Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 149 (2017)
Heft: 1-2

Artikel: Quelques appels à la rationalité chez Irénée de Lyon
Autor: Bastit, Agnès
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787291

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 105-124

QUELQUES APPELS À LA RATIONALITÉ CHEZ IRÉNÉE DE LYON

AGNÈS BASTIT

Résumé

L'article s'attache à relever l'expression de la valorisation de la rationalité dans l'œuvre principale d'Irénée de Lyon, où celui-ci s'emploie à dénoncer les doctrines gnostiques et à argumenter à leur encontre, avant de construire en contrepartie une élaboration théorique du donné chrétien. Plusieurs points sont abordés : 1. la réduction au comique des thèses gnostiques, en vue de mettre en lumière leur inconsistance et leur peu de sérieux théorique ; 2. quelques procédés de réfutation mis en œuvre par Irénée dans la partie de critique rationnelle préalable au recours à l'autorité de l'Écriture ; 3. l'insistance d'Irénée sur les limites de la connaissance et de la pénétration humaines, incitant à la prudence quant aux procédures de recherche dans l'investigation des réalités divines et invisibles. Le recours à la rationalité n'apparaît pas ici comme incompatible avec l'exaltation du mystère révélé, au contraire, il en serait la condition préalable.

À quel moment l'appel au « bon sens » se transforme-t-il en exigence de rationalité proprement dite? J'appelle ici recours au « bon sens » le rappel du cours ordinaire des choses, et exigence de rationalité le souci du respect d'une part de la conformité du discours au réel constatable et, de l'autre, de la cohérence interne du discours, en fonction des lois de la logique. Je fais l'hypothèse ici qu'en ce qui concerne l'histoire du christianisme cette mutation peut s'observer dans l'œuvre d'Irénée de Lyon, première tentative de théorisation du donné de la foi chrétienne, écrite dans les années 180 de notre ère. Dans la *Contestation et réfutation de la prétendue connaissance*, l'intellectuel grec qu'est Irénée porte à la connaissance de ses destinataires le schéma structurel des principales doctrines gnostiques, qu'il s'attache ensuite à déconstruire [1].

[1] Cet ouvrage principal d'Irénée a rapidement été cité, dans l'Antiquité, sous le titre plus court d'*Adversus Haereses*, *Contre les hérésies*, dont une édition et traduction, livre par livre, a été donnée par A. Rousseau, L. Doutreleau (et autres) au Cerf dans la collection des Sources chrétiennes, entre 1965 et 1982. On utilisera pour cette étude les volumes 264 (1979) et 294 (1982), offrant respectivement les textes du premier et du deuxième livre de l'*Adversus Haereses*. Les références données ici abrègent ce titre courant en *AH*. L'original grec de cette œuvre est en grande partie perdu. Elle est conservée en entier

Dans le premier christianisme, on rencontre très tôt des appels au bon sens et à la «logique» – commune –, associés au rejet d'une thèse. Il suffit de rappeler la réplique de Jésus mis en cause par certains chefs juifs pour son activité d'exorciste, qu'ils rapportaient à une relation privilégiée avec les forces maléfiques: Jésus répond en montrant d'abord le peu de vraisemblance qu'il y aurait à ce qu'il chasse les mauvais esprits par la puissance de ces mêmes esprits mauvais: «tout royaume divisé contre lui-même...» (Mt 12,25, *cf.* Lc 11,17 et Mc 3,23), puis prolonge sa défense par une interrogation rhétorique «a fortiori»: «si moi je chasse les démons par Beelzebul, vos fils, par qui les chassent-ils?» (Mt 12,27). Il est évident ici que, pour les rédacteurs des évangiles et pour les traditions qu'ils rapportent, Jésus entendait ramener ses interlocuteurs à des idées plus sensées, ou du moins faire apparaître l'absurdité de leur accusation.

Un peu plus avant dans l'histoire du christianisme, la première lettre à Timothée critique une prétention infondée à la «connaissance» (*gnosis*):

> Timothée, garde le dépôt, te détournant de vulgaires discours creux et des antithèses d'une prétendue connaissance» (1 Tm 6,20).

L'auteur fait allusion à des courants ascétiques, hostiles au mariage et à certaines nourritures (la viande? le vin?) (1 Tm 4,2-4). Ces pratiques d'abstention vont de pair avec des élaborations mythologisantes: il met en garde

dans une traduction latine ancienne, et partiellement en traduction arménienne. Les citations insérées dans la présente contribution le sont dans ma traduction de l'original grec quand il est conservé, mais dans la plupart des cas ma traduction doit partir du texte latin. Sur Irénée en général, voir E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Il y a assez peu d'études consacrées à l'intérêt d'Irénée pour la philosophie, et elles proviennent en quasi totalité du domaine anglophone: Irénée apparaît en effet hors du champ des chercheurs s'occupant des corpus philosophiques de l'Antiquité, et les théologiens ou historiens de la théologie qui étudient l'œuvre d'Irénée font en général l'impasse, au moins dans le domaine francophone, sur la première étape rationnelle et philosophique de son élaboration – la nouveauté qu'il apporte du point de vue de la pensée chrétienne (concrètement, à partir du Livre III de l'*Adversus Haereses*) leur paraissant suffisante. On citera cependant les travaux de référence d' E. P. Meijering, «Irenaeus' Relation to Philosophy in the Light of His Concept of Free Will», *in*: Id., *God, Being, History. Studies in Patristic Philosophy*, Amsterdam, 1975, p. 221-232 et, du même, «Some observations on Irenaeus' polemics against the Gnostics», *ibidem*, p. 26-33; ceux de W. Schoedel, surtout «Enclosing, not enclosed: The Early Christian Doctrine of God», *in*: W. Schoedel-R.L. Wilken (éds.), *Early Christian Literature and the Classical Tradition, In honorem R. M. Grant*, Paris, 1979, p. 75-86 et «Theological Methods in Irenaeus (*AH* 2, 25-28)», *Journal of Theological Studies* 35 (1984), p. 31-49. On mentionnera enfin, plus récemment, E. Cattaneo, «La metafisica implicita nella rivelazione e i limiti del sapere teologico secondo Ireneo», *in*: *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione* (E. Cattaneo, L. Longobardo éds), Trapani, 2005, p. 199-206, et A. Briggman, «Revisiting Irenaeus'Philosophical Acumen», *Vigiliae Christianae* 65 (2011), p. 115-124 et, du même, "Irenaeus on Natural Knowledge", *Church History and Religious Culture* 95/ 2-3 (2015), p. 133 -154.

contre «de vulgaires histoires (*mythoi*) de bonnes femmes» (1 Tm 4,7). La seconde à Timothée aboutit de même à une opposition entre «la vérité» et les «mythes», qui apparaissent ainsi clairement comme des fictions (2 Tm 4,4). Enfin, dans la lettre à Tite, on retrouve des allusions aux abstentions alimentaires et à des «mythes (*mythoi*) judaïsants» (Tt 1,14-15), répandus par de «vains discoureurs qui trompent les esprits [de leurs auditeurs]» (Tt 1,10), et pour finir une mise en garde contre les «recherches insensées et les généalogies... qui sont stériles et vaines» (Tt 3,9). L'appel au «bon sens» est ici double: d'une part les interdits alimentaires apparaissent comme déraisonnables et arbitraires, toute nourriture créée étant bonne et pure par soi (1 Tm 4,4, cf Tt 1,15 «tout est pur pour les purs»), d'autre part ces pratiques sont répandues par des docteurs dont les discours, qui prétendent à la «connaissance» (*gnosis*), sont présentés comme inconsistants («vides», «vains»), soit dans leur dimension intellectuelle (antithèses, recherches), soit sous leur aspect narratif. Le terme «mythes» est en effet récurrent dans ces passages, et il convient d'en rapprocher celui de «généalogies», qui renvoie au modèle primitif de la théogonie d'Hésiode et de ses avatars mystériques (orphiques, par exemple). La terminologie mobilisée par l'auteur de ces Épîtres dites «Pastorales» (À Timothée et à Tite)[2] est vigoureuse et pittoresque et confine au registre comique de la caricature, avec l'accumulation de mots composés et l'évocation des «contes de bonnes femmes», dont le succès est favorisé par le «prurit» de la nouveauté, qui «démange les oreilles» (2 Tm 4,3). L'effet recherché est bien sûr un contraste marqué entre les prétentions intellectuelles et spirituelles de ces docteurs et le peu de valeur ou d'intérêt de leurs doctrines.

