

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 406

281
IRE

IRÉNÉE DE LYON
**DÉMONSTRATION
DE LA
PRÉDICATION APOSTOLIQUE**

INTRODUCTION, TRADUCTION ET NOTES

PAR

Adelin ROUSSEAU

Moine de l'abbaye d'Orval

*Cet ouvrage a été publié avec le concours
de la Fondation Gulbenkian
et du Centre National de la Recherche Scientifique*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LA TOUR-MAUBOURG, PARIS
1995

AVANT-PROPOS

La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des Sources Chrétiennes
(U.R.A. 993 du Centre National de la Recherche Scientifique)

Pourquoi cette nouvelle présentation de la *Démonstration de la Prédication apostolique* d'Irénée de Lyon ?

D'abord, pour une raison obvie : avec la publication des fragments arméniens du *Galata 54* en 1978, de nouveaux éléments d'information sont apparus, qui permettaient et exigeaient un nouvel examen du texte de l'unique manuscrit de la version arménienne dont nous disposons. Ne fût-ce que pour cette raison, les « Sources chrétiennes » se devaient d'offrir à leurs lecteurs plus qu'une simple réimpression de l'ouvrage de L. M. Froidevaux paru en 1959.

Une seconde raison nous a poussé à entreprendre une refonte plus complète du travail de notre devancier, dont, par ailleurs, nous ne songeons pas à contester les mérites : la conviction, acquise au cours d'une longue fréquentation de l'œuvre irénéenne, que le texte arménien de la *Démonstration* était loin d'avoir encore livré tous ses secrets. Il nous a semblé, notamment, qu'une recherche plus systématique de l'original grec sous-jacent à l'arménien était de nature à apporter mainte lumière nouvelle là où, souvent, nos prédécesseurs s'étaient seulement efforcés de traduire correctement cet arménien.

De là l'économie quelque peu particulière de la présente publication. Désireux de mettre le lecteur non arménisant à même de connaître de façon aussi précise que possible le contenu de la version arménienne — car elle demeure la base objective sur laquelle repose notre connaissance du traité irénéen —, nous donnons, d'une part, un décalque latin de cet arménien ; d'autre part, en regard de ce décalque, nous présentons une traduction française qui, prenant



Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Les Éditions du Cerf, 1995
ISBN 2-204-05110-1
ISSN 0750-1978

au besoin ses distances par rapport au décalque en question, tente de rendre, sinon toujours le grec sous-jacent, du moins la pensée présumée d'Irénée lui-même. Il va de soi que des notes justifieront nos options et interprétations dans toute la mesure qui paraîtra opportune.

Précisons que notre effort s'est concentré avant tout sur ce qui nous a paru le plus urgent, à savoir sur le texte lui-même : ce modeste essai voudrait approcher d'aussi près que possible la pensée d'Irénée, non seulement dans son contenu substantiel, mais jusque dans sa forme concrète ; notre traduction française souhaiterait, en se libérant des lourdeurs de l'arménien, retrouver quelque chose de la sobre vigueur coutumière à Irénée. Nous avons renoncé, en revanche, à fournir le commentaire historique et doctrinal plus développé qu'appellerait un texte d'une aussi exceptionnelle densité sous la simplicité des apparences.

Nous remercions la Direction et le Secrétariat des « Sources chrétiennes », qui n'ont épargné aucun effort pour que ce volume ne soit pas trop indigne du grand évêque de la Gaule du II^e siècle. Ma reconnaissance va, d'une manière toute particulière, au R. P. Louis Doutreleau pour l'aide précieuse qu'il m'a apportée dans la correction des épreuves.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LA RECHERCHE ANTÉRIEURE

Dans son *Histoire ecclésiastique*, V, 26, Eusèbe de Césarée fait mention d'un traité d'Irénée dédié à un frère du nom de Marcien et intitulé : « Pour la Démonstration de la Prédication apostolique », Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. Jusqu'aux premières années du xx^e siècle, c'était là tout ce que l'on connaissait de cet ouvrage perdu de l'évêque de Lyon : un simple titre.

En décembre 1904, l'archimandrite Karapet Ter-Mekerttschian découvrit dans la bibliothèque de l'église de la Mère de Dieu, à Érévan, un manuscrit arménien contenant, avec une ancienne version des deux derniers livres de l'*Adversus haereses*, celle de la *Démonstration de la Prédication apostolique*. Trois ans plus tard, en 1907, paraissait, par les soins de Karapet Ter-Mekerttschian et d'Erwand Ter-Minassiantz, l'édition princeps de la version de la *Démonstration*. Elle était munie d'une traduction allemande, et A. Harnack y avait joint de brèves et substantielles remarques¹.

Comme on pouvait s'y attendre, cette découverte et cette publication suscitèrent un intérêt considérable : les quelque quinze années qui suivirent l'édition princeps ne

1. Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung, in armenischer Version entdeckt, herausgegeben und in Deutsche übersetzt von K. TER-MEKERTTSCHIAN und E. TER-MINASSIANTZ, mit einem Nachwort und Anmerkungen von A. HARNACK (*Texte und Untersuchungen* 31, 1), Leipzig, 1907.

virent pas apparaître moins de six autres traductions en langues modernes, faites directement sur l'arménien, chaque nouveau traducteur s'appliquant à résoudre au mieux les difficultés du texte de l'unique manuscrit et à parfaire l'œuvre de ses devanciers.

C'est ainsi que, dès 1912, le professeur S. Weber publiait une traduction allemande qui améliorait sur plusieurs points celle des premiers éditeurs, mais serrait de moins près le texte arménien¹. En 1916 paraissait une traduction française due au P. J. Barthoulot, missionnaire en Arménie, traduction élégante, mais à laquelle on a pu reprocher un certain manque de rigueur². En 1917, suite à des polémiques provoquées par sa traduction allemande de 1912, S. Weber revenait à la charge et publiait une traduction latine précieuse à plus d'un titre, mais que son excessive littéralité empêcha finalement de rendre tous les services que l'on eût pu en attendre³.

En 1919, M^{gr} Karapet Ter-Mekerttschian, en collaboration avec S. G. Wilson, publiait une nouvelle édition du texte arménien accompagné d'une traduction anglaise⁴. En 1920 paraissait une autre traduction anglaise due à

1. Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung, aus dem Armenischen übersetzt von S. WEBER (Bibliothek der Kirchenväter, 4), Kempten et Munich, 1912.

2. Saint Irénée, *Démonstration de la Prédication apostolique*. Introduction par J. TIXERONT, traduction et notes par J. BARTHOULOT, dans *Recherches de Science Religieuse* 6 (1916), p. 361-432. L'ensemble sera repris dans *Patrologia Orientalis*, t. XII, fasc. 5, Paris, 1919, p. 750-802.

3. Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis *Demonstratio apostolicae praedicationis. Ex armeno vertit, prolegomenis illustravit, notis locupletavit* S. WEBER, Fribourg-en-Brisgau, 1917.

4. S. Irenaeus, *The Proof of the Apostolic Preaching. Armenian version edited and translated by K. TER-MEKERTTSCHIAN and S. G. WILSON, with the co-operation of Prince MAXE OF SAXONY* (*Patrologia Orientalis*, t. XII, fasc. 5), Paris, 1919.

J. A. Robinson¹, puis, en 1923, une traduction italienne due à U. Faldati². Toutes ces traductions, faites par d'excellents arménisants, s'efforçaient de rendre aussi exactement que possible le texte arménien lui-même. Elles s'efforçaient aussi de résoudre, à l'aide de conjectures inégalement heureuses, les nombreuses obscurités du texte.

Entre-temps, une traduction néerlandaise était publiée par H. U. Meyboom en 1920; nous pouvons la négliger, car, de l'aveu de son auteur, elle ne fait que s'inspirer, sans recourir à l'arménien, de la traduction latine de S. Weber³.

Après la série de traductions que nous venons de dire, c'est un silence d'une trentaine d'années, jusqu'à la parution de deux nouvelles traductions, celle de J. Smith, en 1952, et celle de L. M. Froidevaux, en 1959.

La traduction de J. Smith représente, sans conteste, l'effort le plus considérable entrepris pour élucider les difficultés soulevées par le texte arménien⁴. Bénéficiant de l'effort de tous ses prédécesseurs et opérant un véritable ratissage de leurs travaux, bénéficiant aussi des progrès réalisés dans la connaissance de l'École dite «hellénistique» grâce notamment aux travaux des Pères Méchitaristes, le P. Smith ne se contente pas d'une traduction anglaise précise à souhait, mais il l'accompagne d'une annotation très développée dans laquelle il explore méthodiquement le texte, discute les interprétations proposées avant lui et

1. St Irenaeus, *The Demonstration of the Apostolic Preaching. Translated from the Armenian with Introduction and Notes by J. A. ROBINSON*, Londres, 1920.

2. S. Ireneo, *Esposizione della Predicazione Apostolica. Introduzione, versione dall'armeno e note a cura di U. FALDATI* (*Scrittori Cristiani Antichi*, 6), Rome, 1923.

3. Irenaeus, *Aanwijzing der apostolische verkondiging, bewerkt door H. U. MEYBOOM* (*Oud-christelijke Geschriften in Nederlandsche Vertaling*, 30), Leiden, 1920.

4. St. Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching. Translated and annotated by J. P. SMITH* (*Ancient Christian Writers*, 16), Westminster-Maryland et Londres, 1952.

présente mainte solution nouvelle. On pourra ne pas souscrire à toutes les interprétations du P. Smith, mais qui-conque voudra entreprendre une étude philologique de la version arménienne de la *Démonstration* ne pourra se dispenser de consulter son remarquable ouvrage.

Postérieure de quelques années, la traduction de L. M. Froidevaux doit beaucoup à celle de son prédécesseur, à laquelle elle renvoie à de nombreuses reprises¹. Cette traduction mérite l'estime en laquelle elle a été généralement tenue, car elle réussit à demeurer très proche de la lettre du texte arménien tout en étant pleinement lisible. Mais ce qui fait davantage encore la valeur de cette publication et la met à part de toutes celles qui se sont succédé depuis l'édition princeps, c'est qu'elle fait état d'une nouvelle collation du manuscrit arménien réalisée sur microfilm par Ch. Mercier. Dans un appendice de cet ouvrage² se trouvent commodément rassemblées toutes les variantes relevées par Ch. Mercier entre le texte du manuscrit et le texte édité dans la *Patrologia Orientalis*, t. XII, fasc. 5. Le lecteur qui se reporte à cet appendice dispose ainsi de l'équivalent d'une nouvelle édition critique du manuscrit d'Érévan³.

Au cours des années suivantes, il n'y aura pas de publication marquante à signaler. Les traductions de J. Karabidopoulos⁴ et de V. Dellagiacomà⁵ ne sont que des traduc-

1. Irénée de Lyon, *Démonstration de la Prédication apostolique. Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes* par L. M. FROIDEVAUX (*Sources chrétiennes*, 62), Paris, 1959.

2. *o.c.*, p. 180-182.

3. Dans la pensée que cette précieuse liste de variantes puisse rendre service, nous la reproduisons telle quelle à la fin du présent volume, p. 389-392.

4. Είρηναίου ἐπισκόπου Λουγδούνου Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. Εἰσαγωγή, μετάφρασις, σχόλια ὑπὸ Ι. Δ. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΥ, Thessalonique, 1965.

5. S. Ireneo di Lione, *La Dottrina apostolica. A cura di V. DELLA GIACOMA*, Sienne, 1968².

tions de traductions, faites sans recours à l'arménien. La traduction publiée dans la Collection «Les Pères dans la foi»¹ n'est qu'une reprise de la traduction de J. Barthoulot retouchée superficiellement et pas toujours de manière heureuse. Enfin, la traduction italienne de E. Peretto², quoique faisant appel à l'une ou l'autre leçon du *Galata 54*, ce témoin nouveau venu, ne prétend nullement apporter une contribution nouvelle à l'étude scientifique du texte; cette publication vaut surtout par l'abondante annotation qui accompagne la traduction³.

1. Irénée de Lyon, *La Prédication des apôtres et ses preuves ou la foi chrétienne. Traduction de J. BARTHOULOT. Révision critique sur l'original par S. VOÏCOU. Introduction, notes, plan de travail de A. G. HAMMAN*. Paris, 1977.

2. Ireneo di Lione, *Epidexis. Antico catechismo degli adulti. Introduzione, traduzione e commento a cura di E. PERETTO*, Rome, 1981.

3. Mentionnons encore, pour être complet, l'ouvrage suivant, dont nous avons eu connaissance trop tard pour qu'il nous fût possible d'en tenir compte dans notre travail : Ireneo de Lión, *Demostación de la predicación apostólica. Introducción, traducción y notas (extraídas de la obra de A. ORBE) de E. ROMERO POSE (Fuentes patristicas, 2)*, Madrid, 1992. Cet ouvrage contient une traduction de la version arménienne qui, pour attentive et précise qu'elle soit, n'ajoute rien d'essentiel, sur le plan philologique, aux publications de Smith et de Froidevaux. La traduction est accompagnée d'une annotation copieuse et érudite à souhait, mais qui laisse perplexe : outre qu'elle renferme plus d'une vue discutable, notamment en ce qui concerne la doctrine trinitaire d'Irénée, on se demande si, par sa masse même, elle ne noie pas quelque peu le texte irénéen plus qu'elle ne l'éclaire réellement en profondeur. Un dernier ouvrage, enfin, nous est parvenu tandis que le présent volume était sous presse : Irenäus von Lyon, *Epidexis. Adversus haereses I. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I. Uebersetzt und eingeleitet von N. BROX (Fontes Christiani, Band 8/1)*, Fribourg-en-Brigau, 1993. Contrairement à ce que ferait supposer le titre, on ne trouvera pas dans cet ouvrage une traduction nouvelle de la *Démonstration* : l'auteur lui-même nous avertit, dans l'Introduction, qu'il n'a fait que reprendre la traduction allemande de 1907 (cf. *supra*, p. 11, note 1) avec, de-ci de-là, des modifications d'ordre surtout stylistique destinées à en rajouter la forme.

Ainsi donc, si l'on embrasse d'un coup d'œil l'effort accompli jusqu'ici, on voit d'emblée émerger deux noms, à savoir Smith et Froidevaux : ils récapitulent de quelque manière toute l'exploration antérieure et n'ont pratiquement pas été dépassés par la recherche ultérieure. Sans donc nous interdire — bien au contraire ! — une lecture attentive de toutes les traductions faites avant nous, car il n'en est aucune qui, à un endroit ou à un autre, ne nous apporte quelque lumière, nous dialoguerons tout naturellement de façon privilégiée avec les deux auteurs susdits. S'il nous arrive plus d'une fois de nous séparer d'eux, le lecteur avisé saura percevoir tout ce dont nous leur sommes redevable à chaque pas.

CHAPITRE II

LES TÉMOINS DU TEXTE ARMÉNIEN

Jusqu'au début de ce siècle, ainsi que nous l'avons dit, tout ce que l'on connaissait du traité d'Irénée était son titre, mentionné par Eusèbe de Césarée dans son *Histoire ecclésiastique*. Nulle autre mention de la *Démonstration*, pas plus que l'ombre d'une citation quelconque, n'avait jamais pu être relevée dans toute l'ancienne littérature chrétienne.

Nous avons aujourd'hui accès au traité d'Irénée par le truchement d'une ancienne version arménienne. Notre connaissance du texte de cette version repose sur trois témoins de très inégale importance :

— un témoin relevant de la tradition directe et donnant l'intégralité de la version : le manuscrit d'Érévan ;

— deux témoins relevant de la tradition indirecte et ne fournissant que des fragments : le *Galata 54*, d'une part, et le *Sceau de la foi*, d'autre part.

1. Le manuscrit d'Érévan

Découvert en 1904 dans la bibliothèque de l'église de la Mère de Dieu, à Érévan, par le Dr Karapet Ter-Mekertschian, alors archimandrite du monastère d'Etschmiadzin, ce manuscrit est conservé actuellement au Maténadaran (= Bibliothèque) d'Érévan sous la cote 3710¹.

1. Cf. O. EGANYAN, A. ZEYT'UNYAN, P. ANT'ABYAN, *C'uc'ak jeřagrac' Mařtoc'i anvan Matenadarani* (Catalogue des manuscrits du Maténadaran au nom de Mařtoc'), vol. I, Érévan, 1965, col. 1068-1069.

Notre propos n'étant pas de faire une édition critique de la version arménienne, nous n'avons pas à donner ici une description proprement dite du manuscrit. Donnons seulement quelques détails concernant de plus près la portion du manuscrit — un peu plus des deux tiers du codex en son état actuel — occupé par les écrits irénéens¹.

Du f° 29^v au f° 31^v, sous le titre « Irénée », se présente une table en 97 capitula qui est censée annoncer ce qui va suivre — en fait, il s'agit de la capitulation du seul livre IV de l'*Adversus haereses*, le livre V n'ayant jamais eu de capitulation, pas plus dans la version arménienne que dans la version latine.

Du f° 32^r au f° 222^r, sous le titre quelque peu inattendu « Démonstration de la Prédication apostolique », on trouve les livres IV et V de l'*Adversus haereses*. L'ensemble se clôt, au f° 222^r, par la reprise du titre général de l'ouvrage avec le nom de l'auteur : « D'Irénée, cinq livres de 'Démonstration et réfutation de la gnose au nom menteur' ».

Après quoi, occupant toute la 5^e ligne du f° 222^r, se lit, en lettres *bolorgir*, le titre « Démonstration de la Prédication apostolique », que suit, de ce f° 222^r au f° 262^v, le texte de notre traité. La première ligne débute par une grande lettrine débordant vers le bas et est écrite en lettres *erkal'agir*. Dans la marge droite, à la hauteur du titre, un motif ornemental achève de faire ressortir le début du nouveau traité. Le texte est écrit à pleine page en écriture *bolorgir*. Chaque page compte invariablement 23 lignes. Jamais, sauf rarissimes exceptions, le scribe ne va à la ligne. De-ci de-là seulement, sans qu'on puisse toujours déceler en vertu de quelle logique, des majuscules bien apparentes soulignent le début de certaines phrases. Le texte s'achève, à la 6^e ligne du f° 262^v, par la reprise du titre du traité : « D'Irénée, Démonstration de la Prédication apostolique ».

1. Pour une nomenclature détaillée des autres pièces contenues dans le codex, voir la lettre écrite par M^{re} Karapet Ter-Mekertschian en date du 22 janvier-4 février 1913 et reproduite dans *PO*, t. XII, fasc. 5, p. 657-658. Également dans *SC* 62, p. 8-10.

La date à laquelle fut copié le manuscrit peut être déterminée grâce à la notice suivante qui se lit à la suite du texte de la *Démonstration* : « Du cher à Dieu et trois fois bienheureux archevêque Ter Iohannès, possesseur de ce livre, souvenez-vous dans le Seigneur, ainsi que du misérable copiste ». Confirmée et complétée par deux notices semblables situées à d'autres endroits du codex, la notice en question témoigne que le manuscrit fut transcrit pour le compte d'un personnage bien connu des historiens arméniens, l'archevêque Ter Iohannès, frère cadet du roi Haïtoun I^{er} qui régna de 1226 à 1269. Ce Ter Iohannès fut un grand amateur de livres. Il reçut le sacre épiscopal en 1259 et mourut en 1289. C'est donc entre ces deux dates qu'il convient de placer la confection du manuscrit qui nous a conservé la version arménienne d'une partie de l'œuvre d'Irénée.

Si notre manuscrit fut copié au cours du XIII^e siècle, il est clair que la version arménienne avait été élaborée bien avant cette date. Les spécialistes de l'histoire de la littérature arménienne sont aujourd'hui d'accord pour y reconnaître une production de l'École dite « hellénistique » ou « hellénophile ». On groupe sous ce nom un certain nombre de traducteurs arméniens qui, pour traduire des ouvrages grecs, notamment philosophiques, entreprirent d'en donner des décalques estimés d'autant plus fidèles qu'ils étaient plus serviles : tandis que les traducteurs antérieurs, notamment les auteurs de la Bible arménienne, visaient à rendre le contenu du grec avec aisance et souplesse, en se conformant au génie et aux ressources de la langue arménienne, les nouveaux traducteurs, dans leur parti pris d'épouser le mot à mot du grec, créèrent une langue de plus en plus artificielle, voire de moins en moins intelligible pour qui eût ignoré le grec sous-jacent¹. C'est

1. Sur l'École hellénistique, voir Ch. MERCIER, « L'École hellénistique dans la littérature arménienne », dans *Revue des Études Armé-*

selon cette technique de traduction que fut élaborée la version arménienne des œuvres d'Irénée. Comme il s'agit d'une des premières productions de l'École hellénistique, encore exempte des outrances que l'on rencontrera par la suite, il est loisible de la faire remonter jusqu'à la seconde moitié du VI^e siècle. En s'appuyant sur des arguments philologiques en même temps que sur des considérations historiques, on a même pu émettre l'hypothèse que l'Irénée arménien — tout comme le Philon arménien — aurait vu le jour à Constantinople, entre 572 et 591, au moment où séjournaient dans la capitale de l'empire un groupe d'arméniens exilés à la suite d'une invasion de l'Arménie par les Perses¹. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, la version arménienne des œuvres d'Irénée ne saurait, de toute manière, être de beaucoup postérieure à la fin du VI^e siècle, puisque, comme nous le verrons plus loin, elle est citée dans le *Sceau de la foi*, une compilation datant du premier tiers du VII^e siècle.

Quelle valeur convient-il de reconnaître à la version arménienne de la *Démonstration*? Un précieux élément d'appréciation nous est fourni par le fait que, dans le manuscrit d'Érévan, la version de la *Démonstration* fait suite à celle des deux derniers livres de l'*Adversus haereses*

niennes, nouvelle série, 13 (1978-79), p. 59-75. Notations complémentaires dans F. PETIT, *L'ancienne version latine des Questions sur la Genèse de Philon d'Alexandrie*, t. 1 (TU 113), Berlin, 1973, p. 15-17; G. LAFONTAINE, «La traduction arménienne des 'Catégories d'Aristote' par David l'Invincible», dans *Le Muséon* 96 (1983), p. 133-144; J. PARAMELLE - E. LUCCHESI, *Philon d'Alexandrie, Questions sur la Genèse II, 1-7 (Cahiers d'Orientalisme, 3)*, Genève, 1984, p. 66-70.

1. Faisant écho aux vues exposées par H. LEWY, *The Pseudo-Philon De Jona (Studies and Documents, 7)*, Londres, 1936, p. 10-16, L. M. FROIDEVAUX écrit : «Il ne s'agit plus, comme au siècle précédent, de soutenir la foi du lecteur arménien en mettant à sa disposition les textes classiques de la littérature grecque chrétienne... Dans ce milieu de Byzance où ils font figure de provinciaux, l'École hellénistique se donne pour tâche de préparer les jeunes Arméniens au *trivium* ou cycle de l'éducation alors en usage dans la société de la

et que les deux versions témoignent de techniques de traduction si étroitement apparentées qu'elles semblent émanées de la même main. Or il est possible de confronter la version arménienne des deux derniers livres de l'*Adversus haereses* avec la version latine de ces mêmes livres ainsi qu'avec d'assez nombreux fragments grecs, et cette confrontation fait toucher du doigt la fidélité scrupuleuse avec laquelle le traducteur arménien s'attache à rendre mot pour mot le grec qu'il a sous les yeux. Tout nous porte donc à croire qu'il en va de même pour la version arménienne de la *Démonstration*.

La lecture du texte ne fait que confirmer ce jugement *a priori*, car, tout au long du traité, à chaque ligne pour ainsi dire, on retrouve la manière, le vocabulaire et les idées d'Irénée. Cela ne signifie évidemment pas que le travail du traducteur ait été toujours et de tout point irréprochable : de-ci de-là il paraît avoir lu un grec fautif¹, ou bien encore il semble qu'il ait quelquefois mal traduit le grec qu'il lisait². Cela ne signifie pas davantage que les copistes aient parfaitement transmis le texte du traducteur : notre texte n'a pas échappé à la loi qui veut que les fautes se multiplient au fur et à mesure de la transmission. Par bonheur, le plus grand nombre des fautes se corrigent d'elles-mêmes ; quant aux relatives incertitudes qui demeureront

capitale. En guise de préparation à la théologie, les garçons doivent étudier la grammaire, la rhétorique et l'introduction à la dialectique. De fait, nous possédons encore, de l'École hellénistique, la traduction de la grammaire de Denys de Thrace, des Chriés, manuel de rhétorique qui sera mis plus tard sous le nom de Moïse de Khorène, et des écrits d'Aristote sur la logique et la dialectique. Tous ces travaux manifestent la même préoccupation : reproduire le texte grec de façon aussi mécanique que possible, presque à la manière d'une traduction juxtalinéaire pour en permettre une intelligence plus complète au jeune Arménien insuffisamment familiarisé avec la langue de Platon...» (SC 62, p. 20-21).

1. Voir, à titre d'exemples, c. 48, note 3; c. 49, note 2; c. 62, note 1.

2. Voir c. 41, note 1; c. 49, note 1.

inévitablement aussi longtemps que de nouvelles découvertes ne viendront pas enrichir nos connaissances, elles ne doivent pas nous empêcher de faire largement confiance au manuscrit qui nous a rendu le traité d'Irénée.

2. Le Galata 54

Manuscrit du ^{xiv}^e siècle, ayant appartenu au Monastère Saint-Jacques de Jérusalem et conservé actuellement à la Bibliothèque du Patriarcat arménien d'Istanbul¹.

Le *Galata 54* est une volumineuse compilation de textes patristiques. Le début et la fin du codex s'étant perdus, on ignore le titre et l'auteur du recueil. Mais le centre d'intérêt de l'excerpteur n'en apparaît pas moins clairement : celui-ci entend recueillir l'enseignement christologique des auteurs qu'il cite. En gros, les textes paraissent avoir été rangés selon un ordre plus ou moins chronologique. C'est ainsi que les fragments irénéens occupent le début du manuscrit tel qu'il subsiste sous sa forme actuelle, de la p. 1 à la p. 32. Viennent ensuite des textes de Grégoire le Thaumaturge, d'Hippolyte de Bostra, de Denys d'Alexandrie, d'Athanase et de divers auteurs des cinq premiers siècles.

La compilation est d'origine arménienne. Des indices témoignent que l'auteur s'est inspiré de dossiers déjà existants, mais il les a englobés dans un ensemble beaucoup plus vaste comprenant des textes empruntés à la tradition arménienne (Agathange, Grégoire l'Illuminateur) et aux auteurs grecs et syriaques dont les œuvres avaient été traduites en arménien. En ce qui concerne Irénée, il ne fait aucun doute que l'auteur de la compilation a puisé ses

1. Description dans Ch. RENOUX, *Irénée de Lyon, Nouveaux fragments arméniens de l'Adversus haereses et de l'Épideixis* (PO, t. 39, fasc. 1), Turnhout, 1978, p. 13 suiv. Nous empruntons à cet ouvrage les indications qui suivent.

textes dans la version arménienne des œuvres d'Irénée telle que nous la connaissons par le manuscrit d'Érévan.

A quelle date fut constituée la compilation ? La présence des fragments d'Irénée fournit une indication sur le *terminus ante quem* : pour citer la version arménienne, il fallait que le compilateur l'eût sous les yeux ; or cette version ne remonte pas au-delà du dernier tiers du ^{vi}^e siècle, ainsi qu'on l'a vu plus haut ; la compilation du *Galata 54* ne saurait donc être antérieure au ^{vii}^e siècle. On peut penser qu'elle a dû voir le jour au courant de ces années où s'affrontèrent, en Arménie, partisans et adversaires du Concile de Chalcédoine. Le florilège du *Galata 54* pourrait ainsi être plus ou moins contemporain de cet autre florilège d'origine arménienne, le *Sceau de la foi*, dont il sera question plus loin.

Comment se présentent les fragments irénéens de l'*Adversus haereses* et de la *Démonstration* ? Sauf deux exceptions dans le courant du livre III de l'*Adversus haereses*, tous les fragments se succèdent selon l'ordre du texte d'Irénée. Tout se passe comme si l'excerpteur avait sous les yeux l'intégralité de la version arménienne de l'*Adversus haereses* et de la *Démonstration*¹. Il la lit de façon continue et, au fur et à mesure que se présentent les textes jugés dignes d'être retenus, il les transcrit, en ayant soin de distinguer les uns des autres les fragments par des lemmes introductifs du genre : «brevi post», «post alia», «post pauca», «post multa», etc. On dénombre ainsi 52 fragments tirés des cinq livres de l'*Adversus haereses* et 13 fragments tirés de la *Démonstration*. Ces derniers représentent 15 % du traité irénéen.

1. Nous disons bien : «l'intégralité de la version arménienne de l'*Adversus haereses* ...» : en effet, jusqu'à la découverte des fragments du *Galata 54*, on pouvait douter qu'ait existé une version arménienne des trois premiers livres, mais l'existence d'une version de l'œuvre entière doit être dorénavant considérée comme certaine. Cf. SC 210, p. 134 ; SC 263, p. 102-103.

La façon dont l'excerpteur introduit la série des fragments de la *Démonstration* mérite d'être relevée. Aussitôt après le dernier fragment de l'*Adversus haereses*, on lit, en guise de titre général, le lemme suivant : « Eiusdem, ex epistola ad Marcianum quemdam, quae post quintum librum constituta est, cuius initium : Sciens, dilecte mi Marciane ». On peut conclure de là que la *Démonstration* devait faire suite au livre V de l'*Adversus haereses* dans le codex que l'excerpteur avait sous les yeux. Et l'on ne manquera pas de mettre ce fait en rapport avec la manière dont se présente la version arménienne de l'œuvre d'Irénée dans le manuscrit d'Érévan, où la *Démonstration* prend place, de la même manière, immédiatement à la suite des livres IV et V de l'*Adversus haereses*¹.

Quelle valeur convient-il de reconnaître aux fragments du *Galata 54*? Il faut, avant tout, souligner qu'avec ce manuscrit nous n'avons affaire qu'à un témoin *indirect* de la version arménienne de l'œuvre d'Irénée. Il s'agit d'un florilège dogmatique, fait d'extraits choisis en vue d'un but déterminé. L'auteur n'est pas un scribe dont l'unique souci est de copier de façon rigoureuse l'intégralité d'un ouvrage, mais un « excerpteur » qui, même animé de la meilleure volonté de fidélité, sera inévitablement porté à retenir ce qui va dans le sens du but poursuivi par lui et à laisser tomber ce qu'il jugera inutile. Une grande circonspection s'impose donc *a priori* en présence de cette littérature d'extraits.

1. Au contraire de l'*Adversus haereses*, qui a été lu et cité par les auteurs grecs et dont la version latine a été citée par un saint Augustin, la *Démonstration*, ainsi qu'on l'a dit, n'a pas laissé la plus légère trace dans le monde grec et dans le monde latin. On se demande par quel miracle ce petit traité est tombé sous les yeux d'un Arménien qui l'a apprécié et qui n'a pas cru perdre son temps en en élaborant une traduction. Mais le « miracle » ne serait-il pas dû précisément au fait que, dans le codex grec qu'il avait sous les yeux, la *Démonstration* figurait immédiatement à la suite du livre V de l'*Adversus haereses*?

Un examen attentif montre d'ailleurs que, dans le cas présent, l'excerpteur a plus d'une fois « simplifié » ce qu'il jugeait n'être que des redondances superflues. Une simplification particulièrement drastique s'observe dans le fragment 23 (*A.H.*, III, 19, 1 = Renoux, p. 66, lignes 4-7), où, tout en gardant l'essentiel de l'argumentation d'Irénée, l'excerpteur en réduit de moitié la teneur. Pareil cas demeure heureusement exceptionnel. Le plus souvent, il s'agit de changements minimes (réduction de doublets, par exemple) qui ne modifient pas substantiellement le sens du texte. Dans maint cas, on se demandera même si la modification est à mettre au compte de la volonté de l'excerpteur ou de la négligence d'un copiste. On doit, en effet, se souvenir que, plus qu'une autre, la littérature d'extraits est sujette à des accidents de transmission indépendants de la bonne volonté des copistes. Cette loi se vérifie dans nos fragments : lorsque le *Galata 54* diffère du manuscrit d'Érévan, c'est, dans le plus grand nombre de cas, pour abîmer le texte et, beaucoup moins souvent, pour offrir un texte meilleur. Le *Galata 54* témoigne ainsi, à sa manière, de la qualité du manuscrit d'Érévan¹.

On constate que le *Galata 54* et le manuscrit d'Érévan ont en commun plusieurs fautes évidentes. Qu'est-ce que cela prouve, sinon qu'il s'agit de corruptions anciennes, voire très anciennes, affectant déjà l'archétype commun à nos deux manuscrits. Il ne saurait donc être question de faire appel à l'« autorité » du *Galata 54*, dans des cas de cette sorte, pour contester le bien-fondé de corrections qui se justifient par ailleurs².

1. Afin de ne pas en rester à des généralités, nous avons procédé à un décompte précis. Nous négligeons les variantes non significatives, telles que présence ou absence de l'article, transposition de mots, etc. Or, pour 41 variantes où le texte du *Galata 54* est à exclure, nous n'en relevons que 14 où son texte paraît avoir gardé la leçon primitive.

2. Donnons, à titre d'exemple, la leçon « Jérémie », commune aux deux manuscrits, à la première ligne du chap. 71. Des arguments

En fin de compte, sans minimiser l'intérêt du *Galata 54* en ce qui concerne la *Démonstration* ainsi que les livres IV et V de l'*Adversus haereses*, il faut reconnaître que l'intérêt du florilège réside principalement dans les fragments tirés des trois premiers livres de l'*Adversus haereses*, pour lesquels nous n'avions rien en dehors de la version latine et de fragments grecs relativement peu nombreux.

3. Le Sceau de la foi

Unique manuscrit, découvert en 1911 par l'évêque Karapet Ter-Mekerttschian dans le couvent de Saint-Étienne à Daraschamb et publié par lui en 1914¹.

Le manuscrit date du XIII^e siècle, mais a été recopié en partie en 1629. Il s'agit d'une compilation d'inspiration monophysite faite sous le Catholicos Komitas (612-628) et probablement à son initiative, en relation avec le synode arménien des environs de 616².

Le *Sceau de la foi* cite sept textes sous le nom d'Irénée. Dès avant la publication du florilège, H. Jordan avait pu en avoir communication ; il les publia, avec une traduction et un commentaire, dans l'ouvrage qu'il consacra à l'ensemble des fragments arméniens d'Irénée³.

Deux courts fragments appartiennent à la *Démonstration*. Leur principal intérêt vient de ce que, indubitablement extraits de la version arménienne elle-même, ils

convaincants montrent qu'Irénée ne pouvait avoir écrit autre chose que « Isaïe » (cf. c. 71, note 1).

1. *Sceau de la foi de la Sainte Église universelle, des confessions de nos saints Pères orthodoxes et inspirés, compilé aux jours du Catholicos Komitas*, Etschmiadzin, 1914 (en arménien). Réimpression anastatique, Louvain, 1974.

2. Cf. J. LEBON, « Les citations patristiques grecques du Sceau de la foi », dans *RHE* 25 (1929), p. 5-6.

3. H. JORDAN, *Armenische Irenaeusfragmente mit deutscher Uebersetzung nach Dr W. Lüdtke zum Teil erstmalig herausgegeben und untersucht* (TU 36, 3), Leipzig, 1913.

témoignent de l'existence de cette version dans les débuts du VII^e siècle. Par contre, ils n'apportent pas le moindre élément permettant d'améliorer le texte de cette version. C'est pourquoi nous allons donner ici même, pour n'y plus revenir dans la suite, le texte de ces deux fragments.

1. **Dém.** 31 (*PO*, p. 31, lignes 9-14 = Mekerttschian, p. 243, 5-13 = Jordan, fragment 6, p. 10, 3-11 ; commentaire, p. 121-123) :

« Beati Irenaei sectatoris apostolorum, episcopi Lugduni Galliarum.

Itaque et unam naturam Dei et hominis operatus est, nobis non valentibus aliter participationem accipere <ere> incorruptibilitatis, <ni> si ipsa venisset ad nos. Nam invisibilis et inadparens existens nihil utilitatem faciebat. Igitur facta est visibilis, ut secundum omnem partem participationis receptionem acciperemus incorruptibilitatis ».

Le fragment est une citation évidente de la version de la *Démonstration*. Il la démarque et, par là, l'atteste à sa manière. Mais il fourmille d'altérations, au point d'avoir besoin, pour devenir intelligible, d'être corrigé conformément au texte de la version elle-même. Aucune variante à retenir. En revanche, une variante de taille à signaler : au lieu de : « il a opéré une communion de concorde de Dieu et de l'homme », on lit : « il a opéré *une unique nature* de Dieu et de l'homme ». Sur cette modification textuelle d'inspiration monophysite, voir c. 31, note 1.

2. **Dém.** 40 (*PO*, p. 37, lignes 11-13 = Mekerttschian, p. 244, 12-16 = Jordan, fragment 7e, p. 11, 17-12, 3) :

« In communionem adunationis hominem <denuo> iterum vocavit Dei, ut per communionem nos participationem incorruptibilitatis acciperemus ».

Contrairement au premier fragment, il ne s'agit pas ici d'un fragment indépendant, mais de quelques lignes de la version de la *Démonstration* insérées au milieu d'une

mosaïque de petits extraits de la version de l'*Adversus haereses* regroupés en forme de centon¹. Ici encore, il saute aux yeux que notre texte est tiré de la version de la *Démonstration*, mais, à chaque fois qu'il y a désaccord, les variantes sont à mettre au bénéfice de cette version.

1. Pour le détail précis de ces divers extraits, cf. B. REYNDERS, *Vocabulaire de la « Démonstration » et des fragments de saint Irénée*, Chevetogne, 1958, p. 60.

CHAPITRE III

VERS L'ORIGINAL PERDU

La version arménienne de la *Démonstration* est, ainsi qu'on l'a vu, un produit caractéristique de l'« École hellénistique », groupe de traducteurs arméniens se signalant par une volonté de calquer le grec de la façon la plus étroite. Qu'une traduction faite selon pareille optique soit d'une médiocre qualité littéraire, rien que de normal. En revanche, pour le lecteur dont le souci serait de rejoindre à travers elle — dans toute la mesure du possible, cela va de soi — l'original qui lui est sous-jacent, une telle traduction, pourvu que l'on s'attache à déceler les procédés qu'elle met en œuvre, ne pourrait-elle se révéler du plus grand prix ?

C'est cette recherche de l'original perdu que, pour notre part, nous voudrions pousser plus loin qu'on ne l'a fait généralement jusqu'ici. Trop souvent, nous semble-t-il, les chercheurs qui se sont penchés sur la version de la *Démonstration* ont borné leurs efforts à l'élucidation du texte arménien pris en lui-même, s'attachant à en donner une traduction correcte et précise et s'interdisant tout dépassement de ce texte.

Nous voudrions donc d'abord suggérer, par quelques séries d'exemples significatifs, les ressources que peut offrir notre version en vue d'une approche du grec perdu. Nous préciserons ensuite la méthode que nous avons cru pouvoir suivre pour présenter l'œuvre d'Irénée au lecteur désireux de l'approcher du plus près.

1. Les ressources de la version

Comment déceler, de façon objective et sûre, les procédés de traduction mis en œuvre, consciemment ou non, par le traducteur arménien de la *Démonstration*? Tout simplement par une confrontation systématique et minutieuse de la version de la *Démonstration* avec celle des deux derniers livres de l'*Adversus haereses* — laquelle, rappelons-le, bénéficie de toute la clarté que projette sur elle la confrontation avec la version latine et avec les fragments grecs conservés. — L'absolue parenté des deux versions arméniennes éclate à tout instant : même manière de rendre le vocabulaire grec, notamment les termes composés, même pléthore de doublets — et ce sont souvent les mêmes qui se retrouvent tels quels d'une version à l'autre —, même façon de calquer les tournures syntaxiques du grec, bref, même technique de traduction.

C'est en nous basant sur cette confrontation des deux versions que nous présentons les séries d'exemples qui suivent. Notre propos n'est pas de faire un relevé exhaustif des procédés mis en œuvre dans la version de la *Démonstration*; les exemples retenus — les listes sont loin d'être exhaustives — voudraient seulement faire entrevoir le parti qu'il est possible de tirer, pour la recherche du substrat grec, d'une traduction que l'on a pu appeler « juxta-linéaire » avant la lettre¹.

1. Inutile de souligner l'aide indispensable qu'apportent, pour la confrontation des deux versions, les deux ouvrages du P. B. REYNOLDERS, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'« Adversus haereses » de saint Irénée*, t. 1 et 2 (GSCO 141 et 142), Louvain, 1954, et *Vocabulaire de la « Démonstration » et des fragments de saint Irénée*, Chevetogne, 1958. Quelques inexactitudes, que rectifient aisément les arménisants, n'enlèvent rien à la valeur hors pair de ces deux ouvrages.

1. Déjà au plan du *vocabulaire* se manifeste la volonté de calquer le grec, particulièrement dans la traduction des mots composés.

Ainsi les formes suivantes, dans lesquelles on reconnaît sans peine la transposition toute mécanique de verbes grecs comportant un ou plusieurs préfixes¹ :

- ապագովեմ* = ἀποδοκιμάζω, 95 (74, 16)
բաղկացուցանեմ = συνίσταμαι, 10 (15, 9)
տարալեմ = παρακούω, 16 (18, 14)
ներպարունակեմ = ἐμπεριέχω, 9 (14, 15)
պարադրեմ = περιτίθημι, 11 (15, 15)
անήχηեմ = προσκαλέομαι, 34 (34, 6)
վերագրեմ = ἐπιγράφω, 55 (49, 9)

Même manière de rendre les substantifs ou les adjectifs dans la composition desquels apparaît un préfixe :

- ներգործութիւն* = ἐνέργεια, 34 (34, 2)
բաղկացութիւն = σύστασις, 10 (15, 8)
վերակրչումն = ἐπίκλησις, 97 (76, 12)
ապացոյց = ἀπόδειξις, 1 (7, 13)
վերապիսութիւն = ἀνακεφαλαίωσις, 99 (78, 13)
շարունակական = συνεκτικός, 3 (10, 3)
տարակարծ = παράδοξος, 38 (36, 11)

Plus souvent, le préfixe demeure séparé du verbe ou du substantif. Ainsi, par exemple :

- արտաքս Հանեմ* = ἐκβάλλω, 39 (37, 1)
ի վեր Հայիմ = ἀναβλέπω, 44 (41, 2)
նախ եմ = πρόβειμι, 30 (31, 6)
ի բաց Հատուցանեմ = ἀποδίδωμι, 8 (14, 4)
ի ներքս գրեմ = ἐγγράφω, 28 (30, 10)
ի վերստին պիսաւորեմ = ἀνακεφαλαίβομαι, 28 (30, 5)

1. Dans les séries qui suivent, chaque exemple est accompagné de l'indication du chapitre de la *Démonstration*, puis, entre parenthèses, de celle de la page et de la ligne de la *Patrologia Orientalis*, t. XII, fasc. 5.

- ի վերայ ածեմ = ἐπάγω, 44 (41, 14)
 յառաջ քարոզեմ = προκηρῶσσω, 41 (38, 11)
 յառաջագոյն գեկուցանեմ = προμνηνώ, 42 (39, 14)
 ի վերստին ծնունդ = ἀναγέννησις, 7 (12, 15)
 ի վեր Համբարձուն = ἀνάληψις, 45 (41, 18)

Le grec multiplie les composés de toute sorte. L'arménien n'éprouve aucune difficulté à en forger des décalques transparents :

- արդարադատութիւն = δικαιοκρισία, 8 (14, 3)
 աստուածաշունչութիւն = θεοσέβεια, 1 (7, 2)
 քառասունամութիւն = τεσσαρακονταετηρίς, 28 (30, 3)
 կապաշունչութիւն = είδωλολατρεία, 18 (20, 15)
 ինքնիշխան = αὐτεξούσιος, 11 (16, 1)
 դիրքաբանակէլի = εὐκαταφρόνητος, 71 (61, 14)
 վերաբեր = ἀνωφερής, 1 (8, 1)
 եղբայրասպանեալ = ἀδελφοκτόνος, 17 (20, 1)
 բազմագութ = πολυέλεος, 38 (35, 16)
 ինքնաՀանոյ = αὐθάδης, 15 (18, 6)
 աստուածաձեւ = θεοειδής, 11 (15, 15)
 կենսագործեմ = ζωοποιέω, 37 (35, 14)

L'arménien dispose d'une grande variété de ressources pour rendre les termes composés. Ainsi, par exemple, rend-il les deux éléments du verbe *μετέχω*, c. 31 (31, 10-11), par un substantif et un verbe : *կցորդութիւն* (= *μετ-*) *ընդունիմ* (= *-έχω*). Même procédé de traduction pour le substantif correspondant *μετοχή*, c. 31 (31, 13) : *կցորդութիւն* (= *μετ-*) *ընդունելութեան* (= *-οχή*).

Le traducteur veut-il rendre sensible la nuance du préfixe dans le verbe *προσομιλέω*, c. 44 (40, 16), il recourt à toute une périphrase : *մերձ գամ ի միաբանութիւն խաւիք* (= «*prope venio ad commercium confabulationis*»).

Désireux de faire ressortir toute la richesse étymologique du verbe *ἀναζωπυρέω*, c. 33 (32, 13-14), il traduit : *ի վերստին արծարծեմ ... կենաւք* (= «*denuo accendo ... vita*»). Les trois composantes sont rendues à la lettre : *ἀνα-* (= *ի վերստին*) -*ζω-* (= *կենաւք*) -*πυρέω* (= *արծարծեմ*).

Signalons, comme particulièrement spectaculaire, le cas suivant, où le traducteur s'est appliqué à rendre les nuances du double préfixe du verbe *συμπάρεμι*, c. 52 (47, 6). Le texte grec était le suivant : τῷ Πατρὶ συμπάρων συμπάρων τε τοῖς ἀνθρώποις. Le premier membre est rendu comme suit : *ընդ Հաւր և առ Հաւր լինելով* (= «*cum Patre et apud Patrem exsistens*»). Le décalque est parfait : *συμ-* (= *ընդ*) -*παρ-* (= *առ*) -*ών* (= *լինելով*). Dans le second membre, le traducteur va également décomposer le verbe, mais, se conformant à la règle classique de la *պէսպիսութիւն* ou «*variété*», il va le faire avec des mots différents : *մերձ և յար և կից լինելով ընդ ճարդկան* (= «*prope et adsidue et coniuncte exsistens cum hominibus*»). On retrouve le décalque en moins élégant : *συμ-* (= *կից ... ընդ*) -*παρ-* (= *մերձ և յար*) -*ών* (= *լինելով*). Pour le dire tout de suite, on traduira naturellement le grec sous-jacent : «*présent à Dieu et présent aux hommes*». On ne s'asservira donc pas à la lettre de l'arménien par une traduction du genre de celle-ci : «*(Que le Christ) soit avec le Père et auprès du Père, tout en étant aussi proche des hommes et en relation avec eux et leur compagnon ...*» (Froidevaux).

Nous nous sommes attardé à cet exemple parce que particulièrement révélateur : on y voit à la fois la lourdeur de l'arménien du point de vue littéraire et le parti qu'il est possible d'en tirer si, dépassant la lettre de cet arménien, on rejoint — c'est ici particulièrement facile — le grec qui lui est sous-jacent. On voit aussi quelle élégance simple retrouve la pensée d'Irénée lorsque lui est restituée son expression authentique, masquée sous la verbosité de la traduction.

Sans quitter le domaine du vocabulaire, il faut considérer encore ce qui apparaît à coup sûr comme un des traits les plus visibles de la version arménienne : la prolifération des doublets. Il s'agit, ici aussi, d'une caractéristique de l'École hellénistique.

On serait quelquefois tenté de croire que, disposant d'un lexique dans lequel chaque terme grec était assorti d'une

série plus ou moins abondante d'équivalents arméniens, le traducteur ne fût pas parvenu à fixer son choix et en eût laissé le soin à son lecteur ! En fait, le recours aux doublets paraît avoir été dû plutôt au fait que le champ sémantique des mots arméniens était souvent très étendu et que, dès lors, la signification de maint terme grec — surtout des termes abstraits — risquait d'être insuffisamment rendue à l'aide d'un seul terme : d'où l'adjonction d'un second terme, voire d'un troisième, censés préciser le sens en lequel devait s'entendre le premier.

Les doublets peuvent être structurés de multiples manières. La plus simple consiste en ce que deux termes plus ou moins synonymes soient juxtaposés sans le moindre élément de liaison. Ce type de doublet est le plus aisément reconnaissable, car il se trahit de lui-même. Ainsi, par exemple :

- գնամ շրջեմ* = περιπατέω, 12 (16, 16)
ծողարիմ փրժանիմ = ἐκφεύγω, 54 (49, 4)
լուծանեմ քակեմ = καταλύω, 75 (64, 7)
մեղ անարէնութիւն = ἀδικία, 90 (72, 7)
խրախութիւն փափկութիւն = τρυφή, 12 (16, 12)
քամաՀող արՀամարՀոտ = καταφρονητής, 2 (9, 7)
կարապետ նախընթաց = πρόδρομος, 41 (38, 1)
նախածին անդրանիկ = πρωτότοκος, 39 (37, 4)
ճառապէս յայտնի = ῥητῶς, 64 (57, 1)

Il arrive aussi que les termes synonymes soient unis par la conjonction *եւ*. C'est sans doute le cas le plus fréquent :

- գլխաւորեմ եւ բովանդակեմ* = ἀνακεφαλαιοῦμαι, 6 (12, 7)
Հիանամ եւ զարմանամ = θαυμάζομαι, 71 (61, 10)
նախանձ տանիմ եւ չարակնեմ = φθονέω, 18 (15-16)
սնուցիչ եւ կերակրիչ = τροφεύς, 8 (13, 15)
նախապետ եւ առաջնորդ = ἀρχηγός, 16 (19, 1-2)
բարեկամ եւ սիրելի = φίλος, 72 (62, 12)
ուղիղ եւ կանգուն = ὀρθός, 71 (61, 15)
զոյզ եւ Հանգէտ = ἕσος, 60 (54, 4)

- անտեսանելի եւ աներեւոյթ* = ἀόρατος, 31 (31, 11-12)
առանց ակն ածնոյ եւ աչառելոյ = ἀπροσωπολήπτως, 60 (54, 3)

S'il s'agit de verbes, il arrive le plus souvent que l'un des deux termes du doublet soit au participe, tandis que l'autre est à un mode personnel :

- տարեալ Հանեմ* = ἀνάγω, 5 (12, 1)
բարձեալ կրեմ = βασιτάζω, 7 (12, 16)
սփռեալ ցրուեմ = διασπείρω, 23 (24, 14)
յառաջագոյն կրթեալ վարժիմ = προμελετάομαι, 46 (42, 15)
պատառեալ բարժանեմ = σχίζω, 80 (66, 7-8)
ի բաց կորզեալ Հանեմ = ἐκσπάω, 93 (73, 13)
ապագովեալ խոտեմ = αποδοκιμάζω, 95 (74, 16)

Lorqu'il s'agit d'un substantif, il arrive habituellement qu'un des termes du doublet soit le complément déterminatif de l'autre — chose qui ne contribue pas peu à alourdir le style de la version — :

- ուխտ կտակարանի* = διαθήκη, 90 (71, 17)
խնամ դարմանոյ = ἐπιμέλεια, 3 (10, 3)
դաս կարգի = τάξις, 6 (12, 2)
Հասարակութիւն ճիւղաբանութեան = κοινωνία, 6 (12, 9)
բարք իրատու = γνώμη, 16 (19, 4)
յղութեան ծնունդ = κύημα, 36 (35, 5-6)
Համարձակութիւն յանդուութեան = τόλμα, 23 (24, 10)
լինելութիւն ծննդեան = γένεσις, 53 (47, 13)
տնարէնութեան մտակարարութիւն = οἰκονομία, 58 (52, 10)
կամք բարուց = γνώμη, 98 (78, 5)
ախտ չարչարանաց = πάθος, 70 (61, 1)

Il arrive que le premier des deux termes tente de cerner la signification étymologique du grec, tandis que le second exprime le sens réel en fonction du contexte :

- ի բաց կամ եւ ապստամբեմ* = ἀφίσταμαι, 8 (13-12)
ընդ միտ ածեմ եւ իմանամ = ἐννοέομαι, 14 (17-14)
ապագովեալ խոտեմ = αποδοκιμάζω, 95 (74, 16)

Noter ce dernier exemple, particulièrement éclairant : *ապա-գովեմ* = *ἀπο-δοκιμάζω* = « im-probo » (sens étymologique); *խոսեմ* = « reicio », « respuo » (sens réel). Le sens précis du verbe *ἀποδοκιμάζω* est : « rejeter à l'essai », « repousser après épreuve ».

Il arrive aussi qu'un doublet ne soit rien d'autre qu'une tentative pour rendre les deux éléments d'un mot composé :

չրջեալ ահուանեմ = *μετονομάζω*, 27 (28, 14-15)
փոխեալ բնակիմ = *μετοικέω*, 25 (27, 2)

Nous arrêtons là la série d'exemples concernant le vocabulaire ; ce ne sont que des échantillons ; ils pourraient être multipliés indéfiniment.

2. Si le traducteur de la *Démonstration* a le souci de calquer le vocabulaire grec, il n'a pas moins celui de reproduire les tournures propres à la *syntaxe* grecque. Sans prétendre ici non plus à un relevé exhaustif, donnons quelques exemples significatifs de cette tendance.

— *Génitif absolu.*

Cette tournure est calquée sur le grec ; elle est étrangère à l'arménien classique. Il arrive que le sujet et le participe soient également déclinés :

c. 31 (p. 31, 11) : *մեր ոչ կարացելոյ* = *ἡμῶν μὴ δυνηθέντων*.

c. 46 (p. 42, 15) : *Բանին Աստուծոյ յայնժամ գաղափարաբէն ցուցելոյ յառջագոյն զՀանդերձեալսն* = *τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ τότε τυπικῶς προδειξάντος τὰ μέλλοντα*.

Plus souvent, le sujet seul est décliné et le participe reste invariable :

c. 8 (p. 13, 11) : *մոռացեալ մարդկամ և ի բաց կացեալ և ապստամբեալ* = *ἐπιλαθομένων τῶν ἀνθρώπων καὶ ἀποστάντων*.

c. 53 (p. 47, 14) : *Հաւրն բոլորեցուն և գործելով զմար-*

մնաւորութիւն նորա = *τοῦ Πατρὸς τῶν ὄλων καὶ ἐργασαμένου τὴν σάρκωσιν αὐτοῦ*.

On notera que le génitif absolu du grec n'est pas toujours et nécessairement rendu par un génitif absolu, car le traducteur sait aussi, à l'occasion, se conformer davantage aux ressources de sa langue :

c. 42 (p. 41, 7) : *և սորա մինչդեր խաւտին, երկու Հրեշտակքն իջանեն ի Սողոմ* = *τούτων δὲ ὁμιλούντων, οἱ δύο ἄγγελοι καταβαίνουνσιν εἰς Σόδομα*.

— *Proposition consécutive.*

La tournure grecque *ὥστε* suivi de l'infinitif est servilement rendue par *զի* ou *մինչ զի* suivis de l'infinitif, et non d'un mode personnel comme il eût été de règle dans l'arménien classique :

c. 19 (p. 20, 18-19) : *մինչ զի ... միմիայն գտանիլ արդար զՆոյ* = *ὥστε ... ἓνα μόνον εὑρεθῆναι δίκαιον τὸν Νῶε*. On remarquera le souci du décalque jusque dans le signe de l'accusatif précédant le substantif *Նոյ*.

— *Complément intercalé entre l'article et le substantif.*

Cette tournure, extrêmement fréquente en grec, est rendue de façon servile par le traducteur arménien, avec cette différence — qui va de soi ! — que l'article est postposé au complément au lieu de le précéder :

c. 40 (p. 37, 12) : *ի ձեռն առ նայն Հասարակութեան* = *διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας*.

c. 9 (p. 14, 12) : *յրստ մարդն նորա գալստեանն* = *ἐν τῇ κατ' ἀνθρώπον αὐτοῦ παρουσίᾳ*.

Inutile de souligner quelle ressource précieuse offre ici l'arménien pour retrouver le grec sous-jacent !

— *Participe grec avec article.*

Ce participe est rendu par le traducteur au moyen du

démonstratif *այն* suivi du pronom relatif et du verbe correspondant mis à l'indicatif (le démonstratif a donc ici perdu la valeur qu'il a dans l'arménien classique) :

c. 33 (p. 32, 15-16) : *ի նմանէ յայնմանէ որ յԱզաճայ գազգն ունէր* = ἐξ ἐκείνης τῆς ἀπὸ Ἀδάμ τὸ γένος ἔχουσας.

Mais le traducteur peut également garder le participe, quitte à substantiver de quelque manière le complément intercalé entre l'article et le participe :

c. 39 (p. 36, 17-37, 1) : *զի՞արդ մեր ի վեր ելցուք ի կեանս, ի սկզբանէ քս ընդ մահուամբ անկեալք* = πῶς ἡμεῖς ἀνελευσόμεθα εἰς ζωὴν, οἱ ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ θάνατον πεπτωκότες ; Le complément *ի սկզբանէ* (= « ab initio ») est suivi de la désinence du pluriel (*ք*) et de l'article de la première personne (*ս*), ce qui calque parfaitement le grec οἱ ἀπ' ἀρχῆς.

— *L'auxiliaire μέλλω suivi de l'infinitif.*

Cette tournure grecque est calquée par le traducteur au moyen de *Հանդերձեալ եմ* suivi de l'infinitif :

c. 63 (p. 56, 5-6) : *գտեղին ուր Հանդերձեալն էր Քրիստոս ծնանիլ* = τὸν τόπον ὅπου ἔμελλεν ὁ Χριστὸς γεννᾶσθαι.

c. 34 (p. 33, 7-8) : *զՀանդերձեալսն եղողիլ յառաջագոյն զեկուցանելով* = τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι προμηνύων.

Dans ce dernier exemple, noter la forme *եղողիլ*, infinitif futur de *եղանիլ*, forme étrangère à l'arménien classique et créée pour calquer l'infinitif futur du grec.

— *Verbe au singulier avec sujet neutre pluriel.*

La règle τὰ ζῶα τρέχει n'a pas cours dans l'arménien classique. La phrase suivante est incontestablement calquée sur le grec :

c. 46 (p. 42, 15) : *յառաջագոյն կրթեալ վարժիր մերքս* = προεμελετᾶτο τὰ ἡμέτερα.

— *Instrumental de l'infinitif.*

Cette forme n'est utilisée dans l'arménien classique que pour souligner la manière dont s'accomplit une action (correspondant au gérondif latin). Dans l'École hellénistique, cet instrumental en *-ով* est traité comme le pur et simple équivalent d'un participe. Très nombreux exemples dans la version de la *Démonstration*.

— *Le démonstratif ὁ αὐτός suivi du datif.*

L'École hellénistique calque cette tournure au moyen du pronom *նոյն* suivi du datif, construction étrangère à l'arménien classique. Ainsi, dans la *Démonstration* :

c. 31 (p. 32, 2) : *զնոյն նախաստեղծեցելուն զծարմնութիւն ընկալաւ* = τὴν αὐτὴν τῷ πρωτοπλάστῳ σάρκωσιν ἔλαβεν.

— *Phénomènes particuliers.*

La volonté de calquer le grec peut aller jusqu'à « substantiver » des formes déjà déclinées et à les décliner à leur tour :

c. 6 (p. 12, 10-11) : *ի ձեռն որոյ ... Հայրքն ուսան զԱստուծոյն* = δι' οὗ ... οἱ πατέρες ἐδιδάχθησαν τὰ τοῦ Θεοῦ.

Dans cet exemple, le génitif *Աստուծոյ* (= « Dei ») se voit précédé du signe de l'accusatif (*զ*) et suivi à la fois de la désinence de l'accusatif pluriel (*ս*) et de l'article de la troisième personne (*ն*), ce qui donne un décalque parfait du grec τὰ τοῦ Θεοῦ.

Les exemples ci-dessus ne doivent pas faire croire que la volonté de calquer le grec serait toujours radicale et absolue. Le traducteur sait se souvenir, à l'occasion, que l'arménien est sa langue ! Donnons, à titre d'illustration, ces deux exemples significatifs :

c. 36 (p. 35, 1-2) : *քանզի խոստացաւ նմա Աստուած ի պողոյ որովայնէ նորա յարուցանել թագաւոր յախտեանսն* = ἐπηγγείλατο γὰρ αὐτῷ ὁ Θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ἀναστήσειν βασιλέα αἰώνιον. Conformément à ce que permet l'arménien classique, le complément déterminatif *որովայնէ* prend le cas du substantif *պողոյ* dont il dépend, c'est-à-dire se met à l'ablatif comme lui (cf. A. MEILLET, *Altarmenisches Elementarbuch*, § 99).

c. 28 (p. 30, 4-5) : *աստանաւր գուճարեալ զժողովորդն Մովսէսի վերստին գլխաւորէ զածեանսն* = ὧδε συγκαλέσας τὸν λαὸν Μωϋσῆς ἀνακεφαλαιοῦται τὰ πάντα. Dans l'arménien classique, lorsqu'un participe en *-եալ* est apposé au sujet de la phrase, celui-ci — en l'occurrence *Մովսէսի* — peut se mettre au génitif (cf. A. MEILLET, *o.c.*, § 89 c).

Les pages qui précèdent, ainsi que nous l'avons déjà dit, n'avaient pas pour but de réaliser un relevé exhaustif des moyens et procédés mis en œuvre par l'auteur de la version de la *Démonstration*. Elles voulaient seulement donner quelque idée des possibilités que présente, en vue d'une approche de l'original sous-jacent, une version dont l'objectif premier était, non de faire œuvre littéraire, mais de calquer étroitement le grec. Ce caractère particulier de la version de la *Démonstration* ayant été ainsi mis en lumière, il nous reste à définir la méthode à suivre pour assurer la meilleure présentation possible du traité irénéen.

2. Questions de méthode

De l'ensemble des considérations faites jusqu'ici se dégagent deux orientations de prime abord inconciliables, dont il importe de percevoir clairement les impératifs.

D'une part, il faut reconnaître sans détour que la version arménienne demeure et demeurera l'intermédiaire incontournable entre Irénée et nous, lecteurs d'aujourd'hui. Elle est, comme telle, le donné objectif, ferme, indiscutable, sur lequel ne cessera de reposer en fin de compte toute notre connaissance du traité d'Irénée. Nous compre-

nons donc que, dans un souci de stricte objectivité scientifique, on puisse même être tenté de refuser tout dépassement de ce donné.

D'autre part, cependant, — une part trop importante de l'original perdu se laisse apercevoir à travers cet intermédiaire qu'est l'arménien pour qu'il soit légitime — même au regard de la plus stricte objectivité — de refuser d'aller jamais au-delà de la pure et simple traduction d'une traduction¹. Une traduction en langue moderne qui ambitionne d'approcher d'aussi près qu'il est possible la pensée d'Irénée lui-même peut et doit donc prendre de la distance à l'égard de la lettre de la version arménienne — et cela, insistons-y, non par mépris de la lettre, mais au contraire par fidélité à ce vers quoi nous oriente cette lettre elle-même si nous la comprenons correctement, c'est-à-dire à la lumière de tout ce que nous avons dit des moyens et procédés mis en œuvre par le traducteur.

C'est dans le désir de concilier au mieux les deux impératifs ainsi précisés que nous avons cru devoir adopter la disposition particulière du présent volume :

— pour faire droit pleinement au *donné* qu'est la version arménienne, nous en présentons un décalque latin aussi précis et objectif que possible ;

— pour faire droit à ce que nous paraît autoriser une saine et exigeante *élaboration* de ce donné, nous présentons, face au décalque latin, une traduction française annotée dont l'objectif est de rendre aussi fidèlement que possible la pensée d'Irénée, voire, très souvent, les termes mêmes en lesquels s'est exprimée cette pensée².

1. Aussi bien, les traducteurs les plus soucieux de rendre objectivement la teneur de l'arménien n'ont-ils pu s'empêcher d'être infidèles à leur propre programme, ne fût-ce qu'en simplifiant tel ou tel doublet par trop criant !

2. Ici peut se poser la question d'une éventuelle rétroversion grecque de l'ensemble de la *Démonstration*. Nous avons tenu à la faire pour notre compte personnel. Mais une telle rétroversion, pour éclair-

Donnons quelques précisions supplémentaires pour aider le lecteur à mieux percevoir l'objectif poursuivi.

1. *Le décalque latin.*

D'abord, pourquoi un décalque? L'idéal, certes, eût été de mettre en regard de la traduction française le texte arménien lui-même, réédité selon toutes les exigences critiques. Comme ce texte n'eût été accessible qu'aux seuls arménisants, compte tenu des lecteurs auxquels s'adressent les « Sources chrétiennes » il a été jugé préférable d'offrir un décalque, que l'on a voulu aussi strict que possible, du texte arménien. Pourquoi un décalque latin? Parce que, plus qu'aucune langue moderne, le latin permet cette littéralité stricte¹. Comme il était naturel, nous avons utilisé, dans la mesure du possible, le vocabulaire et les tournures qui se rencontrent dans la version latine de l'*Adversus haereses*. Nous avons ajouté, entre parenthèses, les mots requis pour les besoins de la clarté.

Le texte arménien ainsi traduit est, en principe, celui de la deuxième édition, tel qu'il figure dans la *Patrologia Orientalis*, t. XII, fasc. 5, p. 659 [7]-731 [79]. Nous nous écartons de ce texte dans les trois cas suivants, signalés à chaque fois dans l'apparat sous-jacent au latin : a) lorsque, conformément à la liste dressée par Ch. Mercier dans *SC* 62, p. 180-182, nous corrigeons une lecture fautive ou une coquille de l'éditeur ; b) lorsque nous optons pour une

rante qu'elle soit dans l'ensemble, demeure affectée de trop nombreuses incertitudes de détail pour pouvoir être publiée.

1. « La langue latine est malléable à l'extrême : ses déclinaisons, sa faculté de disposer les mots librement et sa souplesse dans l'architecture de la phrase en font un moyen unique, et surtout pratique, dès qu'on veut lui faire épouser l'arménien, qui à son tour 'colle' étroitement au grec. Aucune langue moderne ne serait à même de rendre aussi fidèlement — aussi 'servilement' — l'ossature complexe du grec que recouvre en réalité la phraséologie arménienne » (J. PARAMELLE - E. LUCCHESI, *Philon d'Alexandrie, Questions sur la Genèse II, 1-7* (Cahiers d'Orientalisme, 3), Genève, 1984, p. 72.

leçon du *Galata 54* contre celle du manuscrit d'Érévan¹ ; c) lorsque, en présence d'un texte corrompu, nous adoptons une correction déjà proposée avant nous ou lorsque nous en proposons nous-même une nouvelle².

Une traduction latine visant au décalque ne saurait prétendre à l'élégance, et cela d'autant moins qu'elle se modèle sur une version qui, elle-même, ne prétend à rien moins qu'à l'élégance ! Le lecteur aura tôt fait de s'apercevoir à quel point les doublets — pour ne donner que cet exemple — contribuent à alourdir l'allure du texte. Leur traduction ne laisse pas, d'ailleurs, de poser des problèmes : comment rendre tant soit peu rigoureusement des termes qui ne visent qu'à traduire un seul mot grec et que leur juxtaposition même invite à considérer comme purement synonymes³? Afin que ces doublets soient reconnaissables au premier coup d'œil, nous avons pris le parti de relier par des traits d'union les termes formant doublet, et nous ajoutons entre parenthèses, lorsque la restitution est suffisamment assurée, le vocable grec sous-jacent. D'une manière générale, d'ailleurs, nous mettons entre parenthèses, chaque fois que cela semble utile, les termes grecs sous-jacents à l'arménien.

1. Étant donné que nous ne faisons pas, à proprement parler, une édition critique de la version arménienne, nous ne croyons pas devoir signaler — sauf, éventuellement, dans certaines notes — les variantes du *Galata 54* que nous écartons. L'arménisant désireux de plus ample information dispose de l'ouvrage de Ch. Renoux signalé antérieurement.

2. En corrigeant le texte arménien, nous n'avons pas d'autre objectif que de restituer le texte écrit par le traducteur et déformé dans la suite par l'incurie des copistes ; nous n'entendons donc nullement intervenir dans les cas où le traducteur aurait eu sous les yeux un texte grec fautif ou dans les cas où il aurait commis un contresens.

3. On doit attirer l'attention sur le fait que les traductions en langues modernes donnent ici plus d'une fois le change, en introduisant indûment des nuances entre termes synonymes, de manière à masquer des tautologies par trop choquantes.

Certaines limites s'imposent à la littéralité si l'on veut garder un minimum d'intelligibilité à la traduction. Ainsi, par exemple, l'arménien n'ayant que la forme de l'infinitif présent, nous traduisons par des infinitifs présents ou parfaits ou futurs selon que le sens le requiert. De même, lorsqu'il y a lieu, nous traduisons des indicatifs aoristes par des plus-que-parfaits. De même encore, la tournure par laquelle l'arménien calque ὥστε suivi de l'infinitif est rendue par «ut» suivi du subjonctif. Dans tous ces cas, de même que dans quelques autres du même genre, la teneur littérale de l'arménien est précisée dans l'apparat.

Des problèmes surgissent aussi du fait de certaines limites propres au latin. Ainsi, par exemple, lorsqu'un participe arménien est le décalque d'un participe aoriste actif grec. Le latin n'ayant pas de participe aoriste actif, le traducteur latin de l'*Adversus haereses* se tire d'affaire, soit au moyen d'une subordonnée introduite par «cum», «postquam» ou une autre conjonction, soit en utilisant le participe présent auquel le contexte est censé conférer le sens d'un aoriste (par exemple, εὐχαριστήσας, «ayant rendu grâce», traduit par «gratias agens»). Comme notre propos est de fournir un décalque strict, nous prenons le parti d'adopter une fois pour toutes la seconde manière de faire. Le lecteur trouvera donc des traductions telles que : «dominum faciens hominem terrae» (c. 12), ce qui est à comprendre : «*ayant fait* l'homme maître de la terre». Ou encore : «*obliviscentibus* hominibus...» (c. 8), ce qui est à comprendre : «comme les hommes *avaient* oublié...».

Autre problème du même genre. Pour rendre le grec μέλλω suivi de l'infinitif, la version arménienne dispose d'un calque parfait. Quant au traducteur latin de l'*Adversus haereses*, il utilise tantôt «incipio», tantôt «habeo», suivis de l'infinitif. Nous utilisons ces mêmes tournures.

Un problème particulier concerne la conjonction *et*. Celle-ci est la traduction normale de καί. Mais, tant dans la version de la *Démonstration* que dans celle de l'*Adversus haereses*, elle traduit tout aussi fréquemment la particule

δέ. Nous traduisons par «et» ou par «autem», selon que le contexte nous paraît appeler l'un ou l'autre vocable. La traduction du couple μέν... δέ... pose un problème semblable. Dans la version arménienne de la *Démonstration*, tout comme dans celle de l'*Adversus haereses*, μέν n'est jamais traduit, tandis que δέ l'est par *huh* et, plus souvent, par *et*. Dans notre décalque latin, nous introduisons le terme «quidem» lorsqu'il y a lieu de penser que μέν figurait dans le grec, mais, comme l'arménien n'a pas de terme correspondant, nous mettons le mot «quidem» entre parenthèses.

Ces quelques conventions étaient inévitables, dès lors que nous options pour un décalque plus ou moins strict. Nous ne nous dissimulons pas ce qu'une traduction latine faite dans cette optique pourra comporter d'austère, voire de rébarbatif. Nous espérons cependant qu'elle permettra à plus d'un lecteur non arménisant d'accéder à une connaissance moins imprécise du contenu de l'arménien — sans que pour autant, insistons-y, l'accès immédiat à cet arménien soit moins indispensable pour une étude approfondie du texte.

2. La traduction française annotée.

Le décalque latin de l'arménien n'étant qu'une étape, nous en venons au but, qui est la traduction française avec les notes destinées à la justifier ou à l'éclaircir. Nous avons adopté comme méthode, ainsi que nous l'avons dit, de repenser constamment en grec la version arménienne, dont la technique d'exécution se prête de façon remarquable à une telle opération. C'est de ce grec ainsi restitué que la traduction française s'efforce de rendre le contenu.

La nouveauté la plus apparente de cette traduction réside, comme on pouvait s'y attendre, dans la disparition des doublets et autres conglomerats dont était encombrée la version arménienne. L'identification de ces doublets n'offre aucune difficulté particulière : bon nombre de dou-

blets de la version de la *Démonstration*, ainsi qu'on l'a dit, se rencontraient déjà tels quels dans celle de l'*Adversus haereses* ; quant aux autres, à l'exception de quelques rares cas limites où le doute est permis, leur structure très caractéristique les fait repérer sans peine et sans danger d'erreur¹. Ainsi rendue à elle-même grâce à cet allègement, la pensée d'Irénée retrouve sa physionomie coutumière, toute de vigueur et de simplicité.

Mais ce progrès demeure relativement extérieur. La recherche systématique et persévérante du substrat grec nous a amené à soumettre le texte arménien à un questionnement bien autrement exigeant. Tenter de retrouver l'original sous-jacent contraint de creuser les problèmes bien au-delà de ce que requiert une simple traduction de l'arménien. Il n'y a pas lieu de s'étonner, dès lors, si nous avons abouti plus d'une fois à nous écarter des vues et des solutions proposées par nos prédécesseurs, quelquefois même sur des points importants. Ce n'est pas le moment de passer en revue les cas qui se sont présentés : ils seront signalés tout au long des notes avec les développements voulus. Nous voudrions toutefois, sans plus attendre, attirer l'attention sur quelques cas particulièrement révélateurs, afin de faire mieux percevoir la portée de notre option fondamentale : traduire, non l'arménien comme tel, mais Irénée lui-même.

Au c. 49, Irénée cite *Is.* 45, 1. Le traducteur arménien comprend le début du verset de la manière suivante : « Ainsi parle le Seigneur à mon oint, le Seigneur (τῷ χριστῷ μου Κυρίῳ) ». Tous les traducteurs modernes, sans aucune exception, se sont faits l'écho de cette interprétation du traducteur arménien. Or, outre qu'on voit mal Isaïe dire « mon oint » à propos du Seigneur, la suite du chapitre de la

1. Autant les doublets sont fréquents dans le texte proprement irénéen, autant ils sont exceptionnels dans les citations qu'Irénée fait de l'Écriture. Il en allait déjà exactement de même dans la version arménienne de l'*Adversus haereses*.

Démonstration montre qu'Irénée rapporte le pronom μου à Κυρίῳ et qu'il comprend : « Ainsi parle le Seigneur Dieu au Christ, mon Seigneur (τῷ Χριστῷ μου Κυρίῳ) ». Le traducteur arménien commet donc un parfait contresens. Cela étant, que convient-il de rendre dans la traduction française, le contresens du traducteur arménien, ou la vraie pensée d'Irénée ? Pour une justification plus détaillée, voir c. 49, notes 1 et 2.

Autre exemple. Au c. 59, Irénée cite *Is.* 11, 1-10. Dans son désir de rendre d'une façon strictement objective la teneur de l'arménien, L. M. Froidevaux traduit ainsi le premier verset : « Et il sortira (*ելլէ*) un rameau des racines de Jessé, et une fleur sortira (*ելլէ*) de sa racine ». Cependant on lit dans la Septante : « Et une tige sortira (*ἐξελεύσεται*) de la racine de Jessé, et une fleur s'élèvera (*ἀναθήσεται*) de cette racine ». Par ailleurs, on sait que le verbe arménien *ելլուեմ* signifie aussi bien « monter », « s'élever », que « sortir », si bien que la même forme *ելլէ* peut traduire *ἀναθήσεται* aussi bien que *ἐξελεύσεται* : nous n'avons donc aucune raison de penser que le traducteur arménien ait lu autre chose que ce que nous lisons dans la Septante ni qu'Irénée lui-même ait écrit autre chose. Ici encore, que convient-il de traduire, l'arménien, ou Irénée¹ ?

Signalons un dernier cas. Au c. 71, d'après le texte arménien, Irénée cite comme étant de « Jérémie » un verset tiré des *Lamentations*. Or le contexte montre, à n'en pouvoir douter, qu'Irénée avait écrit « Isaïe », et non « Jérémie », et que, par conséquent, la leçon de l'arménien résulte d'une correction intentionnelle intervenue à un moment ou à un autre de la transmission du texte (voir c. 71, note 1). Irénée fait erreur, certes, en attribuant à Isaïe le verset en

1. On notera, pour le dire en passant, que même la traduction de L. M. Froidevaux ne rend pas objectivement le contenu de l'arménien, car il eût fallu signaler que l'arménien pouvait tout aussi bien se traduire : « ... un rameau s'élèvera ... et une fleur s'élèvera ... » (voir c. 59, note 1).

question. Pouvons-nous, cependant, rendre dans la traduction française autre chose que ce que tout nous porte à croire qu'Irénée a effectivement écrit ?

Les trois exemples ci-dessus voulaient avant tout illustrer un principe. Le lecteur désireux de mesurer ce que l'application de ce principe peut apporter de lumière dans l'exploration de certaines pages à la fois difficiles et riches de substance doctrinale pourra se reporter, par exemple, au c. 34 (le Verbe « imprimé en forme de croix dans l'univers »), ou au c. 43 (la préexistence éternelle du Fils de Dieu), ou encore au c. 69 (le Christ en sa Passion, Juge eschatologique du monde pécheur).

On doit dire un mot du traitement des citations bibliques. Il est normal que, de l'Irénée arménien, on se reporte sans cesse à la Bible d'Irénée, c'est-à-dire à la Septante et au Nouveau Testament grec. Que faire en cas de désaccord ? On refusera de corriger l'arménien de façon systématique pour l'aligner sur la Septante ou sur le Nouveau Testament grec. On ne craindra pas de le corriger, cependant, lorsque des raisons fondées donnent à penser qu'Irénée ne s'est pas écarté du texte biblique traditionnel et que les divergences n'ont d'autre raison d'être que des distractions de copistes. Il n'y a, en effet, nul intérêt à multiplier les variantes pour le plaisir ; ce qui compte, c'est de repérer celles qui ont toutes chances d'être de vraies variantes et qui, à ce titre, intéressent la critique biblique. Ces variantes s'avèrent n'être, en fin de compte, qu'en assez petit nombre¹.

1. Au c. 63, Irénée cite *Matth.* 2, 6 conformément au texte occidental et à la *Vetus latina*. Au c. 59, citant *Is.* 11, 10, Irénée écrit ἀνάστασις là où la Septante a la leçon ἀνάπαισις : la variante d'Irénée est confirmée par le contexte. Au c. 64, citant *Ps.* 131, 12, Irénée écrit ὁ Υἱός là où la Septante a la leçon οἱ υἱοί : ici encore, le contexte confirme la leçon irénéenne. Au c. 83, citation de *Ps.* 67, 18 avec la leçon εὐθύνωντων au lieu de εὐθηνούντων de la Septante : mais cette variante remonte-t-elle à Irénée, ou s'agit-il d'un banal accident de

Précisons encore ce qui suit au sujet des notes. Celles-ci se proposent avant tout de justifier les options qui, à quelque niveau que ce soit de la recherche, commandent la traduction française, point d'aboutissement de cette recherche. Il ne dépend pas de nous que ces notes n'aient un caractère technique plus ou moins accentué : on ne peut toucher à de l'arménien et à du grec sans être amené à citer de l'arménien et du grec... et même du latin ! Du moins nous sommes-nous efforcé de rendre ces notes aussi compréhensibles que possible même pour le lecteur non arménisant. Les notes en question n'entendent donc en aucune manière fournir un commentaire du texte irénéen, car il nous a semblé que le plus urgent était de retrouver, dans toute la mesure du possible, la pureté première du texte lui-même. C'est seulement de façon occasionnelle, lorsqu'il importait de prévenir ou de rectifier d'éventuelles erreurs d'interprétation, que nous avons cru devoir attirer l'attention sur l'une ou l'autre page particulièrement riche de substance doctrinale.

Au terme de ces réflexions et mises au point, nous voulons souligner le caractère de recherche patiente — et quelquefois tâtonnante — que présente notre travail. Nous avons conscience des limites de notre recherche. Nous n'avons pas tout élucidé. Nous serons néanmoins heureux si, bénéficiant de notre effort comme nous avons bénéficié de celui de tous nos prédécesseurs, d'autres chercheurs plus compétents que nous ouvrent les voies à une connaissance toujours plus fructueuse de la pensée irénéenne.

transmission ? Même chose au c. 75, où le *Ps.* 88, 43 est cité avec ἐπ' αὐτόν au lieu de πάντας : corruption textuelle, ou leçon propre à Irénée ?

CHAPITRE IV

OBJECTIF ET PLAN DE LA DÉMONSTRATION

Lorsqu'on passe de la lecture de l'*Adversus haereses* à celle de la *Démonstration*, on ne peut qu'être saisi par la différence de climat qui règne entre ces deux ouvrages en dépit d'un identique souci de proclamer le message évangélique. C'est toute la différence entre un traité polémique et un traité catéchétique. Dans le premier, Irénée est le pasteur qui défend son troupeau contre une hérésie menaçant de saper la foi chrétienne par la base ; dans le second, il expose sereinement la vérité transmise par l'Église et consignée dans les Écritures.

Cette différence d'objectif entraîne une différence profonde dans la manière dont Irénée va utiliser les Écritures dans l'un et l'autre ouvrage et dans le rôle que celles-ci seront appelées à jouer dans son argumentation. Il y a intérêt, nous semble-t-il, à mettre d'abord ce point en lumière.

Dans l'*Adversus haereses*, donc, Irénée s'oppose à des hérétiques pour qui la nouveauté du Nouveau Testament est absolue : le « Père » annoncé par le Christ est distinct du « Dieu » Créateur prêché par les prophètes ; il est le seul vrai Dieu, un Dieu pur de tout contact avec notre monde de matière et de chair. Telle est, en effet, la thèse sur laquelle reposent tous les systèmes gnostiques. Face à une telle doctrine, qui se veut seule fidèle à l'enseignement du Christ, une question se pose — une seule, à vrai dire, mais décisive — : Qu'a réellement enseigné le Christ ? A-t-il annoncé ce prétendu « Père », ou, comme l'enseigne

l'Église, le Père annoncé par lui est-il le Dieu Créateur lui-même, le Dieu qu'avaient annoncé les prophètes ? Où trouver le témoignage qui permette de trancher, sans hésitation possible, cette question fondamentale ?

Nulle part ailleurs, répond Irénée, que dans les Évangiles et les écrits apostoliques fidèlement gardés et correctement interprétés. C'est, en effet, dans ce qu'on appellera le Nouveau Testament qu'on peut recueillir les paroles mêmes du Christ et, leur faisant écho, l'enseignement de ceux qui furent ses auditeurs et les témoins oculaires de sa vie. Aussi bien — et c'est ce programme même que se trace Irénée dans ces pages capitales que sont les préfaces et les conclusions des trois derniers Livres de l'*Adversus haereses* — va-t-il argumenter successivement à partir de l'enseignement des apôtres (Livre III), puis des paroles du Seigneur (Livre IV) et, pour finir, des épîtres pauliniennes et du reste de l'enseignement du Seigneur (Livre V). Toutefois, cet enseignement du Christ et des apôtres, si fondamental soit-il à ses yeux, Irénée se gardera de l'isoler, de le couper du message prophétique qui l'a préparé, voire anticipé de quelque manière. Il va donc faire surgir à l'avant-plan les textes du Nouveau Testament — car ce sont eux, et eux seuls, qui peuvent fournir le nerf de son argumentation —, mais il les projettera sans cesse sur l'arrière-plan des textes de l'Ancien Testament, faisant ressortir l'accord profond des uns et des autres et reconstituant inlassablement l'unité des Écritures brisée par les hérétiques¹.

1. A la question de savoir si, oui ou non, le Christ a reconnu pour son Père le Dieu des prophètes de l'Ancien Testament, Irénée apporte, certes, une réponse d'une extraordinaire ampleur : rien de moins qu'une grandiose synthèse de tout le plan divin de la création et du salut, à travers laquelle se laisse entrevoir l'infinie sagesse, l'infinie puissance et l'infinie bonté de l'unique vrai Dieu. Il n'empêche que, dans sa visée fondamentale, l'ouvrage entier n'est rien d'autre que la réponse à la question ci-dessus posée, réponse que, en rigueur, Irénée ne peut recueillir que des lèvres du Christ lui-même et de ceux qui nous transmettent son enseignement.

C'est une perspective fondamentalement autre que nous rencontrons dans la *Démonstration*. Irénée s'y situe, de la façon la plus nette, dans le prolongement de la « prédication apostolique » ; il n'entend pas argumenter contre un adversaire, mais affermir la foi de son correspondant à l'aide d'un « exposé » (ἐπίδειξις) succinct de la vérité prêchée par les apôtres (τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος). Et comment comprend-il cet « exposé » ? Exactement de la manière dont les apôtres eux-mêmes avaient conçu et réalisé leur enseignement au peuple : comme une *annonce* du mystère du Christ suivie de sa *preuve* par les prophéties de l'Ancien Testament.

C'est précisément de cette manière, en effet, que Pierre procède dans son discours à la foule le jour de la Pentecôte (cf. *Act.* 2, 14-36) : il affirme d'abord que ce Jésus de Nazareth, qui a été crucifié, Dieu l'a ressuscité ; à l'appui de cette assertion, il apporte aussitôt comme preuve la parole que David met par avance sur les lèvres du Christ : « Tu n'abandonneras pas mon âme dans l'Hadès, et tu ne laisseras pas ton Saint voir la corruption » (*Ps.* 15, 8-11), puis cette parole que David fait adresser par le Père au Christ : « Siège à ma droite, jusqu'à ce que j'aie placé tes ennemis comme un escabeau pour tes pieds » (*Ps.* 109, 1). Même manière de procéder dans le discours de Pierre à la foule après le miracle du boiteux de la Belle Porte (cf. *Act.* 3, 12-26). Même manière encore dans le discours de Paul à Antioche de Pisidie (cf. *Act.* 13, 17-41). Ce dernier exemple est particulièrement remarquable, car Paul commence par évoquer l'histoire du peuple élu depuis les patriarches jusqu'à David, figure du Messie ; après quoi, il proclame la venue du Christ, sa mort et sa résurrection ; il cite enfin, comme preuves de la venue et de l'œuvre du Christ, trois prophéties de l'Ancien Testament.

En procédant de la sorte, les apôtres ne font, d'ailleurs, que reprendre la manière dont le Christ lui-même avait procédé à l'égard des deux disciples, sur le chemin d'Emmaüs, après sa résurrection, lorsque, « commençant par

Moïse et continuant par tous les prophètes, il leur expliqua ce qui, dans les Écritures, le concernait » (*Lc* 24, 27).

C'est là très exactement ce que l'on a pu appeler l'« argument prophétique ». Mis en œuvre par le Seigneur et par les apôtres à sa suite, utilisé par plus d'un prédécesseur d'Irénée, ce même argument prophétique est repris, non sans des développements considérables, par Irénée lui-même dans le traité qui nous occupe : car, à la suite d'un résumé de l'histoire du salut culminant dans l'œuvre salvifique du Fils de Dieu fait homme, il y déploie une longue série de prophéties de l'Ancien Testament appelées à démontrer la vérité de la venue humaine de ce Fils de Dieu et de l'œuvre de salut accomplie par lui.

Est-il besoin de souligner combien profondément l'usage qu'Irénée fait ici de l'Écriture est différent de celui qu'il en faisait dans l'*Adversus haereses* ? Dans ce dernier ouvrage, redisons-le, l'objectif foncier — de l'aveu d'Irénée lui-même — était de déterminer, à partir du témoignage des Évangiles et des écrits apostoliques, ce qu'avaient enseigné le Christ et les apôtres : car, encore une fois, face à une hérésie qui se réclamait de cet enseignement mais le travestissait de la manière la plus radicale, quelle autre tactique pouvait s'imposer à Irénée, sinon de mettre en pleine lumière l'authentique enseignement du Christ et des apôtres ? Dans la *Démonstration*, il en va tout autrement : autant le Nouveau Testament était à l'avant-plan dans l'*Adversus haereses*, puisque c'était en lui seul qu'Irénée pouvait puiser le nerf de son argumentation, autant, dans la *Démonstration*, les prophéties vétérotestamentaires passent-elles à l'avant-plan, puisque ce sont elles qui sont appelées à cautionner par avance la réalité des faits du Nouveau Testament rapportés dans les Évangiles et les écrits apostoliques¹.

1. Veut-on un indice révélateur de cet état de choses ? Dans l'*Adversus haereses*, nous dénombrons 1974 références au N. T. (908 citations littérales) contre 1005 références à l'A. T. (451 citations litté-

*

**

L'objectif de la *Démonstration* étant ainsi précisé, l'ordonnance générale du traité apparaît d'elle-même. Mis à part quelques brefs chapitres d'introduction et de conclusion, un coup d'œil suffit à révéler le caractère profondément différent des 42 premiers chapitres, d'une part, et du restant de l'ouvrage, d'autre part. Deux grandes parties, donc : la première se présente comme un *exposé* de l'enseignement que l'Église a reçu des apôtres ; la seconde offre une longue série de textes prophétiques disposés en bon ordre en vue d'une *démonstration* de cet enseignement ; entre ces deux parties, la seconde moitié du c. 42 fait manifestement fonction de charnière¹.

L'analyse détaillée qui va suivre voudrait aider le lecteur à s'orienter à travers les méandres, parfois déconcertants au regard du lecteur moderne, de la pensée d'Irénée. Nous nous attacherons particulièrement à mettre en lumière les enchaînements logiques et la profonde unité d'une œuvre puissamment structurée.

rales). Dans la *Démonstration*, en revanche, nous relevons 209 références à l'A. T. (121 citations littérales) contre 134 références au N. T. (45 citations littérales). Même si ces chiffres ne peuvent avoir une valeur absolue, le renversement des proportions n'en est pas moins spectaculaire lorsqu'on passe du premier ouvrage au second.

1. Le titre Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ne laisse pas de suggérer déjà cette structure bipartite du traité. En effet, le terme ἐπίδειξις — tout comme le verbe correspondant ἐπιδείκνυμι — peut signifier aussi bien l'acte de « montrer », « faire voir », « exposer », que celui de « démontrer », « prouver ». On voit par là que le titre français couramment utilisé « Démonstration de la prédication apostolique » est en partie trompeur, car, en rigueur, le terme « Démonstration » ne s'applique qu'à la seconde partie du traité.

Préface (c. 1-3 a).

Irénée précise d'abord le but qu'il poursuit en prenant la plume : affermir la foi¹ de son correspondant à l'aide d'un exposé succinct de la « prédication de la vérité », afin que ce correspondant puisse marcher d'un pas ferme et sans dévier sur l'unique chemin qui conduit à Dieu [c. 1].

Car il ne suffit pas d'adhérer à la vérité de Dieu par une foi théorique, il faut que cette adhésion s'exprime dans tout le concret de la conduite, tant par le respect envers soi-même que par la justice à l'égard du prochain [c. 2 a].

Trois situations de perdition sont évoquées selon un ordre de gravité croissante : il y a ceux qui ignorent le vrai Dieu (= les païens) ; il y a ceux qui l'ont connu mais ont transgressé son commandement (= les Juifs) ; enfin, il y a ceux qui falsifient l'enseignement de la vérité et corrompent leurs auditeurs (= les hérétiques)² [c. 2 b].

Pour être sauvé, il faut donc ces deux choses : garder sans l'infléchir la règle de la foi et mettre en pratique les commandements de Dieu. Car la foi exige de se traduire

1. Le thème de cette Préface est, sans contredit, la foi. Dès la première phrase, Irénée écrit : « ... je fais des vœux pour qu'en gardant intacte la *foi*, tu plaises à Dieu, ton Créateur ». Il terminera, en manière d'inclusion, par cette phrase : « Puis donc que la *foi* renferme en elle notre salut, il nous faut prendre grand soin d'elle, afin de posséder la compréhension vraie de ce qui est ». Au cours de cette brève Préface, le substantif « foi » (πίστις) se rencontre jusqu'à neuf reprises, tandis que le verbe « croire » (πιστεύω) se rencontre quatre fois.

2. On notera, en ce début du traité, la mention qu'Irénée fait de l'hérésie, cette corruption de la vérité révélée par Dieu. Dans le corps du traité, l'hérésie ne sera nulle part explicitement signalée. En revanche, dans la conclusion (c. 99-100), usant du procédé inclusif qui lui est coutumier, Irénée reviendra de la façon la plus explicite sur ce thème de l'hérésie, pour dénoncer ceux qui corrompent l'enseignement relatif à la Trinité divine, c'est-à-dire le contenu même de la règle de la foi.

dans des actes, et elle-même est ce regard¹ qui nous fait découvrir le réel authentique en lequel nous avons à nous insérer, à savoir Dieu et le monde des créatures, ainsi que vont l'expliquer les chapitres suivants [c. 3 a].

Première partie : la prédication apostolique (c. 3 b-42 a).

On pourrait hésiter sur la manière de diviser cette première partie du traité. Il serait tentant de prolonger la Préface jusqu'au c. 7 inclusivement : les 7 premiers chapitres constitueraient alors une unité littéraire centrée sur le thème de la foi. Cependant, les chapitres consacrés au contenu de la règle de la foi reçue au baptême (3 b-7) nous paraissent relever déjà — et même à un titre éminent — de l'« exposé » de la prédication reçue des apôtres. Nous les considérons donc comme une première section, nettement différenciée par son allure didactique. Viendra ensuite une longue section de type narratif, faite d'une sorte de résumé d'histoire biblique évoquant successivement la création des origines, le péché et ses conséquences, puis les grandes étapes de la préparation du salut (c. 8-30). Une troisième section, d'allure plus doctrinale, exposera l'œuvre de salut accomplie, dans les derniers temps, par l'incarnation du Fils de Dieu (c. 31-42 a).

Les deuxième et troisième sections constituent un survol de toute l'histoire du salut telle que la conçoit Irénée. En effet, cette histoire comprend, pour lui, ces trois « temps » essentiels : la création et le drame des origines ; tout le déroulement des siècles au long desquels Dieu n'abandonne pas l'homme à son péché mais le prépare à recevoir le salut ; dans les derniers temps, la « récapitulation » salvifique accomplie par le Fils de Dieu fait homme².

1. Cf. c. 93 : « ... nos cœurs, par la foi, voient Dieu ... ».

2. Noter cette expression « dans les derniers temps », ἐν' ἐσχάτων τῶν καιρῶν (ou χρόνων). Elle se rencontre aux chap. 6 (deux fois), 8 et

1. La règle de la foi reçue au baptême (3 b-7).

Cette première section est brève, mais d'une grande densité doctrinale. Non sans solennité, Irénée se réfère d'abord à la « tradition » venue des presbytres et, par eux, des apôtres du Christ. Or, que tenons-nous de cette tradition apostolique ? Essentiellement, un sacrement porteur de salut : le baptême conféré au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. Irénée précise que ce baptême ne procure pas seulement la rémission des péchés, mais qu'il nous rend participants de la vie éternelle de Dieu et fait de nous les fils adoptifs de Dieu. De quel Dieu ? De l'unique vrai Dieu, précise encore Irénée, de Celui qui est de toute éternité et de qui tout ce qui existe reçoit son existence [c. 3 b].

Irénée insiste sur l'universalité de l'action créatrice de Dieu. Il cite — sans le dire — un texte illustrant cette universalité : « Il faut croire qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui a créé, ordonné et fait toutes choses ... ». Reprenant ces trois verbes, Irénée, selon une vue qui lui est habituelle, répartit l'œuvre créatrice entre les Personnes de la Trinité divine : le Père « crée », pose le fondement ; le Fils est le Verbe par lequel le Père « fait » les êtres, donne à chacun la forme d'existence qui lui est propre ; l'Esprit est la Sagesse par laquelle le Père « ordonne » l'univers, le revêt de beauté et d'harmonie et, s'il s'agit de l'homme, le sanctifie et le divinise [c. 4-5].

22 de la *Démonstration* et revient très fréquemment dans l'*Adversus haereses*. Pour Irénée et les auteurs chrétiens de son temps, l'incarnation avait réellement eu lieu « dans les derniers temps », voire « à la fin des temps », car ils croyaient proche la seconde venue du Christ et considéraient l'intervalle séparant cette seconde venue de la première comme négligeable en comparaison de l'immensité des siècles qui avaient précédé l'incarnation. Corrélativement, la « récapitulation » opérée par le Fils de Dieu fait homme prenait pour eux tout son sens, car, de même que la récapitulation d'un discours n'a lieu qu'à la fin de celui-ci, de même la « récapitulation » de l'histoire humaine par le Christ ne pouvait se situer qu'au terme de cette histoire.

Ensuite, dans un texte dont la rédaction est particulièrement étudiée et ne laisse pas d'annoncer les futurs symboles de foi, Irénée développe les trois « articles » de la règle de la foi : un seul Dieu Père ; le Fils de Dieu, Verbe Créateur, qui est apparu aux prophètes et qui s'est incarné dans les derniers temps pour « récapituler » toutes choses ; l'Esprit Saint, qui a inspiré les prophètes et qui a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité dans les derniers temps. Les Personnes divines sont, de la sorte, caractérisées par leurs activités respectives dans l'histoire du salut telle que les Écritures nous la font connaître [c. 6].

Le baptême est conféré « au moyen de ces trois articles », car il nous fait fils adoptifs du Père par le Fils dans l'Esprit. Double mouvement : — ascendant : l'Esprit nous procure la connaissance du Fils et le Fils nous conduit au Père, de qui nous recevons l'incorruptibilité ; — descendant : le Père commande, le Fils exécute en distribuant l'Esprit de la manière que veut le Père [c. 7].

2. *Création, péché, préparation du salut (c. 8-30).*

La section s'étendant du c. 8 au c. 30 possède, ainsi que nous l'avons dit déjà, une physionomie très caractéristique : c'est un résumé d'histoire sainte. Les événements se succèdent dans l'ordre même en lequel ils sont rapportés dans l'Écriture, en particulier dans la Genèse, l'Exode et les Nombres.

Le c. 8 peut être considéré comme une sorte d'introduction. Irénée y montre l'universalité des créatures spirituelles, anges et hommes, sous la totale dépendance d'un Dieu qui est leur Créateur et leur Juge : le Dieu de la révélation est à la fois « bon et juste » (allusion à la thèse marcionite) [c. 8].

Les deux chapitres suivants évoquent la création angélique. Selon les conceptions de son époque, Irénée se représente le monde des anges comme peuplant les sept cieux situés au-dessus de notre monde terrestre. Ces « puissances »

célestes occupent le rang qui leur est assigné par l'Esprit de Dieu et, sous la conduite de cet Esprit, glorifient Dieu par une liturgie jamais interrompue à laquelle nos liturgies terrestres feront écho [c. 9-10].

Vient ensuite le modelage de l'homme. Dans l'unité indivisible de son corps de chair et de son âme spirituelle, il est une image visible du Dieu invisible ; doué de libre arbitre, il est appelé à commander à tous les êtres se trouvant sur la terre, y compris les anges que Dieu y a placés pour être au service de l'homme ; mais il est encore un enfant et doit d'abord grandir dans un séjour de « délices », le Paradis, en lequel le Verbe s'entretient avec l'homme [c. 11-12].

Afin de procurer à Adam une aide semblable à lui, Dieu forme la femme à partir d'une côte d'Adam. Adam et Ève, au sortir des mains créatrices de Dieu, ignorent le mal et jouissent de la familiarité de Dieu [c. 13-14].

Pour aider l'homme à demeurer dans la vérité de son être de créature et le prémunir contre l'orgueil, Dieu lui donne une loi : s'il l'observe, il vivra ; s'il la transgresse, il mourra [c. 15].

A l'instigation de l'ange apostat, l'homme transgresse le commandement divin et est chassé du Paradis [c. 16]. Abel est tué par Caïn, qui encourt la malédiction de Dieu [c. 17]. Le mal se répand et envahit l'humanité entière [c. 18]. Dieu détruit par le déluge cette humanité corrompue ; seul, à cause de sa justice, Noé est sauvé dans l'arche avec ses trois fils et leurs femmes [c. 19].

Vient alors un épisode auquel Irénée attache une importance particulière, celui de Noé et de ses trois fils. Cham, pour s'être moqué de son père, encourt la malédiction pour lui-même et pour sa descendance ; celle-ci se multipliera dans l'impiété — il s'agit notamment des peuples chanaïens — et sera exterminée à son heure [c. 20]. Sem et Japhet, pour récompense de leur piété filiale, reçoivent une bénédiction de leur père, mais chacun à son rang. Sem, béni le premier, se voit attribuer comme apanage, pour lui-même et pour sa descendance, le culte du vrai Dieu

(«Béni soit le Dieu de Sem ...») : il sera l'ancêtre lointain du peuple élu. Quant à Japhet, il reçoit la promesse d'accéder lui aussi à ce culte du vrai Dieu, mais plus tard, lorsque «Dieu lui donnera du large et le fera habiter dans la maison de Sem», ce qui s'accomplira lorsque Dieu répandra sur la gentilité, issue de Japhet, l'Esprit de la Pentecôte¹ [c. 21].

Dieu conclut une alliance avec le monde entier : c'est l'alliance noachique, la première alliance dont fait expressément mention l'Écriture [c. 22]. La race humaine se multiplie à nouveau. Comme les hommes ambitionnent de bâtir une tour s'élevant jusqu'au ciel, Dieu divise leurs langues et les disperse sur toute la terre [c. 23].

Abraham, héritier de la bénédiction de son ancêtre Sem, est requis par Dieu de quitter son pays et sa parenté pour se rendre dans une terre où il lui sera donné une postérité comparable aux étoiles du ciel. Abraham croit en la promesse de Dieu. Justifié par cette foi, il reçoit de Dieu la circoncision «comme sceau de la justice de la foi qu'il possédait déjà dans son incirconcision». L'héritage de Sem est transmis à Isaac, puis à Jacob, puis à ses douze fils et, par eux, à tout Israël [c. 24].

Par l'entremise de Moïse, Dieu libère les fils d'Israël du joug des Égyptiens. L'immolation de l'agneau préfigure la Passion du Christ. Le peuple traverse la mer Rouge [c. 25]. Dans le désert du Sinaï, Moïse reçoit de Dieu le Décalogue et l'ensemble des préceptes de la Loi. Sous l'inspiration de Dieu, il érige la tente du témoignage et fixe les prescriptions relatives au culte lévitique [c. 26].

Pour reconnaître la terre promise, Moïse envoie douze éclaireurs à la tête desquels il place Osée, fils de Navé, dont il change le nom en celui de «Jésus». Au retour de l'expédition, le peuple refuse de croire que Dieu lui livrera

1. Ce verset de la *Genèse* a retenu l'attention d'Irénée, car, outre qu'il y reviendra au c. 42, il le cite ou y fait allusion en deux endroits de l'*Adversus haereses* : en III, 5, 3 et V, 34, 2 (cf. SC 152, p. 342-343).

cette terre ; pour son châtement, il errera dans le désert, jusqu'à ce qu'ait disparu la génération incrédule [c. 27].

Après quoi, au bord du Jourdain, en face de Jéricho, Moïse convoque le peuple et promulgue le Deutéronome [c. 28]. Moïse étant mort, Jésus, fils de Navé, introduit le peuple dans la terre promise et extermine les tribus chanaanéennes. David règne à Jérusalem. Salomon y bâtit le Temple «à la ressemblance de la tente du désert, que Moïse avait faite à l'image des réalités célestes et invisibles» [c. 29].

Vient alors un chapitre charnière qui, tout à la fois, conclut ce qui précède et annonce ce qui va suivre. Envoyés par Dieu et inspirés par l'Esprit, les prophètes s'efforcent de garder le peuple dans la fidélité au Dieu qui s'est révélé à lui («le Dieu des pères»). Ces mêmes prophètes annoncent la venue du Christ par un message dont la clarté ne laisse rien à désirer : il sera *un homme* descendant de David et d'Abraham ; il sera *le Fils éternel* en personne fait homme pour «récapituler» toutes choses en lui-même, «celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre» [c. 30].

Tel est le contenu de la deuxième section, qui se présente bien comme un résumé d'histoire sainte.

Une première observation s'impose : Irénée fait un choix parmi la multitude des épisodes de l'histoire biblique. Peut-on entrevoir la raison de ses choix ? Pour quoi, par exemple, mentionne-t-il à peine David et Salomon et passe-t-il pour ainsi dire sans transition de l'entrée dans la terre promise à l'incarnation du Fils de Dieu ? La réponse semble être la suivante. Entre la catastrophe survenue aux origines et la «récapitulation» accomplie à la fin, l'histoire entière est conçue par Irénée — à la suite de la Bible — comme la présence indéfectiblement fidèle d'un Dieu accompagnant l'homme et ne cessant d'intervenir pour le préparer à recevoir le salut lorsque sonnera l'heure. Or l'Écriture elle-même fait expressément mention de trois «alliances» accordées par Dieu au cours de l'Ancien Testa-

ment, alliances dont la raison d'être fut d'annoncer et de préparer, chacune à sa manière, une quatrième alliance, ultime et définitive, la « nouvelle alliance », qui dépasserait et accomplirait toutes les précédentes. Les trois alliances vétérotestamentaires, relevées de façon précise par Irénée lui-même, sont les suivantes : d'abord, celle qui fut octroyée à Noé après le déluge ; ensuite, celle qui fut accordée à Abraham sous le signe de la circoncision ; enfin, celle que fut, au temps de Moïse, le don de la Loi (cf. *A.H.*, III, 11, 8). Est-ce un hasard si, du c. 19 au c. 29 de la *Démonstration*, ce sont précisément les personnages de Noé, d'Abraham et de Moïse qui remplissent pour ainsi dire toute la scène¹ ?

On peut observer également le souci qu'a Irénée de faire apparaître l'Ancien Testament comme une préfiguration — ou, si l'on veut, comme une « prophétie en acte » — du Nouveau Testament. Ce souci se manifeste à diverses reprises. Ainsi, par exemple, au Paradis, le Verbe s'approche de l'homme et s'entretient avec lui : préfiguration de la venue humaine du Fils de Dieu, note Irénée, au cours de laquelle il habitera avec les hommes et s'entretiendra avec eux (c. 12). De même, Abel tué par son frère préfigure tous les justes mis à mort et, parmi eux, le Juste (c. 17). L'immolation de l'agneau sans tache, en Égypte, préfigure la Passion du Christ (c. 25). Jésus, fils de Navé, préfigure, par son nom, Celui qui, seul, peut sauver ceux qui croient en lui (c. 27). Mais il est un épisode prophétique auquel Irénée confère un relief singulier : celui des bénédictions de Noé conférées à Sem et à Japhet (c. 21). Les milieux juifs n'avaient pas manqué de spéculer déjà sur les descendants de l'un et de l'autre². Reprenant pour une part ces spé-

1. Sur les quatre alliances données par Dieu à l'humanité, voir *infra*, Appendice V.

2. Cf. M. HART, *La langue de Japhet*, Paris, 1992, p. 11 : « Pour la tradition rabbinique de l'époque romaine, 'Japhet' et 'Sem' représentent les deux peuples, Grecs et Hébreux ; la prophétie (de Noé)

culations, Irénée voit en Sem l'ancêtre lointain et comme le symbole du peuple élu, adorateur du seul vrai Dieu, tandis que, corrélativement, il voit en Japhet l'ancêtre de tous les peuples idolâtres, autrement dit de la gentilité. Dans la promesse faite à Japhet d'habiter un jour dans la maison de Sem, Irénée verra tout naturellement une annonce prophétique — voilée, certes, mais clairement discernable à la lumière du Nouveau Testament — de l'accession de la gentilité à la dignité de nouveau peuple de Dieu. En soulignant ainsi, dès la première partie de son traité, le caractère préfiguratif de l'Ancien Testament, Irénée anticipe, de quelque manière, sur la seconde partie, qui sera la mise en œuvre proprement dite de l'« argument prophétique ». Autrement dit, sous une apparence narrative, cette première partie ne laisse pas d'être déjà virtuellement argumentative.

3. *L'incarnation du Fils de Dieu et son œuvre de salut* (c. 31-42 a).

