie et de l'anthropologie, qui fait dépendre de la première l'accomplissement de la seconde.

Dans un texte important⁴⁷ dont la finale porte sur l'interprétation de *1 Th* 5, 23 (*Adv. hæ.* V, 6, 1), Irénée précise sa pensée quant à la nature et à la fonction de l'esprit dans l'homme. Si, à première vue du moins, ce texte semble receler des éléments contradictoires, c'est peut-être dû au fait qu'il veut concilier une doctrine traditionnelle – la trichotomie paulinienne – et la visée – largement polémique – qu'il poursuit. Dans un premier temps, Irénée paraît poser l'esprit comme une *pars hominis* :

Dieu sera glorifié dans l'ouvrage par lui modelé, lorsqu'il l'aura rendu conforme et semblable à son Fils. Car, par les Mains du Père, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit, c'est l'homme, et non une partie de l'homme, qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu. Or l'âme et l'esprit peuvent être une partie de l'homme, mais nullement l'homme : l'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu (*Adv. hæ.* V, 6, 1).

Si l'âme et le corps «peuvent» être partie de l'homme et entrer ainsi, avec le corps ou la chair, dans un cadre trichotomique, on n'en reste pas moins dans un schéma strictement dichotomique :

perfectus autem homo commixtio et adunatio est

(1) animæ assumptis Spiritum Patris et

(2) admixtæ ei carni.

47. Sur ce passage, voir l'abondant commentaire d'A. ORBE, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del «Adversus hæreses»*, (Biblioteca de Autores cristianos, 25), Madrid-Tolède, 1985, t. I, p. 266-312.

La suite du texte explique dans quel sens Paul, en 1 Co 2, 6-15, parle des «spirituels» et des «parfaits» :

Sous ce nom de «parfaits», il désigne ceux qui ont reçu l'Esprit de Dieu (...). Ces hommes-là, l'Apôtre les nomme également «spirituels» : spirituels, ils le sont par une participation de l'Esprit, mais non par une évacuation ou une suppression de la chair. En effet si l'on écarte la substance de la chair, c'est-à-dire de l'ouvrage modelé, pour ne considérer que ce qui est proprement esprit, une telle chose n'est plus l'homme spirituel mais l'«esprit de l'homme» ou l'«Esprit de Dieu». Par contre, 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, et c'est celui-là même qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Quand au contraire l'Esprit fait défaut à l'âme, un tel homme, restant en toute vérité psychique et charnel, sera imparfait, possédant bien l'image de Dieu dans l'ouvrage modelé, mais n'ayant pas reçu la ressemblance par le moyen de l'Esprit. De même donc que cet homme est imparfait, de même aussi, si l'on écarte l'image et si l'on rejette l'ouvrage modelé, on ne peut plus avoir affaire à l'homme, mais, ainsi que nous l'avons dit, à une partie de l'homme ou à quelque chose d'autre que l'homme. Car la chair modelée, à elle seule, n'est pas l'homme parfait : elle n'est que le corps de l'homme, donc une partie de l'homme. L'âme, à elle seule, n'est pas davantage l'homme : elle n'est que l'âme de l'homme. L'Esprit non plus n'est pas l'homme : on lui donne le nom d'Esprit, non celui d'homme. C'est le mélange et l'union de toutes ces choses qui constituent l'homme parfait. Et c'est pourquoi l'Apôtre, s'expliquant lui-même, a clairement défini l'homme parfait et spirituel, bénéficiaire du salut, lorsqu'il dit dans sa première épître aux Thessaloniciens : «Que le Dieu de paix vous sanctifie en sorte que vous soyez pleinement achevés, et que votre être intégral – à savoir votre esprit, votre âme et votre corps – soit conservé sans reproche pour l'avènement du Seigneur Jésus». Quel motif avait-il donc de demander pour ces trois choses, à savoir l'âme, le corps et l'esprit, une intégrale conservation pour l'avènement du Seigneur, s'il n'avait su que toutes les trois doivent être restaurées et réunies et qu'il n'y a pour elles qu'un seul et même salut ? C'est pour cela qu'il dit «pleinement achevés» ceux qui présentent sans reproche ces trois choses au Seigneur. Sont donc parfaits ceux qui, tout à la fois, possèdent l'Esprit de Dieu demeurant toujours avec eux et se maintiennent sans reproche quant à leurs âmes et quant à leurs corps, c'est-à-dire conservent la foi envers Dieu et gardent la justice envers le prochain (*Adv. hæc.* V, 6, 1).