Environ un siècle plus tard Irénée, qui se trouve confronté à une expansion de ces courants bien plus importante qu'à l'époque des *Pastorales*, renoue avec ce ton tranquillement ironique et s'inscrit explicitement dans le prolongement de la démarche de l'auteur de ces lettres, dont il cite l'expression finale (la «prétendue connaissance» ou *gnosis*, 1 Tm 6,20) dans le titre de son ouvrage, *Contestation et réfutation de la prétendue connaissance*[3]. Celui-ci se déroule en trois étapes se déployant sur cinq «tomes»: un premier livre informatif, où l'exposé cède par moments la place au sarcasme, un deuxième livre où le polémiste s'attache à une réfutation rationnelle des courants gnostiques, enfin trois livres constructifs, qui font appel à une inspiration biblique tenue jusque-là à l'écart, où il tente d'articuler les grandes lignes du «dépôt» de la foi chrétienne (1 Tm 6,20, *cf.* 2 Tm 1,12.14). C'est évidemment surtout dans les deux premiers livres que l'on rencontre la dénonciation de l'absurdité, les appels au bon sens, et même, vers la fin du deuxième livre, une tentative de

[2] Voir F. M. Young, *The Theology of the Pastoral Letters*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

[3] Sur la tradition philosophique de l'«elenchos» (contestation, premier mot du titre de l'ouvrage d'Irénée), voir B. Waldenfels, art. «Elenchus, Elenktik», *in*: J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2 (1972), p. 442-443.

régulation d'une épistémologie de l'exégèse et de la théologie chrétiennes. Nous proposerons de suivre cette évolution en trois étapes : celle de la parodie et du comique pour mieux faire apparaître l'irrationalité de l'élaboration gnostique, celle de la réduction rationnelle à l'absurde, celle de l'effort enfin pour formaliser les conditions de la recherche en théologie chrétienne.

1. Montrer l'absurde par le comique

Le premier livre procède donc à l'exposé des doctrines gnostiques, en commençant par un système qui lui paraît le plus abouti, celui du gnosticisme valentinien représenté par Ptolémée (milieu du IIe s.). Dans sa présentation de la théologie de Ptolémée, l'auteur fait alterner phases d'exposition de la doctrine et plages d'illustrations scripturaires de ces thèses[4]. L'exposition se fait en trois étapes, qui vont de la constitution du Plérôme divin par une succession d'émissions jusqu'au sort final des diverses classes d'êtres humains en passant par l'apparition de la matière – liée à la passion – et la constitution de l'univers physique. Dans la mesure où le système de Ptolémée apparaît comme particulièrement complexe et perfectionné, son exposé fidèle en devient par là-même assez aride, ou du moins exigeant. Irénée ressent donc le besoin, pour récompenser son lecteur des efforts qu'il lui demande (efforts qui découragent encore beaucoup de lecteurs d'aujourd'hui), d'introduire un contrepoint ironique ou comique, qui souligne le caractère absurde de l'élaboration qu'il présente. Deux moments portent particulièrement au sarcasme : celui du récit de l'origine de l'univers et celui de l'organisation du cosmos par le démiurge.

a) *L'origine de l'univers : du rire aux larmes et retour*

Après la « chute » de l'éon Sophia tombée dans un désir pathologique pour le Père originel, son intentionnalité maladive est expulsée hors du Plérôme et se substantifie. Elle se trouve alors en proie à une détresse qui, par l'expression de ses passions, donne naissance à l'univers, selon le rapport d'abord neutre que propose Irénée :

> de sa conversion (vers le Plérôme) est issue toute l'âme du monde et du Démiurge, de sa crainte et de sa peine tout le reste tire son origine : de ses larmes en effet provient toute la substance humide, de son rire la substance lumineuse, de sa détresse et de son traumatisme les éléments corporels du monde…

[4] Il s'agit des illustrations scripturaires apportées par les gnostiques eux-mêmes en faveur de leur doctrine.

Insensiblement, l'exposé glisse vers la caricature, quand le récit insiste sur la versatilité de cette entité féminine :

> [...] tantôt en effet elle pleurait et se désespérait, à ce qu'ils disent [...], tantôt elle souriait en repensant à la lumière qui l'avait abandonnée, tantôt encore elle ressentait la peur, et tantôt l'impuissance ou l'égarement.[5]

Au paragraphe suivant, le critique prend de la distance par rapport au mythe qu'il rapporte et le caractérise comme « tragédie », c'est-à-dire principalement comme fiction et dramatisation :

> Il y a en effet matière ici, pour le reste, à une abondante tragédie et à l'imagination fertile de chacun d'entre eux, exposant solennellement de diverses manières la substance de quel élément a tiré son origine du fleuve de la passion.[6]

Finalement, Irénée retrouve l'accent du Platon de *Protagoras* dans sa peinture des Sophistes[7] :

> il s'agit de mystères inaccessibles, terrifiants et profonds qui ne peuvent être acquis qu'à grand peine par ceux qui sont amis du faux[8]. Qui en effet ne dépenserait tout son bien pour apprendre que, des larmes de l'intentionnalité de l'éon pris de passion, les mers, les sources, les fleuves, en un mot toute la substance humide a tiré son origine [...][9]

b) *Le démiurge niais*

La théorie valentinienne suppose ensuite que le démiurge donne forme aux diverses réalités de l'univers, sous l'impulsion de l'Intentionnalité expulsée du Plérôme, mais sans en avoir conscience. Dans sa relation, le critique met en évidence l'absurdité d'un tel schéma et l'ironie tragique qui affecte la position du démiurge :

> [ils disent] qu'il a fait le ciel, sans savoir ce que c'est qu'un ciel, qu'il a façonné l'homme en ignorant l'homme [...] et, par dessus tout, [ils disent] qu'il a ignoré les idées des choses qu'il faisait et son inspiratrice elle-même, et qu'il s'imaginait qu'il faisait tout cela par lui-même.[10]

[5] *AH* I, 4, 2.

[6] *AH* I, 4, 3.

[7] « Socrate : « est-ce que par hasard Protagoras t'a fait du tort? », Hippocrate : « Oui, par les dieux, dit-il, Socrate, parce qu'il garde sa sagesse pour lui tout seul et ne me fait pas sage », S. « mais, par Zeus, lui dis-je, si tu lui donnes de l'argent et que tu le persuades (avec cela), il te fera sage toi aussi », H « Si seulement, dit-il, O Zeus et tous les dieux, il ne tenait qu'à cela, je n'épargnerais rien de mes biens ni de ceux de mes amis... » (PLATON, *Protagoras*, 310 d-e).

[8] On attendait naturellement : « du vrai! »

[9] *AH* I, 4, 3 suite.

[10] *AH* I, 5, 4.