De prime abord, il paraît difficile de tracer des divisions nettes dans cette section, d'autant plus que la pensée d'Irénée y est d'une extrême densité. On sent qu'il est au cœur d'un mystère qui déborde de toute part les possibilités du langage. On peut néanmoins discerner quelques étapes dans la réflexion d'Irénée sur le mystère du salut par l'incarnation du Fils de Dieu. Il commence par répondre à un certain nombre de questions.

Et, d'abord, à la question fondamentale : pourquoi l'incarnation ? Il fallait cette incarnation, répond en substance Irénée, parce que, tombés dans la mort éternelle par notre désobéissance en Adam, nous ne pouvions retrouver la communion à la vie de Dieu autrement que par l'obéissance de Celui qui, en se faisant homme pour nous, récapitulerait en lui toute notre humanité perdue. Autrement dit : comme le premier Adam avait été principe de mort

annonce que la langue des Grecs habitera chez les Hébreux, c'est-à-dire pourra traduire les livres hébraïques ».

pour toute l'humanité, il fallait que le Fils de Dieu se fit nouvel Adam, c'est-à-dire principe de vie pour tous les morts [c. 31].

Ensuite, pourquoi sa naissance du sein de la Vierge? Irénée découvre une double raison de convenance à la naissance virginale du Fils de Dieu : 1. Tout d'abord, pour être en toute vérité le nouvel Adam, il fallait que, tout comme le premier était né d'une terre vierge par la volonté et la sagesse de Dieu, le second naquît lui aussi d'une terre vierge, en l'occurrence la Vierge Marie, par la seule volonté et sagesse de Dieu. C'est ainsi que le second Adam serait la parfaite «récapitulation» du premier [c. 32]. 2. Ensuite, de même que le premier Adam avait eu à ses côtés Ève encore vierge comme associée de sa désobéissance, il fallait que le nouvel Adam eût, lui aussi, une vierge associée à son obéissance, à savoir la Vierge Marie docile à la parole de l'ange : car, tout comme Adam serait «récapitulé» dans le Christ, il fallait que la vierge Ève le fût dans la Vierge Marie [c. 33 a].

Autre question encore : pourquoi la mort en croix du Fils de Dieu? Ici encore, Irénée voit une double raison de convenance à ce genre de mort que le Fils de Dieu s'est réservé de préférence à tout autre : 1. Une première raison est tirée de la matière dont est faite la croix : au «bois» qui avait été l'instrument de la désobéissance au Paradis des origines, à savoir l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il fallait que répondît le «bois» de la croix auquel serait suspendu le Fils de Dieu dans l'obéissance la plus extrême [c. 33 b-34 a]. 2. Une seconde raison est tirée de la forme de la croix : parce que le Christ est le Verbe dont la puissance créatrice et démiurgique est coextensive à l'univers considéré dans la totalité de ses dimensions, longueur, largeur, hauteur et profondeur, il fallait que, s'incarnant, il rendît visible, dans la forme de sa croix et dans sa posture de crucifié, cette invisible «impression en forme de croix dans l'univers» qui était déjà la sienne en tant que Dieu créant et gouvernant l'immensité de l'univers [c. 34 b].

Irénée montre alors comment, en devenant Fils d'Abraham et de David par son incarnation, le Fils de Dieu accomplit une double promesse : 1. Il accomplit la promesse faite à Abraham de rendre sa postérité «pareille aux étoiles du ciel» (entendons : lumineuse comme elles). Cette postérité, elle est d'abord et avant tout le Fils de Dieu lui-même, né de la Vierge issue d'Abraham. Mais elle est aussi toute l'Église issue de la gentilité, que le Christ va justifier par une foi identique à celle d'Abraham et dont il va faire la «lumière du monde» [c. 35]. 2. Il accomplit également la promesse faite à David de «susciter, du fruit de son sein, un Roi éternel». Ce Roi est le Fils de Dieu issu, tel un fruit, de la Vierge descendant de David : car la promesse parle du fruit du «sein», ce qui signifie le produit de la conception d'une femme, et non du fruit des «reins», ce qui désignerait le produit de la génération d'un homme [c. 36].

Irénée montre ensuite comment c'est en s'identifiant jusqu'au bout à sa création perdue, c'est-à-dire en descendant jusque dans la prison de notre mort, aboutissement de notre péché, que le Fils de Dieu a opéré notre salut : car c'est seulement en s'identifiant à nous jusque là qu'il pouvait, en sa personne, briser les chaînes de notre propre prison et devenir, par sa résurrection, le Premier-né d'entre les morts¹ [c. 37-38 a]. Aussi, ceux qui rejettent la naissance humaine du Fils de Dieu ne peuvent que rejeter également sa résurrection d'entre les morts et la nôtre : car il ne peut y avoir de résurrection pour qui ne serait pas

1. Telle que la conçoit Irénée, l'incarnation du Fils de Dieu inclut tout le déroulement de sa vie humaine, jusques et y compris la mort; elle consiste, en effet, en ce que le Fils de Dieu assume, de la façon la plus concrète et jusqu'en son aboutissement extrême, la condition déchuë qui est celle de l'homme depuis le premier péché : «il s'est fait *cela même que nous sommes*, c'est-à-dire cet homme tombé sous le pouvoir du péché et de la mort» (A.H., III, 18, 6); «(il) s'est fait *cela même que nous sommes*, afin de faire de nous cela même qu'il est» (A.H., V, Pr.).

mort, et il ne peut y avoir de mort pour qui ne serait pas passé par une authentique naissance. En fait, le Fils de Dieu a assumé une vraie naissance humaine, afin de pouvoir connaître notre mort et en triompher par sa résurrection : ainsi possède-t-il une primauté vraiment universelle, non seulement en tant que Premier-né du Père et Premier-né de la Vierge, mais encore en tant que Premier-né des morts [c. 38 b-39].

Ainsi, peut conclure Irénée, le Verbe de Dieu, le Fils du Père de toutes choses, Celui par qui tout existe, s'est-il en toute vérité fait homme, né de la Vierge Marie par l'opération de l'Esprit Saint, et c'est de cette manière qu'il a ramené l'homme à la communion de Dieu¹ [c. 40].

Il ne reste à Irénée qu'à évoquer brièvement la mission des apôtres et l'Église issue de la gentilité. Les apôtres, témoins de la vie et de l'enseignement du Fils de Dieu, sont envoyés par lui dans le monde avec la puissance du Saint-Esprit pour «réaliser la vocation des gentils» et introduire ceux-ci dans la promesse faite aux pères [c. 41]. L'Esprit Saint est donné au baptême et réside à demeure, comme un gage de la résurrection future, en ceux qui vivent conformément aux exigences du baptême qu'ils ont reçu. C'est ainsi que, par l'Église issue de la gentilité, s'accomplit la bénédiction de Japhet [c. 42 a].

Un coup d'œil rétrospectif sur cette première partie fait découvrir sa profonde unité. C'est, d'abord, le roc solide de la profession de foi de l'Église apostolique (première section). C'est ensuite, déployant de quelque manière tout le contenu de la profession de foi, une vue d'ensemble de toute l'histoire du salut : la création, le drame des origines, les grandes interventions divines préparatoires du salut

1. Noter cette remarquable inclusion : — « Il ... opéra une communion de Dieu et de l'homme ... afin que ... nous recevions une participation à l'incorruptibilité (c. 31) ; — « Il a ramené l'homme à la communion de Dieu afin que, par cette communion à celui-ci, nous ayons part à l'incorruptibilité » (c. 40).

(deuxième section), pour aboutir, à la fin de l'histoire, à la venue humaine du Fils de Dieu et à la récapitulation de toutes choses accomplie par lui (troisième section). Cette venue humaine du Fils de Dieu et son œuvre de salut, Irénée va montrer qu'elle avait été annoncée et décrite en détail par les prophètes.

Deuxième partie : Démonstration par les prophéties (c. 42 b-97).

Cette deuxième partie se présente comme une longue série de textes prophétiques de l'Ancien Testament cités et brièvement commentés. Ici, le lecteur moderne risque de se heurter à une difficulté : un coup d'œil hâtif lui donnera l'impression que les différents aspects du mystère du Christ sont traités un peu pêle-mêle, partout et tous à la fois. En fait, il n'en est rien. Nous avons affaire à un procédé d'exposition systématiquement mis en œuvre. Il consiste en ce que, faisant appel à telle prophétie dans le but d'illustrer tel aspect précis du mystère du Christ, Irénée se refuse à morceler la prophétie en question et à n'en retenir que la partie strictement en rapport avec l'aspect envisagé, mais qu'il la cite au contraire tout entière et l'explique en son intégralité pour n'avoir pas à y revenir par la suite. C'est ainsi — pour prendre un exemple — que, citant *Is.* 9, 4-6 à l'appui de la naissance humaine du Fils de Dieu (« ... un Enfant nous est né ... »), Irénée fait remarquer que ce texte annonce aussi la prédication du Christ, sa mort en croix et jusqu'au Jugement de condamnation qu'il portera contre les incrédules. Irénée use constamment de ce procédé dans la deuxième partie de la *Démonstration*. Il peut en résulter une apparence de désordre aux yeux du lecteur qui voudrait que chaque trait de la vie du Christ ou chaque aspect de son mystère soit exclusivement envisagé et se voie appuyé par des textes prophétiques strictement délimités. En revanche, le lecteur contemporain d'Irénée devait goûter une telle présentation, vivante et concrète, des prophéties.

Au reste, Irénée ne nous a pas épargné les indications nécessaires au cours de son exposé. Au c. 52, il prend soin de dire que les chapitres précédents contenaient l'enseignement prophétique relatif à la préexistence du Fils de Dieu. Au c. 57, il note que les chapitres précédents traitaient de la naissance du Christ et du caractère virginal de cette naissance, et il prévient que les chapitres suivants traiteront des circonstances concrètes de cette naissance. Au c. 66, après avoir récapitulé le contenu des chapitres précédents, il annonce qu'il va traiter des miracles, puis de la Passion et de la mort du Christ. Au c. 86, après avoir rappelé le principe de l'«argument prophétique» en écho au c. 42 b, il passera aux prophéties relatives à la prédication des apôtres et au nouveau peuple de Dieu.

Le terrain ayant été ainsi balisé on ne peut plus nettement par Irénée lui-même, nous diviserons la deuxième partie du traité de la manière suivante : 1. l'enseignement prophétique relatif à la préexistence du Fils de Dieu (c. 42 b-52) ; 2. l'annonce prophétique relative à la naissance humaine du Fils de Dieu (c. 53-65) ; 3. l'annonce prophétique relative aux miracles, à la Passion et à la glorification du Fils de Dieu (c. 66-85) ; 4. l'annonce prophétique relative à l'Église issue de la gentilité (c. 86-97).

1. *La préexistence éternelle du Fils de Dieu (c. 42 b-51).*

Au seuil de la deuxième partie de son ouvrage, Irénée commence par énoncer le principe de l'«argument prophétique» sur lequel repose toute sa démonstration : cette chose humainement impossible et incroyable que serait la venue humaine de son Fils éternel parmi les hommes, sa naissance virginale, sa mort, sa glorification, l'effusion de l'Esprit Saint sur l'humanité entière, Dieu l'avait fait connaître à l'avance par les prophètes, afin que, lorsqu'elle se réaliserait, les hommes puissent croire que c'était Dieu lui-même qui l'avait annoncée [c. 42 b].

Mais, avant d'aborder les prophéties concernant la naissance et la vie humaines du Fils de Dieu, Irénée entend

recueillir d'abord l'enseignement des prophètes concernant la Personne éternelle de Celui qui vient de la sorte parmi les hommes : il s'agit de Celui qui, tout à la fois, vient de la part du Père et n'est qu'un seul et même Dieu avec le Père. Irénée remonte au tout premier enseignement prophétique, celui de Moïse ouvrant le premier livre de la Bible : «Un Fils était au commencement...» (*Gen.* 1, 1), enseignement que confirmera Jean en ouvrant son Évangile : «Au commencement était le Verbe...» (*Jn* 1, 1) [c. 43].

Préexistant de la sorte, il est normal que le Fils de Dieu soit apparu à des personnages de l'Ancien Testament. Irénée s'arrête à trois de ces manifestations visibles du Fils de Dieu : à Abraham, au chêne de Mambré ; à Jacob, sur l'échelle dressée depuis la terre jusqu'au ciel ; à Moïse, enfin, au buisson ardent. Le but immédiat d'Irénée est de montrer le Fils de Dieu dans sa préexistence, œuvrant déjà en faveur des hommes bien avant de se faire homme. Mais, élargissant son propos, il montre comment ces théophanies sont également préfiguratives de ce que sera la future venue en chair du Fils de Dieu : sa conversation avec les hommes, le bois salvifique de sa croix, toute l'œuvre de la libération de l'humanité et jusqu'au Jugement eschatologique [c. 44-46].

Revenant à un texte cité au c. 44 : «Et le Seigneur (= le Fils) fit pleuvoir ... du soufre et du feu d'auprès du Seigneur (= le Père)...» (*Gen.* 19, 24), Irénée relève le fait que l'Écriture attribue le nom divin au Fils aussi bien qu'au Père. Cela équivaut à dire, souligne Irénée, que le Fils ne possède qu'une même puissance et une même essence avec le Père, tout en se distinguant de lui comme Celui par qui agit le Père et par qui nous allons au Père [c. 47 a].

Partant de ce premier texte où le nom divin est attribué tant au Fils qu'au Père, Irénée relève d'autres passages bibliques présentant la même structure significative. D'abord, le *Ps.* 44, 7-8 : «Ton trône, ô Dieu (= le Fils) ... : c'est pourquoi Dieu (= le Père) t'a oint ...». Ensuite, le *Ps.*

109, 1-7 : «Le *Seigneur* (= le Père) a dit à mon *Seigneur* (= le Fils)...». Puis le prophète Isaïe : «Ainsi parle le *Seigneur* Dieu (= le Père) au Christ mon *Seigneur* (= le Fils)...» (*Is.* 45, 1). Ici encore, le but immédiat d'Irénée est de souligner la préexistence éternelle d'un Fils qui est «Seigneur» et «Dieu» au même titre que le Père. Mais, ici encore, Irénée élargit son propos et est visiblement heureux de montrer comment ces textes annoncent également ce que sera la future venue humaine de ce même Fils, notamment son onction par l'Esprit Saint lors du baptême du Jourdain, ses abaissements et sa glorification, sa royauté universelle¹ [c. 47 b-49].

Irénée cite un dernier texte relatif à la préexistence du Fils : *Is.* 49, 5-6. Texte particulièrement riche, car, outre qu'il atteste cette préexistence, il annonce la naissance humaine — voire la naissance virginale — du Fils de Dieu, et que ce Fils de Dieu fait homme sera, par son obéissance, le Sauveur de tous les hommes, Juifs ou gentils, qui croiront en lui [c. 50-51].

En conclusion de cette première section consacrée à l'enseignement des prophètes sur la préexistence du Fils de Dieu, Irénée nous montre celui-ci à la fois présent au Père depuis toujours et présent aux hommes depuis leur création [c. 52].

2. La naissance humaine du Fils de Dieu (c. 52-65).

La présente section considère l'enseignement prophétique relatif à la naissance humaine du Fils de Dieu, d'abord dans le fait même de cette naissance et dans son

1. A la fin du c. 49, on relève une notation intéressante d'Irénée sur la manière dont il conçoit le charisme prophétique : celui qui énonce les prophéties, dit en substance Irénée, ce n'est pas à proprement parler le prophète, mais Celui dont il est l'instrument, à savoir l'Esprit Saint, qui, lui-même, lorsqu'il y a lieu, se modèle sur le personnage qu'il entend faire parler, c'est-à-dire tantôt le Père, tantôt le Fils.

caractère virginal (c. 53-56), ensuite dans les circonstances particulières où elle s'est réalisée (c. 57-65).

Par quel texte prophétique Irénée pouvait-il mieux ouvrir cette section, sinon par la grande prophétie de l'Emmanuel né de la Vierge (*Is.* 7, 14-16)? Cette prophétie annonce trois choses : 1. le Christ naîtra de la Vierge ; 2. il sera homme, car il mangera, sera un enfant, se verra imposer un nom ; 3. il sera Dieu, ce que signifie son nom d'Emmanuel ou «Dieu-avec-nous». A cette prophétie d'Isaïe Irénée en joint une autre du même prophète (*Is.* 66, 7) laissant entrevoir le caractère miraculeux de l'enfantement [c. 53-54 a].

Une autre prophétie d'Isaïe annonce la naissance humaine du Fils de Dieu. Irénée cite d'abord *Is.* 9, 5 selon l'hébreu ; il cite ensuite *Is.* 9, 4-6 selon la Septante. Les deux textes ont en commun d'annoncer la naissance d'un enfant. Mais cet enfant se voit investi de titres et d'attributs tels qu'ils invitent à voir en lui plus qu'un homme, le propre Fils de Dieu lui-même fait homme. Une fois de plus, dans un texte dont la fonction immédiate est d'illustrer la vérité de la naissance humaine du Fils de Dieu, Irénée se plaît à lire une annonce de la totalité du mystère du Christ, depuis sa préexistence éternelle («Conseiller merveilleux» du Père) jusqu'à sa mission humaine de prédicateur de la parole de Dieu, sa croix dont il fera le trophée de sa royauté et, enfin, le jugement dont il frappera ceux qui auront refusé de croire en lui [c. 54b-56].

Viennent ensuite des prophéties précisant certaines des circonstances dans lesquelles se réalisera la naissance du Christ. Le Fils de Dieu fait homme sera le «Prince issu de Juda» (*Gen.* 49, 10-11), ce qui signifie qu'il naîtra au sein du peuple juif. Il sera également l'«Étoile se levant de Jacob» (*Nombr.* 24, 17), ce qui signifie encore sa naissance au sein du peuple juif. Mais Irénée n'a garde de s'en tenir à la «pointe» de ces deux riches citations : il montre comment elles annoncent aussi la descente du Roi du ciel,

sa naissance virginale et le sang dans lequel il purifiera tous ceux qui croiront en lui [c. 57-58].

La prophétie qui vient ensuite (*Is.* 9, 1-10) est un bel exemple de la manière dont Irénée utilise les prophéties en vue de sa démonstration. Désireux de produire une prophétie attestant que le Christ serait de la descendance de David, il pouvait se contenter de citer le v. 1 : « Une tige (= la Vierge) sortira de la racine de Jessé, et une fleur (= la chair du Christ) s'élèvera de cette racine ». Mais comment séparer ce verset de ce qui en est la suite ? Irénée cite donc la page d'Isaïe tout entière et la commente intégralement : le Christ sera Dieu (« il ne condamnera pas d'après un oui-dire ..., il frappera la terre de la parole de sa bouche ... ») et homme (« il aura les reins ceints de justice ... »); la foi en lui fera naître la paix et la concorde entre les hommes jusque-là ennemis les uns des autres; après être mort, il ressuscitera dans la gloire pour régner sur les nations [c. 59-61].

A la prophétie précédente, qui annonçait déjà la résurrection, Irénée rattache la prophétie d'*Amos* 9, 11, qui annonçait à la fois la descendance davidique du Christ et sa future résurrection : « Je relèverai la tente de David qui était tombée » [c. 62].

Le lieu même où devait naître le Christ est précisé par Michée : « Et toi, Bethléem de Judée ... ». Le Christ naîtra à Bethléem, patrie de David (*Mich.* 5, 1) [c. 63].

David lui-même annonce que c'est de sa postérité que naîtra le Roi qui doit régner éternellement : « C'est du Fruit de ton sein ... » (*Ps.* 131, 10-12) [c. 64].

La section se termine par une dernière prophétie annonçant l'entrée triomphale du Christ à Jérusalem, la capitale de la Judée : « Voici que le Roi vient à toi ..., monté sur un âne ... » (*Zach.* 9, 9, cité en *Matth.* 21, 5) [c. 65].

Toutes les prophéties citées dans cette deuxième section, note Irénée, concernaient la naissance humaine du Christ, le mode et les circonstances de cette naissance. A présent, Irénée va se tourner vers d'autres prophéties, celles qui

annoncent les miracles du Christ, sa Passion et sa mort, ainsi que la glorification dont elles seront suivies [c. 66].

3. *Miracles, Passion et glorification du Fils de Dieu* (c. 67-85).

Telle que la recueille Irénée, l'annonce prophétique relative aux guérisons et aux résurrections opérées par le Christ tient en un bref chapitre : quatre textes clairs et n'ayant nul besoin de commentaire (*Is.* 53, 4; 29, 18; 35, 3-6; 26, 19). Irénée a hâte d'en venir à l'œuvre décisive accomplie par le Christ pour notre salut : sa Passion [c. 67].

Comme il fallait s'y attendre, Irénée produit en premier lieu la grande prophétie d'Isaïe sur le Serviteur souffrant. Il cite d'abord intégralement *Is.* 52, 13-53, 5, où il voit principalement annoncées la flagellation et la scène de dérision subies par le Christ avant d'être crucifié. Trois textes viennent appuyer et éclairer la prophétie du Serviteur souffrant : *Ps.* 72, 14; *Is.* 50, 6; *Lam.* 3, 30 [c. 68].

La lecture de la prophétie se poursuit dans les deux chapitres suivants : tout le drame de la Passion s'est déroulé selon un dessein de salut voulu par le Père et librement accepté par le Fils; sous les dehors d'une humiliation sans mesure, le Fils rend déjà le Jugement qui fixera le sort éternel des hommes selon qu'ils croiront ou refuseront de croire en lui : car Celui qui a ainsi souffert pour les hommes est bel et bien le Fils éternellement engendré par le Père [c. 69-70].

C'est ensuite une prophétie qu'Irénée attribue par erreur à Isaïe et qui est, en réalité, de Jérémie (*Lam.* 4, 20) : Celui qui est notre unique vie, c'est le Christ Seigneur, c'est-à-dire le Fils de Dieu; mais c'est seulement « à son ombre », c'est-à-dire grâce à son humanité de chair humiliée et foulée aux pieds, que nous recevons cette vie qui vient de Dieu [c. 71].

Dans une autre prophétie d'Isaïe (*Is.* 57, 1-2), Irénée

voit annoncées l'absolue sainteté du Fils de Dieu, la paix qui sera le fruit de son ensevelissement et la résurrection dont sa mort sera suivie [c. 72 a].

Viennent ensuite divers extraits de Psaumes évoquant tantôt la mort et tantôt la résurrection du Fils de Dieu. Le *Ps.* 20, 5 annonce l'éternité de vie accordée au Fils de Dieu, à sa prière, par-delà sa mort. Le *Ps.* 3, 6 le montre s'endormant du sommeil de la mort pour se réveiller par la puissance de Dieu. Le *Ps.* 2, 1-2 évoque Hérode et Pilate se liguant pour condamner le Christ à être crucifié. Le *Ps.* 88, 39-46, dans un luxe inouï d'images, fait entrevoir l'insondable mystère du Père abandonnant son Fils à la férocité de ses ennemis [c. 72 b-75].

Les prophéties citées ensuite annoncent différents aspects ou moments de la Passion : l'arrestation du Christ et son abandon par ses disciples (*Zach.* 13, 7); le Christ envoyé, ligoté, de Pilate à Hérode (*Os.* 10, 6); la descente du Christ aux enfers (*Ps.-Jér.*); le percement des mains et des pieds (*Ps.* 21, 17); la suspension au gibet (*Deut.* 28, 66); les vêtements partagés et la tunique tirée au sort (*Ps.* 21, 18-19); les trente pièces d'argent servant à l'achat du champ d'un potier (*Zach.* 11, 12-13); le fiel et le vinaigre présentés au Crucifié (*Ps.* 68, 22) [c. 76-82].

Viennent enfin plusieurs prophéties concernant la glorification céleste du Fils de Dieu. Le *Ps.* 67, 18-19 annonce que, de Sion, c'est-à-dire du mont des Oliviers faisant face à Jérusalem, le Seigneur sera enlevé aux cieux. Le *Ps.* 23, 7-10 montre les anges d'ici-bas invitant les anges des hauteurs à ouvrir leurs portes pour qu'entre aux cieux le Roi de gloire. Le *Ps.* 109, 1 le montre assis à la droite du Père en attendant l'heure du Jugement. Le *Ps.* 18, 7, enfin, montre le Christ siégeant au plus haut des cieux, là même d'où il est descendu lors de son incarnation et d'où il reviendra pour juger le monde [c. 83-85].

4. Le nouveau peuple de Dieu : l'Église issue de la gentilité (c. 86-97).

Après les prophéties relatives à l'incarnation du Fils de Dieu et à l'œuvre de salut accomplie par lui, il reste à Irénée à parcourir les prophéties annonçant la mission des apôtres et la vie nouvelle vécue dans l'Église par les gentils convertis.

Après un rappel du principe de l'« argument prophétique » en écho à la page par laquelle s'ouvrait la deuxième partie de la *Démonstration*, Irénée cite diverses prophéties évoquant les hérauts de l'Évangile (*Is.* 52, 7) sortant de Jérusalem (*Is.* 2, 3) pour proclamer la bonne nouvelle dans le monde entier (*Ps.* 18, 5) [c. 86].

Cette bonne nouvelle consistera dans le remplacement de la prolixité de la Loi par la concision de la foi et de l'amour : « Dieu produira une parole concise dans le monde entier » (*Is.* 10, 22-23). Foi au Christ ressuscité, amour de Dieu et du prochain [c. 87].

C'est, en effet, la foi au Fils de Dieu mort et ressuscité pour nous qui, seule, pourra assurer le salut : « Quel est celui qui veut être reconnu pour juste ? Qu'il s'approche de l'Enfant du Seigneur » (*Is.* 50, 8-10) [c. 88].

La foi et l'amour envers le Fils de Dieu renouvelleront de fond en comble la gentilité. Jusqu'à la prédication des apôtres, elle n'était qu'un désert sans chemin et sans eau. Mais Dieu tracera dans ce désert un chemin de justice, qui sera son Verbe, et il y fera couler des fleuves de vie, qui seront son Esprit Saint (*Is.* 43, 18-21) répandu aux derniers jours sur toute la terre (*Joël* 3, 1-2) [c. 89].

Cette nouveauté de l'Esprit sera celle d'une « Alliance nouvelle » (*Jér.* 38, 31-34) par laquelle Dieu mettra ses lois dans l'esprit des hommes et les gravera dans leur cœur, en sorte qu'ils soient un authentique peuple de Dieu [c. 90].

Cet appel concerne bel et bien la gentilité, car il s'agit de ceux qui, jusque là, auront mis leur confiance dans des

idoles fabriquées de leurs mains et qui, se tournant vers le Christ, le « Saint d'Israël », mettront dorénavant leur confiance en leur Créateur (*Is.* 17, 6-8) [c. 91].

C'est bien encore de la gentilité qu'il s'agit, lorsqu'Isaïe prédit que Dieu se manifestera « à une nation qui n'avait point invoqué son nom » (*Is.* 65, 1), ou lorsqu'Osée annonce que celui qui n'est pas un peuple de Dieu sera appelé peuple de Dieu (*Os.* 2, 1. 25), ou encore lorsqu'Isaïe prédit que les enfants de la stérile, c'est-à-dire de la gentilité, seront plus nombreux que ceux de la femme qui avait un mari, c'est-à-dire du peuple de la Loi¹ (*Is.* 54, 1) [c. 92-94].

Ce dernier texte n'évoquait pas seulement la grâce faite à la gentilité, mais faisait allusion au rejet du premier peuple. Ce drame de l'incrédulité d'Israël, note Irénée, avait été prédit par Moïse (*Deut.* 32, 21) : irrité par les infidélités et les crimes du peuple qu'il a élu, Dieu fera don de son héritage à des « nations sans intelligence », qu'il justifiera en les rendant participantes de la foi d'Abraham et en leur faisant don de l'amour de Dieu et du prochain [c. 95].

Dans une page à laquelle on reconnaîtra un bel envol, Irénée célèbre alors la grandeur de la vocation chrétienne, montrant que, si elle rend périmée la Loi ancienne, ce n'est pas en l'abolissant, mais, au contraire, en englobant ses exigences et en les dépassant. Irénée le montre en passant en revue les divers commandements de la Loi évangélique [c. 96 a].

Vient une dernière page, en laquelle Irénée semble concentrer tout l'essentiel de la vocation nouvelle dans l'« invocation du nom du Seigneur » (*Joël* 3, 5), c'est-à-dire

1. On notera qu'Irénée ne craint pas de se mettre lui-même au nombre de ces gentils : « Qu'il devait se manifester à nous... » (c. 92) ; « ... après avoir été arrachés aux idoles de pierre, nos cœurs, par la foi, voient Dieu » (c. 93) ; « Dieu a récapitulé en nous la foi d'Abraham... » (c. 95). On se souviendra qu'au temps d'Irénée, le drame du rejet du peuple de Dieu et de l'accession corrélatrice des païens à la dignité d'Israël spirituel était encore proche. Irénée a une vive conscience de la gratuité de l'élection dont il bénéficie lui-même.

dans la foi en Celui qui, descendu des cieux dans l'infinie liberté de son amour et sans que nul n'ait pu l'y contraindre, s'est fait notre « salut » en vivant avec nous. Une dernière prophétie illustre l'absolue gratuité de ce salut : « Qui est monté au ciel, s'est emparé de lui et l'a fait descendre des nuées ? ... » (*Bar.* 3, 29-4, 1). Ce salut est l'œuvre de Dieu lui-même envoyant son Fils pour qu'il « apparaisse sur la terre et vive avec les hommes ». Par son incarnation, commente Irénée, le Fils de Dieu a « mélangé et pétri l'Esprit de Dieu le Père avec l'ouvrage modelé par Dieu, afin que l'homme devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu » [c. 96 b-97].

Conclusion (c. 98-100).

La conclusion est un rappel inclusif de la première section de la première partie, qui avait pour objet la règle de la foi. De part et d'autre, même insistance — elle est même accrue — sur le caractère divinement révélé de la vérité prêchée par les apôtres et transmise par eux à l'Église. Même mention des trois articles fondamentaux de la règle de la foi, avec cette différence que, au lieu d'un simple énoncé, serein et objectif, on trouve une mise en garde contre les « hérétiques » — rappel manifeste du c. 2 — qui pervertissent l'enseignement de la foi relatif aux trois Personnes divines.

Mais le procédé inclusif va plus loin dans le raffinement. Comparons, en effet, les tout derniers mots de l'ouvrage avec les tout premiers. La *Démonstration* s'achève par ces mots : « ... il faut nous garder de tous les gens de cette sorte et *FUIR LEUR DOCTRINE*, si vraiment nous voulons *plaire à Dieu* et obtenir de lui *le salut* ». Or elle débutait par cette phrase : « Sachant, mon cher Marcien, ton zèle pour la piété, qui seule conduit l'homme à *la vie éternelle*, je ... fais des vœux pour qu'en *GARDANT INTACTE TA FOI*, tu *plaises à Dieu*, ton Créateur ». Les deux phrases se

répondent on ne peut plus exactement. Cette coïncidence — nullement fortuite, on peut le penser — du début et de la fin, en même temps qu'elle scelle l'unité de la *Démonstration*, ne serait-elle pas révélatrice du souci qui a habité le cœur d'Irénée tout au long de la rédaction de son traité : inculquer le prix infini de la foi, ce don divin qui fait accéder l'homme à une éternité de vie en Dieu?

TRADUCTIONS LATINE
ET FRANÇAISE

Sigles et conventions

La traduction latine est munie d'un appareil en lequel nous utilisons les sigles et abréviations suivants :

E = *Érèvan, Maténadaran 3710*

G = *Galata 54*

Mkr = deuxième édition de la version arménienne, à savoir : K. TER MEKERTTSCHIAN and S. G. WILSON, *S. Irenaeus, Ἐπιδείξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, The proof of the apostolic preaching (P.O., XII, 5), Paris, 1919, p. 659 [7]-731 [79].*

corr. = correat ou correaterunt

secl. = secluit ou secluserunt

add. = addidit ou addiderunt

tradd. = traductores. Par exemple, « corr. tradd. » signale une correction du texte arménien admise — au moins implicitement — par l'ensemble ou la majorité des traducteurs antérieurs. Il s'agit, le plus souvent, de corrections allant de soi et ne nécessitant pas de justification particulière.

litter. = littéralement

cf. notam = renvoi à la note justificative correspondant au passage en question.

Comme nous ne donnons pas une édition critique proprement dite de la version arménienne, notre appareil se borne à signaler les endroits en lesquels nous nous écartons du texte imprimé de la *Patrologia Orientalis* — nous négligeons les quelques coquilles d'impression, ainsi que les divergences non significatives — (cf. *supra*, p. 42-43).

NB. Ne pas confondre. — Les lettres d'appel dans la **version latine** renvoient au texte arménien indiqué au bas de la page latine; — les lettres d'appel dans la **traduction française** renvoient à l'Écriture Sainte indiquée au bas de la page française. — Les appels en chiffres renvoient aux notes justificatives reportées à la page 223 et suivantes.

OSTENSIO APOSTOLICAE PRAEDICATIONIS

1. Sciens, dilecte mi Marciane, promptitudinem tuam circa pietatem-conversationis (θεοσέβεια), quae et sola ad aeternam vitam ducit hominem, et congratulor tibi et vota facio ut intactam fidem conservans placeas (ei) qui fecit^a te Deo. Et utinam simul liceret semper esse nos et invicem utilitatem praestare (ώφελέω) et adlevare (eam quae) circa terrestrem vitam (est) occupationem per adsiduam de utilis communicationem-collocutionis (δμιλία). Quoniam igitur in praesenti tempore corporaliter procul sumus ab invicem, sicut possibilitas est, per scriptum tecum pauca loqui non cunctati sumus et per compendiosa (σύντομος) veritatis ostendere (ἐπιδείκνυμι) praedicationem (κήρυγμα) ad confirmandam tuam fidem. Velut summarium (κεφαλαιωδής) commentarium (ὀπόμνημα) mittimus tibi, ut per pauca multa sis nanciscens et omnia membra corporis veritatis per modica intellegens et demonstrationes (ἀπόδειξις) rerum (quae) a Deo (sunt) per compendiosa (σύντομος) recipiens : sic enim et tuam fructificabit (καρποφορέω) salutem et confundes omnes falso opinantes (ψευδοδοξέω) et, omni qui vult cognoscere, nostrum sermonem sanum et incontaminatum exhibebis (παρίστημι) cum omni fiducia (παρρησία).

Una est enim et elevans (ἀνωφερής) omnium videntium via illuminata a caelesti lumine, sed multae et caliginosae-

1, a. ut ... placeas (ei) qui fecit : *litter.* placere facienti

DÉMONSTRATION DE LA PRÉDICATION APOSTOLIQUE

PRÉFACE

Un exposé succinct afin d'affermir la foi.

1. Sachant, mon cher Marcien, ton zèle pour la piété, qui seule conduit l'homme à la vie éternelle, je te félicite et je fais des vœux pour qu'en gardant intacte ta foi, tu plaises à Dieu, ton Créateur¹. Que ne nous est-il permis d'être toujours ensemble, de nous assister mutuellement et d'alléger les embarras de la vie terrestre par un entretien continu sur d'utiles sujets²! Aussi, puisqu'en ce moment nous sommes corporellement éloignés l'un de l'autre, autant qu'il était possible³ nous n'avons pas voulu différer de nous entretenir par écrit un moment avec toi et de t'exposer succinctement la prédication de la vérité⁴ afin d'affermir ta foi. Nous t'envoyons donc une sorte de mémoire sommaire, afin que par ce peu tu parviennes à beaucoup, qu'à l'aide de ce modeste écrit tu embrasses tous les membres du corps de la vérité⁵ et qu'à travers cet abrégé tu reçoives les preuves des choses divines : de la sorte, tu porteras comme fruit ton propre salut, tu confondras tous les tenants d'opinions fausses et, à quiconque voudra la connaître, tu présenteras en toute assurance notre parole en son intégrité et sa pureté⁶.

Marcher à la lumière de la foi.

Car unique et ascendant est le chemin de tous ceux qui voient, illuminé qu'il est par la lumière céleste, mais multi-

et-opacae (σκοτεινός) non videntium viae; et illa (quidem) in caelorum ducit regnum uniens hominem Deo, hae autem deferunt in mortem separantes hominem a Deo. Propter quod necessarium est et tibi et omnibus qui curam habent suae ipsorum salutis sine diversione (ἀκλινῶς) et strenue-et-firmiter (ἐδραίως) iter facere per fidem, ne remissi-et-desistentes transeant-maneant (διαμένω) in materialibus concupiscentiis vel deviantes excidant a recto.

2. Quoniam autem compositum animal (ζῷον) est homo ex anima et corpore, per utraque haec fieri istud oportet-et-convenit (δεῖ). Etenim ex utrisque his consequuntur lapsus, et est corporis puritas (ἀγνεῖα), (scilicet) continentia-abstinentiae (ἀποχή) omnium turpium rerum et omnium iniquorum operum, et animae puritas (ἀγνεῖα), (eam quae) ad Deum (est) fidem integram (δλόκληρος) servare, non addendo neque auferendo ab ea. Nam obfuscat-et-taetratur (ἀμαυρῶ) pietas (θεοσέβεια) foeditate-inquinamenti (μολυσμός) corporis, et confringitur-et-labefactatur-et-non-est-integra falsitate introeunte in animam; servabit <ur>^a autem in pulchritudine et in sua mensura quando veritas in anima et puritas in corpore continuo erit. Quid enim prodest cognoscere (quidem) verum in verbis, corpus autem inquinare et nequitiae perficere opera? Aut quid sane potest utilitatis praestare corporis puritas, non exsistente veritate in anima? Congratulantur enim ad invicem haec et consociantur-et-commilitant (συμμάχομαι) ut hominem exhibeant (παρίστημι) Deo.

Et propter hoc Spiritus sanctus per David dicit: «Beatus vir qui non abiit in consilium impiorum», hoc est Deum non cognoscentium gentium [consilium]^b — nam hi impii sunt qui eum qui est vere (ὄντως) Deum non colunt, et propter hoc Verbum ad Moysen dicit: «Ego sum is qui

ples et ténébreux sont les chemins de ceux qui ne voient pas⁷: le premier de ces chemins conduit au royaume des cieux en unissant l'homme à Dieu, tandis que les autres font descendre dans la mort en séparant l'homme d'avec Dieu. Aussi est-il indispensable, pour toi-même comme pour tous ceux qui ont souci de leur salut⁸, de marcher sans dévier et d'un pas ferme à l'aide de la foi⁹: car autrement, en se relâchant, on s'installera dans les convoitises grossières, ou, en se fourvoyant, on s'éloignera du droit chemin.

2. Par ailleurs, puisque l'homme est un vivant composé d'une âme et d'un corps¹, c'est par le moyen de l'un et de l'autre que la marche en question doit s'effectuer. Et, comme l'un et l'autre sont susceptibles de faux pas, il y aura une pureté du corps, consistant dans l'abstention de toute action honteuse et de toute injustice, et une pureté de l'âme², consistant à garder en son intégrité la foi en Dieu sans rien y ajouter ni rien en retrancher. Car, si la piété est ternie par l'impureté du corps, elle est également ruinée lorsque la fausseté s'introduit dans l'âme; en revanche, la piété se gardera dans sa beauté et son authentique stature si la vérité est constamment dans l'âme et la pureté dans le corps. Car que sert de connaître le vrai en paroles, si l'on souille son corps et si l'on accomplit les œuvres du mal? Ou quelle utilité peut avoir la pureté du corps, si la vérité n'est pas dans l'âme? Car ces choses se réjouissent ensemble et s'allient pour mener l'homme à Dieu.

Et c'est pourquoi l'Esprit Saint dit par la bouche de David: «Heureux l'homme qui n'est pas allé dans le conseil des impies...», c'est-à-dire des peuples qui ne connaissent pas Dieu — car ceux-là sont impies, qui n'honorent pas le Dieu qui est, et c'est pourquoi le Verbe dit à Moïse: «Je suis Celui qui est^a»; ceux donc qui n'honorent

2, a. *ψαλλεῖς* corr. tradd.: *ψαλλεῖς* E Mkr || b. [*ψαλλεῖς*] seclusi (ditto.)

2, a. Ex. 3, 14

est» : ergo qui eum qui est Deum non colunt, hi sunt impii —, «et in via peccatorum non stetit» — peccatores autem sunt qui cognitionem Dei habent et non custodiunt eius praeceptum, hoc est spernentes-contemptores (καταφρονητής) —, «et in cathedra pestilentium non sedit» — pestilentes autem sunt qui non solum seipsos sed et reliquos corrumpunt perversa-et-tortuosa doctrina : cathedra enim symbolum scholae (διδασκαλεῖον) est ; tales autem sunt omnes haeretici : in cathedris pestilentium sedent et corrumpunt^e (eos) qui doctrinae eorum recipiunt venenum.

3. Igitur, ne tale quid patiamur nos, indeclinatam (ἀκλινής) fidei regulam (κανών) tenere debemus et facere praecepta Dei, credentes Deo, et timentes eum, quoniam Dominus est, et diligentes eum, quoniam Pater est. Facere ergo ex fide acquiritur (περιγινομαι) : nam, «nisi credideritis», ait Esaias, «neque intellegetis» ; fidem autem veritas adquirere facit (περιποιέω), nam fides super vere (ἀληθῶς) existentes stat res, (ita) ut his quae sunt, sicut sunt, credamus, et creden <tes his >^a quae sunt, sicut sunt, semper (eam quae) ad illa (est) adensionem (πεισμονή) firmiter-custodiamus (διαφυλάσσω). Igitur, quoniam salutis nostrae continens (συνεκτικός) fides est, multam diligentiam-curae (ἐπιμέλεια) huic oportet-et-convenit facere, ut eorum quae sunt adprehensionem (κατάληψις) habeamus veram.

2, c. *ωψωληνέν* E ante corr. : *ωψωληνίν* E post corr. Mkr

3, a. *ζωιωσωλην* *εἰρην* corr. implicite tradd. : *ζωιωσωλην* *εἰρην* E Mkr

pas le Dieu qui est, ce sont eux les impies — «... et qui ne s'est pas tenu sur le chemin des pécheurs...» — les pécheurs, ce sont ceux qui ont la connaissance de Dieu mais ne gardent pas son commandement, autrement dit les contempteurs³ — «... et qui ne s'est pas assis dans la chaire de pestilence^b» — les pestilents, ce sont ceux qui non seulement se corrompent eux-mêmes, mais corrompent encore les autres par leur doctrine perverse, car la chaire est le symbole de l'enseignement ; tels sont bien tous les hérétiques : ils s'assoient dans des chaires de pestilence et corrompent ceux qui accueillent le poison de leur doctrine —.

Garder sans l'infléchir la règle de la foi.

3. Afin donc de ne rien subir de tel quant à nous, nous devons garder sans l'infléchir la règle de la foi et mettre en pratique les commandements de Dieu^a, en croyant en Dieu, en le craignant, parce qu'il est Seigneur, et en l'aimant, parce qu'il est Père¹. Cette mise en pratique naît de la foi, car, «si vous ne croyez pas», dit Isaïe, «vous n'aurez pas non plus l'intelligence^b» ; quant à la foi, c'est la vérité qui la fait naître, car la foi s'établit de façon ferme dans le réel véritablement existant, de telle sorte que nous croyions à ce qui est, tel qu'il est, et que, croyant à ce qui est, tel qu'il est, nous gardions toujours inébranlablement notre conviction à son égard². Puis donc que la foi renferme en elle notre salut, il nous faut prendre grand soin d'elle, afin de posséder la compréhension vraie de ce qui est³.

2, b. Ps. 1, 1

3, a. cf. I Jn 5, 2 || b. Is. 7, 9

Fides autem conciliat (προξενέω) nobis hoc, quemadmodum presbyteri, apostolorum discipuli, tradiderunt nobis : primo meminisse consilium dat quoniam baptismum recepimus in remissionem peccatorum in nomen Dei Patris et in nomen Iesu Christi, Filii Dei incarnati et mortui et resuscitati, et in Spiritum sanctum Dei ; et baptismum hunc sigillum (σφραγίς) esse aeternae vitae et regenerationem (ἀναγέννησις) in Deum, (ita) ut non iam mortuorum (νεκρός) hominum sed sempiterni-et-perpetui Dei filii simus ; et eum qui semper-et-perpetuo est^b <Deum>^c [et]^d super omnia esse (quae) facta (sunt), et omnia sub ipso posita esse^e, et (quae) posita (sunt) sub ipso omnia eum fecisse^f, (ita) ut non alterius cuiusdam dominetur-et-dominus-sit (κυριεύω) Deus, sed priorum, et sint omnes res Dei, et propter hoc omnipotens sit Deus^g et omnia ex Deo.

4. Necessae est enim (ea quae) facta (sunt) ex magna quadam causa initium facturae (γένεσις) habere. Initium autem omnium Deus est : non enim ipse factus est ab aliquo, et ab ipso facta sunt omnia. Et propter hoc primo

3, b. *ἡμῶν ἐν* corr. tradd. : *ἡμῶν ἐν* E Mkr || c. *ὕμνησαν* correxī : *αὐτοῦ δὲ αὐτῶν* E Mkr || d. [ἐν] clausi || e. *litter.* poni || f. *litter.* facere || g. *litter.* ut ... dominari-et-dominum-esse Deum ... et esse ... et ... omnipotentem esse Deum

PREMIÈRE PARTIE

LA PRÉDICATION APOSTOLIQUE

1. La règle de la foi reçue au baptême

La foi reçue des apôtres.

Or voici ce que nous procure la foi, telle que nous l'ont transmise les presbytres, disciples des apôtres : en premier lieu, elle nous engage à nous souvenir que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés au nom de Dieu le Père, au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité, et dans l'Esprit Saint de Dieu ; elle nous enseigne que ce baptême est le sceau de l'éternelle vie et la nouvelle naissance en Dieu⁴, en sorte que ce ne soit plus d'hommes mortels, mais du Dieu éternel, que nous soyons dorénavant les fils ; elle nous enseigne encore que Dieu, qui est depuis toujours, est au-dessus de tout ce qui est venu à l'existence⁵, que tout est sous sa dépendance et que tout ce qui est sous lui a été fait par lui, en sorte que Dieu exerce son autorité non sur le bien d'un autre, mais sur son propre bien, et que tout appartient à Dieu : car Dieu est tout-puissant et tout provient de Dieu.

Dieu a tout créé par son Fils et son Esprit.

4. Il est nécessaire, en effet, que les choses venues à l'existence aient reçu de quelque grande cause le principe de cette existence. Or le principe de toutes choses, c'est Dieu : car lui-même n'a été fait par personne, tandis que par lui tout a été fait. Et c'est pourquoi « il faut croire en

credere oportet-et-convenit quoniam unus Deus est Pater, qui omnia condidit et aptavit et fecit (ea quae) non erant ad (hoc ut) essent et, omnia capiens, solus est incapabilis. In omnibus autem et hic qui secundum nos mundus est, et in mundo homo : ergo et mundus a Deo creatus est.

5. Sic igitur ostenditur unus Deus Pater, infectus (ἀγέννητος), invisibilis, factor omnium, super quem Deus alius non est et post quem alius Deus non est. Etenim rationabilis (λογικός) est Deus, et propter hoc Verbo (ea quae) facta (sunt) fecit. Et Spiritus Deus : itaque Spiritu omnia adornavit (κοσμέω). Quemadmodum et propheta dicit : « Verbo Domini caeli firmati sunt, et Spiritu eius omnis virtus (δύναμις) eorum. » Igitur, quoniam Verbum (quidem) firmat, hoc est corporalia facit^a (σωματοποιέω) et subsistentiam-exsistentiae (ὑπαρξίς) donat (χαρίζομαι), Spiritus autem aptat-et-format diversitates virtutum (δύναμις), iuste-et-convenienter (εὐλότως) Verbum (quidem) Filius, Spiritus autem Sapientia Dei vocatur. Bene igitur et Paulus apostolus eius ait : « Unus Deus Pater qui super omnia et per omnia et in omnibus nobis. » Nam super omnia (quidem) Pater est, per omnia autem Verbum — per hunc enim omnia facta sunt a Patre —, in omnibus autem nobis Spiritus qui clamat : « Abba, Pater » et perficit hominem in similitudinem Dei. Igitur Spiritus (quidem) ostendit Verbum, et propter hoc prophetae Filium Dei adnuntiabant, Verbum autem articulatur (ἀρμόζω) Spiritum, et propter hoc interpretatur (ἐξηγητής) prophetarum ipse est, et ducens-erigit (ἀνάγω) hominem ad Patrem.

6. Et hoc est ordo-dispositionis (τάξις) fidei nostrae et fundamentum aedificii et firmamentum conversationis. — Deus Pater infectus (ἀγέννητος), incapabilis (ἀχώρητος), invi-

5, a. ἀπαρδῆσασθῆς corr. tradd. : ἀπαρδῆσθῆς qnrδξ E Mkr

premier lieu qu'il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, qui a créé et ordonné toutes choses, qui a fait les choses qui n'étaient pas afin qu'elles soient, qui contient tout et est seul à ne pouvoir être contenu¹. Or, dans ce « tout », il y a également notre monde et, dans ce monde, l'homme ; donc ce monde aussi a été créé par Dieu².

5. Ainsi apparaît un seul Dieu, Père, incréé, invisible, Auteur de toutes choses, au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu et après lequel il n'y a pas d'autre Dieu. En effet, Dieu possède un Verbe, et c'est pourquoi il a fait les choses par son Verbe ; Dieu est également Esprit, et c'est pourquoi il a ordonné toutes choses par son Esprit¹. Comme le dit le prophète : « Par le Verbe du Seigneur les cieux furent établis, et par son Esprit² existe toute leur puissance^a. » Puis donc que le Verbe établit, c'est-à-dire donne forme et existence, tandis que l'Esprit dispose la diversité des puissances, c'est à bon droit que le Fils est appelé Verbe, et l'Esprit, Sagesse de Dieu³. C'est aussi avec raison que Paul, son apôtre, dit : « Un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, à travers toutes choses⁴ et en nous tous^b. » En effet, au-dessus de toutes choses, il y a le Père ; à travers toutes choses, il y a le Verbe, car c'est par son entremise que toutes choses ont été faites par le Père ; enfin, en nous tous, il y a l'Esprit qui crie : « Abba, Père^c » et qui forme l'homme à la ressemblance de Dieu. Ainsi donc l'Esprit fait voir le Verbe et, pour ce motif, les prophètes annonçaient le Fils de Dieu ; de son côté, le Verbe gouverne l'Esprit⁵ et, pour cette raison, lui-même est l'interprète des prophètes et élève l'homme jusqu'à Dieu.

Les trois articles de la règle de la foi.

6. Voici donc l'ordonnance de notre foi, le fondement de notre édifice et l'appui de notre conduite : — Un Dieu Père incréé, qui ne peut être contenu, invisible, Dieu

5, a. Ps. 32, 6 || b. Éphés. 4, 6 || c. cf. Gal. 4, 6. Rom. 8, 15

sibilis, unus Deus, Factor universi : hoc primum capitulum (κεφάλαιον) fidei nostrae. — Secundum autem capitulum : Verbum Dei, Filius Dei, Iesus Christus^a Dominus noster, qui prophetis adparuit secundum characterem (χαρακτήρ) prophetiae eorum et secundum habitum (σχέσις) dispositionum (οἰκονομία) Patris, per quem facta sunt omnia, qui et in fine temporum ad recapitulanda-et-instauranda (ἀνακεφαλαιόομαι) omnia homo in hominibus factus (est) visibilis et palpabilis, ad destruendam mortem et ostendendam vitam et comunionem-concordiae (κοινωνία) Dei et hominis operandam. — Tertium autem capitulum : Sanctus Spiritus, per quem prophetae prophetaverunt et patres didicerunt (ea quae sunt) Dei et iusti directi sunt in viam iustitiae, et qui in fine temporum effusus est nove in humanitatem in omnem terram renovans hominem Deo.

7. Et propter hoc regenerationis (παλιγγενεσία) nostrae baptisma per tria haec perficitur capitula (κεφάλαιον), (eam quae est) in Deum Patrem regenerationem (ἀναγέννησις) nobis donans (χαρίζομαι) per Filium suum in Spiritu sancto : qui enim tollentes-portant (βαστάζω) Spiritum Dei cedunt (χωρέω) in Verbum, hoc est in Filium, Filius autem ducens-offert (προσάγω) Patri, Pater autem tribuit (περιποιέω) incorruptibilitatem. Igitur non sine Spiritu est videre Verbum Dei, neque sine Filio potest quis accedere ad Patrem : cognitio enim Patris Filius, cognitio autem Filii Dei per Spiritum sanctum ; Spiritum autem secundum beneplacitum Patris Filius ministerialiter-dispensat (διακονέω) in quos voluerit et quemadmodum voluerit Pater.

unique, Auteur de toutes choses : tel est le premier article de notre foi. — Deuxième article : le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ notre Seigneur, qui est apparu aux prophètes selon le trait distinctif de leur prophétie et la nature particulière des «économies» du Père, par l'entremise de qui toutes choses ont été faites et qui, dans les derniers temps, pour récapituler toutes choses^a, s'est fait homme parmi les hommes, visible et palpable, afin de détruire la mort^b, de faire apparaître la vie et d'opérer une communion de Dieu et de l'homme. — Troisième article : le Saint-Esprit, par lequel les prophètes ont prophétisé, les pères ont appris les choses de Dieu et les justes ont été guidés dans le chemin de la justice, et qui, dans les derniers temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, renouvelant l'homme sur toute la terre en vue de Dieu¹.

Le baptême de la régénération.

7. C'est pourquoi le baptême de notre régénération^a a lieu par ces trois articles, nous octroyant la nouvelle naissance en Dieu le Père par son Fils dans l'Esprit Saint : car ceux qui portent l'Esprit de Dieu vont au Verbe, autrement dit au Fils, et le Fils les conduit au Père, et le Père leur procure l'incorruptibilité. Ainsi donc ni sans l'Esprit il n'est possible de voir le Verbe de Dieu, ni sans le Fils on ne peut accéder au Père : car la connaissance du Père, c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu, c'est par l'Esprit Saint qu'elle a lieu ; quant à l'Esprit, le Fils le dispense selon le bon plaisir du Père, à ceux que veut et de la manière que veut le Père¹.

2. Création, péché et préparation du salut

Dieu, Créateur et Juge universel.

8. Vocatur autem a Spiritu Pater Altissimus et Omnipotens et Dominus virtutum (δύναμις), ut nos discamus Deum quoniam idem ipse est, hic est caeli et terrae et totius mundi Factor, et Creator angelorum et hominum, et universorum Dominus, per quem omnia sunt et a quo nutriuntur omnia, miserator (ἐλεήμων), benignus-et-misericors (εὐσπλαγχνός), bonus, iustus, omnium Deus, et Iudaeorum et gentium et credentium, sed credentium (quidem) sicut Pater — in fine enim temporum aperuit testamentum adoptionis (υἱοθεσία) —, Iudaeorum autem sicut Dominus et Legislator (νομοθέτης) — in mediis enim temporibus, obliscentibus hominibus et absistentibus-et-abscedentibus (ἀφίσταμαι) a Deo, in servitium duxit eos per legem, ut discerent quoniam Dominum habent, Plasmatorem-et-Factorem (πλάσσω) et qui spiramen vitae (πνοή ζωής) donat et huic servitium praestare debemus die ac nocte —, gentium autem sicut Creator-et-Factor (Κτίστης) et omnipotens, sed omnino-omnium (σύμπαντες) Altior-et-Nutritor (Τροφεύς) et Rex et Iudex — nemo enim fugiens-evadet (ἐκφεύγω) a iudicio eius, neque Iudaeus, neque gentilis, neque peccans credens quis, neque angelus, sed qui nunc diffidunt (ἀπειθέω) eius benignitati cognoscent iudicio potentiam (δυνατόν) eius, secundum quod beatus Apostolus ait : « Nesciens quoniam benignitas Dei in poenitentiam adducit te, secundum autem duritiam tuam et impenitens cor thesaurizas tibi iram in diem irae et revelationis iusti iudicii (δικαιοκρισία) Dei, qui reddet (ἀποδίδωμι) unicuique secundum opera eius. » Hic est qui dicitur in lege

8. L'Esprit appelle le Père « Très-Haut^a », « Tout-Puisant^b », « Seigneur des puissances^c », afin que nous apprenions que Dieu lui-même est l'Auteur du ciel, de la terre et de tout l'univers¹, le Créateur des anges et des hommes, le Seigneur de toutes choses. C'est par lui que tout existe et c'est lui qui nourrit tous les êtres. Il est miséricordieux, plein de compassion, bon, juste. Il est le Dieu de tous, et des Juifs et des gentils et des fidèles. Dieu des fidèles, il l'est en qualité de Père : car, dans les derniers temps, il a ouvert le Testament de la filiation adoptive. Dieu des Juifs, il l'est en qualité de Seigneur et de Législateur : car, aux temps intermédiaires², alors que les hommes avaient oublié Dieu et s'étaient détachés de lui, il les a réduits en servitude au moyen de la Loi, afin de leur apprendre qu'ils ont un Seigneur qui modèle et donne le souffle de vie^d, un Seigneur que nous avons à servir jour et nuit. Dieu des gentils, enfin, il l'est en qualité de Créateur et de Tout-Puisant. Mais, de tous sans exception, il est le Nourricier et le Roi et le Juge : car nul n'échappe à son jugement, ni Juif, ni gentil, ni fidèle ayant péché, ni ange, mais ceux qui dédaignent présentement sa bonté connaîtront sa puissance^e lors du jugement. Comme le dit le bienheureux Apôtre : « Ignorant que la bonté de Dieu te pousse à la pénitence, par ton endurcissement et ton cœur impénitent tu t'amasses un trésor de colère pour le Jour de la colère et de la révélation du juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres^f. » C'est lui qui est dit dans la Loi

8, a. cf. Gen. 14, 18. Ps. 7, 17, etc. || b. cf. Jér. 3, 19; 5, 14, etc. || c. cf. Ps. 23, 10; 45, 8, etc. || d. cf. Gen. 2, 7 || e. cf. Rom. 9, 22 || f. Rom. 2, 4-6

Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob, Deus vivorum, et tamen eiusdem Dei altitudo et magnitudo inenarrabilis est.

9. Mundus autem septem continetur (περιέχω) caelis, in quibus virtutes (δύναμις) innumerabiles^a et angeli et archangeli habitant, munus-deservitionis-praestantes (λατρεύω) omnipotenti et omnium Creatori Deo, non quasi indigenti, sed ut et ipsi non sint otiosi (ἀργός) et inutiles-et-
<imbécilles>^b (ἄχρηστος). Et propter hoc Spiritus Dei <inoperans>^c-multa (πολύεργος) est et in septem deservitionum (λατρεία) formis (εἶδος) computatur ab Esaia propheta requiescentium in Filium Dei, hoc est (in) Verbum, in (eo qui est) secundum hominem eius adventu : etenim «requiescet», inquit, «super eum Spiritus Dei, Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, <Spiritus scientiae>^d et pietatis; replebit eum Spiritus timoris Dei.» Igitur, primum (quidem) desuper caelum, quod continet (ἐμπεριέχω) alios, sapienti<ae>^e (est); secundum autem ab ipso, intellectus; tertium vero, consilii; quartum autem desuper computatum, fortitudinis; quintum autem, scientiae; sextum vero, pietatis; septimum autem, hoc (quod est) secundum nos firmamentum, plenum timoris huius Spiritus illuminantis caelos. Typum enim accepit Moyses candelabrum heptamyxum sine intermissione fulgens in sanctis : nam typum caelorum accepit deservitionem (λατρεία), secundum quod Verbum ei dicit : «Facies omnia secundum^f typum (eorum) quae vidisti in monte.»

10. Ergo Deus hic glorificatur a Verbo suo, quod est Filius eius, sine intermissione, et a Spiritu sancto, qui est Sapientia Patris universorum. Horum autem virtu<tes>^a

9, a. ἀνίθρηρ E : om. Mkr || b. ἀνίθρηρ corr. Mkr in nota : ἀνίθρηρ E Mkr in textu || c. ἕτερονδεῖντῶν conicit Robinson in nota : ἕτεροντῶν E Mkr || d. <Ζητήρησιθῶν> add. tradd. || e. ἰδωσωνθῶν correxi : ἰδωσωνθῶν E Mkr || f. ἡμῶν εἰς εἰς correxi : εἰς ἀνέκων E Mkr

10, a. ἡμῶν εἰς εἰς corr. tradd. : ἡμῶν εἰς E Mkr

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob, Dieu des vivants^b, et néanmoins, de ce même Dieu, l'élévation et la grandeur sont inexprimables.

Création des anges.

9. Le monde est entouré de sept cieux dans lesquels habitent des puissances innombrables, anges et archanges, servant le Dieu tout-puissant et Créateur de toutes choses, non qu'il en ait besoin, mais afin qu'eux-mêmes ne soient pas inactifs ni inutiles¹. Et c'est pourquoi l'Esprit de Dieu y exerce une activité multiple², et le prophète Isaïe met sur son compte sept formes de service, celles-là mêmes qui reposeront sur le Fils de Dieu, autrement dit sur le Verbe, lors de sa venue comme homme : car «sur lui», dit-il, «reposera l'Esprit de Dieu, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, <Esprit de science> et de piété, et il sera rempli de l'Esprit de la crainte de Dieu^a». Le premier ciel à partir d'en haut, qui contient tous les autres, est donc celui de la sagesse; le second à partir du précédent, celui de l'intelligence; le troisième, celui du conseil; le quatrième compté à partir d'en haut, celui de la force; le cinquième, celui de la science; le sixième, celui de la piété; enfin, le septième, qui est notre firmament, est rempli de la crainte de cet Esprit qui illumine les cieux. C'est comme figure de tout cela que Moïse a reçu le chandelier à sept branches brillant constamment dans le Saint^b : car c'est comme figure des cieux qu'il a reçu le service sacré, selon ce qui lui fut dit par le Verbe : «Tu feras tout suivant la figure des choses que tu as vues sur la montagne^c.»

10. Ce Dieu est donc glorifié continuellement par son Verbe, qui est son Fils, et par l'Esprit Saint, qui est la Sagesse du Père de toutes choses¹; et les puissances de ce

8, g. cf. Ex. 3, 6 || h. cf. Matth. 22, 32

9, a. Is. 11, 2-3 || b. cf. Ex. 25, 31-39 || c. Ex. 25, 40. Hébr. 8, 5

Verbi (scilicet) et Sapientiae, quae vocantur Cherubim et Seraphim, incessabilibus vocibus glorificant Deum, et omnis quaecumque est in caelis constitutio (σύστασις) gloriam praestat^b Deo Patri universorum. Hic omnem Verbo constituit (συνίσταμαι) mundum, in mundo autem et angeli sunt, omni autem mundo legem imposuit^c (νομοθετέω) in suo stare-manere unumquemque et definitum a Deo non transgredi terminum, perficiente unoquoque praeceptum opus.

11. Hominem autem propriis plasmavit (πλάσσω) manibus, (id quod) purissimum (est) et tenuissimum-et-delicatissimum^a (λεπτός) de terra sumens, ad mensuram in unum-miscens (συγκεράννυμι) suam virtutem (δύναμις) cum terra. Etenim plasmati (πλάσμα) (quidem) proprias circumposuit^b (περιτίθημι) characteres, ut et quod videretur deiforme (θεοειδής) esset — ad imaginem^c enim Dei super terram positus est plasmatus homo —; ut autem vivens fieret, «insufflavit in faciem eius spiraculum vitae», ita ut et secundum insufflationem et secundum plasma similis fieret homo^d Deo. Igitur erat liber (ἐλεύθερος) et suae potestatis (αὐτεξούσιος), in hoc factus a Deo ut eorum quae super terram essent omnium dominaretur. Et magna haec conditio-factura (κτίσις) a Deo parata ante plasmationem hominis homini data est (tamquam) praedium (χωρίον) habens in-se (ἐμπεριέχω) omnia. Erant autem in praedio et operantes^e servi (δοῦλος) Dei illius qui condidit universum, et actor-dispensator (ἐπίτροπος) dominabatur praedio huic, qui super conservos (σύνδουλος) ordinatus erat (τάσσω); servi autem angeli erant, actor-dispensator autem archangelus.

10, b. *litter.* praestare || c. *ἔγ* E : *ἔω* Mkr

11, a. *h* *ἠφιαφῆμεν* E : om. Mkr || b. *ἠρωρηρέτω* E : *ἠρωρηρέτω* Mkr || c. *ἠ ἠρωρηρέτων* E : *ἠρωρηρέτων* Mkr || d. *litter.* similem fieri hominem || e. operantes : *litter.* in operibus

Verbe et de cette Sagesse, puissances qui sont appelées Chérubins et Séraphins, glorifient Dieu par des chants ininterrompus², et tout ce qu'il y a d'êtres existants dans les cieux rendent gloire à Dieu le Père de toutes choses. C'est lui qui, par son Verbe, a donné l'existence au monde entier, et, dans ce monde, il y a aussi les anges; et, au monde entier, il a imposé comme loi que chacun ait à demeurer en son rang et à ne pas franchir la limite fixée par Dieu, chacun accomplissant l'œuvre qui lui a été prescrite.

Modelage de l'homme.

11. Quant à l'homme, c'est de ses propres mains que Dieu le modela en prenant, de la terre, ce qu'elle avait de plus pur et de plus fin^a et en mélangeant, dans la mesure qui convenait, sa puissance avec la terre. D'une part, en effet, il revêtit de ses propres traits l'ouvrage ainsi modelé, afin que même ce qui apparaîtrait aux regards fût de forme divine : car c'est après avoir été modelé à l'image de Dieu que l'homme fut placé sur la terre. D'autre part, pour que l'homme devînt vivant, «Dieu insuffla sur sa face un souffle de vie^b», de telle sorte que, à la fois selon le souffle et selon l'ouvrage modelé, l'homme fût semblable à Dieu¹. Il était donc libre et maître de ses actes, ayant été fait par Dieu dans le but de commander à tous les êtres qui se trouvaient sur la terre^c. Et cette vaste création préparée par Dieu avant le modelage de l'homme fut donnée à l'homme comme un domaine renfermant toutes choses. Il y avait également dans ce domaine, y exerçant leur activité, les serviteurs du Dieu qui avait créé l'univers, et un intendant, mis à la tête de ses compagnons de service, régissait le domaine : ces serviteurs étaient des anges, et l'intendant était un archange.

11, a. cf. Gen. 2, 7 || b. Gen. 2, 7 || c. cf. Gen. 1, 26,28

12. Igitur, dominum (κύριος) faciens hominem terrae et eorum quae in hac (sunt) omnium, latenter et eorum qui in hac servi (δοῦλος) sunt dominum (κύριος) hunc constituit. Attamen illi (quidem) erant in sua perfectione^a, dominus autem, hoc (est) homo, pusillus erat, nam infans erat, et oportebat-et-conveniebat eum crescentem sic ad perfectionem venire. Ut autem educatio (τροφή) ei et incrementum in delectatione-obelectationis (τροφή) fierent, melior quam mundus hic locus paratus (est) ei, aere, pulchritudine, lumine, esca, plantis, fructu, aquis caeterisque omnibus ad vitam^b necessariis superior, et paradisi nomen est ei. Sic autem pulcher et bonus (καλὸς ἀγαθός) erat paradisi: Verbum Dei adsidue in eo deambulabat-circumibat (περιπατέω) et loquebatur cum homine, futura-quae-venturaerant (μέλλω) praefigurans (προτυπώω), (scilicet) quoniam cohabitans erit et loquetur cum eo et erit cum hominibus, docens eos iustitiam. Homo vero puer erat nondum perfectum habens consilium (βουλή), propter quod et facile a seductore deceptus est.

13. Igitur, quoniam Deus, in paradiso dum demorabatur homo, adduxit coram (eo) animalia omnia et iussit nomina imponere omnibus illis, «et omne quodcumque vocavit Adam animam viventem, <hoc erat>^a nomen ei». Beneplacitum autem fuit ei et adiutorium homini facere; sic enim dixit Deus: «Non bonum est esse hominem solum; faciamus ei adiutorium secundum se»: in aliis enim omnibus animalibus non inveniebatur par-et-aequale

Le Paradis terrestre.

12. Ayant donc fait l'homme maître de la terre et de tout ce qu'elle renfermait, Dieu, secrètement, l'établit aussi comme maître des serviteurs qui s'y trouvaient. Cependant ceux-ci étaient dans leur état adulte, tandis que le maître, à savoir l'homme, était tout petit, car il n'était encore qu'un enfant, et il lui fallait, en grandissant, parvenir à l'état adulte. Par ailleurs, afin que son éducation et sa croissance se fassent dans les délices, il lui fut préparé un séjour meilleur que ce monde, l'emportant sur lui par l'air, la beauté, la lumière, la nourriture, les plantes, les fruits, les eaux et toutes les autres choses nécessaires à la vie: cet endroit avait nom Paradis^a. Telles étant la beauté et l'excellence de ce Paradis, le Verbe de Dieu s'y promenait assidûment^b et s'y entretenait avec l'homme, préfigurant de la sorte ce qui était à venir, à savoir qu'il habiterait avec les hommes, s'entreprendrait avec eux et se rendrait présent à eux pour leur enseigner la justice. Mais l'homme n'était alors qu'un petit enfant, n'ayant point encore le jugement mûr: c'est d'ailleurs pourquoi il fut facilement trompé par le séducteur.

Formation de la femme.

13. Tandis que l'homme séjournait dans le Paradis, Dieu lui amena tous les animaux et lui ordonna de leur imposer des noms à tous, «et tout nom dont Adam appela quelque être vivant, ce fut son nom^a». Mais Dieu jugea bon de faire également une aide pour l'homme, car il parla ainsi: «Il n'est pas bon que l'homme soit seul; faisons-lui une aide en rapport avec lui^b»: car, parmi tous les animaux, il ne se trouvait pas d'aide égale et semblable à

12, a. *ἡνωρηθημεθωσεν* corr. tradd.: *ἡνωρηθημεθωσεν* E Mkr || b. *ἡνωρηθημεθωσεν* corr. tradd.: *ἡνωρηθημεθωσεν* E Mkr
13, a. *οὐκ ἔστι* corr. tradd.: *οὐκ ἔστι* E Mkr

12, a. cf. Gen. 2, 8 || b. cf. Gen. 3, 8
13, a. Gen. 2, 19 || b. Gen. 2, 18

(ζωος) et simile Adae adiutorium. Ipse autem Deus exstasim misit super Adam et in-somnum-fecit et, ut opus ex opere perficeretur, non factus in paradiso somnus hic factus est super Adam, volente Deo. Et sumpsit Deus unam de costis Adae et replevit pro ea carnem, et costam quam sumpsit aedificavit in mulierem et sic adduxit coram Adam. Is autem videns dixit : «Hoc nunc os ex ossibus meis, caro de carne mea ; haec vocabitur mulier, quoniam de viro suo sumpta est.»

14. «Et erant» Adam et Eva — hoc est enim nomen mulieris — «nudi, et non erubescabant» : innocens enim et infantilis sensus erat in eis, et nihil in-mentem-inducere-et-cogitare (ἐννοέω) erat eis eorum quaecumque prave per concupiscentias et turpibus desideriis in anima nascuntur. Erant enim tunc integram^a servantes suam naturam, quoniam (id quod) insufflatum (fuerat) in plasmate spiraculum erat vitae. Igitur, stans-permanens spiraculum in < suo >^b ordine et virtute, non-cogitans-et-non-in-mentem-inducens (ἀνευνόητος) est peiorum. Propter hoc ergo non erubescabant osculantes, ad invicem complexi sancte puerorum more.

15. Sed, ne magna-saperet (μεγαλοφρονέω) homo et elatus-extolleretur (ἐπαίρω), quasi non haberet dominum, <et>^a propter datam ei protestatem (ἐξουσία) et fiduciam (παρρησία) ad Factorem suum Deum peccaret (ἀμαρτάνω), supergrediens suam mensuram, et sibi placens (αὐθάδης) praesumptionem extollentiae acciperet adversus Deum, data est ei lex a Deo, ut agnosceret quoniam dominum

Adam. Dieu lui-même fit donc tomber une extase sur Adam et l'endormit : pour qu'à partir d'une œuvre pût se réaliser une autre œuvre, le sommeil, qui n'existait pas au Paradis, survint sur Adam par la volonté de Dieu. Dieu prit alors une des côtes d'Adam et la remplaça par de la chair ; puis, de la côte qu'il avait prise, il bâtit une femme et l'amena de la sorte à Adam. A sa vue, celui-ci dit : «C'est maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair ; elle sera appelée femme, parce que c'est de son mari qu'elle a été prise^c.»

14. Adam et Ève — car tel était le nom de la femme — «étaient nus et n'en avaient point honte^a», car il y avait en eux un esprit ingénu et enfantin et il leur était impossible de concevoir aucune de ces pensées que, d'une manière perverse, fait naître dans l'âme le désir des honteuses jouissances. Car ils gardaient alors en son intégrité leur nature, parce que ce qui avait été insufflé dans l'ouvrage modelé était un souffle de vie^b. Tant qu'il demeurait dans son rang et dans sa force, ce souffle ne pouvait concevoir ce qui est mal. Aussi n'avaient-ils point honte de se baiser et de s'enlacer l'un à l'autre chastement à la manière des enfants.

Le commandement de Dieu.

15. Mais, de peur que l'homme ne s'enorgueillit et ne s'élevât, comme s'il n'avait pas de Maître, <et> que, à cause du pouvoir qui lui avait été donné et de l'assurance qu'il possédait à l'égard de Dieu son Créateur, il n'en vînt à pécher en dépassant la mesure qui lui avait été impartie et qu'en se complaisant en lui-même il ne conçût des pensées d'orgueil contre Dieu, une loi lui fut donnée par Dieu, afin qu'il sût qu'il avait pour Maître le Seigneur de toutes

14, a. *ωδρηηθ* correxī : *ωδρηηθρ* E Mkr || b. *μηριω* corr. tradd. : *μηριω* E Mkr

15, a. < *λε* > addidi

13, c. Gen. 2, 23

14, a. Gen. 2, 25 || b. cf. Gen. 2, 7

habet universorum Dominum. Et terminos (ὄρος) quosdam imposuit ei, ut, si servaret praeceptum (ἐντολή) Dei, talis semper staret-permaneret qualis erat, hoc est immortalis, si vero non servaret, ut mortalis fieret, resolutus in terram unde sumptum est plasma eius. Praeceptum autem erat hoc : « Ex omni ligno quod (est) in paradiso edens manducabis, sed de ligno solo a quo cognoscere est bonum et malum non manducabitis ex eo, nam in qua die manducaveritis, morte moriemini. »

16. Hoc praeceptum non servavit, sed inobaudivit Deo homo, seductus (πλανῶ) ab angelo, qui, propter multa Dei munera quae dedit homini invidens-et-aemulans (φθονέω) ei, et seipsum inutilem reddidit (ἀχρεϊώ) et hominem peccatorem fecit, inobaudire praecepto Dei suadens ei. Igitur, princeps-et-dux (ἀρχηγός) peccati factus angelus mendacio, et ipse extrusus est, offendens in Deum, et hominem fecit proici (ἐκβάλλω) extra paradysum. Quia autem per arbitrium-consilii (κατὰ γνώμην) desciscens-abstitit (ἀφίσταμαι) a Deo, Satanas vocatus est secundum hebraicam loquelam, quod est apostata ; sed idem hic et diabolus vocatur. Deus ergo serpenti, qui baiulans-portavit (βαστάζω) diabolium, maledixit, quae maledictio in ipsum animal et in latitantem-absconsum in eo angelum Satanam pervenit, hominem autem longe a facie sua fecit, transferens-habitare-faciens (μετοικίζω) eum circa paradysum [viae]^a tunc : peccatorem enim non recipit paradysus.

17. Extra autem facti paradysum, Adam et uxor eius Eva in multas calamitates-miseriae-sollicitudinum (συμ-

choses. Dieu lui imposa certaines bornes, de telle sorte que, s'il gardait le commandement de Dieu, il demeurerait toujours tel qu'il était, c'est-à-dire immortel, mais que, s'il ne le gardait pas, il devint mortel, voué à se dissoudre dans la terre d'où avait été pris son corps. Ce commandement était le suivant : « Tu prendras ta nourriture de tout arbre qui se trouve dans le Paradis, mais, pour ce qui est du seul arbre de la connaissance du bien et du mal, vous n'en mangerez pas : car, le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort^a. »

Le premier péché.

16. Ce commandement, l'homme ne le garda pas, mais il désobéit à Dieu : il fut égaré par l'ange, qui, jaloux de l'homme à cause des nombreux dons que Dieu lui avait accordés^a, tout ensemble se corrompit lui-même et rendit l'homme pécheur en le persuadant de désobéir au commandement de Dieu. Devenu ainsi l'initiateur du péché¹ par son mensonge, l'ange fut lui-même rejeté pour avoir offensé Dieu et il fit expulser l'homme hors du Paradis. Parce que, de son propre mouvement, il se détacha de Dieu, il fut appelé Satan en hébreu, c'est-à-dire apostat², mais il est appelé également du nom de Diable. Dieu maudit donc le serpent qui avait porté le Diable : cette malediction atteignit, avec l'animal lui-même, l'ange qui s'y trouvait caché, à savoir Satan ; quant à l'homme, Dieu l'éloigna de sa face et le fit habiter aux alentours du Paradis en ce temps-là³, car le Paradis ne peut recevoir de pécheur.

Le crime de Caïn.

17. Quand ils furent sortis du Paradis, Adam et sa femme Ève tombèrent dans de multiples infortunes,

¹⁵, a. Gen. 2, 16-17

¹⁶, a. cf. Sag. 2, 24

¹⁶, a. [δωδωμωρζή] seclusi (cf. notam)

φορά) inciderunt, in tristitia et labore et gemitibus conversantes in mundo hoc : sub radiis enim solis huius operabatur homo terram, haec autem spinas et tribulos germinabat, peccati poenam. Tunc et (quod) scriptum (est) adimpletum est : « Adam cognovit uxorem suam, et concipiens peperit Cain. » Post hunc autem peperit Abel. Apostata autem angelus, qui et in inobauditionem hominem adduxit et peccatorem effecit et prociendi (ἐκβάλλω) eum e paradiso causa factus est, secundum malum, non contentus priore, operatus est in fratribus : Cain enim implens suo spiritu, fratricidam eum effecit. Et ita mortuus est Abel, occisus a fratre, ex eo significante quoniam quidam (quidem) persecutionem patientur (δίωκω) et opprimentur (θλίβω) et occidentur, iniqui autem occident et persequuntur iustos. Super quod magis Deus iratus maledixit Cain, et evenit omnem ab eo stirpem secundum seminis successionem similem seminari factam esse^a. Suscitavit autem Deus alium filium Adae pro Abel occiso.

18. Valde autem longe diffusa-extensa malitia adtigit-obtinuit omne genus hominum, ita ut valde parvum iustitiae semen esset^a in eis. Etenim illegitimae^b (ἄνομος) commixtionem super terram fiebant ; commixti sunt enim angeli cum [e semine]^c filiabus hominum, quae pepererunt eis filios, qui propter ingentem magnitudinem terrigeni vocati sunt. Angeli ergo suis^d uxoribus (tamquam) munera obtulerunt nequitiae doctrinas : docuerunt enim eas virtutes radicum et herbarum et tincturam et fucos^e et inven-

vivant en ce monde dans la tristesse, les peines et les gémissements : car c'était sous l'ardeur du soleil que l'homme travaillait la terre, et celle-ci faisait lever des épines et des chardons en châtement du péché^a. Alors s'accomplit aussi cette Écriture : « Adam connut sa femme ; ayant conçu, elle enfanta Caïn^b. » Après celui-ci, elle enfanta Abel^c. Mais l'ange apostat, qui avait entraîné l'homme à la désobéissance, qui avait fait de lui un pécheur et qui avait été cause de son expulsion du Paradis, non content de ce premier méfait, en perpétra un second sur les deux frères : il remplit Caïn de son propre esprit et fit de lui un fratricide^d. Ainsi mourut Abel, tué par son frère, qui signifia, par cet acte, que certains seraient persécutés, opprimés et mis à mort et que ce seraient les impies qui mettraient à mort et persécuteraient les justes. Irrité davantage à cause de ce crime, Dieu maudit Caïn : ainsi arriva-t-il que toute la descendance de celui-ci, au long des générations successives, fut semblable à son ancêtre^e. Et Dieu suscita un autre fils à Adam à la place d'Abel qui avait été tué^f.

La perversion de l'humanité.

18. Mais le mal, en se répandant, envahit toute la race des hommes, au point qu'il n'y avait plus qu'une infime semence de justice parmi eux. En effet, des unions criminelles avaient lieu sur la terre : des anges s'unirent aux filles des hommes, lesquelles leur enfantèrent des fils qui, à cause de leur taille extraordinaire, furent appelés géants^a. Or ces anges offrirent en présent à leurs épouses des doctrines de dépravation² : ils leur enseignèrent les vertus des racines et des plantes, les teintures et les fards, la décou-

17, a. *litter.* fieri

18, a. *litter.* esse || b. *παρρωριξίν* corr. tradd. : *παρρωριξίν* E Mkr || c. [*ἢ φιλιαγγίξιν*] seclusi (glossa?) || d. *μικρῶν* corr. tradd. : *μικρῶν* E Mkr || e. *εὐσπυρῶν* corr. tradd. : *εὐσπυρῶν* E Mkr

17, a. cf. Gen. 3, 17-19 || b. Gen. 4, 1 || c. cf. Gen. 4, 2 || d. cf. Gen. 4, 8 || e. cf. Gen. 4, 17-24 || f. cf. Gen. 4, 25

18, a. cf. Gen. 6, 2-4

tiones pretiosarum materiarum, venustatis unguentum, odia, amores, cupidines, illecebras amoris, vincula veneficii, omnem divinationem et Deo odibilem idololatriam.

Quibus in mundum ingressis, sparsa-redundaverunt nequitiae negotia et minuta-defecerunt (negotia) iustitiae, **19.** ita ut, iudicio^a superveniente mundo a Deo per diluvium decima generatione (γενεά) post protoplastum, unus solus inventus esset^b iustus, Noe. Qui propter suam iustitiam et ipse salvatus est et uxor eius et tres filii sui et tres uxores filiorum eius, inclusi in arcam cum omnibus animalibus quae Deus praecepit Noe introducere in arcam : et <enim>^c exterminatione facta omnium et hominum et ceterorum animalium quae super terram erant, salvabatur (id quod) custoditum (erat) in arca. Erant autem tres filii Noe, Sem, Cham et Iaphet, <quorum>^d iterum genus multiplicatum est : initium enim eorum qui post diluvium (fuerunt) hominum hi sunt.

20. Sed ex his unus sub maledictione incidit et duo benedictionem hereditaverunt propter suos actus. Ex ipsis enim adolescentior (νεώτερος), qui vocatur Cham, irridens patri et in peccato impietatis (ἀσεβεια) adiudicatus propter (eam quae) in patrem (erat) contumeliam-et-ignominiam, maledictionem recepit, et ei quae ab ipso proles facta est universae induxit (aliquid) e maledictione : unde evenit omne quod post ipsum (fuit) genus maledictum factum esse^a, in peccato crescens et multiplicatum. Sem autem et

19, a. *ἡνωσθησάνη* correxi : *ἡνωσθησάνη* E Mkr (haplogr.) || b. *litter.* inveniri || c. <*ῥωνήη*> addidi || d. *ἡρηγ* correxi : *ἡρηγ* E Mkr

20, a. *litter.* fieri

verte des matières précieuses, les filtres magiques, les haines, les amours, les passions, les séductions, les sorcelleries, toute espèce de divination et d'idolâtrie exécrée par Dieu.

Noé sauvé du déluge.

Quand toutes ces perversités firent leur entrée dans le monde, les pratiques du mal débordèrent et celles de la justice déclinèrent, **19.** au point que, lorsque le jugement vint sur le monde de la part de Dieu par le moyen du déluge, à la dixième génération à partir du premier homme, il ne se trouva qu'un seul juste, Noé^a. Celui-ci, à cause de sa justice, fut sauvé lui-même, ainsi que sa femme, ses trois fils et les trois femmes de ses fils enfermés dans l'arche avec tous les animaux que Dieu avait commandé à Noé de faire entrer en celle-ci : <car>, tandis qu'avait lieu la destruction de tous les hommes et de tous les animaux qui étaient sur la terre, ce qui se trouvait gardé dans l'arche était sauvé. Ainsi Noé avait trois fils, Sem, Cham et Japhet. A son tour, leur descendance se multiplia : car c'est eux qui furent le point de départ des hommes postérieurs au déluge^b.

Les trois fils de Noé.

20. Mais, de ces trois fils, l'un encourut une malédiction et les deux autres héritèrent d'une bénédiction, et cela à cause de leurs œuvres respectives. En effet, le plus jeune d'entre eux, nommé Cham, s'étant moqué de son père et ayant été reconnu coupable d'impiété en raison de l'outrage fait à celui-ci, reçut une malédiction et la fit passer jusque sur toute la descendance issue de lui, et de là vint que toute sa race après lui fut maudite, croissant et se multipliant dans le péché ; en revanche, Sem et Japhet, ses

19, a. cf. Gen. 6, 8 || b. cf. Gen. 9, 18-19

Iaphet fratres eius propter (eam quae) ad patrem (erat) pietatem (εὐσέβεια) consecuti sunt benedictionem.

Igitur, maledictio Cham, qua maledixit eum pater Noe, haec est : « Maledictus Cham : puer servus erit fratribus suis. » Perveniens ad generationem ille multam sobolem fecit super terram in quattuordecim generationes (γενεά) deorsum circiter pullulantes, quando et demessum est a Deo genus eius traditum in iudicium : Chananaei enim et Hetaei et Pheresaei et Hevaei et Amorraei et Iebusaei et Gergesaei et Sodomitae, Arabes et qui in Phoenicia habitant, omnes Aegyptii et Li <byes>^b ex semine Cham sunt, qui inciderunt sub maledictionem, longe extensa maledictione super impios.

21. Quo autem modo processit maledictio, eodem modo et benedictio transivit-processit in genus benedicti uniuscuiusque secundum ordinem. Ex quibus primus (quidem) benedictus est Sem in verbis his : « Benedictus Dominus, Deus Sem, et erit Cham puer eius. » Haec est benedictionis virtus (δύναμις), factum esse^a (scilicet) Deum et Dominum universorum Sem possessionem <seorsum>^b pietatis (θεοσέβεια) : quae orta est benedictio in Abraham perveniens, qui ex semine Sem in decima generatione (γενεά) deorsum recensetur (γενεαλογέω). Et propter hoc Pater et Deus omnium beneplacitum habuit (εὐδοκέω) Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob vocari : ad Abraham enim extensa-protensa-est benedictio Sem. Benedictio autem Iaphet huiusmodi est : « Dilatet Deus Iaphet, et <habitabit>^c in domo Sem, et fiat Cham puer eius. » <Haec autem>^d in fine saeculi floruit, manifestat <o>^e

20, b. *Ἰηραγῆρ* corr. Barthoulot Robinson : *Ἰηραγῆρ* E Mkr (cf. notam)

21, a. *litter.* fieri || b. *ωννηνηρ* corr. Smith Froidevaux : *ωννηρ* E Mkr || c. *πρωτηγετ* corr. tradd. : *ωρζυτηγετ* E Mkr (cf. notam) || d. *ελ* corr. tradd. : *ελυ* † E Mkr || e. *ερβεγετηρ* corr. tradd. : *ερβεγετηρ* E Mkr

frères, à cause de leur piété envers leur père, obtinrent une bénédiction.

La malédiction de Cham, par laquelle son père Noé le maudit, fut la suivante : « Maudit soit Cham : il sera esclave domestique pour ses frères^{a 1}. » Parvenu à l'âge adulte, il se fit une postérité nombreuse. Elle se répandit sur la terre jusqu'aux environs de la quatorzième génération. Et c'est alors que sa descendance fut moissonnée par Dieu, étant livrée par lui au jugement : car les Chananéens, les Hétéens, les Phéréseens, les Hévéens, les Amorrhéens, les Jébuséens, les Gergéséens, les habitants de Sodome, les Arabes, les habitants de la Phénicie, tous les Égyptiens et Libyens² étaient de la descendance de Cham^b, et ils tombèrent sous le coup de la malédiction, cette malédiction s'étant longuement étendue sur les impies.

21. Tout comme la malédiction suivit son cours, de la même manière la bénédiction s'étendit sur la descendance de ceux qui avaient été bénis, suivant le rang de chacun. Le premier d'entre eux, Sem, fut béni en ces termes : « Béni soit le Seigneur, le Dieu de Sem ; Cham sera son esclave^a. » Cette bénédiction eut pour effet que le Dieu et Seigneur de toutes choses devint l'apanage réservé à la piété de Sem¹. Cette bénédiction s'épanouit lorsqu'elle parvint à Abraham, qui, issu de Sem, apparaît à la dixième génération selon l'ordre généalogique descendant^b. Et c'est pourquoi le Père et Dieu de toutes choses se plut à s'appeler « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob^c » ; car sur Abraham s'était étendue la bénédiction de Sem. Quant à la bénédiction de Japhet, elle fut la suivante : « Que Dieu donne du large à Japhet, et qu'il habite dans la maison de Sem², et que Cham soit son esclave^d. » Cette bénédiction a fleuri à la fin des temps³, après que se fut manifesté le

20, a. Gen. 9, 25 || b. cf. Gen. 10, 6-20

21, a. Gen. 9, 26 || b. cf. Gen. 11, 10-26 || c. Ex. 3, 6. Matth. 22, 32 || d. Gen. 9, 27

Domino, ex vocatione gentium, dilatans eis Deus vocationem : etenim «in omnem terram exivit sonus eorum, in fines mundi verba (ῥῆμα) eorum». Dilatare ergo est (ea quae) ex gentibus (est) vocatio (κλησις), hoc (est) Ecclesia ; et habitat in domo Sem, hoc est in patrum hereditate, in Christo Iesu accipiens primogenita (πρωτοτοκεῖα). Igitur, in quo ordine unusquisque benedictus est, in eodem ordine per progeniem accepit benedictionis fructum.

22. Post diluuium autem disposuit Deus pactum-foederis (διαθήκη) universo mundo, scilicet omnibus animalibus-irrationabilibus (θηρίων) et hominibus, ut non iam diluuium destrueret omnem insurrectionem (ἀνάστημα) terrae. <Dedit>^a autem signum eis : «Quando nube contegetur aer, adparebit arcus in nube, et memor ero pacti-foederis (διαθήκη) mei, et non iam perdam omne mobile-saltitans (κινέω) super terram aqua.» Et mutavit cibum hominum, iubens eis carnem comedere : a protoplasto enim Adam usque ad diluuium solum seminibus et fructibus arborum vescebantur homines, sed carniū esca non erat permessa eis. Quoniam autem tres filii Noe initium generis hominum erant, ad multiplicationem et incrementum benedixit eis Deus dicens : «Crescite et multiplicamini et replete terram et dominamini eius ; et tremor vester et metus erunt super omnia animalia-irrationabilia (θηρίων) et super omnes aves caeli, et erunt vobis in escam sicut herba foeni ; sed carnem <in> sanguin<e>^b animae non comedetis ; etenim ves-

22, a. *lm* corr. tradd. : *λη* E Mkr || b. *αρκωδρ* corr. Froidevaux in nota : *αρκωδ* E Mkr

Seigneur, à la suite de l'appel adressé aux gentils, lorsque Dieu a élargi en leur faveur son appel : car «leur voix est sortie sur toute la terre, et leurs paroles, jusqu'aux extrémités du monde». L'expression «donner du large» signifie donc ceux qui sont appelés du milieu des gentils, c'est-à-dire l'Église⁴ ; et celle-ci «habite dans la maison de Sem», c'est-à-dire dans l'héritage des pères, pour avoir, dans le Christ Jésus, reçu le droit d'aînesse. Ainsi, dans le rang où chacun fut béni, dans ce même rang il reçut, à travers sa descendance, le fruit de cette bénédiction.

L'alliance noachique.

22. Après le déluge, Dieu conclut une alliance avec le monde entier, les bêtes sauvages et les hommes, en sorte de ne plus détruire par un déluge tout ce qui surgit¹ de la terre. Et il leur donna un signe : «Lorsque le ciel se couvrira de nuages, l'arc-en-ciel apparaîtra dans la nuée, et je me souviendrai de mon alliance, et je ne ferai plus périr par l'eau tout ce qui se meut sur la terre^a.» Et il changea la nourriture des hommes en leur ordonnant de manger de la viande : car, depuis le premier homme, Adam, jusqu'au déluge, les hommes ne se nourrissaient que de graines et de fruits d'arbres et la manducation de chairs ne leur était pas permise. Comme les trois fils de Noé étaient le point de départ du nouveau genre humain, Dieu les bénit en vue d'une multiplication et d'une croissance, en leur disant : «Croissez et multipliez-vous, remplissez la terre et dominez sur elle ; la crainte et la frayeur que vous inspirerez seront sur toutes les bêtes sauvages et sur tous les oiseaux du ciel ; ils vous serviront de nourriture comme la verdure des plantes ; seulement vous ne mangerez pas la chair avec le sang qui est son âme ; car votre sang à vous, je le réclame-

21, e. Ps. 18, 5

22, a. Gen. 9, 14-15

trum sanguinem requiram de manibus omnium bestiarum et de manibus hominis; qui effuderit sanguinem hominis pro sanguine eius effundetur, quoniam <in>^c imaginem Dei feci^d hominem.» Imago autem Dei Filius est, cuius ad imaginem factus est homo. Et propter hoc in novissimis temporibus adparuit, ut imaginem similem sibi ostenderet.

Post hoc foedus multiplicatum est genus hominum, ex semine trium exoriens. Labium autem unum (erat) super terram, hoc est una lingua. **23.** Ascendentes ergo profecti sunt a terra orientis, et dum ibant per terram adtigerunt terram Sennaar valde latam, ubi turrim aedificare adgressi sunt (ἐπιχειρέω): artificium-machinabantur (μηχανάομαι) per eam in caelos ascendere, in memorial<e eis>^a qui post eos (futuri essent) hominibus <volentes>^b relinquere suum opus. Aedificium autem cocto latere et bitumine fiebat, et profectum accipiebat audacia-arrogantiae (τόλμα) eorum omnibus eiusdem-consilii-et-<eiusdem-voluntatis>^c-existentibus (ὁμογνωμωνέω) et per unam vocem officium-ministerii-dantibus (ὑπηρετέω) consilio voluntatis suae. Igitur, ut non magis iam progredere opus, divisit eorum linguas Deus, ut amplius non iam possent alterutros audire. Et sic sparsi-disseminati-sunt (διασπείρω) et possederunt mundum, secundum suam uniuscuiusque linguam catervatim-gregatim habitabant, unde multi populi differentes et alterius linguae (ἑτερόγλωσσοι) super terram. Igitur, quoniam tria genera hominum possederunt terram, et erat unum ex ipsis in maledictione, duo in benedictione, et

22, c. qh <h> correxi: qh E Mkr (haplogr.) || d. wrrwrh correxi: wrrwr E Mkr (cf. notam)

23, a. h jhrwawah wjnnghh corr. Froidevaux: h jhrwawahw hnggh E Mkr || b. hwnghwlp correxi: hwrwghwlp E Mkr || c. hwnghwaww correxi: hwnghw E Mkr

rai de la main de toutes les bêtes sauvages et de la main de l'homme; quiconque répandra le sang d'un homme, son propre sang sera répandu en compensation du sang versé, parce que c'est à l'image de Dieu que j'ai fait l'homme^{b 2}.» Or, l'image de Dieu, c'est le Fils^c, à l'image duquel l'homme fut fait. Et c'est pourquoi, dans les derniers temps, le Fils est apparu^d, afin de rendre l'image semblable à lui-même³.

La tour de Babel.

Après cette alliance, la race des hommes se multiplia en proliférant à partir de la descendance des trois fils de Noé. Or il n'y avait qu'«une seule lèvre» sur la terre^c, autrement dit une seule langue. **23.** S'étant donc mis en route, ils partirent de l'Orient et, au cours de leurs pérégrinations à travers la terre, ils parvinrent à la contrée très vaste de Sennaar^a. Là, ils entreprirent de bâtir une tour, tramant le dessein de monter par elle jusqu'au ciel et désireux de laisser leur œuvre comme un mémorial pour les hommes qui viendraient après eux. La construction était faite de briques cuites et de bitume^b. Leur arrogance allait croissant par le fait que tous avaient les mêmes sentiments et que c'était à l'aide d'un langage unique qu'ils servaient le dessein de leur volonté. Afin donc que leur œuvre n'allât pas plus avant, Dieu mit la division dans leurs langues, en sorte qu'ils ne puissent plus s'entendre les uns les autres. Et c'est ainsi qu'ils se dispersèrent et occupèrent le monde, habitant par groupes, chacun selon sa propre langue: d'où les peuples variés et de langues différentes sur la terre^c. Ainsi, trois races d'hommes occupaient la terre, et l'une d'elles était sous le coup de la malédiction, tandis que les deux autres étaient l'objet de la bénédiction. Ce fut

22, b. Gen. 9, 1-6 || c. cf. II Cor. 4, 4. Col. 1, 15 || d. cf. I Pierre 1, 20 || e. cf. Gen. 11, 1

23, a. cf. Gen. 11, 2 || b. cf. Gen. 11, 3-4 || c. cf. Gen. 11, 5-9

primo Sem facta est benedictio, cuius genus in oriente habitabat et Chaldaeorum possidebat regionem.

24. Procedentibus autem temporibus, hoc est decima generatione (γενεά) post diluivium, Abraham invenitur quoniam quaerit (eum qui) ex benedictione avi (προπάτωρ) sui debitus-et-pertinens (ὀφειλω) (erat) ei Deum. Quoniam autem secundum promptitudinem-sollicitudinis (πρόθυμον) animae suae per omnem circumibat^a (περιέρχομαι) mundum, scrutans ubi sit Deus, et impotens-erat-et-deficiebat ab inventione, miserans Deus eius qui solus tacito quaerebat eum, adparuit Abrahae, per Verbum sicut per radium notum faciens seipsum. Locutus est enim cum eo de caelo et dixit ei : « Transgredere-proficiscere (ἐξέρχομαι) de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui et veni-transgredere (έρχομαι) in terram quam ego ostendam, et ibi habita. » Ille autem credens caelesti voci, cum septuaginta annorum esset et haberet uxorem et cum ipsa in maturitate aetatis esset, cum ea exiit-profectus-est (πορεύομαι) de Mesopotamia, sumens secum fratris mortui filium Lot.

Et cum venisset in terram quae nunc Iudaea dicitur, in qua tunc habitabant septem gentes, genimina Cham, et adparuit ei in visione Deus et dixit : « Tibi dabo terram hanc et semini tuo post te in aeternam possessionem (κατάσχεσις). » Et fieri semen eius advenam (πάροικος) in terra non sua et adfligi (κακῶ) ibi moerens et serviens annos quadringentos, et in quarta generatione (γενεά) reverti in locum promissum Abrahae, [et]^b iudicante Deo gentem illam quae in servitutem redegit (δουλόω) semen eius. Ut autem cum multitudine etiam gloriam sui seminis cognosceret Abraham, eduxit eum Deus foras nocte et dixit ad

d'abord sur Sem que vint cette bénédiction : sa descendance habitait à l'Orient et occupait le pays des Chaldéens^d.

Abraham et sa foi en la promesse.

24. Les temps ayant progressé, c'est-à-dire à la dixième génération après le déluge, on rencontre Abraham cherchant le Dieu qui lui était dévolu en vertu de la bénédiction reçue par son ancêtre. Comme, dans l'ardeur de son âme, il parcourait la terre entière, cherchant la trace de Dieu, mais qu'il était impuissant à le trouver, Dieu eut pitié de celui qui le cherchait, seul et en silence. Il apparut à Abraham et se fit connaître à lui par son Verbe comme par un rayon de lumière. Il lui parla du haut du ciel et lui dit : « Sors de ta terre, de ta parenté et de la maison de ton père, et va dans la terre que je te montrerai, et fais-y ta demeure^a. » Abraham crut à la voix venue du ciel, et, bien qu'il eût soixante-dix ans, qu'il eût une femme et qu'elle-même fût déjà avancée en âge, il sortit avec elle de la Mésopotamie, en prenant avec lui Lot, fils de son frère défunt.

Quand il arriva sur la terre qui est appelée maintenant Judée et qu'habitaient alors sept peuples issus de Cham, Dieu lui apparut dans une vision et lui dit : « Je te donnerai cette terre, ainsi qu'à ta descendance après toi, en possession éternelle^b. » Il lui dit également que sa postérité séjournerait sur une terre qui ne serait pas la sienne, qu'elle y serait maltraitée et y subirait l'esclavage durant quatre cents ans, mais qu'à la quatrième génération elle reviendrait au lieu promis à Abraham, lorsque Dieu jugerait ce peuple qui aurait réduit en esclavage la postérité d'Abraham^c. Afin que celui-ci connût non seulement la multitude mais encore la gloire de sa postérité, Dieu le fit

23, d. cf. Gen. 11, 28

24, a. Gen. 12, 1 || b. Gen. 12, 7; 13, 15; 17, 8 || c. cf. Gen. 15, 13-16

24, a. *πηρη* corr. Smith Froidevaux : *πηρη* E Mkr || b. [L1] seclusi

eum : « Aspice sursum (ἀναβλέπω) in caelos et vide stellas in caelis, si poteris numerare eas : sic erit semen tuum. » Et non-haesitans-et-non-dubitans (ἀδιστακτος) animae eius videns Deus, testatus est ei, per Spiritum sanctum dicens in Scriptura : « Et credidit Abraham, et reputatum est ei ad iustitiam. » Erat autem incircumciscus quando testimonium accepit (μαρτυρέομαι). Et ut sublimitas fidei eius per signum nota fieret, dedit ei circumcisionem, [incircumcisionis]^c « sigillum <iustitiae>^d fidei eius quae in incircumcisione (erat) ».

Post hoc autem natus (est) ei filius, Isaac, ex Sara sterili, secundum promissionem Dei : quem circumcidit secundum quod disposuit ei Deus. Ex Isaac autem generatus est Iacob. Et sic venit-pervenit antiqua-in-initio (ἀρχαῖος) benedictio Sem ad Abraham, ab Abraham autem ad Isaac, ab Isaac autem ad Iacob, Spiritu hereditatem dispertiente in eis : vocatus est enim Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob. Generavit autem Iacob filios duodecim, ex quibus duodecim tribus Israel nominatae sunt.

25. Fame autem adprehendente omnem terram, evenit in Aegypto sola alimentum esse. Igitur transmigrans-habitavit (μετοικίζομαι) Iacob cum omni semine suo in Aegyptum. Erat autem numerus omnium demigrantium septuaginta quinque animae; in quadringentis autem annis, quemadmodum oraculum praedicat, sescenti sexaginta milia facti sunt. Quoniam autem male tractabantur et valde opprimebantur mala servitute et ingemiscebant-et-suspirabant (στενάζω) ad Deum, Deus patrum Abraham et Isaac et Iacob eduxit eos ex Aegypto per Moysen et Aaron, percutiens Aegyptios decem plagis, in ultima plaga exter-

²⁴, c. [ἡνὶ θρηωνοθησάν] secl. tradd. || d. <ἡρηρηθησάν> add. tradd.

sortir dehors de nuit et lui dit : « Lève les yeux vers le ciel et vois si tu peux compter les étoiles qui sont dans le ciel : ainsi sera ta postérité^d. » Voyant qu'il n'y avait nulle hésitation dans son âme, Dieu lui rendit témoignage en disant, par l'Esprit Saint, dans l'Écriture : « Et Abraham crut, et cela lui fut imputé à justice^e. » Or il était encore incircumcis quand il reçut ce témoignage. Afin donc que l'excellence de sa foi fût reconnue grâce à un signe, Dieu lui donna la circoncision « comme sceau de la justice de la foi qu'il possédait déjà dans son incircumcision^f ».

Après cela, il lui naquit un fils, Isaac, de Sara, la stérile, selon la promesse de Dieu, et il le circoncit selon ce que Dieu avait disposé. Ensuite, d'Isaac naquit Jacob. Et c'est ainsi que l'antique bénédiction donnée à Sem parvint à Abraham, puis d'Abraham à Isaac et d'Isaac à Jacob, l'Esprit répartissant sur eux l'héritage : car Dieu fut appelé Dieu d'Abraham et Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob. Quant à Jacob, il engendra douze fils, d'où les douze tribus d'Israël tirèrent leurs noms.

Moïse et la libération de la servitude.

25. Une famine ayant envahi tout le pays, il arriva qu'il n'y eût plus de nourriture que dans l'Égypte seule. Jacob émigra donc en Égypte avec toute sa descendance. Le nombre total des émigrants était de soixante-quinze âmes^a; mais, en quatre cents ans, selon ce que l'oracle avait prédit, ils devinrent six cent soixante mille. Comme ils étaient maltraités et en butte à un cruel esclavage et qu'ils gémissaient vers Dieu, le Dieu des pères, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, les fit sortir d'Égypte par la main de Moïse et d'Aaron, en frappant les Égyptiens de dix plaies et en envoyant, lors de la dernière plaie, l'ange

²⁴, d. Gen. 15, 5. Rom. 4, 18 || e. Gen. 15, 6. Rom. 4, 3. Gal. 3, 6. Jac. 2, 23 || f. Rom. 4, 11. Cf. Gen. 17, 9-14 || g. cf. Ex. 3, 6. Matth. 22, 32

²⁵, a. cf. Gen. 46, 27. Ex. 1, 5. Act. 7, 14

minatorem angelum mittens primogenitos eorum interficientem ab homine usque ad iumenta. Unde salvavit filios Israel, in mysterio manifestans passionem Christi per immolationem agni immaculati et sanguinem eius ad securitatem-incolumitatis (ἀσφάλεια) datum ad domos Hebraeorum unguendas. Nomen autem est mysterii huius Passio, libertatis causa. Scindens autem rubrum mare, filios (quidem) Israel omni securitate induxit in desertum, persequentes autem Aegyptios, qui post erant et intraverunt in mare, [et]^a per <didit>^b omnes. Hoc iudicium Dei factum (est) super eos qui iniuste male tractaverunt (καλώ) semen Abrahae.

26. In deserto autem accepit legem a Deo Moyses, decalogum in tabulis lapideis scriptum digito Dei — digitus autem Dei est is qui emissus est a Patre []^a sanctus Spiritus —, et praecepta et iustificationes (δικαιώμα) quae tradidit filiis Israel ad custodiendum. Et tabernaculum testimonii exstruxit iussu Dei, structuram visibilem super terram eorum quae in caelis spiritualia sunt et invisibilia et figuram Ecclesiae formae, et prophetias futurorum, in quibus et vasa et altaria et arcam in quam tabulas immisit. Et constituit etiam sacerdotes Aaron et filios eius, horum tribui universae sacerdotium dans, et erant ex semine Levi; sed et eandem totam tribum antea vocavit verbo Dei ad opus-deservitionis-praeibendum (λατρεύω) in templo Dei, quibus et legem imposuit^b leviticam, quales et quemadmodum esse oportet-et-convenit eos qui sine intermissione munus-deservitionis incumbunt praestare <in>^c templo Dei.

25, a. [ε] seclusi || b. ἡγορησὺν κωδὲς ἐκ τῆς ἡγορησὺν ἀδελφῆς E Mkr (cf. notam)

26, a. [h] secl. Vardanian (cf. notam) || b. εἴ E : εἰ Mkr || c. <h> addidi (cf. notam)

exterminateur pour faire périr les premiers-nés des Égyptiens depuis l'homme jusqu'au bétail. Il sauva de cette extermination les fils d'Israël, en leur révélant symboliquement la Passion du Christ à travers l'immolation d'un agneau sans tache, dont le sang devait servir à oindre les maisons des Hébreux et à assurer par là leur inviolabilité. Le nom de ce mystère était la Pâque¹, source de la libération^b. Après avoir fendu la mer Rouge, Moïse fit passer en toute sécurité les fils d'Israël dans le désert; quant aux Égyptiens, qui les poursuivirent et entrèrent à leur suite dans la mer, il les fit tous périr^c. Tel fut le jugement de Dieu sur ceux qui avaient injustement maltraité la descendance d'Abraham.

Le désert et le don de la Loi.