D'après les lignes qui précèdent, on voit que, pour Irénée, l'homme appartient à deux types, selon qu'il a, ou non, reçu «l'effusion de l'Esprit» :

(1) l'homme «à l'image et à la ressemblance de Dieu», composé (a) du modelage (*plasma*), identique à la chair (*caro*), (b) de l'âme (*anima*) et (c) de l'Esprit (*spiritus*), qui, se mélangeant à l'âme, s'unit à l'ouvrage modelé ;

(2) l'homme «possédant bien l'image», mais qui, privé de l'esprit, n'est plus (a) qu'âme et (b) chair ou modelage.

La mise en parallèle de ces deux hommes, si elle reprend des éléments traditionnels⁴⁸, est tout aussi bien polémique, dans la mesure où elle vise à faire pièce au binôme gnostique pneumatique ~ psychique. Irénée, reprenant les termes mêmes de ses adversaires, affirme en effet que l'homme à l'image et à la ressemblance est «pneumatique et parfait —*spiritalis et perfectus homo*», alors que l'autre est «en toute vérité psychique et charnel —*animalis est uere qui est talis et carnalis*».

Le point le plus délicat de l'interprétation de ce chapitre est de déterminer l'identité de l'esprit. Irénée lui-même soulève le problème en écrivant «*spiritus hominis* aut *spiritus Dei*». S'il met en balance ces deux esprits, c'est, comme l'a noté un commentateur récent⁴⁹, parce qu'il a en tête 1 Co 2, 11, mais nous hésiterions à suivre celui-ci lorsqu'il veut voir dans le *spiritus hominis* la désignation de l'âme, et dans le *Spiritus Dei*, celle du πνεῦμα qui réalise l'homme spirituel et parfait⁵⁰. Ce qu'Irénée veut dire, c'est plutôt, nous semble-t-il⁵¹, que l'«esprit» – peu importe qu'on le dise «de l'homme» ou «de Dieu» – est nécessaire à la perfection de l'homme, et que cet esprit ne lui est pas inné : «Esprit du Père», il doit être «répandu» (*effusio* = *ἐκχυσις) sur l'homme d'âme et de chair, se mélanger à l'âme et devenir dès lors «partie» de l'homme parfait. C'est d'ailleurs la même doctrine que nous retrouvons un peu plus loin, dans un texte qui, en outre, marque bien le statut médian et instable de l'âme, autre élément obligé de toute trichotomie anthropologique. Irénée y commente une *crux* scripturaire de la polémique anti-gnostique, 1 Co 15, 58 («La chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu»), texte, écrit-il, «que tous les hérétiques allèguent dans leur folie et à partir duquel ils s'efforcent de prouver qu'il n'y a pas de salut pour l'ouvrage modelé par Dieu». Irénée continue :

Car ils ne comprennent pas que 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 ; une autre enfin se trouve entre celles-ci, à savoir l'âme, qui tantôt suit l'Esprit et prend son envol grâce à lui, tantôt se laisse persuader par la chair et tombe dans des convoitises terrestres. Ceux donc qui n'ont pas l'élément qui sauve et forme en vue de la vie, ceux-là sont et se verront appeler à bon droit «sang et chair», puisqu'ils n'ont pas l'Esprit de Dieu en eux (*Adv. hær.* V, 9, 1).