Cette conception reprend en la détournant celle du démiurge platonicien du *Timée*, répandue à l'époque d'Irénée, selon laquelle le démiurge organise une matière préexistante sur la base des idées qui lui sont fournies par le paradigme [11]. Cela se fait en toute conscience pour le démiurge du *Timée*, mais à son insu chez le démiurge gnostique. En outre, la situation du démiurge, inconscient d'avoir été influencé par l'émanation du plérôme spirituel, devient pathétique dans le valentinisme : par la bouche des prophètes, il déclare en toute bonne foi « je suis Dieu, et en dehors de moi il n'y en a pas d'autre » (Es 45,5 et 46,9), alors qu'il n'est qu'un rouage subalterne, incapable même de contrôler tous les messages qui passent par son intermédiaire :

> leur inspiratrice les a mus (les auteurs sacrés) secrètement [...], à l'insu du démiurge, à énoncer des mystères profonds et ineffables, qui démangent les oreilles (*cf.* 2 Tm 4,3) [12]

Le critique adopte l'approche de la comédie grecque ancienne, qui reposait souvent sur la reprise parodique de situations tragiques. Ici, dans ces deux cas, le pathétique de la situation des héros du mythe valentinien (intentionnalité jetée dans le vide, le démiurge manipulé à son insu) se révèle comique, non seulement en soulignant l'impuissance cocasse dans laquelle se trouvent ces entités divines, mais aussi et surtout en manifestant l'inadaptation d'une fiction de ce type, aussi suggestive qu'elle puisse être, pour l'explication de réalités d'ordre physique (les éléments) ou métaphysique (l'organisation créatrice du cosmos). Le rire est un facteur assumé de l'entreprise du critique, qui vise non seulement à « démythifier » le gnosticisme aux yeux des fidèles qui seraient fascinés par son prestige, mais aussi espère faire prendre conscience, aux gnostiques eux-mêmes, du peu de consistance de leur démarche :

> il a été nécessaire d'incriminer et d'exposer au grand jour leurs opinions (*dogmata*), dans l'espoir que, parmi eux, certains fassent pénitence et se convertissent à l'unique Dieu créateur et artisan de tout ce qui existe [...] et que les autres (fidèles) ne soient pas entraînés par leur doctrine persuasive, tordue mais prenant l'apparence du vrai [...] et, apprenant de nous pour le bien ce qu'ils ont appris d'eux pour le mal, ils se mettent à rire de leur doctrine (*doctrinam derideant*), mais qu'ils aient compassion d'eux... [13]

Ils sont à plaindre en effet :

[11] PLATON, *Timée* 28a *sq.* et *Rep.* 596b, voir l'exposé d'ALKINOOS (contemporain d'Irénée), l'*Enseignement des doctrines de Platon*, XII, 167 (éd. Whittaker-Louis), Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 27.

[12] *AH* II, 21, 2.

[13] *AH* I, 31, 3.

ils sont donc véritablement égarés et malheureux, ceux qui ne veulent pas voir des choses aussi claires et manifestes, mais fuient la lumière de la vérité, ceux qui s'aveuglent eux-mêmes à la manière de l'Œdipe de la tragédie[14].

c) *Parodie des processions ineffables*

Au terme de l'exposition des étapes de l'élaboration valentinienne, Irénée envisage plusieurs variantes du schéma gnostique, en particulier pour la phase du développement primitif du Plérôme divin, par succession d'émanations couplées formant peu à peu une tétrade, puis une ogdoade, et ainsi de suite jusqu'au nombre plénier de trente[15]. Il prétend avoir trouvé chez un auteur une version plus abstraite et plus raffinée de la description de la formation de la tétrade primitive :

> Un autre, chez eux maître réputé, qui tend à une gnose plus sublime, décrit ainsi la première tétrade : il y a avant tous [les éons] un pro-principe pro-inintelligible, ineffable et innommable, que j'appelle *Monotès* (Solité), et avec ce *Monotès* une puissance, que j'appelle *Henotès* (Unicité). *Monotès* et *Hénotès*, qui ne font qu'un, émirent sans émettre un principe de toutes choses, intelligible, inengendré et invisible, principe que notre exposé appelle *Monade* (Solade). Avec cette monade est une puissance qui lui est consubstantielle et que j'appelle *Hen* (l'Un). Ces puissances, *Monotès*, *Henotès*, *Monade* et *Hen*, émirent toutes les émissions d'éons [...]

Cette métaphysique élaborée lui inspire, au paragraphe suivant, une parodie truculente, dans l'esprit de la comédie aristophanesque[16] :

> Qu'est-ce qui empêche qu'un autre expose le même argument en choisissant d'autres noms? Il y a un certain Pro-principe royal, pro-inintelligible, pro-anhypostatique, une puissance de pro-pro-rotondité. Avec celle-ci est une puissance, que j'appelle Courge. Avec cette Courge est une puissance, que j'appelle Transvacuité. Courge et Transvacuité, qui ne font qu'un, émirent sans émettre le fruit visible par tous, comestible et savoureux, que notre exposé appelle Concombre. Avec ce concombre, il y a une puissance qui lui est co-dynamique, que j'appelle Melon. Ces puissances, Courge, Transvacuité, Concombre et Melon, émirent toute la multitude des melons délirants de Valentin.[17]

[14] V, 13, 2 (renvoi à *Œd. Tyr.*, v. 1268). Il s'agit d'un passage qui a retenu l'attention des excerpteurs des *Sacra Parallela* attribués à Jean de Damas et qui est donc conservé en grec. On a ici un rappel, en ce cinquième et dernier livre, du registre théâtral si présent au premier livre.

[15] Voir *AH* I, 1, 1-3 (particulièrement ce dernier paragraphe).

[16] Irénée fait souvent allusion au théâtre, plus particulièrement dans les deux premiers livres de son ouvrage. Sur les références des chrétiens des Ier et IIe s. à la comédie grecque, et celles d'Irénée à Aristophane et à Ménandre, *cf.* R. M. Grant, « Early Christianity and Greek Comic Poetry », *Classical Philology* 60 (1965), p. 157-163.

[17] *AH* I, 11, 3.4

Ce qui frappe Irénée, et qu'il soulignera avec insistance dans sa parodie, c'est que le docteur qui a conçu ce développement métaphysique procède avec les entités divines comme avec des éléments d'un système logique ou mathématique, entièrement construit, auxquels on attribue des noms de manière arbitraire, selon le trope appelé par les rhéteurs « onomatopoïèse » ou création de noms :

> Malheur ! malheur ! hélas ! hélas ! Il est permis en effet de pousser ces exclamations tragiques devant une telle création de noms (*onomatopoïa*) et face à une telle audace, qui ne rougit pas d'avouer qu'elle a elle-même imposé des noms à sa fiction [...] comme si, en l'absence de cette audace, la vérité n'aurait pas eu de nom.[18]

Indépendamment du registre, qui est toujours celui de la paratragédie, la réflexion faite ici au passage par Irénée est très intéressante : il s'agit de savoir si la connaissance est reçue (la vérité qui se fait connaître avec son nom propre) ou construite (une élaboration à laquelle on impose des noms).