26. Dans le désert, Moïse reçut de Dieu la Loi, c'est-à-dire le Décalogue écrit sur des tables de pierre par le doigt de Dieu^a — ce doigt de Dieu est le Saint-Esprit émis par le Père^b —, ainsi que les commandements et prescriptions qu'il transmet aux fils d'Israël pour qu'ils les gardent. Il fit aussi, sur l'ordre de Dieu, la tente du témoignage, image sur terre des choses spirituelles et invisibles qui sont dans les cieux et préfiguration de l'Église, ainsi que les représentations prophétiques des choses futures, parmi lesquelles les ustensiles du culte, les autels et l'arche dans laquelle il mit les tables de la Loi. Il établit comme prêtres Aaron et ses fils, en donnant le sacerdoce à toute leur lignée — ils étaient de la descendance de Lévi — : cette même tribu tout entière, il l'appela, sur l'ordre de Dieu, au service du culte dans le Temple de Dieu, et il leur imposa la loi lévitique, précisant quelles qualités devaient avoir ceux qui seraient constamment occupés au service du culte dans le Temple^c de Dieu^c.

25, b. cf. Ex. 12, 11.27 || c. cf. Ex. 14, 15-31

26, a. cf. Ex. 31, 18. Deut. 9, 10 || b. cf. Jn 15, 26 || c. cf. Nomb. 1, 48-53

27. Cum autem adpropinquarent ad terram quam promisit Deus Abrahae et semini eius, unum ex unaquaque tribu eligens Moyses, misit speculari terram et civitates (quae erant) in illa et (eos qui) in civitatibus (erant) habitantes. Tunc revelavit (ἀποκαλύπτω) ei Deus nomen quod solum salvare poterat credentes in illud, et commutans-nominavit (μετονομάζω) Moyses Osee filium Nave, unum ex missis, et nominavit eum Iesum, et sic misit cum virtute nominis, credens (se) salvos (σῶος) (eos) recepturum esse^a propter ducationem (δδήγησις) nominis, quod (quidem) factum est : etenim, profecti et speculantes-et-explorantes (κατασκέπτομαι), reversi sunt portantes secum^b botrum uvae. Ex duodecim vero missis quidam ex eis in metum-terroris iniecerunt omnem populum, dicentes civitates maximas et munitas esse et filios terrigenorum^c gigantes habitantes in ea, ita ut <non>^d possent^e illi obtinere terram. Hoc autem facto, accidit populum omnem flere, non credentes (ἀπιστέω) quoniam Deus erat qui donabat (χαρίζομαι) eis virtutem et subiciebat universa, et locuti sunt male etiam de terra non tamquam bona neque tamquam digna periculum pati pro huiusmodi terra. Duo autem ex duodecim, Iesus filius Nave et Caleb filius Iephone, sciderunt vestimenta sua propter factum malum et exhortabantur populum non dissolvere animas neque amittere corda, quoniam Deus tradidit omnia sub manu eorum et terra valde bona est. Et quia non suadebantur, sed stabat-manebat populus ibi in eadem incredulitate, mutavit-et-convertit Deus viam eorum ut vagarentur^f, adfligens-et-percutiens (eos) in deserto. Et quotquot dies

L'incredulité du peuple et son châtement.

27. Comme ils approchaient de la terre que Dieu avait promise à Abraham et à sa descendance, Moïse, ayant choisi un homme par tribu, les envoya explorer cette terre, les villes qui s'y trouvaient et les habitants de ces villes^a. C'est alors que Dieu révéla à Moïse le nom qui seul peut sauver ceux qui croient en lui¹ : Moïse changea donc le nom d'Osée, fils de Navé, l'un des envoyés, et il le nomma Jésus^b. Il l'envoya ainsi avec la puissance de ce nom, convaincu qu'il recouvrerait ses envoyés sains et saufs pour avoir été guidés par ce nom : ce qui arriva effectivement. Après être partis et avoir fait leur exploration, ils revinrent en apportant avec eux une grappe de raisin^c. Cependant, parmi les douze envoyés, un certain nombre jetèrent tout le peuple dans la crainte en disant qu'il y avait là des villes grandes et fortifiées et que des fils des géants habitaient le pays², à telle enseigne qu'il leur serait impossible de s'en emparer^d. A la suite de quoi il arriva que tout le peuple se mit à pleurer, refusant de croire que Dieu leur accorderait la force et leur soumettrait tout le pays, et ils décrièrent même cette terre, disant qu'elle n'était pas bonne et ne méritait pas que l'on se risquât pour elle^e. Mais deux des douze, Jésus, fils de Navé, et Caleb, fils de Jéphoné, déchirèrent leurs vêtements à cause de la mauvaise action ainsi commise et exhortèrent le peuple à ne pas se décourager et à ne pas perdre cœur, car Dieu avait tout livré entre leurs mains et la terre était très bonne^f. Comme ils ne se laissaient pas convaincre, mais que le peuple persistait dans son incredulité, Dieu modifia alors la direction de leur route afin de les faire errer et de les frapper dans le désert : en corrélation avec le nombre

27, a. *litter.* recipere || b. *βήρκαίνω* E : *βήρκαίνω* Mkr || c. *επιήρρωδύηγ* corr. Froidevaux : *επιήρρωδύηγ* E Mkr || d. <νη> add. Mkr : om. E || e. *litter.* posse illos || f. *litter.* vagari eos

27, a. cf. Nombr. 13, 1-14. Deut. 1, 22-23 || b. cf. Nombr. 13, 15 || c. cf. Nombr. 13, 23-24 || d. cf. Nombr. 13, 25-33. Deut. 1, 26-28 || e. cf. Nombr. 14, 1-5 || f. cf. Nombr. 14, 6-9

profecti sunt et reversi sunt qui speculantes-exploraverunt (κατασκοπέτομαι) terram — quadraginta autem erant hi —, annum in diem ponens, quadraginta annos retinuit eos in deserto; neminem eorum qui perfectam aetatem et sensum habebant intrare in terram dignos fecit (ἀξιόω) propter incredulitatem eorum, nisi duos qui testimonium perhibuerunt (μαρτυρέω) hereditati, Iesum filium Nave et Caleb filium Iephone, et quotquot pusilli fuerunt non agnoscetes dexteram vel sinistram. Omnis igitur incredulus populus finem-habuit-et-consumptus-est (τελευταίω) in deserto paulatim, digna incredulitatis patiens; infantes vero crescentes in quadraginta annis implentes-perfece-runt (ἀναπληρώω) numerum mortuorum.

28. Quando impletum est quadragintennium (τεσσαρακονταετηρίς) venit populus prope Iordanem et congregati-aciem-struxerunt (συντάσσω) coram Iericho. Ibi congregans populum Moyses recapitulat (ἀνακεφαλαιόομαι) omnia, nar-rans usque in diem illum magnalia Dei, praeparans-et-ins-truens (eos qui) creverunt in deserto timere Deum et custo-dire praecepta eius, velut novam quandam legisdationem (νομοθεσία) faciens super illa, adiciens ad (eam quae) antea facta (fuerat) (προγίνομαι) : vocata est autem haec secunda lex (δευτερονόμιον), in qua multae prophetiae et de Domino nostro Iesu Christo et de populo et de vocatione (κλησις) gentium et de regno inscriptae sunt (ἐγγράφω).

29. Perficiente autem suum cursum Moyses, dicitur (ei) a Deo : « Ascende in montem et morere (τελευταίω), quoniam non introduces tu populum meum in terram. » Et ipse secundum verbum Domini mortuus est (τελευταίω), et suc-cessit ei Iesus filius Nave. Hic dividens Iordanem traduxit

de jours que les explorateurs avaient mis entre leur départ et leur retour, soit quarante jours, Dieu, fixant une année pour un jour, les retint pendant quarante ans dans le désert, ne jugeant dignes d'entrer dans la terre, à cause de leur incrédulité, aucun de ceux qui avaient l'âge adulte, mais seulement les deux qui avaient rendu témoignage en faveur de l'héritage, Jésus, fils de Navé, et Caleb, fils de Jéphoné, ainsi que tous les petits enfants ne reconnaissant pas encore leur droite ou leur gauche. Ainsi donc, tout le peuple incrédule mourut peu à peu dans le désert, subis-sant le juste châtement de son incrédulité, tandis que les enfants, en grandissant durant ces quarante années, compensaient le nombre des morts.

Le Deutéronome.

28. Quant fut accomplie la quarantaine d'années, le peuple vint aux abords du Jourdain et se rangea en face de Jéricho. Là, après avoir convoqué le peuple, Moïse récapitu-la tout, retraçant les hauts faits accomplis par Dieu jus-qu'à cette date, disposant ces hommes qui avaient grandi dans le désert à craindre Dieu et à garder ses commande-ments, établissant en plus de ceux-ci comme une nouvelle législation et l'ajoutant à la précédente. Elle fut appelée Deutéronome : on y trouve écrites de nombreuses prophé-ties relatives à notre Seigneur Jésus-Christ, au peuple, à la vocation des gentils et au royaume.

L'entrée dans la terre promise.

29. Quand Moïse eut achevé sa course, il lui fut dit par Dieu : « Monte sur la montagne et meurs, car tu ne feras pas entrer mon peuple dans la terre^a. » Il mourut, selon la parole du Seigneur, et Jésus, fils de Navé, lui succéda.

27, g. cf. Nombr. 14, 26-38

29, a. Deut. 32, 49-52

populum in terram, et evertens-et-destruens (eas quae) in ea habitabant septem gentes, divisit (eam) populo. Ibi Hierusalem, in qua rex David et Salomon filius eius, qui aedificavit templum in nomen Dei secundum similitudinem tabernaculi quod secundum typum caelestium et spirituum factum erat a Moysse.

30. Huc missi sunt a Deo prophetae : per Spiritum sanctum populum admonebant et convertebant ad Deum patrum omnipotentem, praecones (κῆρυξ) facti manifestationis (φανέρωσις) Domini nostri Iesu Christi Filii Dei, indicantes (μηνύω) quoniam ex semine David florebit caro eius, ut sit secundum carnem (quidem) filius David, qui erat filius Abrahae, per longam successionem, secundum autem Spiritum Filius Dei praeexistens (πρόεμι) apud Patrem, ante omnem aedificationem-mundi (κτίσις) natus, et manifestatus universo mundo in fine saeculi in homine, recapitulans (ἀνακεφαλαιόμαι) in seipsum omnia Verbum Dei, (quae) in caelo (sunt) et (quae) in terra.

31. Igitur, hominem adunivit Deo et communionem-concordiae (κοινωνία) Dei et hominis operatus est, nobis non valentibus aliter participationem accipere (μετέχω) incorruptibilitatis, nisi ipsa venisset ad nos. Nam invisibilis-et-inadparens (ἀόρατος) existens incorruptibilitas, nihil nobis utilitatem faciebat (ὠφελέω). Igitur visibilis facta est, ut secundum omnem partem participationem-receptionis

Celui-ci, ayant divisé le Jourdain, fit passer le peuple dans la terre ; puis, après avoir exterminé les sept nations qui y habitaient, il la répartit entre le peuple. C'est là que se trouvait Jérusalem, où régnèrent David et Salomon, son fils. Ce dernier bâtit le Temple au nom de Dieu, à la ressemblance de la tente qui avait été faite par Moïse selon la figure des choses célestes et spirituelles.

Le message des prophètes.

30. Envoyés là par Dieu, les prophètes, sous l'action de l'Esprit Saint, exhortaient le peuple et s'efforçaient de le tourner vers le Dieu des pères, le Tout-Puissant. Ils étaient en même temps les hérauts de la manifestation de notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, en annonçant que c'était de la descendance de David que fleurirait sa chair^a : d'une part, selon la chair, il serait fils de David, fils lui-même d'Abraham, par une longue succession de générations^b ; d'autre part, selon l'Esprit¹, il serait le Fils de Dieu préexistant auprès du Père, engendré avant toute création et manifesté au monde entier à la fin des temps en forme d'homme², récapitulant en lui-même toutes choses, lui, le Verbe de Dieu, tant les choses qui sont dans les cieux que celles qui sont sur la terre^c.

3. L'incarnation du Fils de Dieu et son œuvre de salut

Pourquoi l'incarnation du Fils de Dieu ?

31. Il unit donc l'homme avec Dieu et opéra une communion de Dieu et de l'homme¹, puisque nous ne pouvions avoir part à l'Incorruptibilité à moins que celle-ci ne vienne vers nous². En effet, comme elle était invisible, l'Incorruptibilité ne nous était d'aucun secours : elle se fit donc visible, afin que, à tous égards, nous recevions une

30, a. cf. Is. 11, 1 || b. cf. Matth. 1, 1 || c. cf. Éphés. 1, 10

(μετοχή) acciperemus incorruptibilitatis. Et quoniam in protoplasto Adam omnes implicati-adligati-sumus (συνδέω) morti per inobaudientiam, oportebat-et-conveniebat per obaudientiam (eius qui) propter nos homo factus (est) solvi (nos) <a> mor <te>^a. Quoniam mors in carnem regnavit, per carnem oportebat-et-conveniebat destructionem accipientem (eam) dimittere (ἀφίημι) hominem e potentatu (καταδυναστεία) suo. Igitur « Verbum caro factum est », ut, per quam carnem invaluit-et-possedit-et-dominatum-est (κρατέω) peccatum, per hanc evacuatum non iam sit in nobis. Et propter hoc eandem protoplasto carnationem (σάρκωσις) suscepit Dominus noster, ut <certans>^b-luctaretur pro patribus et vinceret in Adam (eum) qui in Adam adlisit nos.

32. Unde ergo est protoplasti substantia? Ex voluntate et sapientia Dei et ex virgine terra: « non enim pluit Deus », ait Scriptura, antequam homo fieret, « et homo non erat ad operandum terram ». Igitur ex hac, dum virgo erat adhuc, « sumpsit Deus limum e terra et plasmavit hominem », initium humanitatis. Igitur hominem hunc recapitulans (ἀνακεφαλαιόομαι) Dominus, eandem ipsi carnationis (σάρκωσις) accepit dispositionem (οἰκονομία) ex Virgine nascentis voluntate et sapientia Dei, ut et ipse (eam quae) ad Adam (erat) similitudinem carnationis (σάρκωσις) ostenderet et fieret (is qui) scriptus (erat) in initio homo secundum imaginem et similitudinem Dei.

33. Et sicut per virginem inobaudientem prostratus est homo et cadens mortuus est, sic et per Virginem, quae obaudivit verbo Dei, denuo accensus homo vita (ἀναζω-

31, a. *ἢ δαλωμένη* correxī: *δαλωμένη* E Mkr (cf. notam) || b. *δωρωμένη* corr. Froidevaux: *δωρομένη* E Mkr

une participation à l'Incorruptibilité. Et parce que, dans le premier homme, Adam, nous avons tous été enchaînés à la mort par le fait de la désobéissance, il fallait que, par l'obéissance de Celui qui se ferait homme pour nous, nous fussions affranchis de la mort³. Parce que la mort avait régné sur la chair, il fallait que, détruite par le moyen de la chair, elle laissât échapper l'homme à son oppression. Le Verbe se fit donc chair^a, afin que, détruit par le moyen de cette chair même par laquelle il avait dominé, le péché ne fût plus en nous. Et c'est pourquoi le Seigneur reçut une chair formée de la même manière que celle du premier homme⁴, afin de combattre pour ses pères et de vaincre en Adam celui qui nous avait vaincus en Adam.

Pourquoi la naissance virginale?

32. Or, d'où provenait la substance du premier homme? De la volonté et de la sagesse de Dieu et d'une terre vierge: « car Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir », dit l'Écriture, avant que l'homme fût fait, « et il n'y avait pas encore d'homme pour travailler la terre^a ». C'est donc tandis qu'elle était encore vierge que « Dieu prit du limon de la terre et en modela l'homme^b » pour qu'il fût le point de départ de l'humanité¹. Comme c'était cet homme même qu'il récapitulait en lui, le Seigneur reçut donc une chair formée selon la même « économie » que celle d'Adam², en naissant d'une Vierge par la volonté et la sagesse de Dieu, afin de montrer lui aussi une chair formée d'une manière semblable à celle d'Adam³ et de se faire cet homme même dont il est écrit qu'il était, à l'origine, à l'image et à la ressemblance de Dieu⁴.

33. Et de même que, par le fait d'une vierge désobéissante, l'homme tomba et mourut, de même, par le fait d'une Vierge obéissante à la parole de Dieu, l'homme fut

31, a. cf. Jn. 1, 14

32, a. Gen. 2, 5 || b. Gen. 2, 7 || c. cf. Gen. 1, 26

πυρέω) recepit vitam. Venit enim Dominus perditam ovem requirere (ἀναζητέω). Perierat autem homo. Et propter hoc aliud plasma (πλάσμα) quoddam non factus est, sed, ex illa ea quae ab Adam genus habebat <nascens>^a, similitudinem plasmationis servavit: oportebat-et-conveniebat enim recapitulari (ἀνακεφαλαιόομαι) Adam in Christum, «ut absorptum-deglutiretur (καταπίνω) mortale ab immortalitate», et Evam in Mariam, ut Virgo virginis advocata facta solveret-et-evacuaret (ἐκλύω) virginalem inobaudientiam per virginalem obaudientiam.

Et ea quae per lignum transgressio erat soluta est per ligni obaudientiam, qua obaudiens Deo Filius hominis clavus adfixus est (προσηλδω) ligno, mali (quidem) scientiam evacuans, boni autem scientiam introducens-et-adtribuens (περιποιέομαι): malum est autem inobaudire Deo, sicut obaudire Deo bonum est. **34.** Et propter hoc Verbum per Esaiam prophetam dicit, futura^a ut fierent praeindicans — propter hoc enim prophetae, quoniam futura adnuntiabant — dicit ergo per eum Verbum sic: «Ego non indicto audiens sum (ἀπειθέω) neque contradico: dorsum meum posui ad plagas et genas meas^b ad palmas, faciem autem meam non averti a confusione sputorum.» Igitur, per obaudientiam, qua usque ad mortem obaudivit pendens in ligno, antiquam factam in ligno inobaudientiam solvit.

Quoniam autem ipse est Verbum Dei omnipotentis, quod secundum invisibilem aspectum communiter-extensum-est^c (συμπαρεκτείνω) in universo mundo et continet (συνέχω) et longitudinem eius et latitudinem et altitudinem

33, a. <δέτωι> addidi (cf. notam)

34, a. *ϕζωνητηρδτωμν* G : *ϕζωνητηρδτωμν* E Mkr || b. *μδ* G : om. E Mkr || c. *ωνζωωωρωη* G : *η δτεη ωνζωωωρωη* E Mkr

ranimé et recouvra la vie¹. Car le Seigneur vint pour chercher la brebis qui était perdue, et cette brebis perdue était l'homme. Et c'est pourquoi il ne se fit pas autre chair modelée, mais, <en naissant> de celle-là qui était la descendante d'Adam, il garda la similitude de la chair modelée²: car il fallait qu'Adam fût récapitulé dans le Christ, afin que ce qui était mortel fût englouti par l'immortalité^a, et il fallait qu'Ève le fût aussi en Marie, afin qu'une Vierge, en se faisant l'avocate d'une vierge, détruisit la désobéissance d'une vierge par l'obéissance d'une Vierge³.

Pourquoi la mort sur la croix?

Et la transgression qui s'était perpétrée par le moyen du bois fut détruite par l'obéissance qui s'accomplit par le moyen du bois, cette obéissance par laquelle le Fils de l'homme obéit à Dieu lorsqu'il fut cloué au bois, abolissant par là la science du mal et procurant la science du bien: car le mal, c'était de désobéir à Dieu, de même qu'obéir à Dieu était le bien. **34.** Et c'est pourquoi le Verbe dit par le prophète Isaïe, faisant connaître à l'avance les choses à venir — car c'est précisément pour cela qu'ils étaient prophètes, à savoir parce qu'ils annonçaient les choses à venir —, le Verbe, donc, s'exprima ainsi par lui: «Je ne désobéis pas et je ne conteste pas; j'ai présenté mon dos aux fouets¹ et mes joues aux coups, et je n'ai pas détourné ma face de l'ignominie des crachats^a.» Donc, par l'obéissance^b par laquelle il a obéi jusqu'à la mort^c en pendant au bois^d, il a détruit l'antique désobéissance qui s'était perpétrée par le moyen du bois.

Et, parce que lui-même est le Verbe du Dieu tout-puisant, Verbe qui, au plan invisible, est coextensif à la création tout entière et soutient^e sa longueur et sa largeur et sa

33, a. cf. II Cor. 5, 4. I Cor. 15, 54

34, a. Is. 50, 5-6 || b. cf. Rom. 5, 19 || c. cf. Phil. 2, 8 || d. cf. Gal. 3, 13 || e. cf. Sag. 1, 7

et profundum — nam Verbo Dei universa dispensata-administrantur (διοικέω) —, et crucifixus est (σταυρώω) in haec Filius Dei in-modum-crucis-delineatus (χιάζω) in universo. Oporte <bat>-et-conveniens-<erat>^d enim eum visibilem factum in manifestum adducere (eam quae erat) <in> universo^e in-modum-crucis-delineationem^f (χίασμα) suam, ut inoperationem (ἐνέργεια) suam eam (quae erat) in <in>visibilis ostenderet per visibilem habitum (σχήμα), (scilicet) quoniam ipse est qui illuminat altitudinem, hoc est (quae sunt) in caelis, et continet (συνέχω) profundum, quod est in inferioribus terrae, et tendens-extendit longitudinem ab oriente usque ad occidentem, et arctur<i>^h regionem et meridiei latitudinem gubernans, et convocans (προσκαλέομαι) undique dispersos ad cognitionem Patris.

35. Adimplevit ergo et Abrahae factam promissionem, qua promisit ei Deus facere semen eius sicut stellas caelorum : hoc enim fecit Christus, ex ea quae ab Abraham genus habebat Virgine nascens, et luminaria in mundo constituens credentes in eum, per eandem fidem cum Abraham iustificans gentes : «credidit» enim «Abraham Deo et reputatum est ei ad iustitiam». Similiter et nos credentes Deo iustificamur : «iustus» enim «ex fide vivit». Ergo non per legem promissio Abrahae, sed per fidem : iustificatus est enim ex fide Abraham, et «iusto lex non est posita». Similiter et nos non per legem iustificamur, sed

34, d. *ἐρ* correxi : *ζ* E G Mkr || e. *ἡνωθέντων* correxi : *ἡωθέντων* — *ἡνω* E G Mkr || f. *ἡνωσάμενοι* correxi : *ἡνωσάμενοι* E G Mkr || g. *ἡνωθέντων* correxi : *ἡνωθέντων* E Mkr || h. *ἡνωσάμενοι* correxi : *ἡνωσάμενοι* E Mkr

hauteur et sa profondeur^f — car c'est par le Verbe de Dieu que l'univers est régi —, il fut aussi crucifié en ces quatre dimensions, lui, le Fils de Dieu qui se trouvait déjà imprimé en forme de croix dans l'univers : il fal<ait> en effet que le Fils de Dieu, en devenant visible, produisît au jour son impression en forme de croix <dans> l'univers, afin de révéler, par sa posture visible de crucifié, son action au plan <in>visible, à savoir que c'est lui qui illumine la «hauteur», c'est-à-dire les choses qui sont dans les cieux^g, qui soutient la «profondeur», c'est-à-dire les choses qui sont dans les régions de dessous la terre^h, qui étend la «longueur» depuis le Levant jusqu'au Couchantⁱ, qui dirige à la manière d'un pilote la «largeur» du Pôle et du Midi, et qui appelle de toutes parts les dispersés^j à la connaissance du Père².

Fils d'Abraham et de David.

35. Il accomplit la promesse faite à Abraham par laquelle Dieu avait promis à celui-ci de rendre sa postérité pareille aux étoiles du ciel^a. C'est en effet cela même que fit le Christ en naissant de la Vierge issue d'Abraham et en disposant «comme des luminaires dans le monde^b» ceux qui croyaient en lui, autrement dit en justifiant les gentils par une foi identique à celle d'Abraham : car «Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice^c». Pareillement aussi nous-mêmes, c'est en croyant à Dieu que nous sommes justifiés, car «le juste vivra de la foi^d». Ce ne fut donc pas en raison de la Loi que la promesse fut faite à Abraham, mais en raison de la foi^e : Abraham fut en effet justifié par le moyen de la foi, et «ce n'est pas pour le juste qu'une Loi a été établie^f». Pareillement aussi nous-mêmes,

34, f. cf. Éphés. 3, 18 || g. cf. Col. 1, 20 || h. cf. Éphés. 4, 9 || i. cf. Matth. 24, 27 || j. cf. Is. 11, 12. Jn 11, 52

35, a. cf. Gen. 15, 5 ; 22, 17 || b. Phil. 2, 15 || c. Gen. 15, 6. Rom. 4, 3. Gal. 3, 6. Jac. 2, 23 || d. Hab. 2, 4. Rom. 1, 17. Gal. 3, 11 || e. cf. Rom. 4, 13 || f. I Tim. 1, 9

per fidem, testificatam a lege et prophetis, quam praestat nobis Verbum Dei.

36. Et implevit (eas quae) David (erant) promissiones. Promisit enim ei Deus de fructu ventris eius suscitare (se) Regem aeternum, cuius regni finis non erit. Rex autem hic Christus, Filius Dei Filius hominis factus, hoc est ex ea quae a David genus habebat Virgine fructificatio factus. Et propter hoc de fructu ventris promissio facta est, quod est singularis-proprie (ἴδιος) mulieris conceptionis-partus (κύημα), sed non de fructu lumborum neque de fructu renum, quod est singulare-proprie (ἴδιος) < viri >^a gemen (γέννημα), ut singularem-proprie-particularem (ἴδιος) eam quae a David virginalis ventris fructificatio erat indicaretur^b, quae regna < t >^c super domum David in saecula, cuius regni finis non erit.

37. Sic ergo magnifice operabatur salutem nostram et (eam quae) patribus (facta erat) promissionem adimplebat et antiquam inobaudientiam exsolvebat Filius Dei filius David et filius Abrahae factus [est]^a. Haec enim perficiens-et-recapitulans (ἀνακεφαλαιόομαι) in seipsum, ut nobis praestaret (περιποιέω) vitam, Verbum Dei caro factum est propter Virginis dispensationem (οἰκονομία), ad solvendam mortem et vivificandum (ζωοποιέω) hominem : in carceribus enim peccati eramus, no < bis >^b et per culpam natis et < sub > morte < m lapsis >^c. 38. Igitur valde misericors (πολύελεος) erat Pater Deus. Misit artifex (τεχνίτης) Verbum, quod, veniens ad salvandum nos, in iisdem regionibus nobis et in iisdem locis factum est in quibus nos facti

36, a. *wnū* corr. tradd. : *wn ἦ* E Mkr. || b. indicaretur : sic! (cf. notam) || c. *βωρωινηρῆν* correxi : *βωρωινηρῆρ* E Mkr

37, a. *εηκωλ* correxi : *εηε* E G Mkr || b. *δερ* correxi : *δερ* E G Mkr || c. *δωλωιδρ ανηετηγ* corr. Froidevaux : *δωλωων ηετηγ* E G Mkr (cf. notam)

ce n'est pas par le moyen de la Loi que nous sommes justifiés, mais par le moyen de la foi, une foi qui reçoit le témoignage de la Loi et des prophètes et que nous procure le Verbe de Dieu.

36. Il accomplit aussi la promesse faite à David : car Dieu avait promis à celui-ci de susciter, du fruit de son sein, un Roi éternel¹ dont le règne n'aurait pas de fin^a. Ce Roi, c'est le Christ, le Fils de Dieu devenu Fils de l'homme, c'est-à-dire issu, tel un fruit, de la Vierge descendant de David. Et c'est pourquoi la promesse parlait du fruit du sein — ce qui caractérise le produit de la conception d'une femme —, et non du fruit des reins ni du fruit de la virilité — ce qui caractériserait le produit de la génération d'un homme — : de la sorte, c'était bien le propre Fruit du sein virginal issu de David qui était annoncé², ce Fruit qui règne à jamais sur la maison de David et dont le règne n'aura pas de fin^b.

Mort et résurrection du Fils de Dieu.

37. C'est ainsi qu'il opérât magnifiquement notre salut, qu'il accomplissait la promesse faite aux pères et qu'il détruisait l'antique désobéissance, lui, le Fils de Dieu devenu Fils de David et Fils d'Abraham^a. Car, récapitulant ces choses en lui-même afin de nous procurer la vie, le Verbe de Dieu se fit chair^b selon l'« économie » de la Vierge¹ afin de détruire la mort et de vivifier l'homme : car c'est dans la prison du péché que nous nous trouvions, pour avoir cédé au péché et être ainsi tombés sous le pouvoir de la mort². 38. Riche en miséricorde^a, Dieu le Père nous envoya donc son Verbe industrieux. Celui-ci, venant pour nous sauver, descendit jusque dans les endroits et les lieux mêmes où nous nous trouvions. — car c'est pour nous y

35, g. cf. Rom. 3, 21

36, a. cf. II Sam. 7, 12-13. Ps. 131, 11. Act. 2, 30 || b. cf. Lc 1, 33

37, a. cf. Matth. 1, 1 || b. cf. Jn 1, 14

38, a. cf. Ephés. 2, 4

perdidimus vitam, solvens carcerum vincula. Et adparuit lux eius et dissipavit (ἐξαφανίζω) tenebras carceris^a et sanctificavit nostram nativitatem et evacuavit (καταργέω) mortem, eadem vincula in quibus deprehensi fueramus solvens. Et resurrectionem ostendit ipse primogenitus mortuorum factus et in seipso erigens (ἀνίστημι) deiectum (πίπτω) hominem, elevans (eum) in supercaelestia (ὑπερουράνιος) a dextris gloriae Patris, quemadmodum Deus per prophetam promisit dicens : « Et erigam (ἀνίστημι) tabernaculum David deiectum (πίπτω) », hoc est carnem (quae) a David (erat). Et haec (quidem) vere perfecit Dominus noster Iesus Christus, nostram salutem magnifice operans, ut nos vere resuscitaret, salvans Patri.

Si quis vero (eam quae) ex Virgine (est) generationem eius non receperit, quomodo (eam quae) ex mortuis (est) resurrectionem eius recipiet? Nihil enim mirum est neque stupendum-neque-inopinatum (παράδοξος), si (is qui) non (est) natus (γεννάω) <neque>^b resurrexit a mortuis, sed neque resurrectionem (eius qui) innatus (ἀγέννητος) existit^c (ὑπάρχω) dicere possumus : innatus enim (est) et immortalis, et non cadens sub generationem (γέννησις) neque sub mortem cadet ; qui enim initium hominis non recepit, quomodo posset recipere finem eius? **39.** Si ergo non est natus (γεννάω), neque mortuus est ; et si non est mortuus, neque resurrexit a mortuis ; et si non resurrexit a mortuis, non est devicta mor<s>^a neque evacuatum (καταργέω) regnum eius ; et si mors non (est) devicta, quomodo nos ascendemus ad vitam, ab initio sub mortem lapsi? Qui ergo excludunt salutem ab homine et non credunt Deo quoniam sus-

38, a. *ἡ ἀρχὴ τῆς ζωῆς* G : *ἡ ἀρχὴ τῆς ζωῆς* E Mkr || b. <εὐ σὺ> addidi (cf. notam) || c. eius qui innatus existit : *litter.* huius innati facti (cf. notam)

39, a. *ἡ ζωὴ* correxi : *ἡ ζωὴ* E Mkr

être précipités que nous avons perdu la vie —, et il brisa de la sorte les chaînes de notre prison¹. Sa lumière apparut, dissipa les ténèbres de cette prison, sanctifia notre naissance et détruisit notre mort en rompant les chaînes mêmes en lesquelles nous étions retenus. Et il fit paraître la résurrection, devenant lui-même le Premier-né d'entre les morts^b, relevant en lui-même l'homme tombé et l'élevant au-dessus des cieus à la droite de la gloire du Père, comme Dieu l'avait promis par le prophète en disant : « Et je relèverai la tente de David qui était tombée^c », c'est-à-dire la chair issue de David. Voilà ce qu'a véritablement accompli notre Seigneur Jésus-Christ, en opérant magnifiquement notre salut, en nous ressuscitant véritablement, en nous sauvant pour le Père.

Mais, si quelqu'un n'admet pas sa naissance de la Vierge, comment admettra-t-il sa résurrection d'entre les morts? Car il n'y aurait rien d'étonnant ni d'inattendu à ce que quelqu'un qui ne serait pas né <ne> fût <pas non plus> ressuscité d'entre les morts² : nous ne pourrions même pas parler de résurrection à propos d'un être qui serait inengendré³, car un être qui serait inengendré serait également immortel et un être qui n'aurait pas été soumis à la naissance ne serait pas non plus soumis à la mort ; car quelqu'un qui n'aurait pas reçu le commencement de l'existence humaine, comment pourrait-il en recevoir la fin? **39.** Donc, s'il n'est pas né, il n'est pas mort non plus ; et, s'il n'est pas mort, il n'est pas non plus ressuscité d'entre les morts ; et, s'il n'est pas ressuscité d'entre les morts, la mort n'est pas vaincue et son règne^a n'est pas détruit^b ; et, si la mort n'est pas vaincue, comment monterons-nous vers la vie, nous qui, dès les origines, sommes tombés sous le pouvoir de la mort? Ceux donc qui rejettent le salut de l'homme et ne croient pas que Dieu les

38, b. cf. Col. 1, 18. Apoc. 1, 5 || c. Amos 9, 11. Act. 15, 16

39, a. cf. Rom. 5, 14.17 || b. cf. II Tim. 1, 10

citabit eos a mortuis, ipsi et generationem Domini nostri contemnunt, quam propter nos sustinuit Verbum Dei, caro fac<tum>^b, ut carnis resurrectionem ostenderet et in omnibus principatum haberet (πρωτεύω) : in caelis (quidem), quoniam primogenitus-primitivus (πρωτότοκος) consilii Patris, Verbum perfectum omnia gubernans (κυβερνάω) et lege statuens (νομοθετέω); super terram <autem>^c, quoniam primogenitus erat Virginis, iustus homo, sanctus, colens Deum (θεοσεβής), bonus, placens Deo, perfectus omnimodo; salvans omnes qui sequuntur eum ab inferno quoniam primogenitus mortuorum ipse et dux-princeps (ἀρχηγός) vitae Dei.

40. Sic igitur primatum tenet (πρωτεύω) in omnibus Verbum Dei, quoniam homo verus est et « admirabilis Consiliarius et Deus fortis », in communionem-concordiae (κοινωνία) hominem denuo-iterum-vocans (ἀνακαλέομαι) Dei, ut per (eam quae) ad eum (est) communionem nos participationem incorruptelae acciperemus. Qui ergo praedicatur (κηρύσσω) a lege (data) per Moysen et (a) prophetis Dei altissimi et omnipotentis, Fili <us>^a Patris universorum, a quo omnia, qui locutus est cum Moyse, hic venit in Iudaeam, seminatus a Deo per Spiritum sanctum et natus ex Virgine Maria ea quae (erat) ex semine David et Abrahæ, Iesus, Unctus Dei, ostendens seipsum esse (eum qui) antea praedicatus (fuerat) (προκηρύσσω) per prophetas.

41. Cuius praecursor-antecessor (πρόδρομος), Iohannes Baptista, antea-praeparans-et-aptans (προετοιμάζω) populum ad receptionem Verbi vitae, hunc indicavit esse Chris-

39, b. *Ͽηυετην* correxī : *Ͽηυετ* E G Mkr || c. *Ͽηη* correxī : *ϿηϿη* E G Mkr

40, a. *Πρηη* corr. Froidevaux : *Πρηηη* E Mkr *Ͽωωνηηη* G

ressuscitera d'entre les morts, ceux-là méprisent aussi la naissance de notre Seigneur, qu'il supporta pour nous, lui, le Verbe de Dieu, en se faisant chair^c afin de faire paraître la résurrection de la chair et d'avoir la primauté en toutes choses^d : aux cieus, d'abord, parce que Premier-né du conseil du Père^e, Verbe parfait gouvernant toutes choses et leur imposant sa loi ; sur la terre, ensuite, parce que Premier-né de la Vierge^f, homme juste, saint, pieux, bon, agréable à Dieu, parfait en tout ; enfin, sauvant des enfers tous ceux qui le suivent, parce que Premier-né des morts^g et Initiateur de la vie^h de Dieu¹.

Dieu s'est vraiment fait homme.

40. C'est de cette manière que le Verbe de Dieu possède la primauté en toutes choses^a, parce qu'il est homme véritable en même temps que « Conseiller merveilleux et Dieu fort^b » : il a ramené l'homme à la communion de Dieu afin que, par cette communion avec celui-ci, nous ayons part à l'incorruptibilité. Celui donc qui était annoncé par la Loi de Moïse et par les prophètes du Dieu Très-Haut et Tout-Puissant¹, le Fils du Père de toutes choses, par qui tout existe, qui s'était entretenu avec Moïse, Celui-là même est venu en Judée, engendré de Dieu par l'Esprit Saint et né de la Vierge Marie qui était de la postérité de David et d'Abraham, Jésus, le Christ de Dieu, et il a ainsi montré qu'il était Celui qui avait été annoncé à l'avance par les prophètes.

Les apôtres et l'Église de la gentilité.

41. Précurseur de ce Christ, Jean-Baptiste, après avoir préparé le peuple à l'accueil du Verbe de vie, avait fait

39, c. cf. Jn 1, 14 || d. cf. Col. 1, 18 || e. cf. Col. 1, 15 || f. cf. Lc 2, 7 || g. cf. Col. 1, 18. Apoc. 1, 5 || h. cf. Act. 3, 15

40, a. cf. Col. 1, 18 || b. Is. 9, 6

tum super quem Dei Spiritus requievit, commixtus carni eius. Huius discipuli et testes omnium bonorum operum et doctrinae et passionis eius et mortis et resurrectionis et in caelos post carnalem resurrectionem ascensionis, apostoli, qui post virtutem sancti Spiritus missi (sunt) ab eo in universum mundum, gentium vocationem (κλησις) perfece-
runt, ostendentes hominibus viam vitae, averte <ntes>^a eos ab idolis et a fornicatione et ab avaritia, emundantes animas eorum et corpora per baptismum aquae et Spiritus sancti, quem Spiritum sanctum acceperunt a Domino, hunc dividentes-et-impertientes credentibus : et sic struentes-constituerunt Ecclesias. In fide et caritate et spe confirmaverunt antea praedicatam a prophetis vocationem (κλησις) gentium, secundum misericordiam Dei factam super eas per suum servitutis-ministerium manifestantes, et recipientes (προσδέχομαι) eas in promissionem patrum, sic credentibus et diligentibus Dominum et in sanctitate et iustitia et patientia conversant <ibus>^b vitam aeternam per resurrectionem ex mortuis praestare Deum universorum promitten <tes>^c per eum qui mortuus est et resurrexit, Iesum Christum, <cui>^d tradidit rerum universarum regnum et potestatem vivorum et mortuorum et iudicium; et corpus servare in resurrectionem immaculatum et animam incorruptam in verbo veritatis consilium dederunt.

42. Sic enim (se) habere credentes, stante-manente-semester (παρμένω) in eis Spiritu sancto, qui datur in baptismo ab eo et custoditur a recipiente in veritate et sanctitate et iustitia et patientia conversante : huius enim spiritus et^a resurrectio fit credentibus, corpore denuo recipiente ani-

41, a. ηαρδολωανενιουφ correxi : ηαρδολωανενι E Mkr || b. φαρτεγελουφ correxi (cf. PO XII, 5, p. 39, 5) : φαρτην E Mkr || c. ψουσωγετωφ correxi : ψουσωγετωφ E Mkr || d. ηρωιδ correxi : γορωιδ E Mkr

42, a. ει E : om. Mkr

savoir qu'était le Christ Celui-là sur qui l'Esprit de Dieu s'était reposé en se mélangeant à sa chair. Disciples de ce même Christ et témoins de tous ses bienfaits, de son enseignement, de sa Passion, de sa mort, de sa résurrection et de sa montée aux cieus après sa résurrection corporelle, les apôtres, envoyés par lui avec la puissance du Saint-Esprit¹ dans le monde entier, réalisèrent la vocation des gentils, montrant aux hommes le chemin de la vie, les détournant des idoles, de la fornication et de l'avarice^a, purifiant leurs âmes et leurs corps par un baptême d'eau et d'Esprit Saint^b et distribuant aux croyants cet Esprit Saint qu'ils avaient reçu du Seigneur. Et c'est ainsi qu'ils fondèrent les Églises. Dans la foi, la charité et l'espérance², ils affermirent cette vocation des gentils que les prophètes avaient annoncée par avance; selon la miséricorde de Dieu venue sur eux³, par leur ministère ils faisaient connaître cet appel et ils accueillaient les gentils dans la promesse faite aux pères; ils promettaient qu'à ceux qui croyaient, qui aimaient le Seigneur, qui vivaient dans la sainteté, la justice et la patience, le Dieu de l'univers procurerait la vie éternelle, grâce à la résurrection d'entre les morts, par l'entremise de Celui qui était mort et ressuscité, Jésus-Christ, à qui Dieu avait remis la royauté sur toutes choses, l'autorité sur les vivants et les morts, ainsi que le jugement; et ils les exhortaient à garder leurs corps sans souillure pour la résurrection et leurs âmes à l'abri de la corruption grâce à la parole de la vérité^{c4}.

42. Ainsi, en effet, en sera-t-il des croyants si demeure en eux l'Esprit Saint, qui, donné par Dieu au baptême, est gardé par celui qui l'a reçu, pourvu qu'il vive dans la vérité, la sainteté, la justice et la patience¹ : car, par l'intervention de cet Esprit, la résurrection aussi s'accomplira pour ceux qui auront cru, leur corps recevant à nouveau leur âme, ressuscitant avec elle par la puissance de l'Esprit

41, a. cf. Act. 21, 25 || b. cf. Jn 3, 5 || c. cf. II Cor. 6, 7

mam et cum ea virtute Spiritus sancti resurgente et introducto in regnum Dei. Hic est benedictionis Iaphet fructus, in vocatione gentium per Ecclesiam manifestatus, manentem-sustinentem (καρμένω) habitationem recipere in domo Sem secundum promissionem Dei.

Saint et étant introduit dans le royaume de Dieu². Tel est le fruit de la bénédiction de Japhet, manifesté dans la vocation des gentils par le moyen de l'Église, qui attend d'avoir sa demeure dans la maison de Sem selon la promesse de Dieu^a.

42, a. cf. Gen. 9, 27

DEUXIÈME PARTIE

LA DÉMONSTRATION PAR LES PROPHÉTIES

1. Préexistence éternelle du Fils de Dieu

L'argument prophétique.

Que tous ces événements se dérouleraient de la sorte, l'Esprit de Dieu l'avait fait connaître à l'avance par les prophètes, afin que les hommes vraiment pieux aient une foi ferme à l'égard de ces choses : car toutes ces choses qui étaient impossibles à notre nature et qui, pour ce motif, ne pouvaient que provoquer l'incrédulité des hommes, Dieu les avait annoncées à l'avance par les prophètes, afin que, du fait qu'elles aient été dites longtemps à l'avance et qu'elles se soient accomplies telles exactement qu'elles avaient été prédites, nous reconnaissons que c'était Dieu qui avait annoncé par avance notre salut³.

« Un Fils était au commencement ... »

43. Il faut donc croire à Dieu en tout, car Dieu est véridique en tout¹. Or, que tout d'abord il existe un Fils à Dieu et que ce Fils est, non seulement avant qu'il n'apparût dans le monde, mais même avant que le monde ne fût^a, c'est ce que le premier à avoir prophétisé, à savoir Moïse, dit en ces termes hébraïques : « Baresith bara Elovim basan benowam samentharès », ce qui se traduit : « Un Fils

Omnia haec sic futura esse praeindicavit (προμηνύω) Spiritus Dei per prophetas, ad (hoc ut) firma ad ea fides fieret^b (eorum qui) in veritate Deum colunt (σέβομαι) : quaecumque enim impossibilia^c erant nostrae naturae et propter hoc incredulitatem habebant (μέλλω) inferre hominibus, haec Deus per prophetas fecit praeindicari (προμηνύω), ut ex (eo quod) praedicta (quidem) essent^d ante multa tempora, postea novissime eventum (ἐκβάσις) accepissent^e ita sicut et praedicta essent, cognosceremus quoniam Deus erat qui praeuntyavit (προκαταγγέλλω) nobis salutem nostram.

43. Deo autem <in>^a omnibus credere oportet-et-convenit : verus est enim in omnibus Deus. Quoniam autem existit^b (ὑπάρχω) Filius Deo et hic est non solum antequam adpareret^c in mundo, sed etiam antequam mundus fieret^d, (is) qui primus prophetavit Moyses dicit hebraice : « Baresith bara Elovim basan benowam samentharès. » Hoc autem interpretatum in armeniaca lingua :

42, b. *litter.* fieri || c. *litter.* impossibilitas || d. *litter.* praedici || e. *litter.* accipere

43, a. *յանկայնի* corr. tradd. : *անկայնի* E Mkr || b. *litter.* factus est (cf. notam) || c. *litter.* adparere || d. *litter.* fieri

43, a. cf. Jn 8, 58

«Filius in principio; creavit Deus postea caelum et terram.» Testatur hoc et Ieremias propheta, dicens sic: «Ante luciferum genui te, et ante solem (est) nomen tuum»: est autem hoc ante mundi aedificationem, nam simul cum mundo et stellae factae sunt. Et rursus ipse ait: «Beatus est qui erat antequam fieret^e homo»: nam Deo (quidem) existit^f (ὄπαρχω) <in> principi<o>^g ante mundi aedificationem Filius, nobis autem nunc quando manifestatus est; ante hoc autem nobis non erat, qui non cognoscebamus eum. Propter quod et discipulus eius Iohannes, narrans nobis quis sit Filius Dei qui erat apud Patrem antequam mundus fieret^h, et quoniam per ipsum (quae) facta (sunt) omnia facta sunt, ait sic: «In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil», manifestissime ostendens quoniam (illud) quod in principio Verbum erat cum Patre, per <quod>ⁱ omnia facta sunt, hoc est Filius eius.

44. Et iterum Moyses prope-venientem-ad-commercium-confabulationis (προσομιλέω) Filium Dei ad Abraham dicit: «Et visus est ei Deus ad quercum Mambre in meridie, et sursum aspiciens (ἀναβλέπω) oculis vidit, et ecce tres viri transeuntes-stabant (ἕστηκα) super eum, et adoravit in terram et dixit: «Domine, si vere inveni gratiam ante te», et (quae) deinceps omnia loquitur cum Domino et Dominus loquitur cum eo. Duo ergo de tribus angeli erant, unus autem Filius Dei, quocum et locutus est Abraham, depre-

était au commencement; Dieu créa par la suite le ciel et la terre².» C'est ce dont témoigne aussi le prophète Jérémie, lorsqu'il dit: «Avant l'étoile du matin je t'ai engendré, et avant le soleil est ton nom^c.» Ce nom est avant la création du monde, car c'est avec le monde que les astres ont été faits³. Et derechef le même Jérémie dit: «Heureux Celui qui était avant qu'il ne devînt homme.» Car, pour Dieu, le Fils existe déjà au commencement, dès avant la création du monde, mais, pour nous, il n'existe que depuis maintenant, c'est-à-dire depuis qu'il s'est manifesté: avant cela, pour nous, il n'était pas, puisque nous l'ignorions⁴. C'est pourquoi aussi Jean, son disciple, voulant nous annoncer qui est ce Fils de Dieu qui était auprès du Père avant que le monde ne fût, et que c'est par son intermédiaire que toutes les choses créées furent faites, s'exprime ainsi: «Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu; il était, au commencement, auprès de Dieu; toutes choses furent faites par son intermédiaire, et rien ne fut fait sans lui^d»: il montre par là très clairement que le Verbe qui était au commencement avec le Père et par l'entremise de qui toutes choses furent faites, c'est lui-même qui est son Fils⁵.

Manifestation du Fils de Dieu à Abraham.

44. Moïse dit encore que le Fils de Dieu s'entretint avec Abraham: «Et Dieu apparut à Abraham au chêne de Mambré à midi; ayant levé les yeux, il vit, et voici que trois hommes se tenaient debout en face de lui, et il se prosterna jusqu'à terre et dit: 'Seigneur, si vraiment j'ai trouvé grâce devant toi^a ...'», et tout ce qu'ensuite il dit au Seigneur et ce que le Seigneur lui dit. Deux d'entre les trois étaient en effet des anges, mais le premier d'entre eux était le Fils de Dieu, et c'est avec lui qu'Abraham s'entretint, le

43, e. *litter.* fieri || f. *litter.* factus est || g. *ἡ ὑληρωῆς* correxi: *ὑληρωῆς* E Mkr (cf. notam) || h. *litter.* fieri || i. *ἡρη* correxi: *ἡρη* E Mkr

43, b. Gen. 1, 1 || c. Ps. 109, 3; 71, 17 || d. Jn 1, 1-3

44, a. Gen. 18, 1-3

cans propter Sodomitas ne perirent si invenirentur ibi saltem decem iusti. Et hi dum loquebantur, duo angeli descendunt in Sodomam, et recipit eos Lot. Deinde dicit Scriptura : « Et Dominus pluit super Sodomam et Gomorrhham sulphur et ignem a Domino de caelo », hoc est Filius, qui et locutus est cum Abraham, quippe qui « Dominus » est, accepit potestatem Sodomitarum castigationis a « Domino » de caelo, (scilicet) a Patre, qui dominatur omnium. Igitur propheta erat Abraham et videbat (ea quae) habebant (μέλλω) fieri, (scilicet) in humano habitu (σχῆμα) Filium Dei, quoniam locuturus (quidem) esset cum hominibus et escam esurus cum eis, deinde iudicium super-inducturus (ἐπαγώ) a Patre eo qui dominatur omnium^a.

45. Et Iacob vadens in Mesopotamiam in somnio videt eum, quoniam transiens-stabat (ἵσταμαι) super^a scalam, hoc est (super) lignum, quae firmata erat (στηρίζω) a <terra>^b usque ad caelum^c : nam per eam ascendunt credentes ei ad caelos. Passio enim eius adsumptio (ἀνάληψις) nostra est.

Et omnes huiusmodi visiones Filium Dei significant loquentem cum hominibus et existentem cum eis. Non enim Pater omnium, qui non videtur a mundo, et Factor omnium, qui dicebat : « Caelum meus thronus est, et terra scabellum pedum meorum : qualem domum aedificabitis mihi, vel quis locus requiei meae? » et qui comprehendit aridam pugillo et palma caelum, hic in minima regione

44, a. post *ωδενεγρον* (*ωδενωγνρ* G) add. *ηχρησανουθρην*
Υπηροδωγοιεν αφωστωζωσρ αντωι E Mkr (dittoqr.)

45, a. *ρ φερωι* G : om. E Mkr || b. *φερρηε* corr. Froidevaux : *φερρηε*
E Mkr *φερρηεγ* G || c. *φερρηε* E : *φερρηε* G Mkr

priant en faveur des habitants de Sodome afin qu'ils ne périssent pas au cas où il s'y trouverait ne fût-ce que dix justes ; et, tandis qu'ils parlaient, les deux anges descendaient à Sodome et Lot les accueillait. Plus loin, l'Écriture dit : « Et le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu d'auprès du Seigneur, du haut du ciel^b. » Autrement dit, le Fils, celui-là même qui venait de s'entretenir avec Abraham, lui qui est « Seigneur », reçut le pouvoir de châtier les habitants de Sodome d'auprès du « Seigneur », du haut du ciel, c'est-à-dire d'auprès du Père qui domine sur toutes choses¹. Et comme Abraham était prophète, il voyait ce qui devait arriver dans l'avenir, à savoir que, revêtu de la forme humaine, le Fils de Dieu, dans un premier temps, s'entreprendrait avec les hommes et mangerait avec eux, et qu'ensuite il ferait venir sur eux le jugement d'auprès du Père qui domine sur toutes choses².

Manifestation du Fils de Dieu à Jacob.

45. Et Jacob, de son côté, lorsqu'il se rendit en Mésopotamie, le vit en songe qui se tenait debout sur l'échelle^a, c'est-à-dire sur le bois. Et cette échelle était dressée depuis la terre jusqu'au ciel : c'est par elle, en effet, que montent au ciel ceux qui croient au Fils de Dieu, car sa Passion est notre assumption.

Toutes les visions de ce genre signifient le Fils de Dieu s'entretenant avec les hommes et présent au milieu d'eux. Car ce n'est pas le Père et l'Auteur de toutes choses — lui que le monde ne voit pas^b, lui qui disait : « Le ciel est mon trône, et la terre, l'escabeau de mes pieds : quelle maison me bâtirez-vous, ou quel sera le lieu de mon repos^c? », lui qui renferme la terre dans son poing et le ciel dans son empan^d —, ce n'est pas lui qui, debout dans un modeste

44, b. Gen. 19, 24

45, a. cf. Gen. 28, 10-15 || b. cf. Jn 1, 18 || c. Is. 66, 1. Act. 7, 49 || d. cf. Is. 40, 12

transiens-stans (ἵσταμαι) loquebatur cum Abraham, sed Verbum Dei, quod semper erat cum humanitate et (ea) quae habebant (μέλλω) fieri praeindicabat (προμηνύω) et docebat homines (ea) quae (sunt) Dei.

46. Hic est qui in rubo locutus est cum Moïse et dixit : « Videns vidi adflictiones populi mei qui (est) in Aegypto, et descendi liberare eos. » Hic est qui ascendebat et descendebat in salutem male tractatorum, auferens nos de potestate Aegyptiorum, hoc est ab omni idololatria et impietate, et a rubro mari [eripiens nos]^a, hoc est a mortifera gentium conturbatione et ab amara agitatione blasphemiae, eripiens nos. In illis enim antea-exercita-meditabantur (προμελετάω) (ea quae) nostra (sunt), Verbo Dei tunc (quidem) typice praeostendente futura, nunc autem vere ex gentium acerbitalis servitio auferente nos, et flumen aquae in deserto largiter educente de petra — petra autem est ille — et duodecim fontes dante, hoc est doctrinam duodecim apostolorum, et incredulos-infideles (ἀπειθής) (quidem) exterminante-et-consumente in deserto, credentes autem ei et malitia parvulos effectos (νηπιάζω) introducente in hereditatem patrum, quam non Moïses sed Iesus heredita <re-faciens>^b-sorte-adtribuit (κληροδοτέω), qui et eruit nos ab Amalec per extensionem manuum suarum et in Patris ducens-evehit (ἀνάγω) regnum.

46, a. [ψρρρρρρρρ ρρρρ] seclusi (cf. notam) || b. δωνωνρρρρρρρρρρρρ correxī : δωνωνρρρρρρρρ E Mkr (cf. notam)

emplacement, s'est entretenu avec Abraham, mais bien le Verbe de Dieu, lui qui était de tout temps présent à l'humanité, faisant connaître à l'avance ce qui devait avoir lieu dans l'avenir et enseignant aux hommes les choses de Dieu^e 1.

Manifestation du Fils de Dieu à Moïse.

46. C'est lui qui, dans l'épisode du buisson, s'entretint avec Moïse et lui dit : « J'ai vu l'affliction de mon peuple qui est en Égypte, et je suis descendu pour les délivrer^a. » C'est lui qui est monté et descendu pour le salut de ceux qui étaient molestés, nous arrachant à la puissance des Égyptiens, c'est-à-dire à toute idolâtrie et impiété, et nous sauvant de la Mer Rouge, c'est-à-dire de la vague meurtrière des nations et du flot amer de leur calomnie¹. Car en ceux-là était préformé ce qui est notre fait à nous : alors, en effet, le Verbe de Dieu faisait voir à l'avance d'une façon figurative ce qui était à venir, et maintenant il nous a libérés en vérité de l'esclavage odieux de la gentilité ; il a fait jaillir en abondance, dans le désert, un fleuve d'eau hors d'un rocher^b — ce rocher, c'est lui-même^c — ; il a donné douze sources^d, à savoir l'enseignement des douze apôtres ; il a exterminé les incrédules dans le désert, mais, ceux qui croient en lui et sont des enfants pour la malice^e, il les a introduits dans l'héritage des pères — cet héritage que donne non pas Moïse, mais Jésus², lui qui nous délivre d'Amalec par l'extension de ses mains^f et nous fait monter jusqu'au royaume du Père.

45, e. cf. Jn 1, 18

46, a. Ex. 3, 7-8 || b. cf. Ex. 17, 6 || c. cf. I Cor. 10, 4 || d. cf. Ex. 15, 27. Nomb. 33, 9 || e. cf. Nomb. 14, 31. I Cor. 14, 20 || f. cf. Ex. 17, 10-13

47. Igitur Dominus est Pater, et Dominus est Filius, et Deus Pater et Deus Filius : (quod) enim ex Deo natum (est) Deus est. Et sic, secundum substantiam (ὕπόστασις) (quidem) et virtutem suam et^a essentiam (οὐσία) unus Deus ostenditur, et est autem secundum dispensat<ionem>^b subministrationis (οἰκονομία) salutis nostrae et Filius et Pater. Quoniam invisibilis est et inaccessibilis (his qui facti (sunt) Pater omnium, per Filium oportet habere eam (quae) ad Patrem (est) subiectionem-adductionis (προσαγωγῆ) incipientes (μέλλω) adpropinquare ad Deum.

Adhuc autem clare-manifestius-dilucidè David de Patre et Filio sic ait : «Thronus tuus, Deus, in saecula saeculorum. Dilexisti iustitiam et^c odisti iniquitatem : propterea unxit te Deus oleo exsultationis magis quam participes tui.» Filium enim, quippe qui «Deus» est, accipere a Patre, hoc est^d a «Deo», thronum aeterni regni et oleum unctionis magis quam participes eius. Oleum autem unctionis est Spiritus, quo unctus est, participes autem eius (sunt) prophetae et iusti et apostoli et omnes qui accipiunt participationem (μετέχω) regni eius, hoc est discipuli eius.

48. Rursus autem ait David : «Dicit Dominus Domino meo : Sede ad dexteram meam, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Virgam virtutis mittet Dominus ex Sion, et dominare in medio inimicorum tuorum. Tecum in principio in die virtutis tuae in illuminatione sanctorum ex utero ante luciferum genui te. Iuravit Dominus et non poenitebit eum : tu es sacerdos in aeter-

47, a. *tl* G : om. E Mkr || b. *σὺν ἁριτῆρι* *ἰθὺς* *ἐάν* correxì : *σὺν ἁριτῆρι* E G Mkr || c. *tl* G : om. E Mkr || d. *σὺν ἁριτῆρι* *ξ* E : *σὺν ἁριτῆρι* Mkr

Le Fils est Dieu et Seigneur.

47. Donc le Père est Seigneur, et le Fils est Seigneur ; et le Père est Dieu, et le Fils est Dieu, car ce qui est né de Dieu est Dieu. Et ainsi, si nous considérons son être et sa puissance et son essence, un seul Dieu apparaît ; par contre, si nous considérons l'«économie» de notre salut, il y a et le Fils et le Père¹ : car, le Père de toutes choses étant invisible et inaccessible aux créatures, c'est par l'entremise du Fils qu'il faut qu'aient accès au Père ceux qui doivent s'approcher de Dieu.

«Ton trône, ô Dieu...»

Plus clairement encore David s'exprime ainsi au sujet du Père et du Fils : «Ton trône, ô Dieu, est pour les siècles des siècles ; tu as aimé la justice et tu as haï l'iniquité : c'est pourquoi Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse plus que ceux qui ont part à toi^a.» Car le Fils, qui est «Dieu», a reçu du Père, c'est-à-dire de «Dieu», le trône de l'éternelle royauté et l'huile de l'onction plus que ceux qui ont part à lui. L'huile de l'onction, c'est l'Esprit dont il a été oint ; quant à ceux qui ont part à lui, ce sont les prophètes, les justes, les apôtres et tous ceux qui participent à sa royauté, c'est-à-dire ses disciples².

«Le Seigneur a dit à mon Seigneur...»

48. David dit encore : «Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droite, jusqu'à ce que j'aie placé tes ennemis comme escabeau sous tes pieds. Le Seigneur enverra de Sion un sceptre de puissance : domine au milieu de tes ennemis. Avec toi le commandement, au jour de ta puissance, dans la splendeur des choses saintes : de mon sein, avant l'étoile du matin, je t'ai engendré¹. Le Seigneur l'a juré et il ne se repentira pas : tu es prêtre pour l'éternité

47, a. Ps. 44, 7-8. Hébr. 1, 8

num secundum ordinem Melchisedech, et Dominus a dextera tua confregit in die irae reges. Iudicabit in nationibus, implebit deiecta et confringet capita multorum in terram. De torrente in via bibet : propter hoc exaltabit caput.» Per hoc igitur praeexistere^a (προϋπάρχω) eum indicavit et dominari eum gentium et iudicare omnes homines et rege <s>^b nunc odientes eum et nomen eius persequentes : hi enim (sunt) inimici eius. Sacerdotem autem dicens eum aeternum Dei, immortalitatem eius manifestavit. Et propter hoc dixit : « De torrente bibet in via, propter hoc exaltabit caput », hoc (quod est) secundum humanitatem eius indicat, et (eam quae) secundum humilitatem et ignobilitatem (est) exaltationem in gloria.

49. Rursus autem Esaias propheta ait : « Sic dicit Dominus Deus Uncto meo Domino : Cuius adprehendi dexteram, obaudire ante eum gentes. » Si autem quomodo et Christus dicitur Filius Dei et Rex gentium, quod est omnium hominum. Quoniam autem Filius Dei et dicitur et est et Rex omnium, sic David ait : « Dominus dixit ad me : Filius meus es : ego hodie^a genui te. Postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessiones terminos terrae. » Haec non in David dicta sunt : non enim []^b gentium neque terminorum <terrae>^c dominatus est, sed solum Iudaeorum. Ergo manifestum est <quoniam>^d (ea quae) Uncto promissio (facta est), (scilicet) regnare in terminis terrae, Filii Dei est, quem ipse David suum Dominum confitetur, sic dicens : « Dicit Dominus Domino meo : Sede ad dexteram meam », et (ea quae) deinceps, sicut

48, a. *litter.* antea fieri (cf. notam) || b. *ϩθωαωωωωωω* corr. tradd. : *ϩθωαωωωωωω* E Mkr

49, a. *ωωωω* E : *ωωωω* Mkr || b. [h] seclusi || c. <*ωωωω*> addidi || d. <*ϩθ*> addidi

selon l'ordre de Melchisédech. Le Seigneur, à ta droite, a brisé des rois au jour de sa colère. Il jugera parmi les nations, accumulera les ruines, brisera les têtes de beaucoup sur la terre. Au torrent, sur sa route, il boira : c'est pourquoi il lèvera la tête^a. » Par là, le prophète a fait connaître que le Seigneur existe avant toutes choses, qu'il domine sur les nations et qu'il jugera tous les hommes et tous les rois qui, en ce moment, le haïssent et persécutent son nom : car ce sont eux ses « ennemis »². En l'appelant prêtre éternel de Dieu, le prophète révèle son immortalité. Enfin, par les mots « Au torrent, sur sa route, il boira : c'est pourquoi il lèvera la tête », il indique ce qui lui adviendra selon son humanité et notamment, après son abaissement et son ignominie, son élévation dans la gloire³.

« ... le Seigneur Dieu au Christ mon Seigneur »

49. A son tour, le prophète Isaïe dit : « Ainsi parle le Seigneur Dieu au Christ mon Seigneur : Tu es Celui que j'ai pris par la main droite, afin que les nations obéissent devant lui^{a 1} » : <vois> comment le Fils de Dieu est appelé Christ et Roi des nations², c'est-à-dire de tous les hommes. Par ailleurs, qu'il soit dit et soit réellement Fils de Dieu et Roi de tous, c'est ce que David dit en ces termes : « Le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré ; demande-moi et je te donnerai les nations pour ton héritage et, pour ta possession, les extrémités de la terre^b. » Ces paroles n'ont pas été dites à l'adresse de David, car il n'a pas exercé son pouvoir sur les nations ni sur les extrémités de la terre, mais seulement sur les Juifs. De toute évidence, donc, la promesse faite au Christ de régner sur les extrémités de la terre concerne le Fils de Dieu, Celui que David lui-même confesse comme son Seigneur en disant : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droite^c, et la suite, comme nous

48, a. Ps. 109, 1-7

49, a. Is. 45, 1 || b. Ps. 2, 7-8 || c. Ps. 109, 1

praediximus. Patrem enim cum Filio loqui dicit, quemadmodum et paulo antea Esaiam ostendimus, quoniam dicebat : « Sic dicit < Dominus >^e Deus Uncto meo Domino : < Cuius adprehendi dexteram >^f, obaudire ante eum gentes. » Eadem enim promissio per ambos prophetas, (scilicet) regem (futurum) esse eum. Itaque ad unum et eundem loquela Dei est, hoc dico ad Christum Filium Dei. Quoniam David dicit : « Dominus dixit ad me », necessarium est dicere quoniam non David est qui loquitur neque alius quidam ex prophetis ipse a semetipso — non enim homo est qui dicit prophetias —, sed Dei Spiritus, formans-et-figurans-seipsum-similem (συσχηματίζομαι) propositae (προκειμένου) personae (πρόσωπον), in prophetis loquebatur, aliquando (quidem) a Christo, aliquando autem a Patre faciebat sermones.

50. Igitur convenienter-apté (ἐπιτηδείως) Christus per David dicit ipsum cum ipso Patrem loqui, et convenienter-merito (εὐλόγως) et reliqua ipse de se per prophetas dicit, quemadmodum et in aliis et in Esaiam in modum hunc : « Et nunc sic dicit Dominus qui plasmavit me servum suum ex utero, congregare Iacob et Israel ad eum congregare ; et glorificabor coram Domino, et Deus meus erit mihi virtus. Et dixit : Magnum erit tibi vocari servus meus, statuere-et-firmare (ἵστημι) tribus Iacob et dispersionem Israelis convertere ; et posui te in lucem gentium, esse te in salutem usque ad extremum terrae. » **51.** Hic enim primo (quidem) quoniam ante erat (πρόκειμι) Dei Filius, ex eo est quod Pater loquebatur cum illo et, antequam nasceretur, manifestum hominibus fecit, deinde autem quoniam genitum

l'avons dit précédemment. Car il dit que le Père a parlé au Fils, tout comme, il y a un instant, nous avons montré Isaïe disant : « Ainsi parle < le Seigneur > Dieu au Christ mon Seigneur : < Tu es Celui que j'ai pris par la main droite >, afin que les nations obéissent devant lui^d. » Car la même promesse est faite par la bouche des deux prophètes, à savoir qu'il sera Roi. C'est donc à un seul et au même que s'adressent les paroles de Dieu, je veux dire au Christ, le Fils de Dieu. Puisque David dit : « Le Seigneur m'a dit », il faut affirmer que ni David ni aucun autre d'entre les prophètes ne parlait en son propre nom — car ce n'était pas un homme qui énonçait les prophéties —, mais que l'Esprit de Dieu, tout en se modelant sur le personnage en cause, parlait dans les prophètes, s'exprimant tantôt au nom du Christ et tantôt au nom du Père³.

« ... modelé dès le sein maternel ... »

50. C'est donc bien à propos que, par la bouche de David, le Christ dit que le Père lui-même lui a parlé, et c'est bien à propos aussi que, par la bouche des prophètes, le Christ dit tout le reste de ce qui le concerne. Ainsi, entre autres, dans Isaïe, de la manière suivante¹ : « Et maintenant ainsi parle le Seigneur qui m'a modelé dès le sein maternel pour être son serviteur, pour rassembler Jacob et pour rassembler Israël autour de lui. Je serai glorifié en face du Seigneur, et mon Dieu sera ma force. Et il m'a dit : Ce sera une grande chose que tu sois appelé mon serviteur pour rétablir les tribus de Jacob et ramener les dispersés d'Israël ; et je t'ai placé pour être la lumière des nations, afin que tu sois l'instrument du salut jusqu'aux extrémités de la terre². » **51.** Il résulte de ce texte, d'abord, que le Fils de Dieu préexistait, car le Père lui parlait et, avant même qu'il naisse, il le faisait déjà connaître aux hommes ;

49, e. < Σῆρ > addidi || f. < κρηνη κωλυη κωλυη > addidi

49, d. Is. 45, 1

50, a. Is. 49, 5-6. Act. 13, 47

(γεννητός) eum in hominibus hominem oportet-et-convenit fieri, et quoniam idem ipse Deus ab utero plasmat eum, hoc est quoniam de Spiritu Dei nascetur, et quoniam omnium hominum Dominus est et Salvator credentium ei Iudaeorum et aliorum. Israel enim Iudaeorum populus vocatur hebraica loquela a Iacobo patre, qui et primus Israel vocatus est; gentes autem vocat omnes homines; servum autem seipsum Patris Filium dicere, propter (eam quae) ad Patrem (est) subiectionem, quoniam omnis filius servus est patris sui etiam apud homines.

52. Igitur, quoniam Filius Dei existens^a ante (προὔπ-
άρχῳ) omnem mundum Christus est cum- Patre -et-apud-
Patrem -existens (συνπαρεμι) et prope-et-adsidue-et-
coniuncte-existens-cum (συνπαρεμι) hominibus, et Rex
omnium — omnia enim subiecit ei Pater —, et Salvator
credentium in eum, huiusmodi indicant Scripturae. Non
enim est fas-et-possibile (δυνατός) omnem Scripturam in-
computationem-ordinatim-mittere (καταριθμέω): ex his
autem et reliqua intelleges (quae) similiter his dicta (sunt),
credens Christo et sapientiam intelligentiamque petens a
Deo ad intellegendum (ea quae) a prophetis dicta (sunt).

53. Quoniam autem Christus hic, qui erat apud Patrem,
Verbum existens Patris, <habebat>^a (μέλλω) incarnari
et homo fieri et ortum-generationis (γένεσις) pati et nasci
ex Virgine et conversari cum (συναναστρέφομαι) hominibus,

52, a. *litter.* factus (cf. notam)

53, a. *ζωήηερδέκωι* corr. tradd. : *ηωρηδέκωι* E Mkr

ensuite, qu'il devait, en naissant, devenir homme parmi les hommes, que Dieu lui-même le modèlerait dès le sein maternel — autrement dit, qu'il naîtrait de l'Esprit de Dieu — et qu'il serait le Seigneur de tous les hommes et le Sauveur de ceux qui croiraient en lui, Juifs et autres : car « Israël » est le vocable hébreu dont est appelé le peuple juif depuis Jacob leur père, qui fut le premier à être appelé Israël^a; d'autre part, il appelle « nations » tous les hommes; enfin, le Fils se dit lui-même le « serviteur » du Père en raison de sa soumission à l'égard du Père, car, déjà chez les hommes, tout fils est le serviteur de son père.

Le Fils de Dieu préexistant.

52. Donc, que le Fils de Dieu, préexistant à toute création, est le Christ présent au Père et présent aux hommes et le Roi de tous — car le Père lui a soumis toutes choses^a — et le Sauveur de ceux qui croient en lui, c'est ce que montrent les Écritures de ce genre¹. Nous ne pouvons, en effet, passer en revue toutes les Écritures; cependant, à partir des textes que nous venons de présenter, tu pourras comprendre également tous ceux qui s'expriment d'une manière semblable, pourvu que tu croies au Christ et que tu demandes à Dieu sagesse et intelligence afin de comprendre ce qu'ont dit les prophètes.

2. Naissance humaine du Fils de Dieu

« Voici que la Vierge concevra ... »

53. Que ce Christ, qui était auprès du Père — car il est le Verbe du Père —, devait s'incarner, se faire homme, subir la génération, naître d'une Vierge et vivre avec les

51, a. cf. Gen. 32, 28

52, a. cf. I Cor. 15, 27-28. Éphés. 1, 22

Patre universorum etiam operante incarnationem eius, Esaias sic dicit : «Propter hoc dabit Dominus ipse <vobis>^b signum : ecce Virgo concipiet et pariet Filium, et vocabitis eum Emmanuel; butyrum et mel comedet; antequam cognoscat vel deligat malum, eligit bonum, quoniam antequam cognoscat infans bonum vel malum, non consentit malitiae ad eligendum bonum.» Et quoniam <habebat>^c (μέλλω) nasci ex Virgine indicavit; et quoniam vere homo (erit), per (hoc) quod manducat []^d manifestavit, et eo quod infantem dicit eum, verum etiam eo quod nomen imponitur ei — hoc enim <consuetudo>^e est et nato —. Nomen autem est ei duplex in hebraica lingua, Messias, (scilicet) Christus, et [in armeniaca]^f Iesus, (scilicet) Salvator; ambo autem nomina operum quorundam effectorum nomina sunt. Christus enim nominatus est, quia unxit et ornavit omnia per eum Pater, et <in>^g (eo qui) secundum hominem (est) adventu eius quia unctus est Dei et Patris sui Spiritu, quemadmodum et per Esaiam ipse de se dicit : «Spiritus Domini super me, propter quod unxit me ad evangelizandum pauperibus»; Salvator autem (nominatus est), eo quod salutis causa factus est his qui ab eo tunc salvati sunt ab omnimodis languoribus et a morte [tunc]^h, et his qui postea crediderunt in eum futura <e>ⁱ et aeternae salutis effector (περιποιητικός). 54. Ergo propter hoc (quidem) Salvator. Emmanuel autem interpretatum est <N>obiscum^a Deus, vel sicut optativa locutio dicta a propheta par huic : Nobiscum sit Deus; secundum quod interpretatio-et-manifestatio evangelizati est : «Ecce» enim, inquit, «Virgo concipiet et pariet Filium», et hic, «Deus» existens, «nobiscum» habet (μέλλω) fieri; et

53, b. *δέη* correxi : *πέη* E Mkr || c. <Λωήηερδελω έρ> addidi || d. [Λωήηερδελω] seclusi || e. *υπηρορροθην* corr. Conybeare Barthoulot : *υπορορροθην* E Mkr || f. [Λωηνω] seclusi || g. *πρωμ* correxi (cf. PO XII, 5, p. 14, 12) : *ρωω* E Mkr || h. [πρωνσωδ] seclusi (dittogr.) || i. *Λωήηερδελωην* correxi : *Λωήηερδελωην* E Mkr

54, a. *δελ* corr. tradd. : *δέη* E Mkr

hommes^a, le Père de toutes choses opérant son incarnation¹, Isaïe le dit en ces termes : «C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera² un signe : voici que la Vierge concevra en son sein et enfantera un Fils, et vous l'appellerez Emmanuel ; il mangera du beurre et du miel ; avant qu'il ne connaisse ou ne choisisse le mal, il choisira le bien, car, avant que l'enfant ne connaisse le bien ou le mal, il repoussera le mal afin de choisir le bien^b.» Par là, le prophète fait connaître que le Christ naîtra de la Vierge ; il annonce également qu'il sera vraiment homme, puisqu'il dit qu'il mangera, qu'il sera un enfant et que même un nom lui sera imposé comme il est d'usage pour un homme qui vient d'être mis au monde³. Or, ce nom est double⁴ : en hébreu, Messie, c'est-à-dire Christ, et Jésus, c'est-à-dire Sauveur. Ces noms sont tous deux des noms signifiant des actions⁵. D'une part, en effet, il est appelé Christ parce que, par lui, le Père a oint et orné toutes choses, et parce que, lors de sa venue comme homme, il a été oint de l'Esprit de Dieu son Père⁶, comme il le dit lui-même à son propre sujet par la bouche d'Isaïe : «L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour porter la bonne nouvelle aux pauvres^c.» D'autre part, il est appelé Sauveur parce qu'il a été cause de salut pour ceux qui, en son temps, ont été sauvés par lui de toutes les sortes de maladies et de la mort et parce que, à ceux qui auront cru en lui par la suite, il procurera le salut à venir et sans fin. 54. Voilà pourquoi il est Sauveur. Quant au nom d'Emmanuel, il se traduit «Dieu avec nous» — à moins que l'on y voie un souhait exprimé par le prophète et équivalant à «Que Dieu soit avec nous» —. De la sorte, ce nom est l'explication de la bonne nouvelle, car voici, est-il dit, que la Vierge concevra en son sein et enfantera un Fils, et celui-ci, qui est «Dieu», est destiné à être «avec nous» : le

53, a. cf. Bar. 3, 38 || b. Is. 7, 14-16 || c. Is. 61, 1. Lc 4, 18

velut admirans simul de rebus et indicat futura, quoniam nobiscum erit Deus.

De nativitate autem eius adhuc dicit in alio loco idem propheta : «Antequam ea quae parturit pariat, et antequam adveniant dolores parturitionis, effugit-evasit (ἐκφεύγω) masculus», inexpectatam-et-inopinatam (ἀπροσδόκητος) per Virginem nativitatem eius indicavit.

Et iterum idem propheta ait : «Filius natus est nobis et puer datus est nobis, et vocatum est nomen eius 'Admirabilis consiliarius', 'Deus fortis'.» 55. Et admirabilem Consiliarium eum dicit vel Patris; per quod manifestatur cum hoc omnia Patrem operari, quemadmodum habet in primo mosaico libro qui inscribitur (ἐπιγράφω) Genesis : «Et dixit Deus : Faciamus hominem secundum imaginem nostram et secundum similitudinem» : adparet enim hic Pater ad Filium inquiens admirabilem Consiliarium Patris. Imo est et noster Consiliarius factus, et consilium dans (συμβουλεύω), non cogens, sicut Deus — simul autem Deum fortem existentem dicit — et consilium dans (συμβουλεύω) ignorantiam nos tollere-relinquere et recipere cognitionem, et ab errore (quidem) discedere, venire (autem) ad veritatem, et corruptelam (quidem) abicere, incorruptelam (autem) adprehendere.

56. Rursus autem Esaias ait : «Et volent si facti essent igne exusti, quoniam puer natus est nobis et filius nobis datus est, cuius principatus factus est super humerum^a eius, et vocatur nomen eius magni consilii Angelus : ego enim adducam pacem super principes, iterum

56, a. *πλυνῆ μίση* correxi : *πλυνῆ μίση* E Mkr (cf. notam)

prophète, plein d'étonnement devant cette chose, annonce ce qui va se produire, à savoir que Dieu sera avec nous.

Le même prophète dit encore au sujet de sa naissance, à un autre endroit : «Avant qu'enfante celle qui est dans les douleurs et avant qu'arrivent les douleurs de l'enfantement, un mâle s'est échappé de son sein^a» : le prophète annonce par là sa naissance inattendue du sein d'une Vierge.

« *Un Fils nous est né ...* »

Le même prophète dit encore : «Un Fils nous est né, un Enfant nous a été donné; il a pour nom : 'Conseiller merveilleux', 'Dieu fort'^b.» 55. Le prophète le dit «Conseiller merveilleux» du Père, ce qui montre que c'est avec lui que le Père a fait toutes choses, comme on peut le voir dans le premier livre de Moïse intitulé la Genèse : «Et Dieu dit : Faisons l'homme selon notre image et selon notre ressemblance^a» : de toute évidence, le Père parle ici au Fils, qui est donc bien le Conseiller merveilleux du Père¹. Mais il est aussi notre Conseiller à nous, conseillant sans jamais contraindre, à la manière de Dieu — car il est également le «Dieu fort» —, nous conseillant de répudier l'ignorance pour accueillir la science, de quitter l'erreur pour venir à la vérité, de rejeter la corruption pour embrasser l'incorruptibilité.

« *Un Enfant nous est né ...* »

56. Isaïe dit encore : «Et ils souhaiteront d'avoir été consumés par le feu : car un Enfant nous est né et un Fils nous a été donné; la souveraineté a été placée sur son épaule¹, et on lui donne pour nom : 'Messager du grand dessein'; car j'amènerai la paix sur les princes, la paix et

54, a. Is. 66, 7 || b. Is. 9, 5

55, a. Gen. 1, 26

pacem et sanitatem ei; magn<us>^b est principatus eius et pacis eius non est finis, in thronum David et in regnum, dirigere-et-perficere (κατορθώω) et ad-latus-feri-et-suscipere (ἀντιλαμβάνομαι) in iustitia et in iudicio ex hoc nunc et in aeternum tempus.» Per haec enim et quoniam genitus (γεννητός) et quoniam aeternus Rex Filius Dei (erit) indicatur. Sed (illud) : «volent si facti essent igne exusti», ad eos qui non credunt ei et qui fecerunt in eum quidquid fecerunt dicit, quoniam dicent in iudicio : Utinam magis quod igne exusti essemus antequam nasceretur Filius Dei, quam si nato ei non credidimus. Defunctis enim antequam adpareret Christus spes est resuscitat<is>^c in iudicio salutem consequi, quicumque Deum timuerunt et in iustitia defuncti sunt (τελευτάω) et Spiritum Dei susceperunt in seipsis, sicut patriarchae et prophetae et iusti; (his) autem qui post Christi manifestationem non crediderunt ei irremissibilis est (ea quae) in iudicio (est) ultio. Illud autem : «cuius principatus factus est super humerum eius», allegorice crux dicitur, in qua dorsum habebat clavis fixus (προσηλώω) : quae enim erat et est opprobrium ei et propter eum nobis crux, haec ipsa est, inquit, eius principatus, quod est signum regni eius. Et «magni consilii», inquit, «Angelus» Patris (est), quod enarravit nobis.

57. Quoniam quidem genitus (γεννητός) est, et quemadmodum genitus (γεννητός) Filius Dei habebat (μέλλω) fieri, et quoniam Christus ostendetur, sicut ex dictis manifestum

56, b. ἀεὶδ corr. Smith : ἀεὶδῆ E Mkr || c. ἰαροῦελεῖρη corr. Froidevaux : ἰαροῦελεῖρη E Mkr

la santé pour lui; grand est son empire, et il n'y a pas de limite à sa paix, sur le trône de David et dans le royaume, afin qu'il le dirige et le soutienne² dans la justice et dans le droit, dès maintenant et pour l'éternité^a.» Par là, le prophète annonce que le Fils de Dieu naîtra et qu'il sera Roi éternel. La phrase «ils souhaiteront d'avoir été consumés par le feu», le prophète la dit à l'adresse de ceux qui n'auront pas cru en lui et qui auront fait contre lui tout ce qu'ils auront fait, car ils diront lors du jugement : Plût à Dieu que nous eussions été consumés par le feu avant la naissance du Fils de Dieu, plutôt que de n'avoir pas cru en lui après sa naissance! Car, pour ceux qui seront morts avant que le Christ ne soit apparu, il y aura l'espoir que, ressuscités, ils obtiennent le salut lors du jugement³, tous ceux du moins qui auront craint Dieu, seront morts dans la justice et auront accueilli en eux-mêmes l'Esprit de Dieu, tels les patriarches, les prophètes et les justes; en revanche, pour ceux qui n'auront pas cru au Christ après sa manifestation, le châtement infligé lors du jugement sera inexorable. Quant à la phrase «la souveraineté a été placée sur son épaule», elle désigne allégoriquement la croix contre laquelle il avait son dos lorsqu'il y fut cloué : car cette croix, qui fut un opprobre pour lui-même et qui l'est également pour nous à cause de lui, cette croix elle-même, dit le prophète, est sa souveraineté, autrement dit le signe de sa royauté. Il est encore, dit-il, le «Messager du grand dessein» du Père, car c'est ce dessein même qu'il nous a fait connaître.

Prince issu de Juda.

57. Ainsi, que le Fils de Dieu devait naître, et de quelle manière il devait naître, et qu'il serait fait Christ, tout cela, comme il résulte clairement de ce que nous venons de

56, a. Is. 9, 4-6

est^a, praenotificatum est per prophetas ; post hoc autem, et in qua terra et <ex>^b quibus hominibus habens (μέλλω) nasci-adparere, praeindicatum est (προμηνύω) per talia.

Moyses (quidem) in Genesi sic ait : « Non deerit princeps ex Iuda neque dux ex femoribus eius, quoadusque veniat (is) cui stat-manet (ἀπόκειμαι), et ipse erit exspectatio gentium, lavans in vino stolam suam et in sanguine uvae pallium suum. » Iudas autem avus (est) Iudaeorum, filius Iacob, a quo et nomen acceperunt. Et non defuit princeps in eis et dux usque ad adventum Christi ; ab adventu autem eius robur pharetrae-armaturae (φάρετρα) sublatum est, in subiunctionem terra Iudaeorum tradita est Romanis, et non iam principem vel regem habebant sibi proprium : nam veniens-aderat (is) cui stat-manet (ἀπόκειμαι) in caelis regnum. Qui et lavit in vino stolam suam et in sanguine uvae pallium suum. Stola autem eius, sicut et pallium, (hi sunt) qui credunt in eum, quos et mundavit, redimens nos per sanguinem suum. Sanguis autem eius sanguis uvae dictus est : quemadmodum enim uvae sanguinem non homo quispiam facit, sed Deus creat, et laetificat (eos qui) bibunt eum, sic et eius carnationem et sanguinem non homo operatus est, sed Deus fecit. Ipse Dominus dedit Virginis signum, hoc est eum qui ex Virgine (est) Emmanuel, qui et laetificat (eos qui) bibunt eum, hoc est qui recipiunt Spiritum eius, gaudium sempiternum. Propter quod et exspectatio gentium est earum quae sperant in eum : exspectamus enim eum restituere (ἀποκαθίστημι) regnum.

57, a. *αρραξίς ιωσααχελιου εν ιωστ* † transposui : *ιωσααχελιου εν ιωστ* † *αρραξίς* E Mkr || b. *ιουγ* correxi : *ιουμ* E Mkr

dire, avait été révélé à l'avance par l'entremise des prophètes. Mais ensuite, sur quel territoire et de quels hommes il devait naître, cela aussi fut indiqué par avance grâce aux prophéties du genre que voici¹.

Moïse, d'abord, dans la Genèse, s'exprime en ces termes : « Point ne manquera de prince issu de Juda ni de chef sorti de ses cuisses, jusqu'à ce que vienne Celui à qui il est réservé de l'être² ; et lui, il sera l'attente des nations ; il lavera son vêtement dans le vin et son manteau dans le sang de la grappe^a. » Juda est l'ancêtre des Juifs ; il est fils de Jacob, et c'est de ce Juda que les Juifs ont reçu aussi leur nom. Or il n'a pas manqué de prince chez eux ni de chef jusqu'à la venue du Christ ; mais, depuis sa venue, les flèches du carquois ont été enlevées³, la terre des Juifs a été livrée en sujétion aux Romains, et ils n'ont plus de prince ou de roi qui leur soit propre : car il est venu, Celui à qui est réservée la royauté dans les cieus. Et il a « lavé son vêtement dans le vin et son manteau dans le sang de la grappe ». Ce vêtement, tout comme ce manteau, ce sont ceux qui croient en lui et qu'il a purifiés en nous rachetant par son sang. Son sang est dit sang de la grappe : de même, en effet, que ce n'est pas un homme qui fait le sang de la grappe, mais que c'est Dieu qui le crée et qui réjouit ceux qui le boivent^b, de même ce n'est pas non plus un homme qui a produit la chair et le sang du Christ, mais c'est Dieu qui les a faits. Car le Seigneur lui-même a donné le signe de la Vierge, c'est-à-dire l'Emmanuel né de la Vierge^c, cet Emmanuel qui réjouit ceux qui le boivent, autrement dit qui reçoivent son Esprit, qui est Joie éternelle. Et c'est pourquoi il est l'attente des nations qui espèrent en lui : car nous espérons qu'il établira le Royaume.

57, a. Gen. 49, 10-11 || b. cf. Ps. 103, 15 || c. cf. Is. 7, 14

58. Rursus autem Moyses ait : « Orietur stella ex Iacob et surget dux (ἡγούμενος) ex Israel », manifestissime indicans quoniam ea quae secundum carnem generationis-dispensatio (οἰκονομία) eius est in Iudaeis erit, et ex Iacob et ex iudaica tribu hic qui natus est, de caelo descendens, hanc sustinuit dispensationis-oeconomiam (οἰκονομία) : stella enim in caelo adparet. Et ducem autem regem dicit : hic est enim rex omnium salvatorum. Sed visa est, nato eo, eis qui in oriente sunt habitantes magis stella, per quam didicerunt natum Christum ; et venerunt in Iudaeam, a stella ducti, donec stella in Bethleem, ubi Christus natus est, perveniens et ingressa in domum, in qua iacens-ponabatur (κατάκειμαι) puer pannis involutus (σπαργάνω), super caput eius stetit, ostendens magis Filium Dei, Christum.

59. Iam autem et ipse Esaias ait : « Et exiet virga de radic <e>^a Iesse, et flos de radice ascendet. Et requiescet super eum Spiritus Dei, Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis ; implebit eum Spiritus timoris Dei. Non secundum opinionem iudicabit neque secundum loquelam arguet, sed iudicabit humili iudicium et miserebitur humilium terrae. Et percutiet terram verbo oris sui et in spiritu per labia interficiet virum impium. Et erit praecinctus lumbos iustitia, et veritate circumdatus latera sua. Et compascetur lupus cum agno et pardus cum haedo, et vitulus et leo simul pascentur <...> Et puer infans in cavernam aspi-

59, a. *ἡγούμενος* correxi : *ἡγούμενος* E Mkr

Étoile de Jacob.

58. Moïse dit encore : « Une étoile se lèvera de Jacob, et un chef surgira d'Israël^a. » Cela indique clairement que l'« économie » du Christ selon la chair² se réalisera chez les Juifs et que c'est en naissant de Jacob et de la tribu de Juda que, descendant du ciel, il accomplira cette « économie » : car une étoile n'apparaît que dans le ciel. Par ailleurs, sous le nom de « chef », c'est le Roi qui est désigné^b : il est, en effet, le Roi de tous ceux qui sont sauvés. Elle apparut effectivement, cette étoile, lors de la naissance du Christ, aux mages qui habitaient l'Orient, et c'est par elle qu'ils apprirent sa naissance ; ils vinrent alors en Judée, et c'est encore l'étoile qui les guida, jusqu'à ce qu'elle atteignit Bethléem où le Christ était né, qu'elle entrât dans la maison où l'enfant était couché, enveloppé de langes, qu'elle s'arrêtât au-dessus de sa tête, désignant ainsi aux mages le Fils de Dieu, le Christ^c.

Tige de la racine de Jessé.

59. Mais Isaïe lui-même dit aussi : « Une tige sortira de la racine de Jessé, et une fleur s'élèvera de cette racine¹. Sur lui reposera l'Esprit de Dieu, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de science et de piété, et il sera rempli de l'Esprit de la crainte de Dieu. Il ne jugera pas selon l'apparence et ne condamnera pas d'après un oui-dire, mais il rendra justice à l'humble et prendra en pitié les humbles de la terre². Il frappera la terre de la parole de sa bouche, et il tuera l'impie du souffle de ses lèvres. Il aura les reins ceints de justice et les flancs entourés de vérité. Le loup paîtra avec l'agneau, et le léopard avec le chevreau, et le veau et le lion paîtront ensemble, <et un petit enfant les mènera. Le bœuf et

58, a. Nomb. 24, 17 || b. cf. Matth. 2, 2 || c. cf. Matth. 2, 1-12

dum et in cubile geniminum aspidum manum mittet, et non malefacient ei. Et erit in die illa radix Iesse et qui surgit regere gentes : in eum gentes sperabunt, et erit resurrectio (*ἀνάστασις*) eius honor.»

Per hæc ex ea quæ genus habet a David et ab Abraham dicit eum nasci : « Iesse » enim progenies erat Abrahæ et pater David [progenies]^b; (ea) quæ concepit Christum Virgo fuit [ergo]^c « virga ». Propter hoc autem et Moyses cum virga virtutes Pharaoni ostendebat, et apud reliquos ex hominibus potestatis symbolum est virga. Florem autem dicit carnem eius, quoniam a Spiritu fuit germinata, sicut prædiximus.

60. Illud autem : « non secundum opinionem iudicabit neque secundum loquelam arguet, sed iudicabit humili iudicium et miserebitur humili <um> terr<ae>^a » magis divinitatem eius firmans-ostendit (*ὀποδείκνυμι*) : nam sine-personarum-acceptiōne-et-consideratione (*ἀπροσωπολήπτως*) iudicare, neque gloriosum honorando, et humili (id quod est) dignum et par-et-aequum (*ἴσος*) præstando, (est) secundum summ<am>^b-et-supernam (*ἄκρος*) iustitiam Dei : Deus enim a nemine motionem passus est, neque par-cit nisi soli iusto ; et misereri proprium est Dei illius, qui et per misericordiam salvare potest. (Illud) autem : « terram verbo percutiet et impium interficiet verbo solo » Dei est, qui verbo omnia operatur. In eo autem quod dicit : « Erit præcinctus lumbos iustitia et veritate circumdatus latera », humanum eius secundum-formam-habitum (*μορφῆ*) indicat et vere summam (*ἄκρος*) iustitiam eius.

L'ours paîtront ensemble et leurs petits seront ensemble, et le lion et le bœuf mangeront ensemble du foin >³. L'enfant en bas âge mettra sa main dans le trou de la vipère et dans le gîte des petits de la vipère, et ils ne lui feront pas de mal⁴. Et il y aura, en ce jour-là, la racine de Jessé et Celui qui se lèvera pour exercer le pouvoir sur les nations : en lui les nations espéreront, et son lever sera un honneur⁵.»

Ces paroles annoncent que le Christ naîtra de celle qui est de la descendance de David et d'Abraham : car « Jessé » est le descendant d'Abraham et le père de David, et celle qui a conçu le Christ, c'est-à-dire la Vierge, a été la « tige ». Et c'est pourquoi Moïse faisait apparaître ses prodiges aux yeux de Pharaon en se servant d'un « bâton », et chez les autres hommes également le « sceptre »⁶ est le symbole de l'autorité. Quant à la « fleur », le prophète entend par elle la chair du Christ, parce que celle-ci s'est épanouie par l'action de l'Esprit.

60. Quant à la phrase « Il ne jugera pas selon l'apparence et ne condamnera pas d'après un oui-dire, mais il rendra justice à l'humble et prendra en pitié les humbles de la terre¹ », elle met en évidence la divinité du Christ : en effet, juger impartialement, en s'abstenant de favoriser un personnage illustre et en accordant à l'humble ce qui est juste et équitable, cela est conforme à la suprême justice de Dieu² : car Dieu ne se laisse influencer par personne et il ne prend en pitié que le seul juste ; prendre en pitié est même le propre de Dieu, qui a le pouvoir de sauver par sa miséricorde. La phrase « Il frappera la terre de sa parole, et il tuera l'impie d'une simple parole » dit ce qui est le fait de Dieu, car c'est par sa parole qu'il opère toutes choses. Et en disant : « Il aura les reins ceints de justice et les flancs entourés de vérité », le prophète indique la forme humaine du Christ et sa justice véritablement suprême.

59, b. [δὲνδῆ] seclusi (dittoqr.) || c. [ἄρη] seclusi

60, a. ἡνωσθηγ ἑρληρῆ corr. tradd. : ἡνωσθη γερληρῆ E Mkr || b. δαγρῆγῆγ correxi (cf. PO XII, 5, p. 54, 11) : δαγρῆ E Mkr

59, a. Is. 11, 1-10

61. (Eam) autem (quae est) secundum alienigena (ἑτερογενής) animalia et quae natura contraria sunt et inimica invicem concordiam-et-unanimitatem (δμόνοια) et pacem dicunt presbyteri quoniam et sic vere futura est in adventu (παρουσία) Christi, quando ipse habet (μέλλω) regnare super omnia. Iam enim symbolice significat dissimilis generis et <dis>similium^a morum hominum per nomen Christi congregationem (ἐπισυναγωγή) concordem in pace : quoniam una cum iustis, qui vitulis et agnis et haedis et pueris infantibus adsimilati sunt, non damnum cuiquam faciunt^b qui in priore tempore ferinae-formae-et-ferinae-indolis (θηρωσιδής) propter avaritiam et viri et mulieres facti fuerant, ita ut similitudinem (quidem) ferrent quidam ex eis luporum vel leonum, diripientes (bona) debiliorum et bellum gerentes^c cum aequalibus, mulieres autem (similitudinem) pardorum et aspidum, quae mortiferis venenis forsitan-utique interficiebant etiam amatores vel propter concupiscentiam : convenientes in nomen unum^d mores iustos consequentur a gratia Dei, ferocem-et-indomitam naturam immutantes. Quod videlicet factum est iam : qui enim crudeliores erant antea, ita ut nullum impietatis opus praetermitterent^e, discentes Christum et credentes ei, simul crediderunt et immutati sunt, ita ut etiam superabundantiam iustitiae non praetermittant^f : tanta est ea quam (ea quae est) in Christum Filium Dei fides mutationem operatur credentibus in eum. Resuscitatum autem imperare gentibus dicit, quoniam habet (μέλλω) mortuus resurgere et pro confesso haberi (δμολογέομαι) et credi Dei Filius Rex. Propter hoc ait : «Et erit resurrectio eius honor», hoc est gloria : tunc enim tamquam Deus glorificatus est, quando resurrexit.

61. a. *αὐτὸς ἀποκαταστάσει* correxi : *ἡ ἀποκατάστασις* E Mkr || b. *litter.* facere || c. *litter.* gerebant || d. *ἡ ὁ* corr. tradd. : *ἡ ἡ* E Mkr || e. *litter.* praetermittere || f. *litter.* praetermittere

61. Quant à la concorde et à la paix entre animaux d'espèces différentes, opposés par nature et ennemis les uns des autres, les presbytres disent qu'elles se réaliseront en toute vérité lors de la parousie du Christ, au temps où lui-même doit régner sur toutes choses. Car, déjà à ne considérer que le sens symbolique de ses paroles, le prophète montre que des hommes de races et de mœurs différentes¹ formeront, grâce au nom du Christ, une communauté vivant dans la concorde et dans la paix : à l'instar des justes, assimilés aux veaux, aux agneaux, aux chevreaux et aux enfants en bas âge, ils ne feront plus de tort à personne, ceux-là, hommes et femmes, que leur cupidité avait auparavant rendus pareils à des bêtes fauves², au point que certains d'entre eux ressemblaient à des loups ou à des lions, pillant les biens des plus faibles et faisant la guerre à leurs égaux, et que les femmes ressemblaient à des léopards et à des vipères, allant jusqu'à user de poisons mortels pour tuer leurs amants ou, poussées par le désir... : réunis dans un nom unique, ils acquerront des mœurs justes, par la grâce de Dieu, et changeront leur nature sauvage. Et c'est ce qui est arrivé déjà effectivement : des gens qui auparavant étaient cruels au point de ne reculer devant aucune impiété, ceux-là, une fois qu'ils ont été instruits du Christ et qu'ils ont cru en lui, ont été changés en même temps qu'ils ont cru, au point de ne reculer désormais devant aucune surabondance de justice, tant est grand le changement que la foi au Christ Fils de Dieu opère en ceux qui croient en lui. Et le prophète dit que le Christ, après s'être levé, régnera les nations : il doit, en effet, après être mort, ressusciter et être proclamé et cru Fils de Dieu et Roi. Et c'est pourquoi le prophète dit : «Et son lever sera un honneur», autrement dit une gloire : car c'est alors qu'il a été glorifié comme Dieu, à savoir lorsqu'il est ressuscité.

62. Propter hoc rursus ait propheta : « In die illa erigam (ἀνίστημι) tabernaculum David dirutum (πίπτω) » : eam quae a David, quemadmodum praediximus, carnem Christi natam, manifestum est quoniam indicabat post mortem resuscitatam a mortuis : tabernaculum enim vocatur caro. Per haec enim et quoniam qui secundum carnem ex semine David Christus^a erit Filius Dei dicens, et quoniam mortuus resurget, et quoniam aspectu (ὄψις) (quidem) homo, virtute autem Deus, et quomodo iudex ipse erit omnis mundi, et quomodo iustitiae solus operator et salvator, omnia indicavit Scriptura.

63. Rursus autem ait propheta Michea et locum ubi habebat (μέλλω) Christus nasci, scilicet Bethleem Iudaeae, dicens sic : « Et tu, Bethleem Iudaeae, numquid minima es in principibus Iuda? Ex te enim exiet dux qui pascet populum meum Israel. » Sed et patria (πατρις) est Bethleem David, ita ut non solum secundum Virginem quae peperit eum ex semine sit David, sed etiam secundum id quod in Bethleem patria (πατρις) David natus est.

64. Rursus autem dicit David ex semine suo Christum nasci modo hoc : « Propter David servum < tuum >^a ne avertas faciem Christi tui. Iuravit Dominus David verita-

La tente de David.

62. C'est pourquoi le prophète dit encore : « En ce jour-là, je relèverai la tente de David qui était tombée^a » : par là, de toute évidence, il annonce que la chair du Christ — cette chair qui est issue de David, comme nous l'avons dit précédemment —, après être passée par la mort, ressuscitera d'entre les morts, car, sous le nom de « tente », c'est bien cette chair qui est désignée¹. En effet, que le Christ, issu de la semence de David selon la chair, dût être le Fils de Dieu ; qu'après être mort, il dût ressusciter ; qu'il dût être homme par l'aspect, mais Dieu par la puissance ; qu'il dût être le Juge du monde entier, Celui qui seul réaliserait la justice et sauverait : c'est tout cela que, par les textes cités ci-dessus, faisait connaître l'Écriture.

« Bethléem de Judée... »

63. A son tour, le prophète Michée dit même le lieu où le Christ devait naître, à savoir Bethléem de Judée. Il s'exprime ainsi : « Et toi, Bethléem de Judée, serais-tu la moindre parmi les cités de Juda? Car c'est de toi que sortira le Chef qui mènera paître mon peuple d'Israël^{a1}. » Or Bethléem est aussi la patrie de David^b, en sorte que ce n'est pas seulement par le fait de la Vierge qui l'a enfanté que le Christ est de la descendance de David, mais aussi par le fait qu'il est né à Bethléem, patrie de David.

Le « Fruit du sein » de David.

64. De même encore, David dit que c'est de sa postérité que naîtra le Christ. Voici ses paroles : « A cause de David, ton serviteur, ne détourne pas ta face de ton Christ. Le Seigneur a juré à David la vérité, et il ne le rejettera pas :

62, a. *Ῥρησωνου* G : *Ῥρησωνου* E Mkr

64, a. *ρη* corr. Smith : *ρη* E Mkr

62, a. Amos 9, 11. Act. 15, 16

63, a. Mich. 5, 1. Matth. 2, 6 || b. cf. Lc 2, 4

tem et non mentietur ei : De fructu ventris tui ponam in thronum tuum, si custodierint filii tui testamentum meum et testimonia mea quae pactus sum cum eis, et Filii eorum (erit) usque in saeculum.» Sed nullus usque in saeculum ex David filiis quisquam regnavit — sed neque regnum eorum usque in saeculum fuit, nam eversum est — nisi ille qui a David natus est Rex, hoc est Christus.

Omnia testimonia haec (eius qui) secundum carnem semen eius (est) et genus et locum nominatim-manifeste (ῥητῶς) indicant ubi habebat (μέλλω) nasci, ita ut non quaerant homines in gentibus vel alibi Filium Dei natum, sed in Bethleem Iudaeae, ex Abrahae et David semine.

65. Modum autem eius introitus in Hierusalem, quae erat metropolis Iudaeae, ubi et palatium eius et templum erat Dei, dicit propheta Esaias : « Dicit filiae Sion : Ecce Rex venit tibi, mansuetus et sedens super asinum, pullum, filium asinae. » Super pullum enim asinae sedens sic intravit in Hierusalem, sternentes [et sedentes]^a ei turbae vestimenta sua. Filiam autem Sion Hierusalem dicit.

66. Igitur, quoniam genitus (γεννητός), et quoniam modo genitus (γεννητός), et ubi Filius Dei nasci habebat (μέλλω), et quoniam Christus, unicus Rex aeternus est, sic indicabant prophetae. Rursus autem quomodo praedixerunt eum ex hominibus factum curare quos curavit et resuscitare mortuos quos resuscitavit et odio haberi et contemni et flagellum pati (μαστιγῶ) et occidi et crucifigi, sicut odio habitus est et contemptus est et occisus est, **67.** nunc dicamus.

C'est du Fruit de ton sein que je placerais sur ton trône, si tes fils gardent mon alliance et mes témoignages que j'ai établis en leur faveur, et leur Fils sera éternellement^{a 1}. » Or il n'est aucun des fils de David qui ait régné éternellement — leur royaume lui-même n'a pas duré éternellement, puisqu'il est détruit — en dehors du Roi qui est issu de David, c'est-à-dire en dehors du Christ.

Tous ces témoignages concernent donc le Descendant de David selon la chair et indiquent expressément sa race et le lieu où il doit naître, en sorte que les hommes n'aient pas à chercher parmi les nations païennes ou ailleurs le Fils de Dieu venu au monde, mais à Bethléem de Judée, parmi la descendance d'Abraham et de David.

L'entrée à Jérusalem.

65. De quelle manière il fit son entrée à Jérusalem, la capitale de la Judée, où se trouvait la demeure royale de cette cité et le Temple de Dieu, c'est ce que dit le prophète Isaïe : « Dites à la fille de Sion : Voici que le Roi vient à toi, plein de douceur, monté sur un âne, un ânon, le petit d'une ânesse^a. » C'est, en effet, monté sur le petit d'une ânesse qu'il fit son entrée à Jérusalem, tandis que les foules étendaient sous lui leurs vêtements^{b 1}. Quant à l'expression « fille de Sion », le prophète désigne par elle Jérusalem.

66. Ainsi donc, que le Fils de Dieu naîtrait, comment et où il naîtrait et qu'il serait le Christ, l'unique Roi éternel, voilà de quelle manière l'annonçaient les prophètes. De quelle manière encore ils ont prédit que, né d'entre les hommes, il guérirait ceux qu'il guérit et ressusciterait les morts qu'il ressuscita, qu'il serait haï et méprisé, qu'il serait flagellé, mis à mort et crucifié, comme il fut effectivement haï, méprisé et mis à mort, **67.** disons-le maintenant¹.

65, a. [εὐ ευαγγελιστῶν] seclusi (cf. notam)

64, a. Ps. 131, 10-12

65, a. Is. 62, 11. Zach. 9, 9. Matth. 21, 5 || b. cf. Matth. 21, 6-8

De curationibus (quidem) eius ait Esaias sic : « Ipse nostras infirmitates accepit et languores portavit. » Hoc est : Accipiet, et : Portabit. Est enim alicubi quoniam quae futura sunt per prophetas Spiritus Dei tamquam facta adnuntiat : apud Deum enim (quod) probatum (est) et in mente-propositum-decretum-(est) (προορίζω) fieri iam censeatur ut factum, et illud respiciens-et-videns tempus Spiritus facit verba, in quo adimpletur prophetiae eventus. (Eam) autem (quae) secundum speciem (est) curationem sic commemorabit dicens : « In die illa audient surdi verba libri, et in tenebris et in caligine oculi caecorum videbunt. » Et iterum dicit idem : « Confortamini, manus enervatae et genua dissoluta-et-debilitata (παράλυομαι); adhortamini, pusillanimes (δολιγόψυχος) sensu; confortamini, ne timeatis : ecce Deus noster iudicium vicissim-reddet (ἀνταποδίδωμι), et vicissim-reddet^a (ἀνταποδίδωμι), ipse veniet et salvabit nos. Tunc oculi caecorum aperientur et aures surdorum audient; tunc claudus saliet quemadmodum cervus, et plana erit lingua mutorum. » De mortuis autem quoniam resurgent ait sic : « Resurgent mortui, et resurgent qui in monumentis (sunt). Et haec faciens credetur Dei Filius esse.

68. <Quoniam>^a autem contemptus flagellabitur (μαστίγῳ) et in fine occidetur, ait Esaias sic : « Ecce intelleget

67, a. φησαντως ζωουσαντες ει φησαντως ζωουσαντες E ante corr. : φησαντως ζωουσαντες E post corr. φησαντως ζωουσαντες Mkr (cf. notam)

68, a. ει <qh> correxi : ει E Mkr

3. Miracles, Passion et glorification du Fils de Dieu

Les guérisons et les miracles.

Et d'abord, au sujet des guérisons opérées par lui, Isaïe s'exprime ainsi² : « Il a pris sur lui nos infirmités et porté nos maladies^{a3}. » Ce qui équivaut à dire qu'il les prendra et qu'il les portera. Car il est des cas où, par la bouche des prophètes, l'Esprit de Dieu annonce comme déjà passés des événements encore à venir : pour Dieu, en effet, ce qui est décidé et prédestiné à être est censé être déjà réalisé, et, lorsque l'Esprit en parle, c'est en se situant au moment où a déjà eu lieu l'accomplissement de la prophétie. Et le prophète mentionne les différentes espèces de guérisons en ces termes⁴ : « En ce jour-là, les sourds entendront les paroles du livre, et les yeux des aveugles, qui sont dans les ténèbres et dans l'obscurité, verront^b. » Le même prophète dit encore : « Prenez des forces, mains défaillantes et genoux chancelants; consolez-vous, esprits pusillanimes; prenez des forces, ne craignez pas : voici que notre Dieu rend le jugement, et il le rendra⁵, lui-même viendra et nous sauvera. Alors s'ouvriront les yeux des aveugles et les oreilles des sourds entendront. Alors le boiteux bondira comme le cerf et la langue des bègues sera nette^c. » Et que les morts dussent ressusciter, c'est ce qu'il dit en ces termes : « Les morts ressusciteront, ceux qui gisent dans les tombeaux se réveilleront^d. » Et Celui qui accomplira ces miracles, on croira qu'il est le Fils de Dieu.