Il ressort clairement de tous ces textes, et nous pourrions en alléguer d'autres qui vont dans le même sens⁵², qu'Irénée interprète le πνεῦμα de la trichotomie paulinienne comme l'Esprit de Dieu, l'Esprit Saint, qui est répandu sur l'homme de chair et d'âme. Irénée se situe donc en dehors, ou au-delà, de la tradition sapientielle qui avait amené Paul à substituer le πνεῦμα au

48. Dont la distinction de l'image et de la ressemblance, acquise depuis Philon (cf. *Opif.* 71), et celle des parties dans l'homme, cf. le Pseudo-Justin, *De Res.* 8.

49. A. Rousseau, dans *Sources chrétiennes* 152, p. 230-232.

50. Le seul usage, ici, de la conjonction disjonctive *aut* rend très fragile une telle distinction.

51. C'est aussi l'opinion d'A. ORBE, *op. cit.*, p. 293-294.

52. Notamment *Adv. hær.* V, 1, 3 ; 7, 1 ; 12, 2.

νοῦς de la trichotomie grecque. Tout en reprenant les termes et le modèle pauliniens, Irénée y introduit un πνεῦμα résolument transcendant qui *survient* à l'homme de chair et d'âme. En faisant ainsi, il obéit à une intention précise, qui est polémique. En effet, le πνεῦμα irénéen, divin, transcendant, donné à l'homme psychique par «effusion» et le rendant parfait, c'est-à-dire pneumatique, est le décalque du πνεῦμα, ou de la semence pneumatique, valentinien, transcendant lui aussi, provenant d'un «écoulement spirituel⁵³», passant, à l'insu du Démiurge, dans l'homme psychique.

Si l'on voulait caractériser l'anthropologie d'Irénée, ou du moins les aspects que nous en avons retenus dans les pages qui précèdent, il faudrait dire qu'elle est tout entière commandée par le dessein polémique qui préside à son œuvre. Ce qui ne signifie pas qu'elle ne soit ni originale ni positive. Cependant, les insistances d'Irénée, ses thèmes favoris et récurrents peuvent toujours être mis en parallèle étroit, jusque dans les termes utilisés, avec l'un ou l'autre aspect de l'anthropologie valentinienne.

* * *

Les quelques sondages auxquels nous avons procédé à l'occasion de la présente enquête, s'ils sont loin de rendre compte de l'ensemble de la littérature chrétienne ancienne des deux premiers siècles, permettent néanmoins d'affirmer l'existence d'une tradition exégétique constante pratiquant une lecture pneumatologique de *Gn 2, 7*. Cette lecture, attestée en milieu juif dès le premier siècle avant notre ère, a été très tôt reprise à leur compte par les chrétiens comme un bien commun. Ce n'est qu'à la fin du deuxième siècle, avec Irénée, que, pour des raisons tactiques, elle sera vivement contestée. Il faudrait bien sûr poursuivre cette recherche d'une manière plus systématique que nous l'avons fait ici, et mettre à profit, pour la période postérieure à Irénée et à Tertullien, les résultats auxquels est parvenue Mme Boulnois. Mais une chose nous semble d'ores et déjà acquise, c'est que la connotation pneumatologique donnée au texte de *Gn 2, 7* n'est pas, en tout cas pas uniquement, une conséquence du développement de la théologie chrétienne de l'Esprit⁵⁴. Elle était acquise bien avant que celle-ci fût mise en place.

Paul-Hubert POIRIER
Faculté de théologie
Université Laval
Québec, CANADA
G1K 7P4

53. «*Ex spiritali deflutione* — ἐκ πνευματικῆς ἀπορροίας» (*Adv. hæc.* I, 5, 5).

54. Contrairement à ce que suggère Mme Boulnois, *art. cit.*, p. 37.

RÉSUMÉ – Cet article examine quelques attestations de l'interprétation pneumatologique de *Gn 2, 7* dont la *Sagesse de Salomon* constitue le premier témoin. Sont allégués des textes de Philon d'Alexandrie, de Flavius Josèphe, de Paul, de Justin, de Tattien, des valentiniens et enfin d'Irénée, qui, en raison de sa polémique anti-gnostique, adopte une attitude critique face à cette interprétation.