2. Quelques procédures de réfutation

Au livre II, Irénée, après avoir exposé l'essentiel de sa documentation, passe à la phase de réfutation « par principaux points », c'est-à-dire non plus sur la base historique de ses documents et sans s'astreindre à suivre pas à pas les étapes du mythe, mais en s'attaquant désormais au contenu de la doctrine, dont le premier et le principal moment est celui de la nature de Dieu et de sa relation à l'univers. Pour cette démarche, les données de la foi judéo-chrétienne ne sont pas mobilisées ou seulement en passant, Irénée ayant choisi de s'en tenir en un premier temps à une réfutation rationnelle. Arrivé au terme de sa démarche au Livre V, il en résume en effet ainsi les deux premiers moments :

> une fois réfutés ceux qui ont découvert ces thèses dépourvues de sens religieux, d'une part sur la base de la propre doctrine de chacun d'entre eux, consignée dans leurs écrits, de l'autre en procédant rationnellement (*ratione*) par démonstrations à portée générale, la vérité ayant été (ainsi) montrée...[19]

Dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, le doxographe sceptique énumère, en une sorte de résumé pédagogique, les « cinq tropes de la suspension du jugement », qui auraient été dégagés par les « sceptiques les plus récents » : à partir de la contradiction, de la remontée à l'infini, de la relativisation, de la mise en évidence du caractère purement hypothétique de la thèse rejetée, enfin le cercle vicieux, lorsque deux éléments de l'argumentation se présupposent l'un l'autre sans qu'aucun des deux ait été établi[20]. Il serait

[18] *AH* I, 11, 4
[19] *AH* V, début de la préface (*SC* 153, p. 10).
[20] Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes* I, ch. 15, 164.

possible d'analyser le deuxième livre de la *Contestation et réfutation de la prétendue connaissance* en le soumettant à cette grille. Nous n'en donnerons ici que quelques exemples, empruntés au début du Livre II. Ses premiers paragraphes mettent en effet en avant les difficultés que soulève la doctrine valentinienne d'un plérôme parfait, atteint accidentellement par une perte de substance, qui aboutit à la formation de l'univers.

a) *Le lieu du contenant et du contenu*

La thèse qu'Irénée oppose ici aux gnostiques, à savoir que « Dieu contient tout et n'est contenu par rien », partagée par son contemporain Théophile d'Antioche[21], reprend une argumentation attribuée à Xénophane par le traité pseudo-aristotélicien *De Melisso Xenophane Gorgia*, qui tente de démontrer l'absurdité du polythéisme. Cet argument repose sur l'impossibilité qu'il y ait plusieurs puissances ou souverainetés concurrentes : « Si Dieu est le souverain des êtres, il faut, selon Xénophane, qu'il soit unique aussi ; car s'il y en avait deux ou plusieurs, il ne serait plus dès lors le souverain, ni le plus grand de tous les êtres, puisque dès lors chacun de ces êtres multiples serait absolument tout pareil à lui »[22] :

> Comment pourrait-il y avoir au-dessus de Dieu, écrit Irénée, une autre Plénitude (= Plérôme) ou Principe ou Puissance ou un autre Dieu, puisqu'il faut que le Dieu de toutes choses contienne toute chose et ne soit contenu par personne. S'il y a quelque chose en dehors de lui, il n'est plus la plénitude de toutes choses et ne contient pas tout [...] Ainsi, leur Père de toutes choses – qu'ils appellent « Pro-être » et « Pro-principe », avec leur Plérôme et le Dieu bon de Marcion, se trouvera inclus, enfermé et circonscrit par une autre Puissance, qui sera nécessairement supérieure, dans la mesure où ce qui contient est supérieur à ce qui est contenu, c'est-à-dire plus puissant et plus souverain ; et ce qui est plus grand, plus puissant et plus souverain, c'est cela qu'est Dieu.[23]

[21] Théophile d'Antioche, *À Autolychus* II, 3.

[22] Voici le développement plus complet : « Si Dieu est le souverain des êtres, il faut, selon Xénophane, qu'il soit unique aussi ; car s'il y en avait deux ou plusieurs, il ne serait plus dès lors le souverain, ni le plus grand de tous les êtres, puisque dès lors chacun de ces êtres multiples serait absolument tout pareil à lui. Ce qui constitue Dieu, en effet, et la puissance divine, c'est de dominer souverainement et de n'être pas dominé ; c'est d'être le maître de tous, et le plus puissant. Par conséquent, du moment qu'il n'est pas le plus puissant, il perd, en proportion, quelque chose de sa divinité. S'ils sont plusieurs, et s'ils sont supérieurs ou inférieurs les uns aux autres à certains égards, ce ne sont plus là des Dieux ; car l'essence de Dieu, c'est de n'être dominé par personne. S'ils sont plusieurs égaux, dès lors ce n'est plus la nature de Dieu d'être le meilleur ; car l'égal n'est évidemment ni pire ni meilleur que son égal » (Ps.-Aristote, *De Melisso Xenophane Gorgia* 977 a).

[23] *AH* II, 1, 2.

On voit que le raisonnement, comme celui attribué à Xénophane par le traité pseudo-aristotélicien, repose sur la définition de Dieu comme l'être le plus puissant et le plus souverain, dans la mesure où, selon la thèse défendue par Xénophane, «l'essence de Dieu, c'est de n'être dominé par personne».

À ce propos, Irénée cherche naturellement à enfermer ses adversaires dans la contradiction, car si les gnostiques entendent cela spatialement, ils tombent dans toutes les contradictions déjà dénoncées par Irénée (*omnia quae praedicta sunt contraria*), et s'ils l'entendent allégoriquement, de la connaissance et de l'ignorance, leur doctrine n'en devient pas plus cohérente pour autant[24]. Comme Sextus lui-même, Irénée use fréquemment du dilemme combiné à la preuve par l'absurde: De la thèse examinée découle nécessairement soit *a*, soit *b*. Or aussi bien *a* que *b* conduisent à une conclusion absurde, donc la thèse initiale est à rejeter[25]. Il n'est pas difficile non plus pour Irénée de souligner le caractère hypothétique de l'argument gnostique, selon le proverbe qu'il aime citer: «tresser des cordes avec du sable»[26].

b) *«Regressio in infinitum»*

Le raisonnement se poursuit logiquement par le lieu de la *regressio in infinitum* moins fréquemment invoqué, mais bien marqué à chaque fois: La pluripolarité ou pluralité de principes provoque l'étagement des entités, selon un argument proche de celui du «troisième homme», qui serait ici plutôt un argument du «troisième dieu»: soient deux dieux, comme le Plérôme et le démiurge chez les Valentiniens, ou le Dieu bon et le Dieu juste de Marcion, aucun d'eux ne sera véritablement tout-puissant et divin, mais il sera nécessaire de recourir à un troisième dieu au-dessus d'eux, et ainsi de suite selon une *regressio in infinitum*: «de la sorte, leur pensée ne *s'arrête* (*stet*) jamais sur un Dieu unique, mais en cherchant plus que ce qui est, elle tombe dans ce qui n'est pas et se détache du Dieu véritable»[27]. En conséquence, la pensée perd tout repère, et Irénée en vient à évoquer son errance:

> la pensée sortant du domaine de la mesure pour tomber dans l'infini, il sera nécessaire d'imaginer toujours d'autres Plérômes, d'autres Abîmes et de ne s'arrêter jamais, mais d'en rechercher toujours d'autres. Et on ne saura plus finalement si notre univers est en bas ou en haut ni si ce qu'ils appellent supérieur est supérieur ou inférieur: plus aucune stabilité ni fermeté ne retiendra notre intelligence, dont il est nécessaire qu'elle tombe dans des univers infinis et des dieux indéterminés.[28]

[24] *AH* II, 5, 2.

[25] Selon P. Pellegrin, *Introduction à* Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, Paris, Seuil, 2002, p. 12, celui-ci faisait grand usage de cette procédure destructrice.

[26] *AH* I, 8, 1, et II, 10, 1.

[27] *AH* II, 1, 3.

[28] *AH* II, 1, 4 (fin).