« Torturé à cause de nos péchés ... »

68. Et <que>, couvert de mépris, il sera flagellé¹ et finalement mis à mort, c'est ce qu'Isaïe dit en ces termes :

67, a. Is. 53, 4. Matth. 8, 17 || b. Is. 29, 18 || c. Is. 35, 3-6 || d. Is. 26, 19

filiius meus, et exaltabitur et glorificabitur valde. Quo modo mirabuntur multi super te, ita ingloriosa erit species (εἶδος) tua ab hominibus; et mirabuntur gentes multae, et <continent>^b (συνέχω) reges ora sua, quoniam (ii) quibus non adnuntiatum est de eo videbunt, et qui non audierunt intellegent. Domine, quis credidit auditui nostro? Et brachium Domini cui revelatum est? Adnuntiavimus in conspectu eius: sicut infans, sicut radix in sitibunda terra, neque erat species (εἶδος) eius neque gloria. Et vidimus eum, et non habebat speciem neque pulchritudinem, sed species eius ignobilis (ἄτιμος), deficiens (magis) quam aliorum hominum. Homo in plagis et sciens sufferre cruciatum (μαλακία), quoniam <aversus>^c est (ἀποστρέφω) vultus eius, contemptus est et non reputatus est. Hic peccata nostra fert et propter nos adficitur-doloribus (δδυνάω); et nos aestimavimus eum esse in doloribus et in plagis et in vexationibus. Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras et cruciatus est (μαλακίζω) propter peccata nostra. Corruptio pacis nostrae super eum, plagis eius nos sanati sumus.» Per haec autem et quoniam flagellatus est (μαστιγώω) indicatum est. Quemadmodum et David ait: «Et factus sum flagellatus (μαστιγώω).» David vero nunquam flagellatus est (μαστιγώω), sed Christus, quando iussum est (eum) crucifigi. Iterum autem per Esaiam Verbum eius dicit: «Dorsum meum dedi ad plagas, genas autem meas ad palmas, vultum autem meum non averti a confusione sputorum.» Ieremias autem propheta idem sic ait: «Dabit percipienti genam, implebitur opprobriis.» Omnia haec sustulit Christus.

69. Quae autem posteriora Esaiiae haec (sunt): «Plagis eius sanati sumus nos; omnes sicut oves erravimus; homo

«Voici que mon serviteur comprendra, et il sera exalté et glorifié grandement. De même que beaucoup seront frappés de stupeur à ton sujet, de même ton aspect sera méprisé des hommes; nombre de nations seront dans l'étonnement et des rois fermeront la bouche, car ceux qui n'avaient pas reçu d'annonce à son sujet verront, et ceux qui n'avaient pas entendu comprendront. Seigneur, qui a cru à ce qu'il a entendu de nous? Et à qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé? Nous avons fait notre annonce devant lui: comme un petit enfant, comme une racine dans une terre assoiffée, il n'avait ni aspect ni gloire. Nous l'avons vu, et il n'avait ni aspect ni beauté, mais son aspect était méprisable, plus effacé que celui des autres hommes. Homme voué aux coups et sachant supporter la torture, car on s'est détourné de sa face, il a été méprisé et compté pour rien. Lui, ce sont nos péchés qu'il porte et c'est à cause de nous qu'il est affligé; et nous, nous avons considéré qu'il était voué à la souffrance, aux coups et aux mauvais traitements. Mais lui, il a été blessé à cause de nos iniquités, torturé à cause de nos péchés. Le châtement qui nous a valu la paix était sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous avons été guéris^a.» Ces paroles font connaître sa future flagellation. Comme le dit aussi David: «Et j'ai été flagellé^b.» David ne fut jamais flagellé, mais c'est le Christ qui le fut, quand l'ordre fut donné de le crucifier. Le Verbe lui-même dit encore par la bouche d'Isaïe³: «J'ai livré mon dos aux fouets et mes joues aux soufflets, et je n'ai point détourné ma face de l'ignominie des crachats^c.» Et le prophète Jérémie dit la même chose en ces termes: «Il livrera sa joue à celui qui le frappe, et il sera rassasié d'opprobres^d.» Tout cela, le Christ l'endura.

69. Quant à la suite du texte d'Isaïe, elle est la suivante: «C'est par ses meurtrissures que nous avons été guéris. Tous, comme des brebis, nous avons erré¹;

68, b. ἀνθηφτευθεν corr. tradd.: ἀνθηφτευθεν E Mkr || c. ἠωρδτωλ corr. tradd.: ἠωρδτωλ E Mkr

68, a. Is. 52, 13-53, 5 || b. Ps. 72, 14 || c. Is. 50, 6 || d. Lam. 3, 30

in via sua erravit, et Dominus tradidit eum in peccata nostra.» Manifestum est igitur quoniam voluntate Patris haec in eo fieri evenit propter nostram salutem. Deinde ait : « Et ipse, propter (hoc quod) male tractetur, non aperit os; sicut ovis ad occisionem ductus est, sicut agnus coram tondente sine voce.» Ecce quomodo voluntarium adventum eius ad mortem indicat. (Illud) autem (quod) dicit propheta : « In humilitate iudicium eius sublatum est (ἀΐρω) », significat manifestationem humilitatis eius : secundum (enim) speciem (εἶδος) vilitatis iudicii-sublatio (κρίσις) facta est. Iudicii-sublatio (κρίσις) autem quibusdam (quidem) in salutem (est), quibusdam autem in poenam-interitus (δλεθρος) : tollitur enim nunc (quidem) ab (ὑπό) aliquo, nunc autem ab (ἀπό) aliquo. Sic et iudicium : a (ὑπό) quibus (quidem) sublatum est, et habent illud in poenam-interitus (δλεθρος) sui ; a (ἀπό) quibus autem sublatum est, et salvati sunt ab (ἀπό) eo. Igitur sustulerunt (quidem) in seipsos iudicium (hi) qui crucifixerunt eum et hoc facientes in eo non crediderunt ei, (ita) ut illo quod ab (ὑπό) ipsis sublatum est iudicio puniantur-interitu (δλεθρεύω) ; sublatum est autem a (ἀπό) credentibus in eum iudicium et iam non sunt sub eo. Iudicium autem (est illud) quod per ignem habet (μέλλω) incredulorum interitus fore circa huius mundi finem.

70. Deinde ait : « Generationem (γενεά) eius quis enarrabit ? » Ne propter contumelias^a et propter passionem-tormenti (πάθος) eius contemnamus tamquam modicum-et-vilem (ὁ τυχών) hominem, ad nostram conversionem dictum est quoniam qui haec omnia passus est inenarrabilem generationem (γενεά) habet : generationem enim genus eius dicit, quod est Pater eius, qui^b inenarrabilis-et-ineffabilis

l'homme a erré sur sa route, et le Seigneur l'a livré pour nos péchés^a : il est donc clair que c'est par la volonté du Père que tout cela s'est accompli en lui pour notre salut. Le prophète dit ensuite : « Et lui, tout maltraité qu'il ait été, il n'ouvre pas la bouche² ; comme une brebis il a été conduit à l'égorgeement, comme un agneau muet devant celui qui le tond^b : voilà comment est indiqué le caractère volontaire de sa venue vers la mort. Quant à cette parole du prophète : « Dans cet abaissement, son jugement a été 'porté'^{c 3}, elle signifie l'éclat de son abaissement⁴ : car, sous les dehors de cet abaissement, c'est un jugement qui a été rendu par lui⁵. Or un jugement est salut pour les uns et perte pour les autres : car, dans un cas, il est « porté » (= supporté, subi) par quelqu'un, tandis que, dans l'autre, il est « porté » (= emporté, enlevé) loin de quelqu'un⁶. Ainsi en va-t-il du présent jugement : il a été « porté » par les uns, qui le subissent pour leur perte, tandis qu'il a été « porté » loin des autres, qui sont ainsi sauvés de ses atteintes. Ceux donc qui ont « porté » sur eux le poids du jugement, ce sont ceux qui ont crucifié le Seigneur et qui, en agissant ainsi à son égard, ont refusé de croire en lui, de telle sorte que ce jugement ainsi « porté » par eux soit leur perte ; en revanche, le jugement a été « porté » loin de ceux qui ont cru en lui, et ils ne sont plus sous sa coupe — il s'agit de ce jugement qui, par le feu, doit être la perte des incrédules lors de la fin de ce monde —.

70. Il dit ensuite : « Sa génération, qui la racontera^a ? » De peur que, à cause des outrages subis par lui dans sa Passion, nous ne le méprisions comme un homme du commun, il est dit, pour nous détourner d'une telle pensée, que Celui qui souffre tout cela possède une génération inénarrable : car ce que le prophète appelle génération, c'est son origine, autrement dit son Père, qui est inénarrable.

70, a. *βζηδωδωήωγν* G : *βζηδδδδωγν* E Mkr || b. *ηρ* G : om. E Mkr

69, a. Is. 53, 5-6 || b. Is. 53, 7 || c. Is. 53, 8
70, a. Is. 53, 8

(ἀνεκδιήγητος) est. Ergo tale genus (eius qui) ipsa haec passus (est) agnosce, et ne contempseris propter passionem quam propter te passus est consulto (βουλῆ), sed propter genus time eum.

71. In alio loco ait < Esaias >^a : « Spiritus faciei nostrae Christus Dominus^b, et quomodo adprehensus est in laqueis eorum, (de) quo diximus : Sub umbra eius vivemus in gentibus ? » Et quoniam, Spiritus Dei existens, Christus habebat (μέλλω) fore passibilis homo, Scriptura ostendit, et quasi obstupescit-et-miratur (θαυμάζω) super passionem eius : sic enim pati habebat (μέλλω), cuius sub umbra dictum est^c quoniam vivemus. Umbram autem dicit corpus eius : nam, quemadmodum umbra a corpore fit, ita et Christi corpus a Spiritu eius factum est. Sed et humilitatem et contemptibile (εὐκαταφρόνητον) corporis eius per umbram significat : nam, sicut umbra (quae est) ad corporibus rectis-et-stantibus (ὀρθός) haec in terra (χαμαί) est et conculcatur, sic et corpus Christi in terra (χαμαί) cadens in passione conculcatum est. Forsitan et umbram corpus Christi nominavit, tamquam operimentum factum per Spiritus gloriam et occultans eam. Sed et multoties, trans-eunte Domino, ponebant (eos qui) in variis languoribus detinebantur secus viam, et super quos perveniebat umbra eius salvabantur.

72. Et iterum idem propheta de passione Christi sic : « Ecce quomodo Iustus periit, et nemo excipit in cor ; et viri iusti tolluntur (ἀίρω), et nemo intellegit. A facie enim

71, a. *ἑσαϊας* correxi : *ἑρεδῆας* E G Mkr || b. *Χριστῶν* S I P G : *Στῆρ Χριστῶν* E Mkr || c. *σωσῶν* G : *σωσῶν* E Mkr || d. *ἡ* G : *ἐ* E Mkr

Reconnais donc que telle est l'origine de Celui qui a souffert tout cela, et ne le méprise pas à cause de la Passion qu'il a soufferte pour toi de propos délibéré, mais crains-le à cause de son origine.

« A son ombre nous vivrons ... »

71. Isaïe dit à un autre endroit¹ : « L'Esprit de notre face, c'est le Christ Seigneur². Comment a-t-il été saisi dans leurs filets, Celui dont nous avons dit : A son ombre nous vivrons parmi les nations³ ? » Par là, l'Écriture annonce que le Christ, alors qu'il était Esprit de Dieu, devait se faire homme passible, et elle est comme saisie d'étonnement devant sa Passion : ainsi devait, en effet, souffrir Celui à l'ombre duquel il avait été dit que nous vivrions³. L'Écriture appelle ombre son corps : car, comme l'ombre est produite par un corps, ainsi le corps du Christ a été produit par son Esprit. Mais c'est aussi les abaissements et les humiliations de son corps qu'elle signifie par l'ombre : car, comme l'ombre produite par des corps debout⁴ se trouve à terre et est foulée aux pieds, ainsi le corps du Christ est tombé à terre et a été foulé aux pieds durant sa Passion. Peut-être l'Écriture appelle-t-elle encore « ombre » le corps du Christ en tant que ce corps constituait un voile pour la gloire de l'Esprit et qu'il occultait celle-ci⁵. Souvent, par ailleurs, quand le Seigneur passait, on plaçait au bord du chemin des gens atteints de toutes sortes de maladies, et ceux qu'atteignait son ombre étaient sauvés⁶.

« Comment le Juste a péri ... »

72. Le même prophète parle encore de la Passion du Christ dans les termes suivants : « Voilà comment le Juste a péri, et nul n'y prend garde ; les hommes justes sont enlevés, et personne ne le remarque. Car c'est de devant

71, a. Lam. 4, 20 || b. cf. Act. 5, 15

iniquitatis sublatio (ἀίρω) Iust <i>^a; erit pax sepultura eius; sublatus est (ἀίρω) e medio.» Quis autem est iustus perfecte alius, nisi Filius Dei qui iustos operans-perficit (ἀποτελέω) credentes ei, qui similiter ei persecutionem patiuntur (διώκω) et occiduntur^b? In (eo) autem (quod) dicit: «Erit pax sepultura eius», indicat quomodo propter nostram salutem mortuus est — in pace enim est salu <s>^c — et quoniam huius morte (hi) qui antea invicem inimici-et-contrarii (ἐχθρός) erant, simul credentes in eum, ad invicem pacem habebunt, amici-et-dilecti (φίλος) facti propter communem in eum fidem, quod et fit. <In>^d (eo) autem (quod) dicit: «Sublatus est e medio», (eam quae) a mortuis (est) resurrectionem eius significat: neque enim iam visus est, postquam sepultus est^e, mortuus.

Quoniam moriens et resurgens immortalis habebat (μέλλω) stare-manere, propheta dicit sic: «Vitam petiit, et dedisti ei etiam longitudinem dierum in saeculum saeculi.» Quid igitur dicit: «Vitam petiit», cum mori haberet (μέλλω)? Igitur resurrectionem eius a mortuis^f indicat, et quoniam a mortuis resurgens immortalis est: accepit enim et vitam ut resurgeret et longitudinem dierum in saeculum saeculi ut incorruptibilis esset.

73. Iterum autem David ait sic de morte et resurrectione Christi: «Ego dormivi et in-somnis-factus-sum (ὕπνω); excitatus sum, quoniam Dominus suscepit me.»

72, a. *ωρηωρηθη* corr. tradd.: *ωρηωρηθη* E Mkr || b. *υψωσθη* E: *υψωσθη* Mkr || c. *φρηωρηθη* correxi: *φρηωρηθη* E Mkr || d. *ιωσθη* correxi (cf. PO XII, 5, p. 62, 8): *ωσθη* E Mkr || e. *ρωρηθη* corr. Froidevaux: *ρωρηθη* E Mkr || f. *α'η δεσθη* E: *α'η δεσθη* Mkr

l'injustice que le Juste a été enlevé¹; son ensevelissement sera la paix; il a été enlevé du milieu des hommes^a.» Qui d'autre est parfaitement juste, sinon le Fils de Dieu, qui rend justes ceux qui ont cru en lui et qui, comme lui, sont persécutés et mis à mort? Les mots «son ensevelissement sera la paix» indiquent comment il est mort pour notre salut, car c'est précisément dans la paix que réside le salut; ils annoncent aussi que, par sa mort, ceux qui auparavant étaient ennemis les uns des autres, une fois qu'ils croiront en lui, auront la paix les uns avec les autres, devenus amis par le fait de leur commune foi en lui, comme cela arrive effectivement. Quant à la phrase² «il a été enlevé du milieu des hommes», elle signifie sa résurrection d'entre les morts, car il n'a plus été vu mort après avoir été enseveli.

«Il a demandé la vie...»

Qu'une fois mort et ressuscité, il devait demeurer immortel, c'est ce que le prophète dit en ces termes: «Il a demandé la vie, et tu lui as donné aussi la longueur des jours pour les siècles des siècles^b.» Pourquoi dit-il: «Il a demandé la vie», alors qu'il devait mourir? C'est sa résurrection d'entre les morts qui est indiquée par là, et aussi le fait que, une fois ressuscité d'entre les morts, il est immortel: car il a reçu et la vie, afin de ressusciter, et la longueur des jours pour les siècles des siècles, afin d'être incorruptible.

«Je me suis couché...»

73. David parle encore en ces termes de la mort et de la résurrection du Christ: «Pour moi, je me suis couché et j'ai pris mon sommeil; je me suis réveillé parce que le Seigneur m'est venu en aide^a.» Ce n'est pas à propos de

72, a. Is. 57, 1-2 || b. Ps. 20, 5

73, a. Ps. 3, 6

David non de seipso hoc dicebat — non enim et resuscitatus (postquam) mortuus (est) —, sed Spiritus Christi, qui et in aliis prophetis (erat), de eo et nunc per David dicit : «Ego dormivi et in-somnis-factus-sum (ύπνω); excitatus sum, quoniam Dominus suscepit me» : somnum mortem dicit, quoniam resurrexit.

74. Rursus autem David de passione Christi sic : «Quare conturbatae sunt gentes et populi cogitaverunt vana? Adstiterunt reges super terram, et principes congregati sunt in unum adversus Dominum et adversus Unctum eius.» Herodes enim, rex Iudaeorum, et Pontius Pilatus, Claudii Caesaris procurator, in unum facti, condemnabant eum ut crucifigeretur, quippe Herodes (quidem) timens, quasi terrestris quidam rex inciperet (μέλλω) fore, ne expelleretur per ipsum a regno, Pilatus autem ab^a Herode et (eis) qui secum Iudaei erant coactus involuntarie tradere eum in mortem, qui, nisi []^b hoc fecisset, []^c contraria Caesari egisset^d, salvans hominem qui rex nominatur.

75. Et de passione adhuc Christi idem propheta ait : «Tu repulisti et despexisti nos, et reiecisti Unct<um> tu<um>^a; evertisti testamentum servi <t>ui^b, proiecisti in terram sanctitatem eius; destruxisti omnem sepem eius, posuisti munitiones eius in formidinem; diripuerunt eum transeuntes viae, factus est opprobrium vicinis suis; exaltasti dexteram oppressorum eius, laetificasti super

lui-même que David disait cela, car il n'est pas ressuscité après être mort ; mais l'Esprit du Christ, présent aussi chez les autres prophètes, dit ici par la bouche de David au sujet du Christ¹ : «Pour moi, je me suis couché et j'ai pris mon sommeil ; je me suis réveillé parce que le Seigneur m'est venu en aide» : le Christ appelle sa mort un sommeil, parce qu'il est ressuscité.

«Les rois se sont dressés ...»

74. David s'exprime encore ainsi au sujet de la Passion du Christ : «Pourquoi les nations ont-elles frêmi et les peuples ont-ils tramé de vains complots? Les rois de la terre se sont dressés¹ et les princes se sont ligués ensemble contre le Seigneur et contre son Christ^a.» De fait, Hérode, roi des Juifs, et Ponce Pilate, procureur de Claude César, s'étant ligués ensemble, condamnèrent le Christ à être crucifié : d'un côté, Hérode craignait, comme si le Christ dût n'être qu'un roi terrestre, d'être dépossédé par lui de la royauté ; de son côté, Pilate fut contraint par Hérode et les Juifs de son entourage de livrer malgré lui le Christ à la mort, sous prétexte que, s'il ne l'eût pas fait, il se fût opposé à César en laissant sain et sauf un homme auquel était donné le titre de roi².

«Tu as rejeté ton Christ ...»

75. Le même prophète dit encore au sujet de la Passion du Christ : «Toi, tu nous as repoussés et méprisés, et tu as rejeté ton Christ¹; tu as rompu l'alliance de ton Serviteur², tu as souillé à terre sa sainteté; tu as abattu toutes ses palissades, tu as livré ses forteresses à l'épouvante; ceux qui passaient sur le chemin l'ont dépouillé, il est devenu l'opprobre de ses voisins; tu as exalté la droite de ceux qui l'accablaient, tu as réjoui ses ennemis sur son

74, a. *ἠθησαν* *η* corr. tradd. : *ἠθησαν* *η* E Mkr || b. [*η*] seclisit Smith || c. [*η*] seclisi (cf. notam) || d. *litter.* agere

75, a. *ἠθησαν* *η* corr. : *ἠθησαν* *η* E Mkr || b. *ἠθησαν* *η* correxi : *ἠθησαν* E Mkr

eum inimicos eius ; avertisti adiutorium gladii eius, et non dedisti ei manum in bello ; solvisti-concussisti (καταλύω) a munditia eum, thronum eius in terram concidisti ; parvos fecisti dies temporis eius, et effudisti adversus eum confusionem. » Et quoniam haec patietur et quoniam voluntate Patris, manifeste ostendit, quoniam voluntate Patris passionem-pati (πάσχω) habebat (μέλλω).

76. Et Zacharias sic ait : « Framea, suscitare super pastorem meum et super hominem socium meum. Percute pastorem, et dispergentur oves gregis. » Hoc autem factum est, quando comprehensus est a Iudaeis : reliquerunt enim eum omnes discipuli, timentes ne forte morerentur cum eo : nondum enim ipsi firmiter credebant in eum, donec a mortuis resuscitatum vidissent eum.

77. Iterum dicit in duodecim prophetis : « Et adligantes eum obtulerunt munus regi. » Pontius enim Pilatus procurator erat Iudaeae et inimicitiam-ultionis (ἔχθρα) habebat in illo tempore adversus Herodem regem Iudaeorum. Tunc igitur Christum adductum ad eum adligatum Pilatus misit ad Herodem, iubens ei interrogare ad firmiter sciendum quid vellet circa eum, aptam occasionem regi sese reconciliandi inveniens Christum.

compte³ ; tu as détourné de son épée le secours et tu ne l'as pas soutenu dans le combat ; tu as tenu pour rien sa pureté et tu as renversé à terre son trône ; tu as abrégé les jours de son temps et tu as déversé sur lui la honte^a. » Par là le prophète a fait clairement connaître et que le Christ souffrirait ces choses et que ce serait par la volonté du Père : car c'est bien par la volonté du Père qu'il devait subir la Passion.

« *Frappe le Pasteur ...* »

76. Et Zacharie s'exprime ainsi : « Épée, lève-toi contre mon Pasteur et contre l'Homme, mon compagnon. Frappe le Pasteur, et les brebis du troupeau seront dispersées^a. » Cela se réalisa lorsque le Christ fut arrêté par les Juifs : tous les disciples l'abandonnèrent alors, craignant d'être mis à mort avec lui ; car même eux ne croyaient pas encore en lui d'une façon ferme, tant qu'ils ne l'avaient pas vu ressuscité d'entre les morts.

« *Après l'avoir ligoté ...* »

77. Il est dit encore dans les douze prophètes : « Et, après l'avoir ligoté, ils l'ont offert en présent au roi^a. » Ponce Pilate était, en effet, procureur de la Judée et, à ce moment-là, il était l'ennemi d'Hérode, le roi des Juifs. Comme le Christ venait de lui être amené, Pilate l'envoya donc, ligoté, à Hérode¹, priant celui-ci de l'interroger afin de savoir exactement ce qu'il souhaitait à son sujet et trouvant ainsi, dans le Christ, l'occasion de se réconcilier avec le roi^b.

75, a. Ps. 88, 39-46

76, a. Zach. 13, 7. Matth. 26, 31

77, a. Os. 10, 6 || b. cf. Lc 23, 7-12

78. In Ieremia autem sic indicat eius mortem et (eam quae est) in inferos descensionem, dicens : « Et recommemoratus est Dominus Sanctus Israel mortuorum suorum praedormientium in limo terrae, et descendit ad eos evangelizare salutem suam, salvare eos. » Hic et causam (αίτια) mortis eius reddit (ἀποδίδωμι), quoniam (ea quae est) in inferos eius descensio salus defunctorum (τελευτάω) erat.

79. Rursus autem de cruce eius Esaias sic dicit : « Expandi manus tota die ad populum incredulum et adversantem » : hoc enim crucis signum est. Adhuc autem manifestius David ait : « Circumdederunt me canes venatores, synagoga malignantium circumvenerunt me, foderunt manus meas et pedes. » Et iterum ait : « Factum est cor meum tamquam cera liquefacta in medio ventris mei et procul miserunt (διασκορπίζω) ossa mea. » Et iterum dicit : « Parce animae meae a framea, et []^a confige (καθηλώ) meas carnes, quoniam malignantium synagoga surrexit super me. » In his lucide-clare (λαμπρῶς) significat crucifigi seipsum. Sed et Moyses idipsum sic dicit populo : « Et erit tua vita pendens ante oculos tuos et timebis die ac nocte et non credes vitae tuae. »

80. Rursus David ait : « Ipsi in me intenderunt, diviserunt sibi vestiment <a> me <a>^a et super vestem meam

79, a. [h] seclusi (cf. notam)

80, a. ἡζωνήθηρδου correxi (cf. PO XII, 5, p. 66, 7) : ἡζωνήθηρδὺ E Mkr

« Il est descendu vers eux... »

78. Et, dans Jérémie, voici en quels termes sont annoncées sa mort et sa descente aux enfers : « Le Seigneur, le Saint d'Israël, s'est souvenu de ses morts couchés avant lui dans la terre du tombeau, et il est descendu vers eux pour leur annoncer la bonne nouvelle du salut qui vient de lui, pour les sauver^a. » Ici, il donne également la raison de sa mort : sa descente aux enfers était le salut des morts.

« J'ai étendu les mains... »

79. Au sujet de sa croix, Isaïe s'exprime encore de la manière suivante : « J'ai étendu les mains tout le jour vers un peuple incrédule et contradicteur^a » : c'était une annonce de la croix. David dit encore plus clairement : « Des chiens m'ont entouré, une assemblée de méchants m'a cerné, ils ont percé mes mains et mes pieds^b. » Il dit encore : « Mon cœur est devenu comme une cire fondue au milieu de mes entrailles, et ils ont dispersé mes os^c. » Et encore : « Épargne à mon âme l'épée et perce de clous mes chairs, car une assemblée de méchants s'est levée contre moi^d. » Tout cela désigne clairement sa crucifixion. Mais Moïse aussi dit cela même au peuple dans les termes suivants : « Ta Vie sera suspendue devant tes yeux, et tu craindras de jour et de nuit, et tu ne croiras pas en ta Vie^e. »

« Ils se sont partagé mes vêtements... »

80. David dit encore : « Eux m'ont observé ; ils se sont partagé mes vêtements¹, et ils ont tiré au sort ma

78, a. Ps.-Jér.

79, a. Is. 65, 2 || b. Ps. 21, 17 || c. Ps. 21, 15 || d. Ps 21, 21 ; 118, 120 ; 21, 17 ; 85, 14 || e. Deut. 28, 66

miserunt sortem.» Crucifigentes enim eum milites vestimenta diviserunt, secundum quod adsueti erant, et vestimentum (quidem) scindentes-diviserunt (σχίζω), de tunica autem, et quoniam desuper texta erat et non consueta erat, sortem miserunt, ut cui obveniret reportaret eam.

81 Et iterum dicit Ieremias propheta : « Et acceperunt triginta argenteos, pretium venditi quem emerunt a filiis Israel, et dederunt in agrum figuli, sicut praecepit mihi Dominus. » Iudas enim factus in discipulis Christi, spondens Iudaeis -et-pasciscens-cum (συντρίθειμαι) eis — quoniam videbat quia volunt eum occidere quoniam ab ipso traduct < i sunt >^a —, accipiens triginta regionis stateras, tradidit eis Christum; deinde, paenitens quod egerat, revertens-reddidit (ἀποστρέφω) Iudaeorum principibus argentum, et ipse strangulatus est. Ipsi autem, non licere arbitantes in thesaurum suum mittere, quia erat sanguinis pretium, emerunt ex eo agrum qui erat figuli cuiusdam in sepulturam peregrinorum.

82. In crucem autem tollentes eum, cum peteret potum, acetum felle mixtum bibere dederunt (ποτίζω). Et hoc ipsum per David dictum est : « Dederunt in escam mihi fel et in siti mea bibere dederunt mihi acetum. »

81, a. *ἰωαννηθδωαντωλ κηκέν* correxi : *ἰωαννηθδωαντωλ κηκλ* E Mkr (cf. notam)

tunique^a.» Après qu'ils l'eurent crucifié, en effet, les soldats se partagèrent ses vêtements selon qu'ils en avaient la coutume : ils déchirèrent donc le manteau, mais, pour ce qui était de la tunique, comme elle était d'un seul tissu depuis le haut et sans couture, ils la tirèrent au sort, afin que l'emportât celui à qui elle échoirait^b.

« Ils ont pris les trente pièces d'argent ... »

81. Le prophète Jérémie dit encore : « Et ils ont pris les trente pièces d'argent, prix de Celui qui a été mis à prix, de Celui qu'ont mis à prix les fils d'Israël, et ils les ont données pour le champ du potier, selon que me l'avait commandé le Seigneur^a. » En effet, Judas, qui était au nombre des disciples du Christ, ayant conclu un pacte avec les Juifs — car il voyait qu'ils voulaient le mettre à mort parce qu'ils avaient été démasqués par lui¹ — et ayant reçu d'eux trente statères du pays, leur livra le Christ^b; puis, saisi de remords de ce qu'il avait fait, il rapporta l'argent aux chefs des Juifs et alla se pendre; mais eux, estimant qu'il n'était pas permis de mettre cet argent dans leur trésor, puisque c'était le prix du sang, en achetèrent le champ d'un potier pour servir à la sépulture des étrangers^c.

« Ils m'ont donné du fiel ... »

82. Lorsqu'ils l'eurent crucifié, comme il demandait à boire, ils lui présentèrent du vinaigre mêlé de fiel^a. Cela même avait aussi été prédit par la bouche de David : « Ils m'ont donné du fiel pour ma nourriture et, dans ma soif, ils m'ont abreuvé de vinaigre^b. »

80, a. Ps. 21, 18-19. Jn 19, 24 || b. cf. Jn 19, 23-24

81, a. Matth. 27, 9-10. Zach. 11, 12-13 || b. cf. Matth. 26, 14-16 || c. cf. Matth. 27, 3-8

82, a. cf. Matth. 27, 34 || b. Ps. 68, 22

83. Quoniam autem a mortuis resuscitatus habebat (μέλλω) in caelos adsumi (ἀναλαμβάνω), sic ait David : «Currus Dei decem milia multiplex, milia dirigentium (εὐθύνω); Dominus in eis in Si<on>^a in sanctitate ascendit in alta, captivam duxit captivitatem, sumpsit-dedit (δίδωμι) dona hominibus.» Captivitatem autem dicit evacuationem-potestatis (κατάργησις) apostatarum angelorum. Indicavit autem et locum unde habebat (μέλλω) ascendere in caelum a terra : Dominus enim, inquit, ex Sion ascendit in altum. Nam <in>^b (eum qui) coram Hierusalem (est) montem qui adpellatur Olivarum, postquam resurrexit a mortuis, congregans discipulos suos et in-mentem-iniciens (νοθετέω) eis (ea quae sunt) de regno caelorum, videntibus illis, [quoniam]^c adsumptus est. Et viderunt quomodo aperti receperunt eum caeli.

84. Hoc idem rursus dicit David : «Tollite, principes, portas vestras, et elevamini, portae aeternales, et introibit Rex gloriae» : portae enim aeternales sunt caeli. Sed quia Verbum descendit invisibile (iis quae) facta (sunt), non cognitum est descendens eis ; quia incarnatum est Verbum, et visibile ascendebat. Et [quia]^a videntes eum potestates, (scilicet) inferiores angeli, illis qui in firmamento erant clamaverunt : «Tollite, <principes>^b, portas vestras, et elevamini, portae aeternales, ut introeat Rex gloriae.» Illis autem mirantibus et dicentibus : «Quis est hic?», qui iam

83, a. Ὁ ἰησοῦς corr. Froidevaux : Ὁ ἰησοῦς E Mkr || b. <h> addidi || c. [qh] seclusi

84, a. [qh] seclusi || b. <hχμωνρ> addidi

«*Le Seigneur est monté dans la hauteur ...*»

83. Et qu'après être ressuscité des morts il devait être enlevé aux cieus, c'est ce que David dit en ces termes : «Les chars de Dieu sont des myriades, et il y a des milliers de conducteurs¹; le Seigneur, au milieu d'eux, à Sion², dans la cité sainte, est monté dans la hauteur, il a entraîné les captifs à sa suite, il a fait des dons aux hommes^a.» En disant qu'il a entraîné les captifs à sa suite, le prophète veut dire qu'il a réduit à néant les anges apostats. Mais il indique également l'endroit d'où le Seigneur devait monter de la terre au ciel : «Le Seigneur», dit-il, «est monté de Sion dans la hauteur.» En effet, c'est après avoir rassemblé ses disciples sur le mont dit des Oliviers, en face de Jérusalem, une fois ressuscité d'entre les morts, et après leur avoir rappelé ce qui concerne le royaume des cieus, qu'il fut enlevé sous leurs yeux ; et ils virent alors comment les cieus s'ouvrirent pour le recevoir^b.

«*Soulevez, princes, vos portes ...*»

84. C'est cette même chose que dit encore David : «Soulevez, princes, vos portes, élevez-vous, portes éternelles, et le Roi de gloire entrera^a» : car les portes éternelles, ce sont les cieus. Parce que le Verbe était descendu tout en demeurant invisible aux êtres créés, il n'avait pas été connu d'eux lors de cette descente ; en revanche, par le fait même que le Verbe s'était incarné, c'était aussi d'une manière visible qu'il montait maintenant. Les puissances qui l'avaient vu, c'est-à-dire les anges d'ici-bas, crièrent donc à celles qui se trouvaient dans le firmament¹ : «Soulevez, <princes>, vos portes, élevez-vous, portes éternelles, afin qu'entre le Roi de gloire.» Et comme ceux-ci s'étonnaient et disaient : «Qui est-il donc?», ceux qui l'avaient

83, a. Ps. 67, 18-19. Éphés. 4, 8 || b. cf. Act. 1, 4-12

84, a. Ps. 23, 7, 9

viderunt eum testantur secunda vice : « Dominus fortis et potens, hic est Rex gloriae. »

85. Quoniam autem resuscitatus et adsumptus ad dexteram Patris exspectat (περιμένω) definitum tempus a Patre iudicii, subiectis ei omnibus inimicis — inimici autem omnes illi qui in apostasia inventi sunt angeli et archangeli et potestates et throni <et>^a qui veritatem nullificaverunt —, et ipse utique propheta David sic ait : « Dixit Dominus Domino meo : Sede ad dexteram meam, donec ponam inimicos tuos sub pedibus tuis. »

Et quoniam illuc adsumptus est unde et descendit, David ait : « A summitate caeli egressio eius et requies eius usque ad summitatem caeli » ; deinde iudicium eius significat, dicens : « Et non est qui abscondetur a calore eius. »

86. Si igitur prophetaverunt prophetae Dei Filium habentem (μέλλω) super terram videri, et prophetaverunt etiam ubi in terra et quomodo et qualis adnuntiat videri,

déjà vu rendaient témoignage une seconde fois, en disant : « C'est le Seigneur fort et puissant ; c'est lui le Roi de gloire^b. »

« Sièges à ma droite ... »

85. Que, ressuscité et enlevé à la droite du Père, il attende le moment fixé par le Père pour le jugement, tous ses ennemis devant d'abord lui être soumis¹ — ces ennemis sont tous ceux d'entre les anges, archanges, puissances et trônes qui auront été trouvés dans l'apostasie, <ainsi que> tous ceux qui auront rejeté la vérité² — le prophète David le dit encore en ces termes : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Sièges à ma droite, jusqu'à ce que j'aie placé tes ennemis sous tes pieds^a. »

« ... au plus haut du ciel »

Et qu'il ait été enlevé jusque là même d'où il était descendu, c'est ce que dit David : « Du plus haut du ciel il prend son départ, et le terme de sa course est au plus haut du ciel^b » ; après quoi il indique le jugement qu'il rendra, en disant : « Et il n'est personne qui puisse se dérober à son ardeur^c. »

4. Le nouveau peuple de Dieu : l'Église issue de la gentilité

L'argument prophétique.

86. Si donc les prophètes ont prophétisé que le Fils de Dieu devait être vu sur la terre^a et s'ils ont prophétisé en quel endroit de la terre et de quelle manière et sous quelles modalités il devait être vu¹, et si, d'autre part, le Seigneur

85, a. <ε< addidi (cf. notam)

84, b. Ps. 23, 8.10

85, a. Ps. 109, 1 ; 8, 7 || b. Ps. 18, 7 || c. Ps. 18, 7

86, a. cf. Bar. 3, 38

et omnia haec prophetata Dominus suscepit in se, firma e<st>^a nostra in eum fides et vera praedicationis (κήρυγμα) traditio (παράδοσις), hoc est apostolorum testimonium : qui missi a Domino in universum mundum praedicaverunt (κηρύσσω) Filium Dei venientem ad passionem, passum ad evacuationem (κατάργησις) mortis et ad vivificationem carnis, ut (eam quae est) ad Deum inimicitiam, hoc est iniquitatem, deponentes (ἀποτίθημι), pacem reciperemus ad eum, (quae) placita (sunt) ei facientes.

Hoc autem indicatum est per prophetas dicentes : « Quam pulchri pedes evangelizantium pacem et evangelizantium bona. » Et quoniam hi de Iudaea et de Hierusalem habebant (μέλλω) exire ad adnuntiandum nobis verbum Dei, quod et lex est nobis, Esaias sic ait : « Ex Sion enim exhibit lex et verbum Domini de Hierusalem. » Et quoniam in omnem terram habent (μέλλω) praedicari, David dicit : « In omnem terram exivit sonus eorum et in fines mundi verba eorum. »

87. Et quoniam non secundum multiloquium (πολυλογία) legis, sed secundum brevitatem (συνομιλία) fidei et dilectionis salvari habebant (μέλλω) homines, Esaias sic ait : « Verbum compendiosum et breve in iustitia, quoniam verbum breve faciet Deus in universo mundo. » Et propter hoc apostolus Paulus dicit : « Plenitudo legis dilectio est : qui enim diligit Deum legem implevit. Sed et Dominus, cum interrogatus esset quid primum mandatum sit, dixit :

a accompli toutes ces prophéties en sa personne, ferme est notre foi en lui et véridique la transmission de la prédication, autrement dit le témoignage des apôtres : car ceux-ci, envoyés par le Seigneur, ont prêché dans le monde entier que le Fils de Dieu est venu vers sa Passion pour la destruction de la mort et la vivification de la chair, afin que, déposant l'inimicé à l'égard de Dieu, c'est-à-dire l'iniquité, nous recouvrions la paix avec lui en faisant ce qui lui est agréable^b.

« Ceux qui annoncent la bonne nouvelle ... »

Or, c'est cela même qu'il avait fait connaître par la bouche des prophètes disant : « Qu'ils sont beaux, les pieds de ceux qui annoncent la bonne nouvelle de la paix, qui annoncent la bonne nouvelle des biens^c ! » Et que ces messagers devaient sortir de la Judée et de Jérusalem pour nous annoncer la parole de Dieu, cette parole qui est aussi une loi pour nous, Isaïe le dit en ces termes : « Car de Sion sortira la loi, et la parole du Seigneur, de Jérusalem^d. » Et qu'elles devaient être prêchées sur toute la terre, David le dit : « Sur toute la terre est sortie leur voix et, jusqu'aux extrémités du monde, leurs paroles^e. »

« Une parole concise dans le monde ... »

87. Et que les hommes devaient être sauvés, non selon la prolixité de la Loi, mais selon la concision de la foi et de l'amour, Isaïe le dit en ces termes : « Il achèvera et abrègera sa parole dans la justice, car Dieu produira une parole concise dans le monde entier^a. » Et c'est pourquoi l'apôtre Paul dit : « La plénitude de la Loi, c'est l'amour^b », car celui qui aime Dieu a accompli la Loi^c. Mais le Seigneur aussi, quand on lui demanda quel était le premier commande-

86, a. ζ correxī : ζη E Mkr

86, b. cf. Jn 8, 29 || c. Is. 52, 7. Rom. 10, 15 || d. Is. 2, 3 || e. Ps. 18, 5
87, a. Is. 10, 22-23. Rom. 9, 28 || b. Rom. 13, 10 || c. cf. Rom. 13, 8

« Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde et ex tota virtute; et secundum simile huic : diliges proximum sicut teipsum. » « Ex ambobus his mandatis », inquit, « universa lex pendens-stat (κρέμαμαι) et prophetæ. » Auxit ergo nostram, per (eam quae est) erga eum fidem, erga Deum et erga proximum dilectionem, Deum colentes (θεοσεβής) nos et iustos et bonos perficiens. Et propter hoc verbum breve fecit [super terram]^a in mundo.

88. Quoniam autem post adsumptionem (ἀνάληψις) habebat (μέλλω) exaltari super omnes et non erit qui comparatus-adsimiletur (συγκρίνω) ad eum, Esaias sic ait : « Quis est qui iudicatur? ex adverso adstet. Et quis est qui iustificatur? adpropinquet Filio Domini. Vae vobis, quoniam omnes veterascetis sicut vestimentum, et tinea comedet vos. » Et : « Submissa-humiliabitur (ταπεινώω) omnis caro, et exaltabitur Dominus solus in exaltatis. » Et quoniam in fine per eius nomen salvari habebant (μέλλω) qui serviebant Deo, Esaias dicit : « Illis autem qui serviunt mihi vocabitur nomen novum quod benedicetur super terram, et benedicent Deum verum. » Et quoniam benedictionem hanc ipse per semetipsum habebat (μέλλω) operari et ipse nos redimere (λυτρόομαι) suo sanguine, Esaias indicavit dicens : « Non legatus (πρέσβυς), non angelus, sed ipse Dominus salvavit eos, propter (id quod) diligit^a eos et parcit^b eis : ipse redemit (λυτρόομαι) eos. »

89. Quoniam redemptos non vult ad Moysis convertere legisdationem (νομοθεσία) — impleta est enim lex a Christo

ment, déclara : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ta force ; et le second commandement est semblable à celui-là : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » « En ces deux commandements », ajouta-t-il, « tient toute la Loi et les prophètes^d. » Ainsi, par la foi en lui, il a augmenté notre amour pour Dieu et pour le prochain, en nous rendant pieux, justes et bons. Et c'est pour-quoi il a produit « une parole concise dans le monde². »

« Qui veut être reconnu pour juste ... ? »

88. Et qu'après son enlèvement il devait être exalté au-dessus de tous les êtres et qu'il n'y aurait personne à pouvoir lui être comparé, Isaïe le dit en ces termes : « Quel est celui qui veut disputer? Qu'il se tienne en face. Et quel est celui qui veut être reconnu pour juste? Qu'il s'approche de l'Enfant du Seigneur. Malheur à vous, car tous vous vieillirez comme un vêtement et la teigne vous dévorera^{a1}. » Et : « Toute chair sera abaissée, et le Seigneur seul sera élevé dans les hauteurs^{b2}. » Et qu'à la fin devaient être sauvés par le moyen de son nom ceux qui servaient Dieu, Isaïe le dit : « Quant à ceux qui me servent, il leur sera donné un nom nouveau qui sera béni sur la terre, et ils béniront le vrai Dieu^c. » Et qu'il devait opérer lui-même par lui-même cette bénédiction et nous racheter lui-même par son propre sang, Isaïe l'a fait connaître, en disant : « Ce n'est ni un envoyé, ni un messenger, mais le Seigneur lui-même qui les a sauvés, parce qu'il les aime et les épargne : lui-même les a rachetés^{d3}. »

« Voici que je fais des choses nouvelles ... »

89. Et que, ceux qui ont été ainsi rachetés, il ne veut pas qu'ils reviennent à la Loi de Moïse — car la Loi a reçu du

⁸⁷, a. [ἡ ἰερὰ ἐρμήνη] seclusi

⁸⁸, a. *litter.* diligere || b. *litter.* parcere

⁸⁷, d. Matth. 22, 37-40

⁸⁸, a. Is. 50, 8-10 || b. Is. 2, 11.17 || c. Is. 65, 15-16 || d. Is. 63, 9

—, sed per (eam quae est) <in> Fili <um>^a Dei fidem et dilectionem salvari in novitate verb <i>^b, Esaias indicavit dicens : « Ne memineritis priorum et quae (sunt) ab initio ne recogitetis ; ecce facio novum, quod nunc orietur et scietis : et faciam <in> desert <o>^c viam et in inaquosa flumina ad potandum genus meum electum et populum meum quem acquisivi ut virtutes meas enarret. » Deserta autem et inaquosa antea erat vocatio (κλησις) gentium : neque enim Verbum transibat in eis neque Spiritus sanctus potabat eas. Qui novam viam extruxit pietatis (θεοσέβεια) et iustitiae, et flumina largiter effluere fecit, Spiritum sanctum dissemina <ns>^d super terram, quemadmodum per prophetas promisit in fine dierum effundere Spiritum super faciem terrae.

90. Ergo in novitate Spiritus est vocatio (κλησις) nostra, et non in vetustate <litterae>^a, quemadmodum Ieremias prophetavit : « Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et perficiam (συντελέω) domui Israel et domui Iudae pactum-foederis (διαθήκη) <novum, non secundum pactum-foederis>^b quod pepigi (διατίθεμαι) patribus eorum in die qua adprehendi manum eorum ad educendum eos de terra Aegypti : quoniam ipsi non manserunt in pacto <meo>^c, et ego neglexi eos, dicit Dominus. Quoniam hoc pactum-foederis quod pac <iscar>^d (διατίθεμαι) domui Israel post dies illos, dicit Dominus : dans leges meas in mentem eorum, et in corda eorum scribam eas ; et ero eis in Deum^e, et ipsi erunt mihi <in>^f populum ; et non iam docebunt unusquisque concivem (πολίτης) suum et unusquisque fra-

89, a. *Ἰσραήλ* corr. Froidevaux : *Ἰσραήλ* E Mkr || b. *μνή* cor-
rexi : *μνή* E Mkr || c. *ἰσραήλ* corr. Barthoulot Froidevaux :
ἰσραήλ E Mkr || d. *ἰσραήλ* correxii : *ἰσραήλ* E Mkr

90, a. *ἰσραήλ* corr. tradd. : *ἰσραήλ* E Mkr || b. <*ἰσραήλ*, *ὡς ἰσραήλ*
ἰσραήλ> add. tradd. || c. <*ἰσραήλ*> addidi || d. *ἰσραήλ* corr.
tradd. : *ἰσραήλ* E Mkr || e. *ἰσραήλ* E : *ἰσραήλ* Mkr || f. <*ἰ*>
addidi (cf. notam)

Christ son accomplissement^a —, mais qu'ils soient sauvés par le moyen de la foi et de l'amour envers le Fils de Dieu dans la nouveauté de la parole, Isaïe l'a fait connaître, en disant : « Ne vous souvenez plus des choses antérieures et ne pensez plus aux choses anciennes ; voici que j'en fais de nouvelles, qui vont surgir maintenant et que vous connaîtrez : je ferai un chemin dans le désert et, dans la terre aride, des fleuves pour abreuver ma race élue, mon peuple que je me suis acquis afin qu'il publie mes hauts faits^{b1}. » Déserte et aride, certes, était auparavant la vocation des gentils, car ni le Verbe ne passait chez eux ni l'Esprit Saint ne les abreuvait ; mais Dieu a ouvert le Chemin nouveau² de la piété et de la justice, et il a fait jaillir avec abondance les fleuves en répandant l'Esprit Saint sur la terre^c, selon qu'il avait promis par les prophètes de répandre cet Esprit, dans les derniers jours, sur la face de la terre^d.

« Je graverai mes lois dans leur cœur... »

90. C'est donc dans la nouveauté de l'Esprit qu'est notre vocation, et non dans la vétusté de la lettre^{a1}, comme l'avait prophétisé Jérémie : « Voici que des jours viennent, dit le Seigneur, et je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une alliance <nouvelle, non comme l'alliance> que j'ai conclue avec leurs pères² le jour où je les ai pris par la main pour les faire sortir de la terre d'Égypte : car eux n'ont pas persévéré dans <mon> alliance et, de mon côté, je les ai délaissés, dit le Seigneur. Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-là, dit le Seigneur : je mettrai mes lois dans leur esprit et je les graverai dans leur cœur ; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple³ ; ils n'instruiront plus chacun son concitoyen et chacun son frère, en disant :

89, a. cf. Matth. 5, 17 || b. Is. 43, 18-21 || c. cf. Jn 7, 37-39 || d. cf. Joël 3, 1-2. Act. 2, 17-18

90, a. cf. Rom. 7, 6

trem, dicentes : Cognosce Dominum, quoniam omnes cognoscent me, a parvo usque ad magnos eorum ; et ignoscam-et-propitius-ero (ἰλεώς εἰμι) peccatorum-iniquitatum (ἀδικία) eorum, et peccata eorum non amplius recordabor.»

91. Quoniam autem promissiones has gentium vocatio (κλήσις) habebat (μέλλω) hereditare, in quibus et novum apertum est testamentum, Esaias sic ait : « Haec dicit Deus Israel : In die illa fidens erit (πεποιθώς εἰμι) homo in Factorem suum, et oculi eius in Sanctum Israel intuebuntur, et non fidentes erunt (πεποιθώς εἰμι) in aras neque in opera manuum suarum quae fecerunt digiti sui. » Manifestissime enim haec ad (eos qui) idola derelinquunt et credunt Deo Factori nostro per Sanctum Israel dicta sunt. Sanctus autem Israel est Christus, (qui) et visibilis hominibus factus (est), in quem intuentes-facti-conspicimus (ἀπειζω) nos, non fidentes sumus in aras neque in opera manuum nostrarum.

92. Et quoniam in nobis habebat (μέλλω) manifestus fieri — filius enim hominis factus est Filius Dei — et inveniri a nobis qui antea cognitionem non habebamus, in Esaia ipsum Verbum sic ait : « Manifestus factus sum (his) qui me non quaerebant ; inventus sum (ab his) qui me non interrogabant ; dixi : Ecce adsum, genti, (his) qui non invocaverunt nomen meum. »

‘ Connais le Seigneur ’, car tous me connaîtront, du plus petit au plus grand ; car je leur pardonnerai leurs iniquités et je ne me souviendrai plus de leurs péchés^b. »

« L'homme mettra sa confiance en son Créateur ... »

91. Et que de ces promesses devait hériter la vocation des gentils, parmi lesquels le Nouveau Testament a été ouvert, Isaïe le dit en ces termes : « Voici ce que dit le Dieu d'Israël : En ce jour-là, l'homme mettra sa confiance en son Créateur, et ses yeux regarderont vers le Saint d'Israël, et ils ne mettront pas leur confiance dans les autels ni dans les ouvrages de leurs mains, ces ouvrages qu'ont faits leurs doigts^a. » De toute évidence, ces paroles sont dites de ceux qui abandonnent les idoles et qui croient en Dieu, notre Créateur, par l'entremise du « Saint d'Israël ». Ce Saint d'Israël, c'est le Christ, qui s'est rendu visible aux hommes : fixant sur lui notre regard, nous ne mettons pas notre confiance dans les autels ni dans les ouvrages de nos mains¹.

« Ceux qui ne me cherchaient pas ... »

92. Et qu'il devait se manifester à nous — car il s'est fait Fils de l'homme, lui, le Fils de Dieu — et être trouvé par nous, qui ne le connaissions pas auparavant, le Verbe lui-même le dit en ces termes dans Isaïe : « Je me suis manifesté à ceux qui ne me cherchaient pas ; j'ai été trouvé par ceux qui ne m'interrogeaient pas ; j'ai dit : ' Me voici ', à une nation qui n'avait point invoqué mon nom^{a1}. »

90, b. Jér. 38 [31], 31-34. Hébr. 8, 8-12

91, a. Is. 17, 6-8

92, a. Is. 65, 1. Rom. 10, 20

93. Quoniam autem gens haec populus sanctus habebat (μέλλω) fieri, in duodecim prophetis per Osee sic indicatum est : « Vocabo non populum <meum>^a populum meum et non dilectam dilectam. Erit : in loco in quo vocabitur non populus meus, ibi vocabuntur filii Dei vivi. » Hoc est et (quod) a Iohanne Baptista dictum (est) : « Quoniam potest Deus ex lapidibus istis suscitare filios Abrahae. » Ex lapideis enim cultibus corda nostra extracta-ablata (ἐκσπάω) per fidem vident Deum et filii fiunt Abrahae fide iustificati. Et propter hoc per Ezechielem prophetam Deus dicit : « Et dabo eis cor aliud, et Spiritum novum dabo in eis, et extrahens-auferam (ἐκσπάω) cor lapideum de carne eorum et dabo eis cor aliud carneum, ut in mandatis meis ambulent et iudicia mea custodiant et faciant ea, et erunt mihi in populum et ego ero eis in Deum. »

94. Per novam igitur vocationem (κλησις) mutatio cordium in gentibus fit per Verbum Dei, quando incarnatum est et tabernaculum fixit (σκηνώω) <in>^a hominibus, quemadmodum et discipulus eius Iohannes ait : « Et Verbum » eius « caro factum est et habitavit in nobis. » Propter quod et plures fructificat Ecclesia salvatos : non enim iam legatus Moyses neque nuntius Helias, sed ipse Dominus salvavit nos, plures infantes (τέκνον) donans Ecclesiae <quam> prim <ae>^b synagogae. Quemadmodum Esaias

« Je leur donnerai un cœur de chair ... »

93. Et que cette nation devait devenir un peuple saint, cela fut annoncé, dans les douze prophètes, par Osée : « J'appellerai 'celui qui n'est pas <mon> peuple' 'mon peuple' et 'celle qui n'est pas aimée' 'aimée' ; il arrivera qu'au lieu où il aura été appelé 'celui qui n'est pas mon peuple', là même ils seront appelés fils du Dieu vivant^{a1}. » C'est ce qui a été dit également par Jean-Baptiste : « Car Dieu peut, de ces pierres, faire naître des enfants à Abraham^b. » Car, après avoir été arrachés aux idoles de pierre, nos cœurs, par la foi, voient Dieu et deviennent enfants de cet Abraham qui fut précisément justifié par la foi. Et c'est pourquoi Dieu dit par le prophète Ézéchiël : « Et je leur donnerai un autre cœur, et je mettrai un Esprit nouveau en eux, et j'arracherai de leur chair le cœur de pierre et je leur donnerai un autre cœur, un cœur de chair, afin qu'ils marchent dans mes commandements, qu'ils gardent mes justices et qu'ils les accomplissent, et ils seront mon peuple et je serai leur Dieu^c. »

« Réjouis-toi, stérile ... »

94. Par la vocation nouvelle, donc, un changement des cœurs se produit parmi les gentils grâce au Verbe de Dieu, depuis qu'il s'est incarné et a habité parmi les hommes, comme le dit son disciple Jean : « Et le Verbe » de Dieu « s'est fait chair et il a habité parmi nous^a. » Aussi est-ce en plus grande abondance que l'Église porte comme fruit ceux qui sont sauvés : car ce n'est plus un envoyé, tel que Moïse, ni un messenger, tel qu'Élie, mais c'est le Seigneur lui-même qui nous a sauvés^{b1}, et il donne un plus grand nombre d'enfants à l'Église qu'à la première assemblée².

93, a. <hū> addidi (cf. notam)

94, a. <h> add. tradd. || b. *ρωή ννωθύνη* corr. tradd. : *quνωθύνη* E Mkr (cf. notam)

93, a. Rom. 9, 25-26. Os. 2, 1.25 || b. Matth. 3, 9 || c. Éz. 11, 19-20

94, a. Jn. 1, 14 || b. cf. Is. 63, 9

indicavit dicens : « Laetare, sterilis, quae non peperisti » — sterilis autem Ecclesia est, quae omnino in prioribus temporibus non exhibebat filios Deo —, « erumpe et clama, quae non parturivisti, quoniam multi sunt filii desertae, magis quam (eius) quae virum habet » — virum autem habebat prima synagoga legem —.

95. Sed et Moyses in Deuteronomio futuras esse dicit gentes in caput et indicto audientem (ἀπειθέω) populum in caudam. Et iterum dicit : « Vos provocastis (παραζηλώω) me in non diis et irritastis (παροργίζω) me in idolis vestris, et ego provocabo vos in non gente et in insensata gente irritabo vos. » Quoniam illi eum (quidem) qui est Deus dereliquerunt, (his) autem (qui) non sunt serviebant diis, et Dei (quidem) prophetas interfecerunt, in Baal autem qui ^a erat idolum Chananeorum prophetabant, et eum (quidem) qui est Filius Dei improbant-reiecerunt (ἀποδοκιμάζω), Barrabam autem latronem in homicidio deprehensum eligebant, et aeternum (quidem) Regem negaverunt, temporalem autem Caesarem regem suum confitebantur, beneplacitum habuit Deus insensatis gentibus et quae non erant in conversatione (πολίτευμα) Dei et nesciunt quid sit Deus donare suam hereditatem. Cum igitur per hanc vocationem (κλησίς) data sit vita et recapitulatus sit (ἀνακεφαλαιόμαι) Deus in nos Abrahae fidem, non iam debemus retrorsus abire, hoc dico ad priorem legis dationem. Recepimus enim legis Dominum, Filium Dei, et per (eam quae est) in eum fidem discimus diligere Deum ex toto corde et proximum tamquam nos ipsos ; Dei autem

C'est ce qu'Isaïe avait indiqué en disant : « Réjouis-toi, stérile, toi qui n'enfantais pas » — la stérile, c'est l'Église, elle qui, dans les temps antérieurs, ne présentait absolument pas d'enfants à Dieu —, « éclate de joie et crie, toi qui ne connaissais pas les douleurs de l'enfantement, car les enfants de la délaissée sont plus nombreux que ceux de la femme qui avait un mari^c » — celle qui avait un mari, c'était la première assemblée, et ce mari était la Loi —.

« Je vous irriterai par une nation sans intelligence ... »

95. Mais Moïse aussi dit, dans le Deutéronome, que les gentils seront en tête et le peuple indocile à la queue^a. Il dit encore : « Vous, vous m'avez rendu jaloux par des dieux qui n'en sont pas, et vous m'avez irrité par vos idoles ; et moi, je vous rendrai jaloux par une nation qui n'en est pas une, et je vous irriterai par une nation sans intelligence^b. » Puisque ceux-là ont abandonné le Dieu qui est, pour rendre un culte à des dieux qui ne sont pas ; qu'ils ont tué les prophètes de Dieu, pour prophétiser par Baal^c, une idole des Chananéens ; qu'ils ont rejeté Celui qui est le Fils de Dieu, pour choisir Barrabas, un brigand pris en flagrant délit de meurtre ; qu'ils ont renié le Roi éternel, pour reconnaître comme leur propre roi un César éphémère : pour tout cela, il a plu à Dieu de faire don de son héritage à des nations sans intelligence, exclues de la citoyenneté de Dieu et ignorantes de ce qu'est Dieu. Maintenant donc que, par cette vocation, la vie nous a été donnée et que Dieu a récapitulé en nous la foi d'Abraham, nous ne devons plus retourner en arrière, je veux dire à la législation antérieure : car nous avons reçu le Seigneur de la Loi, le Fils de Dieu, et, par la foi en lui, nous apprenons à aimer Dieu de tout notre cœur et notre prochain comme nous-

94, c. Is. 54, 1. Gal. 4, 27

95, a. cf. Deut. 28, 44 || b. Deut. 32, 21. Rom. 10, 19 || c. cf. Jér. 2, 8 ; 23, 13

dilectio extra est omne peccatum, et (ea quae) ad proximum (est) dilectio non operatur proximo malum.

96. Propter quod nec lege opus est nobis paedagogo : ecce cum Patre loquimur et ei transeuntes-adstamus (παρίσταμαι), parvuli existentes (νηπιόζω) malitia et confirmati in omni iustitia et integritate. Non enim iam dicet lex : « ne moechatus fueris », ei <in>^a quo ne cupiditas <quidem>^b venit mulieris alienae ; neque : « non occides », ei qui omnem iram et inimicitiam in se abstulit ; <neque>^c : « non concupisces agrum proximi tui aut bovem aut asinum », iis qui nullam omnino terrenorum curam gerunt, sed caelestes aggerant fructus ; neque : « oculus pro oculo et dentem pro dente », ei qui nullum hominem inimicum, sed omnes proximos aestimat et propter hoc ne manum quidem ad ultionem extendere valet ; neque decimam exquiret ab eo qui omnes possessiones suas consecravit Deo et reliquit patrem et matrem et cognationem omnem et secutus est Verbum Dei ; neque iubebitur unum diem requiei vacare (ei) qui sine intermissione sabbatum observat (σαββατίζω), hoc est in templo Dei, quod est corpus hominis, munus-ministerii-adfert (λειτουργέω) Deo et omni tempore operatur iustitiam : « misericordiam » enim, inquit, « volo, et non sacrificium, et agnitionem Dei plus quam holocausta » ; « iniquus autem qui immolat mihi

96, a. *np* corr. Froidevaux : *np* E Mkr || b. *νήπιος* corr. Froidevaux : *νήπιος* E Mkr || c. <*ελ νς*> add. tradd.

mêmes^d ; or, l'amour de Dieu exclut tout péché et l'amour envers le prochain ne fait pas de mal à ce prochain^e.

La loi dorénavant superflue.

96. C'est pourquoi aussi nous n'avons plus besoin de la Loi comme pédagogue^a : voici que nous sommes en relations familiales avec le Père et que nous nous tenons devant lui, étant devenus de petits enfants pour la malice^b et étant affermis en toute justice et intégrité^c. Car la Loi ne dira plus : « Ne commets pas d'adultère », à celui en qui n'est même pas venu le désir de la femme d'autrui^d ; ni : « Tu ne tueras pas », à celui qui a écarté de soi toute colère et inimitié^e ; ni : « Tu ne désireras pas le champ de ton voisin ou son bœuf ou son âne^f », à ceux qui n'ont absolument aucun souci des biens terrestres, mais amassent les fruits célestes^g ; ni : « Œil pour œil, dent pour dent^h », à celui qui ne considère aucun homme comme son ennemi, mais voit en tous son prochain et, pour cette raison, ne peut pas même étendre la main vers la vengeanceⁱ ; la dîme non plus^j, la Loi ne la réclamera pas à celui qui a consacré à Dieu tout son avoir, qui a quitté son père, sa mère et toute sa parenté et qui a suivi le Verbe de Dieu^k ; et il ne recevra pas l'injonction de s'adonner au repos un jour durant^l, celui qui observe le sabbat continuellement, c'est-à-dire qui célèbre le culte de Dieu dans ce temple de Dieu qu'est le corps de l'homme^m et qui pratique la justice en tout tempsⁿ : car « c'est la miséricorde », dit-il, « que je veux, et non le sacrifice, et la connaissance de Dieu plutôt que les holocaustes^o ; quant à l'impie qui m'immole un

96, d. cf. Lc 10, 27 || e. cf. Rom. 13, 10

96, a. cf. Gal. 3, 24 || b. cf. I Cor. 14, 20 || c. cf. Éphés. 4, 24 || d. cf. Ex. 20, 13. Matth. 5, 27-28 || e. cf. Ex. 20, 15. Matth. 5, 21-22 || f. cf. Ex. 20, 17 || g. cf. Matth. 6, 19-20 || h. cf. Ex. 21, 24. Matth. 5, 38 || i. cf. Matth. 5, 44-48 || j. cf. Lévit. 27, 30 || k. cf. Matth. 19, 27-29 || l. cf. Ex. 20, 8-11 || m. cf. I Cor. 3, 16 ; 6, 19 || n. cf. Act. 10, 35 || o. Os. 6, 6. Matth. 9, 13 ; 12, 7

vitulum, quasi occidat canem, et qui offert similam, quasi sanguinem porcinum»; sed «omnis qui invocabit nomen Domini salvabitur».

Nomen autem Domini aliud non est datum sub caelo in quo salvantur homines, nisi Dei qui est Iesus Christus, Filius Dei, cui et daemonia subiciuntur et spiritus maligni et omnes apostaticae operationes (ἀποστασία). 97. Per invocationem (ἐπίκλησις) nominis Iesu Christi crucifixi sub Pontio Pilato seiunctus-separatur (ἀφορίζω) ab hominibus, et ubi quis et vocaverit-invocans (ἐπικαλέομαι) illud ex creditibus ei et facientibus eius voluntatem, veniens-adeat (συμπάρεμι), adimplens petitiones eorum qui puro corde invocant eum.

Per quem salutem percipientes, sine intermissione gratias agimus (εὐχαριστέω) Deo per multam suam investigabilem-et-inscrutabilem (ἀνεξερεύνητος) sapientiam salvanti nos et salutem praeconanti (quae est) e caelis, quae est manifestus adventus Domini nostri, hoc est <secundum>^a hominen conversatio (πολιτεία) eius. Quam nos a nobismetipsis adprehendere (λαμβάνω) non poteramus: impossibilia enim apud homines possibilia sunt apud Deum. Propter hoc et Ieremias de ea dicit: «Quis ascendit in caelum et adprehendit (λαμβάνω) eam et detulit eam e nubibus? Quis transiit ultra mare, invenit eam et adferet eam ex electo auro? Non est qui <cognoscit>^b viam eius

97, a. <ρῦω> addidi || b. *q̄h̄ūt̄* correxi: *ε̄q̄h̄ū* E Mkr (cf. notam)

veau, c'est comme s'il tuait un chien¹, et l'impie qui me présente de la fleur de farine, c'est comme s'il m'offrait du sang de porc²»; mais «quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé³».

Jésus, Fils de Dieu, unique salut.

Or, en fait de nom de Seigneur, il n'en a pas été donné d'autre sous le ciel, en lequel soient sauvés les hommes, si ce n'est celui du Dieu qu'est Jésus-Christ, le Fils de Dieu, auquel même les démons sont soumis, ainsi que les esprits mauvais et l'Apostasie tout entière². 97. Grâce à l'invocation du nom de Jésus-Christ qui fut crucifié sous Ponce Pilate, elle est bannie loin des hommes¹ et, partout où ce nom est invoqué par quelqu'un de ceux qui croient au Christ et font sa volonté, le Christ est présent, accomplissant les demandes de ceux qui l'invoquent d'un cœur pur.

«Qui a fait descendre du ciel le salut...?»

Ayant reçu par lui le salut, nous rendons grâces sans cesse à Dieu, qui, par son abondante et insondable sagesse, non seulement nous a sauvés, mais nous avait même annoncé par avance le salut qui viendrait des cieux, salut qui est la venue visible de notre Seigneur, autrement dit son existence humaine²: ce salut, jamais nous n'eussions pu nous en emparer par nous-mêmes, mais «ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu³». C'est pourquoi Jérémie dit au sujet de ce salut³: «Qui est monté au ciel, s'en est emparé et l'a fait descendre des nuées? Qui est passé au-delà de la mer, l'a trouvé et le rapportera au prix d'un or choisi? Il n'est personne qui connaisse le chemin vers lui⁴ ni qui comprenne le sentier qui mène à lui.

96, p. Is. 66, 3 || q. Joël 3, 5. Act. 2, 21. Rom. 10, 13 || r. cf. Act. 4, 9-12

97, a. Lc 18, 27

neque qui intellegit semitam eius. Sed qui cognoscit omnia cognoscit eam, <invenit eam>^c intellegentia sua. Qui constituit terram in sempiternum tempus reple <vit>^d eam crassis quadrupedibus; qui mittit lucem, et ambulat; vocavit eam, et audivit eum cum tremore. Stellae autem lu <xerunt>^e in vigiliis suis et gavisae sunt; vocavit eas, et dixerunt: Hic sumus; luxerunt cum gaudio ei qui fecit eas. Hic est Deus noster; non adnumerabitur alius cum eo. Invenit omnem viam scientia, et dedit eam Iacob servo suo et Israel dilecto ab eo. Post hoc in terra visus est et cum hominibus conversatus est. Hic liber praeceptorum Dei et legis quae est aeterna: omnes qui adprehendunt eam in vitam, qui autem derelinquunt eam morientur.» Iacob autem et Israel Filium Dei dicit: qui accepit potestatem a Patre vitae nostrae et, postquam accepisset, «detulit» nobis his qui longe sumus ab ea, quando «in terra visus est et cum hominibus conversatus est», miscens et conspergens Spiritum Dei Patris cum plasmate Dei, ut fieret homo secundum imaginem et similitudinem Dei.

Mais Celui qui sait tout le connaît, <il l'a trouvé> par son intelligence⁵. Car il a disposé la terre pour une durée éternelle et l'a remplie de gras quadrupèdes; il envoie la lumière, et elle accomplit sa marche; il l'a appelée, et elle lui a obéi en tremblant. Les étoiles ont brillé à leurs postes et elles se sont réjouies; il les a appelées et elles ont dit: 'Nous voici'; elles ont brillé avec joie pour Celui qui les a faites. C'est lui qui est notre Dieu: il n'en sera point compté d'autre que lui⁶. Il a trouvé tout chemin par sa science, et il a donné celle-ci à Jacob, son Serviteur, et à Israël, son Bien-aimé. Après quoi, celui-ci est apparu sur la terre et a vécu avec les hommes⁷. C'est là le livre des commandements de Dieu et de sa loi qui subsiste à jamais: tous eux qui l'embrassent vont à la vie, mais ceux qui l'abandonnent mourront^b.» Celui que le texte nomme «Jacob» et «Israël», c'est le Fils de Dieu: il a reçu du Père le pouvoir de nous donner la vie et, après l'avoir reçu, «il a fait descendre» cette vie sur nous qui étions loin d'elle, lorsqu'«il est apparu sur la terre et a vécu avec les hommes», mélangeant et pétrissant l'Esprit de Dieu le Père avec l'ouvrage modelé par Dieu, afin que l'homme devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu^c⁸.

97, c. <եզիտ զնա> addidi (cf. notam) || d. լցոյց corr. Froidevaux: լցուցէ E Mkr || e. ծագեցին corr. Froidevaux: ծագեցին E Mkr

97, b. Bar. 3, 29-4, 1 || c. cf. Gen. 1, 26

98. Haec est, dilectissime, praedicatio (κήρυγμα) veritatis, et hic est character salutis nostrae, et haec est via vitae quam adnuntiaverunt (quidem) prophetae, confirmavit autem Christus, apostoli vero tradiderunt (παράδιδωμι), Ecclesia autem in universo mundo tradit (ἐγγχειρίζω) filiis suis.

Quam oportet cum omni diligentia custodire [sana sententia et]^a placentes Deo operibus bonis et sana sententia-mentis (γνώμη), 99. quando non Deum Patrem alium quendam esse putaverit quispiam praeter (eum qui) fecit nos, quemadmodum haeretici putant; (eum quidem) qui est Deum frustrant (ἀθετέω), (eum) autem (qui) non est idolum faciunt (είδωλοποιέω) et Patrem sibi supra (eum qui) fecit nos plasmant, maius aliquid quam veritatem putant seipsos invenire: omnes enim hi impii et blasphemi in suum Factorem et Patrem sunt, quemadmodum in^a Exprobratione et eversione falsi nominis agnitionis demonstravimus.

Alii autem iterum adventum Filii Dei et dispositionem (οἰκονομία) incarnationis eius contemnunt quam apostoli tradiderunt et prophetae antea indicaverunt recapitulationem (ἀνακεφαλαίωσις) futuram esse humanitatis, quemadmodum per pauca ostendimus tibi, et huiusmodi adhuc cum incredulis disponentur-adnumerati (καταριθμέω).

Alii autem dona Spiritus sancti non recipiunt et abiciunt a seipsis charisma propheticum, quo homo irrigatus fructificat vitam Dei. Hi autem sunt (qui) ab Esaia dicti (sunt): «Erunt enim», ait, «sicut terebinthus foliis orbata et sicut hortus qui aquam non habet.» Et huiusmodi in nihilo sunt

CONCLUSION

Fuir les doctrines hérétiques.

98. Telle est, cher ami, la prédication de la vérité, tel est le trait distinctif de notre salut, tel est le chemin de la vie, que les prophètes ont annoncé, que le Christ a confirmé, que les apôtres ont transmis et que l'Église, dans le monde entier, remet à ses enfants¹.

Ce chemin, il nous faut le garder avec tout le soin possible, en étant agréables à Dieu par des œuvres bonnes et une doctrine saine, 99. personne n'allant imaginer qu'il y ait un autre Dieu Père en dehors de Celui qui nous a faits, comme le pensent les hérétiques, qui méprisent le Dieu qui est, pour forger de toutes pièces un Dieu qui n'est pas et se façonner un «Père» au-dessus de Celui qui nous a faits, croyant avoir ainsi trouvé quelque chose de plus grand que la vérité: car tous ces gens sont des impies et des blasphémateurs à l'égard de leur Créateur et Père, ainsi que nous l'avons montré dans notre «Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur»¹.

D'autres, à leur tour, méprisent la venue du Fils de Dieu et l'«économie» de son incarnation que les apôtres ont transmise et que les prophètes avaient annoncée à l'avance comme devant être la recapitulation de l'humanité, ainsi que nous te l'avons brièvement montré: de telles gens aussi seront comptés avec les incroyables.

D'autres, enfin, ne reçoivent pas les dons de l'Esprit Saint et rejettent loin d'eux le charisme prophétique par lequel l'homme, lorsqu'il en est abreuvé, porte comme fruit la vie de Dieu². Ce sont ces gens dont parle Isaïe: «Car ils seront», dit-il, «comme un térébinthe qui a perdu ses feuilles et comme un jardin qui n'a pas d'eau^a»: des

98, a. [ωνηη] ἡμῶν τε] seclusi (dittogr.)

99, a. ἡ correxi: ἡρη E Mkr

99, a. Is. 1, 30

utiles Deo, cum nullum possint fructum ferre (καρποφορέω).

100. Igitur, erga tria capitula sigilli (σφραγίς) nostri error plurimos excidentes fecit a veritate : vel Patrem enim contemnunt, vel Filium non admittunt — dispositioni (οικονομία) incarnationis eius contradicunt —, vel Spiritum non accipiunt, hoc est prophetiam spernunt. A talibus autem omnibus nos cavere oportet et fugere ab eorum sententia (γνώμη), siquidem volumus placere Deo et (eam quae) ab eo (est) consequi salutem.

IRENAEI OSTENSIO APOSTOLICAE PRAEDICATIONIS.

Gloria sanctissimae Trinitati et uni Deitati Patri et Filio et omniprovidenti Sancto Spiritui in saecula. Amen.

Deo accepti et ter beati archiepiscopi Domini Iohannis possessoris libri, fratris sancti regis, mementote in Domino, et miseri scribae.

gens de cette sorte ne sont d'aucune utilité à Dieu, puisqu'ils ne peuvent porter aucun fruit.

100. Ainsi donc, en ce qui concerne les trois articles fondamentaux de notre profession de foi¹, l'erreur en a égaré beaucoup loin de la vérité, car ou ils méprisent le Père, ou ils n'accueillent pas le Fils en s'inscrivant en faux contre l'«économie» de son incarnation, ou ils n'acceptent pas l'Esprit, autrement dit méprisent la prophétie : il faut nous garder de tous les gens de cette sorte et fuir leur doctrine, si vraiment nous voulons plaire à Dieu et obtenir de lui le salut.

D'IRÉNÉE, DÉMONSTRATION DE LA PRÉDICATION APOSTOLIQUE

Gloire à la toute sainte Trinité et à l'unique Divinité, au Père, au Fils et à l'omniprovident Saint-Esprit, dans les siècles. Amen.

Du cher à Dieu et trois fois bienheureux archevêque Tèr Iohannès, possesseur de ce livre, frère du saint roi, souvenez-vous dans le Seigneur, ainsi que du misérable copiste.

NOTES JUSTIFICATIVES

NOTES JUSTIFICATIVES

N.B. Dans les notes qui suivent, ainsi que dans les Appendices, les textes grecs d'Irénée apparaissent en caractères ordinaires s'ils sont restitués de façon conjecturale, et en caractères gras dans la mesure où ils sont attestés par des fragments.

C. 1, n. 1. — «Sachant, mon cher Marcien — ton Créateur», Ἐπιστάμενος, ἀγαπητέ μου Μαρκιανέ, σου τὸ πρόθυμον περὶ τὴν θεοσέβειαν, ἥτις καὶ μόνη εἰς τὴν αἰωνίαν ζωὴν ἄγει τὸν ἄνθρωπον, καὶ συγχαίρω σοὶ καὶ εὐχόμαι ἀκέραιον τὴν πίστιν φυλάσσοντα εὐαρεστήσασαί σε τῷ πεποιηκότι Θεῷ.

Les mots *μυστικὴ ἀγωγὴ πρὸς τὸν θεόν* (littér. «culte-de-Dieu de la conduite») sont un doublet traduisant *θεοσέβεια*. Sur le sens de *θεοσέβεια* (littér. «culte de Dieu») à l'époque patristique, voir le *Patristic Greek Lexicon* de Lampe. Ce mot lourd de sens, par lequel s'ouvre le traité d'Irénée, implique inséparablement la pureté de la foi et la rectitude de la conduite. Dans la suite de sa Préface, Irénée va revenir avec insistance sur l'indissoluble union de ces deux composantes d'une vie chrétienne authentique.

A propos des mots τῷ πεποιηκότι Θεῷ, on notera que le participe n'a rien d'une redondance superflue, mais qu'il est une discrète évocation du premier article de la «règle de la foi», selon lequel le seul vrai Dieu est le Dieu Créateur de toutes choses. La *Démonstration* n'est pas un écrit polémique, et c'est seulement tout à la fin de son traité, au chap. 99, qu'Irénée fera une mention explicite de ces hérétiques qui, se targuant d'une «gnose au nom menteur», imaginent un «Père» qui serait distinct du Créateur et supérieur à lui. Toutefois, Irénée a conscience que la gnose ne cesse d'exercer sa séduction auprès d'hommes rêvant d'un idéal spirituel mal compris. C'est pourquoi, dès la première phrase de sa *Démonstration*, il rappelle d'un mot à son destinataire la vérité sur

laquelle repose tout l'édifice de la foi, à savoir qu'il n'y a pas d'autre Dieu que l'Auteur de notre univers et que cet être de chair qu'est l'homme est son ouvrage.

C. 1, n. 2. — « par un entretien continu sur d'utiles sujets », *διὰ τῆς διηγεκοῦς περὶ τῶν ὀφελίμων ὁμιλίας*.

Le doublet *ἡνωμαδιβηλὴ ἡνωμῆ* (littér. « commerce de parole ») se rencontre en *A.H.*, IV, 37, 6 (*SC* 100, p. 936, 124), où il correspond au latin « communicatio ». Ici, le contexte impose le sens de « conversation », « entretien » : faute de pouvoir s'entretenir de vive voix avec son ami, Irénée se rabat sur un entretien « par écrit ».

C. 1, n. 3. — « autant qu'il était possible », *καθὼς δυνατόν*. Œuvrant d'une façon quelque peu mécanique — le traducteur latin de l'*Adversus haereses* fait quelquefois de même —, le traducteur arménien sous-entend ici comme spontanément le présent *ἔστιν*, alors que la suite de la phrase aurait dû l'inviter à sous-entendre l'imparfait *ἦν*.

C. 1, n. 4. — « et de l'exposer succinctement la prédication de la vérité », *καὶ διὰ συντόμων τὸ τῆς ἀληθείας ἐπιδειξάι κήρυγμα*.

On reconnaît les expressions mêmes du titre de l'ouvrage : *Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*. L'objet de cette prédication est la « vérité ». Nouveau terme au contenu très riche : à la fois objet de connaissance et règle de vie, et, avant tout, don venant de Dieu. Cette « vérité », les prophètes de l'Ancien Testament l'avaient déjà proclamée de la part de Dieu, le Fils de Dieu fait homme l'a révélée dans sa plénitude, il en a confié le dépôt à ses apôtres et ceux-ci l'ont transmise à l'Église, afin qu'elle la garde vivante à travers la dispersion des lieux et la succession des générations (cf. *A.H.*, I, 10, 1 ; III, Pr. ; V, Pr., etc.).

Mieux que sa traduction française, forcément partielle, le verbe *ἐπιδειξάι* exprime bien l'objectif poursuivi par Irénée dans son traité. Il s'agit de « montrer », au double sens du mot, c'est-à-dire, d'une part, « faire voir », « exposer », et, d'autre part, « prouver », « démontrer ». Et telles seront les deux parties de l'ouvrage : la première exposera l'enseignement aposto-

lique, la deuxième en fournira la démonstration par les prophéties.

C. 1, n. 5. — « tous les membres du corps de la vérité », *πάντα τὰ μέλη τοῦ σώματος τῆς ἀληθείας*.

Expressions semblables dans *A.H.*, I, 8, 1 : « Ils bouleversent l'ordonnance et l'enchaînement des Écritures et ... disloquent les membres de la vérité (*τὰ μέλη τῆς ἀληθείας*) » ; I, 9, 4 : « En remplaçant chacune des paroles (de l'Écriture) dans son contexte et en l'ajustant au corps de la vérité (*τῷ τῆς ἀληθείας σωματίῳ*) ... » ; II, 27, 1 : « le corps de la vérité (« veritatis corpus ») demeurera complet, harmonieusement structuré et exempt de dislocation ». Pour Irénée, la vérité divinement révélée — contenue dans les divines Écritures et transmise par l'Église — n'est pas un conglomérat disparate, mais un « corps » unique, un ensemble organiquement structuré, en lequel rien n'est superflu et où chaque vérité s'éclaire de la lumière qu'elle reçoit de tout l'ensemble. En particulier, l'Ancien et le Nouveau Testament prennent leur signification à la lumière de l'ensemble de l'histoire du salut, l'Ancien Testament étant promesse et préparation, le Nouveau Testament étant accomplissement et plénitude. Irénée a une vive conscience de l'unité de la doctrine et de l'unité des divines Écritures qui contiennent cette doctrine : d'où son indignation à l'égard des hérétiques qui brisent cette unité ; d'où sa méthode d'interprétation consistant à replacer sans cesse les textes particuliers dans leur contexte proche ou lointain.

C. 1, n. 6. — « de la sorte tu porteras comme fruit — en son intégrité et sa pureté », *οὕτως γὰρ καὶ τὴν σεαυτοῦ καρποφορήσεις σωτηρίαν καὶ κατασχυνεῖς πάντας τοὺς ψευδοδοξοῦντας καὶ παντὶ τῷ θέλοντι γινῶναι τὸν ἡμέτερον λόγον ὑγιῆ καὶ ἀμίαντον (?) παραστήσεις ἐν πάσῃ παρρησίᾳ*.

La forme *καρποφορήσεις* soulève un problème de restitution. Le manuscrit arménien a la leçon *υψημπερρυγῆ*, « il (= le mémoire sommaire dont il vient d'être question ?) portera comme fruit ». Leçon peu satisfaisante, ne serait-ce que parce que c'est l'homme lui-même qui est appelé à porter du fruit, ainsi que le dit Irénée en *Dém.* 99 : « ... le charisme prophétique par lequel l'homme, lorsqu'il en est abreuvé, porte

comme fruit la vie de Dieu». Dans le texte grec primitif, le verbe en question devait donc être à la deuxième personne, comme le sont les deux autres verbes qui viennent ensuite : «tu porteras ..., tu confondras ..., tu présenteras ...» Sans doute l'erreur de transmission est-elle à chercher au niveau de la tradition grecque, où une banale haplographie a pu faire tomber le ς final du verbe καρποφορήσεις. Le traducteur arménien n'a fait que rendre la forme fautive qu'il avait sous les yeux. Ce n'est pas cet arménien que nous entendons traduire, mais bien le grec primitif.

La correction proposée peut trouver une confirmation dans un passage de *A.H.*, I, Pr., 3, en lequel Irénée s'adresse au destinataire de son grand ouvrage en des termes curieusement semblables à ceux dont il se sert ici même : «... ce que... nous t'avons écrit avec amour, tu le recevras avec le même amour, et tu le développeras toi-même pour ton compte, car tu en es plus que nous capable : après l'avoir reçu de nous comme des semences, comme de simples commencements, tu feras abondamment fructifier (πολύ καρποφορήσεις) dans l'étendue de ton esprit ce qu'en peu de mots nous t'avons exprimé et tu présenteras avec force à ceux qui sont avec toi ce que, bien insuffisamment, nous t'avons fait connaître». De part et d'autre, même souci chez Irénée de voir son destinataire tirer profit, non seulement pour lui-même mais pour d'autres, de l'enseignement qu'il lui transmet. Et il n'est pas jusqu'à la forme καρποφορήσεις, particulièrement évocatrice, qui ne soit commune à l'un et l'autre passage.

C. 1, n. 7. — «Car unique et ascendant — de ceux qui ne voient pas», Μία μὲν γὰρ ἐστὶν καὶ ἀνωφερῆς ἢ πάντων τῶν βλεπόντων ὁδός, φωτιζομένη ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ φωτός, πολλαὶ δὲ καὶ σκοτειναὶ αἱ τῶν μὴ βλεπόντων ὁδοί.

Comparer avec *A.H.*, V, 20, 1-2 : «Le message de l'Église est donc véridique et solide, puisque c'est chez elle qu'un seul et même chemin de salut («una et eadem salutis via») apparaît à travers le monde entier. Car à elle a été confiée la lumière de Dieu («lumen Dei»)... S'imaginant trouver quelque chose de supérieur à la vérité ..., (les hérétiques) s'avancent par des chemins bigarrés, multiformes et incertains («varie et multiformiter et imbecille facientes iter») ...; ils sont comme des aveugles

que guideraient des aveugles («velut caeci a caecis circumducuntur») ...»

C. 1, n. 8. — «pour toi-même comme pour tous ceux qui ont souci de leur salut», σοὶ τε καὶ πᾶσι τοῖς φροντίζουσι τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας.

A ne considérer que les mots, l'arménien *ամենեցուն որբ Հոգան անձանց փրկութեան* pourrait se comprendre : «omnibus qui curam habent animarum salutis», «pour tous ceux qui ont souci du salut des âmes». Ainsi l'ont compris Weber (traduction latine), Faldati et Smith. Mais le substantif *անձն*, qui signifie «personne», «âme», est également utilisé, aux cas autres que le nominatif, pour traduire le pronom réfléchi *ἑαυτοῦ*, *ἑαυτῶ*, etc. Et tout indique que c'est bien de cet emploi qu'il s'agit ici.

D'abord, une enquête faite à travers l'*Adversus haereses* montre que pas une seule fois sous la plume d'Irénée ne se rencontre l'expression «salut des âmes» au sens de «salut des hommes». Et cela se comprend : voit-on Irénée utiliser une expression qui n'eût que trop bien fait le jeu de ses adversaires gnostiques, ces négateurs du salut de la chair?

Mais il n'y a pas que cet argument négatif, car on relève dans l'*Adversus haereses* deux passages rigoureusement parallèles à notre phrase :

— *A.H.*, III, 3, 4 : «Est autem et epistola Polycarpi ad Philipenses scripta perfectissima, ex qua et characterem fidei eius et praedicationem veritatis qui volunt et curam habent suae salutis (οἱ... φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας) possunt discere».

— *A.H.*, III, 17, 4 : «Unde oportebit et te et omnes qui intendunt huic scripturae et solliciti sunt pro sua salute (σέ τε καὶ πάντας τοὺς... φροντίζοντας τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας) non... sponte succumbere...» On aura remarqué comment, en ce second passage, Irénée s'adresse personnellement au destinataire de son ouvrage, tout à fait de la même manière que dans la présente phrase de la *Démonstration*.

C. 1, n. 9. — «marcher sans dévier et d'un pas ferme à l'aide de la foi», ἀκλινῶς καὶ ἐδραίως τὴν πορείαν ποιῆσθαι διὰ τῆς πίστεως.

Les mots *ρῶθυσήδη καὶ ζωουσιονικῶ* (littér. «solidement et fermement») sont un doublet traduisant *ἐδραίως*. Expressions identiques en *A.H.*, V, 8, 3 : «qui in Patrem et Filium per fidem iter firmiter faciunt...», οἱ εἰς τε τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν διὰ τῆς πίστεως τὴν πορείαν ἐδραίως ποιούμενοι... (texte grec assuré grâce à Clément d'Alexandrie).

C. 2, n. 1. — «Par ailleurs, puisque l'homme est un vivant composé d'une âme et d'un corps...», Ἐπειδὴ δὲ συγκείμενον ζῷον ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος...

Attestation claire d'une conception dichotomique de l'être humain considéré dans les éléments constitutifs de sa nature : un corps tiré de la terre, une âme douée de raison et de liberté. Conception constante à travers toute l'œuvre d'Irénée. Pour percevoir toute la portée de cette thèse, qui est à la base de l'anthropologie irénéenne, cf. *infra*, Appendice I.

C. 2, n. 2. — «comme l'un et l'autre sont susceptibles de faux pas, il y aura une pureté du corps... et une pureté de l'âme...»

Même conception en *A.H.*, V, 6, 1 : «Sont donc parfaits ceux qui, tout à la fois, possèdent l'Esprit de Dieu demeurant toujours en 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.»

Conception profonde sous une forme simple, volontairement accessible aux plus humbles : d'une part, c'est en ce centre invisible de lui-même, en son âme, que l'homme se situe par rapport à Dieu dans cet accueil de sa Parole qu'est la foi ; d'autre part, sous peine de n'être qu'illusion, cet accueil de la Parole de Dieu se traduira dans le respect que l'homme porte à son corps comme dans tout le détail de ses relations avec les autres hommes.

Le parallélisme étroit des deux passages suggère que la pureté de l'âme et la pureté du corps, en *Dém.* 2 aussi bien qu'en *A.H.*, V, 6, 1, sont le fruit de la présence de l'Esprit Saint dans le croyant.

C. 2, n. 3. — «les contempteurs», οἱ καταφρονῆται.

Les mots *ρῶδωλη καὶ ἀρζωδωρζουρ* (= «contemnentes

contemptores») sont un doublet. Ce même doublet s'est rencontré jusqu'à quatre fois dans la version arménienne de l'*Adversus haerèses*, où il correspond invariablement au latin «contemptores». Révélatrice de la portée de ce mot chez Irénée est la phrase suivante qui se lit en *A.H.*, IV, 24, 1 : «Car, lors même que ceux de la circoncision ne mettaient pas en pratique les paroles de Dieu parce qu'ils étaient des contempteurs («quod essent contemptores»), ils n'en avaient pas moins été instruits par avance à ne commettre ni adultère, ni fornication, ni vol, ni fraude, et ils savaient que tout ce qui porte préjudice au prochain est mal et objet d'exécration pour Dieu...» C'est aux Juifs qu'Irénée reproche d'avoir été des «contempteurs» de la Loi de Dieu : ils l'étaient précisément en ce qu'ils refusaient d'accomplir cette Loi alors qu'ils en avaient la pleine connaissance.

Dans le commentaire qu'il fait ici de *Ps.* 1, 1, Irénée distingue donc, selon un ordre de sévérité croissante, trois catégories d'hommes dont il convient de s'écarter :

— les païens : ils ignorent le vrai Dieu et, faute de le connaître, ne lui rendent pas le culte qui n'est dû qu'à lui : ils sont «impies», au sens étymologique du mot (*ἄσεβής*, de *ἀ-* et *σέβομαι* : «qui n'accomplit pas le devoir de la 'piété'»).

— les Juifs : comme nous venons de le dire, ils ont reçu la grâce de connaître Dieu et sa volonté, mais ils ont «méprisé» Dieu en transgressant sciemment ses commandements.

— les hérétiques : chose plus grave encore aux yeux d'Irénée, c'est la doctrine elle-même qu'ils pervertissent et, par là, ils corrompent ceux qui se laissent séduire par leurs faussetés.

On notera que, déjà en *A.H.*, IV, 33, 1-5, Irénée rangeait selon un ordre identique «tous ceux qui sont en dehors de la vérité» : les païens d'abord (33, 1 a), puis les Juifs (33, 1 b), puis les hérétiques : Marcionites (33, 2), Valentiniens (33, 3), Ébionites (33, 4), Docètes (33, 5). Il y ajoutait seulement les faux prophètes (33, 6) et les schismatiques (33, 7).

C. 3, n. 1. — «Afin donc de ne rien subir de tel quant à nous — parce qu'il est Père», Μὴ οὖν τοιοῦτό τι παθῶμεν ἡμεῖς, ἀκλινη τὸν τῆς πίστεως κανόνα κατέχειν ὀφείλομεν καὶ ποιῶν τὰς

ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ, πιστεύοντες τῷ Θεῷ καὶ φοβούμενοι αὐτὸν ὅτι Κύριος καὶ ἀγαπῶτες αὐτὸν ὅτι Πατὴρ.

On reconnaît les termes mêmes dont se servait Irénée en *A.H.*, I, 9, 4 : **Οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινηῖ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε...**, « De cette manière aussi celui qui garde en lui-même sans l'infléchir la règle de la vérité qu'il a reçue par le baptême... » (texte grec conservé par Épiphane). Ce qu'Irénée appelait alors la « règle de la vérité », il l'appelle ici la « règle de la foi ». La similitude complète des formules dissuade de chercher une réelle distinction entre les expressions irénéennes *κανὼν τῆς πίστεως* et *κανὼν τῆς ἀληθείας*. Si Irénée parle ici de « règle de la foi » plutôt que de « règle de la vérité », c'est parce que toute la présente section est consacrée à souligner l'importance de la foi qui, seule, nous met à même d'embrasser le réel authentique et d'y conformer notre agir (voir la note suivante).

C. 3, n. 2. — « Cette mise en pratique naît de la foi — notre conviction à son égard », *Τὸ μὲν οὖν ποιεῖν ἐκ τῆς πίστεως περιγίνεται, « ἔάν » γὰρ « μὴ πιστεύσητε », φησὶν Ἡσαΐας, « οὐδὲ μὴ συνῆτε »· τὴν δὲ πίστιν ἡ ἀλήθεια περιποιεῖ, ἡ γὰρ πίστις ἐπὶ τοῖς ἀληθῶς οὖσιν ἴσταται πράγμασιν, ἵνα τοῖς οὖσιν ὡς ἔστιν πιστεύωμεν καί, πιστεύοντες τοῖς οὖσιν ὡς ἔστιν, αἰετὴν περὶ αὐτὰ πεισμονὴν διαφυλάσσωμεν.*

Nous voudrions attirer l'attention sur la richesse de contenu de cette phrase qui est le sommet de la Préface et qui, en même temps, nous introduit déjà en quelque manière dans la première partie de la *Démonstration*.

1. « Cette mise en pratique naît de la foi... » Suit un verset d'Isaïe qui demande à être compris correctement pour ne pas donner matière à difficulté : « Si vous ne croyez pas, vous n'aurez pas non plus l'intelligence (οὐδὲ μὴ συνῆτε) ». Comment Irénée comprend-il cette parole d'Isaïe ? De quelle « intelligence » s'agit-il ? Qu'Irénée cite cette parole pour appuyer l'assertion qui la précède et selon laquelle la *mise en pratique* des commandements naît de la foi montre assez que l'intelligence en question ne peut être l'activité de connaissance comme telle. Irénée ne comprend pas la parole d'Isaïe comme le fera un saint Augustin quand il la transposera dans la phrase célèbre : « *Crede ut intellegas* ». Pour Irénée, le verbe

συνῆμι n'a pas ici d'autre sens que celui qu'il a en maint autre passage de la Septante, notamment dans les Psaumes. Ainsi, par exemple, *Ps.* 13, 2 : « si est intellegens (*συνῶν*) aut requirens Deum » (l'homme « intelligent », c'est donc celui qui cherche Dieu) ; *Ps.* 35, 4 : « noluit intellegere (*συνέναι*) ut bene ageret » (on fait la preuve qu'on est « intelligent » en accomplissant le bien) ; *Ps.* 48, 21 : « homo cum in honore esset non intellexit (οὐ συνῆκεν) : comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis » (l'homme « inintelligent » est donc celui qui se conduit à la manière des animaux sans raison). A la lumière de ces quelques exemples, la pensée d'Irénée apparaît parfaitement cohérente : c'est de la foi que naît la mise en pratique des commandements, *car* — paraphrasons quelque peu la citation — « si vous refusez de croire, vous vous condamnez par cela même à l'« inintelligence » de ceux qui se détournent de Dieu et de sa volonté pour se livrer à leurs instincts aveugles à la manière des êtres sans raison ».

Si telle est la manière dont nous pouvons penser qu'Irénée comprend le verset d'Isaïe, il n'y a donc pas lieu de donner suite à l'hypothèse de Smith qui, sous prétexte qu'il ne s'agit pas ici de connaissance mais de mise en pratique des commandements, imagine qu'Irénée aurait cité le verset selon l'hébreu (« si vous ne croyez pas, vous ne persévérez pas non plus ») et qu'un scribe aurait par la suite, consciemment ou non, rétabli le verset conformément à la Septante.

2. « Quant à la foi, c'est la vérité qui la fait naître », *τὴν δὲ πίστιν ἡ ἀλήθεια περιποιεῖ*. Irénée veut dire que ce qui appelle, provoque, fait naître l'adhésion de la foi, ce n'est pas une parole vide, trompeuse, illusoire, à laquelle ne correspondrait que du néant, mais la parole de Dieu lui-même, une parole qui est « vérité », qui dit le réel authentique — ce réel qui tient dans les trois articles fondamentaux de la « règle de la foi » que nous rencontrerons en *Dém.* 6 : le Dieu Père Créateur de toutes choses, le Fils incarné pour notre salut, l'Esprit Saint répandu sur l'humanité pour la rendre participante de la vie de Dieu. Tel est le réel qui se découvre devant l'« œil » de la foi (en *Dém.* 93, Irénée dira que, par la foi, nos cœurs « voient » Dieu).

On peut penser qu'ici encore, sans être explicitement nommée, la gnose est à l'horizon de la pensée : car, lorsqu'ils prétendent s'élever au-dessus de la foi au Dieu Créateur et

« connaître » un « Père » supérieur à celui-ci, les gnostiques ne font que forger de toutes pièces un Dieu qui n'existe pas ailleurs que dans leur imagination ; comme le dit Irénée, ils se détournent de ce qui est pour tomber dans ce qui n'est pas. Cf *A.H.*, II, 9, 2 ; 11, 1, etc.

3. « Car la foi s'établit de façon ferme dans le réel véritablement existant », ἡ γὰρ πίστις ἐπὶ τοῖς ἀληθῶς οὖσιν ἵσταται πράγμασιν. Ce n'est pas sans intention, croyons-nous, qu'Irénée use ici d'une forme du verbe ἵστημι pour souligner la stabilité et la fermeté de la foi embrassant le réel le plus réel qui soit. Pour entrevoir la portée de cette expression, il convient de nous reporter à la conception que les philosophes grecs se faisaient de ce sommet du savoir qu'était à leurs yeux la « science ».

On lit sous la plume de Clément d'Alexandrie cette phrase révélatrice : « Si donc il faut donner une étymologie au mot ἐπιστήμη (= « science ») et si l'explication de ce mot doit être donnée à partir de στάσις (= « stabilité », « fixité ») — ' car la (science) stabilise (ἵστησιν) dans le réel (ἐν τοῖς πράγμασιν) notre âme ' (Platon, *Cratyle*, 437 a) qui auparavant se portait de côté et d'autre —, de la même manière, au sens étymologique, πίστις (= « foi ») doit s'entendre de la στάσις (= « stabilité », « fixité ») de notre âme à l'égard de ce qui est (περὶ τὸ ὄν) » (*Stromate* IV, 143. *GCS* 52, p. 311, 17-20). Clément revendique donc pour le terme πίστις (= foi), aussi bien que pour le terme ἐπιστήμη (= science), le même rattachement à la racine στ- dont dérivent les mots ἵστημι (= faire se tenir en un lieu, fixer, immobiliser) et στάσις (= stabilité, fixité, arrêt, repos).

Pour un Platon ou un Aristote, la « science » (ἐπιστήμη) était la « stabilité », la « fixation » de l'esprit dans le réel connu de façon certaine, stabilité succédant au « mouvement » (κίνησις) inquiet de la recherche. Pour eux, la « foi » (πίστις) ne pouvait être qu'une forme dégradée de connaissance, relevant de la conjecture. Or, le caractère de certitude que Platon et Aristote ne reconnaissaient qu'à l'ἐπιστήμη, Clément le revendique pour la πίστις chrétienne : car, si celle-ci se fonde sur un témoignage au même titre qu'une πίστις simplement humaine, le témoignage sur lequel repose la πίστις chrétienne est celui de Dieu lui-même — non un témoignage humain, toujours sujet à caution, mais le témoignage de Celui qui est la Vérité infaillible. D'où, pour la foi chrétienne, une certitude d'un

ordre tout à fait à part, dépassant celle de quelque ἐπιστήμη que ce soit. Les étymologies exposées ci-dessus sont fantaisistes, faut-il le dire, mais là n'est pas la question : il s'agit pour nous de saisir l'idée que les anciens, tant les philosophes que les écrivains ecclésiastiques, se faisaient de la foi. Cf P.-Th. CAMELOT, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945, p. 32-36.

Cette conception que Clément d'Alexandrie se faisait de la foi en tant que « fixité », « stabilité » de notre âme en possession d'une connaissance assurée du réel, était-elle déjà celle d'Irénée ? Il nous semble que le rapprochement des termes πίστις et ἵσταται n'est pas fortuit. Cette présomption se renforce si nous remarquons l'abondance des termes d'allure philosophique dans tout le présent passage, abondance inusitée sous la plume d'Irénée, surtout dans un modeste écrit catéchétique tel que la *Démonstration*.

C. 3, n. 3. — « Puis donc que la foi renferme en elle — la compréhension vraie de ce qui est », Ἐπειδὴ ἄρα τῆς σωτηρίας ἡμῶν συνεκτικὴ ἡ πίστις ἐστίν, πολλὴν ταύτης ἐπιμέλειαν χρὴ ποιῆσθαι, ἵνα τὴν τῶν ὄντων κατάληψιν ἔχωμεν ἀληθῆ.

Le terme κατάληψις (= « compréhension », « saisie ») appartient au vocabulaire stoïcien. La κατάληψις τῶν ὄντων (= « compréhension de ce qui est », « saisie du réel »...) signifie une possession sûre, ferme et inébranlable de la vérité, ce que les anciens appelaient du nom de ἐπιστήμη ou « science », « connaissance certaine ». C'est ce caractère de certitude dans la saisie du réel authentique qu'Irénée attribue ici à la foi chrétienne.

Déjà en *A.H.*, V, 2, 3, l'expression κατάληψις τῶν ὄντων s'est rencontrée sous la plume d'Irénée : ... ἵνα ... εἰδῶμεν τί ὁ Θεὸς δύναται καὶ τί ὁ ἄνθρωπος εὐεργετῆται, καὶ μὴ σφαλῶμεν ποτε τῆς ἀληθοῦς περὶ τῶν ὄντων ὡς ἔστιν καταλήψεως, τούτῃ Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου <ου>, « ... afin que ... nous sachions quelle puissance Dieu possède et quels bienfaits l'homme reçoit de lui, et que jamais nous ne nous égarions quant à la compréhension vraie de ce qui est, tel qu'il est, c'est-à-dire de Dieu et de l'homme ».

Notre phrase peut également être rapprochée d'un passage de la *Lettre* de Ptolémée à Flora (3, 8) : ... ἐκ τῶν τοῦ Σωτήρος

ἡμῶν λόγων ..., δι' ὧν μόνον ἔστιν ἀπταιστος ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὀδηγεῖσθαι, «... (nous élaborons nos preuves) à partir des paroles de notre Sauveur ..., car c'est par celles-ci seulement qu'il est possible d'être guidés sans faux pas vers la compréhension de ce qui est». Irénée pouvait connaître ce texte. Mais, ce que Ptolémée considérait comme la κατάληψις τῶν ὄντων, c'est-à-dire la révélation d'un «Plérôme» d'essence pneumatique situé au-dessus du Dieu Créateur et censé être le seul réel véritablement existant, Irénée ne pouvait le considérer autrement que comme une illusion et une imposture, les seuls êtres réellement existants étant, à ses yeux, le Dieu Créateur lui-même et tous les êtres, tant invisibles que visibles, sortis de ses mains créatrices. C'est cette vue même qu'Irénée va développer tout au long des chapitres suivants de la *Démonstration*.

C. 3, n. 4. — «la nouvelle naissance en Dieu», ἀναγέννησιν εἰς Θεόν. L'expression ἀναγέννησις εἰς Θεόν est attestée en *A.H.*, I, 21, 1 (texte grec conservé par Épiphané) et III, 17, 1. Elle se retrouve en *Dém.* 7. Soulignons la portée des mots εἰς Θεόν que la traduction française «en Dieu» ne rend qu'imparfaitement. Pour Irénée, il n'en va pas de notre naissance «en Dieu» comme celle du Fils : celui-ci est depuis toujours avec le Père, ἀεὶ συνπαρχῶν τῷ Πατρὶ (*A.H.*, II, 25, 3 ; II, 30, 9 ; III, 18, 1 ; IV, 20,3), tandis que notre naissance divine n'est possible que par une opération de Dieu nous transférant de ce monde en Dieu lui-même, εἰς Θεόν.

C. 3, n. 5. — «que Dieu, qui est depuis toujours, est au-dessus de tout ce qui est venu à l'existence», τὸν ἀεὶ ὄντα Θεὸν ὑπεράνω πάντων εἶναι τῶν γεγονότων.

La teneur de l'arménien est la suivante : *զծրշտն և դարէն սսսսսսսսսսս և գեր ի գերոյ անենայնի քոլ եղելոցն*.

Au lieu de *դարէն*, qui n'offre aucun sens, Vardanian, dès 1910, proposait de lire *դար և յար*. Les mots *ծրշտ և յար* forment un doublet traduisant le grec *ἀεὶ*. Les mots *զծրշտն և դար և յար* traduisent donc τὸν ἀεὶ ὄντα.

Une difficulté plus sérieuse est soulevée par l'infinitif *սսսսսսսսսսս* (= «être déifié», «être divinisé»). Cette forme ne laisse pas d'être suspecte *a priori*, car le verbe *սսսսսսս*

սսսս ne se rencontre nulle part ailleurs dans la partie de l'œuvre d'Irénée qui nous est conservée en arménien — pas plus, d'ailleurs, que son correspondant latin, «deificor», ne se rencontre dans toute la version latine de l'*Adversus haereses* — : le verbe *θεόμαι* paraît donc bien absent du vocabulaire irénéen. Mais, ce qui est plus décisif, c'est que l'idée même d'une «déification» ou «divinisation» est manifestement exclue par le présent contexte : comment «Celui qui est depuis toujours» pourrait-il «être déifié», «être divinisé» ?

Pour sortir de l'impasse, Smith et Froidevaux imaginent que le verbe *սսսսսսսսսս* puisse également signifier «être Dieu». Ils comprennent : «... Celui qui est depuis toujours *est Dieu* et est au-dessus de toutes les choses créées». Mais c'est là une échappatoire gratuite, et la phrase ainsi obtenue est inutilement redondante. Nous croyons donc que le texte est corrompu et nous proposons de lire *Սսսսսսսսսս*[*սնայլ և*]. Les mots *զծրշտն և դար և յար և Սսսսսսս* apparaissent alors comme la traduction toute normale de τὸν ἀεὶ ὄντα Θεόν, et la phrase est d'une totale limpidité : elle exprime de façon lapidaire la transcendance de Celui qui est sans commencement (*ἀεὶ ὄν*) par rapport à tout ce qui est venu à l'existence (*γεγονός*).

A titre de confirmation, on notera que c'est très précisément cette idée qu'Irénée exprimait déjà en *A.H.*, IV, 38, 1 : ... τῷ μὲν Θεῷ, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὄντι καὶ ἀγενήτῳ ὑπάρχοντι ..., πάντα δυνατὰ τὰ δὲ γεγονότα, καθὸ μετέπειτα γενέσεως ἀρχὴν ἰδίαν ἔσχε, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖσθαι δεῖ τοῦ αὐτὰ πεποιηκότος, «... pour Dieu, qui est depuis toujours identique à lui-même et qui est increé..., tout est possible ; mais les êtres venus à l'existence, du fait même qu'ils ont reçu subséquentement le commencement de cette existence, sont nécessairement inférieurs à Celui qui les a faits».