On notera l'insistance sur la « nécessité » (logique) de la conséquence insatisfaisante. De même, à propos des images des idées intelligibles, pourquoi celles-ci ne seraient-elles pas à leur tour le reflet d'une idée supérieure : « le discours sur les images tombera à son tour dans l'indéfini, comme celui sur les dieux, si nous *n'arrêtons pas* notre esprit sur un unique organisateur, un Dieu unique qui a fait par lui-même tout ce qui a été fait »[29]. Sans l'expliciter, Irénée s'inscrit ici dans le prolongement de la réponse d'Aristote à Platon sur les formes séparées[30], développée par Alexandre d'Aphrodise dans son commentaire[31].

c) *Artifice de l'exemplarisme*

Le critique insiste sur la prétention exorbitante qui consiste, de la part des docteurs gnostiques, à se prétendre illuminés par une connaissance qu'ils refusent au démiurge, inconscient selon eux de la nature véritable de sa propre production, qui ne fait que reproduire les modèles d'idées supérieures, associées au Plérôme : « si, comme certains d'eux osent le dire, ces réalités sont l'ombre de celles d'en-haut et en sont les images... »[32]. Mais comment se fait-il que les similitudes de ces idées, qui sont éternelles et pneumatiques (intelligibles), soient au contraire corruptibles et transitoires ? Et surtout, comment la diversité extraordinaire et traversée de tensions (Irénée évoque ici les espèces qui se détruisent entre elles) des êtres de ce monde pourrait-elle être le reflet d'un univers intelligible nécessairement beaucoup plus homogène et uniforme ? Comment des êtres composés, inscrits dans l'étendue et pourvus de configuration pourraient-ils être faits à l'image d'idées purement spirituelles, non soumises à l'étendue et à la limite ?[33] D'ailleurs, si le démiurge a produit sur la base d'Idées du Plérôme, le Père originel, sur quel paradigme s'est-il fixé pour produire ces idées ? Il serait logique (*consequens*, *akolouthos*) qu'il l'ait reçu à son tour d'un autre. Là encore, on retrouve l'insistance sur les conséquences « nécessaires » et le lieu de la *regressio in infinitum* :

> le discours sur les images tombera à son tour dans l'indéfini, comme celui sur les dieux, si nous n'arrêtons pas notre esprit sur un unique organisateur, un Dieu unique qui a fait par lui-même tout ce qui a été fait.[34]

Arrivé au terme de ce premier temps polémique, portant sur le premier principe et la constitution de l'univers, Irénée énumère les résultats de sa

[29] *AH* II, 7, 5.
[30] ARISTOTE, *Métaphysique* A, 9, 990b-991a (*cf.* déjà PLATON, *Parménide* 132 a-b).
[31] *Cf.* S. MANSION, « La critique de la théorie des idées dans le *Peri ideon* d'Aristote », *Revue phil. de Louvain* 47 (1949), p. 169-202.
[32] *AH* II, 8, 1
[33] *Cf. AH* II, 7, 6
[34] *AH* II, 7, 5

réfutation, dont nous venons d'exposer trois exemples. Il en tire la conclusion que ces thèses sont à la fois « irrationnelles et impies » ou « impies et privées de sens » du fait de l'« impossibilité », à la fois réelle et logique, des schémas mis en avant par les valentiniens. En un mot, leur élaboration se révèle « creuse » et leur doctrine « inconsistante »[35]. Il est frappant de voir le polémiste si convaincu du bien-fondé de sa réfutation qu'il espère faire réfléchir ses adversaires, éventuellement les faire venir à résipiscence, ou du moins – déclare-t-il avec une belle confiance dans la raison –, les amener à modifier leur système (sous-entendu pour le rendre plus cohérent)[36].

3. La prudence épistémologique comme limitation féconde

a) *Les limites de la raison*

Il est plus difficile de déterminer la méthode constructrice que propose Irénée, en contrepartie de son entreprise destructrice. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il insiste sur les limites de la raison humaine, avec une conviction qui a pu être interprétée comme une forme de dépendance à l'égard du scepticisme. S'inscrivant dans une tradition doxographique déjà initiée par Hérodote et illustrée à l'époque impériale par les *Questions naturelles* de Sénèque les *Opinions des philosophes* du Ps. Plutarque, Irénée énumère une quinzaine de phénomènes physiques échappant encore à la connaissance, allant des fameuses crues du Nil à la différence des composantes chimiques, en passant par les modalités des migrations d'oiseaux, des marées et par divers phénomènes célestes et météorologiques[37]. La manière dont Irénée rend compte de ces exemples, quelle qu'ait été sa source[38], montre bien, non seulement qu'il

[35] Les termes « *irrationale* » (irrationnel) et « *irrationabiliter* » interviennent à une dizaine de reprises au cours du Livre II de l'*Adversus Haereses*, souvent accompagnés de termes voisins, qualifiant les thèses gnostiques de vaines, inconsistantes, absurdes, ridicules etc., comme par exemple : « Irrationale et impium », « itaque vacuum ostensum est figmentum eorum et inconstans doctrina », en *AH* II, 8, 3. *Cf.* « et incredibile et fatuum et impossibile et inconstans » (II, 10, 4) ; « absurda et inconvenientia » (II, 5, 1) ; « ridiculum enim apparebit » (II, 6, 3).

[36] *AH* II, 11, 2.

[37] *AH* II, 28, 2. Voici la succession présentée par Irénée : crues du Nil ; migrations des oiseaux ; marées et la nature de ce qu'il y a au-delà de l'océan ; phénomènes météorologiques (avec énumération de : pluies, éclairs, tonnerre, nuages, brumes, vents, neige, grêle) ; phases de la lune, et enfin la cause des différences (*distantiae*) entre les eaux, les métaux, les pierres etc. (*et his similium*).

[38] R. M. Grant, « Irenaeus and Hellenistic Culture », *Harvard Theological Review* 42 (1949), p. 41-51, ici p. 43-44, a rapproché la liste d'*AH* II, 28, 2 des *Placita* du Ps.-Plutarque. Mais, comme il ressort, me semble-t-il, de l'analyse du passage d'*AH* II, 28, 2, la liste d'Irénée ne se laisse pas réduire à une simple reprise des *Placita* ou de leur source.

recherche un effet d'accumulation un peu disparate, mais aussi que l'enjeu n'est pas pour lui de s'attarder sur l'exposé naturaliste. Certes, il insiste sur les limites de la compréhension humaine, et son attitude a pu être comprise comme sceptique. R. M. Grant en particulier[39] rapproche l'attitude d'Irénée de celle de Chrysippe chez Diogène Laërce (*Vies* VII,123), qui affirme que « le sage ne doit pas éprouver d'étonnement ou d'admiration pour les phénomènes qui semblent extraordinaires », avant d'énumérer une liste brève de telles merveilles (exhalaisons sulfureuses, marées, sources d'eau chaude et éruptions de feu). À son tour, et sur la base des compléments de Van Unnik, Schoedel a mené une analyse très fouillée, rapprochant en particulier les développements d'Irénée des déclarations de Galien à l'appui de l'attitude empiriste en médecine[40]. Il met en particulier en avant la distinction entre « reconnaître que » (constatation d'un fait) et « montrer comment » (explication par les causes), la seconde étape n'étant pas indispensable, selon Galien, à la mise en œuvre d'une cure par le médecin. Le parallèle n'est cependant pas entièrement probant, à mon sens, car la visée de la médecine est avant tout pratique, tandis qu'Irénée en reste à la dimension théorique. Selon moi, l'attitude d'Irénée est bien plutôt celle d'Aristote à la fin du préambule aux *Parties des animaux*, I, 5, 645 a et b, selon lequel, si le peu que nous connaissons des substances supérieures procure des jouissances ineffables, la connaissance par les causes des réalités inférieures (biologiques en l'occurrence), plus large quantitativement quoique non exhaustive, n'offre pas moins d'incitations à l'admiration[41], mais sans pour autant fermer la porte à une recherche ouverte à la critique et génératrice de progrès. Chez Irénée, qui ne dit pas que les causes de toutes choses nous échappent, mais seulement les causes de « beaucoup » (avec peut-être un peu d'amplification rhétorique), « laisser l'explication de ces phénomènes à Dieu » ne veut pas dire renoncer à toute connaissance par les causes mais, dans la conscience de ses limites, « admirer l'artisan » (*laudare et glorificare artificem et* [...] *mirari*), dont l'intelligence et la pénétration créatrices sont infiniment au-dessus de la capacité humaine : « là-dessus, nous pouvons bien nous montrer diserts, en recherchant les causes de ces phénomènes, mais seul Dieu qui les a faits en détient la vérité »[42]. En circonscrivant le domaine de l'explication par les causes, qui n'est pas rejetée en tant que telle, mais relativisée, Irénée entend surtout introduire, à l'encontre des gnostiques, un argument *a fortiori* : puisque