C. 4, n. 1. — «Et c'est pourquoi il faut croire — et est seul à ne pouvoir être contenu», Καὶ διὰ τοῦτο πρῶτον πιστεῦσαι δεῖ ὅτι εἰς ἔστι Θεὸς Πατὴρ, ὃ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι, καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν.

Mis à part les premiers mots de la phrase ainsi que quelques variantes minimales, Irénée cite ici, sans le dire, une phrase qui se lit dans le *Pasteur* d'Hermeas, *Mand.* 1, 1 — nous imprimons en caractère gras les mots de la citation figurant dans le *Pas-*

leur —. D'une frappe remarquable, ce texte paraît avoir retenu l'attention d'Irénée, qui le cite, en tout ou fragmentairement, en plusieurs endroits de l'*Adversus haereses* (cf. SC 100, p. 248-250).

En *A.H.*, IV, 20, 2, notamment, Irénée cite la phrase intégralement et la présente comme tirée par lui d'une **γραφή**. Simple «écrit», ou «Écriture» divinement inspirée? Les critiques en discutent (cf. l'étude récente de Ph. HENNE, «Canonicité du 'Pasteur' d'Herma», dans *Rev. Thom.* 90, 1990, p. 82-84).

Nous croyons, pour notre part, qu'Irénée ne voyait, dans le *Pasteur*, rien de plus qu'un «écrit» du même ordre que la *Lettre* de Clément de Rome *aux Corinthiens*, par exemple, qu'à deux reprises, en *A.H.*, III, 3, 3, il désigne sous le nom de **γραφή**, «écrit». Aux arguments que nous avons développés dans la note signalée ci-dessus pourrait, croyons-nous, s'ajouter une considération inspirée par le présent passage de la *Démonstration*. Quel est, en effet, l'objectif d'Irénée à cet endroit, sinon de formuler avec toute la clarté et la vigueur possibles *le point le plus fondamental de la foi* : l'existence d'un seul Dieu Créateur de toutes choses? Mais alors, comment comprendre qu'Irénée, visiblement heureux de pouvoir reproduire un texte affirmant d'une manière si décisive l'unicité de Dieu et l'universalité de son action créatrice, s'abstienne de revendiquer pour ce texte l'autorité hors de pair qui serait la sienne à ses yeux s'il le considérait comme faisant partie de l'Écriture divinement inspirée? Au chapitre suivant, citant un texte de l'A.T. et un du N.T. attestant le mystère trinitaire, Irénée les donnera de la façon la plus explicite comme tirés des divines Écritures : «Comme le dit le prophète... C'est avec raison que Paul, son apôtre, dit...» Et tout au long de la *Démonstration* Irénée procédera de même, citant sans cesse expressément l'Écriture à l'appui de la doctrine qu'il expose. Encore une fois, ici ou jamais, il avait l'occasion de citer cette Écriture et de la donner explicitement comme telle. Qu'il ne l'ait pas fait est pour le moins un indice — s'ajoutant à tous les autres — que la phrase du *Pasteur* n'avait rien, à ses yeux, de l'autorité s'attachant aux Écritures divinement inspirées.

C. 4, n. 2. — «Or, dans ce 'tout' — a été créé par Dieu», Ἐν δὲ τοῖς πᾶσιν ὁ καθ' ἡμᾶς κόσμος ἐστίν, καὶ ἐν τῷ κόσμῳ ὁ ἄνθρωπος· ἄρα οὖν καὶ ὁ κόσμος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐκτίσθη.

Dieu n'a pas créé seulement les natures spirituelles, il est aussi l'Auteur de notre monde de matière et de notre humanité de chair : nouvelle intention anti-gnostique.

Comparer avec *A.H.*, IV, 20, 1 : «... et ipse est qui per semetipsum constituit et fecit et adornavit [] omnia, in omnibus autem et nos et hunc mundum qui est secundum nos».

De même *A.H.*, III, 11, 1 : «'Omnia', inquit, 'per ipsum facta sunt'. In omnibus ergo est et haec quae secundum nos est conditio : non enim concedetur eis omnia dici ea quae sunt infra Pleroma ipsorum». Dans ce dernier texte, l'intention antignostique est clairement explicitée.

C. 5, n. 1. — «En effet, Dieu possède un Verbe — par son Esprit», Καὶ γὰρ λογικὸς μὲν ὁ Θεός, καὶ διὰ τοῦτο τῷ Λόγῳ τὰ γεγονότα ἐποίησε· καὶ Πνεῦμα δὲ ὁ Θεός, ὥστε τῷ Πνεύματι τὰ πάντα ἐκόσμησε.

L'arménien *բովանդր* ne peut traduire que λογικός, et λογικός ne peut signifier ici autre chose que «doué de parole». Dieu n'est pas doué d'une parole quelconque, mais d'une Parole qui lui est coéternelle et par laquelle il a créé toutes choses. Irénée ne cessera de dire que celle «Parole» ou «Verbe» n'est autre que le «Fils».

La présente phrase exprime une vue habituelle à Irénée : il attribue au Verbe (= la «Parole» toute-puissante du Père) la production des choses à partir du néant, et à l'Esprit (= la «Sagesse» ordonnatrice) leur achèvement et leur agencement en un tout harmonieux. Voir *A.H.*, II, 30, 9; III, 24, 2; IV, 20, 2; IV, 20, 4, etc.

On notera la valeur de la conjonction καὶ γὰρ (*h qh*). Irénée vient d'affirmer l'existence d'un seul Dieu, Auteur de toutes choses. *En effet*, poursuit-il, c'est bien ce Dieu lui-même et personne d'autre, qui, par son Verbe et par son Esprit, a tout fait et tout ordonné. Cf. *A.H.*, II, 30, 9 : «... unus Deus... Pater... qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam...» La présente phrase peut également être rapprochée des nombreux passages de l'*Adversus haereses* où le

Verbe et l'Esprit sont présentés comme étant les deux Mains du Père : ce que font les Mains du Père, c'est le Père lui-même qui le fait par elles.

C. 5, n. 2. — « par son Esprit », τῷ Πνεύματι αὐτοῦ. On lit dans la Septante : τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ, « par le Souffle de sa bouche », et c'est sous cette forme que ce verset était cité *A.H.*, I, 22, 1.

C. 5, n. 3. — « c'est à bon droit que le Fils est appelé Verbe, et l'Esprit, Sagesse de Dieu », εἰκότως Λόγος μὲν ὁ Υἱός, τὸ δὲ Πνεῦμα Σοφία Θεοῦ καλεῖται.

Tous les traducteurs antérieurs ont compris : « c'est à bon droit que le Verbe est appelé Fils ». Il faut avouer que le texte arménien, tel qu'il est actuellement, leur donne raison : *Բանն Որդի ... կոչի* = « Verbum (avec article) Filius (sans article) ... vocatur ». Mais que peut signifier une telle affirmation ? Quel rapport y a-t-il entre le nom de « Fils » et l'action d'amener les êtres à l'existence ? Tout redevient cohérent si nous acceptons de voir dans l'arménien actuel le résultat d'une bévue de copiste et de rétablir le texte dans sa teneur correcte : *Բանն Որդին ... կոչի* = « Verbum (sans article) Filius (avec article) ... vocatur ». Le grec sous-jacent sera : εἰκότως Λόγος μὲν ὁ Υἱός, τὸ δὲ Πνεῦμα Σοφία Θεοῦ καλεῖται. Phrase agrémentée d'un chiasme, comme Irénée aime à le faire. Et le sens obtenu cadre pleinement avec l'ensemble du contexte : le Fils est la « Parole » (Λόγος) toute-puissante qui fait surgir les êtres dans l'existence, tandis que l'Esprit est la « Sagesse » (Σοφία) ou « Savoir-faire » de l'Artiste divin par laquelle il ordonne les êtres en un ensemble harmonieux.

Comparer avec *A.H.*, IV, 20, 1 : « Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus ... » ; IV, 20, 3 : « ... Verbum, hoc est Filius ..., Sapientia, quae est Spiritus ... »

C. 5, n. 4. — « à travers toutes choses », διὰ πάντων.

On lit dans l'arménien : *ընդ ամենեսին*. La forme *ամենեսին* peut être comprise comme un locatif — le sens est alors : « avec toutes choses », et c'est de cette manière que comprennent généralement les traducteurs — ou comme un accusatif — le sens sera alors : « à travers toutes choses ».

Mais la question n'est pas, pour nous, en bonne méthode, de savoir comment il convient de comprendre l'arménien. Elle est de savoir ce qu'avait écrit Irénée. Or il ne peut faire de doute qu'Irénée n'ait écrit διὰ πάντων, car il ne faisait que reprendre les trois prépositions ἐπί, διὰ et ἐν utilisées par saint Paul. La leçon διὰ πάντων serait confirmée, si besoin en était, par un passage strictement parallèle qui se lit en *A.H.*, V, 18, 2 : « ... unus Deus Pater ... qui est super omnia et per omnia et in omnibus <nobis> ... Super omnia quidem Pater..., per omnia autem Verbum ..., in omnibus autem nobis Spiritus ... »

Comment Irénée comprenait-il cette expression διὰ πάντων ? Il semble que, ici comme ailleurs, il l'entendait au sens de « à travers toutes choses ». C'était la représentation stoïcienne du Logos pénétrant de part en part (διήκω) l'univers et le soutenant (συνέχω) de sa puissance. Cf. *infra*, Appendice IV.

On notera l'exégèse irénéenne de *Éphés.* 4, 6. D'après le texte de Paul, c'est le Père qui est au-dessus de tout, à travers tout et en nous tous. Irénée comprend de la manière suivante : le Père est au-dessus de tout par lui-même ; il est à travers tout par son Verbe, qui est sa Parole créatrice ; il est en nous tous par son Esprit, qui est sa Puissance sanctificatrice.

C. 5, n. 5. — « le Verbe gouverne l'Esprit », ὁ δὲ Λόγος ἀρμόζει τὸ Πνεῦμα. Le traducteur arménien a compris le verbe ἀρμόζω en son sens premier : « ajuster », « faire s'emboîter », « former un ensemble dont les parties s'articulent de façon harmonieuse » (*յալգաղաղանիմ*). Mais, par dérivation, le verbe ἀρμόζω peut également signifier : « diriger », « gouverner » (ἀρμοστής = « gouverneur », « harmoste »). C'est en ce second sens qu'Irénée emploie ici ce verbe. L'Esprit prophétique « montre » à l'avance le Verbe dans les divers moments de l'œuvre rédemptrice (incarnation, vie publique, Passion, résurrection ...), mais c'est le Verbe qui « régit » l'Esprit et règle jusque dans le détail l'ensemble de l'annonce prophétique dont l'Esprit est l'auteur. Et voilà pourquoi, note Irénée, il sera normal que le Verbe, lors de sa venue humaine, soit l'« interprète » (ἐξηγητής) des prophéties faites sur son ordre par l'Esprit — que l'on songe, par exemple, à l'épisode des disciples d'Emmaüs (cf. *Lc* 24, 27).

C. 6, n. 1. — «Voici donc l'ordonnance de notre foi — sur toute la terre en vue de Dieu».

Τούτο δέ ἐστιν ἡ τάξις τῆς πίστεως ἡμῶν καὶ τὸ θεμέλιον τῆς οἰκοδομῆς καὶ τὸ στήριγμα τῆς ἀναστροφῆς.

Θεὸς μὲν Πατὴρ ἀγέννητος, ἀχώρητος, ἀράτος, εἷς Θεός, Ποιητὴς πάντων, τοῦτο πρῶτον κεφάλαιον τῆς πίστεως ἡμῶν.

Δεύτερον δὲ κεφάλαιον ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Κύριος ἡμῶν, ὁ τοῖς προφήταις ὄφθεις κατὰ τὸν χαρακτήρα τῆς προφητείας αὐτῶν καὶ τὴν σχέσιν τῶν οἰκονομιῶν τοῦ Πατρὸς, δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα, ὁ καὶ ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν πρὸς τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις γενόμενος ὁρατὸς καὶ ψηλαφητός, ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον καὶ δείξῃ τὴν ζωὴν καὶ κοινωνίαν Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου ἀπεργάσῃται.

Τρίτον δὲ κεφάλαιον τὸ ἅγιον Πνεῦμα, δι' οὗ οἱ προφῆταις προεφῆτευσαν καὶ οἱ πατέρες ἔμαθον τὰ τοῦ Θεοῦ καὶ οἱ δίκαιοι ὠδηγήθησαν εἰς ὁδὸν δικαιοσύνης, τὸ καὶ ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν ἐκχυθὲν καινῶς ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα, καθ' ὅλης τῆς γῆς ἀνανεωσάμενον τὸν ἄνθρωπον τῷ Θεῷ.

En raison de l'importance de ce chapitre, nous avons tenu à en donner une rétroversion intégrale, qui nous paraît largement assurée dans son ensemble. Quelques explications :

1. «l'ordonnance de notre foi». L'arménien *ημῶν ἡμῶν* est un doublet traduisant *τάξις*. Il s'agit de la manière dont «s'ordonne» le contenu de la foi.

2. «selon le trait distinctif de leur prophétie et la nature particulière des 'économies' du Père». Comparer avec *A.H.*, IV, 33, 10 : «Cum enim et ipsi (prophetae) membra erant Christi, unusquisque eorum secundum quod erat membrum, secundum hoc et prophetationem manifestabat, omnes et multi unum praeformantes et ea quae sunt unius adnuntiantes... Sic et prophetae omnes quidem unum praefigurabant, unusquisque autem eorum secundum quod erat membrum, secundum hoc et dispositionem (τὴν οἰκονομίαν) adimplebat et eam quae secundum illud membrum erat operationem Christi prophetabat». En IV, 33, 11-14, Irénée applique ce principe en montrant, par toute une série d'exemples, comment les différents prophètes annonçaient, chacun à sa manière, les différents aspects de la Personne et de l'œuvre du

Christ. Et c'est cela même que fera Irénée, d'une manière semblable, dans la seconde partie de la *Démonstration*.

3. «dans les derniers temps». On lit dans l'arménien : *ἡ φημῶν δὲ δαδῶνῶν* (= «in fine temporum»). Mais il faut savoir que, dans la version arménienne de l'*Adversus haereses*, *ἡ φημῶν δὲ δαδῶνῶν* (13 occurrences) a invariablement comme correspondant dans la version latine «in novissimis temporibus», qui ne peut traduire autre chose que ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν ou une expression de sens identique. Tout semble indiquer qu'il en va de même dans le présent passage de la *Démonstration* — tout comme quelques lignes plus loin dans ce même chapitre, ainsi qu'au chap. 8 —. Nous traduisons donc par «dans les derniers temps» plutôt que par «à la fin des temps». On notera, cependant, que la traduction arménienne *ἡ φημῶν δὲ δαδῶνῶν* n'est nullement inexacte, car, pour Irénée, «derniers temps» et «fin des temps» sont des expressions pratiquement équivalentes. Significative, à cet égard, est la phrase suivante, dont le texte grec nous a été conservé par Épiphanes : «... faire connaître pourquoi la venue du Fils de Dieu a eu lieu dans les derniers temps, autrement dit pourquoi c'est seulement à la fin qu'est apparu Celui qui est le Principe», ... καὶ διὰ τί ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν ἡ παρουσία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τουτέστιν ἐν τῷ τέλει ἐφάνη ἡ ἀρχή, ἀπαγγέλλειν (*A.H.*, I, 10, 3). Il est clair que, pour Irénée, Celui qui est au «commencement» (ἀρχή) de l'histoire humaine en tant que Dieu Créateur s'est incarné seulement à la «fin» (τέλος) de cette histoire. Pour comprendre la chose, il suffit de se rappeler la croyance des premières générations chrétiennes à l'imminence de la seconde venue du Christ : l'intervalle entre les deux venues était, à leurs yeux, négligeable en comparaison de l'immensité des siècles qui avaient précédé la première venue ; le Christ était donc bien, en toute vérité, venu «à la fin des temps».

4. «pour récapituler toutes choses». Noter le rapprochement qu'Irénée fait, ici même, entre les «derniers temps» et la «récapitulation» de toutes choses par le Fils de Dieu fait homme. Rien de plus normal, car, tout comme la récapitulation d'un discours ne peut avoir lieu qu'à la fin de ce discours, ainsi c'était seulement «à la fin» de l'histoire humaine que le Fils de Dieu pouvait «récapituler» en lui-même cette histoire,

autrement dit *la reprendre tout entière en sa personne* afin de la redresser — elle que le péché avait faussée en son orientation la plus profonde — et de la conduire au terme originellement voulu par Dieu.

C. 7, n. 1. — « C'est pourquoi le baptême de notre régénération — et de la manière que veut le Père ». Καὶ διὰ τοῦτο τὸ τῆς παλιγγενεσίας ἡμῶν βάπτισμα διὰ τῶν τριῶν τούτων γίνεται κεφαλαίων, τὴν εἰς Θεὸν Πατέρα ἀναγέννησιν ἡμῖν χαριζόμενον διὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ· οἱ γὰρ βαστάζοντες τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ χωροῦσιν εἰς τὸν Λόγον, τουτέστιν εἰς τὸν Υἱόν, ὁ δὲ Υἱὸς προσάγει τῷ Πατρὶ, ὁ δὲ Πατὴρ περιποιεῖ τὴν ἀφθαρσίαν. Οὐτε τοίνυν ἄνευ Πνεύματος ἔστιν ἰδεῖν τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ, οὐτε ἄνευ Υἱοῦ δύναται τις προσελθεῖν τῷ Πατρὶ· γνώσις γὰρ Πατρὸς ὁ Υἱός, ἡ δὲ γνώσις τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ διὰ Πνεύματος ἁγίου, τὸ δὲ Πνεῦμα κατ' εὐδοκίαν Πατρὸς ὁ Υἱὸς διακονεῖ ὡς βούλεται καὶ καθὼς βούλεται ὁ Πατὴρ.

Cette page est un écho de *A.H.*, IV, 20, 5 : « Homo etenim a se non videbit Deum ; ille autem volens videbitur hominibus, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult : potens est enim in omnibus Deus, visus quidem tunc per Spiritum propheticum, visus autem et per Filium adoptivum, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter, *Spiritu quidem prae-parante hominem in Filium Dei, Filio aulem adducente ad Patrem, Patre aulem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat Deum* ».

Même répartition des rôles entre les Personnes divines en *A.H.*, V, 36, 2 : « Hanc esse adordinationem et dispositionem eorum qui salvantur ... et per huiusmodi gradus proficere, et *per Spiritum quidem <ad> Filium, per Filium aulem ascendere ad Patrem ...* »

C. 8, n. 1. — « afin que nous apprenions que Dieu lui-même est l'Auteur du ciel, de la terre et de tout l'univers ... », ἵνα ἡμεῖς μάθωμεν τὸν Θεόν, ὅτι οὗτος αὐτός ἐστιν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ παντὸς τοῦ κόσμου Ποιητής ...

Tournure typiquement grecque, dont l'arménien offre un parfait décalque. On notera l'insistance d'Irénee sur l'identité de Dieu et du Créateur : Dieu est le Créateur de toutes choses

et il n'y a pas d'autre Dieu que lui. Sans être nommés, Valentinien et Marcionites sont, ici encore, à l'horizon de la pensée.

C. 8, n. 2. — « aux temps intermédiaires », ἐν μέσοις χρόνοις. Même expression en *A.H.*, IV, 25, 1 : « Sed haec quidem quae est in praeputatio fides, utpote finem coniungens principio, prima et novissima facta est. Etenim ante circumcissionem erat in Abraham et in reliquis iustis qui placuerunt Deo ... ; et rursus in novissimis temporibus orta est in humano genere per Domini adventum ; circumcisio vero et lex operationum *media obtinuerunt tempora* ».

En *A.H.*, IV, 16, 3, Irénée explique comment, la justice et l'amour envers Dieu s'étant éteints au contact de l'idolâtrie des Égyptiens, Dieu se vit comme contraint d'imposer à son peuple une Loi de servitude, afin de l'éduquer petit à petit à la liberté qui serait l'apanage du Nouveau Testament.

C. 9, n. 1. — « non qu'il en ait besoin, mais enfin qu'eux-mêmes ne soient pas inactifs ni inutiles », οὐχ ὡς ἐνδεδεῖ, ἀλλ' ὅπως καὶ αὐτοὶ μὴ ὦσιν ἀργοὶ τε καὶ ἄχρηστοι.

L'adjectif *σὺνῆρηδρ* est le décalque de ἀργοί. L'adjectif *σὺνῆλρ* est la traduction normale de ἄχρηστοι (= « sans profit », « inutiles »). Quant au troisième adjectif, *σὺνῆρηρρ*, il fait problème, car il ne paraît attesté nulle part. Froidevaux propose de le corriger en *σὺνῆρηρρρ* (= ἀχάριστοι, « ingrats »). Mais, outre que la différence morphologique entre les deux termes ne laisse pas d'être importante, l'idée d'« ingratitude » n'est pas appelée ici par le contexte comme elle l'est en *A.H.*, IV, 17, 5. Avec Mekertschian (*PO* 12, 5, page 666 [14], en note), nous proposons de lire *σὺνῆρηρρρ* (= « impuissant », « incapable », « bon à rien »). Correction minime offrant un sens acceptable, car les adjectifs *σὺνῆλρ* et *σὺνῆρηρρρ* offrent toutes les apparences d'un doublet rendant excellemment le sens du grec ἄχρηστοι, « qui ne sont d'aucun profit », « inutiles ».

C. 9, n. 2. — « Et c'est pourquoi l'Esprit de Dieu y exerce une activité multiple ... », Καὶ διὰ τοῦτο τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ πολυεργόν ἐστιν ...

On lit dans l'arménien : *Հոգին Աստուծոյ ներգորով շատ է*. Ce qui se traduirait : « Spiritus Dei inexsistens multus est ».

Avec une certaine bonne volonté, on y verra une « existence » ou présence multiforme de l'Esprit « dans » les sept cieux dont il a été question dans la phrase précédente.

Mais le verbe *ὑπερρεῖ* ne paraît pas attesté. De surcroît, ce n'est pas une simple « existence » mais une « activité » de l'Esprit que suggère le contexte. Aussi estimons-nous pouvoir suivre une suggestion de Robinson et corriger *ὑπερρεῖ* en *ὑπερρεῖσθαι*, le verbe *ὑπερρεῖσθαι* étant largement attesté dans la version arménienne de l'*Adversus haereses* comme traduisant le verbe *ἐνεργέω*. Notre phrase se traduira alors : « Spiritus Dei operans multum (ou multa) est ». Ce qui supposerait comme grec sous-jacent : τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ πολυεργόν ἐστίν, ou une proposition de sens équivalent. Il s'agit de l'activité multiforme exercée par l'Esprit, activité dont la suite de la phrase dira qu'elle consiste en une septuple forme ou espèce (εἶδος) de service (λατρεία).

Moyennant la correction proposée, les deux premières phrases de ce chapitre retrouvent leur parallélisme et la seconde retrouve son lien logique avec la première, ainsi qu'il résulte du schéma suivant :

(a) « ... anges et archanges, *servant* (λατρεύοντες) le Dieu tout-puissant ..., (b) afin qu'eux-mêmes ne soient pas *inactifs* (ἀργοί) ni inutiles ».

(b') et C'EST POURQUOI l'Esprit de Dieu exerce une *activité* multiple (πολύεργον), (a') et le prophète Isaïe met sur son compte sept formes de *service* (λατρειῶν) ... »

L'Esprit Saint, que nous avons vu organiser la hiérarchie des « puissances » spirituelles habitant les différents cieux (cf. *Dém.* 5), est donc présenté ici comme réalisant à travers elles et par elles, une septuple forme de service (λατρεία) de Dieu. Et lorsque le Fils de Dieu s'incarnera, il concentrera en lui la plénitude de ce service (cf. la citation d'Isaïe qui vient ensuite), si bien qu'à la suite de saint Paul (cf. *Éphés.* 1, 10), Irénée pourra dire que le Fils de Dieu fait homme « a récapitulé en lui-même toutes choses ..., tant les choses qui sont dans les cieux que celles qui sont sur la terre » (*Dém.* 30).

C. 10, n. 1. — « Ce Dieu est donc glorifié continuellement par son Verbe, qui est son Fils, et par l'Esprit Saint, qui est la Sagesse du Père de toutes choses », Ὁ μὲν οὖν Θεὸς οὗτος

δοξάζεται ὑπὸ τοῦ Λόγου αὐτοῦ, ὅς ἐστιν Υἱὸς αὐτοῦ, διηνεκῶς, καὶ ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, ὅ ἐστιν Σοφία τοῦ Πατρὸς τῶν ὄλων.

Respectant la ponctuation du texte imprimé — et du manuscrit —, les traducteurs rattachent le mot *ζωδιωμωρηρη* (= « semper », « continuo », « sine intermissione ») à ce qui le précède immédiatement. Ainsi Smith : « wo is His Son for ever », et Froidevaux : « qui est son Fils pour toujours ». Il est pourtant clair qu'il faut placer une virgule après ὅς ἐστιν Υἱὸς αὐτοῦ et rapporter l'adverbe *διηνεκῶς* à *δοξάζεται*. Sur l'éternelle glorification du Père par le Fils, cf. *A.H.*, IV, 14, 1.

C. 10, n. 2. — « et les puissances de ce Verbe et de cette Sagesse, puissances qui sont appelées Chérubins et Séraphins, glorifient Dieu par des chants ininterrompus », Τούτων δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ τε Λόγου καὶ τῆς Σοφίας, αἵτινες καλοῦνται Χερουβίμ καὶ Σεραφίμ, ἀπαύστοις φωναῖς δοξάζουσι τὸν Θεόν.

L'arménien a le nominatif singulier *χερουβίμ*, « la puissance ». Avec tous les traducteurs antérieurs, nous rétablissons le pluriel *χερουβίμ*, exigé par les verbes *κηχῆν* et *ιφωρωιηρέν*, qui viennent ensuite. Il semble que les Chérubins et les Séraphins soient mentionnés ici en tant que puissances célestes situées dans une proximité toute particulière par rapport à Dieu, étant sous la dépendance immédiate du Fils et de l'Esprit. Dans une perspective analogue, les *Constitutions apostoliques*, VIII, 12, 8, représenteront Dieu comme créant d'abord, par son Fils, la totalité des êtres invisibles et, parmi eux, en premier lieu, les Chérubins et les Séraphins.

Une interprétation toute différente de ce passage a été proposée par E. LANNE, « Cherubim et Seraphim. Essai d'interprétation du chapitre 10 de la Démonstration de saint Irénée », dans *Rech. de Sc. Rel.*, 43 (1955), p. 524-535. Le P. Lanne croit découvrir dans ce chapitre de la *Démonstration* l'influence de Philon. A la suite de celui-ci, Irénée identifierait le Fils et l'Esprit avec ces deux « puissances » que l'Écriture appelle tantôt « Cherubim », tantôt « Seraphim » : « Il ne peut être question ... de puissances angéliques diverses qui seraient dépendantes du Verbe et de l'Esprit et seraient appelées les Chérubins et les Séraphins. Il faut entendre nécessairement que le Verbe et la Sagesse qui sont les puissances du Père, appe-

lées aussi Cherubim et Seraphim, rendent gloire à Dieu de leurs voix incessantes» (article cité, p. 530).

Cette thèse semble ne pas pouvoir être acceptée pour les raisons suivantes :

1. La lecture du P. Lanne est exclue par le texte. Elle supposerait un bouleversement de celui-ci. Il faudrait non seulement rétablir le pluriel *χωιρριβριμ* — ce que nous faisons nous-même —, mais il faudrait y ajouter trois autres corrections : lire *υπηρω* au lieu de *υπηω*, *ρων* au lieu de *ρωνι* et *ιδωυυυυιβριμ* au lieu de *ιδωυυυυιβρων*. Curieusement, le P. Lanne ne souffle mot de cette accumulation de corrections. Et, lors même que l'on accepterait de lire : «et les puissances de celui-ci (= du Père), le Verbe et la Sagesse, qui sont appelées Cherubim et Seraphim, glorifient Dieu par des chants incessants», le résultat serait une phrase qui ne ferait que redire ce qu'avait déjà dit la phrase précédente, à savoir que Dieu est glorifié sans cesse par son Verbe et son Esprit. Comment attribuer à Irénée pareille tautologie ?

2. Chez Philon, les deux «puissances» qui se tiennent aux côtés du «Père de toutes choses» sont respectivement une puissance «créatrice» (*ποιητική*) et une puissance «royale» (*βασιλική*). Par la première il crée (*κτίζω*), par la seconde il commande (*ἄρχω*). La première est bienfaitrice (*εὐεργέτης*), la seconde est répressive (*κολαστήριος*). Non pas trois êtres, mais trois visions d'un même souverain Bien auquel les hommes s'attachent différemment, les parfaits à cause de son excellence, les moins parfaits en vue des récompenses qu'ils attendent, ceux qui sont au plus bas de l'échelle à cause des châtiments qu'ils craignent (cf. *De Abrahamo*, 119-130 et 142-146). Rien de tel chez Irénée : on a vu plus haut que, pour lui, le Fils est le Λόγος (= la «Parole» toute-puissante du Père) qui fait surgir l'univers dans l'être, tandis que l'Esprit est la Σοφία (= le «Savoir-faire» de l'Artiste) qui parachève en répandant beauté et harmonie. On ne voit donc pas sur quoi on pourrait se fonder pour parler d'une influence philonienne dans le présent chapitre de la *Démonstration* : les *δυνάμεις* dont il y est question n'ont rien à voir avec les *δυνάμεις* dont traite Philon.

C. 11, n. 1. — «Quant à l'homme, c'est de ses propres Mains que Dieu le modela — l'homme fût semblable à Dieu».

Τὸν δὲ ἄνθρωπον ταῖς ἰδίαις ἔπλασε χερσίν, τὸ καθαρότερον καὶ λεπτότερον ἀπὸ τῆς γῆς λαβάν, ἐν μέτρῳ συγκεράσας τὴν ἰδίαν δύναμιν τῇ γῆ. Καὶ γὰρ τῷ μὲν πλάσματι τὰς ἑαυτοῦ περιέθηκε χαρακτῆρας, ἵνα καὶ τὸ βλεπόμενον θεοειδὲς ᾦ — ἐν γὰρ εἰκόνι Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς ἐτέθη πλασθεὶς ὁ ἄνθρωπος — ἵνα δὲ ζῶν γένηται, «ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς», ὥστε καὶ κατὰ τὸ ἐμφύσημα καὶ κατὰ τὸ πλάσμα ὁμοιον γενέσθαι τὸν ἄνθρωπον τῷ Θεῷ.

On voudrait ne toucher que d'une main légère à ces quelques lignes en lesquelles Irénée, faisant écho à *Gen.* 1, 26 et 2, 7, évoque l'homme sortant des mains créatrices de Dieu.

1. Dieu «modèle» d'abord le corps de l'homme. Quand Irénée dit que Dieu mélange dans une juste mesure sa propre puissance avec ce que la terre a de plus pur, il ne fait que reprendre le langage imagé de *Gen.* 2, 7. Pour comprendre ce qu'Irénée exprime ici de façon si brève, on se reportera au développement figurant en *A.H.*, V, 3, 2-3 : «La chair se trouvera capable de recevoir et de contenir la puissance de Dieu (lors de la résurrection), s'il est vrai qu'au commencement elle a reçu l'art de Dieu et qu'ainsi une partie d'elle-même est devenue l'œil qui voit, une autre l'oreille qui entend, une autre la main qui palpe et qui travaille, une autre les nerfs qui sont tendus de toute part et qui maintiennent ensemble les membres, une autre les artères et les veines par où passent le sang et le souffle respiratoire, une autre les différents viscères, une autre le sang qui est le lien de l'âme et du corps — et que sais-je encore ? — car il est impossible d'énumérer tous les éléments constitutifs de l'organisme humain, qui n'a pas été fait sans la profonde sagesse de Dieu. Or ce qui participe à l'art et à la sagesse de Dieu participe aussi à sa puissance. La chair n'est donc pas exclue de l'art, de la sagesse et de la puissance de Dieu, mais la puissance de Dieu, qui procure la vie, se déploie dans la faiblesse, c'est-à-dire dans la chair».

On aura noté le rapprochement de la puissance, d'une part, de la sagesse et de l'art, d'autre part : or, c'est exactement ce que suggère Irénée dans ce passage de la *Démonstration* en disant que Dieu mélange, dans une mesure harmonieuse, sa propre puissance avec la terre.

2. Dieu «insuffle» une âme dans le corps ainsi modelé. Que, pour Irénée, la πνοή soit l'âme, la chose est clairement attestée

en *A.H.*, V, 7, 1, et nous n'avons aucune raison de penser qu'il puisse en être autrement ici. Nous retrouvons donc ici la conception dichotomique selon laquelle Irénée se représente la nature de l'homme : l'homme est, par nature, composé d'un corps et d'une âme (cf. *A.H.*, II, 13, 3).

Mais, dans notre passage, l'âme n'est pas quelconque, car elle est telle qu'elle peut et doit être au moment où elle sort des mains créatrices de Dieu — ou, pour reprendre l'image de la Genèse, au moment où elle est « insufflée » par Dieu dans le corps — : elle est, à ce moment-là, une âme intacte, lumineuse, « vivante » (ζῶσαν) au grand sens biblique de ce terme, c'est-à-dire vivant de la seule vraie vie qui est celle que Dieu communique par le don de son Esprit Saint et par laquelle il rend la créature humaine participante de son éternelle vie. C'est là l'enseignement constant d'Irénée, développé tout particulièrement dans la première partie du Livre V de l'*Adversus haereses* (cf. V, 6, 1 ; V, 9, 1-2, etc.).

Qu'Irénée ne nomme pas l'Esprit Saint ne doit pas étonner, car il ne commente pas ici saint Paul, mais *Gen.* 2, 7 : comme ce texte ne mentionne pas l'Esprit Saint, Irénée, respectueux de l'Écriture comme à son habitude, se garde d'en faire lui-même mention.

3. L'homme ressemble à Dieu à la fois selon le « souffle » et selon l'« ouvrage modelé ». Affirmation fondamentale pour Irénée : ce n'est pas selon une partie de lui-même, mais par tout son être concret, tant par son corps que par son âme, que l'homme est semblable à Dieu. Rien ne serait davantage aux antipodes de la pensée d'Irénée que de prétendre que l'homme serait semblable aux bêtes par son corps et à Dieu par son âme. C'est dans l'unité indivisible de son corps de chair et de son âme spirituelle que l'homme est image de Dieu, reproduisant les traits distinctifs qui sont ceux de la divinité.

Pour Irénée, en effet, une « image » n'est pas quelque chose de secret et d'invisible. C'est au contraire, d'abord et essentiellement, une chose *visible* qui, par la ressemblance qu'elle offre avec une réalité pour nous invisible, est susceptible de nous fournir une certaine connaissance de celle-ci. Ainsi cet être visible qu'est l'homme, évoluant parmi la multitude des êtres de ce monde visible, apparaît aux regards comme le seul d'entre eux qui soit « libre et maître de ses actes » (cf. phrase suivante dans ce même chapitre), à la manière dont Dieu lui-

même est « libre et maître de ses actes » (cf. *A.H.*, IV, 37, 4). Seul de tous les êtres visibles de ce monde, il est une image *visible* du Dieu invisible. Image concrète, vivante et agissante, reproduisant réellement les traits de son modèle et permettant de contempler celui-ci en elle.

Mais il faut ajouter que, lorsqu'il sortait des mains créatrices de Dieu, l'homme était cette image, non d'une manière lointaine et imparfaite, mais de façon immédiate et parfaite. Car non seulement il possédait le libre arbitre comme apanage indestructible de sa nature, mais ce libre arbitre était pleinement orienté vers Dieu, dans une bienheureuse communion de vie de la créature avec son Créateur, par la grâce de l'Esprit Saint, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

Pour plus de détails, cf. *infra*, Appendice II.

C. 14, n. 1. — « Car ils gardaient alors en son intégrité leur nature, parce que ce qui avait été insufflé dans l'ouvrage modelé était un souffle de vie », Ἦσαν γὰρ τότε δλόκληρον φυλάσσοντες τὴν ἑαυτῶν φύσιν, ἐπει τὸ ἐμπεφυσημένον εἰς τὸ πλάσμα πνοῆ ἦν ζωῆς.

On lit dans l'arménien : *Քանի էին յայնժամ անբողբ քաշելով գիրեանց բնութիւնն* ..., ce qui se traduirait : « Erant enim tunc *integri*, servantes suam naturam ... » Mais que peut signifier « gardant leur nature » ? La question n'est pas qu'Adam et Ève gardent leur nature — pourraient-ils la laisser pour en prendre une autre ? — mais qu'ils la gardent « en son intégrité », c'est-à-dire dans l'état de sainteté et d'innocence en lequel était cette nature au moment où ils la recevaient de Dieu. Nous proposons donc de lire *անբողբ* et de voir dans ce mot un complément attributif se rapportant à *բնութիւնն* : « ils gardaient alors en son intégrité (*littér.* intacte) leur nature ». On pourrait également — cela reviendrait finalement au même pour la pensée — supposer que le traducteur arménien a lu un manuscrit portant *δλόκληροι* au lieu de *δλόκληρον*.

On relève une phrase de structure identique en *Dém.* 2 : « il y aura ... une pureté de l'âme, consistant à garder en son intégrité la foi en Dieu (... *քառ ի յԱստուածն Հաւստ անբողբ քաշել* = ... τὴν εἰς Θεὸν πίστιν δλόκληρον φυλάσσειν) ».

Le présent passage peut achever d'éclairer le contenu de *Dém.* 11. Dans ce chapitre, l'homme sortant des mains créa-

trices de Dieu était présenté comme constitué d'un corps tiré de la terre et d'une âme douée de liberté, en sorte que l'homme — corps et âme indivisiblement — soit une image visible du Dieu invisible. Mais non une image quelconque : une image vivante du Dieu vivant. Au moment de sa création, l'homme est en communion de vie avec Dieu, il est dans un état de sainteté et d'innocence. Comme nous l'avons dit, l'Esprit Saint n'est pas nommé, mais, dans la pensée d'Irénée, il est présent et agissant — aussi longtemps que la communion de vie et de sainteté qui unit l'homme à Dieu ne sera pas rompue par le péché de l'homme.

C. 16, n. 1. — «devenu l'initiateur du péché», ἀρχηγός τῆς ἀμαρτίας γεγονώς. Vue constante chez Irénée : Satan est l'«initiateur de l'apostasie» *A.H.*, III, 23, 3 ; IV, 40, 1), l'«initiateur de la transgression» (*A.H.*, III, 23, 5 ; IV, 41, 1). Irénée distingue le péché de l'homme du péché de l'ange : celui-ci a eu la totale initiative du mal, tandis que l'homme a été poussé au mal par la fraude du serpent. La culpabilité de l'ange est plénière, tandis que l'homme est à la fois coupable et victime. D'où la condamnation sans appel du démon, d'une part, et la pitié de Dieu pour l'homme, d'autre part (cf. *A.H.*, III, 23, 1-7).

C. 16, n. 2. — «Parce que, de son propre mouvement, il se détacha de Dieu, il fut appelé Satan en hébreu, c'est-à-dire apostat», Ἐπειδὴ κατὰ γνώμην ἀπέστη τοῦ Θεοῦ, Σατανᾶς ἐκλήθη κατὰ τὴν ἑβραϊκὴν λαλίαν, ὃ ἐστὶν ἀποστάτης.

Comparer avec *A.H.*, V, 26, 2 : «... il sait de façon claire qu'un feu éternel a été préparé pour lui, qui s'est séparé de Dieu de son propre mouvement (κατ' ἰδίαν γνώμην ἀποστάντι τοῦ Θεοῦ) ...» Et avec *A.H.*, V, 21, 2 : «Dominus itaque tradens eum qui esset : 'Vade', inquit, 'Satana ...' Satana enim verbum hebraice apostatam significat».

C. 16, n. 3. — «et le fit habiter aux alentours du paradis en ce temps-là», μετοικίσας αὐτὸν περὶ τὸν παράδεισον τότε. Irénée fait écho manifestement à *Gen.* 3, 24 : καὶ κατώκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου, «et il le fit habiter en face du paradis».

L'arménien ajoute le terme *δωνιαμωρζի* (génitif, datif ou locatif de *δωνιαμωρζ*, «chemin»), dont on se demande quelle fonction il peut exercer dans la phrase. On lit dans la suite de *Gen.* 3, 24 : «et il plaça les chérubins et l'épée de feu tournoyante pour garder le chemin (τὴν ὁδόν) de l'arbre de vie». Le terme *δωνιαμωρζի* serait-il une sorte d'organe témoin d'un membre de phrase accidentellement tombé dans lequel Irénée reproduisait cette indication de la Genèse? Dans l'impossibilité de comprendre ce terme de façon satisfaisante, nous prenons le parti de le négliger.

C. 18, n. 1. — «furent appelés géants», γίγαντες ἐκλήθησαν. L'arménien a : *Երկրածինք կոչեցան*. Le terme *Երկրածինք* est la transposition de *γηγενής*, «né de la terre». Les *Γηγενεῖς* étaient les Titans de la mythologie grecque. Il serait surprenant qu'Irénée ait usé de ce terme dans un exposé étroitement inspiré de la Bible : il sait parfaitement que, dans la Genèse, les fils qui naquirent de l'union des «fils de Dieu» et des «filles des hommes» ne sont pas appelés autrement que οἱ γίγαντες (cf. *Gen.* 6, 4).

Le terme arménien paraîtra moins étonnant si l'on se souvient que, pour les Grecs, *Γίγας* dérivait de *Γῆ* (*Γαῖα* = la Terre personnifiée) et de *γίνομαι* : les *Γίγαντες* étaient pour eux «ceux qui étaient nés de la Terre». Pour les Grecs, *γίγας* et *γηγενής* n'étaient donc, si l'on peut dire, que deux états différents d'un seul et même mot! Philon lui-même fait état de cette étymologie fantaisiste (cf. *De gigantibus*, 60-66). On peut donc penser que le traducteur arménien, ayant sous les yeux le terme *γίγαντες*, ait délibérément choisi d'en donner une traduction «savante», censée rendre avec plus d'exactitude le sens originel du mot. En *Dém.* 25, nous le verrons user d'un procédé de traduction tout à fait semblable à propos du terme *Πάσχα*. Pour nous, il va de soi que, traduisant Irénée et non le traducteur d'Irénée, nous écrivons : «furent appelés géants».

C. 18, n. 2. — «des doctrines de dépravation». Irénée semble se référer au Livre d'Hénoch, c. VII et VIII. Cf. M. BLACK, *Apocalypsis Henochi*, Leyde, 1970, p. 21-22. Tertullien exploitera la même légende (*De cultu feminarum*, I, 2 ; II, 10).

C. 20, n. 1. — «Maudit soit Cham : il sera esclave domestique pour ses frères», «Ἐπικατάρατος Χάμ· παῖς οἰκέτης ἔσται τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ».

Au lieu de Χάμ, les manuscrits bibliques en onciale ont la leçon Χαναάν; toutefois on trouve la leçon Χάμ dans un certain nombre de manuscrits en minuscule. Cf. *Genesis*, ed. J. W. Wevers (*Septuaginta*, vol. 1), Göttingen, 1974, p. 131.

Qu'a écrit Irénée? La leçon de l'arménien proviendrait-elle d'une erreur de copiste, ou refléterait-elle fidèlement l'original? On ne peut douter que la leçon Χάμ soit primitive :

1. Elle se retrouve à deux reprises au chapitre suivant de la *Démonstration* citant *Gen.* 9, 26 et 27 avec la leçon Χάμ au lieu de Χαναάν. Une triple distraction d'un copiste serait pour le moins étrange.

2. Dans *A.H.*, IV, 31, 1, Irénée spécifie que c'est sur Cham qu'est tombée la malédiction : «... nos non oportere... fieri similes Cham, qui irrisit turpitudinem patris sui et in maledictionem decidit». Et, à cet endroit de l'*Adversus haereses*, la version arménienne confirme la version latine.

C. 20, n. 2. — «tous les Égyptiens et les Libyens», πάντες οἱ Αἰγύπτιοι τε καὶ Λίβυες.

On lit dans l'arménien : *ամենայն Եգիպտացիք և Լիբացիք* (= «omnes Aegyptii et Lydii»). Que peuvent être ces «Lydians»? Sûrement pas les habitants de la contrée d'Asie Mineure qu'était la Lydie, car ils n'avaient rien à voir avec la descendance de Cham. S'agirait-il de ces énigmatiques Λυδοί mentionnés dans quelques passages de la Septante (*Jér.* 26, 9 [LXX]; *Éz.* 27, 10; 30, 5; 38, 5) et dans lesquels il faudrait voir on ne sait quelle tribu du Nord de l'Afrique inconnue par ailleurs?

N'est-il pas plus simple de conjecturer, à la suite de Bartholot et de Robinson, une erreur de transmission dans le texte arménien, la leçon *Լիբացիք* (= «Lydii») s'étant substituée à la leçon *Լիբացիք* (= «Libyes»)? Irénée aurait alors en vue les «Libyens», habitants de cette vaste contrée du Nord de l'Afrique s'étendant à l'ouest de l'Égypte. Le rapprochement de l'Égypte et de la Libye devait aller comme de soi, les deux peuples étant voisins. Et c'est bien ce que nous voyons

chez Irénée lui-même, en *A.H.*, I, 10, 2 : «Ni les Églises établies dans les Germanies n'ont d'autre foi ou d'autre tradition, ni celles qui sont chez les Ibères, ni celles qui sont chez les Celtes, ni celles de l'Orient, de l'Égypte, de la Libye, ni celles qui sont établies au centre du monde...» Le même rapprochement s'observait déjà dans *Act.* 2, 10 : «...habitants... de la Phrygie et de la Pamphlie, de l'Égypte et de la région de la Libye qui avoisine Cyrène...» C'est ce même rapprochement qu'Irénée paraît avoir fait spontanément dans le présent passage de la *Démonstration*.

C. 21, n. 1. — «l'apanage réservé à la piété de Sem» : traduction tâtonnante d'un texte qui paraît altéré.

Le sens général du passage est néanmoins assuré. Commentant l'expression «le Dieu de Sem» mise par l'Écriture sur les lèvres de Noé (cf. *Gen.* 9, 26), Irénée y voit l'expression d'une appartenance : le Créateur de l'univers, seul vrai Dieu, devient l'apanage de Sem, son bien propre et exclusif. Ce bien, ses descendants le recevront de lui à titre d'héritage et ils se le transmettront, de génération en génération, jusqu'à Abraham, Isaac, Jacob et, finalement, jusqu'au peuple d'Israël tout entier. Sem apparaît de la sorte, par delà Abraham, comme le premier et lointain ancêtre du peuple élu. Et si le vrai Dieu est ainsi devenu l'apanage de Sem et de sa descendance, il est logique que Japhet se soit vu considérer comme l'ancêtre de tous les adorateurs de faux dieux, autrement dit de la gentilité.

C. 21, n. 2. — «Que Dieu donne du large à Japhet, et qu'il habite dans la maison de Sem», «Πλατύναι ὁ Θεὸς τῷ Ἰάφεθ, καὶ κατοικησάτω ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Σήμ».

La forme *ωμρζυεугѣ* (= «qu'il bénisse») doit être corrigée en *բնակեугѣ* (= «qu'il habite»), comme y invite ce qui se lit quelques lignes plus loin : «celle-ci habite (*բնակѣ*) dans la maison de Sem...».

Irénée cite ce verset en *A.H.*, V, 34, 2 (version arménienne) et il y fait clairement allusion en *A.H.*, III, 5, 3. Cela montre l'importance qu'il y attache : il y voit, en effet, une annonce lointaine de l'accession des gentils (= Japhet) à la dignité de véritable peuple de Dieu (= maison de Sem) lorsque se répandra sur toute la gentilité l'Esprit de la Pentecôte.

C. 21, n. 3. — «à la fin des temps», ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος. Littéralement : «à la fin du siècle».

La même expression se retrouvera en *Dém.* 30, également pour définir le moment de l'incarnation. Le terme αἰὼν désigne ici l'histoire humaine envisagée dans la totalité de sa durée. C'est à la fin de cette histoire qu'a eu lieu, selon Irénée, la venue humaine du Fils de Dieu. Sur cette vue constante d'Irénée, ainsi que sur l'équivalence, chez lui, des expressions «derniers temps» et «fin des temps», cf. *supra*, *Dém.* 6, n. 1.

C. 21, n. 4. — «ceux qui sont appelés du milieu des gentils, c'est-à-dire l'Église», ἡ ἐξ ἔθνῶν κλησικς, τούτέστιν ἡ Ἐκκλησία.

Le mot κλησικς signifie d'abord «appel», «vocation». C'est le cas dans l'expression ἡ τῶν ἔθνῶν κλησικς, «l'appel adressé (par Dieu) aux gentils», «la vocation des gentils». Cette expression, que nous avons déjà rencontrée dans le présent chapitre, reviendra plusieurs fois encore dans la suite de la *Démonstration*.

Par dérivation, le même mot κλησικς pourra signifier «l'ensemble de ceux qui sont appelés». C'est le cas dans l'expression ἡ ἐξ ἔθνῶν κλησικς, «ceux qui sont appelés du milieu des gentils». L'expression ἡ ἐξ ἔθνῶν κλησικς, au sens qui vient d'être dit, se rencontre chez Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, 29, 1 (Staehlin, p. 128, 20). Dans l'*Adversus haereses*, Irénée utilisera l'expression de sens équivalent ἡ ἐξ ἔθνῶν Ἐκκλησία, «l'Église issue de la gentilité» (cf. *A.H.*, IV, 20, 12).

C. 22, n. 1. — «tout ce qui surgit», πᾶν τὸ ἀνάσθημα. L'arménien *ղամենայն յառուօրիւն* rend exactement cette expression grecque qui se lit en *Gen.* 7, 4 (Cod. Alex.) et 23. Même expression en *A.H.*, V, 29, 2 (cf. *SC* 152, p. 330-331).

C. 22, n. 2. — «parce que c'est à l'image de Dieu que j'ai fait l'homme», «ὅτι ἐν εἰκόνι Θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον».

On lit dans l'arménien : *զի կերպարան Սասնուծի արար զմարդն*, ce qui se traduirait : «quoniam imaginem (sans article) Dei fecit hominem (avec article)», «parce qu'il a fait l'homme image de Dieu». Éditeur et traducteurs sont unanimes à considérer ce membre de phrase comme n'apparte-

nant pas à la citation qui précède et à le mettre sur le compte d'Irénée. Cependant il paraît peu vraisemblable qu'Irénée se soit remis à parler pour son propre compte en reprenant d'une façon aussi stricte les termes mêmes de la suite de la citation, à commencer par la conjonction *ὅτι elle-même*. Nous considérons donc que notre membre de phrase appartient bel et bien à la citation et nous croyons que les deux légères variantes par rapport au texte biblique s'expliquent par des erreurs de transmission : d'une part, en effet, que *զի ի կերպարան* (= «quoniam in imaginem») se soit corrompu en *զի կերպարան* (= «quoniam imaginem») s'explique par une banale haplographie — voir une haplographie de tout point identique en *Dém.* 11, où *բանի ի կերպարան* (leçon de G) s'est corrompu en *բանի կերպարան* (leçon de E) —; d'autre part, *արարի* (= «feci») a pu devenir *արար* (= «fecit»), à moins que, déjà dans la tradition grecque, *ἐποίησα* ne se soit corrompu en *ἐποίησε*.

C. 22, n. 3. — «Or l'image de Dieu, c'est le Fils, à l'image duquel l'homme fut fait. Et c'est pourquoi, dans les derniers temps, le Fils est apparu, afin de rendre l'image semblable à lui-même», Εἰκὼν δὲ Θεοῦ ὁ Υἱός, οὗ κατ' εἰκόνα ἐγενήθη ὁ ἄνθρωπος. Καὶ διὰ τοῦτο ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων ἐφάνη, ἵνα τὴν εἰκόνα ὁμοίαν ἑαυτῷ ἀποδείξῃ.

I. Commençons par établir notre interprétation de la seconde phrase. Froidevaux traduit : «... le Fils est apparu afin de *montrer* que l'image était semblable à lui-même». Tous les traducteurs antérieurs comprennent le verbe *ցուցանեմ* (= *δεικνυμι, ἀποδεικνυμι*) de la même manière. Cette façon de comprendre ne paraît pas acceptable : toute l'œuvre d'Irénée n'est-elle pas là pour nous dire que, lorsque le Fils de Dieu s'est incarné, son image ne possédait plus la parfaite ressemblance des origines et que le but de l'Incarnation était précisément de restaurer cette ressemblance qu'avait fait perdre le péché ?

La difficulté disparaît si l'on rétablit le grec sous-jacent à l'arménien et si l'on s'avise que *ἀποδεικνυμι* (ou *δεικνυμι*), avec double accusatif, est employé ici en son sens le plus classique de «faire devenir», «rendre». Exemple courant : *παῖδας βελτίους ἀποδείξει*, «rendre les enfants meilleurs» (Xénophon, *Cyropédie*, I, 2, 5). On rencontre cette construction chez Iré-

née lui-même. Ainsi *A.H.*, V, 1, 3 : «quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo aspiratio vitae unita plasmati animavit hominem et animal rationale ostendit (καὶ ζῶον λογικὸν ἀπέδειξεν) ...». Ou encore *A.H.*, V, 12, 1 : «Si igitur mors possidens hominem expulit ab eo vitam et mortuum ostendit (καὶ νεκρὸν ἀπέδειξεν) ...». On remarquera la traduction toute matérielle, voire inexacte, du latin dans ces deux exemples.

Revenant à notre phrase de la *Démonstration*, nous comprendrons donc : «... le Fils est apparu afin de rendre (à nouveau) semblable à lui-même l'image (défigurée par le péché)». Ainsi comprise, notre phrase est un simple écho du riche développement qui se lit en *A.H.*, V, 16, 2 et sur lequel nous reviendrons plus loin.

2. Mais, cela dit, reste la question de savoir comment interpréter l'affirmation centrale de notre passage : «l'image de Dieu, c'est le Fils, à l'image duquel l'homme a été fait». On comprend habituellement : l'Image de Dieu est le Fils incarné, et c'est à l'image de cette Image, qu'il contemplant dans sa prescience éternelle, que Dieu aurait modelé la chair du premier homme, car c'est bien en cette chair que réside l'image de Dieu (cf. *Dém.* 11); l'homme serait ainsi l'image de l'Image de Dieu.

Cette interprétation ne nous paraît pas conciliable avec la pensée d'Irénée telle que nous la connaissons par ailleurs, pour les raisons suivantes :

a) Il est parfaitement vrai que, pour Irénée, la *visibilité* est essentielle à la notion d'image. Pour lui, c'est l'homme qui est image de Dieu : non pas l'homme considéré, selon la conception platonicienne, dans ce qui serait seul authentiquement lui-même, c'est-à-dire dans sa seule âme spirituelle, mais l'homme dans sa corporéité visible et concrète, incluant le déroulement progressif de son existence au long de la durée. Seul entre tous les êtres de ce monde, cet être de chair qu'est l'homme est l'image de Dieu, une image qu'il suffit de contempler dans sa réalité concrète, vivante et agissante, pour découvrir en elle les traits de Dieu lui-même.

b) Quand Irénée dit ici même que «l'Image de Dieu, c'est le Fils», il songe sans doute à *Col.* 1, 13-15 : «... du Fils de sa dilection en qui nous avons la rédemption, la rémission des

péchés, lui qui est l'Image (visible) du Dieu invisible». Voir aussi *II Cor.* 4, 4. Pour Irénée — comme pour saint Paul, semble-t-il —, c'est seulement en son humanité de chair, assumée par lui dans son Incarnation, que le Verbe peut être dit l'Image de Dieu (= du Père). En tant que Dieu, le Verbe est, pour Irénée, tout aussi invisible que le Père et ne peut donc être dit l'Image du Père. Toute différente — pour le dire en passant — sera la conception d'un Origène, qui verra dans le Verbe comme tel l'Image invisible du Père invisible, «invisibilis Dei ... imago invisibilis» (*De principiis*, II, 6, 3. Kötschau, p. 141, 28). Mais cela suppose une conception de l'image essentiellement différente de celle d'Irénée.

c) Pour Irénée, l'homme a été fait à l'image de Dieu lui-même. C'est la donnée biblique (cf. *Gen.* 1, 26), et Irénée n'éprouve nulle part le besoin d'édulcorer le tranchant de cette affirmation. Dans l'*Adversus haereses*, Irénée dit indifféremment que l'homme est l'image de Dieu (= du Père) ou du Verbe. Rien de plus normal : si le Verbe est Dieu — l'Écriture lui donne ce titre —, c'est à son image aussi bien qu'à celle du Père que l'homme a été créé. Encore une fois, pour Irénée, l'homme n'a été créé à l'image de personne d'autre que de Dieu. Il n'a pas été créé à l'image d'un homme, cet homme fût-il le Fils de Dieu fait homme.

d) Comment alors comprendre notre phrase, en laquelle Irénée semble dire précisément que c'est à l'image du Fils de Dieu fait homme qu'a été créé l'homme? Pour résoudre la difficulté, il faut se souvenir de la manière constante dont Irénée formule le mystère christologique : dans le Verbe incarné, il y a un seul sujet, εἷς καὶ ὁ αὐτός, «un seul et le même», qui est à la fois Verbe et homme, invisible et visible, *archétype et image*. Nous comprendrons alors notre phrase de la manière suivante : «L'image de Dieu, c'est le Fils (en tant qu'homme), ce Fils même qui (en tant que Dieu) est (avec le Père) Celui-là même à l'image de qui l'homme a été fait». La suite devient alors pleinement lumineuse : «Et C'EST POURQUOI le Fils est apparu», c'est-à-dire s'est fait homme, s'est fait cela même qu'était sa propre image, «afin de rendre l'image semblable à lui-même», autrement dit afin de rendre à cette image de lui-même qu'était l'homme la ressemblance divine qu'avait fait perdre le péché.

3. L'authentique intelligence du présent passage de la *Démonstration* est à chercher dans *A.H.*, V, 16, 2, où Irénée dit exactement la même chose, mais sans l'excès de concision qui rend ici la pensée quelque peu énigmatique — vu l'importance de ce texte, nous n'hésitons pas à le citer largement — :

Ἐν τοῖς γὰρ πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ· ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ Λόγος, οὐ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγονέη· διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν. « Dans les temps antérieurs, en effet, on disait bien 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 ».

Noter à quel point il est indifférent pour Irénée de dire que l'homme a été fait à l'image de Dieu (κατ' εἰκόνα Θεοῦ) ou à l'image du Verbe (ὁ Λόγος, οὐ κατ' εἰκόνα). Noter aussi la précision ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν : c'est donc bien à l'image du Verbe invisible, du Verbe divin comme tel, que l'homme a été fait. Mais, en cette première création, l'image, toute resplendissante qu'elle fût, était fragile et vulnérable, la ressemblance pouvait être perdue.

Ὅποτε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τὰ ἀμφότερα ἐπέκύρωσεν· καὶ γὰρ καὶ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γεγόμενος ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ, καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως ἀποκατέστησεν, συνεχρομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ Πατρὶ διὰ τοῦ βλεπομένου Λόγου. « Mais, lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma l'une et l'autre : il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela même qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme pleinement semblable au Père invisible par le moyen du Verbe dorénavant visible ».

Lorsque le Verbe s'est fait homme, dit en substance Irénée, autrement dit lorsqu'il s'est fait cela même qu'était son image, il a fait paraître cette image dans toute son incomparable et insurpassable perfection : une authentique image, certes, car il n'y a nulle confusion entre la divinité et l'humanité dans le Verbe incarné ; mais une image portée au suprême degré concevable de ressemblance du fait que — c'est le paradoxe de l'Incarnation — l'Archétype divin lui-même, sans cesser d'être lui-même, s'identifie à son image.

Si l'on était tenté de ne voir en cela qu'explication forcée et excès de subtilité, que l'on se reporte à *A.H.* III, 19, 3, où Irénée formule en toute clarté l'insondable paradoxe d'un seul et même sujet, le Seigneur, qui est à la fois un homme et le Verbe et qui l'est de façon suprême dans son mystère pascal de mort et de résurrection : d'une part, le Verbe (qu'est et ne cesse d'être le Seigneur) disparaît volontairement dans la faiblesse de l'homme (qu'il est du fait de son incarnation), lorsque cet homme est éprouvé, torturé, crucifié, mis à mort ; d'autre part, l'homme (qu'il est du fait de cette incarnation) est « absorbé » dans la puissance du Verbe (qu'il est et ne cesse d'être), lorsque cet homme triomphe du péché par son obéissance et de la mort par sa résurrection (cf. *SC* 210, p. 343-345).

C. 24, n. 1. — « Afin donc que l'excellence de sa foi — dans son incircumcision », Ἴνα οὖν ἡ ὑπερβολὴ τῆς πίστεως αὐτοῦ διὰ σημείου γνωρισθῆ, ἔδωκεν αὐτῷ τὴν περιτομήν, « σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν ἀκροβυστία ».

Tel quel, le texte arménien est incohérent : « incircumcisionis sigillum fidei... ». Si l'on admet, avec la plupart des traducteurs antérieurs, qu'un accident de transmission a fait substituer le mot *անθρησκωσιβελών* (= « incircumcisionis ») au mot *արηρησιβελών* (= « institiae »), on retrouve exactement les termes de saint Paul en *Rom.* 4, 11.

C. 25, n. 1. — « Le nom de ce mystère était la Pâque », Ὄνομα δὲ τοῦ μυστηρίου τούτου τὸ Πάσχα.

L'arménien *կիրք* signifie « passion », *πάθος*. S'il s'agissait seulement de traduire l'arménien, on écrirait : « Le nom de ce mystère était la Passion ». Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit : la question est de savoir ce qu'avait écrit Irénée. Or, dans toute l'Écriture, la célébration dont il s'agit est invariablement désignée sous le nom de Πάσχα : 42 occurrences dans l'Ancien Testament, 28 dans le Nouveau ! Voulant donner le terme par lequel l'Écriture désigne le rite de l'immolation de l'agneau pascal — car c'est bien de la célébration de la Pâque qu'il est question, et non de la Passion du Christ —, Irénée pouvait-il utiliser un autre terme que Πάσχα ?

Cela est d'ailleurs confirmé par un passage parallèle qui se rencontre en *A.H.*, IV, 10, 1 : « Et non est numerum dicere in

quibus a Moyse ostenditur Filius Dei. Cuius et diem Passionis non ignoravit, sed figuratim praenuntiavit eum, *Pascha* nominans : et in eadem ipsa quae ante tantum temporis a Moyse praedicta est passus est Dominus, adimplens *Pascha* ... ».

En ce qui concerne le présent passage de la *Démonstration*, on peut penser que le traducteur arménien, reconstruant le terme Πάσχα, s'est cru autorisé à le comprendre selon l'étymologie fantaisiste, mais alors partout répandue, qui rapprochait Πάσχα, la « Pâque », de πάσχω, « souffrir ». Comparer avec *Dém.* 18, où γίγαντες était traduit par ἐρηρῶδῆρ, « nés de la terre », « fils de la terre » : même volonté de rendre le sens étymologique ou présumé tel.

C. 25, n. 2. — «Après avoir fendu la mer Rouge — il les fit tous périr», Σχίσας δὲ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν, τοὺς μὲν υἱοὺς Ἰσραὴλ μετὰ πάσης ἀσφαλείας ἤγαγεν εἰς τὴν ἕρμῃον, τοὺς δὲ καταδιώξαντας Αἰγυπτίους καὶ ὀπίσω εἰσελθόντας εἰς τὴν θάλασσαν ἀπόλεσεν ἅπαντας.

La phrase arménienne présente une incohérence grammaticale de taille : après le complément direct à l'accusatif *զհալածող զԵգիպտացիսն* (= «persequentes Aegyptios») vient en fin de phrase, au lieu du verbe transitif exigé, le verbe intransitif avec sujet au nominatif *կորեան ամենեքին* (= «perierunt omnes»).

Une correction s'impose. Il convient de garder, croyons-nous, l'accusatif *զԵգիպտացիսն* (= «Aegyptios»), qui fait pendant à l'accusatif *զորդիսն* (= «filios») et apparaît comme une sorte d'organe témoin, demeuré intact, de la phrase en sa teneur primitive. Par contre, au lieu de *և կորեան ամենեքին* (= «et perierunt omnes»), on lira : *կորոյս զամենեկին* (= «perdidit omnes»). La corruption textuelle s'explique assez bien, en effet, par l'inadvertance — ou la volonté délibérée? — d'un copiste qui, ayant transcrit les mots *որ զկնի էին և մարի ի ծովն* (= «qui post erant et intraverunt in mare»), s' imagine que la relative se poursuit et écrit comme allant de soi la finale *և կորեան ամենեքին* (= «et perierunt omnes»).

Est-il besoin de souligner que, restituée de la sorte, la phrase retrouve, avec l'unité du sujet qui la sous-tend de bout en bout (σχίσας..., ἤγαγεν..., ἀπόλεσεν...), le bel équilibre auquel nous a accoutumés Irénée?

C. 26, n. 1. — «ce doigt de Dieu est le Saint-Esprit émis par par le Père», δάκτυλος δὲ Θεοῦ ἐστὶν τὸ προβεβλημένον ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ἄγιον Πνεῦμα.

Le texte arménien porte : *ի Հաւրէն ի Սուրբ Հոգին* (= «a Patre in Sancto Spiritu»). La phrase se traduirait : «le doigt de Dieu est celui qui (ou ce qui) a été émis par le Père dans le Saint-Esprit». Cela n'offre guère de sens. Avec Robinson, nous pensons qu'Irénée a pu déjà rapprocher, comme on le fera après lui, les expressions ἐν Πνεύματι Θεοῦ de *Matth.* 12, 28 et ἐν δακτύλῳ Θεοῦ de *Lc* 11, 20 et que, dès lors, il pouvait parfaitement identifier le «doigt» de Dieu avec l'Esprit Saint lui-même. Au surplus, n'était-il pas normal que, voyant dans l'Esprit Saint l'auteur de toute l'Écriture divinement inspirée, Irénée vit également en lui ce «doigt» par lequel Dieu écrivit, sur les tables de pierre, les dix commandement fondamentaux dont toute l'Écriture n'est, en un sens, que le déploiement et le commentaire? Nous proposons donc de lire [*ի*] *Սուրբ Հոգին* (= «Sanctus Spiritus»).

Reste la relative *որ ձգեալ է*, qui a toutes chances de traduire une participle parfait grec. Le verbe *զգեմ* peut traduire toute une gamme de termes grecs. Il signifie le plus habituellement «tirer», «attirer» (σπάω, ἔλω et composés), ou «tendre», «étendre» (τείνω et composés). Mais on rencontre également ce verbe au sens de «jeter», «lancer», «émettre» (βάλλω, προβάλλω). Ce dernier verbe serait en situation dans le présent passage : il s'agirait de l'Esprit Saint «émis» (προβεβλημένον) par le Père. En fin de compte, Irénée ne dirait pas autre chose que saint Jean parlant de «l'Esprit... qui procède du Père», τὸ Πνεῦμα... ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται (*Jn* 15, 26).

C. 26, n. 2. — «dans le Temple», ἐν τῷ ἱερῷ. Après d'autres, Froidevaux traduit : «dans le Temple de Dieu», ce qui suppose la correction <*ի*> *սաδարի* (= «<in> templo»).

Correction de bon sens, confirmée par ces deux passages parallèles : — *A.H.*, IV, 8, 3 : «Et sacerdotes *in templo* sabbatum profanabant, et rei non erant. Quare ergo rei non erant? Quoniam, cum essent *in templo*, non saecularia sed dominica perficiebant ministeria...» — *A.H.*, V, 34, 3 : «Ostendimus... quoniam levitae et sacerdotes sunt discipuli omnes Domini : qui et sabbatum *in templo* profanant, et sine culpa sunt».

C. 27, n. 1. — «le nom qui seul peut sauver ceux qui croient en lui», τὸ ὄνομα τὸ μόνον σῶσαι δυνάμενον τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸ.

Le traducteur arménien a compris : «... le nom qui seul pouvait sauver...», ce qui est grammaticalement possible. Mais, comme il s'agit du nom du Fils de Dieu fait homme, dont le nom «Jésus» est révélé pour la première fois, il est clair qu'Irénée envisage la puissance universelle de salut dont ce nom est investi, et l'on traduira : «... qui seul peut sauver...».

C. 27, n. 2. — «et que des fils des géants habitaient le pays», καὶ υἱοὺς γιγάντων κατοικοῦντας ἐν αὐτῇ.

Le texte arménien porte : *որիս Էրիբածիւց (leg. -ծիւց) Հիւայս* (= «filios terrigenorum gigantes»). On a rencontré déjà le terme *Էրիբածիւ*, et l'on a vu qu'il ne traduisait rien d'autre que le terme biblique *γίγας* (cf. *Dém.* 18, n. 1). Quel substrat avons-nous ici sous les trois substantifs? Rien d'autre sans doute que *υἱοὺς γιγάντων*. C'est en effet cette expression que nous trouvons en *Deut.* 1, 28, ce verset dont le présent passage d'Irénée apparaît comme l'écho direct : «... καὶ πόλεις μεγάλαι καὶ τετειχισμένοι... ἀλλὰ καὶ υἱοὺς γιγάντων ἐωράκαμεν ἐκεῖ», «... il s'y trouve des villes grandes et fortifiées..., et nous y avons vu même des fils des géants».

C. 30, n. 1. — «d'une part, selon la chair...; d'autre part, selon l'Esprit...», κατὰ μὲν σάρκα..., κατὰ δὲ Πνεῦμα...

Si la «chair» est l'humanité dont se revêt le Fils de Dieu, l'«Esprit» ne peut être autre chose que sa divinité. Il n'est donc nullement question de la Personne de l'Esprit Saint, mais de la «Réalité spirituelle» que sont toutes et chacune des Personnes de la Trinité divine.

Même langage, toujours à propos de la Personne du Fils, en *A.H.*, V, 1, 2 : «Si, sans être homme, il a eu les apparences d'un homme, ni il n'est demeuré ce qu'il était, *Esprit de Dieu* (Πνεῦμα Θεοῦ), puisque l'*Esprit* (τὸ Πνεῦμα) est invisible, ni il n'y a eu de vérité en lui, puisqu'il n'était pas ce qu'il paraissait». De même en *Dém.* 71 : «Par là, l'Écriture annonce que le Christ, alors qu'il était *Esprit de Dieu* (Πνεῦμα Θεοῦ), devait se faire homme passible...».

Cette qualité d'«Esprit», Irénée l'attribue également au Père en *A.H.*, II, 13, 3 : «Multum enim distat omnium Pater ab his quae proveniunt hominibus adfectionibus et passionibus..., totus cum sit... *Spiritus*...» Et en II, 28, 4 : «Deus... totus *Spiritus* operans...»

Dans cet emploi particulier du terme Πνεῦμα, Irénée n'est que l'écho du Nouveau Testament : «Dieu (= le Père) est *Esprit*», Πνεῦμα ὁ Θεός (*Jn* 4, 24).

C. 30, n. 2. — «manifesté au monde entier à la fin des temps en forme d'homme», φανερωθεὶς παντὶ τῷ κόσμῳ ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος ἐν ἀνθρώπῳ.

Même expression en *A.H.*, III, 17, 4 : «Filio Dei... incarnato in homine», ... τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ... σαρκωθέντος ἐν ἀνθρώπῳ (fragment grec conservé par Théodoret).

Comment traduire φανερωθεὶς... ἐν ἀνθρώπῳ? La traduction «manifesté... dans un homme» aurait l'avantage de la littéralité. Elle serait acceptable, pourvu que l'on comprenne la formule à la lumière de l'enseignement constant d'Irénée sur l'Incarnation et que l'on entende l'«homme» en question non comme un homme uni au Verbe à la manière dont un sujet serait uni à un autre sujet, mais comme étant *le Fils de Dieu lui-même véritablement fait homme*. Mais est-ce bien de la sorte que l'on comprendra spontanément la formule? Nous risquons donc, en fin de compte, la traduction «en forme d'homme», en incluant dans cette expression la pleine et authentique réalité de l'humanité de chair dont s'est revêtu le Fils de Dieu.

C. 31, n. 1. — «Il unit donc l'homme avec Dieu et opéra une communion de Dieu et de l'homme...», Τὸν οὖν ἄνθρωπον ἤνωσε τῷ Θεῷ καὶ κοινωνίαν Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου ἡργάσατο...

Formules identiques en *A.H.*, III, 18, 7 : ... ἤνωσεν... τὸν ἄνθρωπον τῷ Θεῷ... (fragment grec conservé par Théodoret); IV, 20, 4 : «... per quem commixtio et communio Dei et hominis... facta est»; V, 1, 1 : «... in adunitionem et communionem Dei et hominis...».

Pas plus que ces textes de *Adversus haereses*, le présent passage de la *Démonstration* ne concerne l'union de la divinité et de l'humanité dans la Personne du Verbe incarné, mais il

traite de notre union de grâce avec Dieu, union qui est le fruit de l'Incarnation rédemptrice. Formules strictement anthropologiques, donc, et non christologiques (cf. A. HOUSSIAU, *La Christologie de saint Irénée*, p. 201-203).

Il est piquant de constater que le présent passage de la *Démonstration* a été cité — non sans déformation intentionnelle — dans le *Sceau de la Foi* (éd. Mekertschian, p. 243) pour appuyer la thèse de l'unité de nature dans le Christ. En effet, là où Irénée écrivait : « il opéra une communion (*ζωοσυρρωληνιθριδ θρωρωνιθτανί*) de Dieu et de l'homme », nous lisons dans la citation du *Sceau de la Foi* : « il opéra une unique nature (*θρ ρύνιθριδ*) de Dieu et de l'homme ». Pour plus de détails, cf. L. M. FROIDEVAUX, « Sur trois passages de la *Démonstration* de saint Irénée », dans *Rech. Sc. Rel.* 39 (1951-52), p. 372-380.

C. 31, n. 2. — « puisque nous ne pouvions avoir part à l'Incorruptibilité à moins que celle-ci ne vienne vers nous », *ήμῶν μὴ δυνηθέντων ἄλλως μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας εἰ μὴ ἐληύθει πρὸς ἡμᾶς.*

Même argumentation en *A.H.*, III, 19, 1 : « Non enim poteramus aliter percipere incorruptelam et immortalitatem nisi aduniti fuisset incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela et quod erat mortale ab immortalitate, uti filiorum adoptionem perciperemus? »

C. 31, n. 3. — « Et parce que, dans le premier homme, Adam, nous avions tous été enchaînés à la mort par le fait de la désobéissance, il fallait que, par l'obéissance de Celui qui se ferait homme pour nous, nous fussions affranchis de la mort », *Καὶ ἐπειδὴ ἐν τῷ πρωτοπλάστῳ Ἀδὰμ οἱ πάντες συνδέθημεν τῷ θανάτῳ διὰ τῆς παρακοῆς, ἔδει διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γεγονότος λυθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θανάτου.*

On lit dans l'arménien : *պարա և արժան էր ... լուծանիլ ծաշուն* (= «oportebat... solvi mortem», il fallait... que la mort fût dissoute). Mais comment ne pas voir que nous avons affaire ici au binôme classique *δέω-λύω*, «lier-délier» et que,

dès lors, pour que la phrase soit pleinement cohérente, il faut qu'à l'idée d'un *enchaînement des hommes* à la mort fasse pendant, non l'idée d'une dissolution de la mort, mais celle d'un *affranchissement des hommes* à l'égard de la mort? Reprenant donc à notre compte une correction déjà admise implicitement par Robinson, nous proposons de lire *լուծանիլ <ի> ծաշու <անի> ն* (= «solvi a morte», «que nous fussions affranchis de la mort»).

Cette correction peut se réclamer de l'étroit parallélisme de structure et de vocabulaire qui s'observe entre notre phrase et cette phrase de *A.H.*, V, 19, 1 : « Quemadmodum *adstrictum est* morti (*հապեցաւ ընդ ծաշու* = *συνδέθη τῷ θανάτῳ*) *genus humanum per virginem, solutum est* (*լուծաւ* = *ἐλύθη*) *per Virginem* ».

On notera encore que, dans la phrase suivante de ce même chapitre de la *Démonstration*, qui est de même structure, l'identité du sujet est pleinement gardée : « Parce que *la mort* avait régné, il fallait qu'... *elle* laissât échapper l'homme... ».

C. 31, n. 4. — « Et c'est pourquoi le Seigneur reçut une chair formée de la même manière que celle du premier homme », *Καὶ διὰ τοῦτο τὴν αὐτὴν τῷ πρωτοπλάστῳ σάρκωσιν ἔλαβεν ὁ Κύριος.*

Le mot *σάρκωσις* (= *δωρῶνιθριδ*) s'emploie ici en son sens premier et général de «production de chair», «formation de chair». La phrase se traduirait littéralement : «... le Seigneur reçut la même 'formation-de-chair' que le premier homme». En français lisible : «... le Seigneur reçut une chair formée de la même manière que celle du premier homme». Ce qui vient ensuite expliquera le sens de cette affirmation.

C. 32, n. 1. — « Or, d'où provenait la substance du premier homme — le point de départ de l'humanité », *Πόθεν δὲ ἡ τοῦ πρωτοπλάστου ὑπόστασις; Ἐκ θελήματος καὶ σοφίας Θεοῦ καὶ ἐκ παρθένου γῆς· «οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ Θεός», φησὶν ἡ γραφή, πρὸ τοῦ τὸν ἄνθρωπον γενέσθαι, «καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ἐργάζεσθαι τὴν γῆν». Ταύτης οὖν παρθένου τυγχανούσης ἔτι, «ἔλαβεν ὁ Θεός χροῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἔπλασεν τὸν ἄνθρωπον» ἀρχὴν τῆς ἀνθρωπότητος.*

Comparer avec *A.H.*, III, 21, 10 : « Et quemadmodum *protoplastus ille* Adam de rudi terra et de adhuc virgine — « *non-dum enim pluerat Deus et homo non erat operatus terram* » —

habuit substantiam et plasmatus est manu Dei, id est Verbo Dei — 'omnia' enim 'per ipsum facta sunt', et 'sumpsit Dominus limum a terra et plasmavit hominem' —, ita, recapitulans in se Adam, ipse, Verbum existens, ex Maria quae adhuc erat Virgo recte accipiebat generationem Adae recapitulationis».

C. 32, n. 2. — «Le Seigneur reçut donc une chair formée selon la même 'économie' que celle d'Adam...», ὁ Κύριος τὴν αὐτὴν ἐκείνω τῆς σαρκώσεως ἔλαβεν οἰκονομίαν...

Littéralement : «Le Seigneur reçut la même 'économie' de 'formation de chair' que celui-là». Pour la signification de *σάρκωσις* dans le présent contexte, cf. *Dém.* 31, n. 4. Par *οἰκονομία*, Irénée entend ici une «disposition» de la Providence divine concernant un événement de l'histoire du salut. C'est conformément à une identique «disposition» divine, veut dire Irénée, que fut formée la chair du premier Adam — par le seul vouloir de Dieu et à partir d'une terre vierge — et que fut aussi formée celle du second Adam — par le seul vouloir de Dieu et à partir de cette autre terre vierge qu'était Marie —.

C. 32, n. 3. — «afin de montrer lui aussi une chair formée d'une manière semblable à celle d'Adam...», ἵνα καὶ αὐτὸς τὴν πρὸς τὸν Ἀδὰμ ὁμοιότητα τῆς σαρκώσεως δεῖξῃ...

Littéralement : «afin de montrer lui aussi la ressemblance de la 'formation-de-chair' par rapport à Adam...» Pour le terme *σάρκωσις*, cf. note précédente.

C. 32, n. 4. — «... et de se faire cet homme même dont il est écrit qu'il était, à l'origine, à l'image et à la ressemblance de Dieu», καὶ γένηται ὁ γεγραμμένος ἐν ἀρχῇ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ.

On lit dans l'arménien : ... *և եղիցի գրեցեալն ի սկզբանն ճարդն ըստ կերպարանի և նմանութեանն Աստուծոյ* (= «et fieret [is qui] scriptus [est] in initio homo secundum imaginem et similitudinem Dei»). Tablant sur le fait que *ճարդն* a l'article, le P. Smith conclut que le grec devait avoir ὁ ἄνθρωπος et il voit dans ce substantif le sujet de *γένηται*. Quant au terme *գրեցեալն*, qui a lui aussi l'article, il y voit la traduction de τὸ

γεγραμμένον, accusatif absolu ayant valeur de circonstancielle. Il comprend : «... afin que l'homme puisse être fait, comme il était écrit au commencement, selon l'image et la ressemblance de Dieu».

Cette interprétation nous paraît inacceptable pour les deux raisons suivantes :

1. La répétition de l'article ne prouve nullement que *ἄνθρωπος* ait été précédé de l'article. On pourrait au contraire donner de nombreux exemples de répétition de l'article en arménien là où l'article n'est pas répété en grec. Ainsi cette construction, de tout point identique, que l'on trouve en *Dém.* 34 (p. 33, ligne 12) : *ցեղեալն ի փայտին զաբարալուծիւնն* = *τὴν γενομένην ἐν τῷ ξύλῳ παρακοήν*. On doit d'ailleurs être prudent, de façon générale, lorsque l'on table sur la présence ou l'absence de l'article en arménien, car, comme chacun sait, il s'ajoute aisément et tombe tout aussi aisément.

2. Le contexte exclut l'interprétation selon laquelle le verbe *γένηται* aurait *ἄνθρωπος* pour sujet. En effet, tout le développement qui précède vise à démontrer que, pour redresser l'œuvre néfaste du premier Adam, il fallait *que le Verbe se fit cela même qu'était ce premier Adam*, ce qui impliquait non seulement qu'il se fit chair, mais qu'il reçut cette chair de la Vierge, comme le premier Adam l'avait reçue d'une terre vierge. La phrase concerne donc tout entière *le Verbe* : il «montre» (*δειξῃ*), jusque dans le caractère virginal de sa conception, une chair semblable à celle d'Adam, et il «devient» (*γένηται*) ainsi cet homme même dont l'Écriture dit qu'au commencement Dieu le créa à son image et à sa ressemblance.

C. 33, n. 1. — «Et de même que, par le fait d'une vierge désobéissante, l'homme tomba et mourut, de même, par le fait d'une Vierge obéissante à la parole de Dieu, l'homme fut ranimé et recouvra la vie», *Καὶ ὡσπερ διὰ παρθένου παρακουσάσης ὁ ἄνθρωπος καταπεσὼν ἀπέθανεν, οὕτως καὶ διὰ παρθένου ὑπακουσάσης τῷ λόγῳ τοῦ Θεοῦ ἀναζωπυρηθεὶς ὁ ἄνθρωπος ἀπέλαβεν τὴν ζωὴν*.

On lit dans l'arménien : *և որպէս ... զարկուցաւ ճարդն և սնկեալ մեռաւ* ... (= «et sicut ... prostratus est homo et cadens mortuus est...»). Le verbe *զարկուցանէմ* signifie «abattre»,

«renverser» et, au passif, «être renversé», «tomber». Le verbe *անկահիծ* signifie «tomber». Les mots *զարհուցաւ ... և անկեալ* constituent une manière de doublet traduisant *καταπεσών* ou un participe de signification identique.

On lit ensuite dans l'arménien : *այսպէս ... ի վերափն արծարծեալ ճարգն կենաւք ընկալաւ զհեանսն* (= «sic ... denuo accensus homo vitâ recepit vitam»). Ici encore, nous relevons un procédé habituel au traducteur arménien, procédé consistant à distinguer les divers éléments entrant dans la composition d'un mot et à les traduire successivement. Il s'agit, en l'occurrence, du verbe *αναζωπυρέω*, composé à partir de *ανα-* (= «de nouveau»), de *ζωός* (= «vivant») et de *πῦρ* (= «feu»). Ce sont ces trois composantes que l'arménien s'applique à traduire : *ի վերափն* (= *ανα-*) *արծարծեալ* (-*πυρηθείς*) ... *կենաւք* (= *-ζω-*). Le verbe *αναζωπυρέω* signifie «rallumer (le feu)» et, au figuré, «ranimer», «rendre à la vie».

C. 33, n. 2. — «Et c'est pourquoi il ne se fit pas autre chair modelée, mais, <en naissant> de celle-là qui était la descendante d'Adam, il garda la similitude de la chair modelée», *Καὶ διὰ τοῦτο ἄλλο πλάσμα οὐκ ἐγένετο, ἀλλὰ, ἐξ ἐκείνης τῆς ἀπὸ Ἀδάμ τὸ γένος ἐχούσης <γεννηθείς>, τὴν ὁμοιότητα τοῦ πλάσματος ἐτήρησεν.*

1. On lit dans le manuscrit d'Érévan : *ի նմանէ յայնմանէ որ յԱղաճայ զազգն ունէր* (= «ex illa ea quae ab Adam genus habebat»). Le *Galata 54* omet le mot *յայնմանէ*, selon l'habitude qu'a l'excerpteur de laisser tomber les mots qu'il juge superflus. En fait, les deux pronoms ont leur raison d'être, si l'on tient compte des procédés du traducteur : d'une part, le pronom *նա* a sa pleine valeur de démonstratif de la 3^e personne et traduit *ἐκεῖνος*; d'autre part, *այն որ* suivi d'un verbe à un mode personnel est la traduction constante de l'article grec suivi d'un participe.

2. Comment comprendre les mots *ի նմանէ ... զնմանութիւն ... պաշտպ* (= «ex illa ... similitudinem ... servavit») qui se lisent dans les deux manuscrits? Comprendre en ce sens que «par (le moyen de)» la Vierge le Seigneur aurait gardé la ressemblance de la chair modelée — ainsi Froidevaux —, c'est faire violence au texte, car la préposition *ի* suivie de l'ablatif ne peut traduire autre chose que *ἐκ* ou *ἀπὸ*, et absolument pas

une préposition telle que *διὰ*. Il semble donc qu'un participe, en l'occurrence *δύνεալ* (= «nascens»), soit tombé accidentellement. Une tournure de tout point identique se rencontre en *Dém. 35* : *յայնմանէ որ յԱբրահամէ զգաւակն ունէր ի կուսն ճնեալ* (= «ex ea quae ab Abraham genus habebat virgine nascens», *ἐκ τῆς ἀπὸ τοῦ Ἀβραάμ τὸ γένος ἐχούσης παρθένου γεννηθείς*). Même tournure encore en *Dém. 36* (*PO*, p. 35, ligne 4).

C. 33, n. 3. — «car il fallait qu'Adam fût récapitulé — par l'obéissance d'une Vierge», *ἔδει γὰρ ἀνακεφαλαιωθῆναι τὸν Ἀδὰμ εἰς τὸν Χριστόν, «ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ἀθανασίας», καὶ τὴν Εὐὰν εἰς τὴν Μαρίαν, ἵνα παρθένος παρθένου παράκλητος γενομένη ἐκλύσῃ τὴν παρθενικὴν παρακοὴν διὰ τῆς παρθενικῆς ὑπακοῆς.*

La seconde partie de cette phrase fait écho d'une manière particulièrement étroite à ce passage de *A.H.*, V, 19, 1 : «... quemadmodum enim illa per angelicum sermonem seducta est ut effugeret Deum praevaricata verbum eius, ita et haec per angelicum sermonem evangelizata est ut portaret Deum obaudiens eius verbo; et sicut illa seducta est ut non obaudiret Deo, sic et haec suasa est obaudire Deo, uti *virginis Evae Virgo Maria fieret advocata*; et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, solutum est per Virginem, aequa lance disposita *virginali inobaudientia per virginitatem obaudientiam* ...».

On aura noté la construction de la phrase :

*ἔδει γὰρ ἀνακεφαλαιωθῆναι
τὸν Ἀδὰμ εἰς τὸν Χριστόν...
καὶ τὴν Εὐὰν εἰς τὴν Μαρίαν...*

La «récapitulation», qui est pour Irénée l'œuvre par excellence réalisée par Dieu à la «fin des temps», est ici à la fois celle d'Adam dans le Christ et d'Ève en Marie. Dans l'*Ad-versus haereses*, Irénée distinguait la «récapitulation» (*ἀνακεφαλαιώσις*) d'Adam dans le Christ et le «retournement» (*ἀνακύκλησις*) opéré d'Ève à Marie (cf. *A.H.*, III, 22, 3-4).

C. 34, n. 1. — «j'ai présenté mon dos aux fouets», *τὸν ὠτὸν μου τέθεικα εἰς μάλιστα.*

Irénée cite ici *Is. 50, 6* exactement de la même manière que

Justin, *I Apol.* 38, 2. En *Dém.* 68, la même citation se retrouvera sous la forme τὸν νῶτόν μου δέδωκα εἰς μάστιγας, «j'ai livré mon dos aux fouets». Cette dernière leçon est celle de la Septante; elle est également sous-jacente à la Bible arménienne.

En *A.H.*, IV, 32, 12, on lit dans le latin : «dorsum suum ponentem ad flagella», mais l'arménien a à cet endroit : *զիջիւնս իր սացէ ի Հարուածս* (= «dorsum suum dabit ad flagella»).

On se gardera de faire d'Irénée le témoin de l'une des deux leçons au détriment de l'autre.

C. 34, n. 2. — «Et, parce que lui-même est le Verbe du Dieu tout-puissant — à la connaissance du Père», Καὶ ἐπειδὴ αὐτός ἐστιν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ τοῦ παντοκράτορος ὁ κατὰ τὸ ἄρατον συμπαρεκτεινόμενος πάσῃ τῇ κτίσει συνέχων τε τὸ μῆκος αὐτῆς καὶ πλάτος καὶ ὕψος καὶ βάθος — τῷ γὰρ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ τὰ ὅλα διοικεῖται —, καὶ ἐσταυρώθη εἰς ταῦτα ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ κεχιασμένος ἐν τῷ παντί· ἔδει γὰρ αὐτόν, ὄρατόν γενόμενον, εἰς φανερόν ἀγαγεῖν τὸ ἐν τῷ παντί χλασμα αὐτοῦ, ἵνα τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐν τῷ ἄοράτῳ ἐπιδείξῃ διὰ τοῦ ὄρατοῦ σχήματος, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ φωτίζων τὸ ὕψος, τουτέστι τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ συνέχων τὸ βάθος, ὃ ἐστι τὰ ἐν τοῖς κατωτέροις τῆς γῆς, καὶ ἐκτεινὼν τὸ μῆκος ἀπὸ ἀνατολῶν ἕως δυσμῶν, καὶ τὸ τῆς ἀρκτοῦ καὶ μεσημβρίας πλάτος κυβερνῶν προσκαλούμενός τε πανταχόθεν τοὺς διεσπαρμένους εἰς ἐπίγνωσιν Πατρός.

Nous avons consacré jadis une étude détaillée à cette page dense et difficile : «Le Verbe 'imprimé en forme de croix dans l'univers' : à propos de deux passages de saint Irénée», dans *Armeniaca, Mélanges d'études arméniennes*, St. Lazare-Venise, 1969, p. 67-82. Comme cette étude risque d'être d'un accès malaisé pour beaucoup de lecteurs, nous nous permettons d'en reprendre l'essentiel, avec quelques modifications, dans ce qui suit.

Pour comprendre pleinement la logique de la présente section (*Dém.* 34 b), il faut la rattacher à celle qui précède (*Dém.* 33 b-34 a). Les deux sections contiennent, en effet, l'esquisse d'une réflexion théologique sur le mystère de la croix. Pourquoi fallait-il que le Fils de Dieu mourût, non d'une mort quelconque, mais de la mort du *crucifié*? Reprenant à son

compte des vues qui devaient être familières aux croyants de son temps, Irénée découvre à la crucifixion une double raison de convenance ou, si l'on préfère, une double signification cachée.

Une première est suggérée par la *malière* dont est faite la croix : à la désobéissance du premier Adam, qui s'était perpétrée «par le bois», devait répondre l'obéissance du second Adam, qui s'exprimerait de façon suprême dans la mort «sur le bois» de la croix. Ce premier développement se concluait ainsi : «Donc, par l'obéissance (cf. *Rom.* 5, 19) par laquelle il a obéi jusqu'à la mort (cf. *Phil.* 2, 8) en pendant au bois (cf. *Gal.* 3, 13), il a détruit l'antique désobéissance qui s'était perpétrée par le moyen du bois». On voit le caractère profondément traditionnel de cette théologie qui, prenant appui sur le Nouveau Testament, rattache la croix du Christ au drame du Paradis des origines.

Vient alors — c'est la page qui nous occupe — une deuxième réponse au pourquoi de la crucifixion. Cette fois, Irénée remonte, par delà le récit de la chute, jusqu'à la toute première page de la *Genèse* où est décrite l'œuvre créatrice du Logos divin, et ce n'est plus la matière de la croix, mais sa *forme* extérieure, avec le symbolisme cosmique de ses quatre bras, qui est au point de départ de la réflexion : «Il fallait, dit en substance Irénée, que le Verbe de Dieu, lorsqu'il s'incarnerait, mît sous nos yeux d'une manière visible, par la *forme même de la croix* à laquelle il serait attaché, l'action créatrice et illuminatrice qu'il exerce invisiblement depuis l'origine, en tant que Verbe, dans l'univers considéré selon sa longueur, sa largeur, sa hauteur et sa profondeur, bref *selon la totalité de ses dimensions*. Et pour cautionner cette sorte de préfiguration cosmique de la croix du Calvaire, Irénée citera — sans le dire — un mot de Platon.

Après ce coup d'œil anticipatif, il convient de nous arrêter plus longuement à quelques points susceptibles de faire difficulté.

— «le Verbe... qui... est coextensif à la création tout entière», ὁ Λόγος... ὁ... συμπαρεκτεινόμενος πάσῃ τῇ κτίσει. Arm. : *Բանն ... որ ... առՀասարակ սարածեալ է յամենայն աշխարհիս*. Le verbe συμπαρεκτείνεσθαι est celui qui se rencontre habituellement pour exprimer l'omniprésence d'un

Dieu Créateur s'étendant aussi loin que s'étend l'univers créé par lui. Ainsi Origène, *In Ioh.* VI, 30 (Preuschen, p. 140, 12) : «... invisible selon sa divinité, (le Christ) est présent à tout homme et coextensif au monde entier (παντι... και όλω τῷ κόσμῳ συμπαρεκτεινόμενος)». Et Grégoire de Nysse, *Or. Cat.* 32, 6 (Mériquier, p. 146, 17) : «Le propre de la divinité est de pénétrer à travers toutes choses et d'être de toute part coextensive à la nature des êtres (διὰ πάντων ἦκειν και τῆ φύσει τῶν ὄντων κατὰ πᾶν μέρος συμπαρεκτείνεσθαι).

— «soutient», συνέχω. Arm. : (nr) ... *շարուկի*. Terme chargé de sens. On le rencontre en *Sag.* 1, 7, mais il appartient d'abord au vocabulaire de la philosophie stoïcienne, où il sert à décrire l'action du «pneuma» divin qui, conçu comme une sorte d'âme cosmique, à la fois «soutient», «maintient» et «contient» le monde, autrement dit est pour celui-ci un principe de cohésion interne, d'unité, de permanence et de vie. C'est tout cela qu'évoque le terme *συνέχω*, un terme malaisément traduisible, ainsi qu'on le voit.

— «il fut aussi crucifié en ces quatre dimensions», και ἐσταυρώθη εἰς ταῦτα. Arm. : *և խաչեալ է ի սոսա*. Ici commence la phrase principale, succédant à la subordonnée *Και ἐπειδὴ αὐτός ἐστιν...* et à la parenthèse *τῷ γὰρ Λόγῳ...* La crucifixion dont il s'agit ne peut être que celle du Christ sur le Calvaire, objet de la réflexion d'Irénée tout au long de ce développement. Le sens de la phrase est en effet le suivant : «Parce que, en tant que Logos Créateur, le Christ est déjà coextensif à la longueur, à la largeur, à la hauteur et à la profondeur de l'univers, c'est aussi (και) en ces (quatre mêmes dimensions) que, comme homme, il a été crucifié...».

— «lui, le Fils de Dieu déjà imprimé en forme de croix dans l'univers», ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ κεχιασμένος ἐν τῷ παντί. Arm. : *Որդին Աստուծոյ խաչաբար գծեալ յամենայնի*. On sait que Justin a prêté à Platon une assertion selon laquelle Dieu aurait imprimé son Logos en forme de croix (plus précisément : en forme de «khi») dans l'univers : «Ce que Platon dit dans le *Timée* en dissertant sur la nature du Fils de Dieu, à savoir qu'Il l'a imprimé en forme de croix dans l'univers' (ἐχίασεν αὐτὸν ἐν τῷ παντί), c'est encore à Moïse qu'il l'a emprunté» (*I Apol.* 60, 1). Et Justin ne se borne pas à cette citation, mais, dans la suite de ce même chapitre, il revient

jusqu'à deux fois sur le mot attribué par lui à Platon : «... il dit que la Puissance venant après le premier Dieu a été imprimée en forme de croix dans l'univers (κεχιάσθαι ἐν τῷ παντί)» (*ibid.* 5); «... au Verbe issu de Dieu, qu'il dit avoir été imprimé en forme de croix dans l'univers (κεχιάσθαι ἐν τῷ παντί)» (*ibid.* 7). Or, c'est incontestablement à ce mot de Platon, tel que le cite Justin, qu'Irénée fait allusion dans le présent passage. Il y a même plus qu'une allusion : une véritable citation implicite. L'arménien *խաչաբար գծեալ* est, en effet, d'une remarquable précision : le verbe *գծեմ* signifie «tracer des traits», et l'adverbe *խաչաբար*, «à la manière d'une croix», «en forme de croix»; les deux mots réunis constituent une locution signifiant «tracer deux traits en forme de croix», ce qui est exactement la signification du verbe *χιάζω*. Quant à l'expression *յամենայնի*, elle est la traduction toute normale de *ἐν τῷ παντί*. Le sens est donc clair — paraphrasons quelque peu — : «... il fut crucifié en ces (quatre dimensions), lui, le Fils de Dieu qui — pour reprendre un mot de Platon — 'se trouvait (déjà) imprimé (tracé, disposé...) en forme de croix dans l'univers'». Survenant à cet endroit, la formule *κεχιασμένος ἐν τῷ παντί* n'avait rien qui pût déconcerter, car elle était comme définie et interprétée d'avance par les mots *ὁ κατὰ τὸ ἀόρατον συμπαρεκτεινόμενος πάση τῇ κτίσει συνέχω* *τε τὸ μῆκος αὐτῆς και πλάτος και ὕψος και βάθος* : pour le Logos divin, être «imprimé en forme de croix dans l'univers» n'était pas autre chose qu'être présent, d'une présence créatrice, directrice et illuminatrice, à cet univers considéré selon la totalité de ses dimensions.

— «son impression en forme de croix dans l'univers», τὸ ἐν τῷ παντί χιασμα αὐτοῦ. On lit dans l'arménien : *գամենայնի զխաչաղցութիւն իւր*. Construit à partir du verbe *խաչաղցիմ* (= «être crucifié avec») et de l'adjectif *խաչաղց* (= «crucifié avec»), le substantif *խաչաղցութիւն* ne peut signifier autre chose que «con-crucifixion», le «fait d'être crucifié avec (quelqu'un)». Les mots *գամենայնի զխաչաղցութիւն իւր* ne peuvent donc se traduire autrement que par «universo con-crucifixionem suam», «le fait pour lui (= le Fils de Dieu) d'être crucifié avec l'univers». En forgeant un terme grec qui n'existe pas, on écrirait : *τὴν τῷ παντί συσταύρωσιν αὐτοῦ*. Répétons-le, cette façon de comprendre est la seule possible ; toute autre traduction serait fantaisie gratuite. Comme une

« participation du Fils de Dieu à une crucifixion de l'univers » est un non-sens évident, force nous est de nous interroger sur une altération éventuelle du texte arménien. Or, pour peu que l'on se soucie de les situer dans le contexte où ils s'insèrent, on observe que les mots *զաննայնիս զխաչակցութիւնն իւր* rappellent d'étrange façon les mots *խաչաբար զծեալ յաննայնի* qui figurent à la ligne précédente. Ce n'est pas tout : la conjonction *քանզի, γάρ*, par laquelle débute la présente phrase, n'invite-t-elle pas à voir en celle-ci la justification de l'assertion qui la précède immédiatement et, dès lors, à voir dans les mots qui font difficulté la reprise, sous une forme substantive, de cela même qu'exprimaient, sous une forme participiale, les mots *խաչաբար զծեալ յաննայնի*? Mais alors la correction s'impose d'elle-même : au lieu de *զաննայնիս զխաչակցութիւնն իւր*, on lira : *զ<յ>աննայնիս զխաչա <զծ>ութիւնն իւր* (= « in universo in-modum-crucis-delineationem suam »). En grec : τὸ ἐν τῷ παντὶ χρισμα αὐτοῦ. La correction *զխաչա <զծ>ութիւնն* nous fut suggérée jadis par M. l'abbé Ch. Mercier, de regrettable mémoire, à la suite de notre étude précitée. Les arménisants conviendront que le passage de *զծ* à *զյ* était des plus faciles, d'autant plus que *խաչազծութիւն* était un barbarisme forgé de toutes pièces par le traducteur sur le modèle de *խաչաբար զծեալ* pour tenter de rendre sensible le parallélisme *κεχρισμένος-χρισμα* de l'original grec. Si l'on accepte la correction proposée, l'argumentation irénéenne retrouve toute sa cohérence et sa clarté : « Le Fils de Dieu fut crucifié (visiblement sur le Calvaire), lui qui se trouvait (déjà invisiblement) imprimé en forme de croix dans l'univers : il fallait EN EFFET que, en devenant visible (par son incarnation), il manifestât au grand jour (cette réalité invisible qu'était) SON IMPRESSION EN FORME DE CROIX DANS L'UNIVERS... ».

— « son action au plan invisible », τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐν τῷ ἀοράτῳ. Correction imposée par le contexte, car c'est de l'action « invisible » du Logos divin qu'il s'agit, non d'une action « visible », comme le voudrait le texte arménien. Peut-être la corruption remonte-t-elle au grec, où les formes *δρατός* et *ἀόρατος* sont fréquemment confondues.

— « par sa posture visible de crucifié », διὰ τοῦ δρατοῦ σχήματος. Ce qui manifeste de façon visible l'invisible impression du Verbe en forme de croix dans l'univers, c'est à la fois la

« forme extérieure » de la croix et la « posture » du crucifié : le mot *σχῆμα* peut signifier simultanément les deux choses qui, d'une certaine manière, n'en font qu'une seule.

Telle est cette page de la *Démonstration* en laquelle, à partir du symbolisme cosmique de la croix, Irénée présente la crucifixion du Calvaire comme une mystérieuse « épiphanie » de l'action toute-puissante déployée invisiblement par le Verbe, depuis les origines, à travers l'immensité de la création. La présente note — d'une longueur et d'une technicité qu'il était impossible d'éviter — n'a pas eu d'autre but que de tenter de retrouver l'authentique contenu du passage, contenu rendu d'un accès difficile tant par des altérations textuelles que par des procédés de traduction propres à la version arménienne et insuffisamment reconnus jusqu'ici.

La conception irénéenne selon laquelle la forme (*σχῆμα*) de la croix du Calvaire symboliserait la puissance démiurgique du Verbe s'étendant aux quatre dimensions de l'univers trouvera un magnifique écho chez Grégoire de Nysse : cf. *infra*, Appendice III.

C. 35, n. 1. — « pareille aux étoiles du ciel », ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ.

Irénée comprend ici la promesse divine non en ce sens que la descendance d'Abraham deviendrait nombreuse comme les étoiles (cf. *Dém.* 24), mais en ce sens qu'elle serait lumineuse comme elles. Et, toujours selon Irénée, le Christ réalise cette promesse : 1. en naissant lui-même de la Vierge issue d'Abraham : la postérité lumineuse d'Abraham est d'abord *le Fils de Dieu fait homme*; 2. en justifiant, par une foi identique à celle d'Abraham, tous ceux qui croient au Christ : la postérité lumineuse d'Abraham est ainsi également *l'Église* et, de façon plus concrète, *l'Église issue de la gentilité* — car le premier peuple s'est enfermé dans l'incrédulité et ce sont les gentils qui ont accueilli le message du Christ.

Sur cette promesse de Dieu de rendre la postérité d'Abraham « pareille aux étoiles du ciel », voir *A.H.*, III, 9, 1; IV, 5, 3; 7, 2; 8, 1...

C. 36, n. 1. — « de susciter, du fruit de son sein, un Roi éternel », ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ἀναστήσειν Βασιλέα αἰώνιον.

Le «sein de David» est la Vierge Marie, et le «fruit» de ce sein est le Christ. Le Christ est le fruit *du sein* de David, c'est-à-dire le fruit *de la Vierge* issue de David (cf. SC 210, p. 265-266).

Ce texte scripturaire (Ps. 131, 11 = II Sam. 7, 12-13 = Act. 2, 30) revêt une grande importance aux yeux d'Irénée. Il y reviendra en *Dém.* 64. Il le cite ou y fait clairement allusion en *A.H.*, III, 9, 2; 10, 4; 12, 2; 16, 2; 16, 3; 21, 5; 21, 9. C'est en *A.H.*, III, 21, 5 que l'expression «fruit du sein de David» est le plus longuement commentée : «... quem promisit Deus David, de fructu ventris eius aeternum suscitare se Regem, hic est qui ex Virgine, quae fuit de genere David, generatus est (οὗτός ἐστιν ὁ ἐκ τῆς δαυϊτικῆς παρθένου γενόμενος). Propter hoc enim et de fructu ventris eius Regem promisit, quod erat proprium virginis praegnantis, et non de fructu lumborum eius nec de fructu renium eius, quod est proprium viri generantis et mulieris ex viro conceptionem facientis...».

C. 36, n. 2. — «de la sorte, c'était bien le propre Fruit du sein virginal issu de David qui était annoncé», *ἵνα τὸ ἴδιον τῆς ἀπὸ Δαυιδ παρθενικῆς κοιλίας καρποφόρημα μνησθῆ*.

Phrase aberrante en arménien : elle présente d'abord un complément direct («ut singularem propriam particularem eam...»), puis, alors que l'on attend un verbe à l'actif, elle présente la forme passive *զեկուցի* (= «indicaretur»). On a l'impression que le traducteur arménien a pris spontanément les formes neutres *τὸ ἴδιον... καρποφόρημα* pour des accusatifs ; après quoi, rencontrant le passif *μνησθῆ*, il l'a traduit tout bonnement, sans se poser de questions. On pourrait, bien entendu, corriger *զեկուցի* en *զեկուցէ* (= «indicaret») et restituer l'actif *μνηύση* : le sens de la phrase resterait substantiellement le même.

C. 37, n. 1. — «selon l'«économie» de la Vierge», *κατὰ τὴν τῆς παρθένου οἰκονομίαν*.

L'arménien *վասն... տնտեսութեան* (= «propter... dispensationem») s'expliquerait-il par une erreur de transmission dans le grec, le traducteur arménien ayant lu *διὰ* au lieu de *κατὰ*? Même confusion en *A.H.*, V, 24, 2 (SC 153, p. 302, ligne 46).

C. 37, n. 2. — «car c'est dans la prison du péché que nous nous trouvions, pour avoir cédé au péché et être ainsi tombés sous le pouvoir de la mort», *ἐν γὰρ τῇ φυλακῇ τῆς ἀμαρτίας ἡμεθα, ἅτε δὴ δι' ἀμαρτήματος γενόμενοι καὶ ὑπὸ θάνατον πεπτωκότες*.

La phrase se lit comme suit dans le manuscrit d'Érévan : *քանզի յարգելանս մեղաց էաք մեք և ի ձեռն մեղանութեանն ծնիցելոց և ընդ մաշուան կելոց*. Cette phrase particulièrement difficile n'a pas manqué de diviser les traducteurs qui se sont succédé. Tentons de sérier les problèmes.