[39] C'est la lecture que fait Grant de ce passage : « But Irenaeus inclines toward scepticism [...]. With the sceptics he would say that there is no evident criterion of truth » (*op. cit.* à la note précédente, p. 46).

[40] Voir W. C. Van Unnik, « Theological Speculation and Its Limits », *in* : W. Schoedel, R. L. Wilken (éds), *Early Christian Literature and the Classical Tradition, In honorem R. M. Grant*, Paris, 1979, p. 33-43, et W. R. Schoedel, « Theological Methods in Irenaeus (*AH* 2, 25-28) », *Journal of Theological Studies* 35 (1984), p. 31-49.

[41] Aristote, *Parties des animaux* 645b, *cf.* aussi *De caelo* II, 288a, qui met en garde contre la prétention à tout expliquer « sans exception ».

[42] *AH* II, 28, 2.

l'intelligence humaine peine à trouver l'explication de phénomènes courants et tangibles, il convient d'être prudent dans la revendication d'une connaissance des réalités divines invisibles :

> Il n'est pas étonnant que nous ressentions de l'impuissance dans les domaines spirituels, célestes et qui relèvent de la révélation, quand échappe à notre science beaucoup de ce qui se trouve sous nos pieds – je veux dire qui relèvent de la création, avec lesquelles nous avons à faire, que nous voyons et qui nous sont présentes »[43]. En effet, « si on ne découvre pas la cause de tout ce qui est recherché, qu'on pense que l'homme est infiniment inférieur à Dieu [...], qu'il n'est ni égal ni semblable à son Auteur et qu'il lui manque l'expérience et la pensée de toutes choses qu'a Dieu [...][44]

À ce propos, Van Unnik a vu que l'insistance ironique d'Irénée reprochant aux docteurs valentiniens de développer des spéculations élevées, alors qu'ils sont incapables de rendre compte de ce qu'ils ont « sous les pieds » (*ante pedes*, II, 28, 2) ou « sous les pieds et devant les yeux » (*ante pedes et in oculis*, *AH* II, 28, 9) était une reprise, sans doute médiatisée par la tradition philosophique, de l'ironie platonicienne du *Théétète*, avec en arrière-plan l'anecdote de Thalès et de la servante[45]. Il s'agit en effet, dans la bouche de Socrate, d'un portrait paradoxal du philosophe « dans les nuages », proche du tableau présenté par Aristophane dans ses *Nuées*.

La perspective d'Irénée est celle d'une mise en garde, justement, contre la spéculation gratuite, au sens de vaine. De même que dans le domaine physique un certain nombre d'explications et de réponses échappent à nos capacités de compréhension, de même et plus encore y a-t-il en théologie des questions qui résistent à notre intellect et au discours humain. Comme il a énuméré un certain nombre de « questions pendantes » dans le domaine naturel, Irénée donne à nouveau quelques exemples de questions à ne pas poser, selon lui, dans le domaine métaphysico-théologique, dont la première n'est autre que « que faisait Dieu avant de créer le monde ? » – question qui avait à voir naturellement avec la discussion contemporaine sur l'éternité ou le commencement temporel du monde et avait été évoquée en termes similaires par le satirique Lucien[46] –, ou de thèmes

[43] *Ibidem.*

[44] *AH* II, 25, 3.

[45] W. C. Van Unnik, « Theological Speculation and Its Limits », *in* : W. Schoedel-R. L. Wilken (éds), *Early Christian Literature and the Classical Tradition, In honorem R. M. Grant*, Paris, 1979, p. 33-43. Socrate donne en modèle Thalès, auquel la servante reproche de s'occuper des corps célestes, mais de ne pas voir ce qu'il a « devant lui et sous ses pieds » (*Théétète* 174a), et esquisse l'image du philosophe exposé au ridicule lorsqu'il doit, par exemple, parler au tribunal de ce qu'il a « sous ses pieds et devant ses yeux ». Voir tout le passage de *Théétète* 173 c à 176 a.

[46] *AH* II, 28, 3; cette question est longuement située sur le fond des débats de l'époque impériale autour de l'éternité du monde par W. R. Schoedel, « Theological Methods in Irenaeus (*AH* 2, 25-28) », *Journal of Theological Studies* 35 (1984), p. 31-49, aux pages 37 à 45 (§ 2. What was God doing before he made the world?). *Cf.* Augustin, *Confessions*, L. XI, X.12, où se trouve à nouveau évoquée la question. *Cf.* E. Cattaneo, « La metafisica implicita nella rivelazione e i limiti del sapere teologico secondo

à traiter avec réserve, à commencer par celui de la génération du Verbe[47] : l'origine de la matière, celle du mal, la transgression des esprits angéliques, l'éternité des peines etc.[48]. La prudence est alors de mise, sous peine de « faire comme le chien d'Ésope », c'est-à-dire de laisser la proie pour l'ombre[49]. En effet, Irénée reproche aux gnostiques, surtout valentiniens, une indiscrétion irréfléchie dans leur recherche sur les réalités divines[50]. Le reproche le plus pénétrant, peut-être, qu'il leur adresse est celui de ne pas faire le départ entre ce qui caractérise notre expérience, le fonctionnement humain, et le monde radicalement autre qui est celui de Dieu : en projetant la phénoménologie de l'intentionnalité humaine et de sa progression discursive sur l'Intellect divin, qui est simple et intellige « tout ensemble »[51], ils montrent en définitive, par cette confusion, qu'ils « ne connaissent ni les réalités humaines ni les choses divines »[52].

b) *Le point de départ de la connaissance possible*

Le point de départ de la connaissance réside d'abord dans la considération du monde car, conformément à la pensée de Paul dans la Lettre aux Romains,

Ireneo », *in* : E. Cattaneo, L. Longobardo (éds), *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Trapani, 2005, p. 199-206.

[47] Les modalités de la « profération du Verbe » étaient très discutées, pas toujours de manière très maîtrisée, dans le christianisme primitif, voir A. Orbe, *Introduction à la théologie des IIe et IIIe s.*, trad. fr., Paris, 2012, t. 1, ch. 4, « De la conception à la génération du Verbe ». Ce qu'Irénée reproche fondamentalement aux Valentiniens à ce propos, c'est d'assimiler de manière réductrice, par la théorie des émanations, la vie interne du Dieu-Intellect à la discursivité de la pensée humaine. Toute leur élaboration, de manière générale, est selon Irénée viciée par l'anthropomorphisme ».