1. Les mots *ընդ մաշուան կելոց* sont énigmatiques. La forme *կելոց* n'existe pas en arménien. Les traducteurs ont voulu y voir la déformation accidentelle d'une forme du verbe *կեամ*, «vivre». Mais que peut bien signifier l'idée de «vivre avec la mort», *ընդ մաշուան կեալ*? Seul, Froidevaux a proposé une correction de tout point excellente que nous adoptons sans hésiter : au lieu de *ընդ մաշուան կելոց*, lire *ընդ մաշուա <մբ ա>նկելոց*. Le mécanisme de l'erreur se devine sans peine : une distraction de copiste a provoqué un saut du même au même. La nouvelle expression offre un sens pleinement cohérent : il ne s'agit plus de «vivre avec la mort», mais de «tomber sous (le pouvoir de) la mort», *ընդ մաշուամբ անկանել*. Ajoutons — ce qui confirme le bien-fondé de la correction proposée — que la même expression reviendra par deux fois dans la présente section : d'abord en *Dém.* 38 : *ընդ մաշուամբ անկցի* (PO, p. 36, 14), puis en *Dém.* 39 : *ընդ մաշուամբ անկեալք* (PO, p. 36, 18-37, 1).

2. Cette correction étant admise, le problème se pose de savoir comment comprendre les deux formes *ծնիցելոց* et *անկելոց*. A la suite de Barthoulot, de Weber et d'autres, Froidevaux voudrait y voir des participes futurs en *-ոց* signifiant ce qui arrivera ou doit arriver. On traduirait : «nam in carcere peccati eramus nos et per peccatum nascituri et sub mortem lapsuri». Et l'on comprendrait : «car nous étions dans la prison du péché, *étant destinés (voués...)* à naître par le péché *et à tomber* sous (le pouvoir de) la mort». Mais, déjà du seul point de vue grammatical, cette solution s'avère irrecevable. Sans doute rencontre-t-on des participes futurs dans la *Démonstration*. Ainsi : *լինելոց* (PO, p. 41, 12), *խաւելոց* (*ibid.* 13), *ուսելոց* et *ստելոց* (*ibid.* 14). Mais ces participes sont formés

de la façon la plus régulière à partir des infinitifs correspondants. Formé de cette même manière, le participe futur de *δυναῖν* devrait être *δυναῖντι* — c'est cette forme même que l'on rencontre, par exemple, dans le fragment 15 du *Galata 54* (Renoux, p. 50, ligne 55) — et le participe futur de *σύνωμι* devrait être *σύνωμιτι*. Impossible donc de voir des participes futurs dans les formes *δύηγτι* et *σύνωμιτι*, à moins de se rabattre — gratuitement — sur de prétendues formations irrégulières.

3. Cette interprétation est d'autant moins recevable que les formes *δύηγτι* et *σύνωμιτι* se révèlent être des génitifs pluriels de participes aoristes formés de la façon la plus régulière. En ce qui concerne *σύνωμιτι*, nul problème : il s'agit du génitif pluriel de *σύνωμι*, participe aoriste de *σύνωμι*, «tomber». En ce qui concerne *δύηγτι*, la question n'est pas moins claire. Sans doute, la forme normale du participe est *δύνετι*, et l'on rencontre jusqu'à six fois cette forme dans la *Démonstration*. Mais on y rencontre aussi les formes *δύνετι* (*PO*, p. 48, 4 et p. 52, 12) et *δύνετι* (*PO*, p. 50, 9). Voir encore la forme *δύνετι* dans le fragment 25 du *Galata 54* (Renoux, p. 72, ligne 13). Nul doute donc que, dans notre phrase, *δύνετι* ne soit le génitif pluriel de *δύνετι*, participe aoriste de *δύνεμι*.

4. Mais comment alors expliquer ces génitifs qui paraissent ne pouvoir se rattacher à rien dans la phrase? Il faut admettre une altération textuelle. La correction la plus obvie consistera, semble-t-il, à lire le génitif pluriel *δύνετι* au lieu du nominatif pluriel *δύνετι*, l'erreur de transmission s'expliquant sans peine à la fois par la similitude des formes et par l'influence du verbe *ἐραμ* (= «*eramus*») qui précède immédiatement et qui appelle comme de soi le sujet *δύνετι* (= «*nos*»). Notre phrase se traduit alors : «*nam in carcere peccati eramus, nobis per peccatum natis et sub mortem lapsis*», «*car c'est dans la prison du péché que nous étions, du fait que nous étions nés par le péché et tombés sous (le pouvoir de) la mort*». Il n'y a pas lieu de s'étonner que le sujet auquel se rapportent les participes au génitif soit le même que celui du verbe principal : la version arménienne de l'œuvre d'Irénee offre plus d'un exemple d'emploi du génitif absolu là où le grec n'autoriserait pas cet emploi, comme il semble que ce soit ici le cas. Qu'avait donc le grec? Sans doute de simples participes au nominatif

pluriel, précédés peut-être d'un adverbe soulignant la nuance causale : *ἐν γὰρ τῇ φυλακῇ τῆς ἀμαρτίας ἡμεθα, ἅτε δὴ δι' ἀμαρτήματος γενόμενοι καὶ ὑπὸ θάνατον πεπωκότες*. Peut-être aussi une autre construction, différente quant aux mots, mais revenant au même pour le sens.

5. Jusqu'ici, nous avons accepté de comprendre les mots δι' ἀμαρτήματος γενόμενοι comme les comprenait le traducteur arménien : *δύνετι ... ἡ δύνετι δύνετι δύνετι δύνετι* = «*nobis ... per peccatum natis*». Mais les a-t-il compris correctement? Le fait est que l'idée — passablement étrange — de «*naître par le moyen du péché*» ne se rencontre nulle part dans toute l'œuvre d'Irénee. Ce qui est irénéen, en revanche, c'est la vérité fondamentale selon laquelle tout homme naît pécheur du fait qu'il est inclus dans la désobéissance du premier homme : «*... il a fait voir ce Dieu même que nous avons offensé dans le premier Adam en n'accomplissant pas son commandement ...*», ... *αὐτὸν δείκνυσι Θεόν, ᾧ ἐν ... τῷ πρώτῳ Ἀδάμ προεκόψαμεν μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν ...* (*A.H.*, V, 16, 3). Or, c'est cette vérité même que tout nous invite à retrouver dans la présente phrase de la *Démonstration*. En effet, n'y a-t-il pas lieu de voir ici dans la préposition *διὰ* suivie du génitif une tournure, fréquente en grec, exprimant telle situation ou telle condition dans laquelle on se trouve ou dans laquelle on tombe? Exemples : *διὰ φόβου εἶναι*, «*être dans la crainte*»; *δι' ἔχθρας γίνεσθαι*, «*verser dans l'inimitié à l'égard de quelqu'un*», «*se brouiller avec quelqu'un*» ... Ici, *δι' ἀμαρτήματος γίνεσθαι* se comprendra au sens de «*céder au péché*», «*tomber dans le péché*», «*pécher*».

6. Finalement, quoi qu'il en soit d'inévitables incertitudes — que nous ne songeons nullement à nous dissimuler — concernant la rétroversion, nous aboutissons à une phrase au contenu très cohérent et parfaitement en harmonie avec la pensée d'Irénee connue par ailleurs : «*car c'est dans la prison du péché que nous nous trouvons, pour avoir cédé au péché et être (ainsi) tombés sous le pouvoir de la mort*». Irénee exprime de la sorte cela même qu'il redira quelques lignes plus loin, dans le chapitre suivant : «*Celui-ci, venant pour nous sauver, descendit jusque dans les endroits et les lieux mêmes où nous nous trouvons — car c'est pour nous y être précipités que nous avons perdu la vie —, et il brisa de la sorte les chaînes de*

notre prison» : nous étions *dans la mort*, veut dire Irénée, pour nous y être précipités *par notre péché*, et c'est en descendant, par obéissance, jusque dans l'abîme de notre mort de pécheurs que Celui qui est l'éternelle Vie a pu triompher de cette mort.

C. 38, n. 1. — «Celui-ci, venant pour nous sauver, descendit jusque dans les endroits et les lieux mêmes où nous nous trouvions — car c'est pour nous y être précipités que nous avons perdu la vie —, et il brisa de la sorte les chaînes de notre prison», "Ὁς, ἐλθὼν ἐπὶ τὸ σῶσαι ἡμᾶς, ἐν ταῖς αὐταῖς ἡμῖν χώραις καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς τόποις ἐγένετο, ἐν οἷς ἡμεῖς γενόμενοι ἀπωλέσαμεν τὴν ζωὴν, λύσας τὰ τῆς φυλακῆς δεσμά.

A la suite de Smith, Froidevaux comprend : «... qui ... se trouva dans les mêmes lieux et aux mêmes endroits que nous, là où nous étions quand nous avons perdu la vie». Cette traduction est inacceptable. Le contexte indique que le verbe *γίνομαι* employé à deux reprises avec *ἐν* et le datif connote ici une idée de mouvement, et d'un mouvement jusqu'à un lieu où l'on demeure. Le verbe *γίνομαι* se traduira alors par «se rendre présent», «venir», ou des verbes de signification équivalente suivant le contexte. Ici, le Verbe «est descendu» (*ἐγένετο*) jusque dans cette prison du péché *en laquelle* «nous nous étions précipités» (*γενόμενοι*) nous-mêmes en péchant, à cause de quoi nous avons perdu la vie. Les mots *ἐν οἷς* se rapportent donc à *γενόμενοι* et nullement à *ἀπωλέσαμεν* : c'est là une construction parfaitement grecque, et l'arménien en est le décalque très précis.

Le Verbe n'est donc pas venu «là où nous étions quand nous avons perdu la vie» (Froidevaux) : car, à ce moment-là, en la personne d'Adam, l'humanité était au Paradis terrestre, et ce n'est pas là qu'est allé le Verbe pour nous sauver ! En fait, selon Irénée, le Verbe est descendu jusqu'au fond de l'impasse où gisait sa brebis perdue. Cf. *A.H.*, III, 18, 7 : «Oportebat enim eum qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem id ipsum fieri quod erat ille, id est *hominem qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine interficeretur et homo exiret a morte*».

C. 38, n. 2. — «Car il n'y aurait rien d'étonnant ni d'inattendu à ce que quelqu'un qui ne serait pas né <ne> fût

<pas non plus> ressuscité d'entre les morts», οὐδὲν γὰρ θαυμαστὸν οὐδὲ παράδοξον εἰ ὁ μὴ γεννηθεὶς <μηδέ> ἀνέστη ἐκ νεκρῶν.

On lit dans l'arménien : *քանզի ոչինչ գարձանալի է ... զի էթէ ոչն ճնեալ յարեալ ի ծեռելոց* (= «nam nihil mirum est ... si non natus resurrexit a mortuis»). Ce que, à la suite de Smith, Froidevaux traduit : «Car il n'y a rien de miraculeux ... à ce que celui qui n'est pas né soit ressuscité des morts». Mais comment ne pas voir qu'une telle proposition est en contradiction flagrante avec la phrase qui précède et avec tout ce qui vient ensuite ? En effet, ramené à ses articulations essentielles, le raisonnement d'Irénée est le suivant : Pas de résurrection sans mort préalable ; or pas de mort sans naissance (*γέννησις*) préalable ; donc pas de résurrection sans naissance (*γέννησις*) préalable. Sous peine d'incohérence, notre phrase doit donc avoir pour contenu : «il n'y a rien que de normal à ce que celui qui n'aurait pas connu de naissance n'ait *pas non plus* connu de résurrection». Assertion renforcée par ce qui suit aussitôt : «et l'on ne pourrait *même pas parler* de résurrection à propos d'un être qui ne serait pas passé par une naissance (*ἀγέννητος*)». Ceux donc qui nient la naissance authentiquement humaine du Verbe de Dieu, pourra conclure Irénée, ne pourront que nier aussi sa résurrection ... et notre propre résurrection. On n'hésitera donc pas à rétablir dans notre phrase la négation qu'exige impérieusement le sens : *զի էթէ ոչն ճնեալ <և ոչ> յարեալ ի ծեռելոց ...* (= «si non natus <neque> resurrexit a mortuis»).

On rendra ici hommage au P. Barthoulot qui, seul de tous les traducteurs antérieurs, a correctement saisi la pensée d'Irénée, lorsqu'il traduit : «Car il n'y aurait rien d'étonnant ... à ce que celui qui n'a pas eu cette naissance *ne soit pas* ressuscité des morts ...». Le seul tort du P. Barthoulot a été de ne pas signaler la correction qu'il introduisait implicitement dans le texte. Et l'on regrettera que, dans une publication censée rééditer la traduction du P. Barthoulot (Irénée de Lyon, *La prédication des apôtres et ses preuves ou la foi chrétienne*, Coll. «Les Pères dans la foi», Paris, 1977, p. 46), l'éditeur ait cru devoir rejeter l'excellente conjecture qu'avait proposée le perspicace traducteur.

C. 38, n. 3. — « nous ne pourrions même pas parler de résurrection à propos d'un être qui serait inengendré », ἀλλ' οὐδὲ μὴν ἀνάστασιν τοῦ ἀγεννήτου ὑπάρχοντος λέγειν δυνάμεθα.

L'arménien porte : *ալլ և ոչ յարութիւն զնորա անծին եղելոյն սուել կարեմք*. S'il fallait traduire de façon toute matérielle, en donnant aux mots leur sens habituel, on écrirait : « sed neque resurrectionem huius innati facti dicere possumus ». Ce que tentent de rendre les traducteurs modernes par : « ... one who came into being without birth » (Smith), ou : « ... celui qui est venu à l'existence sans (passer par la) naissance » (Froidevaux). Mais que signifie « venir à l'existence » — ce qui n'est pas autre chose que naître ! — « sans passer par la naissance » ?

Pour sortir de l'impasse, il convient, au lieu de prétendre traduire l'arménien tel quel, de reconnaître les procédés mis en œuvre par le traducteur et restituer le grec sous-jacent. La chose est ici des plus aisées. D'abord, selon un procédé utilisé plus d'une fois dans la version arménienne de l'*Adversus haereses*, le traducteur rend l'article par le démonstratif *նա* : le génitif *նորա* traduit donc tout simplement le génitif τοῦ. Ensuite, on se souviendra que, dans la version arménienne de l'*Adversus haereses*, il existe un nombre important de cas où le participe aoriste de *ἐλωβήσθαι* sert de traduction au participe présent ὑπάρχων (nous reviendrons plus amplement sur ce point à propos de *Dém.* 43). Dans le présent passage, précisément, le contexte postule impérativement l'équivalence *ἐλελε-ὑπάρχων* : une forme quelconque de *γίνομαι* est ici absolument exclue, car il ne saurait être question de *devenir* ou d'*être devenu* inengendré — ce qui serait une contradiction dans les termes —, mais de *l'être*. Un passage parallèle de *A.H.*, IV, 38, 1 confirmerait, s'il en était besoin, cette conclusion : là, *անծին եղելու* traduisait *ἀγεννήτω ὑπάρχοντι* (grec conservé par les *Sacra Parallela*); ici, *անծին եղելոյ* traduisait tout naturellement *ἀγεννήτου ὑπάρχοντος*.

C. 39, n. 1. — « afin ... d'avoir la primauté en toute choses — et Initiateur de la vie de Dieu », նա ... *καὶ ἐν πᾶσι πρωτεύση, ἐν οὐρανοῖς μὲν ὅτι πρωτότοκος τῆς βουλῆς τοῦ Πατρὸς, Λόγος τέλειος τὰ πάντα κυβερνῶν καὶ νομοθετῶν, ἐπὶ γῆς δὲ ὅτι πρωτότοκος τῆς παρθένου, δίκαιος ἄνθρωπος, ἅγιος, θεοσεβής, ἀγαθός, εὐάρεστος τῷ Θεῷ, τέλειος παντάπασιν, σῶζων τε πάντας*

τοὺς ἀκολουθοῦντας αὐτῷ ἐξ ἕδου ὅτι πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ἀρχηγός τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ.

Dans tout ce passage, la ponctuation du texte arménien est aberrante, et il est regrettable que les traducteurs antérieurs ne s'en soient pas affranchis, comme les y invitait un texte étroitement parallèle qui se lit en *A.H.*, IV, 20, 2 : « ... accipiens omnium potestatem quando Verbum caro factum est, ut, quemadmodum *in caelis* principatum habuit <quoniam> Verbum Dei, sic et *in terra* haberet principatum quoniam homo iustus qui peccatum non fecit neque inventus est dolus in ore eius, principatum autem habeat <et> eorum quae sunt *sub terra*, ipse primogenitus mortuorum factus ... ».

A propos des mots ἐν οὐρανοῖς μὲν, il n'y a pas lieu de s'étonner que, dans le texte arménien, rien ne corresponde à la particule μὲν : celle-ci n'est jamais traduite. Plus loin, au lieu de *ինքն ի վերայ երկրի* (= « *ipse super terram* »), il y a lieu de lire *ինքն ի վերայ երկրի* (= « *super terram aulem* »).

C. 40, n. 1. — « Celui donc qui était annoncé par la Loi de Moïse et par les prophètes du Dieu Très-Haut et Tout-Puisant ... », Ὁ οὖν κηρυσσόμενος ὑπὸ τοῦ διὰ Μωϋσέως νόμου καὶ τῶν προφητῶν τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου καὶ παντοκράτορος ...

L'arménien *յարինացն ի ձեռն Մովսէսի և Ժարգարէիցն* est ambigu. Si l'on voit dans *ժարգարէիցն* un génitif, on comprendra : « ... a lege per Moysen et prophetas ... » La Loi annonce alors le Christ par Moïse et les prophètes. Ainsi Froidevaux. Mais il est clair que *ժարգարէիցն* doit être considéré plutôt comme un ablatif au même titre que *յարինացն*. On comprendra : « ... a lege (data) per Moysen et (a) prophetis ... » Et l'on retrouvera le binôme Loi-prophètes omniprésent dans l'œuvre d'Irénée, qu'il s'agisse de la prédication de Dieu ou de l'annonce du Fils.

C. 41, n. 1. — « envoyés par lui avec la puissance du Saint-Esprit », μετὰ τῆς δυνάμεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀπεσταλμένοι ὑπ' αὐτοῦ.

L'arménien a : *յետ զարութեան Սուրբ Հոգւոյն* (= « post virtutem Sancti Spiritus »). Smith traduit : « after (the descent of) the power of the Holy Spirit ». Mais le sens ainsi obtenu n'est guère satisfaisant : ce n'est pas après la Pentecôte, mais

avant son Ascension, que le Christ a envoyé ses apôtres dans le monde entier (cf. *Matth.* 28, 18-20). Avec raison, semble-t-il, Froidevaux voit ici une méprise du traducteur arménien confondant μετά suivi du génitif (= « avec ») et μετά suivi de l'accusatif (= « après »).

On peut voir une méprise de tout point identique en *A.H.*, V, 26, 1. Il s'agit d'une citation de *Apoc.* 17, 12 : ἐξουσίαν ... λαμβάνουσι μετά τοῦ θηρίου. Là où la version latine traduit très correctement : « potestatem ... accipient cum bestia », la version arménienne porte : *հշխաւովիւն ... անուն յետ գազանիւն* (= « potestatem ... accipiunt post bestiam »). On notera que la vulgate latine porte, elle aussi : « ... post bestiam »!

C. 41, n. 2. — « Dans la foi, la charité et l'espérance ... » Ici commence une longue phrase enchevêtrée dont le sens général est assuré, mais dont il est impossible de reconstituer l'ordonnance de façon certaine jusque dans le détail. Le traducteur arménien a-t-il traduit au petit bonheur, ou le texte grec qu'il avait sous les yeux était-il plus ou moins altéré ou illisible ?

C. 41, n. 3. — « selon la miséricorde de Dieu venue sur eux », κατὰ τὸ ἔλεος τοῦ Θεοῦ τὸ γεγονός ἐπ' αὐτοῖς.

Avec Smith, nous rattachons *ἐπὶ τῷ ἀπηρνήσθησαν*, et non à *ἠμηνώθησαν*, comme le fait Froidevaux. Il s'agit naturellement de la miséricorde de Dieu venue sur les gentils, étendue jusqu'à ceux qui ne faisaient pas partie du peuple élu. Dans un fragment de la *Lettre à Florinus* que nous a conservé Eusèbe (*Hist. Eccl.* V, 20, 7), Irénée évoque, dans des termes tout à fait identiques, la miséricorde de Dieu venue sur lui : Ταῦτα καὶ τότε διὰ τὸ ἔλεος τοῦ Θεοῦ τὸ ἐπ' ἐμοὶ γεγονός σπουδαίως ἤκουον, ὑπομνηματιζόμενος αὐτά, οὐκ ἐν χάριτι, ἀλλ' ἐν τῇ ἐμῇ καρδίᾳ ..., « Ces choses, déjà en ce temps-là, par la miséricorde de Dieu venue sur moi, je les écoutais avec soin, les consignant non sur du papier, mais dans mon cœur ... »

C. 41, n. 4. — « ils les exhortaient à garder leurs corps sans souillure pour la résurrection et leurs âmes à l'abri de la corruption grâce à la parole de la vérité », καὶ τὸ σῶμα τηρεῖν εἰς τὴν ἀνάστασιν ἄμωμον καὶ τὴν ψυχὴν ἀφθαρτον « ἐν λόγῳ ἀληθείας » παρήνεσαν.

A la suite de Smith, Froidevaux comprend : « par la parole de vérité, ils les exhortèrent ... » Mais il paraît plus indiqué de rattacher les mots ἐν λόγῳ ἀληθείας à τηρεῖν ... ἀφθαρτον. En effet, Irénée rappelle ici, d'un mot, ce qu'il a exposé plus longuement en *Dém.* 2, à savoir qu'il y a une pureté du corps, consistant dans l'abstention de toute action honteuse et de toute injustice, et une pureté de l'âme, consistant à garder en son intégrité la foi en Dieu ... La piété se gardera dans sa beauté ... si la vérité est constamment dans l'âme et la pureté dans le corps ... Car ... quelle utilité peut avoir la pureté du corps, si la vérité n'est pas dans l'âme ? » La « parole de vérité » est la parole de Dieu, parole qui est vérité et qui est reçue dans l'âme par la foi.

C. 42, n. 1. — « Ainsi, en effet, en sera-t-il des croyants si demeure en eux l'Esprit Saint, qui, donné par Dieu au baptême, est gardé par celui qui l'a reçu, pourvu qu'il vive dans la vérité, la sainteté, la justice et la patience », Οὕτως γὰρ ἔχειν τοὺς πεπιστευκότας παραμένοντος ἐν αὐτοῖς τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, ὃ δίδεται μὲν ἐν τῷ βαπτίσματι ὑπ' αὐτοῦ, τηρεῖται δὲ ὑπὸ τοῦ λαβόντος τοῦ ἐν ἀληθείᾳ καὶ ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ὑπομονῇ ἀναστρεφόμενου.

1. L'expression *ὑπομνηματιζόμενος*, ignorée de l'arménien classique, n'est intelligible qu'à la condition de remonter jusqu'à l'expression grecque οὕτως ἔχειν dont elle est la transposition toute matérielle.

2. On donne assez spontanément à l'infinitif ἔχειν la valeur d'un présent. Ainsi Froidevaux : « En effet, tel est l'état des croyants du fait que demeure ... en eux l'Esprit Saint ... » Cependant le contexte invite à y voir plutôt l'expression d'un futur considéré comme proche, car, après les dernières lignes du paragraphe précédent en lesquelles était affirmée la future résurrection des morts, il est tout naturel que la conjonction γὰρ introduise la justification de cette affirmation. Ce sera notre phrase, avec celle qui lui fait suite. Si l'on tenait à préciser la nuance de l'infinitif présent, ainsi que de l'indicatif présent de la phrase suivante, on devrait traduire : « Ainsi, EN EFFET, va-t-il en être des croyants ... : ... la résurrection également va s'accomplir pour eux ... » Ces présents à sens futur témoignent de l'attente d'un prompt retour du Christ, qui,

comme on sait, fut particulièrement vive chez les premières générations chrétiennes (comparer avec la formule du symbole : ἐρχόμενος χεῖραι ζώντας καὶ νεκρούς, «qui va venir juger les vivants et les morts»).

3. Les mots հայեալ ճնայեալ ... Հոգի սուրբ sont à considérer comme un nominatif absolu ayant la même portée qu'un génitif absolu du grec. Cependant, plutôt que d'y voir l'équivalent d'une causale, comme le fait Froidevaux, on y verra celui d'une conditionnelle : «Ainsi... en sera-t-il des croyants, si (pourvu que...) demeure en eux...» La suite de cette phrase dira en toute clarté que le don de l'Esprit n'est gardé par le croyant que si celui-ci vit d'une manière conforme au don qu'il a reçu.

4. Les mots ὑπ' αὐτοῦ (= *h duwut*) font difficulté : par qui l'Esprit est-il donné au baptême? On ne voit pas, dans ce qui précède, de substantif auquel renverrait le pronom. Faudrait-il supposer que le traducteur arménien ait eu sous les yeux un texte grec fautif, en lequel il aurait lu ὑπ' αὐτοῦ au lieu de la leçon ὑπὸ τοῦ Θεοῦ? Quoi qu'il en soit, les traducteurs modernes se voient contraints, bon gré mal gré, d'expliquer le contenu du pronom et d'écrire : «par Dieu», ou : «par le Seigneur».

C. 42, n. 2. — «car, par l'intervention de cet Esprit, la résurrection aussi s'accomplira pour ceux qui auront cru, leur corps recevant à nouveau leur âme, ressuscitant avec elle par la puissance de l'Esprit Saint et étant introduit dans le royaume de Dieu», <διὰ> τούτου γὰρ τοῦ Πνεύματος καὶ ἡ ἀνάστασις γίνεται τοῖς πεπιστευκόσιν, τοῦ σώματος πάλιν δεχομένου τὴν ψυχὴν καὶ μετ' αὐτῆς δυνάμει Πνεύματος ἁγίου ἐγειρομένου καὶ εἰσαγομένου εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

Tel qu'il se lit dans le manuscrit, le texte arménien se traduirait : «Car de cet esprit (*այսր սուրբ*) la résurrection aussi a lieu pour les croyants...» Mais qu'est-ce que «cet esprit», censé connu par ce qui précède et dont il n'a pas été question le moins du monde auparavant? Car ce n'est pas d'un «esprit» — autrement dit d'une créature — que parle la phrase antérieure, mais de l'Esprit Saint lui-même, donné au baptême et résidant à demeure en ceux qui conforment leur vie à leur foi. Si donc le démonstratif signifie quelque chose, il nous oblige à

estimer que c'est de ce même Esprit Saint qu'il s'agit dans les premiers mots de notre phrase. Mais, comme il ne peut être question d'une résurrection de l'Esprit Saint, force est d'admettre qu'un accident a rendu le texte incohérent. Le plus simple est, semble-t-il, de supposer la chute de la préposition διὰ, au début de la phrase, dans le texte grec que le traducteur arménien avait sous les yeux. Moyennant cette correction, nous retrouvons la doctrine constante d'Irénée relative à la résurrection comme œuvre de l'Esprit Saint.

C. 42, n. 3. — «Que tous ces événements se dérouleraient de la sorte — qui avait annoncé par avance notre salut», Πάντα ταῦτα οὕτως γενήσεσθαι προεμήνυσε τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ διὰ τῶν προφητῶν, ἐπὶ τὸ ἐδραῖον πρὸς αὐτὰ τὴν πίστιν γενέσθαι τῶν ἀληθῶς τὸν Θεὸν σεβόντων· ὅσα γὰρ ἀδύνατα ἦν τῇ ἡμετέρᾳ φύσει καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἀπιστίαν ἐμελλεν ἐπιφέρειν τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα ὁ Θεὸς διὰ τῶν προφητῶν ἐποίησε προμνησθῆναι, ἵνα ἐκ τοῦ μὲν προειρηθῆσθαι πρὸ πολλῶν χρόνων, ὕστερον δὲ τὴν ἔκβασιν εἰληφέναι οὕτως ὡς καὶ προελέχθη, ἐπιγινώμεν ὅτι Θεὸς ἦν ὁ προκαταγγεῖλιας ἡμῖν τὴν σωτηρίαν ἡμῶν.

On aura noté l'importance de ce passage par lequel s'ouvre la deuxième partie de la *Démonstration*. La même manière de concevoir la démonstration de la vérité de la foi chrétienne par les prophéties de l'Ancien Testament avait déjà été exprimée par Justin, *I Apol.* 33, 2 : «**Α** γὰρ ἦν ἄπιστα καὶ ἀδύνατα νομιζόμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις γενήσεσθαι, ταῦτα ὁ Θεὸς προεμήνυσε διὰ τοῦ προφητικοῦ Πνεύματος μέλλειν γίνεσθαι, ἵνα, ὅταν γένηται, μὴ ἀπιστηθῆ, ἀλλ' ἐκ τοῦ προειρηθῆσθαι πιστευθῆ, «Car ces choses qui passaient aux yeux des hommes pour incroyables et impossibles, Dieu avait annoncé à l'avance, par l'Esprit prophétique, qu'elles se réaliseraient dans l'avenir, afin que, lorsqu'elles se réaliseraient, on ne refusât pas d'y croire, mais qu'on y crût au contraire, du fait qu'elles avaient été prédites».

C. 43, n. 1. — «Il faut donc croire à Dieu en tout, car Dieu est véridique en tout», Θεῷ δὲ ἐν πᾶσι πιστεῦσαι δεῖ· ἀληθὴς γὰρ ἐν πᾶσιν ὁ Θεός.

Avec Robinson et Smith, nous rectifions la ponctuation du manuscrit en mettant un point après le mot *Աստուծոյ* et en

considérant ce qui vient ensuite comme le début d'une nouvelle phrase. Le chapitre 43 s'ouvre, en effet, par une sorte de principe général qui, tout à la fois, conclut ce qui précède et introduit ce qui suit. Lue à la lumière de ce qui précède, l'assertion revêt la signification suivante : « Il faut croire à Dieu *en tout ce qu'il nous a fait connaître par ses prophètes*, car en tout cela il est véridique ». Suivra aussitôt l'application de ce principe : « Or, il est une première chose que Dieu nous a fait connaître par son prophète Moïse : c'est qu'il a un Fils et que ce Fils *est*, non seulement avant son apparition en ce monde, mais avant l'apparition du monde lui-même ». Cet enseignement relatif à la préexistence du Fils de Dieu fera l'objet de tout le chapitre 43.

C. 43, n. 2. — « Or, que tout d'abord il existe un Fils à Dieu — par la suite le ciel et la terre », « Ὅτι δὲ ὑπάρχει μὲν Υἱὸς τῷ Θεῷ καὶ οὗτος ἔστιν οὐ μόνον πρὶν φανῆναι ἐν τῷ κόσμῳ ἀλλὰ καὶ πρὶν τὸν κόσμον γενέσθαι, ὁ πρῶτος προφητεῦσας Μωϋσῆς φησιν Ἑβραϊστί· « Βαρσειθ βαρα Ελουιμ βασαν βενουαμ σαμενθαρης », ὁ μεθερμηνεύεται· « Υἱὸς ἐν ἀρχῇ· ἔκτισεν ὁ Θεὸς μετέπειτα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ».

Pour une justification approfondie de cette restitution, nous prions le lecteur de se reporter à notre article « La doctrine de saint Irénée sur la préexistence du Fils de Dieu dans *Dém.* 43 », dans *Le Muséon* 89 (1971), p. 5-42. Dans ce qui suit, nous ne pouvons que reprendre les toutes grandes lignes de cet article.

1. « ... qu'il existe un Fils à Dieu ... »

Selon un procédé stylistique que l'on rencontre fréquemment chez lui, Irénée exprime ici sous forme de thèse, à l'aide d'une subordonnée introduite par ὅτι, le contenu d'un texte scripturaire qui sera cité ensuite. En procédant de la sorte, il donne par avancé une sorte de commentaire explicatif qui pourra être précieux, le cas échéant, pour déterminer avec certitude la teneur de la citation elle-même.

Le texte arménien est le suivant : *Եւ զի եղև Որդի Աստուծոյ, և սա է ոչ միայն յառաջ քան զերեւել յաշխարհի, այլ և յառաջ քան զաշխարհ եղանել...* (= « Quoniam autem factus est Filius Deo, et hic est non solum antequam adpareret in mundo, sed et antequam mundus fieret... »)

Comme on peut le voir, le verbe *եղանել* se rencontre à deux reprises dans ce membre de phrase. Ce verbe signifie « devenir », « être fait ». Il est la traduction normale, pour ne pas dire automatique, du verbe *γίνομαι*. Le Thesaurus arménien, à l'article *եղանել* (t. 1, p. 652), ne donne pas d'autre équivalence. Il semblerait donc que le seul substrat grec possible de notre membre de phrase soit : ... ἐγένετο Υἱὸς τῷ Θεῷ ... πρὶν (ou : πρὸ τοῦ) τὸν κόσμον γενέσθαι. C'est cette restitution qu'adopte Smith ; il la considère comme allant de soi et n'ayant nul besoin d'être autrement justifiée : cf. son article « Hebrew Christian Midrash in Irenaeus, Epid. 43 », dans *Biblica* 38 (1957), p. 31.

Cependant, pour peu qu'on ait lu l'œuvre d'Irénée et que l'on ait pris conscience de son souci constant de distinguer le Θεὸς ἀγέννητος — c'est-à-dire le Père, avec le Fils et l'Esprit, qui sont respectivement son Verbe et sa Sagesse — de tout ce qui a été fait (τὰ γεγονότα) et est créature de Dieu, il saute aux yeux que ἐγένετο ne peut absolument pas être ici le substrat de *եղև* : cela signifierait, si les mots ont un sens — et ils en ont un pour Irénée — que le Fils « devint », « fut fait », « vint à l'existence », exactement comme le monde dont il est dit, *dans ce même membre de phrase*, qu'il « devint », « fut fait », « vint à l'existence » ; cela signifierait que le Fils serait à mettre au nombre des créatures, ce qui contredit de front — c'est le moins que l'on puisse dire ! — l'enseignement le plus assuré d'Irénée.

Disons d'ailleurs tout de suite que la restitution de ἐγένετο comme substrat de *եղև*, quoi qu'il en soit du verdict des dictionnaires, ne s'impose en aucune manière. Dans notre article précité (*Le Muséon* 89, 1971, p. 22-31), nous avons démontré, en nous appuyant sur une analyse minutieuse des textes, que, dans une bonne dizaine de cas, le traducteur arménien de *Adversus haereses* a recouru à des formes de *եղանել* pour traduire des formes de *ὑπάρχω*. Dans un cas (*A.H.*, IV, 38, 1), c'est l'absolue certitude, car le grec est conservé dans un fragment des *Sacra Parallela*. Dans neuf autres cas, les indications conjuguées du latin et de l'arménien engendrent une certitude à peine moindre. Particulièrement intéressant, un dernier cas (*A.H.*, IV, 41, 2), où, selon toute probabilité, l'aoriste *եղև* traduit l'indicatif présent *ὑπάρχει*.

S'il en est ainsi, la forme *ὑπάρχει* ne s'impose-t-elle pas

d'elle-même, dans le passage qui nous occupe, comme l'authentique substrat de *ἦν*? Autant la restitution *ἔγένετο* s'avérait irrecevable, autant la restitution *ὑπάρχει* procure une phrase simple et cohérente, dont le contenu s'accorde parfaitement avec la pensée d'Irénée : "Ὅτι... ὑπάρχει... Υἱὸς τῷ Θεῷ καὶ οὗτος ἔστιν οὐ μόνον πρὶν φανῆναι ἐν τῷ κόσμῳ ἀλλὰ καὶ πρὶν τὸν κόσμον γενέσθαι...", « Qu'il existe un Fils à Dieu et que ce (Fils) est, non seulement avant qu'il n'apparût dans le monde, mais avant même que le monde ne devînt... »

On notera l'accord des termes *ὑπάρχει* et *ἔστιν*. Si Irénée avait écrit *ἔγένετο* — l'aoriste situe un événement en un point déterminé du passé — la concordance des temps eût exigé l'imparfait *ἦν* : il « devint » et il « était »... Au contraire, après le présent *ὑπάρχει*, non seulement le présent *ἔστιν* est tout à fait en situation, mais les deux verbes se renforcent l'un l'autre pour exprimer l'« être » absolu, sans commencement, du Fils de Dieu, en opposition au « devenir homme » de ce même Fils ou au « devenir » pur et simple de l'univers créé. Car il est permis de penser que, lorsque Irénée oppose de la sorte les présents *ὑπάρχει* et *ἔστιν* aux aoristes *φανῆναι* et *γενέσθαι*, il fait écho à la parole du Fils lui-même en *Jn* 8, 58 — parole citée par Irénée en *A.H.*, IV, 13, 4 — : « Πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί », « Avant qu'Abraham devînt, Je suis »?

Estimera-t-on invraisemblable que le traducteur arménien ait traduit par un même verbe, dans un même membre de phrase, deux verbes de signification aussi différente que *ὑπάρχω* et *γίνομαι*, par quoi il rendait sa traduction inintelligible comme à plaisir? Nous répondons qu'un procédé de traduction de tout point identique s'observe en *A.H.*, IV, 38, 1, où, dans une même phrase, à une ligne de distance, *ἠἠεμῶ* traduit *ὑπάρχοντι* et *ἠἠεμῶ* traduit *γεγονότα* (grec conservé dans un fragment des *Sacra Parallela*). Nous touchons là du doigt le caractère très particulier des traductions de l'École « hellénistique », en lesquelles ce qui compte est moins de faire comprendre le sens de l'original que d'en fournir un calque parfaitement servile.

2. « ... le premier à avoir prophétisé... »

On aura noté la précision de l'expression : Irénée ne dit pas que Moïse fut le premier prophète — faisant écho à *Gen.* 20, 7, Irénée avait déjà décerné à Abraham le titre de « prophète » en

A.H., IV, 5, 5, et il va le lui décerner encore en *Dém.* 44 —, mais que Moïse fut le premier à « avoir prophétisé », c'est-à-dire à avoir parlé et écrit sous l'inspiration de l'Esprit prophétique. Dans la pensée d'Irénée, cette « prophétie » n'est autre que le Pentateuque tout entier, qu'avec tous ses contemporains Irénée attribuait tel quel à Moïse. Sur l'Esprit prophétique, révélateur du passé et du présent autant que du futur, cf. *A.H.*, IV, 33, 1.

3. « Un Fils était au commencement... »

Laisant de côté provisoirement la citation « hébraïque », nous nous arrêterons d'abord à ce qui nous paraît à la fois plus sûr et plus essentiel, à savoir la traduction qu'Irénée en a présentée.

On lit dans le manuscrit arménien : *Որդի ի սկզբանն Հաստատեաց Աստուած ապա զերկին և զերկիր*. Le manuscrit ne porte aucun signe de ponctuation ; la virgule qui figure après *ի սկզբանն* dans le texte imprimé y a été ajoutée par les éditeurs.

Au fil des années, ce texte a été compris de deux manières totalement différentes. Voyant dans le substantif *Որդի* un nominatif sujet du verbe *էր* sous-entendu, toute la première génération des traducteurs, de 1907 à 1923, a compris : « Filius (erat) in principio ; creavit Deus postea caelum et terram ». Par contre, Smith (1952), suivi par Froidevaux (1959), partant du fait que *Որդի* peut être également un accusatif, comprend : « Filium in principio creavit Deus, postea caelum et terram ». Smith propose comme substrat grec : « Υἱὸν ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ Θεός, ἔπειτα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν » (cf. art. cité, *Biblica* 38, 1957, p. 24). Ce que Froidevaux traduit : « Dieu créa un fils au commencement, ensuite le ciel et la terre ».

Pour notre part, nous estimons seule acceptable la première manière de comprendre, et nous croyons qu'Irénée avait écrit : « Υἱὸς ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ Θεός ἔπειτα (ou μετέπειτα) τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν », « Un Fils (était) au commencement ; Dieu créa par la suite le ciel et la terre ».

Tout d'abord, en effet, l'interprétation qui voit dans *Որդի* un nominatif est, grammaticalement parlant, la plus obvie. Si *Որդի* était un complément direct, sa place normale eût été après *Հաստատեաց Աստուած*. De même dans le grec, la place

normale de Υἱόν eût été à la suite de ἔκτισεν ὁ Θεός. Ce n'est pas sans signification, croyons-nous, que le mot désignant le Fils se dresse en tête de la phrase : il est sujet, non objet. Ainsi l'ont compris les tout premiers traducteurs, deux arméniens, Ter-Mekerttschian et Ter-Minassiantz, dans leur publication de 1907.

Mais l'argument véritablement décisif, c'est le lien logique unissant la citation aux lignes qui l'introduisent et en précisent par avance le contenu. Certes, si ces lignes sont comprises au sens de : « Qu'un Fils *devint*... avant que le monde ne *devint* », la citation sera logiquement entendue au sens de : « Dieu *créa* un Fils au commencement, ensuite (il *créa*) le ciel et la terre ». Mais si, ainsi que nous l'avons montré, il est exclu de comprendre de cette manière les lignes précédant la citation et si ces lignes sont à comprendre au sens de : « Qu'il *existe* un Fils et que ce (Fils) *est*... avant que le monde ne *devint* », alors la citation ne pourra s'entendre autrement qu'au sens de : « Un Fils (*était*) au commencement ; Dieu *créa* par la suite le ciel et la terre ». Car il faut, de toute nécessité, que le contenu de la citation soit bel et bien celui-là même qui avait été précisé par avance ; il faut que de part et d'autre se retrouve l'opposition entre l'« être » du Fils de Dieu et le « devenir » de tout ce qui est créé.

L'argument se renforce si, dépassant l'horizon strict de notre phrase, nous considérons l'insertion de celle-ci dans l'ensemble du présent chapitre. Comment, en effet, ne pas être sensible à cette affirmation de l'« être » du Fils invariablement reprise dans les quatre citations qui constituent l'armature du chapitre ?

— *Gen.* 1, 1 : « Un Fils (ÉTAIT) au commencement ; Dieu créa par la suite le ciel et la terre ».

— *Ps.-Jér.* : « ... avant le soleil (EST) ton nom ».

— *Ps.-Jér.* : « Heureux Celui qui ÉTAIT avant qu'il devint homme ».

— *Jn.* 1, 1 : « Au commencement ÉTAIT le Verbe... Toutes choses devinrent par lui... ».

Le simple rapprochement de ces quatre citations montre à l'évidence que ce qui a dicté leur choix est cette affirmation simple et puissante, commune à toutes, de l'« ÊTRE » du Fils de Dieu — non d'un être » quelconque, mais d'un « être » qui

apparaît comme d'autant plus absolu qu'en chaque citation il s'oppose à un « devenir », tantôt au « devenir homme » du Fils lui-même, tantôt au « devenir » de tous les êtres créés quels qu'ils soient.

4. « Baresith bara Elovim ... ».

Jusqu'ici, nous nous sommes tenus sur le terrain solide de la pensée d'Irénée. Avec la translittération de l'hébreu, nous entrons dans le domaine de l'incertitude complète.

Irénée ne nous dit rien sur la provenance de ce texte, sans doute un midrash d'origine judéo-chrétienne. L'a-t-il traduit lui-même ? Non, car il ignorait l'hébreu : translittération et traduction ont dû être trouvées par lui chez un écrivain antérieur ou dans un florilège de citations bibliques.

Dans quelle mesure l'état actuel de la translittération reflète-t-il l'original irénéen ou anté-irénéen ? La plus grande prudence est de mise dans l'utilisation de textes de cette sorte, car on sait quelles déformations les mots étrangers peuvent subir sous la plume de scribes qui ne les comprennent pas. En ce qui concerne la présente citation « hébraïque », des critiques ont tenté de retrouver le texte primitif sous les déformations et approximations du texte actuel. Signalons J. SMITH, article déjà cité, dans *Biblica* 38 (1957), p. 31-34 ; plus récemment, D. CERBELAUD, « La citation 'hébraïque' de la *Démonstration* d'Irénée (*Dém.* 43) : une proposition », dans *Le Muséon* 104 (1991), p. 221-234.

Sous les approximations « Baresith bara Elovim ... samentharès », il est relativement aisé de retrouver *Gen.* 1, 1 : « Au commencement créa Dieu ... le ciel et la terre ». Mais comment comprendre les deux mots intercalés « basan benowam » ? Smith et Cerbelaud s'accordent pour voir dans les trois premières lettres de « benowam » le terme hébraïque signifiant « fils ». Cela donne : « Au commencement créa Dieu ... un Fils ... » Mais, s'il en était bien réellement ainsi dans l'original hébreu, pourquoi, dans la traduction, le mot signifiant « Fils » a-t-il été tiré de sa place normale et mis en tête de la phrase ? Le traducteur n'avait aucun motif d'opérer une telle transposition : au contraire, s'il s'agissait d'une création du Fils par le Père, la place du complément direct était — aussi bien dans la traduction que dans l'hébreu — à la suite du verbe et du sujet : « ... créa Dieu ... un Fils ... » Si l'auteur de la traduction

a placé le mot «Fils» en tête de la phrase, ne serait-ce pas précisément parce que — à tort ou à raison — il croyait trouver la mention du «Fils» en tête de la citation? Et le fait est que les trois premières lettres de «Baresith» constituent le mot «bar», qui signifie «fils» en araméen.

L'énigme des rapports existant entre la translittération hébraïque et la traduction qu'en présente Irénée n'est pas résolue pour autant, certes, mais il est permis de se demander si elle le sera jamais. Dans l'état actuel de notre documentation, si restreinte en ce qui concerne la littérature chrétienne du 1^{er} siècle, il nous faut savoir ignorer bien des choses. Dans le cas présent, cette ignorance reste heureusement secondaire au regard de ce qui est pour nous l'essentiel, à savoir l'accès à la pensée d'Irénée. Car, lors même qu'il faudrait convenir que l'auteur de la traduction du texte «hébraïque» s'est fourvoyé, il resterait que c'est à cette traduction-là qu'Irénée a cru devoir faire confiance, et cette traduction nous est accessible à travers le décalque fidèle de l'arménien, ainsi que nous l'avons montré. Tabler sur une reconstitution hypothétique de l'original hébreu pour décider *a priori* de ce qu'a dû être la traduction qu'en présente Irénée serait, à notre avis, une erreur de méthode : ce serait obscurcir le certain par l'incertain, lâcher la proie pour l'ombre.

Nous voudrions ajouter, pour être complet, que c'est moins encore du côté de Tertullien (*Adv. Praxean*, 5, 1), par exemple, ou d'autres auteurs, qu'il conviendrait de regarder pour décider de ce qu'a dû penser et écrire Irénée dans le cas présent. De hâtifs rapprochements textuels entre auteurs différents, même plus ou moins contemporains, ne risquent que trop d'engager sur de fausses pistes. Le vrai contexte, seul réellement éclairant, des passages irénéens susceptibles de faire problème sera toujours l'œuvre d'Irénée lui-même, une œuvre patiemment et rigoureusement interrogée afin d'en faire apparaître la profonde cohésion de pensée et d'expression. Après quoi, seulement, de fructueuses comparaisons pourront être entreprises avec d'autres auteurs, contemporains ou postérieurs.

C. 43, n. 3. — «C'est ce dont témoigne aussi le prophète Jérémie — ont été faits», *Μαρτυρεῖ δὲ τούτω καὶ Ἰερემίας ὁ προφήτης λέγων οὕτως* : «Πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε, καὶ πρὸ τοῦ

ἡλίου τὸ ὄνομά σου». Ἔστι δὲ τοῦτο πρὸ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως : ἅμα γὰρ τῷ κόσμῳ καὶ τὰ ἄστρα ἐγένετο.

Citation présentée comme étant de Jérémie. Elle est, en fait, un amalgame de *Ps.* 109, 3 : «πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά (cod. Alex.) σε», et de *Ps.* 71, 17 : πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ». Noter, dans le commentaire qui suit la citation, l'opposition entre le nom, qui «est» (ἔστι), et les astres, qui «devinrent» (ἐγένετο).

C. 43, n. 4. — «Et derechef le même Jérémie dit — puisque nous l'ignorions», *Καὶ πάλιν ὁ αὐτός φησιν* : «Μακάριος ὁ ὢν πρὸ τοῦ γενέσθαι ἄνθρωπον αὐτόν». Τῷ μὲν γὰρ Θεῷ ὑπάρχει τὴν ἀρχὴν πρὸ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως ὁ Υἱός, ἡμῖν δὲ νῦν, ὅτε ἐφανερώθη : πρὸ δὲ τούτου ἡμῖν οὐκ ἦν, ὅτινες ἠγνοοῦμεν αὐτόν.

1. «Le même...» L'arménien a le pronom *իւրի*, qui est la traduction de αὐτός. Mais, avec la plupart des traducteurs, on peut estimer que αὐτός est une mélecture pour ὁ αὐτός.

2. «Heureux...» Cette citation n'est pas plus de Jérémie que la précédente. Elle se retrouve chez Lactance, *Inst. div.*, IV, 8, 1, sous une forme approchante : «Beatus qui erat antequam nasceretur»; tout comme Irénée, Lactance attribue le texte à Jérémie et l'applique au Christ.

3. «Car, pour Dieu, le Fils existe (déjà) au commencement...» Arménien : *քանզի Աստուծոյ էղի սկիզբն ... Որիքն* (= «nam Deo factus est principium ... Filius»). La restitution de ὑπάρχει comme substrat de *էղի* ne peut plus faire problème après ce qui a été dit plus haut dans la note 2 de ce chapitre. Par ailleurs, le terme *սկիզբն* fait difficulté. On attendrait, en effet, un complément déterminatif qui préciserait ce dont le Fils est censé être le «principe». De plus, si l'on maintient ce mot tel quel, on a une phrase parfaitement absurde : «Pour Dieu..., le Fils est principe avant la création du monde, tandis que, pour nous, il (est principe?) maintenant, lorsqu'il s'est manifesté». Tout redevient cohérent si, partant du parallélisme évident des deux membres de la phrase, nous admettons qu'à l'adverbe νῦν devait primitivement correspondre la locution adverbiale *τὴν ἀρχὴν* ou une autre expression de sens identique, ainsi qu'il résulte du schéma suivant :

in Spiritu diem adventus Domini et passionis dispositionem ..., exultavit vehementer». En quoi précisément Irénée fait-il consister le charisme prophétique d'Abraham? Dans une lumière, donnée par Dieu, grâce à laquelle Abraham perçoit la dimension préfigurative des gestes qu'il pose ou des événements qu'il vit : ainsi, par exemple, tandis que le Fils de Dieu s'entretient avec lui, il comprend que, par là, le Fils de Dieu préfigure sa venue humaine au cours de laquelle il s'entretiendra avec les hommes et mangera avec eux; et tandis que le Fils de Dieu fait pleuvoir du soufre et du feu sur Sodome, Abraham comprend que le Fils de Dieu préfigure de la sorte sa seconde venue au cours de laquelle il jugera tous les hommes. En *A.H.*, IV, 5, 5, c'est le même charisme prophétique, mais il s'agit là du sacrifice d'Isaac, en lequel l'œil prophétique d'Abraham discerne le futur sacrifice par lequel Dieu lui-même sacrifiera son Fils pour nous à la Croix. Sur la manière dont Irénée conçoit la prophétie en général, cf. *A.H.*, IV, 20, 5 suiv.

C. 45, n. 1. — «Toutes les visions de ce genre — et enseignent aux hommes les choses de Dieu», Πάσαι δὲ αἱ τοιαῦται ὄπτασιαι τὸν ὕδιν τοῦ Θεοῦ σημαίνουσι συνομιλοῦντα τοῖς ἀνθρώποις καὶ συμπάροντα αὐτοῖς. Οὐχὶ γὰρ ὁ οὐ βλέπόμενος ὑπὸ τοῦ κόσμου Πατὴρ πάντων καὶ Ποιητὴς, ὁ λέγων· «Ὁ οὐρανὸς μου θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου· ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετε μοι; ἢ τίς τόπος τῆς καταπαύσεώς μου;» καὶ κατέχων τὴν ξηρὰν δρακί καὶ σπιθαμῇ τὸν οὐρανόν, οὗτος ἐν ἐλαχίστη χώρᾳ ἐστηκώς προσωμίλει τῷ Ἀβραάμ, ἀλλ' ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὁ αἰεὶ συμπάρων τῇ ἀνθρωπότητι καὶ τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι προμηνῶν καὶ διδάσκων τοὺς ἀνθρώπους τὰ τοῦ Θεοῦ.

On aurait tort de subodorer dans cette phrase un relent de subordinatianisme. On n'y trouvera que la doctrine trinitaire qui est celle d'Irénée à travers tout l'*Adversus haereses* et qu'il puise dans l'Écriture elle-même. Selon Irénée, donc, pas plus que l'incarnation n'est le fait du Père, pas davantage ne le sont les théophanies de l'Ancien Testament. Non que le Verbe soit moins invisible que le Père, car, par l'incarnation, il est devenu visible, d'invisible qu'il était (et qu'il ne cesse d'être en tant que Dieu). Par les théophanies, le Verbe préfigurait ce geste par lequel il se revêtirait lui-même, un jour, de notre

chair. Ajouter que, le Verbe étant un seul Dieu avec le Père, lorsque le Verbe se rend visible, c'est le Père lui-même qu'il rend visible en lui (cf. *A.H.*, IV, 20, 6-7), mais le Père ne s'incarne pas pour autant ni n'est, à proprement parler, le sujet des théophanies. De la sorte, pour Irénée, c'est comme si, de quelque manière, l'incarnation du Verbe avait commencé avec la création du monde et de l'homme, pour progresser avec les théophanies et s'achever dans l'assomption de notre chair elle-même par le Fils de Dieu à la plénitude des temps.

C. 46, n. 1. — «C'est lui qui est monté et descendu — et du flot amer de leur calomnie», Οὗτος ὁ ἀναβάς καὶ καταβάς ἐπὶ σωτηρίᾳ τῇ τῶν κακουχομένων, ῥυσάμενος ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τῶν Αἰγυπτίων, τούτέστιν ἐκ πάσης εἰδωλολατρείας καὶ ἀσεβείας, καὶ ἐκ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης, τούτέστιν ἐκ τοῦ φονικοῦ τῶν ἐθνῶν κλύδωνος καὶ τοῦ πικροῦ κύματος τῆς βλασφημίας αὐτῶν σώσας ἡμᾶς.

La phrase arménienne présente à deux reprises les mots *φρηλινηφ qâhē* (= «eripiens nos»). Ce ne peut être qu'une dittographie accidentelle, car l'ordonnance de la phrase apparaît clairement comme étant la suivante :

- nous arrachant à la *puissance des Égyptiens*,
c'est-à-dire à toute l'idolâtrie et à l'impiété,
- nous sauvant de la *Mer Rouge*,
c'est-à-dire de la vague meurtrière des nations,
du flot amer de leur calomnie.

On notera que les traducteurs antérieurs dissimulaient la dittographie en traduisant les mêmes mots arméniens de deux façons différentes!

En faveur de la restitution ἐκ τοῦ... κλύδωνος (arm. *h ... Խոսիլիթէնէ*), on peut faire valoir que *խոսիլիթիւ* traduit κλύδων en *Lc* 8, 24 dans la Bible arménienne. Quant à la restitution (ἐκ) τοῦ... κύματος (arm. *h ... սաղեցծանէ*), on peut faire valoir en sa faveur que, dans la même Bible arménienne, *սաղիւ* traduit κυμαίνομαι en *Sag.* 5, 10.

C. 46, n. 2. — «cet héritage que donne non pas Moïse, mais Jésus», ἦν οὐχὶ Μωϋσῆς ἀλλὰ Ἰησοῦς κληροδοτεῖ.

On lit dans l'arménien : *զոր ոչն Մովսէս, այլ Յիսուս ժառանգեալ վիճակեցուցանէ* (= «quam non Moyses sed Iesus hereditans sorte-adtribuit»). Ce que, rendant très exactement le contenu de l'arménien, Smith traduit : «(the heritage ...) which not Moses but Jesus inherited and distributed by lot». Et Froidevaux : «et, cet héritage, ce n'est pas Moïse, mais Jésus qui, après en avoir hérité, en fait hériter».

Cependant, un texte étroitement parallèle nous invite à y regarder de plus près. On lit, en effet, en *A.H.*, IV, 30, 4 : «propter hoc et in fine educens (= Deus) eam (= Ecclesiam) hinc in suam hereditatem, quam non Moyses quidem famulus Dei, sed Iesus Filius Dei in hereditatem dabit». Aux mots «in hereditatem dabit» correspond, dans la version arménienne, le doublet *վիճակեցուցեալ ժառանգեցուցանէր* (= «sorte-adtribuens hereditare-faciebat»). La parfaite identité de structure des deux textes arméniens — nous pouvons négliger ici la différence du futur à l'imparfait — suggère que, primitivement, tant dans la *Démonstration* que dans l'*Adversus haereses*, les deux mêmes verbes *վիճակեցուցանէմ* et *ժառանգեցուցանէմ* devaient avoir été utilisés en manière de doublet pour traduire le seul verbe grec *κληροδοτέω*. On corrigera donc, en *Dém.* 46, *ժառանգեալ* en *ժառանգ<եցուց>եալ* — une distraction de copiste a provoqué un saut du même au même —, et l'on ne cherchera d'autre substrat grec que *κληροδοτέω*.

C. 47, n. 1. — «Et ainsi, si nous considérons son être et sa puissance et son essence, un seul Dieu apparaît; par contre, si nous considérons l'«économie» de notre salut, il y a et le Fils et le Père», *Καὶ οὕτως κατὰ μὲν τὴν ὑπόστασιν καὶ δυνάμιν αὐτοῦ καὶ οὐσίαν εἰς Θεὸς δεικνύται, ἔστιν δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν τῆς σωτηρίας ἡμῶν Υἱὸς τε καὶ Πατὴρ*.

Le sens général de la phrase est clair, rythmée qu'est celle-ci par le parallélisme antithétique *ρῦμ ... ρῦμ*, traduisant *κατὰ ... κατὰ* : d'une part, à considérer l'essence et la puissance, il n'y a qu'un seul Dieu; d'autre part, à considérer l'agir salvifique de Dieu, le Fils et le Père apparaissent comme distincts l'un de l'autre, car ce n'est que par le Fils que le Père vient à nous et que nous allons au Père. C'est déjà ce qu'on appellera plus tard l'unité de la «nature» divine dans la distinction des «Personnes» de la Trinité.

La restitution de *ὑπόστασιν* ne fait pas difficulté : l'équivalence *ὑπόστασις-σημασιβήρις* est attestée en *A.H.*, V, 2, 3; 5, 1; 12, 3; 13, 3. Ce terme n'a évidemment pas, sous la plume d'Irénee, le sens technique qu'il prendra, à partir du IV^e siècle, dans le langage des Pères et des Conciles, pour désigner chacune des «hypostases» divines.

Une difficulté surgit en ce qui concerne la restitution de *οἰκονομίαν*. On lit dans l'arménien : *և է ἱσὺ ρῦμ ἠνωρηξὺ δαυσαῳαρρωριβέων φρηουβέων ἀεργη* (= «et est autem secundum dispensator [sic!] dispensationis salutis nostrae»). Texte inacceptable. La préposition *ρῦμ* appelle un datif, de la même manière que dans le premier membre de la phrase. De plus, ce n'est pas un nom concret que l'on attend («dispensateur»), mais un nom abstrait («dispensation»). La difficulté disparaît si nous acceptons de voir dans *ἠνωρηξὺ* la corruption de *ἠνωρηξὺ <ουβέων>*. Nous obtenons de la sorte un doublet traduisant *οἰκονομίαν*.

C. 47, n. 2. — «Plus clairement encore David s'exprime ainsi — c'est-à-dire ses disciples», *Ἔτι δὲ σαφέστερον ὁ Δαυὶδ περὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ οὕτως φησὶν · «Ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ Θεός ἐλαϊον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου». Ὁ γὰρ Υἱός, «Θεός» ὢν, εἴληφεν ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, τούτέστιν ἀπὸ τοῦ «Θεοῦ», τὸν θρόνον τῆς αἰωνίου βασιλείας καὶ τὸ ἐλαϊον τῆς χρίσεως παρὰ τοὺς μετόχους αὐτοῦ. Ἐλαϊον δὲ χρίσεως τὸ Πνεῦμα, ᾧ κέχρισται, μέτοχοι δὲ αὐτοῦ οἱ προφῆται καὶ δίκαιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ πάντες οἱ μετέχοντες τῆς βασιλείας αὐτοῦ, τούτέστιν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*.

Un problème se pose à propos de la restitution de *Θεὸς ὢν*, au début de la phrase qui suit la citation du Psaume 44. L'arménien a : *իրրու զի Ասառուած էր*. Une tournure de tout point semblable s'est déjà rencontrée en *Dém.* 44 : *իրրու զի Տէր է*. Les deux passages sont étroitement parallèles : il s'agit de deux textes scripturaires en lesquels, dans le courant d'une même phrase, le même terme *Κύριος* (*Gen.* 19, 24) ou *Θεός* (*Ps.* 44, 7-8) désigne tour à tour le Fils et le Père. C'est très précisément cette identité du nom divin appliqué aux deux Personnes que relève Irénée dans le bref commentaire dont il fait suivre l'une et l'autre citation. On comprendra donc le présent

passage de la manière suivante : « Car le Fils, qui n'est autre que le 'DIEU' dont il est question au verset 7 (« Ton trône, ô Dieu ... »), a reçu du Père, c'est-à-dire du 'DIEU' dont parle le verset 8 (« c'est pourquoi Dieu t'a oint ... »), le trône de l'éternelle royauté et l'huile de l'onction ... » On ne cherchera donc dans le présent passage rien de plus que dans le texte parallèle de *A.H.*, III, 6, 1 : « Similiter habet illud : ' Sedes tua, Deus, in aeternum ; virga directionis, virga regni tui. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem ; propterea unxit te, Deus, Deus tuus ' : utrosque enim ' Dei ' appellatione signavit Spiritus, et eum qui ungitur Filium, et eum qui ungit, id est Patrem ».

Il ne peut donc être question de traduire, ainsi que le fait Froidevaux : « le Fils, en tant qu'il est Dieu, reçoit du Père ... » L'expression *հրրու զի*, dans la *Démonstration*, ne se rencontre pas ailleurs que dans les deux passages ci-dessus signalés. Mais elle est très fréquente dans l'*Adversus haereses*, et un examen montre que, lorsqu'elle intervient, suivie d'un verbe à l'indicatif, c'est pratiquement toujours pour traduire un participe grec (précédé quelquefois de ἄρα, lorsqu'Irénée veut expliciter une nuance causale). De toute façon, jamais *հրրու զի* n'a, dans la version arménienne de l'*Adversus haereses*, le sens de « en tant que ». On s'abstiendra donc de prêter à Irénée l'idée aberrante d'une onction du Fils en tant que Dieu, comme le fait, par exemple, A. Orbe en tablant sur la traduction de Froidevaux (cf. *La unción del Verbo*, Rome, 1961, p. 501-541). Sur la question de l'onction du Christ par l'Esprit Saint selon saint Irénée, cf. *SC* 210, p. 248-252.

C. 48, n. 1. — « Avec toi le commandement, au jour de ta puissance, dans la splendeur des choses saintes : de mon sein, avant l'étoile du matin, je t'ai engendré », « Μετά σου ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων » ἐκ γαστροῦ πρός ἑωσφῆρου ἐγέννησά σε ».

On pourrait ponctuer autrement et comprendre : « dans la splendeur des choses saintes ..., je t'ai engendré ». Mais c'est là une question secondaire, le sens de la phrase n'étant pas substantiellement modifié.

Un problème plus sérieux se pose à propos de la restitution ἡ ἀρχή. On lit dans l'arménien : *ի սկզբան*, « au commencement », ce qui ferait supposer que le traducteur arménien lisait

ἐν ἀρχῇ. Traduite telle quelle, la phrase arménienne donnerait ce qui suit : « Avec toi, au commencement, au jour de ta puissance, dans la splendeur des choses saintes, de (mon) sein, avant l'étoile du matin, je t'ai engendré ». Ainsi traduisent Smith et Froidevaux. A ne considérer que la pure construction grammaticale, un tel assemblage n'est sans doute pas impossible. Mais quel sens donner aux mots « ... avec toi ... je t'ai engendré » ? Ne sommes-nous pas en plein charabia ? N'est-il pas plus probable *a priori* que, écrivant une phrase sensée et reproduisant le texte de la Septante tel que nous le connaissons, Irénée avait écrit : « Μετά σου ἡ ἀρχή ... », « Avec toi (est) le commandement (le pouvoir, l'autorité) ... » ?

C. 48, n. 2. — « Par là le prophète a fait connaître — car ce sont eux ses 'ennemis' », Δι' ὧν προὔπαρχειν αὐτὸν ἐμήνυσε καὶ κατακυριεύειν αὐτὸν τῶν ἐθνῶν καὶ κρίνειν πάντας ἀνθρώπους καὶ βασιλεῖς τοῦς νῦν μισοῦντας αὐτὸν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ διώκοντας οὔτοι γὰρ « ἐχθροὶ » αὐτοῦ.

La forme προὔπαρχειν est sous-jacente à l'arménien *յախս առաջին ... եղանկ*. Pour la justification de cette restitution, cf. *supra*, *Dém.* 43, note 2.

Comment traduire ? Le verbe προὔπαρχειν étant employé de façon absolue, sans que soit spécifié un objet quelconque avant lequel existe le Verbe de Dieu, nous croyons pouvoir traduire par « existe avant toutes choses ». Telle est, d'ailleurs, la doctrine constante d'Irénée, formulée avec toute la clarté voulue en *Dém.* 43 : « Qu'il existe un Fils à Dieu et que ce Fils est, non seulement avant qu'il n'apparût dans le monde, mais même avant que le monde ne fût, c'est ce que ... Moïse dit ... »

On ne peut donc accepter, comme exprimant la pensée d'Irénée, les traductions que Smith et Froidevaux donnent de la présente phrase de *Dém.* 48 : « ... He declared that He came into being long before ... », « ... il a annoncé qu'il est venu à l'existence le premier ... », traductions qui supposent γίνομαι comme substrat de *Εληνίρηδ*. Pour Irénée, le Verbe n'est pas « venu à l'existence » comme les créatures, car « il est depuis toujours avec le Père », συνυπάρχων ἀεὶ τῷ Πατρὶ (cf. *A.H.*, II, 25, 3 ; 30, 9 ; III, 18, 1 ; IV, 20, 3).

C. 48, n. 3. — « Enfin, par les mots — son élévation dans la

gloire», Καὶ διὰ τοῦ εἰπεῖν· «Ἐκ χειμάρρου ἐν ὀδῷ πίεται· διὰ τοῦτο ὑψώσει κεφαλὴν», τὸ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ μηνύει καὶ τὴν μετὰ τὸ ταπεινὸν τε καὶ ἄδοξον ὑψωσιν ἐν δόξῃ.

1. L'arménien *և վասն այսրիկ ասաց* traduit καὶ διὰ τοῦτο εἶπεν, «et c'est pourquoi il dit». Ces mots ne sont pas en situation. Pour obtenir une suite cohérente, il suffit d'admettre une corruption survenue dans le texte grec sous-jacent, celui-ci ayant été primitivement καὶ διὰ τοῦ εἰπεῖν. Construction des plus fréquentes dans l'*Adversus haereses*.

2. Dans la seconde partie de la phrase, les mots *ηρουσ υπουμουπιθτωιν ... ρωραριθριδ* traduisent τὴν κατὰ τὸ ταπεινὸν ... ὑψωσιν, «l'élévation selon l'abaissement», ce qui n'a pas grand sens. Ici encore, il semble qu'un accident de transmission ait eu lieu dans le grec : sous l'influence du κατὰ de la ligne précédente, un scribe a écrit machinalement un second κατὰ là où le texte primitif avait μετὰ, «après». On pourrait aussi concevoir que l'accident se soit produit dans la transmission du texte arménien : il y aurait eu corruption de *ηρεσ* en *ηρουσ*. Quoi qu'il en soit du détail des mots, le sens général du passage est clair : dans *Ps.* 109, 7, Irénée voit une annonce prophétique de ce que sera le destin humain (τὸ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα) du Fils de Dieu fait homme et, plus précisément, de son abaissement et de son ignominie («au torrent, sur sa route, il boira») qui seront suivis de son exaltation dans la gloire divine («c'est pourquoi il lèvera la tête»).

Interprétation identique chez Justin, *Dial.* 33, 3 : Καὶ ὅτι ταπεινὸς ἔσται πρῶτον ἄνθρωπος, εἶτα ὑψωθήσεται, τὰ ἐπὶ τέλει τοῦ ψαλμοῦ δηλοῖ· «Ἐκ χειμάρρου» γὰρ «ἐν ὀδῷ πίεται», καὶ ἄμα· «Διὰ τοῦτο ὑψώσει κεφαλὴν», «Qu'il sera d'abord un homme abaissé, qu'ensuite il sera élevé, la fin du psaume le montre : car 'au torrent, sur sa route, il boira', et immédiatement après : 'c'est pourquoi il lèvera la tête'».

C. 49, n. 1. — «Ainsi parle le Seigneur Dieu au Christ mon Seigneur : Tu es Celui que j'ai pris par la main droite afin que les nations obéissent devant lui», «Ὁὕτως λέγει Κύριος ὁ Θεὸς τῷ Χριστῷ μου Κυρίῳ· Ὁὕτως ἐκράτησα τῆς δεξιᾶς ἐπακοῦσαι ἐμ-προσθεν αὐτοῦ ἔθνη».

Citation de *Is.* 45, 1. Dans la Septante, le texte se présente sous la forme suivante : Ὁὕτως λέγει Κύριος ὁ Θεὸς τῷ χριστῷ

μου Κύρῳ. Dans la phrase ainsi libellée, le pronom μου ne peut se rapporter qu'à χριστῷ, et non à Κύρῳ. On doit comprendre : «Ainsi parle le Seigneur Dieu à mon oint, à Cyrus». Lisant dans son manuscrit Κυρίῳ au lieu de Κύρῳ, le traducteur arménien a écrit : *ցաւտեալ իմ ցՏէր* (= «à mon oint, au Seigneur»). Se bornant à traduire l'arménien, Smith et Froidevaux, à la suite de tous les traducteurs antérieurs, ne comprennent pas autrement.

Cependant, le rapprochement très intentionnel (voir plus loin, dans ce même chapitre) qu'Irénée établit entre *Ps.* 109, 1 et *Is.* 45, 1 n'invite-t-il pas à rapporter le pronom μου au substantif Κυρίῳ plutôt qu'à Χριστῷ (ce dernier mot écrit avec majuscule, puisqu'il s'agit du Christ)? De part et d'autre, le Père parle au Fils : «Le Seigneur a dit à mon Seigneur ...» (*Ps.* 109, 1), et : «Ainsi parle le Seigneur Dieu au Christ mon Seigneur ...» (*Is.* 45, 1). En traduisant comme il l'a fait, le traducteur arménien a trahi la pensée d'Irénée. C'est cette pensée d'Irénée que, pour notre part, nous entendons rendre dans notre traduction; et non pas la façon erronée dont le traducteur arménien l'a comprise.

On notera que le *Ps.-Barnabé* (*Ep.* 12, 10-11) avait déjà rapproché *Ps.* 109, 1 et *Is.* 45, 1, ce dernier texte se présentant comme suit : «Ἐἶπεν Κύριος τῷ Χριστῷ μου Κυρίῳ ...». Et cette citation est très exactement traduite par P. Prigent : «Le Seigneur a dit au Christ mon Seigneur ...» (cf. *SC* 172, p. 173).

C. 49, n. 2. — «vois comment le Fils de Dieu est appelé Christ et Roi des nations», ἴδε πῶς καὶ Χριστὸς λέγεται ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ βασιλεὺς ἐθνῶν.

On lit dans l'arménien : *և եթէ գիտիր ...* (= «si autem quomodo ...»), ce qui est la traduction normale de εἰ δὲ πῶς... Cela n'offre pas de sens acceptable. Mais on se demandera si εἰ δὲ ne serait pas la corruption de ἴδε, suite à un banal phénomène d'iotacisme. On obtient alors, au lieu d'une subordonnée qui ne se rattache à rien, une phrase parfaitement équilibrée et tout à fait en situation, car elle ne fait que souligner le contenu de la citation qui la précède. Et elle confirme, si besoin en est, que c'est bien au sens de «Christ» qu'Irénée comprend le mot Χριστός figurant dans la citation d'Isaïe (cf. note précédente).

C. 49, n. 3. — «Puisque David dit — tantôt au nom du Christ et tantôt au nom du Père», Ἐπειδὴ Δαυὶδ φησὶν· «Κύριος εἶπεν πρὸς με», ἀναγκαῖον λέγειν ὅτι οὐ Δαυὶδ ὁ λαλῶν οὐδὲ ἄλλος τῶν προφητῶν αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ — οὐ γὰρ ἄνθρωπος ὁ λέγων τὰς προφητείας —, ἀλλὰ τὸ τοῦ Θεοῦ Πνεῦμα, συσχηματιζόμενον τῷ προκειμένῳ προσώπῳ, ἐν τοῖς προφήταις ἐλάλει, ποτὲ μὲν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ποτὲ δὲ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς ποιούμενον τοὺς λόγους.

Texte révélateur de la conception qu'Irénée se fait du charisme prophétique. Dans les prophéties — et, pratiquement, dans toute cette immense prophétie qu'est l'Ancien Testament —, le prophète est un instrument : lorsqu'il parle, c'est un autre qui parle en lui et à travers lui, à savoir l'Esprit Saint. Mais l'Esprit Saint lui-même, comme peut le faire un écrivain, met en scène des «personnages» (πρόσωπα), faisant parler tantôt l'un, tantôt l'autre — en l'occurrence, tantôt le Christ, tantôt le Père. De la sorte, l'Esprit Saint «se modèle» (συσχηματιζόμενον) sur celui des personnages qu'il veut faire parler. Le verbe συσχηματίζω signifie «conformer», «configurer (un objet à un autre)». Au moyen-passif, ce même verbe s'emploie pour exprimer l'ensemble des gestes, attitudes, intonations de la voix, etc., par lesquels un acteur «se modèle» sur tel ou tel personnage qu'il incarne, ou par lesquels un orateur «se conforme» à tel personnage dont il veut être le porte-parole. Cf. M.-J. RONDEAU, *Les Commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*. Vol. 2 : *Exégèse prosopologique et théologie*, Rome, 1985.

C. 50, n. 1. — «Ainsi, entre autres, dans Isaïe, de la manière suivante», Καθὼς ἐν τοῖς τε ἄλλοις καὶ ἐν τῷ Ἡσαΐα τὸν τρόπον τοῦτον.

Dans la forme *ἑνωμένῳ*, l'instrumental traduit sans doute, comme en maint autre endroit, ἐν suivi du datif. Quant aux mots *ἑνωμένῳ ἑνωμένῳ*, ils sont le décalque de la locution adverbiale τὸν τρόπον τοῦτον.

C. 52, n. 1. — «Donc, que le Fils de Dieu — c'est ce que montrent les Écritures de ce genre», Ἄρα οὖν, ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, προὔπαρχων πάσης κτίσεως, Χριστὸς ἐστὶ τῷ Πατρὶ συμπαρῶν συμπαρῶν τε τοῖς ἀνθρώποις καὶ Βασιλεὺς πάντων —

πάντα γὰρ ὑπέταξεν αὐτῷ ὁ Πατὴρ — καὶ Σωτὴρ τῶν πιστευόντων εἰς αὐτόν, αἱ τοιαῦται μηνύουσι γραφαί.

La restitution de προὔπαρχων ne fait pas problème : sur l'équivalence *ἑνωμένῳ-ὑπάρχειν*, cf. *Dém.* 43, note 2. La restitution συμπαρῶν συμπαρῶν τε ne fait pas davantage problème : cf. Introduction, p. 33. On notera seulement le caractère fantaisiste de la ponctuation de l'arménien.

La question qui se pose est de savoir quel est le sujet de la phrase. Faudrait-il comprendre, avec Smith et Froidevaux : «le Christ est le Fils de Dieu...»? L'absence d'article au mot *Ἰησοῦς* inviterait à voir en ce mot l'attribut plutôt que le sujet. Ou faut-il passer outre à cette absence de l'article et comprendre : «le Fils de Dieu... est le Christ...»?

On optera pour cette seconde alternative. C'est en effet la Personne du Fils éternel, de Celui qui, en tant que Dieu, préexiste à toutes les créatures, qu'Irénée entend mettre en évidence depuis le chapitre 43. Le Fils éternel en personne, veut dire ici Irénée, est cet homme même qui a été constitué *Christ* par l'effusion plénière de l'Esprit Saint sur lui, qui a été établi *Roi* universel par son exaltation à la droite du Père et qui est devenu, du fait de sa victoire sur le péché et la mort, le *Sauveur* de ceux qui croient en lui. En somme, Irénée ne fait ici autre chose que formuler la christologie que l'on retrouve partout chez lui, celle qui, directement inspirée de saint Jean, part de la Personne éternelle du Fils de Dieu pour confesser l'authentique incarnation de cette Personne.

Soulignons encore que la présente phrase est le simple écho de toute une série d'affirmations antérieures ayant invariablement le Fils de Dieu pour sujet :

c. 47 : «Car *le Fils*... a reçu du Père... le trône de l'éternelle royauté et l'huile de l'onction plus que ceux qui ont part à lui...»

c. 49 : «Vois comment *le Fils* de Dieu est appelé Christ et Roi des nations...»

c. 51 : «Il résulte de ce texte... que *le Fils* de Dieu... serait... le Sauveur de ceux qui croiraient en lui...»

C. 53, n. 1. — «le Père de toutes choses opérant son incarnation», τοῦ Πατρὸς τῶν ὄλων ἐργαζομένου καὶ τὴν σάρκωσιν αὐτοῦ.

Comparer avec *A.H.*, V, 1, 3 : « Ils (= les Ébionites) ne veulent pas comprendre que l'Esprit Saint est survenu en Marie et que la puissance du Très-Haut l'a couverte de son ombre, à cause de quoi ce qui est né d'elle est saint et est le Fils du Très-Haut, le Père de toutes choses ayant opéré l'incarnation de son Fils (rétroversion : τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων ἐργασμένου τὴν σάρκωσιν αὐτοῦ) et ayant fait apparaître ainsi une naissance nouvelle ... »

C. 53, n. 2. — «vous donnera», δώσει... ὑμῖν. On lit dans l'arménien : ստացի ... քեզ (= «dabit ... tibi»), mais քեզ (= «tibi») est sans doute une corruption de ձեզ (= «vobis»). En *A.H.*, III, 21, 4, citant notre texte, Irénée écrit : «Propter hoc Dominus ipse dabit vobis signum ... »

C. 53, n. 3. — «comme il est d'usage pour un homme qui vient d'être mis au monde», τοῦτο γὰρ εἰωθὸς τῷ τεχθέντι. Littéralement : «car cela est la coutume pour quelqu'un qui a été enfanté».

Restitution très problématique. L'arménien քանզի այս սխառութիւն է և ճնիցելոյն se traduirait : «nam hoc error est et nati», «cela est une erreur et (le fait) d'un (être qui est) né». Ce qui n'offre aucun sens. Nous nous rallions, faute de mieux, à la conjecture de Conybeare et de Barthoulot qui proposent de voir dans սխառութիւն (= «error») la corruption de սովորութիւն (= «consuetudo»).

C. 53, n. 4. — «Or ce nom est double...», τὸ δὲ ὄνομα αὐτῶ διπλοῦν...

S'ouvre ici un développement relatif à la signification des deux noms sous lesquels est habituellement désigné le Fils de Dieu fait homme : Χριστός et Ἰησοῦς. Le texte explique que Χριστός est la traduction grecque de l'hébreu Machiah (= Messie, Oint), tandis que Ἰησοῦς est la simple transposition du mot hébraïque dont la traduction grecque serait Σωτήρ (= Sauveur). On nous dit que ce sont là des «termes d'action» et on les explique avec détail.

Tout ce développement, à cet endroit, ne laisse pas de surprendre, car les termes «Christ» et «Jésus» n'ont rien à voir

avec la péricope isaïenne qu'Irénée est occupé à commenter. Bien mieux, le développement en question fait figure de corps étranger dans le commentaire. En effet, un survol de ce commentaire (*Dém.* 53-54a) montre que, tout comme il l'a fait en *A.H.*, III, 21, 4, Irénée s'attache à faire voir comment tout l'essentiel du dogme christologique tient déjà dans le texte d'Isaïe : 1. la naissance virginale du Fils de Dieu ; 2. son humanité véritable, attestée par le fait qu'il mangera, qu'il est appelé un enfant et qu'un nom lui sera donné comme à tout enfant qui vient au monde ; 3. sa divinité, attestée par son nom d'Emmanuel, qui signifie «Dieu-avec-nous». C'est entre ces deuxième et troisième points que s'intercale tout un développement qui vient briser la continuité du commentaire consacré à la prophétie isaïenne. N'aurions-nous pas affaire à une glose introduite après coup par un lecteur soucieux de préciser que le nom d'«Emmanuel» n'a jamais été donné effectivement au Fils de Dieu fait homme, mais bien les noms de «Christ» et de «Jésus»? Nous nous bornons à poser la question, sans prétendre y répondre péremptoirement.

C. 53, n. 5. — «Ces noms sont tous deux des noms signifiant des actions», Τὰ δὲ ἀμφοτέρω ὀνόματα ἔργων τινῶν ἐργασμένων ὀνόματά ἐστιν.

Comparer avec Justin, *II Apol.* 6, 2 : Τὸ δὲ Πατήρ καὶ Θεὸς καὶ Κρίστης καὶ Κύριος καὶ Δεσπότης οὐκ ὀνόματά ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποιῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις, «Père, Dieu, Créateur, Seigneur, Maître ne sont pas des noms, mais des appellations inspirées des bienfaits et des actions (de Dieu)».

C. 53, n. 6. — «D'une part, en effet, il est appelé Christ parce que, par lui, le Père a oint et orné toutes choses, et parce que, lors de sa venue comme homme, il a été oint de l'Esprit de Dieu son Père», Χριστὸς μὲν γὰρ ὀνομασται διότι ἔχρισε καὶ ἐκόσμησε τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ὁ Πατήρ καὶ ἐν τῇ κατ' ἀνθρώπων παρουσίᾳ αὐτοῦ ἐχρίσθη τῷ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς αὐτοῦ Πνεύματι.

Que le Fils de Dieu, en tant qu'homme, ait été oint de l'Esprit Saint, particulièrement au baptême du Jourdain, c'est ce qu'affirme Irénée avec toute la clarté souhaitable dans *l'Ad-versus haereses*. Cf. *supra*, *Dém.* 47.

Que ce même Fils, *en tant que Dieu*, ait été Celui par qui le Père « a oint et orné toutes choses », c'est là une assertion dont on ne trouve pas la moindre trace dans l'*Adversus haereses*. Sur les termes *χρίω* et *κοσμέω*, cf. A. HOUSSIAU, *La Christologie de saint Irénée*, p. 170 suiv. Il ne s'agit pas d'onction consécatoire (acception religieuse remontant à la Septante), mais de l'action consistant à frotter, enduire, oindre un objet pour le rendre parfaitement apte à sa fonction : oindre un bateau de poix, peindre une maison, oindre un athlète, oindre une œuvre artistique pour la rendre brillante (cf. Théophile d'Antioche, *Ad Aut.* I, 10). Le rapprochement de *χρίω* et de *κοσμέω* est significatif, car la *κόσμησις* était cette onction qui se pratiquait pour donner aux statues leur dernier éclat. Il s'agit donc, dans notre passage, d'une activité de parachèvement : par le Fils de Dieu, selon notre texte, Dieu aurait donné aux êtres non seulement leur existence, mais ce resplendissement, ce fini, cet ordre harmonieux qui est leur perfection. Or, cela fait problème, car, partout dans l'œuvre d'Irénée, cette œuvre de parachèvement est *le fait de l'Esprit Saint, non du Fils*. Nous sommes donc devant un fait qui soulève un problème : n'y aurait-il pas là un indice supplémentaire en faveur de la non-authenticité irénéenne du passage qui nous occupe (cf. *supra*, note 4) ?

La conception selon laquelle le Fils est Celui par qui Dieu a oint et orné l'univers se rencontrait déjà chez Justin en des termes curieusement identiques : *Ὁ δὲ Υἱὸς... Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ χρίσαι καὶ κοσμήσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν Θεὸν λέγεται...*, « Le Fils... est appelé Christ parce que, par lui, Dieu a oint et orné toutes choses... » (il faut lire *χρίσαι* au lieu de *χερῖσθαι*, leçon du manuscrit).

On aura noté la double signification de l'adjectif *χριστός*. Au sens passif : « oint », « qui a été oint » (τὸ χριστόν, « l'objet oint »). Au sens actif : « qui sert à oindre » (τὸ ἔλαιον τὸ χριστόν, « l'huile servant à oindre », « l'huile d'onction »). La phrase qui fait l'objet de cette note n'est intelligible que si l'on joue sur la double signification du terme *χριστός* et si, par surcroît, on distingue l'onction au sens profane de l'onction au sens religieux du terme.

C. 54, n. 1. — « un mâle s'est échappé de son sein », ἐξέφυγεν ἄρσεν.

On lit dans l'arménien : *ճողարեաց փրծաւ արու* (= « effugit evasit masculus »). Smith voit avec raison, dans la juxtaposition des deux verbes arméniens, un doublet traduisant le grec ἐξέφυγεν. Le même doublet figurait en A.H., V, 1, 3, où, au latin « effugit », correspond l'arménien *ճողարեալ փրծաւ* (= « effugiens evasit »). Le texte qui se lit dans la Septante est différent : *ἐξέφυγεν καὶ ἔτεκεν ἄρσεν*, « il s'est échappé et elle a enfanté un mâle ». Froidevaux fait donc erreur lorsqu'il voit dans l'arménien une « traduction correcte du texte de la Septante » et lorsqu'il traduit : « ... elle a été délivrée et elle s'est libérée d'un mâle » : en fait, l'arménien n'a rien qui corresponde à *καὶ ἔτεκεν*.

C. 55, n. 1. — « de toute évidence, le Père parle ici au Fils, qui est donc bien le 'Conseiller merveilleux' du Père », φαίνεται γὰρ ἐναυῦθα ὁ Πατήρ πρὸς τὸν Υἱὸν λέγων, θαυμαστόν σύμβολον τοῦ Πατρὸς.

Suivi d'un participe, le verbe φαίνομαι signifie « apparaître comme », « se montrer comme ». En pratique, on traduira φαίνομαι par un adverbe, tandis que le participe deviendra en français le verbe principal. Exemple classique : ἡ ψυχὴ ἀθάνατος φαίνεται οὐσα, « l'âme est manifestement immortelle » (Platon, *Phaed.* 107 c).

C. 56, n. 1. — « sur son épaule », ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ. Cette leçon est celle de la Septante.

Nous proposons de corriger *πυργῆ ἡρηγ* (leçon du manuscrit, peut-être sous l'influence de la Bible arménienne) en *πυργῆ ἡρηγ*. C'est, en effet, cette dernière leçon que l'on rencontrera dans la suite du présent chapitre, lorsqu'Irénée reprendra la présente phrase pour la commenter.

C. 56, n. 2. — « afin qu'il le dirige et le soutienne », κατορθῶσαι < αὐτὴν ? > καὶ ἀντιλαβέσθαι < αὐτῆς ? >.

Deux doublets. En ce qui concerne le premier, nulle difficulté : *ἰωθνηετὶ ἢ ἠδωρηετὶ* = « diriger et perficer ». Le second met en œuvre une technique plus subtile : *ἡ ἡρηγ ἡρηετὶ ἢ ρουῶν ἠωρηωῶετὶ* = « ad latus fieri et suscipere » (il s'agit de « venir aux côtés de quelqu'un » pour le « soutenir », l'« aider »). Il est

plutôt exceptionnel que l'on trouve des doublets de cette sorte dans la traduction de textes scripturaires.

C. 56, n. 3. — « Car, pour ceux qui seront morts avant que le Christ ne soit apparu, il y aura l'espoir que, ressuscités, ils obtiennent le salut lors du jugement », Τοῖς μὲν γὰρ τετελευτηκόσι πρὶν φανῆναι τὸν Χριστὸν ἐλπίς ἐστὶν ἐγερθεῖσιν ἐν τῇ κρίσει σωτηρίας ἐπιτυχεῖν.

Avec Barthoulot et Froidevaux, nous corrigeons *ἰαρηγελήσῃ* (= « resuscitato ») en *ἰαρηγελήσῃ* (= « resuscitatis »).

C. 57, n. 1. — « Ainsi, que le Fils de Dieu devait naître — grâce aux prophéties du genre que voici », Ὅτι μὲν οὖν γεννητὸς καὶ τίνα τρόπον γεννητὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐμελλε γίνεσθαι καὶ ὅτι Χριστὸς ἀποδείχθήσεται, καθὼς ἐκ τῶν εἰρημένων φανερόν, προεγνωρίσθη διὰ τῶν προφητῶν ἕπειτα δὲ καὶ ἐν ποίᾳ γῆ καὶ ἐκ ποίων ἀνθρώπων ἐμελλε γεννᾶσθαι, προεμηνύθη διὰ τῶν τοιούτων.

Nous sommes manifestement devant une phrase de transition : Irénée jette d'abord un coup d'œil rétrospectif sur les prophéties expliquées jusqu'ici par lui ; il annonce ensuite l'exposé d'une nouvelle série de prophéties. S'il en est ainsi, il apparaît clairement que la conjonction *ἠρωξυ* (= « sicut »), qui ne peut introduire qu'une subordonnée, a été accidentellement déplacée. Nous lisons donc : *ἠρωξυ ἰασηγελήσῃ ἰαση ξ, ἰασηγελήσῃ δαδινιγαι* (= « sicut ex dictis manifestum est, praenotificatum est »).

La phrase ayant ainsi retrouvé sa structure, quelques points demeurent à élucider :

1. Ὅτι μὲν οὖν γεννητὸς... Traduisant mot à mot de façon toute matérielle, le traducteur ne s'est pas aperçu que *γεννητὸς* était à rattacher à *ἐμελλε γίνεσθαι*, et il a cru devoir sous-entendre le verbe *ἐστὶν* : *ἡ γῆ δαδινιγαι ξ*. C'est un contresens dont la traduction française n'a évidemment pas à se faire l'écho.

2. καὶ ὅτι Χριστὸς ἀποδείχθήσεται. Sur la signification du verbe *ἀποδείκνυμι* à cet endroit, cf. *Dém.* 22, note 3. Il ne s'agit pas, pour le Fils de Dieu, de « se montrer comme le

Christ» (Froidevaux), ni d'« être manifesté comme Christ» (Smith) — ce dont il n'a d'ailleurs pas été question dans les chapitres précédents —, mais d'*être fait* Christ par l'onction de l'Esprit Saint dont il devait être oint en son humanité (cf. *Dém.* 53).

3. προεμηνύθη διὰ τῶν τοιούτων, « fut indiqué par avance grâce aux (prophéties) du genre que voici ». Dans le manuscrit arménien tel qu'il est ponctué, les mots *ἡ δὲ τὴν ἰασηγελήσῃ* (= « per talia ») constituent le début d'une nouvelle phrase. On regrette que les traducteurs successifs aient cru devoir considérer comme intangible, ici comme en maint autre cas, une ponctuation aberrante.

C. 57, n. 2. — « jusqu'à ce que vienne Celui à qui il est réservé de l'être (c'est-à-dire prince et chef) », « ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ ἀπόκειται ».

Même leçon en *A.H.*, IV, 10, 2 : « quoadusque veniat cui repositum est ». Cette leçon figure chez Justin, Hippolyte et dans un certain nombre de manuscrits en minuscules. Les autres manuscrits de la Septante ont la leçon *ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκειμένα αὐτῷ*, « jusqu'à ce que vienne ce qui lui est réservé ».

C. 57, n. 3. — « Les flèches du carquois ont été enlevées », τὸ κράτος τῆς φαρέτρας ἤρθη.

L'arménien a : *ἡρρηξυ ἡασηγελήσῃ ἡρρηξυ ἡασηξυ*, « la force du carquois de l'arme a été enlevée (supprimée, détruite) ». Les deux génitifs juxtaposés forment un doublet, le premier traduisant de manière littérale et le second rendant le sens de l'image. Nous reprenons à notre compte la traduction libre, mais excellente, de Froidevaux : « les flèches du carquois ont été enlevées ». Il s'agit de l'anéantissement des armées juives par les Romains, comme l'indique la suite du texte.

C. 58, n. 1. — « et un chef surgira d'Israël », « καὶ ἀναστήσεται ἡγούμενος ἐξ Ἰσραήλ ».

Au lieu de *ἡγούμενος*, la Septante a la leçon *ἄνθρωπος*, « un homme ». Cf. *A.H.*, III, 9, 2 : « et surget dux in Israel », et Justin, *Dial.* 106, 4 : « Ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ καὶ ἡγούμενος ἐξ Ἰσραήλ ».

C. 58, n. 2. — « l' 'économie' du Christ selon la chair », ἡ κατὰ σάρκα οἰκονομία αὐτοῦ.

Dans l'*Adversus haereses*, on ne relève pas d'emploi de la formule ἡ κατὰ σάρκα οἰκονομία, mais on y rencontre à deux reprises la formule pratiquement identique ἡ κατ' ἄνθρωπον οἰκονομία :

— III, 17, 4 : « omnem secundum hominem dispensationem implente ... », πᾶσαν τὴν κατ' ἄνθρωπον οἰκονομίαν ἐκπληρώσαντος ... (grec conservé par Théodoret) ;

— V, 18, 2 : « significans eius secundum hominem dispensationem, dixit : Et Verbum caro factum est ... »

C. 59, n. 1. — « Une tige sortira de la racine de Jessé, et une fleur s'élèvera de cette racine », « Ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναθήσεται ».

1. Il semble indiqué de corriger *ἰωρδάννη* (= « de radicibus ») en *ἰωρδάννη* (= « de radice »), la confusion des lettres *g* et *j* étant des plus faciles lorsqu'elles sont écrites en majuscules. La même citation figure en *A.H.*, III, 9, 3, sous la forme suivante : « Exiet virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet ... »

2. Un problème peut se poser du fait que, dans le texte arménien, la même forme *հղէ* traduit d'abord *ἐξελεύσεται* et ensuite *ἀναθήσεται*. Le verbe *ἠγνώκεν* possède les deux significations : « sortir » et « monter, s'élever ». Il est donc parfaitement compréhensible que le traducteur arménien ait utilisé le même terme pour rendre les deux verbes grecs. Mais que faire en français ? Soucieux de présenter un décalque strictement objectif de l'arménien, Froidevaux traduit : « Et il *sortira* un rameau des racines de Jessé et une fleur *sortira* de sa racine ». Nous ne pouvons adopter ce point de vue, car c'est Irénée que nous entendons traduire, non la version arménienne. Celle-ci ne nous autorisant pas à penser qu'Irénée ait écrit un autre texte que celui que nous lisons dans la Septante, nous traduisons donc : « Une tige *sortira* de la racine de Jessé, et une fleur *s'élèvera* de cette racine ».

C. 59, n. 2. — « il ... prendra en pitié les humbles de la terre », « καὶ ἐλεήσει τοὺς ταπεινοὺς τῆς γῆς ».

La citation reviendra, exactement dans les mêmes termes, au début du chapitre suivant. Par contre, on lit dans la Septante : καὶ ἐλέξει τοὺς ταπεινοὺς (*var.* ἐνδόξους) τῆς γῆς, « il condamnera les humbles (*var.* les grands) de la terre ». Comparer avec *A.H.*, III, 9, 3 : « et arguet gloriosos terrae ». La leçon ἐλεήσει, clairement discernable sous l'arménien *սղորմեսցի*, ne paraît pas connue autrement que par la présente citation d'Irénée.

C. 59, n. 3. — « < et un petit enfant les mènera. Le bœuf et l'ours paîtront ensemble et leurs petits seront ensemble, et le lion et le bœuf mangeront ensemble du fourrage > ».

Tel qu'il se présente dans le manuscrit d'Érévan, le texte arménien présente une omission d'un peu plus de deux lignes par rapport à la Septante. En rétablissant le grec sous-jacent à l'arménien et en suppléant ce qui manque à l'aide de la Septante, on obtient le texte suivant : ... καὶ παιδίον < μικρὸν ἄξει αὐτούς · καὶ βοῦς καὶ ἄρκος ἅμα βοσκηθήσονται καὶ ἅμα τὰ παιδιά αὐτῶν ἔσονται, καὶ λέων καὶ βοῦς ἅμα φάγονται ἄχυρα · καὶ παιδίον > νηπίον ... Il saute aux yeux que l'omission a été provoquée par un saut du même au même. Plutôt qu'à Irénée lui-même, il paraît normal d'attribuer cette bévue à un copiste, soit au niveau de la tradition arménienne, soit à celui de la tradition grecque.

Et ce qui semble confirmer qu'Irénée n'est pas l'auteur de l'omission, c'est le fait qu'en *A.H.*, V, 33, 4, il cite le même texte en parfaite conformité avec la Septante : « ... et puer pusillus ducet eos. Et bos et ursus simul pascentur, et simul infantes eorum erunt, et leo et bos manducabunt paleas. Et puer infans ... »

Nous croyons donc pouvoir réintroduire dans notre traduction les lignes manquantes, quitte à les mettre entre crochets pointus.

C. 59, n. 4. — « et ils ne lui feront pas de mal », « καὶ οὐ μὴ κακοποιήσωσιν ».

La Septante ajoute environ deux lignes : « et ils ne pourront plus faire périr personne sur ma montagne sainte, car toute la terre aura été remplie de la connaissance du Seigneur à la manière dont la masse des eaux recouvre les mers », « οὐδὲ μὴ

δύνωνται ἀπολέσαι οὐδένα ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου, ὅτι ἐνεπλήσθη ἡ σύμπασα τοῦ γινῶναι τὸν Κύριον ὡς ὕδωρ πολὺ κατακαλύψαι θαλάσσας».

Ici, rien ne permet de juger accidentelle l'omission : Irénée était évidemment libre de laisser tomber un membre de phrase jugé inutile au but poursuivi par lui. Le cas présent ne nous paraît donc pas devoir être assimilé à celui qui a fait l'objet de la note précédente.

C. 59, n. 5. — « et son lever sera un honneur », « καὶ ἔσται ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ τιμὴ ».

Au lieu de ἀνάστασις, les manuscrits de la Septante sont unanimes à avoir la leçon ἀνάπαυσις, « repos ». La leçon ἀνάστασις ne paraît pas autrement connue que par la présente citation d'Irénée. Comme cette même leçon se retrouvera à la fin de *Dém.* 61, là où Irénée commente la présente phrase, on doit penser que la leçon en question figurait bel et bien dans le texte biblique qu'utilisait Irénée. Elle s'explique très naturellement par la forme ἀνιστάμενος figurant une ligne plus haut dans cette même phrase : le verbe ἀνίσταμαι (= « se lever », « ressusciter ») a pu entraîner la déformation de ἀνάπαυσις en ἀνάστασις (= « le fait de se lever », « résurrection »).

C. 59, n. 6. — « bâton ... sceptre ». Comme l'avait déjà fait Justin, *Dial.* 86, 4, Irénée joue sur les différents sens possibles du mot ῥάβδος. Ce mot peut signifier : baguette, branche, serment, « tige » (c'est le cas en *Is.* 11, 1); verge pour frapper (*Prov.* 23, 13-14); bâton magique (*Ex.* 7, 12); bâton de commandement, sceptre (*Ps.* 2, 9); houlette de berger (*Ps.* 22, 4); bâton de vieillard ou de voyageur (*Matth.* 10, 10), etc.

C. 60, n. 1. — « les humbles de la terre », « τοὺς ταπεινοὺς τῆς γῆς ».

On lit dans le manuscrit arménien : *hniawuhj jekhrrh* (= « humilis in terra »). Nul doute, cependant, que le texte primitif ait été *hniawuhjg khrhrh* (= « humilium terrae »), c'est-à-dire le texte tel qu'il figurait au chapitre précédent dans la citation. La confusion entre les lettres *j* et *g* remonte au temps où n'étaient utilisées que les majuscules et où les mots n'étaient pas séparés les uns des autres. Les traducteurs n'ont

pas manqué de proposer la correction en question, sinon dans le texte, du moins en note.

C. 60, n. 2. — « conforme à la suprême justice de Dieu », « κατὰ τὴν ἄκραν δικαιοσύνην τοῦ Θεοῦ ».

On lit dans l'arménien : *ruw dhjrrh k ruw qhrrhny arharrubekhny Uawndny* (= « secundum summum et secundum supernam iustitiam Dei »). Au lieu du substantif *dhjrrh*, on attend un adjectif. Nous proposons de corriger *dhjrrh* en *dhjrrhny*, en conformité avec la dernière ligne de ce chapitre, où précisément l'adjectif *dhjrrhny* se rencontre comme qualifiant le substantif *arharrubekhny*. Dans la présente phrase, les adjectifs *dhjrrhny* et *qhrrhny* constituent un doublet traduisant le grec ἄκρος. Sur cet emploi de ἄκρος, voir, par exemple, Clément d'Alexandrie, *Paed.* I, 84, 1 : ... τοῦ παναγίου ποιμένος καὶ παιδαγωγού ... τὴν ἄκραν σοφίαν ..., « ... la suprême sagesse du très saint Pasteur et Pédagogue ... »

C. 61, n. 1. — « des hommes de races et de mœurs différentes », « τῶν ἀνομογενῶν καὶ ἀνομοθῶν ἀνθρώπων ».

L'arménien a : *qhndhndhwarqehny k hndhwarrrgh* (= « de races dissemblables et de mœurs semblables »). Le contexte invite à corriger le second adjectif et à lire < *anh* > *hndhwarrrgh* : les hommes que le Christ rassemble dans l'unité sont différents non seulement par la race, mais tout autant, sinon davantage, par les mœurs.

C. 61, n. 2. — « à l'instar des justes ... ils ne feront plus de tort à personne, ceux-là, hommes et femmes, que leur cupidité avait auparavant rendus pareils à des bêtes fauves ... », « διὰ τὸ ἅμα τοῖς δικαίοις ... μηδενὶ ζημίαν ποιῆν τοὺς ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ θηρωδεῖς διὰ πλεονεξίας ἀνδρας τε καὶ γυναῖκας γενομένους ... »

Le texte arménien est le suivant : *qh h dhawhny arharrghny ... nzh qhnuw nndhr wnhny hrp jawnh dhndhnhw h qhndhndhny k qhndhwarrrghny qhnuw wnhny wnhny qhndhndhny k arh k hndhny qhndhny hny ...* (= « quoniam una cum iustis ... non damnnum cupiam facient [*lit. facere*] qui in priore tempore ferinae-formae-et-ferinae-indolis propter avaritiam et viri et mulieres facti fuerant ... »)

Froidevaux traduit : « car les justes (vivant) ensemble ... ne subiront de mal de la part d'aucun (de ceux) qui, à une époque antérieure, s'étaient ... modelés sur les mœurs des bêtes sauvages ... » Cette traduction ne nous paraît pas acceptable :

1. Le mot *արդարոցն* se rattache à *ի ճիշտին*, non à *վնաս ... աննել*. Les mots *ի ճիշտին արդարոցն* traduisent *ἅμα τοῖς δικαίοις* ou une expression de sens identique et sont à comprendre au sens de : « pareillement aux justes », « à l'instar des justes ».

2. Comprendre *վնաս ... աննել* au sens de « subir du mal » est impossible. L'expression signifie, au contraire : « faire du mal », « causer du dommage ». Et le complément indirect de *աննել* est *ուձեք*, datif du pronom indéfini *աք* : « ... ne feront pas de mal à qui que ce soit ... »

C. 62, n. 1. — « C'est pourquoi le prophète dit encore — qui est désignée », *Διὰ τοῦτο πάλιν λέγει ὁ προφήτης* : « Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀναστήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν », τὴν ἀπὸ Δαυὶδ, καθὼς προειρήκαμεν, σάρκα τοῦ Χριστοῦ δηλονότι μηνῶν μετὰ τὸν θάνατον ἀναστήναι ἐκ νεκρῶν· σκηνὴ γὰρ καλεῖται ἡ σάρξ.

L'arménien *յայտ է եթէ զեկուցանէր* (= « manifestum est quoniam indicabat ») témoigne que le traducteur a lu *δηλονότι*, en sous-entendant le verbe *ἔστιν*, là où il s'imposait de lire l'adverbe *δηλονότι*.

C. 63, n. 1. — « A son tour, le prophète Michée — qui mènera paître mon peuple Israël », *Πάλιν δὲ φησιν ὁ προφήτης Μιχαίας καὶ τὸν τόπον ὅπου ἐμελλεν ὁ Χριστὸς γενᾶσθαι, Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας, λέγων οὕτως* : « Καὶ σύ, Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας, μὴ ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα; ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγεύμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαὸν μου τὸν Ἰσραὴλ ».

Le texte de Michée est cité par Irénée non tel qu'on le lit dans la Septante, mais tel qu'il figure en *Matth.* 2, 6 selon le texte occidental et la *Vetus latina*. En effet, l'arménien *մի զուրկուրեա ես* ne peut traduire autre chose que *μὴ ἐλαχίστη εἶ*. Et, tout comme en *Matth.* 11, 23, cité en *A.H.*, IV, 36, 3, *μή* ne peut être qu'une particule interrogative introduisant une question qui appelle une réponse négative.

Contresens, par conséquent, chez Smith : « And thou ... art not the least among the leaders of Juda ... » Contresens identique chez Froidevaux : « Et toi ..., tu n'es pas insignifiante parmi les chefs de Juda ... » Avant eux, cependant, Robinson — seul entre tous les traducteurs antérieurs — avait parfaitement compris et traduit : « And thou, Bethleem of Judaea, art thou the least among the princes of Judah ? »

C. 64, n. 1. — « De même encore, David dit — et leur Fils sera éternellement », *Πάλιν δὲ λέγει Δαυὶδ ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ τὸν Χριστὸν γεννηθῆναι τὸν τρόπον τοῦτον* : « Ἐνεκεν Δαυὶδ τοῦ δούλου σου μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ σου. Ὡμοσεν Κύριος τῷ Δαυὶδ ἀλήθειαν καὶ οὐ μὴ ἀθετήσῃ αὐτόν· Ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας σου θήσομαι ἐπὶ τὸν θρόνον σου, ἐὰν φυλάξωνται οἱ υἱοὶ σου τὴν διαθήκην μου καὶ τὰ μαρτύριά μου ἀ διεθέμην αὐτοῖς, καὶ ὁ Υἱὸς αὐτῶν ἕως τοῦ αἰῶνος ».

Cette citation se retrouve partiellement en *A.H.*, III, 9, 2 (texte latin et fragment grec *Pap. Oxy. 405*). Elle appelle quelques éclaircissements :

1. Dans l'arménien, on lit : « A cause de David *mon* serviteur (*ծառայի իմի*) ... » Comme cette phrase ne peut être mise dans la bouche de Dieu mais qu'elle exprime la prière du psalmiste, on doit supposer que, conformément au texte de la Septante, Irénée avait écrit : « Ἐνεκεν Δαυὶδ τοῦ δούλου σου ... », « A cause de David *ton* serviteur ... » Smith fait la correction. Froidevaux ne paraît pas avoir remarqué la difficulté. Cependant, contrairement à ce que dit Smith (p. 198), on ne peut faire appel à *A.H.*, III, 9, 2 pour trancher la question, car, à cet endroit, Irénée ne cite pas les mots qui font l'objet de la présente remarque.

2. « et il ne le rejettera pas ». Quel est le substrat grec ? L'arménien a : *ոչ անեցիք ἡδῶ*, « il ne lui mentira pas », « il ne le trompera pas ». Quoi qu'on puisse penser de prime abord, il ne semble pas que le traducteur ait lu un autre verbe que *ἀθετέω*, car la Bible arménienne elle-même utilise le verbe *անեմ* pour la traduction de ce verset (avec cette différence qu'elle suppose comme substrat *ἠθέτησε* au lieu de *ἀθετήσει*, leçon de la Septante). En son sens premier, le verbe *ἀθετέω* signifie « violer (un traité, un serment ...) » Suivi d'un accusatif de personne, le même verbe signifiera « agir avec perfidie envers quelqu'un en

violant une promesse, un serment...» Dans le présent contexte, où il est question de la vérité que Dieu a jurée à David, le verbe ἀθετέω peut parfaitement être infléchi dans le sens de «tromper», «mentir». On notera que, en *A.H.*, III, 9, 2, on lit : οὐ μὴ ἀθετήσῃ αὐτόν (grec conservé dans le *Pap. Oxy. 405*).