[48] *AH* II, 28, 7.

[49] *AH* II, 11, 1.

[50] « Que l'un de ceux qui disent avoir investigué les profondeurs de Dieu nous dise donc les causes de choses qui sont en ce monde et que nous ne connaissons pas, au lieu de se faire gloire d'en savoir plus que les autres, avec une prétention creuse, au sujet de réalités invisibles, qui ne peuvent être montrées… » (*AH* II, 28, 9). Ailleurs, Irénée accuse les valentiniens de parler de l'émission du Verbe « comme s'ils en avaient été les accoucheurs » (*AH* II, 28, 6 fin).

[51] La simplicité de l'acte de l'Intellect divin est souvent rappelée par Irénée, surtout au Livre II, à partir d'une sentence de Xénophane de Colophon (Diels-Kranz, *Vorsokratiker* 21 B 24), qu'il cite cinq fois au cours des deux premiers livres (voir en particulier *AH* I, 12, 3 ; II, 13, 3 et 8 ; II, 28, 4 ; IV, 11, 2). Voir J. Mansfeld, « Compatible alternatives : Middle-Platonist Theology and the Xenophanes Reception », *in* : R. van den Broek-T. Baarda-J. Mansfeld (éds), *Knowledge of God in the Graeco-Roman world*, Leiden-New York etc., 1988, p. 92-117, et A. Bastit, « Simplicité de l'intellect et perception en Dieu chez Pline l'Ancien et Irénée de Lyon : bref aperçu de la réception d'une sentence de Xénophane à l'époque impériale », *in* : E. Gavoille (éd.), *Caelestia templa. Mélanges de divination, de religion et de philosophie anciennes offerts à François Guillaumont*, Bordeaux, 2017 (à paraître).

[52] *AH* II, 28, 5.

« la création par elle-même, écrit Irénée, montre celui qui l'a créée, l'œuvre produite celui qui l'a produite, et l'univers montre celui qui l'a disposé »[53]. Cette considération porte à un consensus universel, « Dieu recevant de tous ce témoignage qu'il est (existe) »[54]. « Tous » renvoie à l'opposition païens/judéo-chrétiens[55], ces derniers bénéficiant en outre d'une révélation par tradition et inspiration des prophètes, « les générations suivantes recevant la mémoire de cela par les prophètes de Dieu, alors que les païens l'apprenaient du monde créé lui-même »[56]. Certes, ces derniers ont tendance à honorer souvent la créature avant le Créateur, ils n'en « attribuent pas moins le premier rang dans la divinité à l'auteur de ce tout »[57]. D'ailleurs, les contemporains d'Irénée disposent du corpus philosophique (Platon, par exemple), tandis que les judéo-chrétiens bénéficient par surcroît du corpus des Écritures révélées. Et il y a concordance entre le témoignage du monde et le premier article de la profession de foi chrétienne, fondé sur les Écritures :

> l'ensemble des Écritures, aussi bien prophétiques qu'évangéliques, c'est-à-dire aussi bien le Nouveau que l'Ancien Testament, proclament ouvertement et sans ambigüité ce que tous peuvent entendre de la même façon - même si tous ne croient pas – ..., [à savoir] qu'un seul et unique Dieu a tout fait par sa Parole [...], et la création elle-même dans laquelle nous nous trouvons, par ce qui s'offre à la vue, atteste la même chose... [58]

Tout cela constitue « un témoignage accessible » (*in aperto positum testimonium*[59]). Les gnostiques font fi du témoignage de l'univers – en ce sens ils sont « pires que les païens »[60] –, mais acceptent en théorie celui des Écritures révélées, qu'ils abordent cependant de manière sélective et à travers le prisme d'une allégorie assez déformante.

> De ce fait, ils en arrivent à ce point d'irrationalité (*itaque irrationale est*) qu'ils outrepassent le Dieu qui existe véritablement et qui reçoit un témoignage de tous, pour en venir à rechercher s'il n'y en aurait pas un autre au-dessus de lui, qui n'aurait été annoncé par personne. [61]

[53] *AH* II, 9, 1, *cf.* Rm 1,19-20 : « Dieu s'est en effet révélé à eux (aux païens), sa puissance et sa divinité invisibles peuvent être vues sur la base de la création du monde, et comprises à partir de ce qu'elles ont produit ».

[54] *AH* II, 9, 1-2.

[55] IRÉNÉE, *Démonstration de la prédication apostolique*, § 8 : « Il est le Dieu de tous : des juifs, des autres peuples et des croyants ; des croyants en tant que leur Père..., des juifs en tant que leur Seigneur... des autres peuples en tant que leur Créateur et [Dieu] tout-puissant ».

[56] *AH* II, 9, 1.

[57] *AH* II, 9, 2.

[58] *AH* II, 27, 2.

[59] *AH* II, 28, 1.

[60] *AH* II, 9, 2.

[61] *AH* II, 10, 1.

À défaut de source sur laquelle s'appuyer, il est intellectuellement infondé d'inventer des émanations absurdes, déréglées («*sine disciplina*») et blasphématoires[62]. Les valentiniens trahissent cette absence de témoignages par leur méthode herméneutique, qui consiste d'une part à refuser le témoignage du monde extérieur et des passages sans ambigüité de l'Écriture, de l'autre à rechercher, dans les livres saints, les lieux les plus ambivalents ou d'interprétation délicate («*ambiguae*») ou à s'attacher aux passages figurés («paraboles»), qu'ils transforment par leur transposition allégorique :

> c'est en prétendant résoudre les Écritures ambigües – ambigües non pas parce qu'elles renverraient à un autre Dieu, mais eu égard aux dispositions de Dieu – qu'ils ont fabriqué un autre Dieu, comme nous l'avons dit, tissant des cordes avec du sable, et faisant naître une difficulté plus importante d'une difficulté mineure[63] [...]. Cherchant à résoudre les paraboles des Écritures, ils introduisent une difficulté plus importante et impie – en se demandant si, au-dessus du Créateur du monde, il n'y aurait pas un autre Dieu. Ils ne résolvent pas la difficulté – comment le pourrait-ils ? –mais ils attachent une grande difficulté à une petite, introduisant ainsi un nœud insoluble.[64]

De ce fait, ils s'exposent imprudemment au danger de l'erreur :

> qui, parmi ceux qui aiment la vérité, ne confessera que partir de celles-ci (les obscurités) pour la recherche de Dieu, en laissant de côté le certain, l'indubitable et le vrai, est le fait d'esprits irrationnels, qui se précipitent vers le danger ?[65]

Ils s'enfoncent dans une recherche indéfinie[66], revendiquée par les maîtres gnostiques – qui font de la «recherche» comme telle un principe –, mais dévalorisée par Irénée, comme un avatar du *regressus in infinitum* :

> De fait, selon un tel procédé, l'homme cherchera toujours et ne trouvera jamais, dans la mesure où il aura rejeté la méthode même qui conduit à la découverte ('*inuentionis disciplinam*')[67].

c) *Vers une méthode féconde*

Il existe donc une «*disciplina inventionis*», une démarche permettant à la recherche d'aboutir. Le contre-exemple peu concluant des gnostiques suggère à l'inverse une procédure saine, selon une règle épistémologique, portant d'abord sur l'exégèse, qu'Irénée énonce ainsi, à l'issue de la première partie du livre II :

[62] *AH* II, 28, 3.
[63] *AH* II, 10, 1.
[64] *AH* II, 10, 2.
[65] *AH* II, 27, 3.
[66] Qui était peut-être déjà visée par les «recherches insensées» de Ti 3,9 (*cf.* 1 Tm 1,4).
[67] *AH* II, 27, 2. Il y avait sans doute en grec «methodos».