3. «et leur Fils (sera) éternellement», καὶ ὁ Υἱὸς αὐτῶν ἕως τοῦ αἰῶνος. On lit dans la Septante : καὶ οἱ υἱοὶ αὐτῶν ἕως τοῦ αἰῶνος καθισθῶνται ἐπὶ τοῦ θρόνου σου, «et leurs fils seront assis éternellement sur ton trône». On ne sait d'où vient la leçon ὁ Υἱός, propre à Irénée. Quoi qu'il en soit, elle est exigée par le bref commentaire qui suit la citation.

C. 65, n. 1. — «tandis que les foules étendaient sous lui leurs vêtements», ὑποστρωννύοντων αὐτῷ τῶν ὄχλων τὰ ἱμάτια ἑαυτῶν.

Restitution très hypothétique. L'arménien a : *սթարահարկն և նստելով նձա ժողովուրդքն զՀանդերս իրեանց* (= «sternentes et sedentes ei turbæ vestimenta sua»). Le sens général est clair : Irénée fait une allusion évidente à *Matth.* 21, 8, où l'on voit les gens étendre leurs vêtements sur le chemin au passage de Jésus. Mais que peuvent signifier les mots *և նստելով* (= «et sedentes»)? Le plus simple n'est-il pas de les considérer comme ajoutés indûment au texte?

C. 67, n. 1. — «Ainsi donc, que le Fils de Dieu naîtrait — disons-le maintenant», Ὅτι μὲν οὖν γεννητὸς καὶ τίνα τρόπον γεννητὸς καὶ ὅπου ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ γεννᾶσθαι ἐμελλε, καὶ ὅτι Χριστὸς, μόνος βασιλεὺς αἰώνιος, οὕτως ἐμήνυον οἱ προφῆται· πάλιν δὲ πῶς προειρήκασιν αὐτόν ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἰάσασθαι οὐς ἰάσατο καὶ ἐγείραι νεκροὺς οὐς ἤγειρε καὶ μισηθῆναι καὶ ἀτιμασθῆναι καὶ μαστιγωθῆναι καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ σταυρωθῆναι, καθὼς ἐμισθῆθαι καὶ ἠτιμάσθη καὶ ἀπεκτάνθη, νῦν εἰπόμεν.

Sans doute rencontrons-nous ici le plus bel exemple de ponctuation aberrante dans le manuscrit arménien. La fin du chap. 66 et le début du chap. 67 s'y présentent de la façon suivante : ... *և սպանու* : *Այժմ աստուցուք յաղապ բժշկութեանցն նորա. ախ նսալի ալալս ...* («... et occisus est. Nunc dicamus de curationibus eius. Ait Esaias sic...»)

L'édition imprimée reproduit scrupuleusement la ponctuation du manuscrit. Lors du découpage en chapitres, Harnack a cru devoir faire commencer le chap. 67 avec les mots *Այժմ աստուցուք*... Quant aux traducteurs qui se sont succédé depuis lors, ils ont, à l'unanimité, accepté le texte tel quel, sans se poser de question. Froidevaux a bien remarqué que la proposition commençant par les mots «Comment encore ils ont prêté...» ne se rattachait à aucune principale : il a cru se tirer d'affaire en en faisant une interrogative. Les autres traducteurs suppléent d'une manière ou d'une autre le verbe manquant. Mais, en fait, ce verbe existe bel et bien : il n'est autre que *աստուցուք, Էիպոմեն*. Moyennant le rétablissement de la ponctuation correcte, on obtient une phrase simple, telle qu'on en trouve d'autres tout à fait semblables sous la plume d'Irénée : *πάλιν δὲ πῶς προειρήκασιν ... νῦν εἰπόμεν*, «comment encore ils ont prêté..., disons-(le) maintenant».

Un mot sur la restitution *μαστιγωθῆναι*, auquel correspond l'arménien *սանջանս կրել* (= «flagellum pati»). Cette restitution demeurerait incertaine si nous ne disposions que du présent chapitre. Mais elle s'impose si nous rapprochons notre texte d'un passage de *Dém.* 68 où le verbe *սանջան* ne peut traduire que *μαστιγῶ* (cf. *Dém.* 68, note 1). Irénée évoque ici d'un mot la flagellation du Christ dont il parlera plus longuement au chap. 68.

C. 67, n. 2. — «Et d'abord, au sujet des guérisons opérées par lui, Isaïe s'exprime ainsi», *Περὶ μὲν τῶν ἰάσεων αὐτοῦ λέγει Ἡσαΐας οὕτως.*

Après avoir annoncé le contenu de ce chapitre et des suivants dans ce qui précède, Irénée cite et commente un premier texte : *Is.* 53, 4. On ne saurait douter que la particule *μὲν* ait figuré au début de la phrase, mais on sait que cette particule n'est pratiquement jamais traduite par le traducteur arménien. Cette particule annonce une première citation biblique qui sera suivie d'autres.

C. 67, n. 3. — «Il a pris sur lui nos infirmités et porté nos maladies», *Αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν*.

A cet endroit, *Is.* 53, 4 est cité non selon la Septante, mais

d'après *Matth.* 8, 17. En *Dém.* 68, au milieu d'une longue citation isaienne, la présente phrase sera citée selon la Septante. Comparer avec *A.H.*, IV, 33, 11 : « Ipse infirmitates nostras accipiet (*arm.* accepit) et languores portabit (*arm.* portavit) ».

C. 67, n. 4. — « Et le prophète mentionne les différentes espèces de guérisons en ces termes », *Τῆς δὲ κατ' εἶδος ἰάσεως μνημονεύει, οὕτως λέγων.*

Le traducteur arménien paraît avoir traduit de façon très matérielle. On notera l'article : *բայ տեսակին...*, *τῆς κατ' εἶδος...* Le génitif *ἰάσεως* a été rendu par le génitif *բժշկութեան*. Quant à l'étrange futur *յիջեցէ* (= « commémorabit »), il fait supposer que le traducteur a lu *μνημονεύσει*. Enfin, il semble que le traducteur ait rattaché *οὕτως* à *μνημονεύει* plutôt qu'à *λέγων*.

C. 67, n. 5. — « voici que notre Dieu rend le jugement et il le rendra ». « ἰδοὺ ὁ Θεὸς ἡμῶν κρίσιν ἀνταποδίδωσιν καὶ ἀνταποδώσει ».

Texte conforme à la Septante et cité sous cette même forme en *A.H.*, III, 20, 3.

Dans l'édition imprimée de la *Démonstration*, on lit : *դաստատան փոխանակ Հատուցէ* (= « iudicium vicissim reddet »), sans indication d'aucune sorte. En fait, le manuscrit porte : *դաստատան փոխանակ Հատուցանէ և փոխանակ Հատուցէ* (= « iudicium vicissim reddit et vicissim reddet »), avec un double signe d'exponctuation affectant les trois derniers mots. Cette façon de procéder des éditeurs du texte arménien, qui suppriment ce que garde le manuscrit et gardent ce qu'il supprime, est difficilement compréhensible — à moins qu'il ne s'agisse d'une distraction de leur part —. Les différents traducteurs n'ont pu que faire confiance au texte imprimé. Seul, Froidevaux, bénéficiant d'une nouvelle collation du manuscrit (cf. *SC* 62, p. 182), traduit : « voici que notre Dieu rend un jugement ». Pour notre part, cependant, tablant notamment sur la citation telle qu'elle figure en *A.H.*, III, 20, 3 — non seulement dans la version latine, mais dans le fragment 24 du *Galata* 54 (cf. Renoux, p. 68, ligne 1) —, nous sommes porté à croire que la leçon première du manuscrit arménien était la bonne et que l'exponctuation fut le fait d'un lecteur dont l'in-

tention valait mieux que l'information : surpris de rencontrer deux fois le même verbe, il crut tout remettre en ordre en supprimant le second.

C. 68, n. 1. — « il sera flagellé », *μαστιγωθήσεται*. Pour la justification de cette restitution, voir la note suivante.

C. 68, n. 2. — « Et j'ai été flagellé », « *Καὶ ἐγενόμην μεμαστιγωμένος* ».

Noter le littéralisme de l'arménien : *եղէ սանջեալ* est le décalque exact de la conjugaison périphrastique grecque *ἐγενόμην μεμαστιγωμένος*.

La citation est expressément attribuée à David. Vérification faite, le verset 14 du Psaume 72 est le seul passage du Psautier qui puisse correspondre à l'arménien. Aucun traducteur antérieur n'a identifié cette citation. Les éditeurs du texte arménien renvoient à *Ps.* 37, 18 (en accompagnant cette référence, il est vrai, d'un point d'interrogation). Les différents traducteurs reprennent cette référence — à moins que, comme Smith, ils ne soupçonnent une glose renvoyant à un texte inconnu par ailleurs.

Quoi qu'il en soit, l'équivalence *սանջեմ-μαστιγώω* est pleinement assurée dans la présente citation. Du même coup, elle l'est dans la phrase qui la précède et dans la phrase qui la suit — et, du même coup encore, au début de ce chapitre (cf. note précédente) et au milieu du chapitre précédent (cf. *Dém.* 67, note 1).

Que les traducteurs antérieurs n'aient pu identifier la citation de *Ps.* 72, 14 est explicable. En effet, à peine quelques lignes plus haut, dans la longue citation isaienne, on rencontre le même verbe *սանջեմ* comme traduction de *μαλακίζω* (*Is.* 53, 5) et *սանջանք* comme traduction de *μαλακία* (*Is.* 53, 3). Il est naturellement tentant de croire que, utilisant un même verbe à deux lignes de distance et dans un contexte paraissant identique, le traducteur arménien ait dû lui attribuer un sens identique. Mais ce serait là oublier la manière très particulière dont procède le traducteur. On a le sentiment que, utilisant un lexique, il traduit de façon fort mécanique et sans trop se poser de problèmes. On relève d'autres exemples de cette manière de faire tant dans la version arménienne de l'*Ad-*

versus haereses que dans celle de la *Démonstration*. L'exemple le plus significatif est assurément celui du verbe *եղանիմ* traduisant tour à tour *ὑπάρχω* et *γίνομαι*, et cela non seulement dans un même développement, mais au cœur d'une même phrase (cf. *Dém.* 43, note 2).

C. 68, n. 3. — «Le Verbe lui-même dit encore par la bouche d'Isaïe», *Καὶ πάλιν δι' Ἠσαίου ὁ Λόγος αὐτός φησιν*.

Le traducteur arménien paraît avoir lu ὁ Λόγος αὐτοῦ, «son Verbe». Mais le pronom αὐτοῦ n'est guère en situation, car il n'est pas question de Dieu dans ce qui précède. Sans doute, ainsi que le conjecture Smith, αὐτοῦ est-il la corruption de αὐτός : c'est le Verbe *lui-même* qui parle.

C. 69, n. 1. — «Tous, comme des brebis, nous avons erré», *« Πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν »*.

Citation conforme à la Septante (*Is.* 53, 6). Avec Smith, il faut rectifier la ponctuation du texte arménien et rattacher *ամենεբրն* (= *πάντες*) à ce qui suit, non à ce qui précède.

C. 69, n. 2. — «Et lui, tout maltraité qu'il ait été, il n'ouvre pas la bouche», *«Καὶ αὐτός διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα»*.

Citation conforme à la Septante (*Is.* 53, 7). Ponctuation aberrante dans le manuscrit arménien, ainsi que dans le texte imprimé : les éditeurs ne se sont pas aperçus que les mots *և նա քսսն շարշարելոյն* (= *καὶ αὐτός διὰ τὸ κεκακῶσθαι*) appartenaient à la citation et ils les ont laissés en dehors des guillemets. Smith a fait la correction qui s'imposait. Froidevaux s'en est tenu à la ponctuation du texte imprimé et a traduit vaille que vaille. On notera, une fois de plus, la littéralité de l'arménien : grâce à la déclinaison de l'infinif, il peut réaliser un parfait décalque du grec.

C. 69, n. 3. — «Dans cet abaissement, son jugement a été 'porté'», *«Ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη»*.

Citation conforme à la Septante (*Is.* 53, 8). Cf. *A.H.*, IV, 23, 2 : «In humilitate iudicium eius ablatum est». Ce verset passablement énigmatique n'a été commenté par Irénée nulle

part ailleurs que dans le présent chapitre de la *Démonstration*. Comme ce commentaire ne manque pas de subtilité et que, d'autre part, le texte arménien soulève plus d'une difficulté, nous donnerons d'abord une vue d'ensemble de la manière dont Irénée comprend le verset, quitte à aborder, dans les notes qui suivront, des problèmes plus particuliers.

1. *ἐν τῇ ταπεινώσει* — Il s'agit de l'abaissement du Christ dont il a été question tout au long du chap. 68 et dans la première partie du présent chapitre. L'article *τῇ* a valeur de démonstratif. On pourrait paraphraser : «Tandis qu'il était abaissé (ou : qu'il s'abaissait) *de la sorte*...»

2. *ἡ κρίσις αὐτοῦ* — Irénée voit ici le Jugement (noter l'article) rendu par le Christ en tant que déjà Juge eschatologique (αὐτοῦ est un génitif de sujet, non d'objet : il s'agit du Jugement prononcé par le Christ, non du jugement prononcé sur lui). Irénée comprend de la façon suivante : tandis qu'au plan visible le Christ subit une humiliation sans mesure, au plan invisible, qui est celui du seul réel vrai et définitif, il rend un Jugement de condamnation sans appel sur le monde pécheur tout entier.

3. *ἤρθη* — S'appuyant sur la double signification possible du verbe *ἄρω*, Irénée met en lumière les deux situations diamétralement opposées dans lesquelles les hommes vont se placer par rapport à ce Jugement : — s'ils refusent de croire et s'ils s'obstinent jusqu'au bout dans leur péché (et ceux qui ont crucifié le Christ sont le «type» de cette incrédulité), le Jugement ne peut que s'appesantir sur eux de tout son poids mortel, il «est porté (c'est-à-dire supporté, subi) *par eux*» (*ἄρεται ὑπ' αὐτῶν*) pour leur perte ; — s'ils s'ouvrent, au contraire, par la foi, au salut qui leur est offert, ils échappent au Jugement, celui-ci «est porté (c'est-à-dire emporté, enlevé) *loin d'eux*» (*ἄρεται ἀπ' αὐτῶν*).

En somme, Irénée ne fait qu'interpréter *Is.* 53, 8 à la lumière de *Jn* 3, 18-19 (cité en *A.H.*, V, 27, 2) : «Celui qui croit en lui n'est pas jugé (οὐ κρίνεται) ; celui qui ne croit pas est déjà jugé (ἤδη κέκριται), parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu». L'interprétation d'Irénée ne manque pas de profondeur : selon cette conception, déjà dans le déroulement de la Passion du Christ a lieu le Jugement eschatologique ; et

les hommes, tout au long de l'histoire, se situent eux-mêmes librement par rapport à ce Jugement selon qu'ils croient ou refusent de croire.

Telle est, en substance, l'interprétation qu'Irénée va donner du verset d'Isaïe. Pour un lecteur grec, qui distingue sans peine la double signification du verbe *ἀρεσθαι* grâce aux deux prépositions *ὕπὸ* et *ἀπὸ*, l'explication d'Irénée ne peut présenter la moindre obscurité. Mais un problème insoluble va se poser dès qu'il s'agira de traduire le commentaire dont Irénée fait suivre le verset isaïen. En effet, pour traduire les deux prépositions grecques, tout comme le latin qui ne dispose que de la seule préposition « ab » suivie de l'ablatif, l'arménien lui non plus n'a d'autre ressource que la seule préposition *ի* suivie de l'ablatif. De là, dans la version arménienne, ainsi que l'on peut s'y attendre, un grimoire qui ne peut que demeurer incompréhensible tant qu'on ne tentera pas de rejoindre les termes grecs sous-jacents. La traduction française se heurtera à une difficulté non moins insoluble, mais de nature différente. En effet, en français, l'expression stéréotypée « porter un jugement » ne peut signifier autre chose que « rendre un jugement », « prononcer un jugement ». Il est donc clair que lorsque, pour tenter de garder l'amphibologie du verbe grec, nous nous résignons à traduire d'une manière toute matérielle et littérale : « un jugement a été porté », le lecteur est invité à faire quelque peu violence au langage habituel et à donner ici au verbe « porter » la signification fondamentale qui est celle du verbe grec *ἀρεῖν*.

Une remarque encore. Dans la citation, le verbe *ἀρω* est traduit par le verbe *բանամ* (comme dans la Bible arménienne), mais, tout au long du commentaire qui suit la citation, le même verbe *ἀρω* sera invariablement traduit par *անում*. Il n'y a pas lieu de s'étonner : la même manière de traduire se retrouvera telle quelle en *Dém.* 72, où, dans une double citation de *Is.* 57, 2, la forme *ἔρται* sera traduite, la première fois, par *բարձալ* (*PO*, p. 62, ligne 6) et, la seconde fois, par *անալ* (*ibid.* ligne 13).

C. 69, n. 4. — « l'éclat de son abaissement », τὸ ἐπιφανές τῆς ταπεινώσεως αὐτοῦ.

On lit dans l'arménien : *գերեւումն նուստուրթեան նորա* (*littér.* « la manifestation de son abaissement »). D'une part,

selon un procédé que l'on observe en maint endroit de la version arménienne de l'*Adversus haereses*, le traducteur paraît recourir ici à un substantif, en l'occurrence *երեւումն*, alors que le grec avait un adjectif neutre employé substantivement. D'autre part, le traducteur paraît avoir rendu de façon matérielle et inexacte le mot qu'il lisait. L'ensemble du commentaire irénéen qui vient ensuite suggère qu'il doit s'agir ici de ce qu'à de « remarquable », d'« insigne », d'« éclatant », ce qui n'apparaît aux regards que comme humiliation et abjection. On songe à l'adjectif *ἐπιφανής*, qui signifie « visible », « manifeste », mais qui, par dérivation, pourra signifier « remarquable », « illustre », « éclatant »... D'où τὸ ἐπιφανές, l'« éclat », la « gloire », la « splendeur »...

C. 69, n. 5. — « car, sous les dehors de cet abaissement, c'est un jugement qui a été rendu par lui », κατὰ < γὰρ > τοῦ εἶδους τῆς ταπεινώσεως κρίσις ἐγένετο.

On lit dans l'arménien : *բառ ձեռոյն զձնութեան դատաստանի անումն եղև* (= « secundum speciem vilitatis iudicii sumptio facta est »). L'expression *դատաստանի անումն*, qui revient au début de la phrase suivante, paraît être un doublet ne traduisant autre chose que *κρίσις*. Le sens de la phrase semble bien être que, tandis qu'au plan des apparences le Christ était abaissé et humilié, en réalité il prononçait — par l'humble obéissance avec laquelle il acceptait la souffrance — le jugement qui condamnait le monde pécheur.

C. 69, n. 6. — « Or, un jugement est salut pour les uns et perte pour les autres : car, dans un cas, il est 'porté' par quelqu'un, tandis que, dans l'autre, il est 'porté' loin de quelqu'un », Κρίσις δὲ τοῖς μὲν εἰς σωτηρίαν, τοῖς δὲ εἰς ὄλεθρον· αἴρεται γὰρ τὸ μὲν ὑπὸ τινος, τὸ δὲ ἀπὸ τινος.

La phrase *αἴρεται γὰρ...* se lit dans le texte arménien : *բանդի անել լինի է որ ունեթ է է որ յունեթ է*. Si nous n'avions que cette phrase seule, nous serions bien embarrassés de discerner l'intention du traducteur lorsqu'il distinguait *ունեթ է* et *յունեթ է*. La suite du commentaire nous permet heureusement de supposer que, par le simple ablatif *ունեթ է*, le traducteur a voulu exprimer la personne *par* (ὕπὸ) laquelle le jugement est « porté » (c'est-à-dire supporté, subi), tandis que,

par l'ablatif précédé de la préposition *h*, il a voulu signifier la personne *loin de* (ἀπό) laquelle le jugement est « porté » (c'est-à-dire emporté, enlevé). Mais, ce faisant, le traducteur fait violence à sa langue, car, partout ailleurs — et jusque dans la suite du présent commentaire —, il rend le complément d'agent par l'ablatif précédé de la préposition *h*. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, la difficulté — ou, pour mieux dire, l'impasse — vient de ce que, aussi bien pour traduire ὑπό suivi du génitif que pour rendre ἀπό suivi du génitif, il n'a qu'une unique possibilité : la préposition *h* suivie de l'ablatif.

C. 71, n. 1. — « Isaïe dit à un autre endroit », Ἄλλοθι δὲ φησιν Ἡσαΐας.

Le manuscrit d'Érévan et le *Galata 54* sont unanimes à avoir la leçon *Ἰερμιάη*, « Jérémie ». Néanmoins deux indices font penser qu'il y a ici une corruption et que, sinon le texte arménien originel, du moins l'original grec devait avoir « Isaïe » plutôt que « Jérémie » :

1. Si Irénée avait conscience de quitter Isaïe pour passer à Jérémie, dirait-il qu'« à un autre endroit Jérémie dit... » ? Le fait qu'Irénée écrit Ἄλλοθι n'implique-t-il pas que, dans sa pensée, il s'agit toujours du prophète qu'il a cité au long des chapitres précédents, c'est-à-dire d'Isaïe ?

2. Plus décisif, le début du chap. 72 : « De nouveau le même prophète... » Or, c'est un texte d'Isaïe qui est ainsi introduit. Donc le texte cité et commenté dans le chap. 71 ne peut être attribué par Irénée à personne d'autre qu'à Isaïe lui-même.

Sans doute Irénée commet-il une erreur d'attribution, puisque le texte en question provient des *Lamentations* figurant dans les Écritures sous le nom de Jérémie. Mais justement, la leçon « Jérémie » ne sent-elle pas à plein nez la correction intentionnelle ? Soit dans l'arménien, soit peut-être déjà dans le grec, une scribe « intelligent » a fait la correction qui lui paraissait s'imposer ; mais, « intelligent » jusqu'à un certain point seulement — heureusement pour nous ! —, il s'est borné à remplacer le mot « Isaïe » par le mot « Jérémie », sans paraître s'apercevoir qu'il aurait dû modifier également les termes compromettants que nous avons relevés plus haut et qui ne

témoignent que trop bien de la violence faite au texte primitif.

Des erreurs de cette sorte, qui ne compromettent en rien la profonde intelligence qu'Irénée a des Écritures, se rencontrent plus d'une fois sous sa plume. Pas plus loin qu'à la fin du présent chapitre, nous le verrons attribuer à l'ombre du Christ le pouvoir miraculeux que le Livre des Actes attribuait à l'ombre de Pierre (cf. *Act.* 5, 15).

C. 71, n. 2. — « le Christ Seigneur », Χριστὸς Κύριος. Leçon conforme à la Septante. Cette leçon est celle du *Galata 54* ; le manuscrit d'Érévan intervertit les deux termes. La leçon du *Galata 54* trouve un appui dans ces lignes de *A.H.*, III, 10, 3 : « Est enim ... Salutare ..., quoniam Spiritus : ' Spiritus ' enim, inquit, ' faciei nostrae Christus Dominus ' ».

Sur le Christ-« Esprit », voir *A.H.*, V, 1, 2 : *Εἰ δὲ μὴ ὢν ἄνθρωπος ἐφαίνετο ἄνθρωπος, οὔτε δ' ἦν ἐπ' ἀληθείας ἔμεινε, Πνεῦμα Θεοῦ, ἐπεὶ ἀόρατον τὸ Πνεῦμα ...* (texte grec conservé par Théodoret). Cf. note justificative, *SC* 152, p. 202.

C. 71, n. 3. — « Celui à l'ombre duquel il avait été dit que nous vivrions », οὗ ἐν τῇ σκιά ἐρρήθη ὅτι ζήσομεθα.

Le manuscrit d'Érévan a la leçon *σκωγωρ* (= « diximus »), sans doute sous l'influence de la citation qui précède et en laquelle se rencontre effectivement la première personne du pluriel. Par contre, le *Galata 54* a la leçon *σκωγωι* (= « dictum est »), et c'est cette leçon qui paraît seule en situation.

C. 71, n. 4. — « l'ombre produite par des corps debout » ἡ ἀπὸ σωμάτων ὀρθῶν σκιά.

Lire *σκωτέρη ἢ δωρδύνη* (= « umbra [quae est] a corporibus »), leçon du *Galata 54*, plutôt que *σκωτέρη ἢ δωρδύνη* (= « umbra et corporum »), leçon du manuscrit d'Érévan. Comparer avec la phrase précédente : « comme l'ombre est produite par un corps... », *ὡς ἡ σκωτήρ ἢ δωρδύνη ἢ ἡ σκωτήρ ἢ δωρδύνη ἢ ἡ σκωτήρ ..., ὡς σκιά ἀπὸ σώματος γίνεται ...*

C. 71, n. 5. — « Peut-être l'Écriture appelle-t-elle encore ombre le corps du Christ en tant que ce corps constituait un voile pour la gloire de l'Esprit et qu'il occultait celle-ci », Ἴσως

καὶ σκιὰν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ὠνόμασεν ὡς κάλυμμα γινόμενον τῆ τοῦ Πνεύματος δόξῃ καὶ ἀποκρύπτον αὐτήν.

1. Reprenant à notre compte une excellente suggestion de Smith — qu'il n'a eu que le tort de garder en note —, nous corrigeons la ponctuation du manuscrit et considérons le mot *թերեւ* (= «forsitan») comme le premier mot de la présente phrase, non comme le dernier mot de la phrase précédente.

2. L'arménien *Հոփանի եղեալ Հոգւոյն փառաւք* devrait se traduire : «devenu un voile *par* la gloire de l'esprit» (ainsi Froidevaux). Avec Smith, nous conjecturons une erreur de traduction : le traducteur a vu un datif instrumental là où il eût fallu voir un datif d'avantage ou de désavantage : «devenu un voile *pour* la gloire de l'Esprit».

C. 72, n. 1. — «Car c'est de devant l'injustice que le Juste a été enlevé», «ἀπὸ γὰρ προσώπου ἀδικίας ἦρται ὁ δίκαιος».

L'arménien se traduirait : «car de devant l'injustice (a eu lieu) l'enlèvement des justes». Le contexte, non moins que le texte scripturaire, invite à voir dans *արդարոյն* (= «iustum») la corruption de *արդարոյն* (= «iusti»), corruption qui peut avoir été provoquée par les mots *ἄνδρες δίκαιοι αἵρονται* qui précèdent.

Le verbe *αἶρω* se rencontre à trois reprises dans la citation. Nous l'avons traduit, à chaque fois, par le verbe «enlever». Mais on notera les façons différentes dont Irénée comprend ce verbe. La première fois, il le comprend au sens de «supprimer», «mettre à mort», comme l'indique le commentaire qui vient ensuite ; la troisième fois, et déjà la deuxième, semble-t-il, le même verbe est compris par Irénée au sens de «emporter» (pratiquement synonyme de *ἀναλαμβάνω*) : il s'agit alors de l'«enlèvement» du Ressuscité dans la gloire céleste.

C. 72, n. 2. — «Quant à la phrase...», 'Ἐν τῷ δὲ λέγειν... Lire : *μηὶ <J> αὐτῆ* (= «<in> [eo] autem [quod] dicit»), tout comme à la ligne 8 de cette même page 62 du texte imprimé.

C. 73, n. 1. — «mais l'Esprit du Christ, présent aussi chez les autres prophètes, dit ici par la bouche de David au sujet du

Christ», ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ, τὸ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις προφήταις, περὶ αὐτοῦ καὶ νῦν διὰ Δαυὶδ φησιν.

La ponctuation de l'arménien semble, ici encore, incorrecte, car elle rattache *περὶ αὐτοῦ* à ce qui précède, alors que ces mots se rattachent manifestement au verbe *φησιν*. Si l'on veut à tout prix traduire l'arménien tel qu'il est ponctué, on est obligé de suppléer arbitrairement un verbe. Ainsi Froidevaux : «mais l'Esprit du Christ qui (*parlait*) déjà à son sujet chez les autres prophètes, dit encore maintenant par David». De même Smith.

C. 74, n. 1. — «Les rois de la terre se sont dressés», «Παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς».

Le traducteur arménien paraît avoir lu *ἐπὶ τῆς γῆς*, à moins qu'il n'ait traduit largement. En *A.H.*, III, 12, 5, la présente phrase est citée sous la forme suivante : «Adstiterunt reges terrae...» Il y a toutes chances, semble-t-il, que, également dans ce chapitre de la *Démonstration*, la citation ait été primitivement conforme à la Septante.

C. 74, n. 2. — «de son côté, Pilate fut contraint — auquel était donné le titre de roi», *Πιλάτος δὲ ὑπὸ Ἡρώδου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ Ἰουδαίων ἀναγκασθεὶς ἕκων παραδοῦναι αὐτὸν εἰς θάνατον, ὅς, ἐὰν μὴ τοῦτο ποιήσῃ, ἀντέπραξεν ἂν Καίσαρι, σώσας ἄνθρωπον βασιλέα ὀνομαζόμενον.*

Sens général assuré, mais difficultés grammaticales affectant le texte arménien (longues notes de Smith et Froidevaux). Nous proposons de supprimer, à la ligne 15 de la page 63 du texte imprimé, les mots *որ*² et *քան*, car il semble que ces mots aient été ajoutés par des scribes qui ne comprenaient plus le texte et tentaient de l'améliorer. L'interprétation que nous proposons est pratiquement celle de Smith. Froidevaux se refuse à toucher au texte arménien, mais la pénible traduction à laquelle il se résigne ne peut manifestement refléter l'original irénéen.

C. 75, n. 1. — «tu as rejeté ton Christ», «ἀνεβάλου τὸν Χριστόν σου».

On lit dans le manuscrit : *զրնկեցեր քուծեալս քո* (= «reieicisti unctos tuos»). Cette leçon ne paraît pas compatible avec

la phrase par laquelle Irénée introduit la citation du Psaume : « Le même prophète dit encore au sujet de la Passion du Christ (περὶ τοῦ πάθους τοῦ Χριστοῦ...)... » Nous proposons donc de lire *ϰυιδέτωι ϰν* (= « Unctum tuum ») et de rejoindre ainsi la leçon de la Septante.

C. 75, n. 2. — « tu as rompu l'alliance de ton Serviteur », « κατέστρεψας τὴν διαθήκην τοῦ δούλου σου ».

L'arménien a le pronom de la première personne : « de mon serviteur ». Lecture de *μου* au lieu de *σου*? De toute façon, il s'impose de corriger cette leçon aberrante — c'est le psalmiste qui parle, et non Dieu! — et de rejoindre le texte de la Septante.

C. 75, n. 3. — « tu as réjoui ses ennemis sur son compte », « εὐφρανὰς ἐπ' αὐτόν τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ ».

Au lieu des mots *ἐπ' αὐτόν* (arm. *ի վերայ նորա*), la Septante a la leçon *πάντας* : « tu as réjoui tous ses ennemis ». La corruption doit avoir eu lieu au niveau de la tradition grecque, soit dans la *Démonstration* elle-même, soit peut-être déjà dans le texte biblique dont se servait Irénée. Étant donné cette incertitude, nous gardons la leçon sous-jacente à l'arménien.

C. 77, n. 1. — « Comme le Christ venait de lui être amené, Pilate l'envoya donc, ligoté, à Hérode », *Τότε οὖν τὸν Χριστὸν ἀχθέντα πρὸς αὐτὸν δεδεμένον Πιλάτος ἔπεμψε πρὸς Ἡρόδην*.

A s'en tenir à la ponctuation du manuscrit arménien, il faudrait rattacher *δεδεμένον* à ce qui précède et comprendre : « Comme le Christ venait de lui être amené, ligoté... » Ainsi Froidevaux. Mais, pour que ce commentaire d'Irénée cadre avec la citation d'Osée qui le précède, on doit rattacher *δεδεμένον* à *ἔπεμψε* et comprendre : « ... il l'envoya, ligoté, à Hérode... ».

C. 78, n. 1. — « Le Seigneur, le Saint d'Israël — pour les sauver », « Ἐμνήσθη δὲ Κύριος ὁ ἅγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν προκεκοιμημένων εἰς γῆν χόματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελισασθαι τὸ σωτήριον αὐτοῦ, σῶσαι (ou ῥῶσαι?) αὐτούς ».

Ce texte du *Pseudo-Jérémie*, déjà cité par Justin, *Dial.* 72,

4, est cité à cinq reprises (avec quelques variantes) dans l'*Ad-versus haereses* :

- III, 20, 4 : « < Hieremias > (= *Galata* 54) ait : ... »
- IV, 22, 1 : « sicut Hieremias ait : ... »
- IV, 33, 1 : citation implicite avec verbes au participe.
- IV, 33, 12 : « Alii autem dicentes : ... »
- V, 31, 1 : « quemadmodum propheta ait de eo : ... »

C. 79, n. 1. — « Épargne à mon âme l'épée et perce de clous mes chairs, car une assemblée de méchants s'est levée contre moi », « Φείσαι τῆς ψυχῆς μου ἀπὸ ῥομφαίας καὶ καθήλωσόν μου τὰς σάρκας, ὅτι πονηρευομένων συναγωγῇ ἐπανάστησεν ἐπ' ἐμέ ».

Dans le manuscrit arménien, l'impératif *բեկեռեա* (= « confige ») est précédé de la préposition *ի*. Celle-ci ne se justifierait que si elle était suivie de l'ablatif pluriel *բեկեռաց*, la phrase signifiant alors : « Épargne à mon âme l'épée et les clous ». Peut-être est-ce cela que le copiste se disposait à écrire; puis, constatant que son modèle comportait, non *բեկեռաց*, mais *բեկեռեա*, c'est cet impératif qu'il a correctement transcrit, mais en oubliant d'exponctuer la préposition.

L.-M. FROIDEVAUX, « Sur trois textes cités par saint Irénée », dans *Rech. Sc. Rel.* 44 (1956), p. 408, a bien montré que le présent texte, déjà cité tel quel par le *Pseudo-Barnabé* 5, 13, est un centon résultant du rapprochement de quatre versets psalmiques quelque peu modifiés pour le besoin de la cause :

- Ps. 21, 21 : *ῥῶσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχὴν μου*.
- Ps. 118, 20 : *καθήλωσον ἐκ τοῦ φόβου σου τὰς σάρκας μου*.
- Ps. 21, 17 : *συναγωγῇ πονηρευομένων περιέσχον με*.
- Ps. 85, 14 : *ὁ Θεός, παράνομοι ἐπανάστησαν ἐπ' ἐμέ, καὶ συναγωγῇ κραταιῶν ἐζήτησαν τὴν ψυχὴν μου*.

C. 80, n. 1. — « ils se sont partagé mes vêtements », « διεμερίσαντο ἑαυτοῖς τὰ ἱμάτιά μου ».

On lit dans l'arménien : *ϰζωδηεբըն իմ* (= « vestimentum meum »). Mais, dans le commentaire qui vient ensuite, on trouve le pluriel *ϰζωδηեբընս* (= « vestimenta »), et c'est ce plu-

riel qui figurait sans doute également dans la citation — comme, d'ailleurs, dans le texte biblique lui-même —.

C. 80, n. 2. — «Après qu'ils l'eurent crucifié — celui à qui elle échoirait», Σταυρώσαντες γὰρ αὐτὸν οἱ στρατιῶται τὰ ἱμάτια διμερίσαντο, καθὼ εἰθισμένοι ἦσαν, καὶ τὸ μὲν ἱμάτιον ἔσχισαν, περὶ δὲ τὸν χιτῶνα, ὅτι ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς ἦν καὶ ἄρραφος, κληρὸν ἔβαλον, ἵνα ᾧπερ ἂν τύχη ἀπενέγκηται αὐτόν.

Le mot ἱμάτιον peut signifier le «vêtement» en général (notamment au pluriel). Il signifiera plus spécialement le «manteau» (extérieur), par opposition à χιτῶν, «tunique». Saint Jean ayant expressément noté que les soldats n'ont pas déchiré la tunique, Irénée en conclut qu'ils ont dû déchirer le manteau.

C. 81, n. 1. — «parce qu'ils avaient été démasqués par lui», ὅτι ὑπ' αὐτοῦ ἠλέγχθησαν.

L'arménien a le singulier : *յանդիման եղի* (= «trahendus est») : il s'agirait de Judas, qui aurait été «réprimandé» (Froidevaux) par Jésus. Mais, si telle est sa signification, ce membre de phrase n'est guère à sa place à cet endroit. Il semble plus naturel de voir dans cette causale la justification de ce qui la précède immédiatement, sauf à introduire une légère correction et à lire *յանդիման եղին* (= «trahendi sunt»). On comprendra alors : les Juifs cherchaient à faire mourir Jésus parce qu'ils avaient été «démasqués» par lui, autrement dit parce que Jésus les avait convaincus d'hypocrisie et d'infidélité à la Loi de Dieu.

C. 83, n. 1. — «il y a des milliers de conducteurs», «χιλιάδες εὐθρονόντων».

On lit dans la Septante (*Ps.* 67, 18) : χιλιάδες εὐθρονόντων, «des milliers de (coursiers) vigoureux»; cependant, quelques manuscrits ont la variante χιλιάδες εὐθρονόντων, «des milliers de conducteurs». Cette dernière leçon est sous-jacente à la Bible arménienne; c'est également elle que suppose la version arménienne de la *Démonstration*.

C. 83, n. 2. — «le Seigneur, au milieu d'eux, à Sion...», «ὁ Κύριος ἐν αὐτοῖς ἐν Σιών...»

Avec Froidevaux, nous croyons devoir corriger *Սիὼն* (= «Sina») en *Սիὼն* (= «Sion»). Sans doute le leçon *Σινᾶ* est-elle celle de la Septante, mais, dans le commentaire qui suit, Irénée écrira *Σιών*, ce qui ne se comprend guère que si ce même mot *Σιών* figurait déjà dans la citation. On peut penser que, soit dans l'arménien, soit peut-être déjà dans le grec, un scribe bien intentionné a dû rétablir de sa propre autorité ce qu'il estimait être la leçon correcte.

C. 84, n. 1. — «Les puissances qui l'avaient vu, c'est-à-dire les anges d'ici-bas, crièrent donc à celles qui se trouvaient dans le firmament», Καὶ αἱ ἐωρακῆσαι αὐτὸν ἐξουσίαι, οἱ κάτω ἄγγελοι, ταῖς ἐν τῷ στερεώματι ἐβόησαν.

Les «anges d'ici-bas», qui avaient été témoins de la vie, de la mort et de la résurrection du Fils de Dieu fait homme et qui savaient qui était Celui qui, revêtu d'une chair visible, montait au ciel, doivent renseigner les «anges du firmament» — c'est-à-dire du premier ciel, à commencer par le bas (cf. *Dém.* 9) —, stupéfaits devant cet être de chair qui monte vers eux et dont ils ne savent pas encore qui il est.

C. 85, n. 1. — «tous ses ennemis devant d'abord lui être soumis», ὑποταγησομένων αὐτῷ πάντων τῶν ἐχθρῶν.

Avec Smith, nous considérons *ζήλωσάντες* ... *βλυσάντες* comme le décalque d'un génitif absolu. Par ailleurs, il semble que le grec ait eu un participe futur plutôt qu'un participe aoriste, car, aussi longtemps que le Christ «attend», il est clair que la soumission de tous ses ennemis reste un événement non encore accompli.

C. 85, n. 2. — «ces ennemis sont tous ceux d'entre les anges — <ainsi que> tous ceux qui auront rejeté la vérité», ἐχθροὶ δὲ πάντες οἱ ἐν τῇ ἀποστασίᾳ εὐρεθέντες ἄγγελοι τε καὶ ἀρχάγγελοι καὶ ἐξουσίαι καὶ θρόνοι <καὶ> οἱ τὴν ἀλήθειαν ἐξουθενήσαντες.

Il semble qu'une conjonction soit tombée accidentellement, soit dans l'arménien, soit dans le grec, car, lorsqu'Irénée évoque les châtiments éternels, il distingue le plus habituellement deux catégories d'êtres : en premier lieu, les anges apos-

tats ; ensuite, les hommes qui auront eu part à l'apostasie des anges (cf. *A.H.*, I, 10, 3 ; III, 23, 3 ; IV, 40, 1 ; V, 26, 2...). Ici, il est question de « ceux qui auront rejeté la vérité ». On se souviendra que les tous premiers mots de l'*Adversus haereses* dénoncent précisément ce rejet de la vérité : **Ἐπεὶ τὴν ἀλήθειαν παραπεμπόμενοι τινες ...**, « Puisque certains, rejetant la vérité... » (I, Pr., 1). La « vérité » en question, c'est l'enseignement de l'Église, écho de celui des apôtres, écho lui-même de celui du Christ, et ceux qui rejettent cette « vérité », ce sont, au premier chef, les hérétiques.

C. 86, n. 1. — « Si donc les prophètes ont prophétisé — il devait être vu... », **Ἐὶ μὲν οὖν προεφήτευσαν οἱ προφήται τὸν τοῦ Θεοῦ Ἰδὸν μέλλοντα ἐπὶ τῆς γῆς ὀφθήσεσθαι, καὶ προεφήτευσαν ὅπου τε τῆς γῆς καὶ πῶς καὶ ποῖος ἔμελλεν ὀφθήσεσθαι...**

Les mots ἐπὶ τῆς γῆς ὀφθήσεσθαι sont une allusion claire à *Baruch* 3, 38 : Μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς γῆς ὠφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνεστράφη, « Après cela, il a été vu sur la terre et il a conversé avec les hommes ». Irénée a fait de fréquentes allusions à ce texte : *A.H.*, II, 32, 5 ; IV, 20, 4 ; 20, 8.

La restitution de ἔμελλεν fait problème. On lit dans l'arménien : **պատմὲ երեւել** (= « adnuntiat videri »). Cela n'offre aucun sens. Smith propose une ingénieuse conjecture : le traducteur arménien aurait lu (ou cru lire) **ΔΓΓΕΛΛΕΙ** au lieu de **ΜΕΛΛΕΙ** (ou de **ΕΜΕΛΛΕΝ**). Quoi qu'il en soit, le verbe μέλλω semble seul en situation, donnant à la phrase un sens aussi simple que cohérent.

C. 87, n. 1. — « Il achèvera et abrègera sa parole dans la justice, car Dieu produira une parole concise dans le monde entier », **« Λόγον συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνη, ὅτι λόγον συντετηγμένον ποιήσει ὁ Θεὸς ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλη ».**

On lit dans l'arménien : **Բան Հակիրճ և Համարաւտ արարուիթեամբ, զի բան Համարաւտ արարուցէ...** (= « Verbum compendiosum et breve in iustitia, quoniam verbum breve faciet... ») Or, cette traduction est identique, mot pour mot, à celle que nous lisons dans la Bible arménienne en *Is.* 10, 22-23 — et même, à une variante près, en *Rom.* 9, 28 —. Comme il n'existe aucune raison de croire que la Bible arménienne traduise en ces deux endroits un texte différent de celui de la

Septante ou du Nouveau Testament grec, il n'y a pas lieu non plus de croire que le traducteur d'Irénée ait eu sous les yeux un autre texte. On conviendra seulement que ce traducteur, au lieu de retraduire le texte biblique à nouveaux frais et de façon littérale, comme il le fait d'habitude, a reproduit ici telle quelle et de façon délibérée une traduction déjà existante.

C. 87, n. 2. — « Et c'est pourquoi il a produit 'une parole concise dans le monde', **Καὶ διὰ τοῦτο «λόγον συντετηγμένον» ἐποίησεν «ἐν τῇ οἰκουμένῃ».**

On lit dans l'arménien : **ի վերայ երկրի յաշարհի** (= « super terram in mundo »). Irénée reprend les termes essentiels de la citation d'*Is.* 10, 22. Les mots **ի վերայ երկրի**, inutilement redondants, peuvent être une note marginale inspirée de *Rom.* 9, 28 et indûment entrée dans le texte.

C. 88, n. 1. — « Quel est celui qui veut disputer — et la teigne vous dévorera », **« Τίς ὁ κρινόμενος ; ἀντιστήτω · καὶ τίς ὁ δικαιοῦμενος ; ἐγγισάτω τῷ Παιδί Κυρίου. Οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι πάντες παλαιωθήσεσθε ὡς ἱμάτιον, καὶ σὴς καταφάγεται ὑμᾶς ».**

Citation absolument identique en *A.H.*, IV, 33, 13. Irénée met le texte d'Isaïe dans la bouche du Christ ressuscité faisant face au monde pécheur : — Quel est celui qui veut m'intenter un procès ? Qu'il se tienne en face de moi. — Quel est celui qui veut recevoir la grâce qui justifie le pécheur ? Qu'il s'approche de moi, le Fils de Dieu. — Mais malheur à vous, qui vous obstinez dans votre péché.

Sur cette citation, qui se trouvait déjà de façon pratiquement identique dans le *Pseudo-Barnabé* 6, 1, voir L.-M. FROIDEVAUX, « Sur trois textes cités par saint Irénée », dans *Rech. Sc. Rel.* 44 (1956), p. 414-417 ; P. PRIGENT, *Les testimonia dans le Christianisme primitif. L'épître de Barnabé et ses sources*, Paris, 1961, p. 183 suiv. (voir aussi la note de Prigent, *SC* 172, p. 115-117). Irénée ne puise pas directement dans la Septante, mais il peut avoir eu sous les yeux le texte du *Pseudo-Barnabé* — à moins qu'il n'ait lui-même puisé à la source à laquelle, selon Prigent, puisait déjà le *Pseudo-Barnabé*. Prigent se demande quelle pourrait être cette source et, en particulier, quelle serait l'origine de la correction intentionnelle τῷ Παιδί

Κυρίου, et il soupçonne « une christologie ancienne du christianisme primitif » (cf. *Les Testimonia* ..., p. 171 ; *SC* 172, p. 117). Mais il nous semble qu'il n'y a pas à chercher ailleurs qu'en *Is.* 50, 10, c'est-à-dire dans le verset qui suit immédiatement la citation qui fait l'objet de cette note : « Τίς ἐν ὑμῖν ὁ φοβούμενος τὸν Κύριον ; ἀκουσάτω τῆς φωνῆς τοῦ Παιδὸς αὐτοῦ », « Quel est celui qui craint le Seigneur ? Qu'il écoute la voix de l'Enfant de celui-ci ». Nous avons signalé la chose — trop discrètement, sans doute, pour qu'elle soit aperçue — dans *SC* 100, p. 840, en mentionnant dans l'apparat des références bibliques, pour la première partie de la citation : « *Is.* 50, 8.10 ».

C. 88, n. 2. — « et le Seigneur seul sera élevé dans les hauteurs », « καὶ ὑψωθήσεται Κύριος μόνος ἐν ὑψίστοις ».

On lit dans l'arménien : *ի բարձրացեալսն* (= « in exaltatis »). Il n'y a pas lieu de supposer un autre substrat grec que ἐν ὑψίστοις, mais le traducteur arménien a compris : « Le Seigneur sera élevé parmi ceux qui sont élevés ».

C. 88, n. 3. — « Ce n'est ni un envoyé, ni un messenger — lui-même les a rachetés », « Οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς Κύριος ἔσωσεν αὐτοὺς διὰ τὸ ἀγαπᾶν αὐτοὺς καὶ φείδεσθαι αὐτῶν · αὐτὸς ἐλυτρώσατο αὐτούς ».

Pour saisir la façon dont Irénée comprend ici cette citation d'Isaïe et, en particulier, les termes πρέσβυς et ἄγγελος, il importe, croyons-nous, de rapprocher le présent passage du passage parallèle qui se rencontre quelques pages plus loin, en *Dém.* 94. A cet endroit, Irénée précisera : « ce n'est ni un envoyé (πρέσβυς), Moïse, ni un messenger (ἄγγελος), Élie, mais le Seigneur en personne ... » (cf. *Dém.* 94, note 1). Il semble normal que, dans le présent passage, Irénée ait déjà présente à l'esprit l'interprétation qu'il donnera, un peu plus loin, du texte d'Isaïe.

C. 89, n. 1. — « Ne vous souvenez plus des choses antérieures — afin qu'il publie mes hauts faits », « Μὴ μνημονεύετε τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἀρχαῖα μὴ συλλογίζεσθε · ἰδοὺ ποιῶ καινὰ ἃ νῦν ἀνατελεῖ καὶ γνώσεσθε · καὶ ποιήσω ἐν τῇ ἐρήμῳ ὁδὸν καὶ ἐν τῇ ἀνύδρῳ ποταμούς ποτίσαι τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτόν, λαβὼν μου ὄν περιεποιησάμην τὰς ἀρέτας μου διηγείσθαι ».

Citation de tout point identique en *A.H.*, IV, 33, 14 (l'arménien permet d'y suppléer quelques mots manquant dans le latin). La comparaison avec le texte de l'*Adversus haereses* permet de faire en toute sécurité une correction dans la citation arménienne de la *Démonstration*. On lit, en effet, dans le manuscrit : *արարից զանապատ ի ճանապարհ* (= « faciam desertum in viam »). En lisant *արարից յանապատի ճանապարհ* (= « faciam in deserto viam »), on retrouvera le texte qui a toutes chances d'être primitif.

C. 89, n. 2. — « Mais <Dieu> a ouvert le Chemin nouveau ... » ὁ δὲ <Θεός> τὴν καινὴν ὁδὸν κατεσκεύασεν ...

On lit dans l'arménien : *որ նոր ճանապարհ կազմեաց* ... (= « qui novam viam exstruxit ... ») On voit mal à quel antécédent rapporter le relatif *որ*. Le rapporter à *Հոգին* (= « l'Esprit ») est logiquement impossible. Le rapporter à *Բանն* (= « le Verbe »), comme le fait Froidevaux, paraît grammaticalement impossible. Faudrait-il comprendre : « Celui qui a ouvert le chemin nouveau ... a aussi fait jaillir ... des fleuves ... » ? Ce serait grammaticalement possible, mais peu naturel.

Pour tenter d'y voir clair, nous proposons de reprendre les choses de plus haut. Qui parle dans le texte d'Isaïe cité d'abord (« Je ferai un chemin ... ») et qui ouvre le chemin dont il s'agit ensuite dans le commentaire d'Irénée ? Il semble que ce ne puisse être que « Dieu » (ὁ Θεός), c'est-à-dire le Père. Schématisons, en effet, l'ensemble du chapitre :

1. Par le prophète Isaïe, DIEU (= le Père) fait connaître son dessein de salut : « Ne vous souvenez plus ... je fais des choses nouvelles ... je ferai un chemin ... et ... des fleuves ... »

2. Irénée montre la réalisation de ce dessein, en opposant l'avant et l'après :

— auparavant,

ni le *Verbe* ne passait chez les gentils,
ni l'*Esprit Saint* ne les abreuvait ;

— maintenant,

DIEU a ouvert un *chemin* qui n'est autre que le *Verbe* incarné, mort et ressuscité pour nous (cf. *Jn* 14, 6),

DIEU a fait jaillir des fleuves qui ne sont autres que l'Esprit Saint de la Pentecôte.

Il semble donc qu'une erreur de transmission affecte notre texte. Sans qu'il nous soit possible de déceler le mécanisme de l'erreur ni d'y porter remède de façon précise, nous pouvons penser que, d'une manière ou d'une autre, le texte primitif devait mentionner « Dieu » comme Celui qui ouvrit le chemin et fit jaillir les fleuves dans le désert.

La comparaison avec *A.H.*, IV, 33, 14 confirmerait cette conclusion, car les « choses nouvelles », c'est-à-dire le « chemin » et les « fleuves », y sont présentées comme la concrétisation de l'« alliance nouvelle », et celle-ci y est présentée de la façon la plus explicite comme réalisée par « Dieu ».

C. 90, n. 1. — « et non dans la vétusté de la lettre », *καὶ οὐκ ἐν παλαιότητι γράμματος*.

L'expression vient de *Rom.* 7, 6. On doit évidemment corriger l'arménien *ի Հուսթեան մերոյ* (= « in vetustate nostra ») en *ի Հուսթեան գրոյ* (= « in vetustate litterae »).

C. 90, n. 2. — « une alliance < nouvelle, non comme l'alliance > que j'ai conclue avec leurs pères », « διαθήκην < καινήν, οὐ κατὰ τὴν διαθήκην > ἣν διεθέμην τοῖς πατέρασιν αὐτῶν ».

Chute par homoioteleuton, soit dans l'arménien, soit peut-être déjà dans le grec.

C. 90, n. 3. — « je serai leur Dieu et ils seront mon peuple », « καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεὸν καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν ».

Le manuscrit porte *ժողովուրդ* (= « populus »). Nous rétablissons la leçon *ի ժողովուրդ* (= « in populum »), conformément à la teneur de cette même citation telle qu'elle se représentera en *Dém.* 93.

C. 91, n. 1. — « Ce Saint d'Israël, c'est le Christ — ni dans les ouvrages de nos mains », « Ἅγιος δὲ τοῦ Ἰσραὴλ ὁ Χριστός, ὃ καὶ ὁρατὸς τοῖς ἀνθρώποις γενόμενος, εἰς ὃν ἀτενίζοντες ἡμεῖς οὐ πεποιθότες ἔσμεν ἐπὶ τοῖς βωμοῖς οὐδὲ ἐπὶ τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν ἡμῶν ».

On lit dans l'arménien : *սկնկառոյց եղեալ տեսանէմք* (= « intuites facti conspiciamus »). Non seulement il s'agit d'un doublet évident, mais il semble que, conformément à un procédé dont on relève d'autres exemples, le traducteur ait introduit ici un indicatif là où le grec n'avait qu'un simple participe, en l'occurrence *ἀτενίζοντες*. Le procédé se trahit de lui-même par l'absence de conjonction devant les mots qui suivent.

C. 92, n. 1. — « à une nation qui n'avait point invoqué mon nom », « ἔθνη οἱ οὐκ ἐκάλεσαν τὸ ὄνομά μου ».

Noter la littéralité de l'arménien : *սահն որք ոչ կարողսին* (= « genti qui [au pluriel] non invocaverunt »).

C. 93, n. 1. — « J'appellerai — ils seront appelés fils du Dieu vivant », « Καλέσω τὸν οὐ λαόν < μου > λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἡγαπημένην ἡγαπημένην ἔσται, ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐὰν κληθήσεται οὐ λαός μου, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ Θεοῦ ζῶντος ».

Irénée cite saint Paul (*Rom.* 9, 25-26), lequel cite explicitement — mais non sans quelque liberté — *Osée* 2, 25 et 2, 1.

1. « J'appellerai 'celui qui n'est pas < mon > peuple' ... » L'arménien a omis le pronom personnel, mais on est invité à le rétablir, semble-t-il, par ce qui se lit dans la suite de cette même citation : « ... au lieu où il aura été appelé 'celui qui n'est pas mon peuple' ... »

2. « ... et 'celle qui n'est pas aimée' 'aimée' ; il arrivera qu'au lieu où ... » On lit dans l'arménien : « ... *և որչն սիրեցեալ սիրեցեալ եղիցի : ի տեղում, յորում* ... Se conformant à la ponctuation du manuscrit, reproduite telle quelle dans le texte imprimé, Froidevaux traduit : « ... et le 'non aimé' sera 'aimé' ; au lieu même où ... » Mais tant cette ponctuation que cette traduction sont exclues par le *դ*-, signe de l'accusatif, qui précède la négation. L'arménien *որչն սիրեցեալ* ne peut traduire que *τὴν ἡγαπημένην* — ou, absolument parlant, *τὸν ἡγαπημένον*, mais il suffit de se reporter aux trois citations de ce texte figurant dans *Adversus haereses* (I, 10, 3 ; III, 9, 1 ; IV, 20, 12) pour que soit exclue l'éventualité du masculin —. Il faut donc mettre le point avant *եղիցի* (= *ἔσται*), et non

après ce mot. Smith a rétabli la ponctuation correcte et a parfaitement traduit.

C. 94, n. 1. — «car ce n'est plus un envoyé, tel que Moïse, ni un messenger, tel qu'Élie, mais c'est le Seigneur lui-même qui nous a sauvés», οὐκέτι γὰρ πρέσβυς Μωϋσῆς οὐδὲ ἄγγελος Ἠλίας, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Κύριος ἔσωσεν ἡμᾶς.

Irénée reprend en substance *Is.* 63, 9. Il avait déjà cité ce texte en *Dém.* 88 en l'attribuant explicitement à Isaïe, mais sans spécifier le sens qu'il entendait donner aux termes πρέσβυς et ἄγγελος. Ici, aucun doute n'est plus possible : appliqués à Moïse et à Élie, les termes πρέσβυς et ἄγγελος ne peuvent signifier autre chose que «envoyé» et «messenger». Il est permis de penser que, déjà en *Dém.* 88, Irénée devait comprendre de cette manière la citation d'Isaïe (cf. *Dém.* 88, note 3).

Smith, reprenant une interprétation déjà proposée par Weber, croit pouvoir comprendre : «Ce n'est plus un intercesseur, Moïse, ni l'ange d'Élie...» Il s'agirait de l'ange qui secourut Élie dans le désert (cf. *III Rois* 19, 5-7). Mais cette interprétation est grammaticalement impossible, le texte portant le nominatif *ἑψησῆς*, non le génitif *ἑψησῆς*. S'agirait-il même d'un ange, on ne voit pas pourquoi ce devrait être celui «d'Élie» plutôt que n'importe quel autre. N'est-il pas plus simple d'admettre le parallélisme : envoyé = Moïse ; messenger = Élie ? On a ainsi, comme à la Transfiguration, Moïse (= la Loi) et Élie (= les prophètes). Peut-être l'identification de l'ἄγγελος avec Élie a-t-elle été suggérée à Irénée par *Matth.* 11, 10-14, où les deux termes sont appliqués à Jean-Baptiste : «Voici que j'envoie mon messenger... Lui-même est l'Élie qui doit venir».

Signalons encore, pour être complet, que la même citation d'*Is.* 63, 9 s'est rencontrée en *A.H.*, III, 20, 4. Mais, à cet endroit, le contexte est différent et montre à l'évidence qu'Irénée comprend autrement les termes πρέσβυς et ἄγγελος. Voici le passage : «De même encore, que Celui qui devait nous sauver ne serait ni purement un homme, ni un être sans chair — car les anges n'ont pas de chair —, Isaïe l'a annoncé en disant : 'Ce n'est pas un ancien (πρέσβυς), ni un ange (ἄγγελος), mais le Seigneur lui-même qui les sauvera...'» Cf. *SC* 210, p. 353-354.

C. 94, n. 2. — «et il donne un plus grand nombre d'enfants à l'Église qu'à la première assemblée», πλεονα τέκνα χαρίζομενος τῇ Ἐκκλησίᾳ ἢ τῇ πρώτῃ συναγωγῇ.

Avec Smith et Froidevaux, on corrigera l'arménien et, au lieu de *quoniam primae*, incompréhensible dans ce contexte, on lira < *primae* > *quoniam primae* (= *quam primae*). Cette correction s'impose surtout si l'on rapproche le présent passage de la fin du chapitre, où Irénée dira que «les enfants de la délaissée (= l'Église issue de la gentilité) sont plus nombreux que ceux de la femme qui avait un mari (= le premier peuple)».

C. 96, n. 1. — «quant à l'impie qui m'immole un veau, c'est comme s'il tuait un chien...», «ὁ δὲ ἄνομος ὁ θύων μοι μόσχον ὡς ἀποκτένων κύναν...»

Citation de *Is.* 66, 3. Même citation en *A.H.*, IV, 18, 3 : «Peccator autem... qui occidit mihi vitulum, quasi occidat canem», *խոյ ածաւրէնն ... որ զենու ինձ որթ, իբրու որ սպանանիցէ շուն*. En *Dém.* 96, on lit *անաւրէն* (= «iniquus»), sans article. Tablant sur cette absence de l'article, Froidevaux veut voir en *անաւրէն* un adjectif attribut : «Mais inique (est) celui qui m'immole un veau comme s'il mettait à mort un chien...» Est-ce bien cette phrase à peine intelligible qu'avait écrite Irénée ? On aurait tort, croyons-nous, de table sur l'absence de l'article dans le texte arménien pour en inférer l'absence de l'article dans le grec. L'article arménien est éminemment fragile : ce n'est qu'une lettre à la fin du mot, elle tombe aisément. Nous ne voyons donc, finalement, aucune raison pour mettre sur le compte d'Irénée un autre texte que celui figurant dans la Septante.

C. 96, n. 2. — «auquel même les démons sont soumis, ainsi que les esprits mauvais et l'Apostasie tout entière», *ὃ και τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται και τὰ πνεύματα τὰ πονηρά και ἡ πᾶσα ἀποστασία*.

Sur les «démons», cf. *Lc* 10, 17 : *και τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου*, «même les démons nous sont soumis en ton nom».

Sur les «esprits mauvais», cf. *Act.* 19, 13 : *ἐπεχείρησαν δὲ τινες και τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρά τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ*,

« quelques exorcistes juifs ambulants essayèrent d'invoquer sur ceux qui avaient des *esprits mauvais* le nom du Seigneur Jésus ».

La troisième expression, *ή πᾶσα ἀποστασία*, pose un problème de restitution. On lit dans l'arménien : *և ամենայն ասπιμαυρωφωλν ներգործութիւնք* (= « et omnes apostaticae operationes »). De prime abord, on ne voit pas que *ներգործութիւն* puisse traduire un autre mot que *ἐνέργεια*, dont il est le décalque. Cependant, la restitution *ἀποστατικαὶ ἐνέργειαι* ne paraît guère possible : à la suite des êtres concrets que sont les « démons » et les « esprits mauvais », il ne peut être question que d'êtres concrets, non d'opérations ou d'activités.

Nous serions bien en peine de résoudre l'énigme, si nous n'avions le secours d'un passage de *A.H.*, II, 6, 2, dans lequel il est précisément question de l'invocation du nom de Dieu contre la domination des puissances démoniaques : « Et propter hoc Altissimi et Omnipotentis appellationi omnia subiecta sunt, et huius invocatione etiam ante adventum Domini nostri salvabantur homines et a spiritibus nequissimis et a daemoniis universis et *ab universa apostasia* ... » Dans ce texte, le terme « apostasia » a une signification bien concrète : il s'agit de l'« Apostasie », c'est-à-dire, d'une manière globale, de tous les êtres qui, créés bons par Dieu, « se sont séparés » de Dieu par leur révolte coupable. Le parallélisme de notre phrase avec *Dém.* 96 est parfait : après les « esprits mauvais » et les « démons » vient l'expression qui résume tout ce qui s'est dressé contre Dieu, *ή πᾶσα ἀποστασία*.

Le terme *ἀποστασία*, « Apostasie », au sens concret qui vient d'être dit, se retrouvera en *A.H.*, III, 5, 3 : « ... Iesum Christum, qui redemit nos de *apostasia* sanguine suo ... » (cf. *SC* 210, p. 246) et V, 1, 1 : « et quoniam iuste dominabatur nobis *apostasia* et ... alienavit nos contra naturam, suos proprios faciens discipulos, potens in omnibus Dei Verbum et non deficiens in sua iustitia iuste etiam adversus ipsam conversus est *apostasiam*, ea quae sunt sua redimens ab ea ... » (cf. *SC* 152, p. 199-201). Dans ces deux derniers textes, il est vrai, le terme *ἀποστασία* désigne peut-être moins l'ensemble des créatures révoltées contre Dieu que celui qui incarne de quelque manière en lui toute la rébellion : Satan, le démon.

Pour revenir à notre passage de la *Démonstration*, il semblerait que le traducteur ait été quelque peu déconcerté par l'ex-

pression *ή πᾶσα ἀποστασία* et qu'il l'ait paraphrasée tant bien que mal selon le sens qu'il croyait y découvrir.

C. 97, n. 1. — « Grâce à l'invocation du nom de Jésus-Christ qui fut crucifié sous Ponce Pilate, elle est bannie loin des hommes ... », *Διὰ τῆς ἐπικλήσεως τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ἀφορίζεται ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ...*

On lit dans l'arménien : ... *δέκνεται χωρισθῆ ἢ διαρρηχθῆ* (= « seiunctus [ou seiuncta] separatur ab hominibus »). Perplexe en présence de ce verbe au singulier et sans sujet apparent, Smith a imaginé de restituer *χωρισθῆ* < *Ἐπιχωρισθῆ* > (= « separatur <Satan> ») : le substantif serait tombé par une sorte de saut du même au même. Froidevaux accepte cette hypothèse. C'est chercher un peu loin, semble-t-il. L'arménien *δέκνεται χωρισθῆ* traduit tout simplement le singulier *ἀφορίζεται*, et le sujet sous-entendu n'est autre que *ή πᾶσα ἀποστασία* qui terminait la phrase précédente.

C. 97, n. 2. — « Ayant reçu par lui le salut — autrement dit son existence humaine », *Δι' οὗ τὴν σωτηρίαν ἀποδεξάμενοι, πάντοτε εὐχαριστοῦμεν Θεῷ τῷ διὰ πολλῆς τῆς αὐτοῦ ἀνεξερευνητοῦ σοφίας σώσαντι ἡμᾶς καὶ μὴν τὴν σωτηρίαν προκηρύξαντι τὴν ἐξ οὐρανοῦ, ἥτις ἐστὶν ἡ φανερά παρουσία τοῦ Κυρίου ἡμῶν, τουτέστιν ἡ κατ' ἀνθρώπων αὐτοῦ πολιτεία.*

1. Smith et Froidevaux comprennent en ce sens que Dieu aurait annoncé « du haut des cieux » le salut. Mais on voit mal le besoin qu'aurait eu Irénée de préciser que c'était du haut des cieux que Dieu faisait cette annonce. Et surtout, la citation de Baruch qui vient ensuite et *que prépare déjà la présente phrase* vise à mettre en pleine lumière la transcendance de ce salut — un salut qui ne peut que descendre « du ciel » par la pure grâce de Dieu. Nous croyons donc que le texte irénéen portait : *τὴν σωτηρίαν ... τὴν ἐξ οὐρανοῦ*, « le salut qui (vient) du ciel ».

2. Il semble que *προκηρύχῃ* (= « praeconanti ») traduise le composé *προκηρύξαντι* plutôt que le simple *κηρύξαντι*. En effet, il n'est pas question d'une annonce sans plus, mais d'une annonce préalable : Irénée pense à tout l'ensemble des prophéties vétérotestamentaires et, plus particulièrement, à une

dernière prophétie qu'il va citer tout de suite et qui sera comme une récapitulation de toutes celles qui ont été citées au cours de la seconde partie de la *Démonstration*, à savoir *Baruch* 3, 29-4, 1.

C. 97, n. 3. — «C'est pourquoi Jérémie dit au sujet de ce salut», *Διὰ τοῦτο καὶ Ἰερεμίας περὶ αὐτῆς φησιν.*

On lit dans l'arménien : *յաղագու նորա*. Comme l'arménien ne distingue pas les genres, il est impossible, à la lumière de la seule grammaire, de savoir si *նորա* traduit *αὐτοῦ* ou *αὐτῆς*. Cependant, avec Smith, on estimera qu'il s'agit du «salut», *σωτηρία*, mot féminin en grec :

1. C'est de ce «salut» qu'il a été question d'un bout à l'autre de la longue phrase qui précède et qui a manifestement pour fonction d'introduire la citation.

2. Noter le parallèle : «ce salut, jamais nous n'aurions pu nous en emparer (*λαβεῖν*)...», et, dans la citation : «Qui ... s'est emparé (*ἔλαβεν*) de lui...?»

3. Dans la Septante, aux versets 29-32, tous les pronoms sont au féminin. On voit mal Irénée y substituer autant de pronoms masculins qui se rapporteraient au Christ.

4. Ajoutons que, en toute hypothèse, il ne saurait être question de la Sagesse, comme c'est le cas dans le livre de Baruch. Autre chose est le livre de Baruch en lui-même, et autre chose la manière dont Irénée le comprend ou entend l'utiliser.

C. 97, n. 4. — «Il n'est personne qui connaisse le chemin vers lui», «*Οὐκ ἔστιν ὁ γινώσκων τὴν ὁδὸν αὐτῆς*».

Arménien : *ոչ է որ եղիւ գծանապարհ նորա* (= «non est qui invenit [parf.] viam eius»). Smith et Froidevaux acceptent cette leçon. Mais on remarquera que la Septante a la leçon *ὁ γινώσκων*, que la Bible arménienne a traduite par *որ գիտէ*. La similitude des formes *գիտէ* et *եղիւ* est telle que l'on est en droit de supposer une erreur de transmission dans la version arménienne de la *Démonstration*. Erreur d'autant plus explicable qu'elle a pu être provoquée par la forme *եղիւ* qui se rencontre à la ligne précédente.

C. 97, n. 5. — «Mais Celui qui sait tout le connaît, <il l'a trouvé> par son intelligence», «*Ἀλλὰ ὁ εἰδὼς τὰ πάντα γινώσκει αὐτήν*, <*ἔξεῦρεν αὐτήν*> *τῇ συνέσει αὐτοῦ*».

Comme Smith le suggère en note, il semble qu'un saut du même au même ait fait tomber deux mots, soit dans l'arménien, soit peut-être déjà dans le grec. Il n'y a donc pas de raison, ici non plus, pour attribuer à Irénée un texte autre que celui de la Septante.

D'autre part, *συνέσει* est traduit ici par *իմաստութեամբ*, comme dans la Bible arménienne. Le mot *իմաստութիւն* correspond habituellement au grec *σοφία*. Aussi Smith traduit-il : «with His wisdom», et Froidevaux : «par sa sagesse». Mais le même mot *իմաստութիւն* peut aussi bien traduire *σύνεσις*. Nous n'avons donc, ici encore, aucune raison de croire qu'Irénée ait écrit autre chose que *τῇ συνέσει αὐτοῦ*, leçon de la Septante, et c'est elle que nous traduisons en français.

C. 97, n. 6. — «C'est lui qui est notre Dieu : il n'en sera point compté d'autre que lui», «*Οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν· οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν*».

Citation conforme à la Septante. Cité par Athénagore, *Suppl.* 9, sous la forme suivante : *Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν· οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν*, «Notre Dieu est Seigneur ; il n'en sera pas compté d'autre que lui».

C. 97, n. 7. — «Il a trouvé tout chemin par sa science — et a vécu avec les hommes», «*Ἐξεῦρεν πάσαν ὁδὸν ἐπιστήμη καὶ ἔδωκεν αὐτήν Ἰακώβ τῷ παιδί αὐτοῦ καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἡγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ. Μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστράφη*».

Comparer avec Hippolyte, *Contre Noé*, 5 (Nautin, p. 243, 15 suiv.) : «... Car qui est Jacob son serviteur et Israël son bien-aimé, sinon Celui dont il proclame : 'Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui je me suis complu, écoutez-le'? Ayant donc reçu du Père toute la science, le parfait Israël, le vrai Jacob 'après cela s'est fait voir sur la terre et a vécu avec les hommes'...» Même interprétation encore dans Hippolyte, *Bénédictions de Moïse* (Brière-Mariès-Mercier, p. 132-133).

C. 97, n. 8. — «mélangeant et pétrissant l'Esprit de Dieu le Père avec l'ouvrage modelé par Dieu, afin que l'homme

devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu», συγκεράσας και συμφυράσας τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τοῦ Πατρὸς τῷ τοῦ Θεοῦ πλάσματι, ἐπὶ τὸ γενέσθαι τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ.

Phrase très dense, où l'on peut retrouver l'anthropologie théologique si fermement élaborée par Irénée dans l'*Adversus haereses*, notamment au Livre V : l'homme, considéré non de façon abstraite, dans sa seule nature, mais de façon concrète et existentielle, dans la libre ouverture de lui-même à Dieu en laquelle il trouve son suprême achèvement, « est constitué » de corps, d'âme et d'Esprit Saint. Noter la force des expressions συγκεράσας et συμφυράσας. Est-il besoin de préciser que le πλάσμα est le corps animé et vivant, selon la manière habituelle d'Irénée? Pour plus de détails, cf. *infra*, Appendice I.

C. 98, n. 1. — « Telle est, cher ami, la prédication de la vérité — remet à ses enfants », Τοῦτό ἐστιν, ἀγαπητέ, τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας, οὗτος ὁ χαρακτήρ τῆς σωτηρίας ἡμῶν, αὕτη ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς, ἣν κατήγγειλαν μὲν οἱ προφῆται, ἐβεβαίωσεν δὲ ὁ Χριστός, οἱ δὲ ἀπόστολοι παρέδωκαν, ἡ δὲ Ἐκκλησία ἐν βλῶ τῷ κόσμῳ ἐγχειρίζει τοῖς τέκνοις αὐτῆς.

Cette phrase fait écho de façon remarquable à *A.H.*, V, Pr. : « ... et manifestato praeconio Ecclesiae, quod prophetae quidem praeconaverunt..., perfecit autem Christus, apostoli vero tradiderunt, a quibus Ecclesia accipiens per universon mundum sola bene custodiens tradit filiis suis... »

L'Église n'a d'autre enseignement que celui qu'elle a reçu des apôtres, lesquels n'ont transmis autre chose que ce qu'ils ont entendu du Christ, lequel n'a fait que porter à son suprême point d'achèvement un enseignement qu'avaient déjà — non sans de multiples obscurités, certes — livré les prophètes. Unité de la révélation divine dans la diversité des étapes successives. D'où — c'est la conclusion que s'empresse de tirer Irénée — l'urgence de garder dans sa pureté le trésor de vérité reçu de Dieu.

C. 99, n. 1. — « Ce chemin, il nous faut le garder — de la gnose au nom menteur », Ἦν δεῖ ἐν πάσῃ ἀκριβεῖα φυλάσσειν, εὐαρεστοῦντας τῷ Θεῷ ἔργοις ἀγαθοῖς καὶ ὑγιεῖ γνώμῃ, μὴ Θεὸν Πατέρα ἄλλον εἶναι νομίζοντός τινος παρὰ τὸν Ποιητὴν ἡμῶν, ὡς

οἱ αἱρετικοὶ δοκοῦσιν, τὸν μὲν ὄντα Θεὸν ἀθετοῦντες, τὸν δὲ οὐκ ὄντα εἰδωλοποιοῦντες καὶ Πατέρα ἑαυτοῖς ὑπεράνω τοῦ πεποιηκότος ἡμᾶς πλάσσοντες, μεῖζόν τι τῆς ἀληθείας οἰόμενοι ἑαυτοῦς εὐρηκέναι· πάντες γὰρ οὗτοι ἀσεβεῖς εἰσιν καὶ βλασφημοὶ τῷ ἑαυτῶν Ποιητῇ καὶ Πατρί, καθὼς ἐν τῷ « Ἐλέγχει καὶ ἀνατροπῇ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως » ἀπεδείξαμεν.

1. « en étant agréables à Dieu par des œuvres bonnes et une doctrine saine ». On lit dans l'arménien : *Հածոյ ինքեղով Աստուծոյ գործովք բարեւոր և սոսող կամարք բարոցն* (= « placentes Deo operibus bonis et sana sententia animi »). Les termes *կամք* et *բարք*, ainsi rapprochés en manière de doublet, se rencontrent à plusieurs reprises dans l'*Adversus haereses* comme traduction du grec γνώμη, entendu au sens de « façon de penser », « pensée », « doctrine ». L'idée selon laquelle on plaît à Dieu par une conduite bonne et une pensée saine est celle-là même qui s'est rencontrée dès les toutes premières lignes de la *Démonstration* : il est normal qu'elle revienne à la fin du traité en manière d'inclusion. Quant aux mots *սոսող կամարք և*, qui figurent une ligne plus haut et qui perturbent la bonne ordonnance de la phrase, ils ont toutes chances d'être le résultat d'une dittographie accidentelle.

2. « personne n'allant imaginer... » Le texte arménien est le suivant : *յորժամ ոչ զԱստուած Հայր այլ գորքի կարծեսքն որ քան զարարողն զձեզ, որպէս այլադանքն կարձեն* (= « quando non Deum Patrem alium quandam esse putabit quis praeter facientem nos, quemadmodum haeretici putant »). L'éditeur du texte arménien fait commencer ici une nouvelle phrase. Harnack y fait même débiter un nouveau chapitre. Il est pourtant clair qu'il s'agit d'une subordonnée et qu'elle ne peut être que la continuation de la phrase précédente. Froidevaux lui-même l'a bien senti (cf., *SC* 62, p. 168, la note concernant ce passage). Qu'y avait-il dans le grec? Sûrement pas une temporelle, dont on ne voit pas la raison d'être à un tel endroit. L'arménien paraît être la traduction maladroite d'un génitif absolu dont la fonction était d'expliquer les termes précédant immédiatement, à savoir « par... une doctrine saine ». En quoi devait consister cette doctrine? Négativement, à ne pas imaginer un « Père » supérieur au Dieu Créateur, ce que faisaient précisément les gnostiques. Autrement dit, à ne confesser d'autre Dieu que le Dieu Créateur

lui-même, conformément au premier article de la règle de la foi.

3. «qui méprisent le Dieu qui est, pour forger de toutes pièces...» L'arménien a des phrases principales : «ils méprisent... et forgent... et façonnent..., croient...» Mais l'absence de conjonction dans l'arménien suggère que, dans le grec, la phrase se poursuivait sans interruption par des participes apposés à δοκοῦσιν : ἀθετοῦντες... εἰδωλοποιοῦντες... πλάσσουντες... οἰόμενοι... Nous sommes donc, en fin de compte, en présence d'une longue phrase parfaitement structurée, en laquelle ne se discerne pas la moindre solution de continuité : «garder (φυλάσσειν) le chemin de la vie», c'est d'abord refuser la prétention de s'élever au-dessus du seul vrai Dieu et Père, qui n'est autre que le Créateur. Ce sera également — la suite du texte le dira — refuser de faire cause commune avec ceux qui rejettent la foi au Fils et à l'Esprit Saint.

4. «ainsi que nous l'avons montré dans notre 'Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur' ». On s'appuie avec raison sur ce passage pour affirmer que la *Démonstration* est postérieure à l'*Adversus haereses*. Cependant, l'authenticité irénéenne du passage en question, voire de la totalité des chapitres 99 et 100, a été récemment contestée. Dans son ouvrage *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, Paris, 1993, p. 113, note 2, Y.-M. BLANCHARD écrit : «Rien ne prouve que ce passage soit de la main de l'auteur ou du moins qu'il soit contemporain de la première rédaction de la *Démonstration de la prédication apostolique* : en effet, l'argument du livre paraît clos avec le paragraphe 98, qui constitue une véritable conclusion. En revanche, les paragraphes 99 et 100 paraissent être une amplification plus ou moins maladroite, qui trahit le souci d'utiliser la *Démonstration de la prédication apostolique* dans le combat contre diverses formes d'hérésie gnostique...» Nous venons de montrer, croyons-nous, que, loin d'être une «amplification plus ou moins maladroite», le passage qui fait l'objet de cette note, avec ce qui va le suivre, est le développement tout normal de la consigne enjoignant de «garder» avec le plus grand soin la vérité révélée par Dieu.

L'auteur ajoute : «Le caractère secondaire de ces deux derniers paragraphes est d'ailleurs suggéré par les dernières lignes où il est fait allusion à un personnage arménien du XIII^e

siècle : bien entendu, cela ne veut pas dire que l'ensemble du passage soit une glose aussi tardive, mais il est tout à fait vraisemblable que les paragraphes 99 et 100 soient nettement postérieurs au corps du livre. Dans ces conditions, l'information sur l'antériorité de l'*Adversus haereses* perd toute pertinence...» Les «dernières lignes où il est fait allusion à un personnage arménien du XIII^e siècle» sont le colophon ajouté par le scribe arménien du XIII^e siècle au texte de la version arménienne de la *Démonstration* qu'il vient de transcrire. Nous ne voyons absolument pas en quoi ce colophon apposé après la reprise du titre de l'ouvrage, puisse «suggérer» l'inauthenticité des deux derniers chapitres de la *Démonstration*. Ce qu'il faut souligner, c'est que, en concluant son traité par une dernière insistance sur la foi au Père, au Fils et à l'Esprit Saint, Irénée termine par cela même par quoi il a commencé : car, ainsi qu'on l'a vu, la première partie du traité s'est ouverte par une section consacrée précisément aux trois «articles» fondamentaux de la foi, le Père, le Fils et l'Esprit Saint. La présence de ce procédé cyclique, habituel à Irénée, est une confirmation non négligeable de l'authenticité irénéenne de la finale de son traité.

C. 99, n. 2. — «D'autres, enfin, ne reçoivent pas — porte comme fruit la vie de Dieu», Ἄλλοι δὲ τὰς δωρεὰς τοῦ Πνεύματος οὐ παραδέχονται καὶ ἀποβάλλουσιν ἀφ' ἑαυτῶν τὸ χάρισμα τὸ προφητικόν, ὃ ποτισθεὶς ὁ ἄνθρωπος καρποφορεῖ τὴν ζωὴν τοῦ Θεοῦ.

On aurait tort, semble-t-il, de soupçonner ici un charisme extraordinaire et exceptionnel. Tout le contexte indique qu'il s'agit de l'Esprit Saint de la Pentecôte, cet Esprit dont Irénée a dit qu'il a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité (cf. *Dém.* 6) afin que, selon l'expression de *Joël* 2, 29, tous prophétisent (cf. *A.H.*, III, 17, 1).

C. 100, n. 1. — «les trois articles fondamentaux de notre profession de foi», τὰ τρία κεφάλαια τῆς σφραγίδος ἡμῶν.

Le terme σφραγίς signifie «sceau» et, par dérivation, «marque (imprimée par un sceau)». Sur l'emploi de ce terme par les Pères, voir le *Greek Patristic Lexicon* de Lampe. Suivant le contexte, le mot σφραγίς pourra signifier : la marque

imprimée au feu sur les animaux d'un troupeau pour faire reconnaître leur propriétaire; le «sceau» donné au chrétien dans le baptême, considéré comme marque distinctive du troupeau du Christ et, en conséquence, comme protection contre le démon; d'où : le baptême lui-même; d'où : la profession de foi trinitaire faite lors du baptême; d'où encore : la doctrine chrétienne comme sceau imprimé dans le fidèle.

Emploi identique de ce terme chez Cyrille de Jérusalem, *Cat.* 4, 17 : Ταύτην ἔχε τὴν σφραγίδα ἐν τῇ διανοίᾳ σου πάντοτε, ἥτις νῦν μὲν κατ' ἀνακεφαλαίωσιν ἀκροθιγῶς σοι εἴρηται, εἰ δὲ παράσχοι ὁ Κύριος μετὰ τῆς ἐκ τῶν γραφῶν ἀποδείξεως κατὰ δύναμιν ῥηθήσεται, «Cette profession de foi, garde-la sans cesse en ton esprit : pour l'instant, elle vient de t'être énoncée en résumé et de façon rapide, mais, si le Seigneur l'accorde, elle te sera exposée aussi complètement que possible en recourant à la démonstration tirée des Écritures».

APPENDICES

Appendice I

Anthropologie bipartite ou tripartite ?

Dans son ouvrage *Théologie dans l'histoire*, Tome I, Paris, 1990, en une section intitulée « Anthropologie tripartite » (p. 113-222), le P. H. de Lubac s'attache à suivre au long des siècles un courant de la pensée chrétienne qui, dans la ligne d'une certaine interprétation de *I Thess.* 5, 23, voit dans l'homme comme tel, donc dans tout homme en tant même qu'homme, trois composantes distinctes : un corps, une âme et un esprit. Cet esprit — qu'il ne faut évidemment pas confondre avec l'Esprit Saint, car il est une partie de l'homme — serait à concevoir comme le centre le plus profond de l'être humain ou, si l'on veut, comme une sorte de cime en laquelle, tendant à se dépasser lui-même, l'être humain — et lui seul entre tous les êtres de ce monde — serait ouverture à Dieu, désir de Dieu. De cette anthropologie tripartite Irénée serait le représentant au II^e siècle, comme Origène le sera au III^e siècle et comme d'autres le seront tout au long des siècles jusqu'à nos jours.

Notre propos n'est pas d'apprécier l'ensemble de la synthèse esquissée par le P. de Lubac. Nous voudrions seulement poser la question suivante : Qu'en est-il d'Irénée ? Peut-on ranger Irénée parmi les tenants d'une conception tripartite de la nature humaine ? Disons-le sans ambages, en ce qui concerne ce point précis, la pensée d'Irénée ne nous paraît pas avoir été présentée de façon correcte par l'éminent auteur.

Dichotomie ou trichotomie ? L'anthropologie d'Irénée ne se laisse pas enfermer dans un tel dilemme. Elle tient en effet, pour l'essentiel, dans une distinction absolument fondamentale qui peut s'exprimer comme suit : — autre chose est

l'homme considéré d'un point de vue *abstrait*, dans sa *nature* commune à tout homme; — autre chose est l'homme considéré d'un point de vue *concret*, dans son comportement *existentiel*, dans le drame de l'option par laquelle, en s'ouvrant (ou en se fermant) librement à l'appel de Dieu, il reçoit (ou refuse) la pleine réalisation de son être en vue de laquelle il a été créé. Du premier point de vue, l'homme est corps et âme; du second point de vue, il est — ou, du moins, il est convié à être — infiniment davantage.

Montrons que cette double approche du mystère de l'homme est bien celle d'Irénée.

1. *L'homme comme tel.*

Il convient de mettre d'abord en pleine lumière l'affirmation d'Irénée selon laquelle l'homme, considéré dans sa *nature* commune à tout homme, est constitué de *deux* éléments : un corps et une âme.

Claire à souhait, cette proposition : « Tout cela (il s'agit des démarches successives de l'intellect humain) peut se dire des hommes, parce qu'ils sont composés par *nature* et qu'ils sont constitués d'un *corps* et d'une *âme* (cum sint compositi natura et ex corpore et anima subsistentes) » (A.H., II, 13, 3).

Plus claire encore, si possible, cette définition lapidaire : « ... notre *substance*, c'est-à-dire l'union d'une *âme* et d'une *chair* (substantia nostra, id est animae et carnis adunatio) » (A.H., V, 8, 2). Noter la souplesse du vocabulaire irénéen : ici, « chair » est synonyme de « corps ». Il s'agit bien de notre corps de chair. Nous retrouverons plus loin cette synonymie. Et cette phrase : « L'homme est un mélange d'*âme* et de *chair*, d'une chair formée selon la ressemblance de Dieu et modelée par ses Mains, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit... » (A.H., IV, Pr., 4).

Citons encore ces lignes où, dans une argumentation anti-gnostique, apparaît nettement la conception qu'Irénée se fait de la nature de l'homme : « Quel est-il, ce (prétendu) élément d'eux-mêmes qui doit entrer dans le Plérôme? Les *âmes*, disent-ils, demeureront dans l'Intermédiaire; quant aux *corps*, qui sont de nature hylique, ils se résoudront en matière et seront consumés par le feu qui est en cette matière. Mais alors (leur dirons-nous), une fois leur corps détruit et leur âme

demeurant dans l'Intermédiaire, plus rien ne restera de l'homme qui puisse entrer dans le Plérôme... » (A.H., II, 29, 3). C'est on ne peut plus clair : soustrayons l'âme et le corps, il ne reste rien de l'être humain.

Et ce texte encore, en lequel Irénée ne paraît pas même soupçonner qu'on puisse concevoir autrement la nature de l'homme : « Que nous soyons un *corps* tiré de la terre et une *âme* qui reçoit de Dieu l'Esprit (comprenons : une âme apte à recevoir, faite pour recevoir l'Esprit Saint), tout homme, quel qu'il soit, en conviendra » (A.H., III, 22, 1).

C'est cette même affirmation de la double composante de l'homme que nous avons rencontrée en *Dém.* 2 : « Par ailleurs, puisque l'homme est un vivant composé d'une *âme* et d'un *corps*, c'est par le moyen de l'un et de l'autre que la marche (vers Dieu et son royaume) doit s'effectuer ».

D'autres textes encore pourraient être cités. Il s'agit d'une vue on ne peut plus nette chez Irénée : jamais il n'envisage la nature commune à tout homme autrement que comme l'union d'un *corps* tiré de la terre et d'une *âme* douée de raison et de libre arbitre. Nous nous permettons d'insister sur ce point, car pas un seul des textes cités ci-dessus — on ne peut que le regretter — n'a été mentionné par le P. de Lubac dans les pages qu'il consacre à Irénée (cf. *o.c.*, p. 129-134).

2. *L'homme « parfait » ou « spirituel ».*

Lorsqu'il considère l'homme comme composé par nature d'un corps et d'une âme, Irénée s'en tient à une vue abstraite de l'être humain. Vue légitime, mais partielle et provisoire, car la nature n'a de sens qu'en fonction de l'agir concret auquel elle est ordonnée.

En fait, donc, selon Irénée — qui est ici le témoin de la foi chrétienne en ce qu'elle a de plus central —, cette nature n'a été donnée à l'homme qu'afin de le mettre à même d'accueillir librement, par la foi, un don de grâce qui élèvera l'homme infiniment au-dessus de lui-même et, en même temps, lui confèrera le suprême achèvement de son être : le don de l'Esprit Saint — don que l'homme recevra par le baptême, dans l'Église, et auquel il s'ouvrira d'une manière toujours croissante par sa docilité à l'action de cet Esprit présent en lui.

Cette inhabitation de la Personne de l'Esprit Saint au plus

intime de l'homme qui l'accueille en lui par la foi est, aux yeux d'Irénée, une réalité si constitutive qu'il n'hésite pas à voir dans cet Esprit Saint ainsi donné une sorte de troisième «composante» de l'homme justifié : tout comme l'âme est la vie du corps, l'Esprit Saint est, de quelque manière, la Vie de l'âme elle-même et, par elle, de l'être humain tout entier (cf. *A.H.*, 5, 7, 1).

Cette audacieuse manière de formuler le mystère de la présence et de l'action de l'Esprit Saint dans l'homme qui le reçoit, Irénée l'emprunte à saint Paul et, plus précisément, à *I Thess.* 5, 23 : car c'est bel et bien comme se rapportant à l'homme justifié par le don de l'Esprit Saint, et non à l'homme comme tel, qu'Irénée comprend ce verset. Deux pages étroitement connexes doivent ici nous retenir : *A.H.*, V, 6, 1, où Irénée développe son exégèse du verset paulinien, et *A.H.*, V, 9, 1-2, où, reprenant et prolongeant cette exégèse, il montre ce qu'il advient de l'homme selon qu'il accueille ou rejette le don de l'Esprit de Dieu.

a) En *A.H.*, V, 6, 1, conformément à un procédé fréquent chez lui, Irénée fait précéder la citation paulinienne par un assez long commentaire dans lequel il précise par avance le contenu et la portée de cette citation. Or, quel est-il, cet homme à propos duquel Irénée va faire appel au témoignage de Paul pour affirmer qu'il est constitué de pas moins de trois éléments ? C'est l'homme que, jusqu'à trois reprises au cours de ce commentaire, il appelle « parfait » (τέλειος), c'est-à-dire constitué dans la plénitude achevée de son être, et « spirituel » (πνευματικός), c'est-à-dire habité et mû par l'Esprit Saint. Comment dire plus clairement qu'il ne s'agit pas de l'homme sans plus, de l'homme considéré simplement dans la nature commune à tout homme, mais seulement de l'homme qui a accueilli en lui l'Esprit Saint par la foi ? C'est cela même qu'Irénée dit de la façon la plus explicite au début de son commentaire : « 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 ». Et, en contraste avec cet achèvement de l'homme habité par l'Esprit de Dieu, Irénée évoque d'un mot le tragique « inachèvement » (ἀτελής) de l'homme « psychique et charnel » qui s'est refusé à l'emprise déifiante de l'Esprit.

A la lumière de ce commentaire anticipé, Irénée peut enfin citer le verset paulinien sans qu'il nous soit possible d'hésiter sur la manière dont il le comprend. Traduisons-le en le paraphrasant légèrement : « Que le Dieu de la paix vous sanctifie (par le don de son Esprit Saint), et que votre (être) intégral — Esprit (Saint), âme et corps — soit gardé sans reproche pour l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ ». Tel que le comprend Irénée, le trinôme paulinien de *I Thess.* 5, 23 énonce donc, non trois composantes naturelles de l'homme comme tel, mais les trois « composantes » — ce mot étant évidemment à prendre dans un sens large — de l'homme introduit dans la pleine réalisation de lui-même par la grâce de l'Esprit Saint.

b) Ce qui achève de prouver que c'est bien de l'Esprit Saint qu'il est question dans le verset paulinien tel que le comprend Irénée, c'est ce qui se lit en *A.H.*, V, 9, 1-2. Cette page — c'est Irénée lui-même qui le souligne — ne fait que reprendre et prolonger l'exégèse de *I Thess.* 5, 23 développée en *A.H.*, V, 6, 1.

Or, voici ce que nous y lisons : « Les (hérétiques) ne comprennent pas que c'est de trois choses, ainsi que nous l'avons montré (cf. *A.H.*, V, 6, 1), qu'est constitué l'homme parfait : chair, âme et Esprit. L'une 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 les convoitises terrestres. Ceux donc qui n'ont pas l'élément qui sauve et forme en vue de la vie, ceux-là se verront appeler à bon droit 'sang et chair' (cf. *I Cor.* 15, 50), puisqu'ils n'ont pas l'Esprit de Dieu en eux. C'est d'ailleurs pourquoi ils sont dits 'morts' par le Seigneur — 'Laissez', dit-il, 'les morts ensevelir leurs morts' (*Lc* 9, 60) —, car ils n'ont pas l'Esprit qui vivifie l'homme. Mais ceux qui craignent Dieu, qui croient à l'avènement de son Fils et qui, par la foi, établissent à demeure dans leurs cœurs l'Esprit de Dieu, ceux-là seront justement appelés hommes 'purs' (cf. *Matth.* 5, 8), 'spirituels' (cf. *I Cor.* 2, 15 ; 3, 1) et 'vivant pour Dieu' (cf. *Rom.* 6, 11), parce qu'ils ont l'Esprit du Père qui purifie l'homme et l'élève à la vie de Dieu ».

Si on laisse les différentes parties de cette page s'éclairer les unes les autres, il est impossible de voir dans le trinôme du début autre chose que « chair, âme et Esprit (Saint) ». Car qui peut « sauver » et « former en vue de la vie », sinon l'Esprit Saint ? Et c'est ce qu'il accomplit du fait de sa venue : « Souffle de vie incréé, il ne peut que vivifier l'homme qui l'accueille. Or Irénée ne fait ici que reprendre — en renversant l'ordre des termes et en substituant « chair » à « corps » — le trinôme paulinien de *I Thess.* 5, 23 qu'il a cité en *A.H.*, V, 6, 1. Impossible donc de voir dans ce trinôme paulinien tel que le comprend Irénée autre chose que « Esprit (Saint), âme et corps ». Si certaines expressions de *A.H.*, V, 6, 1 pouvaient encore faire difficulté, le rapprochement avec *A.H.*, V, 9, 1-2 devrait faire disparaître tout doute sur l'authentique pensée d'Irénée.

Il est superflu de souligner l'audace de la formule de celui-ci : « de trois choses ... est constitué l'homme parfait : chair, âme et Esprit », ἐκ τριῶν ὄντων ... ὁ τέλειος ἄνθρωπος συνέστηκεν, σαρκός τε καὶ ψυχῆς καὶ Πνεύματος. Si Irénée peut utiliser une telle formule, c'est évidemment en s'appuyant sur saint Paul : la juxtaposition des trois termes Πνεῦμα, ψυχή et σῶμα en *I Thess.* 5, 23 n'invitait-elle pas à considérer ceux-ci comme les trois « composantes » d'un être ? Mais il est bien évident que, dans le cas présent, le verbe συνέστηκεν ne peut avoir le sens strict et quasi « technique » qu'il pourrait avoir ailleurs et qu'il a sous la plume d'Irénée lui-même lorsque, par exemple, il affirme que les hommes « sont composés par nature et 'constitués' (συνεστηκότες) d'un corps et d'une âme » (*A.H.*, II, 13, 3). Ce serait donc une grave erreur d'interprétation que de donner au verbe συνέστηκεν, en *A.H.*, V, 9, 1, le sens précis qu'il aurait dans un traité philosophique et d'en conclure que les trois termes qui s'y rapportent ne peuvent désigner que trois parties de l'être humain comme tel.

On notera également la très haute idée qu'Irénée se fait de l'âme humaine tout au long de la présente page. L'âme est, certes, cet humble souffle de vie qui anime le corps de chair et risque de n'entendre que trop les sollicitations de celui-ci ; mais elle est aussi celle qui, douée de raison et de liberté, est capable de percevoir l'appel de l'Esprit de Dieu et d'y répondre ; il dépend d'elle, donc, de se laisser soulever par l'Esprit — et le corps de chair avec elle — jusqu'en Dieu, ou

de se laisser choir jusqu'au niveau de la chair et, ainsi coupée de l'Esprit divin, de devenir de quelque manière chair elle-même. On comprend par là qu'Irénée n'ait nul besoin d'ajouter à l'âme, en guise de rallonge, un « esprit » (avec minuscule !) qui serait seul capable d'entendre un appel venant d'en haut : pour Irénée, en effet, l'âme elle-même est esprit et capacité de Dieu.

Telle est la manière très ferme et dépourvue de toute ambiguïté dont Irénée comprend *I Thess.* 5, 23. Il ne nous est donc pas possible de suivre le P. de Lubac lorsque, donnant à certaines expressions irénéennes une précision « scolastique » qu'elles n'ont pas et ne les interprétant pas assez à la lumière du contexte, il en vient à opposer chez Irénée « deux séries d'affirmations ... étroitement entremêlées » (*o.c.*, p. 131), dont l'une verrait dans le premier terme de l'énumération paulinienne de *I Thess.* 5, 23 une composante de l'être humain comme tel, l'« esprit », tandis que l'autre série y verrait l'Esprit Saint lui-même. Pareille ambiguïté — pour ne pas dire pareille contradiction — nous paraît tout à fait à l'antipode de la pensée d'Irénée.

En terminant cette note, nous voudrions attirer l'attention sur le fait que cette exégèse irénéenne de *I Thess.* 5, 23 est loin d'être demeurée isolée dans la tradition grecque. Sans doute, au III^e siècle, Origène (voir notamment *l'Entretien avec Héraclide*, éd. J. Scherer, *SC* 67, p. 68-71) ne verra, dans les trois termes de l'énumération paulinienne, autre chose que trois composantes de l'être humain comme tel : esprit, âme et corps. Mais, si nous interrogeons les exégètes grecs des épîtres pauliniennes dont les commentaires nous sont parvenus, c'est l'homme divinement achevé par le don de l'Esprit Saint que, tous tant qu'ils sont, ils découvrent dans le verset paulinien. Ainsi, en chef de file, Jean Chrysostome (*PG* 62, 461-463). Puis, dans son sillage et comme se transmettant les uns aux autres son exégèse, Théodoret de Cyr (*PG* 82, 656 B), Ps.-Jean Damascène (*PG* 95, 917 B), Oecumenius (*PG* 119, 104 CD), Théophylacte (*PG* 124, 1324 CD). Commentant d'une manière suivie le texte des Écritures, tous ces exégètes ont pour souci primordial de replacer chaque passage dans le contexte qui l'éclaire. Aussi nous comprennent-ils *I Thess.* 5, 23 à la lumière des versets qui précèdent et, notamment, du verset 19 :

« N'éteignez pas l'Esprit ». Quel pourrait être cet Esprit, sinon l'Esprit Saint lui-même, ce « don gratuitement reçu » (χάρισμα) par les Thessaloniciens à leur baptême ? Quelle prière, dès lors, Paul pourrait-il formuler au verset 23, sinon précisément que cet Esprit Saint, uni on ne peut plus intimement à l'âme et au corps de chacun de ses correspondants, soit préservé du souffle mauvais qui pourrait l'« éteindre », c'est-à-dire priver l'homme du bénéfice de sa présence illuminatrice et vivifiante ?

Appendice II

Image et ressemblance de Dieu chez Irénée

On a beaucoup écrit sur ce sujet. Signalons seulement l'ouvrage suivant, en renvoyant à l'abondante bibliographie qu'il fournit : J. FANTINO, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris, 1986.

Sans être davantage qu'une esquisse rapide, la présente note voudrait dégager ce que nous croyons être les toutes grandes lignes de ce sujet vaste et complexe et compléter de quelque manière les indications données dans les notes relatives aux chapitres 11 et 22.

Il est clair que, lorsqu'Irénée parle de l'homme comme fait ou comme appelé à devenir « selon l'image et la ressemblance de Dieu », il se réfère à *Gen.* 1, 26. Mais comment comprend-il cette expression ? Ce n'est pas à la Bible elle-même qu'il faut le demander, et pas davantage aux auteurs qui, avant ou après Irénée, ont abordé ce sujet, mais à Irénée lui-même. Ensuite seulement, il sera loisible de procéder à des comparaisons entre Irénée et d'autres auteurs anciens.

1. Question de vocabulaire.

Pour peu que l'on rapproche les uns des autres les passages où Irénée parle d'image et de ressemblance divines, on se trouve devant un fait massif : image et ressemblance sont des termes corrélatifs, au point d'en être interchangeables.

Cela se vérifie déjà lorsque, au livre II de l'*Adversus haereses*, Irénée réfute la thèse gnostique selon laquelle notre monde visible serait une réplique du Plérôme invisible. Irénée dit indifféremment que les choses d'ici-bas ont été faites « selon l'image » des réalités d'en haut (*A.H.*, II, Pr. 1 ; 7, 1 ; 8,

3; 20, 5...) ou «selon la ressemblance» de ces mêmes réalités (A.H., II, 7, 2; 7, 5; 15, 3...). Il dit tout aussi indifféremment que les choses d'ici-bas sont les «images» de celles d'en haut (A.H., II, 6, 3; 7, 1; 7, 3; 7, 4; 7, 6), ou qu'elles leur sont «semblables» (A.H., II, 7, 4), ou qu'elles sont leurs «images» et leurs «ressemblances» (A.H., II, 7, 1; 7, 3; 7, 7). Sans doute n'est-il question que de doctrine gnostique, mais le langage dont se sert Irénée n'en est pas moins révélateur de la manière dont il conçoit l'image en général et la relation entre image et ressemblance.

Si nous passons aux textes dans lesquels, exprimant sa propre pensée, Irénée parle de l'image de Dieu dans l'homme, nous retrouvons point pour point le même jeu d'équivalences. En effet, si Irénée dit jusqu'à 17 reprises, en reprenant telle quelle la formule de l'Écriture, que l'homme a été fait ou est appelé à devenir «selon l'image et la ressemblance» de Dieu (A.H., III, 18, 1; 22, 1; 23, 1; 23, 2, etc.), il dit également qu'il a été fait «selon l'image» de Dieu (A.H., V, 12, 4; 16, 2) ou «selon la ressemblance» de Dieu (A.H., IV, Pr. 4; 33, 4; 37, 4), ou qu'il est une «image» de Dieu (A.H., IV, 20, 1), ou qu'il est «semblable» à Dieu (A.H., IV, 4, 3; 38, 4; V, 8, 1), toutes expressions qui s'avèrent parfaitement interchangeables.

Encore une fois, il s'agit là d'un fait massif : pour Irénée, image et ressemblance vont de pair, l'une suppose l'autre, l'une ne peut être sans l'autre.

A ce fait massif il y a cependant une exception — une seule — : en A.H., V, 6, 1, Irénée s'exprime comme si image et ressemblance étaient deux choses séparables, dont l'une pourrait exister sans l'autre. Ce n'est qu'une exception; en bonne méthode, elle doit trouver son explication à partir de la règle générale et en fonction d'elle. Nous y reviendrons plus loin.

2. Le constitutif de l'image.

Qu'est-ce qui, selon Irénée, fait que l'image est une image? Essentiellement, deux choses : visibilité et ressemblance.

a) Visibilité.

Une image (statue, portrait) a pour raison d'être de mettre sous nos yeux, dans une réplique visible et tangible, les traits

caractéristiques, la physionomie, la silhouette d'une personne absente. L'exemple auquel pouvait spontanément se reporter un lecteur du temps d'Irénée était la statue de l'empereur romain présente sur les places des cités à travers l'empire et permettant à tous de «voir» de quelque manière celui que la plupart ne verraient jamais de leurs yeux. Ce caractère de visibilité, essentiel à l'image, est exprimé par Irénée avec toute la clarté souhaitable : «La figure et l'image diffèrent quelquefois de la réalité par leur matière, mais elles doivent garder sa ressemblance par leur forme *et mettre ainsi sous les yeux, d'une manière ressemblante, par le moyen de ce qui est présent, ce qui n'est pas présent* (et similiter ostendere per praesentia illa quae non sunt praesentia)» (A.H., II, 23, 1).

Lorsqu'il s'agit d'une image de Dieu lui-même, ce caractère de visibilité n'est pas moins urgent et essentiel. Voilà pourquoi, pour Irénée, ce n'est pas l'âme comme telle qui peut être image de Dieu, mais l'être humain en son unité et son intégralité, l'homme en tant qu'il est un être de chair visible et palpable, l'homme contemplé dans le déroulement le plus concret de son activité par laquelle il ne cesse de se révéler comme irréductiblement différent de tous les êtres de ce monde. Voilà pourquoi aussi, pour Irénée, l'ange ne peut être dit image de Dieu. Voilà pourquoi encore, pour Irénée, le Verbe éternel, en tant que Dieu, ne peut être dit image du Père : il est tout aussi invisible que le Père, n'étant qu'un seul Dieu avec le Père; ce n'est qu'en tant qu'homme qu'il pourra être dit image du Père.

b) Ressemblance.

Pour remplir la fonction qui vient d'être dite, l'image doit posséder les traits distinctifs de l'archétype. Par exemple, une statue sera faite de marbre ou de bois, mais reproduira aussi parfaitement que possible la silhouette et les traits de la personne représentée; un tableau, une photographie, une image télévisée rempliront leur fonction d'image dans la mesure où, par la perfection de la ressemblance, ils nous donneront jusqu'à l'illusion d'avoir sous nos yeux la personne représentée elle-même.

Image et ressemblance sont donc corrélatives : plus une image est ressemblante, plus elle est parfaite en tant même

qu'image; par contre, un accident viendrait-il à compromettre plus ou moins la ressemblance, dans cette mesure même l'image se verrait compromise dans sa réalité d'image. Et voilà pourquoi Irénée peut dire indifféremment, ainsi que nous l'avons fait observer au départ, que l'homme a été fait «selon l'image de Dieu» ou «selon la ressemblance de Dieu» ou «selon l'image et la ressemblance de Dieu», ou encore que l'homme est «image de Dieu», ou qu'il est «semblable à Dieu»: toutes ces expressions sont interchangeables sous la plume d'Irénée.

En somme, donc, l'homme est une image de Dieu pour autant que la «forme» même de Dieu est concrétisée, «incarnée», rendue visible et tangible dans cet être de matière et de chair qu'est l'homme. J. Fantino a clairement perçu que la visibilité, autant que la ressemblance, est essentielle à l'image de Dieu telle que la conçoit Irénée après saint Paul. Il en ira différemment pour Origène et ses successeurs.

3. Ressemblance et ressemblance.

C'est de deux manières différentes que l'homme peut être dit «semblable à Dieu» (ou, ce qui revient au même, «image de Dieu»):

a) Déjà en tant que l'homme, seul parmi tous les êtres visibles de ce monde, est *doué de raison et de libre arbitre*, il est semblable à Dieu. «L'homme est doué d'une raison et, en cela, il est semblable à Dieu...» (A.H., IV, 4, 3). «L'homme est libre depuis l'origine, car libre aussi est Dieu, à la ressemblance de qui l'homme a été fait...» (A.H., 37, 4). Cette ressemblance est l'apanage de l'homme comme tel; elle appartient à sa nature même et elle est inamissible; elle est le fait de tout homme. Car tout homme, même le dernier des criminels, est déjà une épiphanie visible de Dieu: par le déploiement visible de l'usage qu'il fait de sa raison et de sa liberté (lors même qu'il en fait un usage pervers), il révèle déjà un trait du visage de Dieu.

b) Mais il est clair que seul le saint — qu'Irénée appelle l'homme «spirituel» — est la totale et véritable épiphanie de Dieu, l'image pleinement révélatrice des «mœurs» de Dieu. Autrement dit, l'homme n'est pleinement semblable à Dieu

(et donc parfaite image de Dieu) qu'autant qu'il s'ouvre au don de l'Esprit Saint qui «renouvelle» l'homme (A.H., III, 17, 1), qui «purifie l'homme et l'élève à la vie de Dieu» (A.H., V, 9, 2). Cette pleine ressemblance n'est plus le fait de l'homme comme tel, mais seulement de l'homme qui a accueilli librement le don de l'Esprit et conforme sa vie au don qu'il a reçu, possédant ainsi, dès ici-bas, une ressemblance divine dont celle du ciel sera l'ultime et éternel épanouissement (A.H., V, 8, 1).

Noter que la première considération, celle de la «nature», demeure abstraite. En fait et concrètement, tout au long de sa vie, l'homme se trouve face à l'appel de Dieu auquel il est invité à répondre librement. C'est le drame du choix: ou l'homme s'ouvre au don que Dieu lui fait de lui-même en son Esprit Saint et l'homme accède à la ressemblance divine dans toute la mesure de cette libre ouverture à l'emprise de Dieu sur lui — ou l'homme se refuse et se précipite dans une tragique frustration de cette ressemblance en vue de laquelle il a été créé.

J. Fantino a parfaitement perçu la double ressemblance en question, mais nous ne pouvons le suivre lorsqu'il affirme qu'Irénée aurait exprimé la première par le terme *ὁμοίτης* et la seconde par le terme *ὁμοίωσις*. En fait, Irénée n'entend jamais le terme *ὁμοίωσις* en son sens premier de «assimilation (active ou passive)», mais toujours au sens de «ressemblance»; entendu en ce second sens, *ὁμοίωσις* est purement et simplement synonyme de *ὁμοίτης*. Les deux termes en question — traduits en latin par le seul terme «similitudo» — peuvent donc exprimer l'une et l'autre ressemblance divine; le contexte seul permet de déterminer celle dont il s'agit. Autrement dit, sur ce point — comme sur plus d'un autre —, le langage d'Irénée n'a rien du caractère plus ou moins rigide-ment «formel» que le P. Fantino croit y trouver.

4. Un texte particulier.

Nous avons dit que, en un seul endroit, à savoir en A.H., V, 6, 1, Irénée use d'une terminologie qui ne lui est pas habituelle, car, au lieu de considérer image et ressemblance comme allant de pair, il semble les opposer comme deux choses sus-

ceptibles d'être séparées l'une de l'autre. Manifestement, Irénée entend ici les termes « image » et « ressemblance » dans un sens particulier que doit déterminer le contexte. Quel est donc ce sens ?

En *A.H.*, V, 6, 1, dans cette page où il s'explique longuement sur sa conception de l'homme « parfait » ou « spirituel », fait « du mélange et de l'union » d'un corps, d'une âme et de l'Esprit Saint (selon *I Thess.* 5, 23, tel qu'il le comprend), Irénée évoque la situation de l'homme d'abord créé dans la communion de vie avec Dieu, puis déchu de cette grâce des origines — nous paraphrasons quelque peu pour faire mieux ressortir la portée du texte — :

« Lorsque l'Esprit (Saint), en se mélangeant à l'âme, s'est uni (par elle) à l'ouvrage modelé (πλασμα), grâce à cette effusion de l'Esprit (Saint) se trouve réalisé l'homme spirituel et parfait (τέλειος), et c'est cet homme-là même qui a été fait (à l'origine) selon l'image et la ressemblance de Dieu. Mais quand, au contraire, l'Esprit (Saint) vient à faire défaut à l'âme (entendons : lorsqu'il en a été chassé par le péché), l'homme, n'étant plus en toute vérité que psychique et charnel (entendons : étant exclu de la seule vraie vie en laquelle et pour laquelle il avait été créé, une vie transcendant à l'infini celle de la raison et des sens), est frustré de ce qui est son seul véritable achèvement, sa seule véritable perfection (ἀτελής, « imperfectus ») : il possède bien (encore) l'IMAGE de Dieu dans l'ouvrage modelé (entendons évidemment : dans le corps animé par l'âme), mais il ne reçoit plus la RESSEMBLANCE par le moyen de l'Esprit (Saint) ».

Le contexte indique assez quelle est l'authentique pensée d'Irénée, L'« image », ici, n'est autre chose que ce que nous appelions plus haut l'image ou ressemblance « naturelle », commune à tous les hommes du fait de leur nature, image lointaine, certes, mais gravée assez profondément en cette nature pour que le péché ne puisse la faire disparaître. Quant à la « ressemblance » dont il est ici question, elle est précisément cet achèvement, cette plénitude de perfection que la présence de l'Esprit Saint librement accueilli confère à l'« image » comprise au sens qui vient d'être dit.

De la sorte, sous une diversité de terminologie, nous retrouvons une absolue identité de pensée. Il y a en effet, chez Iré-

née, d'une part, une *doctrine très ferme* sur la distinction entre la nature inaliénable de l'homme et le don surnaturel susceptible d'être accueilli ou refusé par le libre vouloir de cet homme ; d'autre part, il y a une *formulation très souple* de cette doctrine, Irénée restant proche du langage biblique et n'éprouvant pas encore, comme ce sera de plus en plus le cas par la suite, le besoin d'un langage technique où chaque mot se verra investi d'un contenu conceptuel de plus en plus rigoureusement délimité. La faiblesse d'une étude telle que celle de J. Fantino — étude remarquable, par ailleurs, à plus d'un titre — nous paraît être une perception insuffisante de ce caractère du langage irénéen : le langage d'Irénée est autrement concret, direct, « réel », que tendrait à le faire croire l'étude en question.

La présente note s'en est délibérément tenue à saint Irénée. Le lecteur saura, de lui-même, mesurer l'écart entre la conception irénéenne de l'image et la conception qui sera, dès le siècle suivant, celle d'Origène et de ses successeurs.

Appendice III

Trois textes de Grégoire de Nysse

Les trois textes donnés ci-après ont été autrefois signalés par J. DANIELOU dans son article «Le symbolisme cosmique de la croix», dans *La Maison-Dieu* 75 (1963), p. 23-36.

Grégoire n'y dit en fin de compte qu'une seule chose : la croix, avec ses quatre dimensions, apparaît spontanément comme le symbole de la totalité de l'univers ; dès lors, le fait que le Christ soit mort de la mort de la croix et non d'une autre mort est un enseignement capable de faire comprendre à tout homme que Celui qui est suspendu à la croix est le Dieu même qui pénètre, gouverne et unifie l'univers entier.

On notera que, dans le 3^e texte, Grégoire présente cet enseignement comme reçu d'une «tradition». Sans nommer Irénée, Grégoire se référerait-il à la brève et dense esquisse figurant au chap. 34 de la *Démonstration* ? Quoi qu'il en soit, les développements quelque peu verbeux de Grégoire nous paraissent se situer dans la droite ligne de cette page irénéenne ; ils semblent confirmer à leur manière l'interprétation que nous avons cru pouvoir proposer de cette page difficile, et c'est à ce titre que nous en donnons ici l'essentiel.

PREMIER TEXTE :

«Qui pourrait expliquer aisément toutes les significations que renferme la croix, par laquelle s'accomplit le mystère de la Passion ? N'y avait-il pas, en effet, mille autres modes de mort par lesquels eût pu s'accomplir l'économie de cette mort soufferte pour nous ? Mais, de tous ces modes, c'est celui-là

qui a été décidé par Celui qui a réglé souverainement sa propre Passion. «Il faut», dit-il en effet, «que le Fils de l'homme ...» Il ne dit pas : «Le Fils de l'homme souffrira telle et telle chose», comme quelqu'un qui se contenterait d'annoncer l'avenir, mais il déclare ce qui doit arriver nécessairement et de toute manière en vertu d'une disposition secrète, en disant : «Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté, qu'il soit crucifié et qu'il ressuscite le troisième jour.» Considère en effet la portée de l'expression «il faut» : elle déclare que la Passion ne doit absolument pas avoir lieu autrement que par la croix.

Quelle est donc l'explication de ce mystère ? A l'excellent Paul seul, instruit par les paroles ineffables qu'il entendit lors de son initiation dans le sanctuaire du paradis, il appartient d'expliquer aussi le mystère de la croix. C'est précisément ce secret qu'il découvre de façon partielle, en manière d'allusion, par ces paroles qu'il adresse aux Éphésiens : «Cela, afin que vous puissiez comprendre avec tous les saints ce que sont la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur, et connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu.» (*Éphés.* 3, 18-19).

Ce n'est pas pour rien, en effet, que cet excellent œil de l'Apôtre a contemplé la forme (σχῆμα) de la croix, mais en cela aussi il a clairement montré que, pour avoir rejeté de ses yeux toutes les écailles de l'ignorance, il porte un regard net sur la vérité même des êtres : car il a vu que cette forme (σχῆμα), qui se partage en quatre branches à partir de la jonction centrale, signifie la puissance et la providence pénétrant toutes choses de Celui qui est apparu sur elle (τὴν διὰ πάντων ἡκουσαν τοῦ ἐν αὐτῷ φανέντος δύναμιν τε καὶ πρόνοιαν διασημαίνει), et c'est pour cette raison qu'il nomme chacune des branches par son nom propre, appelant profondeur ce qui va du centre vers le bas, hauteur ce qui est au-dessus, largeur et longueur ce qui s'étend latéralement de part et d'autre depuis la jonction, en sorte que soit appelé largeur ce qui est d'un côté du centre, et longueur ce qui est de l'autre côté. Par là, il me paraît signifier clairement qu'il n'y a pas un seul d'entre les êtres qui ne soit totalement sous l'emprise de la nature divine (ὅτι οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν, ὃ μὴ τῇ θεῷ πάντως διακρατεῖται φύσει), que ce soit ce qui est au-dessus du ciel, ou ce qui est sous la terre, ou ce

qui s'étend latéralement de toute part jusqu'aux extrémités du réel : car il signifie par la hauteur ce qui est situé au-dessus, par la profondeur ce qui est sous la terre, par la longueur et la largeur ce qui, situé de part et d'autre du centre, est enveloppé par la puissance qui régit l'univers.

Que ce qui se passe dans ton âme lorsque tu penses à Dieu serve de preuve à ce que je dis. Lève, en effet, les yeux vers le ciel, considère en pensée les profondeurs, étends ton esprit jusqu'aux extrémités latérales de l'univers, et réfléchis pour savoir quelle est la puissance qui soutient tout cela et est comme le lien de cet univers, et tu verras comment d'elle-même dans ton esprit la représentation de la puissance divine prend la forme (σχῆμα) de la croix, cette forme qui descend des hauteurs jusqu'aux profondeurs et s'étend latéralement jusqu'aux extrémités [...].

Et voilà pourquoi il est dit qu'il faut non simplement que le Fils de l'homme meure, mais qu'il soit crucifié : c'est afin que, pour ceux qui ont des yeux capables de voir, la croix soit théologienne, en proclamant par sa forme la toute-puissance de Celui qui s'est fait voir sur elle et qui est tout en tous (ἵνα γένηται τοῖς διορατικωτέροις θεολόγος ὁ σταυρός, τὴν παντοδύναμον ἐξουσίαν τοῦ ἐπ' αὐτῷ δειχθέντος καὶ πάντα ἐν πᾶσιν ὄντος ἀνακηρύσσωσιν τῷ σχήματι).»

(Homélie sur le Triduum pascal,
éd. Gebhardt, p. 298-303)

DEUXIÈME TEXTE :

« Je ne sais s'il a entendu la grande voix de Paul, l'accusateur qui rabaisse de la sorte le Dieu qui s'est fait connaître sur la croix, s'il a entendu les grandes et nombreuses choses que celui-là, de sa bouche sublime, expose au sujet de la croix. En effet, alors qu'il pouvait se faire connaître par de si nombreuses et si grandes merveilles, « A Dieu ne plaise », disait-il, « que je me glorifie en autre chose que dans la croix du Christ » (Gal. 6, 14). Il dit aux Corinthiens que la parole de la croix est puissance de Dieu pour ceux qui sont sauvés (cf. I Cor. 1, 18). Aux Éphésiens, il décrit à l'aide de la forme de la croix la puissance qui gouverne et maintient l'univers (τὴν τὸ πᾶν

διακρατοῦσάν τε καὶ συνέχουσιν δύναμιν τῷ σχήματι τοῦ σταυροῦ καταγράφει) : car il veut que ces gens, qui s'étaient élevés, connaissent la gloire suréminente de cette puissance, nommant la hauteur, la largeur, la profondeur et la longueur (cf. Éphés. 3, 18), désignant de leurs noms chacun des bras que l'on distingue dans la forme de la croix, appelant hauteur la partie supérieure et profondeur la partie située sous la jonction, signifiant par les noms de longueur et de largeur chacun des bras latéraux, afin que par là soit manifesté le grand mystère, à savoir que les êtres célestes et les êtres situés sous la terre et tous les êtres occupant les extrémités latérales sont gouvernés et maintenus par Celui qui a fait voir cette indicible et grande puissance dans la figure de la croix (ὅτι καὶ τὰ οὐράνια καὶ τὰ καταχθόνια καὶ πάντα τῶν ὄντων τὰ πέρατα διακρατεῖται καὶ συνέχεται παρὰ τοῦ τὴν ἀπόρρητον καὶ μεγάλην ταύτην δύναμιν ἐν τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ παραδείξαντος).»

(Contre Eunome, III, 3, 39-40,
éd. Jaeger, p. 121-122)

TROISIÈME TEXTE :

« La croix renferme-t-elle une autre et plus profonde signification, c'est ce que peuvent savoir ceux qui sont instruits des choses cachées. Voici donc ce qui nous vient par tradition.

Tout, dans l'Évangile, a été dit et fait selon une logique profonde et toute divine, et il n'est rien absolument qui n'y apparaisse comme un mélange du divin avec l'humain : paroles et actes s'y déroulent humainement, tandis que leur sens caché manifeste le divin. Il s'impose donc, également sur le point qui nous occupe, de ne pas voir un aspect en négligeant l'autre, mais, tout en voyant dans la mort (du Christ) le côté humain, de rechercher attentivement, dans le mode (de cette mort), l'aspect divin.

C'est, en effet, le propre de la divinité de pénétrer toutes choses et d'être coextensive à l'univers des êtres envisagés selon toutes ses parties (ἰδίον ἐστὶ τῆς θεότητος τὸ διὰ πάντων ἕκειν καὶ τῇ φύσει τῶν ὄντων κατὰ πᾶν μέρος συμπαρεκτείνεσθαι) : car rien ne peut demeurer dans l'existence sans demeurer dans ce qui est ; or, ce qui est à proprement parler et

primordialement, c'est la divinité ; que celle-ci soit dans tous les êtres, c'est donc ce que la permanence même des êtres nous oblige de toute nécessité à croire. Et c'est précisément ce que nous apprend la croix — dont la forme (σχῆμα) se partage en quatre de telle sorte qu'à partir du centre, son point de convergence, on puisse compter les quatre branches —, à savoir que Celui qui y fut étendu au moment où l'économie (du salut) s'accomplissait par sa mort est Celui qui relie et ajuste à lui-même l'univers (ὁ τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτὸν συνδέων τε καὶ συναρμύζων) en rassemblant par lui-même les différentes natures des êtres en un seul accord et une seule harmonie.

Dans l'univers des êtres, en effet, les uns sont conçus comme situés en haut, les autres en bas, ou bien encore l'esprit les traverse de part en part jusqu'aux extrémités latérales. Si donc tu réfléchis à la nature des êtres célestes ou des êtres situés sous la terre ou de ceux qui sont de part et d'autre aux extrémités de l'univers, partout la divinité vient la première au-devant de ta réflexion : car seule, de toute part, elle se donne à contempler dans les êtres et maintient toutes choses dans l'existence [...].

Tel est l'enseignement que nous avons reçu concernant le mystère de la croix.»

(Discours catéchétique, 32, 4-10,
éd. Méridier, p. 146-150)

Appendice IV

Le Verbe «enfoncé dans la création tout entière»

(A.H., V, 18, 3)

Pour évoquer sous forme imagée l'universalité de l'action démiurgique du Verbe, Irénée représente celui-ci, en *Dém.* 34, comme «imprimé en forme de croix dans l'univers», *խաչաբար դձեալ յամենայնի*, *κεχιασμένος ἐν τῷ παντί* (pour la justification de cette restitution, cf. *supra*, *Dém.* 34, note 1).

Or, en A.H., V, 18, 3, pour évoquer cette même activité démiurgique, Irénée use d'une expression curieusement proche : «in universa condicione infixus», à quoi correspond dans la version arménienne (manuscrit d'Érévan) : *յամենայն աշխարհիս ի ներքս խաչացեալ*.

Frappé par la similitude des formules *խաչաբար դձեալ* et *ի ներքս խաչացեալ*, nous avons cru pouvoir retrouver le même verbe grec en A.H., V, 18, 3 et restituer : ἐν πάσῃ τῇ κτίσει κεχιασμένος, «imprimé en forme de croix dans la création entière» (cf. notre article «Le Verbe 'imprimé en forme de croix dans l'univers' : à propos de deux passages de saint Irénée», dans *Armeniaca. Mélanges d'études arméniennes*, St-Lazare-Venise, 1969, p. 78-81). En fait, nous nous sommes fourvoyé, et la présente note voudrait reprendre l'ensemble du problème. Après avoir rejeté deux restitutions irrecevables, nous établirons ce qui nous apparaît comme la seule solution faisant droit à l'ensemble des données.

*

**

Reconnaissons d'abord sans ambages l'impossibilité de la restitution *κεχιασμένος*.

Une première donnée, fondamentale : la présence d'un préfixe dans le verbe arménien, soit qu'on lise *ի ներքս խաչացեալ* avec le manuscrit d'Érévan ou *ի ներքս խաչեցեալ* avec le *Galata 54* (nous verrons plus loin que les deux leçons reviennent pratiquement au même pour le sens). Quiconque se sera familiarisé avec les procédés de traduction du traducteur arménien d'Irénée ne doutera pas que ce traducteur ait eu sous les yeux un verbe grec composé comportant le préfixe *ἐν-* (ou *ἐμ-* ou *ἐγ-*). Cette certitude se renforce si nous considérons que le latin «infixus» suppose lui aussi, normalement, un verbe ayant le même préfixe. De ce fait se trouve déjà exclue une forme de *χιάζω*.

Une deuxième donnée, tout à fait décisive : le contexte. Certes, dans *Dém. 34* et *A.H., V, 18* on trouve une même mise en relation du visible et de l'invisible, mais cette mise en relation se fait dans des contextes profondément différents, voire sans rapport entre eux. En *Dém. 34*, tout est centré sur la forme (*σχήμα*) de la croix du Calvaire : par sa posture *visible* de crucifié épousant les quatre dimensions de la croix, le Fils de Dieu incarné met de quelque manière sous nos yeux de chair l'action *invisible* qu'il exerce depuis l'origine, en tant que Dieu, sur l'univers pris dans sa hauteur, sa profondeur, sa longueur et sa largeur, autrement dit selon l'universalité de ses dimensions. Dans *A.H., V, 18*, il est seulement question de la «suspension au bois» — aucune allusion aux quatre dimensions de la croix —, et tout l'argument qu'y développe Irénée tient en cette proposition : la création — en l'occurrence le bois du Calvaire — n'a pu «porter» *visiblement* le Verbe que parce que, *invisiblement*, elle était «portée» par ce même Verbe qui, avant même de se faire chair, était déjà présent dans le monde, pénétrant de part en part celui-ci de son tout-puissant influx créateur. Dès lors, autant le verbe *χιάζω* est en situation en *Dém. 34*, autant on ne voit absolument pas sa raison d'être en *A.H., V, 18*. Que l'on relise les deux passages : dans *Dém. 34*, *κεχιασμένος* est expliqué d'avance par le terme *συμπαρεκτεινόμενος* qui précède et, plus encore, par la mention explicite des quatre dimensions de l'univers ; par contre, dans la phrase de *A.H., V, 18, 3*, *κεχιασμένος* ferait figure de corps

étranger que rien n'appellerait et dont rien ne préparerait l'intelligence.

A ces deux données peut s'ajouter, à titre de *confirmatur*, la considération suivante. En *Dém. 34*, Irénée écrit : *κεχιασμένος ἐν τῷ παντί* (*խաչարար գծեալ յամենայնի*). Ce sont là très exactement les termes caractéristiques de la phrase prêtée à Platon par Justin dans *Apol. I, 60* : *ἐχλασεν αὐτὸν ἐν τῷ παντί*. Par contre, en *A.H., V, 18, 3*, Irénée n'écrit pas *ἐν τῷ παντί*, mais *ἐν πάσῃ τῇ κτίσει* («in universa conditione» = *յամենայն աշխարհիս*). Si *κεχιασμένος* avait figuré dans ce dernier passage, n'y trouverait-on pas également *ἐν τῷ παντί* ?

Pour être complet, il convient de dire un mot de la variante du *Galata 54*. La leçon *խաչացեալ*, qui est celle du manuscrit d'Érévan, semble devoir être considérée comme primitive ; quant à la forme *խաչեցեալ* figurant dans le *Galata 54*, elle est incontestablement une *lectio facillior* et a toutes chances de n'être qu'une correction faite intentionnellement par l'excerpteur (voir, sur ce point, l'Introduction, p. 23-24). Cependant cette question reste secondaire, car, ainsi que l'a montré Ch. Renoux dans son article «Crucifié dans la création entière. Adversus haereses V, 18, 3», dans *Bulletin de littérature ecclésiastique 77* (1976), p. 121-122, quelle que soit la forme retenue, le sens demeure pratiquement le même. On donnera donc à *խաչացեալ*, tout comme à *խաչեցեալ*, le sens de «crucifié», et non celui de «imprimé en forme de croix», comme nous avons cru pouvoir le faire.

**

Ainsi se trouve écartée, comme certainement inacceptable, la restitution *κεχιασμένος*. La porte serait-elle ouverte, de ce fait, à la restitution *ἐσταυρωμένος* — ou, pour reprendre les termes de Ch. Renoux dans l'article précité (p. 122), à une forme d'un verbe grec dérivé du substantif *σταυρός* — ? Nous ne le pensons pas. La restitution *ἐσταυρωμένος* nous paraît même tout à fait impossible.

D'abord, *ἐσταυρωμένος* se heurte, au même titre que *κεχιασμένος*, à l'accord de l'arménien *ի ներքս խաչացեալ* (ou *խաչեցեալ*) avec le latin «infixus» : l'arménien ne peut être que la traduction d'un verbe grec ayant le préfixe *ἐν-*, et le latin confirme la présence de ce préfixe.

Par ailleurs, l'expression ἑσταυρωμένος serait-elle appelée et expliquée par le contexte particulier de la phrase ou par le contexte plus général du chapitre? On ne le voit pas. Si pourtant le gouvernement et la direction de l'univers par le Verbe étaient réellement appelés par Irénée une « crucifixion » du Verbe sur cet univers (« et in universa conditione ἑσταυρωμένος, quoniam Verbum Dei gubernans et disponens omnia »), une présentation aussi inattendue et aussi déconcertante de l'activité démiurgique du Verbe ne demanderait-elle pas tout de même un minimum d'explication et de justification? On cherche vainement cette explication et cette justification dans tout le chapitre 18.

Cette explication et cette justification, faudrait-il les chercher dans la doctrine — censée plus ou moins unanimement professée par les auteurs chrétiens des premiers siècles — d'une « crucifixion cosmique du Logos »? Il conviendrait ici, semble-t-il, de mettre une bonne fois les choses au point : d'une part, en effet, il est certain que les auteurs chrétiens des premiers siècles ne connaissent qu'une seule « crucifixion », celle du Fils de Dieu fait homme, qui eut lieu au Calvaire ; mais, d'autre part, ils voient volontiers dans la forme de la croix une sorte de symbole visible de l'action invisible du Fils de Dieu, soit que la croix évoque à leurs yeux l'universalité de l'action créatrice et démiurgique du Verbe divin comme tel, soit qu'elle évoque l'universalité de la restauration et de la réunification cosmiques procurées par la mort du Verbe incarné. Voilà comment les auteurs des premiers siècles présentent les choses. Ayant longtemps cherché, pour notre part, nous ne sommes pas parvenu à trouver un seul texte en lequel le verbe σταυρόω, -ομαι, appliqué au Fils de Dieu, exprimerait autre chose que sa crucifixion visible sur le Calvaire ; nous ne connaissons pas un seul texte en lequel un Père de l'Église désignerait par une forme quelconque du verbe σταυρόω on ne sait quelle « crucifixion » invisible du Verbe divin comme tel. Le seul texte susceptible d'être invoqué en ce sens est la phrase de *Dém.* 34, où d'aucuns voudraient que les mots *ἡ ἡωξῆται ἔ ἢ ἠνωω* (= « et il a été crucifié en ces [quatre dimensions] ») concernent le Logos divin comme tel ; mais c'est là un contresens, comme le montre la note que nous avons consacrée à l'explication de ce chapitre. Concluons donc : parler d'une « crucifixion invisible del Verbo », comme le fait le

P. Orbe (cf. *Estudios Valentinianos*, vol. V, p. 213 suiv.), n'est pas le fait des auteurs chrétiens des premiers siècles. Ni même des gnostiques, qui — pour le dire en passant — parlaient bien d'une « extension du 'Christ d'en haut' sur 'Stauros' » (ἐπεκταθείς τῷ Σταυρῷ), mais se gardaient de la « crucifier » pour autant!

*

**

Une fois rejetées, comme certainement irrecevables, les restitutions κεχριασμένος et ἑσταυρωμένος, peut-on désigner avec quelque probabilité l'authentique substrat grec sous-jacent à « in universa conditione infixus »? Oui, et sans grande difficulté, semble-t-il. Il suffit de faire confiance au latin, qui apparaît comme la traduction toute normale de πάση τῇ κτίσει ἐμπεπηγώς. On notera que le verbe ἐμπήγνυμι est celui-là même que, non sans perspicacité, proposait déjà A. Houssiau (*La Christologie de saint Irénée*, p. 108, n. 5) ; mais, plutôt que le présent ἐμπηγνύμενος, nous croyons devoir préférer le parfait ἐμπεπηγώς, couramment usité pour exprimer l'état d'un objet qui se trouve « enfoncé (fiché, planté...) dans » un autre objet.

Tout d'abord, la forme ἐμπεπηγώς — qui possède le préfixe ἐμ- exigé par l'arménien et le latin — a pour elle de répondre on ne peut plus exactement au latin « infixus ». On trouve la traduction des formes de ἐμπήγνυμι par les formes correspondantes de « infigo » en *Juges* 3, 21 ; *II Sam.* 18, 14 ; *Ps.* 9, 16 ; 37, 3 ; 68, 3 ; 68, 15. Voir encore ἐμπήγνυμι = « figo » en *I Sam.* 26, 7 ; ἐμπήγνυμι = « defigo » en *Lam.* 2, 9 ; ἐμπήγνυμι = « configo » en *Ps.* 31, 4... Que le latin « infixus » de *A.H.*, V, 18, 3 traduise ἐμπεπηγώς est donc tout ce qu'il y a de plus normal.

Mais l'arménien lui-même, quoi qu'il en soit des apparences, pourrait avoir quelque chance de traduire, lui aussi, le grec ἐμπεπηγώς. On peut observer, en effet, que, dans la Bible arménienne, les mots προσπήξαντες ἀνέλτατε de *Act.* 2, 23 sont traduits par բեւեռեալ ի փայտի սպանէք (= « clavis-figentes in ligno interfecistis »). Et Zohrab, l'éditeur de la Bible arménienne, signale en apparat qu'un manuscrit a la leçon *ի քաջափայտի սպանէք* (= « in crucis-ligno interfecistis »). Dans Justin, *II Apol.* 3, 1, on lit : Κάγώ οὖν προσδοκῶ ... ξόλω ἐμπαγήναι, « Moi aussi, je m'attends ... à être attaché au bois (du

supplique). Ces exemples, auxquels il serait sans doute possible d'en ajouter d'autres, montrent que πῆγγυμι et ses composés pouvaient facilement évoquer l'idée de la croix. Ne pourrait-on penser que telle aurait été justement la réaction du traducteur arménien devant les mots πάση τῇ κτίσει ἐμπεπηγώς? Réaction d'autant plus compréhensible que tout le chapitre 18 gravite autour du thème de la «suspension au bois», ainsi que nous l'avons dit plus haut.

La forme ἐμπεπηγώς cadre-t-elle avec le contexte, en sorte que le lecteur soit comme d'avance préparé à la comprendre? Oui, et pleinement. En A.H., 18, 1, Irénée a dit à deux reprises que le Verbe est «à travers toutes choses» (*per omnia autem Verbum ... et unum Verbum Dei quod per omnes...*). Et c'est justement par ce Verbe qui est «à travers toutes choses» que le Père est lui-même «à travers toutes choses» («... unus Deus Pater ... qui est ... *per omnia*...»). Or, c'est cette pénétration même de toutes choses par le Verbe qu'expriment, sous forme d'image, les mots πάση τῇ κτίσει ἐμπεπηγώς : le Verbe se trouve «enfoncé (siché, planté...) dans la création entière» comme Celui qui la traverse et la pénètre de part en part et qui, de l'intérieur d'elle-même — plus intérieur à elle qu'elle-même — lui donne existence, cohésion, mouvement et direction. Cette fois, tout se tient : les mots «quoniam Verbum Dei gubernans et disponens omnia» se rattachent sans peine à «in universa conditione infixus», et la phrase en question s'inscrit harmonieusement à l'intérieur du chapitre.

Nous serait-il permis d'ajouter un modeste «confirmatur»? Il s'agit d'un rapprochement qui n'a sans doute rien d'apodictique, mais qu'il n'est peut-être pas sans intérêt de signaler. Voici ce qu'on lit sous la plume de Cyrille d'Alexandrie, *The-saurus de Trinitate*, c. 33 (PG 75, 565 C) :

Οὐχ οὕτως ... τὰ πάντα φαιμέν ἐκ Θεοῦ καθάπερ καὶ τὸ Πνεῦμα· τὸ μὲν γὰρ ἐστὶ φυσικῶς ἐνυπάρχον αὐτῷ καὶ οὐσιωδῶς ἐμπεπηγός, ἢ οὕτως εἰπώμεν, καὶ ἀμερίστως ἐξ αὐτοῦ προίον, τὰ δὲ τῆς ἐνεργείας ἔργα καὶ ποιήματα δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι γεγονότα καὶ οὕτως ἐκ Θεοῦ νοούμενα.

«Nous ne disons pas ... que toutes choses sont (issues) de Dieu de la même manière que l'Esprit : car celui-ci est par nature en lui, il est par essence *enfoncé* en lui, pour ainsi par-

ler, et il procède de lui sans séparation, tandis que les œuvres et productions de l'activité (de Dieu) ont été faites par l'entremise du Fils dans l'Esprit et sont, en ce sens, comprises comme (issues) de Dieu.»

Le contexte montre bien ce que veut dire Cyrille quand il dit que l'Esprit est «enfoncé» en Dieu : l'Esprit est en Dieu à la manière d'un pieu ou d'un pal qui serait enfoncé en Dieu et dont la pointe pénétrerait jusque dans l'infini des profondeurs de la divinité. Et c'est pour cela, dira Cyrille quelques lignes plus loin, que l'Esprit — et lui seul, à l'exclusion de toutes les créatures, qui sont extérieures à Dieu par nature — peut révéler les secrets mystères de Dieu, car, étant de la sorte «enfoncé» en Dieu, il «scrute les profondeurs de Dieu», selon le mot de s. Paul lui-même (*I Cor.* 2, 10), et il «connait ce qui est en Dieu» (*ibid.* 2, 11-12).

Or l'image à laquelle recourt Cyrille est celle-là même qu'utilise Irénée. Le schéma suivant fait bien voir l'étroite parenté de structure et d'expressions entre Irénée et Cyrille :

Irénée	Cyrille
Ὁ Κύριος ἡμῶν ἐν τῷ κόσμῳ ὄν ... καὶ πάση τῇ κτίσει ἐμπεπηγός ...	τὸ μὲν γὰρ ἐστὶ φυσικῶς ἐνυπάρχον αὐτῷ καὶ οὐσιωδῶς ἐμπεπηγός ...
Dominus noster ... <i>in hoc mundo existens</i>	hic (= Spiritus) enim est naturaliter <i>existens in eo</i> (= Patre)
et in universa conditione <i>infixus</i> ...	et essentialiter <i>infixus (in eo)</i> ...

De part et d'autre, l'image de l'«enfoncement» d'un pal dans le sol surgit comme d'elle-même pour illustrer le fait d'un être pénétrant jusqu'au plus intime d'un autre être : d'un côté, le Logos «enfoncé» dans notre univers créé qu'il pénètre jusqu'en son fond de son influx créateur et de sa puissance démiurgique ; de l'autre, l'Esprit «enfoncé» jusque dans la profondeur sans fond de la divinité du Père, qu'il scrute, qu'il connaît et que seul il est à même de révéler.

Conclusion. — Dans *Dém.* 34 est évoqué le Logos divin *χειασμένος ἐν τῷ παντί*, «imprimé en forme de croix (ou, plus

précisément, de 'chi') dans l'univers». Dans *A.H.*, V, 18, 3 est évoqué le même Logos divin *πάση τῇ κτίσει ἐμπεπηγώς*, «enfoncé dans la création entière». *Les deux images sont assurément différentes, mais ce qu'elles veulent suggérer, chacune à sa manière, est absolument identique*, à savoir l'action invisible par laquelle, présent au plus intime de l'univers entier, le Logos lui donne existence, vie, direction et unité.

Appendice V

Les quatre alliances

En *A.H.*, III, 11, 8, à la suite d'un ensemble de considérations sur les quatre formes de l'unique Évangile, Irénée mentionne les quatre alliances qui furent accordées par Dieu à l'humanité. La phrase qui les concerne se lit non seulement dans la version latine, mais également dans des citations grecques plus ou moins fragmentaires et d'origines diverses (pour le détail, voir *SC* 210, p. 95 suiv.).

Quelles sont ces quatre alliances? Sur la troisième et la quatrième, nul problème : le latin et le grec s'accordent pour y voir respectivement le don de la Loi mosaïque et celui de l'Évangile. Par contre, le désaccord est complet quant aux deux premières alliances : selon le latin, la première aurait été donnée au temps d'Adam et la deuxième au temps de Noé ; selon les témoins grecs, la première aurait été accordée à Noé et la deuxième à Abraham. A laquelle de ces deux traditions convient-il de donner raison?

Un examen comparatif fait assez spontanément pencher la balance en faveur du latin. D'abord, celui-ci, sans appartenir à proprement parler à la tradition directe, n'en reflète pas moins un texte grec relevant de cette tradition directe et, à ce titre, plus digne de foi *a priori* que celui d'un fragment, qui appartient à la tradition indirecte. La défiance à l'égard des témoins grecs s'accroît du fait que, tout au long du développement relatif à l'Évangile tétramorphe, ils apparaissent comme moins soucieux de citer intégralement et rigoureusement Irénée que de l'utiliser avec liberté. A cela s'ajoute que le latin présente, sans conteste, la « *lectio difficilior* » : on comprendrait malaisément que les noms d'Adam et de Noé aient pu

être substitués à ceux de Noé et d'Abraham, si ces derniers sont primitifs ; en revanche, il serait normal qu'un excerpteur bien au fait des données de l'Écriture ait jugé bon de laisser tomber l'alliance d'Adam, dont l'Écriture ne dit mot, pour introduire celle d'Abraham, dont l'Écriture parle de façon explicite. Pour ces raisons, dans l'édition du Livre III de l'*Adversus haereses* (cf. SC 211, p. 168-171 et SC 210, p. 286), nous avons cru devoir donner la préférence au latin.

Cependant, le problème mérite d'être réexaminé, croyons-nous, car il existe une donnée que nous avons eu le tort de négliger, à savoir les passages parallèles de l'œuvre d'Irénée en lesquels celui-ci aurait éventuellement fait mention de l'une ou de l'autre des deux premières alliances. Voyons donc quelle lumière un tel contexte peut nous apporter.

En ce qui concerne une alliance adamique, il n'existe pas l'ombre d'une mention en dehors de celle que nous venons de dire, ni dans l'*Adversus haereses*, ni dans la *Démonstration*.

De son côté, l'alliance noachique n'est mentionnée nulle part de façon formelle dans l'*Adversus haereses*, mais elle l'est, avec toute la clarté voulue, dans la *Démonstration* : «Après le déluge, Dieu conclut une *alliance* avec le monde entier, les bêtes sauvages et les hommes... Et il leur donna un signe : 'Lorsque le ciel se couvrira de nuages, l'arc-en-ciel apparaîtra dans la nuée, et je me souviendrai de mon *alliance*, et je ne ferai plus périr par l'eau tout ce qui se meut sur la terre' » (c. 22).

Quant à l'alliance accordée à Abraham, si elle n'est pas mentionnée expressément dans la *Démonstration*, elle l'est, à trois reprises et de façon insistante, dans l'*Adversus haereses* :

En *A.H.*, III, 12, 10 — donc à peu de distance du développement relatif à l'Évangile tétramorphe et aux quatre alliances —, Irénée cite ces paroles du martyr Étienne (*Act.* 7, 2-8) : «Le Dieu de gloire apparut à notre père Abraham... Et il lui donna l'*alliance de la circoncision*, et ainsi Abraham engendra Isaac». Reprenant au début du paragraphe suivant ce qu'il vient de dire, Irénée écrit : «Tout l'enseignement des apôtres annonce donc un seul et même Dieu, qui a fait émigrer Abraham, lui a promis l'héritage, lui a donné l'*alliance de la circoncision* au temps opportun, a rappelé d'Égypte sa descendance conservée d'une façon visible grâce à cette circoncision...» (*A.H.*, III, 12, 11).

En *A.H.*, IV, 16, 1, avant de faire voir dans la circoncision charnelle la préfiguration de la circoncision spirituelle qui sera l'apanage de la nouvelle alliance, Irénée cite *Gen.* 17, 9-11 : «Dieu dit à Abraham : 'Tout mâle parmi vous sera circoncis, et vous circoncirez la chair de votre prépuce, et ce sera en signe d'*alliance* entre moi et vous' ». On notera cette mise en parallèle, par Irénée, de l'alliance abrahamique et de l'alliance nouvelle.

En *A.H.*, IV, 24, 2-25, 1, enfin, nous rencontrons une page d'une particulière importance qu'il convient de citer intégralement : «Plus généreuse aussi, en retour, apparaît la foi des gentils, puisqu'ils suivirent le Verbe de Dieu sans l'instruction des Écritures, Dieu suscitant de cette manière, à partir de pierres, des fils à Abraham et les amenant à celui qui avait été l'initiateur et l'annonciateur de notre foi. Car celui-ci ne reçut l'*alliance de la circoncision* qu'après la justification obtenue par la foi sans la circoncision : c'est ainsi que furent préfigurées en lui l'*une et l'autre alliances* et qu'il devint le père de tous ceux qui suivent le Verbe de Dieu et supportent de vivre en étrangers en ce monde, c'est-à-dire de tous les croyants venus de la circoncision et de l'incirconcision, de même que le Christ est la pierre d'angle qui soutient tout et rassemble dans l'unique foi d'Abraham tous ceux qui, venus de l'*une et l'autre alliances*, sont aptes à constituer l'édifice de Dieu».

Pour comprendre toute la portée de cette page, il faut se rappeler que, pour Irénée, l'alliance qui est véritablement à l'origine du premier peuple n'est pas celle de la Loi mosaïque, mais celle accordée à Abraham sous le signe de la circoncision. En effet, comme l'explique Irénée, la Loi n'est venue qu'après coup, comme un joug de servitude que Dieu s'est vu contraint d'imposer comme malgré lui à son peuple à la suite de l'infidélité de celui-ci (cf. *A.H.*, IV, 15, 1 ; 16, 3-5) ; mais, bien avant la Loi et indépendamment d'elle, Abraham avait été justifié par une foi qui anticipait celle de l'économie de la nouvelle alliance, et Dieu avait sanctionné cette foi d'Abraham par le don de l'alliance de la circoncision, alliance concernant non seulement Abraham mais tout le peuple de la promesse appelé à naître de lui. Ainsi, aux yeux d'Irénée — qui ne fait d'ailleurs que suivre saint Paul sur ce point —, l'alliance abrahamique était autrement fondatrice que celle du Sinaï, car, par-delà la Loi de servitude venue après coup, elle était une sorte

d'apparition anticipée et furtive de l'alliance nouvelle elle-même (voir la suite du texte cité, particulièrement significative, en laquelle Irénée souligne le caractère préfiguratif de la naissance des deux jumeaux de Thamar).

Les trois textes qui viennent d'être cités montrent assez l'importance attachée par Irénée à l'alliance abrahamique. Cela étant, est-il concevable que, en *A.H.*, III, 11, 8, voulant mentionner les quatre alliances accordées par Dieu à l'humanité, il ait passé sous silence cette alliance abrahamique, expressément mentionnée par l'Écriture, et cela au bénéfice d'une alliance adamique dont aucune Écriture ne souffle mot? La chose ne serait-elle pas, *a priori*, totalement invraisemblable?

C'est pourquoi, même s'il n'est pas possible d'établir le texte grec avec une certitude absolue jusque dans le dernier détail, même s'il est malaisé d'expliquer le mécanisme de l'erreur qui est à l'origine du texte latin — peut-être, au départ, une confusion entre les formes Ἀδάμ et Ἀβραάμ (voir un exemple de cette confusion en *A.H.*, IV, 14, 1 : Ἀδάμ lat. : Ἀβραάμ arm.) —, il s'impose, croyons-nous, de donner raison au grec, ainsi que nous l'avons fait dans notre IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Paris, 1985, p. 315.

Nous proposons donc de restituer la phrase grecque comme suit (les mots en caractères gras sont attestés dans le grec, les mots en caractères ordinaires sont restitués d'après le latin) : **Καὶ διὰ τοῦτο τέσσαρες ἐδόθησαν διαθήκαι τῇ ἀνθρωπότητι· μία μὲν τῷ Νῶε μετὰ τὸν κατακλισμὸν· δευτέρα δὲ τῷ Ἀβραάμ ἐπὶ τοῦ σημείου τῆς περιτομῆς· τρίτη δὲ ἡ νομοθεσία ἐπὶ τοῦ Μωϋσέως· τετάρτη δὲ ἡ ἀνακαινίζουσα τὸν ἄνθρωπον καὶ ἀνακεφαλαιούσα τὰ πάντα εἰς ἑαυτήν, ἡ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἀνιστάσα καὶ ἀναπτεροῦσα τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὴν οὐράνιον βασιλείαν.**

Et l'on traduira : « Et c'est pourquoi quatre alliances furent données à l'humanité : la première fut octroyée à Noé après le déluge ; la seconde le fut à Abraham sous le signe de la circoncision ; la troisième fut le don de la Loi au temps de Moïse ; la quatrième, enfin, qui renouvelle l'homme et récapitule tout en elle, est celle qui, par l'Évangile, élève les hommes et leur fait prendre leur envol vers le royaume céleste ».

Appendice VI

Collation de manuscrit d'Érévan

Comme nous l'avons dit dans l'Introduction (cf. *supra*, p. 14), L. M. Froidevaux publiait à la suite de sa traduction de la *Démonstration* une collation du manuscrit d'Érévan faite sur microfilm par M. l'Abbé Ch. Mercier (cf. SC 62, p. 180-182). C'est cette précieuse collation que nous croyons utile de reproduire ici telle quelle. La pagination est celle (entre crochets) de la *P.O.*, t. XII, fasc. 5. La leçon de la *P.O.* est donnée d'abord ; après les deux points vient, accompagnée d'éventuelles précisions ou remarques, la leçon du manuscrit.

Page	Ligne	
8	6	ωνὲνι : ωνὲν, mais avec ι en marge (ωνὲνι)
9	11	αυακωνήν : αυακωνέν, puis signe de suppression sur ε, avec ρ au-dessus de la ligne
10	1	έν : ξν
	2	φρηκωθέν : φρηκωθέν
11	3	ωντεωνήν : ωντεωνήν
14	7	φωρηκωθέν : + ωνθρηκωθέν
	15	ερηκωθέν : ερηκωθέν (corriger la numérotation des lignes de cette page)
15	10	εν : εη
	13	αδωνηκωθέν : αδωνηκωθέν + εν αφωκωθέν
	15	αφωκωθέν : αφωκωθέν
	16	κωκωθέν : ρ κωκωθέν
16	3	ωνωθ : ιωνωθ

- 17 5 *ամենայն* : *յամենայն*
7 *կատարեսցի* : redoublé, mais avec signe de suppression sur le deuxième
- 20 4-5 *ըստ զաւակին* : redoublé, sans signe de suppression
12 *զարութիւնս* : *զզարութիւնս*
- 22 14 *եւ է* : peut se lire *եւ սէ*
15 *զկոչումն* : *զկոչումնն*, mais avec un point sur le dernier *ն*; est-ce une tache? Est-ce un signe de suppression?
- 25 11-12 *եւթանասնամեան էր եւ ունէր կին եւ մինչդեռ* : dans le manuscrit, ces mots sont en renvoi dans la marge inférieure, mais *եւ մենչդեռ* sont surmontés du signe de suppression. Suppression curieuse.
- 26 2 *չորորդ* : *չորրորդ*
6 *յերկինս* : *ի յերկինս*
13 *ուխտեաց* : *ուխտեացն*
- 27 12 *աւծանել* : *աւծանիլ*
- 28 8 *եա* : *եդ*
- 29 1 *ինքեան* : *ինքեանս*
16 *արժանի արար* : *արժանի արար* (nettement)
- 30 14 *զժողովուրդն* : *զժողովուրդն*
- 32 7 *էստեղծ* : *էստեղծ*
10 *ցուցցէ* : *ցուցէ*
- 33 8 *յառաջագոյն* : *յառաջագւոյն*
- 34 1 *տեսանելի* : *տեսանելի*
- 35 1 *զխոստմունսն* : on dirait qu'il y a le signe de suppression sur *զ* (?)
7 *ի Դաւթայ* : *է դաւթայ*
- 36 2 *զյարգելանին* : *զյարգելանին* ou *յարգելանին*; le *յ* est placé au-dessus du *զ* de telle manière qu'on ne peut savoir s'il s'écrit après lui ou s'il le remplace.
11 *զնորա* : ce mot n'apparaît pas sur la projection du microfilm. A son emplacement, on dirait qu'il y a un défaut du parchemin. Les

- éditeurs ont-ils pu lire ce mot ou l'ont-ils suppléé? Sa suppression ne nuirait pas au sens : la présence redoublée de l'article *անծին եղելոյն* assure le sens du passage (corriger la numérotation des lignes de cette page).
- 39 6 *յարութիւն* : *եւ յարութիւն*
14 *յառաջագոյն* : *յառաջագւոյն*
16 *յառաջագոյն* : *յառաջագոյնն*
- 40 1 *զերեւիլ* : *զերեւել*
- 41 17 *յերկիր* : *յերկին*
- 43 16 *այսինքն* : + *է*
- 45 5 *մերկ* : *սերկ*
- 48 3 *անուն* : *անունն*
5 *անուանք* 1^{er} : *անուանքս*
10 *փրկութեան* : *փրկութեանն*
- 51 12 *առան* : *առած*, avec signe de suppression sur le *ծ* et *ն* au-dessus de la ligne
- 52 4 *յաւիտեական* : *յաւիտենական*
13 *զՔրիստոս* : *զքրիստոսն*
- 53 7 *զկողս* : on lirait plutôt *զկողս*
- 54 9 *զմէջ* : *ընդ մէջ*, mais sur *ընդ*, signe de renvoi à la marge où on trouve *զ*
- 56 6 *դու* : dans la marge, avec renvoi
- 58 9 *փոխանակ Հատուցէ* : *փոխանակ Հատուցանէ* *եւ փոխանակ Հատուցէ* avec signe de suppression sur les trois derniers mots
- 62 8 *սպանին* : *սպանանին*
13 *մեռելոց* : *մեռելոցն*
17 *զ'ի մեռելոցն* : *զ'ի մեռելոցն*
- 63 13 *լինոցել* : *լինելոց*, mais avec signe *բ* sur *ել* et *ա* (?) sur *ոց* = *լին-ոց-ել*
- 64 5 *զաջ* : *զաչ* (*sic*)
- 66 7 *բաժանեցին* : *բարժանեցին*
- 68 15 *թագիցէ* : *թաքիցէ*
- 70 15 *նոր* : *նորա*

- 71 6 *q' h* : *qh h*
 8 *qanayawth* : *anayaw h*, puis, de seconde main, *q* sous le premier *w*; le *q* pourrait avoir été ajouté, alors que le voisinage du *g* (*wararhg*) très semblable à *j* avait fait tomber cette lettre. Le choix du *q* s'expliquerait d'autant mieux que, dans le manuscrit, *h* de *anayawth* est nettement détaché du mot; cette rupture à l'intérieur d'un mot est fréquente.
- 15 *hgzandn* : forme inexistante. Je me demande si un scribe n'a pas pris *h* pour *w*, ce qui est très facile. Nous aurions eu autrefois *hgzandn*.
- 72 4 *hngw Usawad* : *hngwjad*; à quoi faut-il raccrocher *j* : à *hngw* (*hngwj* se rencontre plus d'une fois dans ce manuscrit) ou à *wad* : *usawad*?
- 74 15 *nrp* : il semble que, dans le manuscrit, *r* soit surmonté du signe de suppression, mais ce peut n'être qu'une tache du parchemin; le microfilm ne permet pas de décider.
- 17 *qyawlhtenakwn* : même remarque pour *q* que pour *j* de la référence précédente.
- 76 13 *nrp nrp* : là encore il me paraît qu'il y a un signe de suppression sur *r* de *nrp*, ce qui donnerait *nr nrp*, *quicumque*.
- 77 14 *ndhn* : *ndhnn*
- 78 17 *rekelnh* : *rekelnh*

INDEX SCRIPTURAIRE

Les chiffres droits indiquent les citations littérales; les chiffres en italique, les citations accommodées et les allusions. On renvoie aux chapitres et aux lettres d'appel des références.

Genèse			
1, 1	43, b	10, 6-20	20, b
26	11, c; 32, c; 55, a; 97, c	11, 1	22, e
28	11, c	2	23, a
2, 5	32, a	3-4	23, b
7	8, d; 11, a; 11, b; 14, b; 32, b	5-6	23, c
8	12, a	10-26	21, b
16-17	15, a	28	23, d
18	13, b	12, 1	24, a
19	13, a	7	24, b
23	13, c	13, 15	24, b
25	14, a	14, 18	8, a
3, 8	12, b	15, 5	24, d; 35, a
17-19	17, a	6	24, e; 35, c
4, 1	17, b	13-16	24, c
2	17, c	17, 8	24, b
8	17, d	9-14	24, f
17-24	17, e	18, 1-3	44, a
25	17, f	19, 24	44, b
6, 2-4	18, a	22, 17	35, a
8	19, a	28, 10-15	45, a
9, 1-6	22, b	32, 28	51, a
14-15	22, a	46, 27	25, a
18-19	19, b	49, 10-11	57, a
25	20, a		
26	21, a		
27	21, d; 42, a		
		Exode	
		1, 5	25, a
		3, 6	8, g; 21, c; 24, g
		7-8	46, a

14	2, a
12, 11	25, b
27	25, b
14, 15-31	25, c
15, 27	46, d
17, 6	46, b
10-13	46, f
20, 8-11	96, l
13	96, d
15	96, e
17	96, f
21, 24	96, h
25, 31-39	9, b
40	9, c
31, 18	26, a
Lévitique	
27, 30	96, j
Nombres	
1, 48-53	26, c
13, 1-14	27, a
15	27, b
23-24	27, c
25-33	27, d
14, 1-5	27, e
6-9	27, f
26-38	27, g
31	46, e
24, 17	58, a
33, 9	46, d
Deutéronome	
1, 22-23	27, a
26-28	27, d
9, 10	26, a
28, 44	95, a
66	79, e
32, 21	95, b
49-52	29, a

II Samuel	
7, 12-13	36, a
Psaumes	
1, 1	2, b
2, 1-2	74, a
7-8	49, b
3, 6	73, a
7, 17	8, a
8, 7	85, a
18, 5	21, e; 86, e
7	85, b; 85, c
20, 5	72, b
21, 15	79, c
17	79, b; 79, d
18-19	80, a
21	79, d
23, 7	84, a
8	84, b
9	84, a
10	84, b; 8, c
32, 6	5, a
44, 7-8	47, a
45, 8	8, c
67, 18-19	83, a
68, 22	82, b
71, 17	43, c
72, 14	68, b
85, 14	79, d
88, 39-46	75, a
103, 15	57, b
109, 1-7	48, a
1	49, c; 85, a
3	43, c
118, 120	79, d
131, 10-12	64, a
11	36, a
Sagesse	
1, 7	34, e
2, 24	16, a

Isaïe	
1, 30	99, a
2, 3	86, d
11	88, b
17	88, b
7, 9	3, b
14-16	53, b
14	57, c
9, 4-6	56, a
5	54, b
6	40, b
10, 22-23	87, a
11, 1-10	59, a
1	30, a
2-3	9, a
12	34, j
17, 6-8	91, a
26, 19	67, d
29, 18	67, b
35, 3-6	67, c
40, 12	45, d
43, 18-21	89, b
45, 1	49, a; 49, d
49, 5-6	50, a
50, 5-6	34, a
6	68, c
8-10	88, a
52, 7	86, c
13-53, 5	68, a
53, 4	67, a
5-6	69, a
7	69, b
8	69, c; 70, a
54, 1	94, c
57, 1-2	72, a
61, 1	53, c
62, 11	65, a
63, 9	88, d; 94, b
65, 1	92, a
2	79, a
15-16	88, c
66, 1	45, c
3	96, p
7	54, a

Jérémie	
2, 8	95, c
3, 19	8, b
5, 14	8, b
23, 13	95, c
38 [31], 31-34	90, b
Pseudo-Jérémie	
	78, a
Lamentations	
3, 30	68, d
4, 20	71, a
Baruch	
3, 29-4, 1	97, b
3, 38	53, a; 86, a
Ézéchiel	
11, 19-20	93, c
Osée	
2, 1	93, a
25	93, a
6, 6	96, o
10, 6	77, a
Joël	
3, 1-2	89, d
5	96, q
Amos	
9, 11	38, c; 62, a
Michée	
5, 1	63, a

Habacuc	
2, 4	35, d
Zacharie	
9, 9	65, a
11, 12-13	81, a
13, 7	76, a
Matthieu	
1, 1	30, b; 37, a
2, 1-12	58, c
2	58, b
4	63, b
6	63, a
3, 9	93, b
5, 17	89, a
21-22	96, e
27-28	96, d
38	96, h
44-48	96, i
6, 19-20	96, g
8, 17	67, a
9, 13	96, o
12, 7	96, o
19, 27-29	96, k
21, 5	65, a
6-8	65, b
22, 32	8, h; 21, c; 24, g
37-40	87, d
24, 27	34, i
26, 14-16	81, b
31	76, a
27, 3-8	81, c
9-10	81, a
34	82, a
Luc	
1, 33	36, b
2, 7	39, f
4, 18	53, c
10, 27	95, d

18, 27	97, a
23, 7-12	77, b
Jean	
1, 1-3	43, d
14	31, a; 37, b; 39, c; 94, a
18	45, b; 45, e
3, 5	41, b
7, 37-39	89, c
8, 29	86, b
58	43, a
11, 52	34, j
15, 26	26, b
19, 23-24	80, b
24	80, a
Actes des Apôtres	
1, 4-12	83, b
2, 17-18	89, d
21	96, q
30	36, a
3, 15	39, h
4, 9-12	96, r
5, 15	71, b
7, 14	25, a
49	45, c
10, 35	96, n
13, 47	50, a
15, 16	38, c; 62, a
21, 25	41, a
Romains	
1, 17	35, d
2, 4-6	8, f
3, 21	35, g
4, 3	24, e; 35, c
11	24, f
13	35, e
18	24, d
5, 14	39, a
17	39, a
19	34, b

7, 6	90, a
8, 15	5, c
9, 22	8, e
25-26	93, a
28	87, a
10, 13	96, q
15	86, c
19	95, b
20	92, a
13, 8	87, c
10	87, b; 95, e
I Corinthiens	
3, 16	96, m
6, 19	96, m
10, 4	46, c
14, 20	46, e; 96, b
15, 27-28	52, a
54	33, a
II Corinthiens	
4, 4	22, c
5, 4	33, a
6, 7	41, c
Galates	
3, 6	24, e; 35, c
11	35, d
13	34, d
24	96, a
4, 6	5, c
27	94, c
Éphésiens	
1, 10	6, a; 30, c
22	52, a
2, 4	38, a
3, 18	34, f
4, 6	5, b
8	83, a
9	34, h
24	96, c

Philippiens	
2, 8	34, c
15	35, b
Colossiens	
1, 15	22, c; 39, e
18	38, b; 39, d; 39, g; 40, a
20	34, g
I Timothée	
1, 9	35, f
II Timothée	
1, 10	6, b; 39, b
Tite	
3, 5	7, a
Hébreux	
1, 8	47, a
8, 5	9, c
8-12	90, b
Jacques	
2, 23	24, e; 35, c
I Pierre	
1, 20	22, d
I Jean	
5, 2	3, a
Apocalypse	
1, 5	38, b; 39, g

INDEX DE MOTS ET D'IDÉES

Le présent index contient un choix limité de mots et, pour chaque mot, un choix limité de références. Il veut seulement aider le lecteur à retrouver commodément un certain nombre d'expressions ou de développements révélateurs de la pensée d'Irénée. Les chiffres indiquent les chapitres.

Abel : préfigure tous les justes persécutés et mis à mort 17.

Abraham : prophète 44 — justifié par sa foi en la promesse de Dieu 24, 35 — reçoit le don de la circoncision 24 — s'entretient avec le Fils de Dieu au chêne de Mambré 44 — le Fils de Dieu accomplit la promesse faite à Abraham de rendre sa postérité pareille aux étoiles du ciel 35 — le Christ, descendant d'Abraham 59, 64 — les gentils deviennent enfants d'Abraham par une foi identique à la sienne 59, 64, 93.

action de grâces : nous rendons grâces sans cesse à Dieu pour avoir reçu par le Christ le salut 97.

Adam : la création d'Adam, le Paradis, le péché 11-17 — Adam et le Christ 31-34.

alliance conclue par Dieu après le déluge avec le monde entier 22 — alliance nouvelle prophétisée par Jérémie 90.

âme : pureté de l'âme 2 — garder son âme à l'abri de la corruption 41 — âme et corps réunis à la résurrection 42.

amour : aimer Dieu parce qu'il est Père 3 — l'amour envers le Christ procure le salut 89 — procure la vie éternelle 41 — par la foi au Fils de Dieu, nous apprenons à aimer Dieu de tout notre cœur et notre prochain comme nous-mêmes 95 — par la foi en lui, le Seigneur a augmenté notre amour pour Dieu et pour le prochain 87 — l'amour, plénitude de la Loi 87.

anges : puissances habitant les cieux et y glorifiant Dieu 9, 10 — anges au service de l'homme dans le Paradis 11, 12 — l'ange apostat trompa l'homme et le fit tomber dans le péché 16 — unions des anges avec les filles des hommes 18 — anges d'ici-bas et anges du

- firmament 84 — anges apostats 16, 85, 96 — deux anges accompagnant le Fils de Dieu au chêne de Mambré 44.
- apôtres** : disciples et témoins du Christ 41, 86 — envoyés par lui avec la puissance de l'Esprit dans le monde entier 41, 86 — ont fondé les Églises 41 — ont transmis à l'Église l'enseignement qu'ils avaient reçu du Christ 86, 98, 99 — ont accueilli les gentils dans la promesse faite aux pères 41 — les douze apôtres préfigurés par les douze sources dans le désert 46.
- arbre** de la connaissance du bien et du mal 15.
- article** : les trois articles de la profession de foi 6, 100 — le baptême de notre régénération est conféré par le moyen de ces trois articles 7.
- baptême** : donné au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint 3, 7 — remet les péchés 3 — procure la nouvelle naissance en Dieu le Père par le Fils dans l'Esprit Saint 3, 7 — les apôtres purifiaient les âmes et les corps par un baptême d'eau et d'Esprit Saint 41 — l'Esprit Saint donné par Dieu lors du baptême 42.
- bénédictio** : la bénédiction de Sem s'épanouissant dans la vocation d'Abraham et du peuple élu 21, 24 — la bénédiction de Japhet s'accomplissant dans la vocation des gentils 21, 42.
- bien** : l'arbre de la connaissance du bien et du mal 15 — le Fils de l'homme abolit la science du mal et procure la science du bien 33.
- blasphème** : les hérétiques blasphèment leur Créateur et Père 99.
- bois** : par l'obéissance par laquelle il a obéi jusqu'à la mort en pendant au bois, le Verbe a détruit l'antique désobéissance qui s'était perpétrée par le moyen du bois 33, 34 — Jacob vit le Fils de Dieu qui se tenait debout sur l'échelle, c'est-à-dire sur le bois 45.
- Caïn** : maudit pour avoir tué son frère Abel 17.
- chair** : le Christ, fils de David selon la chair 30, 64 — le Verbe s'est fait chair afin de détruire le péché par cette chair même par laquelle il avait dominé 31 — le Verbe s'est fait chair afin de faire paraître la résurrection de la chair 39 — le Fils de Dieu est venu vers sa Passion pour la vivification de la chair 86 — le Seigneur, en naissant d'une Vierge, a assumé une chair formée selon la même « économie » que la chair d'Adam 31, 32, 33 — la tente de David tombée et relevée est la chair du Christ passée par la mort et ressuscitée d'entre les morts 38, 62 — la chair du Christ a fleuri sous l'action de l'Esprit 59 — l'Esprit de Dieu s'est reposé sur le Christ en se mélangeant à sa chair 41.
- Cham** : maudit pour son manque de respect envers son père 20.

- chemin** : le chemin unique de ceux qui voient, les chemins multiples de ceux qui ne voient pas 1 — le chemin de la vie 41, 98 — le chemin de la justice 6 — le Chemin nouveau de la piété et de la justice 89.
- Christ** : comme Dieu, le Christ est Celui par qui le Père « a oint » et orné toutes choses 53 — comme homme, le Christ « a été oint » de l'Esprit de Dieu son Père 41, 47, 53 — le Christ est le Fils de Dieu fait homme 3, 6, 30, 36, 40, 53, 57, 64, 71, 92, 96, 97 — vrai homme 30, 53, 59, 62, 68 — vrai Dieu 30, 54, 60, 62, 70 — né de la Vierge 40, 53, 54, 57, 59, 63.
- cieux** : les sept cieux 9.
- circoncision** : donnée à Abraham « comme sceau de la justice de la foi qu'il possédait déjà dans son incirconcision » 24.
- commandement** : donné par Dieu à Adam au Paradis afin de prémunir l'homme contre l'orgueil 15 — mettre en pratique les commandements de Dieu 3.
- communion** : le Fils de Dieu s'est fait homme afin d'opérer une communion de Dieu et de l'homme 6, 31, 40 — par cette communion, l'homme a part à l'incorruptibilité 31, 40.
- connaissance de Dieu** : la connaissance du Père, c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu, c'est par l'Esprit qu'elle a lieu 7 — le Crucifié appelle de toutes parts les dispersés à la connaissance du Père 34 — Dieu veut la connaissance de Dieu plutôt que les holocaustes 96 — les « impies » ne connaissent pas Dieu ; les « pécheurs » ont la connaissance de Dieu, mais ne gardent pas son commandement 3.
- Conseiller** : le Fils de Dieu, Conseiller du Père et notre Conseiller 55.
- corps** : le corps de la vérité 1 — pureté du corps 2, 41 — purification des corps 41 — résurrection des corps 42 — le corps du Christ foulé aux pieds durant sa Passion 71 — le temple de Dieu qu'est le corps de l'homme 96.
- croix** : la croix, signe de la royauté du Christ 56 — la crucifixion visible du Calvaire, manifestation du Verbe invisiblement imprimé en forme de croix dans l'univers 34.
- David** : le prophète David 85 — le Christ, fils de David selon la chair 30, 37, 40, 59, 62, 64 — le Christ, « Fruit du sein de David » 36, 64 — le Christ né à Bethléem, patrie de David 63 — la tente de David tombée et relevée 38, 62.
- Décatalogue** : regu par Moïse au désert 26.
- désobéissance** : trompé par l'ange apostat, l'homme désobéit à Dieu 12, 16, 17 — la désobéissance d'Adam détruite par l'obéissance du

Christ 31, 34, 37 — la désobéissance d'Ève détruite par l'obéissance de Marie 33.

Dieu : croire en Dieu, le craindre parce qu'il est Seigneur, l'aimer parce qu'il est Père 3 — Dieu est éternel et tout-puissant 3 — Créateur et Seigneur de toutes choses 3, 4, 8, 10 — Dieu exerce son autorité sur son propre bien, non sur celui d'un autre 3 — il est le Dieu de tous les hommes, Juifs, gentils, fidèles 8 — Dieu est à la fois bon et juste 8 — Dieu est Nourricier, Roi et Juge de tous 8 — Dieu a tout fait par son Verbe et tout ordonné par son Esprit 5 — Dieu est glorifié continuellement par son Verbe et par son Esprit 10 — selon l'essence et la puissance, un seul Dieu apparaît; selon l'«économie» de notre salut, il y a le Fils et le Père 47.

«économie» : les «économies» du Père 6 — l'«économie» de notre salut 47 — l'«économie» de l'incarnation 99, 100 — l'«économie» du Christ selon la chair 58 — la chair du Christ formée selon la même «économie» que la chair d'Adam 32 — l'«économie» de la Vierge 37.

Église : préfigurée par la tente du témoignage 26 — issue de la gentilité 21 — héritière de la bénédiction de Japhet 21, 42 — habite dans l'héritage des pères pour avoir, dans le Christ Jésus, reçu le droit d'aïnesse 21 — transmet à ses enfants, dans le monde entier, l'enseignement qu'elle a reçu des apôtres 98 — le Seigneur donne un plus grand nombre d'enfants à l'Église qu'à la première assemblée 94.

Emmanuel né de la Vierge 53, 54, 57.

enfance : l'état d'enfance d'Adam et d'Ève au Paradis 12, 14.

enfers : la descente du Christ aux enfers 78.

enlèvement : le Christ enlevé aux cieux 83, 85, 88 — le Christ enlevé du milieu des hommes 72.

Esprit : le Christ, alors qu'il est Esprit de Dieu, se fait homme passible et souffre sa Passion 71.

Esprit Saint : l'Esprit, Sagesse du Père par laquelle celui-ci a ordonné toutes choses 5 — l'Esprit fait connaître le Fils 5, 7 — le Fils dispense l'Esprit selon le bon plaisir du Père, à ceux que veut et de la manière que veut le Père 7 — l'Esprit a parlé par les prophètes 2, 5, 6, 42, 49 — l'Esprit a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité dans les derniers temps 6, 89, 90, 93 — l'Esprit a reposé sur le Fils de Dieu fait homme 9, 41, 59 — l'Esprit, huile de l'onction dont a été oint le Fils de Dieu fait homme 47 — l'Esprit est donné au baptême et gardé par celui qui l'a reçu, pourvu qu'il vive dans la vérité, la sainteté, la justice et la patience 42 — l'Esprit renouvelle l'homme en vue de Dieu 6, 90, 93 — fait que l'homme

devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu 97 — fait que l'homme porte comme fruit la vie de Dieu 99 — par l'intervention de l'Esprit, la résurrection s'accomplira pour ceux qui auront cru 42.

Ève : création de la femme 13 — Ève et Marie 33.

extension : Jésus nous délivre d'Amalec par l'extension de ses mains et nous fait monter jusqu'au royaume du Père 46.

filiation adoptive : dans les derniers temps, Dieu a ouvert le Testament de la filiation adoptive 8 — ce n'est plus d'hommes mortels que nous sommes les fils, mais du Dieu éternel 3.

Fils de Dieu : le Fils, Verbe du Père 5, 53 — le Fils est Dieu 47 — le Fils est engendré par le Père 47, 48, 49 — le Fils existe avant toutes choses 43, 48, 51, 52 — toutes choses ont été créées par son entremise 43 — on n'accède au Père que par le Fils 7, 47 — le Fils de Dieu s'est fait Fils de l'homme 92 — Voir **Christ**.

flagellation : prédite par les prophètes 66 — annoncée en toutes lettres par David 68.

foi : garder en son intégrité la foi en Dieu, sans rien y ajouter ni rien en retrancher 2 — garder, sans l'infléchir, la règle de la foi 3 — foi et pratique des commandements 1, 2, 3, 95 — foi et compréhension vraie du réel 3 — la foi, source du salut 3, 46, 52, 69, 89 — changement produit par la foi en ceux qui ont cru 61, 72 — concision de la foi 87 — par la foi, nous devenons enfants de cet Abraham qui fut justifié par la foi 35, 93, 95 — par la foi au Fils de Dieu, nous apprenons à aimer Dieu de tout notre cœur et notre prochain comme nous-mêmes 95 — par la foi, nos cœurs voient Dieu 93.

géants : nés de l'union des anges et des filles des hommes 18 — les fils des géants 27.

gentils : la vocation des gentils 21, 28, 41, 42, 89, 90, 91, 94, 95 — l'Église issue de la gentilité 21, 42 — la vocation des gentils annoncée par les prophètes 28, 41 — la vocation des gentils réalisée par les apôtres 41 — la vocation des gentils, fruit de la bénédiction de Japhet 21, 42 — la vocation des gentils est dans la nouveauté de l'Esprit 89, 90, 94 — Dieu justifie les gentils par une foi identique à celle d'Abraham 35 — Dieu a récapitulé dans la gentilité la foi d'Abraham 95.

gloire : Dieu est glorifié continuellement par son Verbe et par l'Esprit Saint 10 — tous les êtres célestes rendent gloire à Dieu 10 — la glorification du Christ annoncée par les prophètes 48, 50, 61, 84 —

la gloire de la postérité d'Abraham 24 — le Verbe relève en lui-même l'homme tombé et l'élève à la droite de la gloire du Père 38.

guérisons opérées par le Fils de Dieu fait homme 67.

hérétiques : se corrompent eux-mêmes et corrompent les autres par le poison de leur doctrine 2 — méprisent le Dieu qui est, pour forger de toutes pièces un Dieu qui n'est pas 99.

héritage : l'Église de la gentilité introduite dans l'héritage des pères 21, 46 — les nations, héritage du Christ 49 — Dieu a fait don de son héritage à des nations sans intelligence et ignorantes de ce qu'est Dieu 95.

homme : vivant composé d'un corps et d'une âme 2 — créé à l'image et à la ressemblance de Dieu 5, 11, 32, 55, 97 — créé semblable à Dieu à la fois en son corps et en son âme 11 — libre et maître de ses actes, fait par Dieu pour commander à tous les êtres se trouvant sur la terre 11 — le Verbe relève en lui-même l'homme tombé et l'élève à la droite du Père 38.

image et ressemblance : l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu 32, 55, 97 — l'homme modelé à l'image de Dieu 11 — l'homme semblable à Dieu à la fois dans son corps et dans son âme 11 — l'Esprit forme l'homme à l'image de Dieu 5 — l'Esprit fait devenir l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu 97 — le Fils, image de Dieu 22 — l'homme fait à l'image du Fils 22 — le Fils est apparu afin de rendre à nouveau l'image semblable à lui-même 22.

immortalité : si l'homme avait gardé le commandement de Dieu, il fût demeuré toujours tel qu'il était, c'est-à-dire immortel 15 — l'immortalité, condition du Christ ressuscité 48, 72 — il fallait que le mortel fût englouti par l'immortalité 33.

incarnation : l'incarnation du Fils de Dieu 3, 31, 32, 33, 53, 84, 94, 99, 100 — l'incarnation du Verbe opérée par le Père 53, 57 — l'«économie» de l'incarnation 99, 100.

incorruptibilité : fruit de la communion avec Dieu 31, 40 — le Père procure l'incorruptibilité à ceux qui accèdent à lui par le Fils 7 — l'incorruptibilité, condition du Christ ressuscité 72 — rejeter la corruption pour embrasser l'incorruptibilité 55.

incrédulité du peuple au désert 27.

incrée : un seul Dieu Père, incréé 5, 6.

inengendré : un être inengendré ne peut être qu'immortel 38.

invocation du nom de Jésus-Christ crucifié sous Ponce Pilate 96, 97.

Jacob : père des douze tribus 24 — appelé Israël 51 — émigre en Égypte 25 — voit en songe le Fils de Dieu debout sur l'échelle 45 — le Fils de Dieu désigné sous les noms de «Jacob» et d'«Israël» 97.

Japhet : la bénédiction de Japhet, destinée à s'accomplir dans la vocation des gentils 21, 42.

Jean-Baptiste : précurseur du Christ 41.

Jésus : nom signifiant que le Fils de Dieu fait homme «sauve» tous ceux qui croient en lui 27, 46, 51, 52, 53.

Jésus, fils de Navé : changement du nom d'Osée en celui de Jésus 27 — il fait entrer le peuple dans la terre promise 29.

jugement : Dieu, Juge de tous les hommes 8 — le jugement par le déluge 19 — la postérité de Cham livrée au jugement 20, 25 — le jugement a été remis par Dieu au Christ mort et ressuscité 41, 44, 48, 62, 85 — jugement inexorable pour ceux qui auront refusé de croire au Christ 56 — le jugement est déjà rendu par le Christ en sa Passion 69.

juste : Noé, seul juste lors du déluge 19 — le Christ, homme juste 39 — le Christ, seul parfaitement juste et rendant justes ceux qui croient en lui 72 — les justes persécutés 17, 72 — Dieu prend en pitié le juste 60.

justice : vivre dans la justice 41, 42 — pratiquer la justice en tout temps 96 — mourir dans la justice 56 — le Chemin nouveau de la piété et de la justice 89 — surabondance de justice provenant de la foi au Christ 61.

justification : Abraham justifié par la foi, alors qu'il était encore incircis 24, 35, 93 — le Christ, élevé au-dessus de tous les êtres, justifie ceux qui s'approchent de lui 88 — le Christ justifie les gentils par une foi identique à celle d'Abraham 35.

liberté : l'homme créé par Dieu libre et maître de ses actes 11.

Loi : aux temps intermédiaires, Dieu a réduit les hommes en servitude au moyen de la Loi, afin de leur apprendre qu'ils ont un Seigneur 8 — Moïse reçut la Loi 87 — prolixité de la Loi 87 — la Loi a reçu du Christ son accomplissement 89 — nous n'avons plus besoin de la Loi comme pédagogue 96 — la première assemblée avait la Loi pour mari 94.

mal : l'arbre de la connaissance du bien et du mal 15 — au Paradis, tant qu'il demeurait dans son rang et dans sa force, le souffle de vie ne pouvait concevoir ce qui est mal 14 — le mal envahit toute l'humanité 18 — le Fils de l'homme abolit la science du mal et procure la science du bien 33, 53.

malédiction : du serpent 16 — de Cain 17 — de Cham et de sa descendance 20, 21, 23.

mélange : Dieu a mélangé sa puissance avec la terre 11 — l'Esprit de Dieu s'est mélangé à la chair du Christ 41 — le Fils de Dieu a mélangé et pétri l'Esprit de Dieu le Père avec l'ouvrage modelé par Dieu 97.

miséricorde : Dieu est miséricordieux, plein de compassion 8 — le Père est riche en miséricorde 38 — la miséricorde de Dieu venue sur les gentils 41 — Dieu sauve par sa miséricorde 60 — Dieu veut la miséricorde et non le sacrifice 96.

modelage : Dieu a modelé l'homme de ses propres mains avec de la terre 8, 11, 15, 32 — dans le corps ainsi modelé, Dieu a insufflé un souffle de vie 8, 11, 14 — en s'incarnant, le Verbe n'a pas pris une autre chair que celle qui avait été modelée en Adam 33 — le Christ modelé par Dieu dans le sein de Marie 50, 51 — le Fils de Dieu fait homme a mélangé et pétri l'Esprit avec l'ouvrage modelé, afin que l'homme devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu 97.

Moïse : fait sortir d'Égypte le peuple 25 — reçoit la Loi 26 — fait explorer la terre promise 27 — promulgue le Deutéronome 28 — meurt face à la terre promise 29 — le premier à avoir prophétisé 43 — le Verbe s'entretient avec Moïse du sein du buisson 46.

mort : châtement de la désobéissance 15 — enchaînés à la mort par la désobéissance d'Adam, nous sommes affranchis de la mort par l'obéissance du Fils de Dieu fait homme 31 — le Verbe s'est fait chair afin de détruire la mort 37 — le Fils de Dieu est venu vers sa Passion pour la destruction de la mort 86 — le Verbe est descendu dans la prison de notre mort pour en briser les chaînes par sa résurrection 38 — la naissance humaine du Fils de Dieu, condition de possibilité de sa mort et, par là, de sa résurrection d'entre les morts 38, 39.

naissance : le baptême, nouvelle naissance 3, 7.

Noé : sauvé par Dieu du déluge à cause de sa justice 19 — l'alliance noachique 22.

nouveauté : le Chemin nouveau de la piété et de la justice ouvert par Dieu à travers le désert de la gentilité 89 — la nouveauté de l'Esprit 90 — l'alliance nouvelle 90 — l'Esprit répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité dans les derniers temps 6 — l'Esprit renouvelle l'homme sur toute la terre en vue de Dieu 6.

nom : l'invocation du nom de Jésus-Christ 96, 97.

obéissance : l'obéissance du Christ, contrepartie de la désobéissance d'Adam 31, 33, 34 — l'obéissance de la Vierge Marie, contrepartie de la désobéissance de la vierge Ève 33.

paix : le Fils de Dieu est venu vers sa Passion afin que nous recouvrions la paix avec Dieu 86 — la paix entre les hommes, fruit de la mort du Christ 72.

palpable : le Fils de Dieu s'est fait visible et palpable 6.

Paradis : séjour de délices en lequel l'homme était appelé à opérer sa croissance 12 — l'homme expulsé du Paradis à cause de son péché 16.

Passion : figurée par l'immolation de l'agneau en Égypte 25 — figurée par l'échelle vue en songe par Jacob 45 — prédite par les prophètes 66, 68-82 — le Christ est venu vers sa Passion pour la destruction de la mort et la vivification de la chair 86 — c'est par la volonté du Père que le Christ a souffert sa Passion 69, 75 — le Christ s'est avancé volontairement vers la mort 69 — le jugement rendu par le Christ tandis qu'il souffrait sa Passion 69.

péché : le péché de l'homme commis à l'instigation de l'ange apostat 16 — les épines et les chardons, châtement du péché 17 — la prison du péché et de la mort 37, 38 — le Christ torturé à cause de nos péchés 68 — le baptême reçu pour la rémission des péchés 3.

Père : aimer Dieu parce qu'il est Père 3 — Dieu, Père des fidèles 8 — accéder au Père par le Fils 7, 47 — l'Esprit crie en nous : « Abba, Père » 5 — le Père procure l'incorruptibilité 7.

peuple : la gentilité appelée à devenir le peuple de Dieu 93.

piété : conduit l'homme à la vie éternelle 1 — exige que la vérité soit dans l'âme et la pureté dans le corps 2.

pitié : prendre en pitié est le propre de Dieu 60.

prédication de la vérité 1.

préexistence : le Fils existe avant de s'incarner 43, 44, 45, 46, 51 — le Fils existe avant toute création 43, 47, 48, 52 — le Fils préexiste auprès du Père 30.

presbytres : disciples des apôtres 3 — disent que la concorde et la paix entre animaux ennemis par nature se réaliseront au temps du royaume du Christ 61.

primauté universelle du Verbe, aux cieux, sur terre, dans les enfers 39, 40.

promesse faite à Abraham 24, 35 — à David 36 — aux pères 37, 41 — la vocation des gentils, héritière des promesses 91.

- prophètes** : inspirés par l'Esprit Saint 30, 42, 49 — exhortaient le peuple 30 — annonçaient les choses à venir 34, 42, 67 — annonçaient la venue du Fils de Dieu 5, 6, 30, 53, 54, 66 — argument prophétique 42, 86 — le Christ parlait par les prophètes 50, 73 — le Verbe parlait par les prophètes 34, 68, 92 — le Verbe est apparu aux prophètes selon le trait particulier de leur prophétie 6 — par la bouche des prophètes, l'Esprit de Dieu annonçait quelquefois comme déjà passés des événements encore à venir 67.
- prophéties** : le Christ a accompli toutes les prophéties en sa personne 86.
- puissances** : Dieu, « Seigneur des puissances » 8 — puissances innombrables habitant les cieux 9 — l'Esprit dispose la diversité de ces puissances 5 — les puissances du Verbe et de la Sagesse 10.
- pureté** du corps et de l'âme 2.
- récapitulation** : par son incarnation, le Fils de Dieu a récapitulé toutes choses 6, 30, 37 — l'incarnation, récapitulation de l'humanité 99 — le Seigneur récapitule en lui le premier homme 32 — Adam récapitulé dans le Christ, Ève récapitulée en Marie 33 — Dieu a récapitulé dans la gentilité la foi d'Abraham 95 — dans le Deutéronome, Moïse récapitule les hauts faits accomplis par Dieu 28.
- règle** : garder, sans l'infléchir, la règle de la foi 3.
- ressemblance** : voir **image**.
- résurrection** : la résurrection corporelle du Christ 38, 41, 61, 62, 72, 73, 83 — la résurrection du Christ, gage de notre propre résurrection 38, 39, 41 — nos corps ressusciteront par la puissance de l'Esprit 42.
- Roi** : Dieu, Roi universel 8 — Dieu a remis au Christ mort et ressuscité la royauté sur toutes choses 36, 41, 47, 49, 52, 57, 58, 61, 65, 66, 95 — la croix, signe de la royauté du Christ 56.
- royaume** de Dieu 42 — du Père 46 — du Christ 61 — des cieux 83.
- sabbat** ininterrompu 96.
- Sagesse** : l'Esprit Saint, Sagesse de Dieu 5, 10.
- Salomon** : bâtit le Temple de Jérusalem à la ressemblance de la tente faite par Moïse selon la figure des choses célestes 29.
- salut** : le salut est la venue visible du Fils de Dieu 97 — salut des justes ayant vécu avant la venue du Christ 56 — avoir souci de son salut 1.
- sang** : le « sang de la grappe », produit par Dieu et non par l'homme 57 — le sang de l'agneau pascal 25.

- Satan** : l'ange apostat 16.
- Seigneur** : Dieu, Seigneur de toutes choses 3, 8, 44, 47, 48, 49, 50 — le Christ, Seigneur 44, 47, 48, 49, 51.
- Sem** : bénédiction de Sem 21 — l'Église habite dans la maison de Sem 21 — l'Église attend d'avoir sa demeure dans la maison de Sem 42.
- service** : les puissances des cieux servent le Dieu Créateur sous la direction de l'Esprit 9 — le service sacré reçu par Moïse comme figure du service accompli dans les cieux 9, 26 — nous avons à servir le Seigneur jour et nuit 8.
- serviteur** : le Fils, serviteur du Père 51, 68.
- servitude** : Dieu a réduit les hommes en servitude au moyen de la Loi 8.
- temple** : le temple de Dieu qu'est le corps de l'homme 96.
- temps** : les temps intermédiaires 8 — les derniers temps 6, 8, 22 — la fin des temps 21, 30.
- Testament** : dans les derniers temps, Dieu a ouvert le Testament de la filiation adoptive 8 — le Nouveau Testament ouvert parmi les gentils 91.
- Verbe** : le Fils, Verbe de Dieu 5, 6, 43 — le Verbe de vie 41 — le Verbe industriel 38 — Dieu a fait toutes choses par son Verbe 5, 43 — le Verbe donne forme et existence 5 — le Verbe gouverne l'Esprit 5 — le Verbe gouverne toutes choses 39 — le Verbe imprimé en forme de croix dans l'univers 34 — le Verbe se promenait au Paradis 12 — s'est entretenu avec Abraham 45 — était de tout temps présent à l'humanité 45 — le Verbe s'est fait chair 31, 39, 94 — a supporté pour nous la naissance 39 — suivre le Verbe 96.
- vérité** : les membres du corps de la vérité 1 — quitter l'erreur pour venir à la vérité 55 — les hérétiques croient avoir trouvé quelque chose de plus grand que la vérité 99.
- vie** : le chemin de la vie 41, 98 — le souffle de vie 8, 11, 14 — la vie éternelle 41 — le Fils de Dieu a reçu du Père le pouvoir de nous donner la vie 97 — il a fait descendre cette vie sur nous par son incarnation 97.
- Vierge** : le Fils de Dieu né de la Vierge Marie 32, 40, 53, 54, 57, 63 — Marie, Vierge obéissante 33 — la Vierge Marie issue d'Abraham 35, 40 — issue de David 36, 40 — la Vierge, tige sortie de la racine de Jessé 59 — l'« économie » de la Vierge 37.
- vierge** : Ève, vierge désobéissante 33 — Adam modelé à partir d'une terre vierge 32.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION	9
CHAP. I. LA RECHERCHE ANTÉRIEURE	11
CHAP. II. LES TÉMOINS DU TEXTE ARMÉNIEN	17
1. Le manuscrit d'Érévan	17
2. Le <i>Galata 54</i>	22
3. Le <i>Sceau de la foi</i>	26
CHAP. III. VERS L'ORIGINAL PERDU	29
1. Les ressources de la version	30
2. Questions de méthode	40
CHAP. IV. OBJECTIF ET PLAN DE LA <i>DÉMONSTRATION</i>	50
TRADUCTIONS LATINE ET FRANÇAISE	79
Sigles et conventions	81
Préface (c. 1-3a)	83
Première partie : LA PRÉDICATION APOSTOLIQUE (c. 3b-42a)	89
1. La règle de la foi reçue au baptême (c. 3b-7)	89
2. Création, péché et préparation du salut (c. 8-30)	95
3. L'incarnation du Fils de Dieu et son œuvre de salut (c. 31-42a)	127
Deuxième partie : DÉMONSTRATION PAR LES PROPHÉTIES (c. 42b-97)	145
1. La préexistence éternelle du Fils de Dieu (c. 42b-51)	145
2. La naissance humaine du Fils de Dieu (c. 52-65)	159
3. Miracles, Passion et glorification du Fils de Dieu (c. 67- 85)	179
4. Le nouveau peuple de Dieu : l'Église issue de la genti- lité (c. 86-97)	199
Conclusion (c. 98-100)	219

NOTES JUSTIFICATIVES	223
APPENDICES	355
I. Anthropologie bipartite ou tripartite?	357
II. Image et ressemblance de Dieu chez Irénée	365
III. Trois textes de Grégoire de Nysse	372
IV. Le Verbe «enfoncé dans la création tout entière» (A.H., V, 18, 3)	377
V. Les quatre alliances	385
VI. Collation du manuscrit d'Érévan	389
INDEX SCRIPTURAIRE	393
INDEX DE MOTS ET D'IDÉES	399
TABLE DES MATIÈRES	411

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.

† J. Daniélou, s.j.

† C. Mondésert, s.j.

Directeur général : D. Bertrand, s.j.

Directeur de la collection : J.-N. Guinot

Dans la liste qui suit, dite «liste alphabétique», tous les ouvrages sont rangés par nom d'auteur ancien, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection. Pour une information plus complète, on peut se procurer deux autres listes au secrétariat de «Sources Chrétiennes» — 29, rue du Plat, 69002 Lyon (France) — Tél. : 78 37 27 08 :

1. La «liste numérique», qui présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication; elle indique les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.
2. La «liste thématique», qui présente les volumes d'après les centres d'intérêt et les genres littéraires : exégèse, dogme, histoire, correspondance, apologétique, etc.

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-406)

- | | |
|--|--|
| ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE :
194, 195, 224 et 373. | ATHANASE D'ALEXANDRIE.
Deux apologies : 56 bis. |
| ADAM DE PERSEIGNE.
Lettres, I : 66. | Discours contre les païens : 18 bis.
Voir «Histoire acéphale» : 317. |
| AELRED DE RIEVAULX.
Quand Jésus eut douze ans : 60.
La vie de recluse : 76. | Lettre à Sérapion : 15.
Sur l'Incarnation du Verbe : 199.
Vie d'Antoine : 400. |
| AMBROISE DE MILAN.
Apologie de David : 239.
Des sacrements : 25 bis.
Des mystères : 25 bis.
Explication du Symbole : 25 bis.
La Pénitence : 179.
Sur saint Luc : 45 et 52. | ATHÉNAGORE.
Supplique au sujet des chrétiens : 379.
Sur la résurrection des morts : 379 |
| AMÉDÉE DE LAUSANNE.
Huit homélies mariales : 72. | AUGUSTIN.
Commentaire de la première Épître de
saint Jean : 75.
Sermons pour la Pâque : 116. |
| ANSELME DE CANTORBÉRY.
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91. | BARNABÉ (ÉPITRE DE) : 172. |
| ANSELME DE HAVELBERG.
Dialogues, I : 118. | BASILE DE CÉSARÉE.
Contre Eunome : 299 et 305.
Homélies sur l'Hexaéméron : 26 bis.
Sur le baptême : 357.
Sur l'origine de l'homme : 160. |
| APHRAATE LE SAGE PERSAN.
Exposés : 349 et 359. | Traité du Saint-Esprit : 17 bis. |
| APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145. | BASILE DE SÉLEUCIE.
Homélie pascalle : 187. |
| APOPHTEGMES DES PERES I : 387. | BAUDOIN DE FORD.
Le sacrement de l'autel : 93 et 94. |
| ARISTÉE (LETTRE D') : 89. | |

BENOIT (RÈGLE DE S.) : 181-186.
 BERNARD DE CLAIRVAUX.
 Introduction aux Œuvres complètes : 380.
 A la louange de la Vierge Mère : 390.
 Éloge de la nouvelle Chevalerie : 367.
 La grâce et le libre arbitre : 393.
 L'amour de Dieu : 393.
 Vie de saint Malachie : 367.
 CALLINICOS.
 Vie d'Hypatios : 177.
 CASSIEN, voir Jean Cassien.
 CÉSAIRE D'ARLES.
 Œuvres monastiques, I. Œuvres pour les moniales : 345.
 Œuvres monastiques, II. Œuvres pour les moines : 398.
 Sermons au peuple : 175, 243 et 330.
 LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 : 189 et 190.
 CHARTREUX.
 Lettres des premiers Chartreux : 88 et 274.
 CHROMACE D'AQUILÈRE.
 Sermons : 154 et 164.
 CLAIRE D'ASSISE.
 Écrits : 325.
 CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
 Extraits de Théodote : 23.
 Le Pédagogue : 70, 108 et 158.
 Protreptique : 2 bis.
 Stromate I : 30.
 Stromate II : 38.
 Stromate V : 278 et 279.
 CLÉMENT DE ROME.
 Épître aux Corinthiens : 167.
 CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241.
 CONCILES MÉROVINGIENS (LES CANONS DES) : 353 et 354.
 CONSTANCE DE LYON.
 Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.
 CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320, 329 et 336.
 COSMAS INDICOPLEUSTÈS.
 Topographie chrétienne : 141, 159 et 197.
 CYPRIEN DE CARTHAGE.
 A Donat : 291.
 La vertu de patience : 291.
 CYRILLE D'ALEXANDRIE.
 Contre Julien, I-II : 322.
 Deux dialogues christologiques : 97.
 Dialogues sur la Trinité : 231, 237 et 246.
 Lettres festales I-VI : 372.
 — VII-XI : 392.
 CYRILLE DE JÉRUSALEM.
 Catéchèses mystagogiques : 126.
 DEFENSOR DE LIGUGÈ.
 Livre d'étincelles : 77 et 86.
 DENYS L'ARÉOPAGITE.
 La hiérarchie céleste : 58 bis.
 DHUODA.
 Manuel pour mon fils : 225 bis.
 DIADOQUE DE PHOTICE.
 Œuvres spirituelles : 5 bis.
 DIDYME L'AVEUGLE.
 Sur la Genèse : 233 et 244.
 Sur Zacharie : 83-85.
 Traité du Saint-Esprit : 386.
 A DIOGNÈTE : 33 bis.
 LA DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES : 248.
 DOROTHÉE DE GAZA.
 Œuvres spirituelles : 92.
 ÉGÉRIE.
 Journal de voyage : 296.
 ÉPHREM DE NISIBE.
 Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron : 121.
 Hymnes sur le Paradis : 137.
 EUGIPPE.
 Vie de S. Séverin : 374.
 EUNOME.
 Apologie : 305.
 EUSEBE DE CÉSARÉE.
 Contre Hiéroclès : 333.
 Histoire ecclésiastique, 31, 41, 55 et 73.
 Préparation évangélique, I : 206.
 — II-III : 228.
 — IV-V, 17 : 262.
 — V, 18-VI : 266.
 — VII : 215.
 — VIII-X : 369.
 — XI : 292.
 — XII-XIII : 307.
 — XIV-XV : 338.
 ÉVAGRE LE PONTIQUE.
 Le Gnostique : 356.
 Scholies aux Proverbes : 340.
 Scholies à l'Écclésiaste : 397.
 Traité pratique : 170 et 171.
 ÉVANGILE DE PIERRE : 201.
 EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124.
 FIRMUS DE CÉSARÉE.
 Lettres : 350.
 FRANÇOIS D'ASSISE.
 Écrits : 285.
 GALAND DE REIGNY.
 Parabolaire : 378.
 GÉLASE I^{er}.
 Lettre contre les lupercules et dix-huit messes : 65.
 GEOFFROY D'AUXERRE.
 Entretien de Simon-Pierre avec Jésus : 364.
 GERTRUDE D'HELFTA.
 Les Exercices : 127.
 Le Héraut : 139, 143, 255 et 331.

GREGOIRE DE NAREK.
 Le livre de Prières : 78.
 GREGOIRE DE NAZIANZE.
 Discours 1-3 : 247.
 — 4-5 : 309.
 — 6-12 : 405.
 — 20-23 : 270.
 — 24-26 : 284.
 — 27-31 : 250.
 — 32-37 : 318.
 — 38-41 : 358.
 — 42-43 : 384.
 Lettres théologiques : 208.
 La Passion du Christ : 149.
 GREGOIRE DE NYSSE.
 La création de l'homme : 6.
 Lettres : 363.
 Traité de la Virginité : 119.
 Vie de Moïse : 1 bis.
 Vie de sainte Macrine : 178.
 GREGOIRE LE GRAND.
 Commentaire sur le 1^{er} livre des Rois : 351, 391.
 Commentaire sur le Cantique : 314.
 Dialogues : 251, 260 et 265.
 Homélie sur Ézéchiel : 327 et 360.
 Morales sur Job, I-II : 32 bis.
 — XI-XIV : 212.
 — XV-XVI : 221.
 Registre des lettres I-II : 370, 371.
 Règle pastorale : 381 et 382.
 GREGOIRE LE THAUMATURGE.
 Remerciement à Origène : 148.
 GUERRIC D'IGNY.
 Sermons : 166 et 202.
 GUIGUES I^{er} LE CHARTREUX.
 Les coutumes de Chartreuse : 313.
 Méditations : 308.
 GUIGUES II LE CHARTREUX.
 Lettre sur la vie contemplative : 163.
 Douze méditations : 163.
 GUILLAUME DE BOURGES.
 Livre des guerres du Seigneur : 288.
 GUILLAUME DE SAINT-THIERRY.
 Exposé sur le Cantique : 82.
 Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223.
 Le miroir de la foi : 301.
 Oraisons méditatives : 324.
 Traité de la contemplation de Dieu : 61.
 HERMAS.
 Le Pasteur : 53.
 HERMIAS.
 Satire des philosophes païens : 388.
 HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM.
 Homélie pascale : 187.
 HILAIRE D'ARLES.
 Vie de S. Honorat : 235.
 HILAIRE DE POITIERS.
 Commentaire sur le psaume 118 : 344 et 347.
 Contre Constance : 334.
 Sur Matthieu : 254 et 258.
 Traité des Mystères : 19 bis.
 HIPPOLYTE DE ROME.
 Commentaire sur Daniel : 14.
 La tradition apostolique : 11 bis.
 HISTOIRE «ACÉPHALE» ET INDEX SYRIAQUE DES LETTRES FESTALES D'ATHANASE D'ALEXANDRIE : 317.
 DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PÂQUES : 146.
 HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48.
 QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161.
 HONORAT DE MARSEILLE. Vie d'Hilaire d'Arles : 404.
 HUGUES DE SAINT-VICTOR.
 Six opuscules spirituels : 155.
 HYDACE.
 Chronique : 218 et 219.
 IGNACE D'ANTIOCHE.
 Lettres : 10 bis.
 IRÉNÉE DE LYON.
 Contre les hérésies, I : 263 et 264.
 — II : 293 et 294.
 — III : 210 et 211.
 — IV : 100 (2 vol.).
 — et V : 152 et 153.
 Démonstration de la prédication apostolique : 406.
 ISAAC DE ÉTOHLE.
 Sermons : 130, 207 et 339.
 JEAN D'APAMÉE.
 Dialogues et traités : 311.
 JEAN DE BERYTE.
 Homélie pascale : 187.
 JEAN CASSIEN.
 Conférences : 42, 54 et 64.
 Institutions : 109.
 JEAN CHRYSOSTOME.
 A Théodore : 117.
 A une jeune veuve : 138.
 Commentaire sur Isaïe : 304.
 Commentaire sur Job : 346 et 348.
 Homélie sur Ozias : 277.
 Huit catéchèses baptismales : 50.
 Lettre d'exil : 103.
 Lettres à Olympias : 13 bis.
 Panégyriques de S. Paul : 300.
 Sur Babylas : 362.
 Sur l'égalité du Père et du Fils : 396.
 Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28 bis.
 Sur la Providence de Dieu : 79.
 Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants : 188.
 Sur le mariage unique : 138.
 Sur le sacerdoce : 272.
 Trois catéchèses baptismales : 366.
 La virginité : 125.

PSEUDO-CHRYSOSTOME.

Homélie pascale : 187.

JEAN DAMASCÈNE.

Écrits sur l'Islam : 383.

Homélies sur la Nativité et la Dormition : 80.

JEAN MOSCHUS.

Le pré spirituel : 12.

JEAN SCOT.

Commentaire sur l'Évangile de Jean : 180.

Homélie sur le prologue de Jean : 151.

JÉRÔME.

Apologie contre Rufin : 303.

Commentaire sur Jonas : 323.

Commentaire sur S. Matthieu : 242 et 259.

JULIEN DE VÉZELAY.

Sermons : 192 et 193.

LACTANCE.

De la mort des persécuteurs : 39 (2 vol.).

Épitomé des Institutions divines : 335.

Institutions divines, I : 326.

— II : 337.

— IV : 377.

— V : 204 et 205.

La colère de Dieu : 289.

L'ouvrage du Dieu créateur : 213 et 214.

LEON LE GRAND.

Sermons, 1-19 : 22 bis.

— 20-37 : 49 bis.

— 38-64 : 74 bis.

— et 65-98 : 200.

LÉONCE DE CONSTANTINOPLE.

Homélies pascales : 187.

LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198.**PSEUDO-MACAIRE.**

Œuvres spirituelles, I : 275.

MANUEL II PALÉOLOGUE.

Entretien avec un musulman : 115.

MARIUS VICTORINUS.

Traité théologique sur la Trinité : 68 et 69.

MAXIME LE CONFESSEUR.

Centuries sur la charité : 9.

MÉLANIE : voir Vie.**MÉLITON DE SARDES.**

Sur la Pâque : 123.

MÉTHODE D'OLYMPE.

Le banquet : 95.

NERSES ŠNORHALI.

Jésus, Fils unique du Père : 203.

NICÉTAS STÉTHATOS.

Opuscules et Lettres : 81.

NICOLAS CABASILAS.

Explication de la divine liturgie : 4 bis.
La vie en Christ : 355 et 361.

NIL D'ANCYRE.

Commentaire sur le Cantique, I : 403.

ORIGÈNE.

Commentaire sur le Cantique : 375 et 376.

Commentaire sur S. Jean, I-V : 120.

— VI-X : 157.

— XIII : 222.

— XIX-XX : 290.

— XXVIII ; XXXII : 385.

Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162.

Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et 227.

Entretien avec Héraclide : 67.

Homélies sur la Genèse : 7 bis.

Homélies sur l'Exode : 321.

Homélies sur le Lévitique : 286 et 287.

Homélies sur les Nombres : 29.

Homélies sur Josué : 71.

Homélies sur les Juges : 389.

Homélies sur Samuel : 328.

Homélies sur le Cantique : 37 bis.

Homélies sur Jérémie : 232 et 238.

Homélies sur Ézéchiel : 352.

Homélies sur saint Luc : 87.

Lettre à Africanus : 302.

Lettre à Grégoire : 148.

Philocalie : 226 et 302.

Traité des principes : 252, 253, 268, 269 et 312.

PALLADIOS.

Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome : 341 et 342.

PATRICK.

Confession : 249.

Lettre à Coroticus : 249.

PAULIN DE PELLA.

Poème d'action de grâces : 209.

Prière : 209.

PHILON D'ALEXANDRIE.

La migration d'Abraham : 47.

PSEUDO-PHILON.

Les Antiquités Bibliques : 229 et 230.

PHILOXÈNE DE MABBOUG.

Homélies : 44.

PIERRE DAMIEN.

Lettre sur la toute-puissance divine : 191.

PIERRE DE CELLE.

L'école du cloître : 240.

POLYCARPE DE SMYRNE.

Lettres et Martyre : 10 bis.

PROLÈMÉE.

Lettre à Flora : 24 bis.

QUESTIONS d'un païen à un chrétien,

I : 401.

II : 402.

QUODVULTDEUS.

Livre des promesses : 101 et 102.

LA RÉGLE DU MAÎTRE : 105-107.

LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et 298.

RICHARD DE SAINT-VICTOR.

La Trinité : 63.

RICHARD ROLLE.

Le chant d'amour : 168 et 169.

RITUELS.

Rituel cathare : 236.

Trois antiques rituels du Baptême : 59.

ROMANOS LE MÉLODE.

Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283.

RUFIN D'AQUILÉE.

Les bénédictions des Patriarches : 140.

RUPERT DE DEUTZ.

Les œuvres du Saint-Esprit.

Livres I-II : 131.

— III-IV : 165.

SALVIE DE MARSEILLE.

Œuvres : 176 et 220.

SCOLIÈS ARIENNES SUR LE CONCILE

D'AQUILÉE : 267.

SOZOMÈNE.

Histoire ecclésiastique I-II : 306.

SULPICE SÈVÈRE.

Vie de S. Martin : 133-135.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN.

Catéchèses : 96, 104 et 113.

Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : 51 bis.

Hymnes : 156, 174 et 196.

Traité théologiques et éthiques : 122 et 129.

TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256, 261, 271 et 282.

TERTULLIEN.

A son épouse : 273.

Contre les Valentiniens : 280 et 281.

Contre Marcion, I-II-III : 365, 368 et 399.

De la patience : 310.

De la prescription contre les hérétiques : 46.

Exhortation à la chasteté : 319.

La chair du Christ : 216 et 217.

Le mariage unique : 343.

La pénitence : 316.

La pudicité : 394 et 395.

Les spectacles : 332.

La toilette des femmes : 173.

Traité du baptême : 35.

THÉODORET DE CYR.

Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et 315.

Correspondance, lettres I-LII : 40.

— lettres I-95 : 98.

— lettres 96-147 : 111.

Histoire des moines de Syrie : 234 et 257.

Thérapeutique des maladies héliennes : 57 (2 vol.).

THÉODOTE.

Extraits (Clément d'Alex.) : 23.

THEOPHILE D'ANTIOCHE.

Trois livres à Autolycus : 20.

VIE D'OLYMPIAS : 13.

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90.

VIE DES PÈRES DU JURA : 142.

SOUS PRESSE

- APPONIUS : **Commentaire sur le Cantique**. Tome I. L. Neyrand, B. de Vregille.
GRÉGOIRE DE NYSSE : **Homélie sur l'Écclésiaste**. F. Vinel.
HUGUES DE BALMA : **Théologie mystique**. Tomes I et II. J. Barbet, F. Ruello.
JONAS D'ORLÉANS : **Le Métier de roi**. A. Dubreucq.

PROCHAINES PUBLICATIONS

- Les Apophtegmes des Pères**. Tome II. J.-C. Guy (†).
BERNARD DE CLAIRVAUX : **Sermons sur le Cantique**. Tome I. R. Fassetta, P. Verdeyen.
EUDOCIE : **Centons homériques**. A.-L. Rey.
ISIDORE DE PÉLUSE : **Lettres**. Tome I. P. Évieux.
Livre d'heures ancien du Sinai. M. Ajjoub.
MARC LE MOINE : **Traité**. Tome I. G.-M. de Durand.
OPTAT DE MILEVE : **Traité contre les donatistes**. M. Labrousse.
ORIGÈNE : **Sur les Psaumes**. L. Brésard, H. Crouzel, E. Prinzivalli.
PACIEN DE BARCELONE : **Traité et lettres**. C. ÉPITALON, C. GRANADO.
Passion de Perpétue. J. Amat.
TERTULLIEN : **Le Voile des vierges**. P. Mattei, E. Schulz-Flügel.

Également aux Éditions du Cerf

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLLOUX.
Texte original et traduction française.

1. **Introduction générale. De opificio mundi**. R. Arnaldez.
2. **Legum allegoriae**. C. Mondésert.
3. **De cherubim**. J. Gorez.
4. **De sacrificiis Abelis et Caini**. A. Méasson.
5. **Quod deterius potiori insidiari soleat**. I. Feuer.
6. **De posteritate Caini**. R. Arnaldez.
- 7-8. **De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis**. A. Mosès.
9. **De agricultura**. J. Pouilloux.
10. **De plantatione**. J. Pouilloux.
- 11-12. **De ebrietate. De sobrietate**. J. Gorez.
13. **De confusione linguarum**. J.-G. Kahn.
14. **De migratione Abrahami**. J. Cazeaux.
15. **Quis rerum divinarum heres sit**. M. Harl.
16. **De congressu eruditionis gratia**. M. Alexandre.
17. **De fuga et inventione**. E. Starobinski-Safran.
18. **De mutatione nominum**. R. Arnaldez.
19. **De somniis**. P. Savinel.
20. **De Abrahamo**. J. Gorez.
21. **De Iosepho**. J. Laporte.
22. **De vita Mosis**. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. **De Decalogo**. V. Nikiprowetzky.
24. **De specialibus legibus**. Livres I-II. S. Daniel.
25. **De specialibus legibus**. Livres III-IV. A. Mosès.
26. **De virtutibus**. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et P. Delobre.
27. **De praemis et poenis. De exsecrationibus**. A. Beckaert.
28. **Quod omnis probus liber sit**. M. Petit.
29. **De vita contemplativa**. F. Daumas et P. Miquel.
30. **De aeternitate mundi**. R. Arnaldez et J. Pouilloux.
31. **In Flaccum**. A. Pelletier.
32. **Legatio ad Caium**. A. Pelletier.
33. **Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca**. F. Petit.
- 34 A. **Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.)**. C. Mercier.
- 34 B. **Quaestiones in Genesim, III-VI (e vers. armen.)**. C. Mercier et F. Petit.
- 34 C. **Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.)**. A. Terian.
35. **De Providentia, I-II**. M. Hadas-Label.
36. **Alexander (De animalibus) (e vers. armen.)**. A. Terian.

LAVAUZELLE GRAPHIC
IMPRIMERIE A. BONTEMPS
87350 PANAZOL (FRANCE)

Éditeur n° 9950 - Imprimeur n° 4026027-94

Dépôt légal : Janvier 1995

Aux « Sources Chrétiennes »

**AUTRES OUVRAGES
D'IRÉNÉE DE LYON**

Contre les hérésies

Livre I* : S.C. 263; Livre I** : S.C. 264;
Livre II* : S.C. 293; Livre II** : S.C. 294;
Livre III* : S.C. 210; Livre III** : S.C. 211;
Livre IV* : S.C. 100*; Livre IV** : S.C. 100**;
Livre V* : S.C. 152; Livre V** : S.C. 153;

Édition de la **traduction seule** :
même titre : un volume, 750 pages

Dans la collection « Foi vivante », n° 338 :
La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant. Textes choisis
par J. Comby et D. Singles

DERNIERS VOLUMES PARUS

400. ATHANASE D'ALEXANDRIE. **Vie de saint Antoine.**
G. BARTELINK.
- 401-402. **Questions d'un païen à un chrétien.** J. L. FEIERTAG.
403. NIL D'ANCYRE. **Commentaire sur le Cantique, Tome I.**
M.-G. GUÉRARD.
404. HONORAT DE MARSEILLE. **Vie d'Hilaire d'Arles.**
P.-A. JACOB.
405. GRÉGOIRE DE NAZIANZE. **Discours 6-12.**
M.-A. CALVET.