> aucune difficulté ne trouvera sa solution dans une autre réalité encore recherchée, et aucune ambiguïté ne se trouvera résolue par une autre ambiguïté, du moins chez les personnes sensées, ou encore on ne résoudra pas des énigmes par une énigme plus grande, mais les problèmes de cet ordre reçoivent leurs solutions de ce qui est patent, concordant et clair.[68]

Après divers développements réfutatifs qui occupent le corps du livre, Irénée revient, vers la fin de ce deuxième livre, à des considérations d'ordre épistémologique plus générales : il pose d'entrée de jeu les bases de ce qui est, selon lui, l'exercice naturel et vertueux de la science :

> Un esprit sain, éloigné du danger, religieux et ami du vrai, s'exercera avec zèle dans tout ce que Dieu a mis à la portée des hommes et a soumis à leur connaissance ; il y fera des progrès et parviendra, grâce à un exercice quotidien, jusqu'à la connaissance aisée de ces réalités. Et cela, c'est ce qui tombe sous la vue [dans l'univers], et tout ce qui se trouve exposé ouvertement, sans aucune ambiguïté et en toutes lettres dans les Écritures.[69]

Le fait que certaines connaissances nous soient ouvertes, et même qu'en ce qui concerne le Créateur, il nous soit possible d'atteindre, selon Irénée, une « connaissance solide et véridique de Dieu » (« *firmam et veram de Deo scientiam* »[70]) – entendons, une certitude concernant son existence, sa puissance, sa providence et son activité créatrice –, ne dispense pas en effet d'un effort de recherche, d'appropriation et d'approfondissement, mais au contraire y invite. Nous avons vu que le théologien évoquait l'efficacité de l'exercice répété, et même « quotidien », de la réflexion[71]. Il développe ce point en précisant qu'il convient selon lui, une fois posées des prémisses saines, de :

> travailler (« *exerceri* ») en une recherche portant sur le mystère et les dispositions du Dieu réellement existant (par opposition au supposé premier Dieu gnostique), et ainsi de grandir dans l'amour de celui qui pour nous a fait et fait (encore) tant de choses.[72]

La recherche n'est donc pas rejetée comme telle, mais elle doit se laisser guider par la raison et nourrir par l'amour, qui lui permettront de progresser, non seulement en cette vie, mais aussi dans la vision de l'au-delà :

> qu'y a-t-il de mal à ce que, de même que, parmi les choses créées, certaines ne sont comprises que de Dieu et certaines sont accessibles à notre connaissance, de la même façon, en ce qui concerne les difficultés posées par les Écritures [...], nous

[68] *AH* II, 10, 1.

[69] Cette règle épistémologique a semblé si importante à la tradition que l'original grec en a été conservé dans les *Sacra Parallela* transmis sous le nom de Jean Damascène (voir *SC* 294, p. 264-65).

[70] *AH* II, 28, 1.

[71] *AH* II, 27, 1.

[72] *AH* II, 28, 1.

résolvions certaines questions, avec la grâce de Dieu, et que nous en abandonnions d'autres à Dieu, non seulement en ce monde, mais aussi dans le monde futur, afin que Dieu enseigne toujours, et que l'homme soit toujours enseigné par Dieu.[73]

Ce progrès futur est lié à la permanence, selon Paul tel qu'Irénée l'interprète, de la foi, de l'espérance et de la charité (1 Co 13,9) :

nous espérerons toujours en effet recevoir davantage et être enseignés par Dieu – qui est bon, recèle des richesses infinies, dont le règne est sans fin et l'enseignement inépuisable.[74]

Irénée, en posant non sans quelque provocation qu'« il vaut mieux ne rien savoir du tout, pas même la cause de n'importe quelle chose créée, l'explication de son pourquoi »[75], ou encore qu'« il vaut mieux rester simples et peu savants et s'approcher de Dieu par la charité qu'être trouvés blasphémateurs à l'égard de son Seigneur, en paraissant savants et expérimentés »[76], précise néanmoins aussitôt que, quand Paul déclare : « la science enfle, la charité construit » (1 Co 8,1), il n'a pas en vue l'authentique science de Dieu, car en ce cas, « Paul se condamnerait lui-même »[77]. Irénée ne l'explicite pas ici, mais il est clair qu'il pense que, par cette « science qui enfle », Paul vise la « pseudo-connaissance » dont parle la première à Timothée (1 Tim 6,20). La position d'Irénée peut donc être résumée ainsi : la possibilité de parvenir à une connaissance de Dieu, et même à une « science » des choses divines est indéniablement ouverte, à la fois sur la base du « témoignage » offert par le monde visible que sur celui de la parole divine révélée. Pour s'engager sur des voies fiables et fécondes, une telle recherche doit être raisonnablement régulée (c'est-à-dire reposer sur des bases solides et ne pas se développer de manière désordonnée), elle doit aussi procéder avec prudence, en n'outrepassant pas les limites de ce qui est accessible à la raison humaine, par une saine connaissance de soi-même et dans la conscience de la grandeur de l'objet abordé. Enfin, cette science des choses divines à laquelle on sera parvenu ne sera jamais qu'inchoative et partielle, il importe là encore d'en être conscient. D'ailleurs, si le « progrès » est possible en ce domaine, il n'est pas d'abord le fruit de l'exercice de l'intellect du chercheur, même si celui-ci est sollicité, mais de la « grâce », « Dieu donnant l'enseignement et l'homme le recevant »[78].

En conclusion, on ne peut que constater la force de l'appel à la rationalité dans ces développements d'Irénée, vue comme exigence de cohérence dans la pensée et de prudence dans l'approche des questions traitées. Certes, il s'agit

[73] *AH* II, 28, 3.
[74] *AH* II, 28, 3.
[75] *AH* II, 26, 1.
[76] *AH* II, 26, 1.
[77] *Ibidem.*
[78] *AH* II, 28, 3.

ici de la partie destructrice de l'œuvre d'Irénée. Une étude similaire de la partie constructrice se révèlerait plus délicate, car entre en jeu alors, non seulement la prise en compte du réel et le droit fonctionnement de la raison, mais le recours à l'autorité des textes que la génération d'Irénée commence à regarder comme un corpus inspiré (Nouveau Testament faisant de la Bible juive un Ancien Testament), dont l'usage suppose la mise en œuvre d'une interprétation adaptée. Il y a donc alors trois facteurs : ce qu'Irénée appelle « les choses » – c'est-à-dire non seulement les phénomènes, mais la réalité dans toute la profondeur de son lien avec Dieu quand il ne s'agit pas des mystères divins eux-mêmes –, la pensée humaine qui tente de pénétrer « les choses », et le contenu du texte saint, qui transmet l'enseignement du Verbe de Dieu, mais expose aussi aux regards le paradoxe d'un Dieu homme et d'une victime toute puissante. Ce paradoxe constitue un défi pour la raison qui se voit invitée à embrasser des opposés en s'élevant à un plan supérieur. C'est pourquoi, les connaissances auxquelles la pensée humaine peut accéder par elle-même, grâce à la considération de ce qui l'entoure, restent limitées et ne sont pas le tout de la vérité, dont on pourrait dire qu'elle a pour Irénée deux dimensions, l'une naturelle, accessible par la seule raison, et l'autre révélée[79], accessible aussi à la raison par la générosité gratuite d'un Dieu qui ne se refuse pas à la connaissance humaine mais qui, tout en étant donnée par grâce, ne peut jamais que demeurer partielle du fait de la disproportion entre la plénitude de la sagesse divine et les capacités réceptives de l'homme. Cependant il n'y a pas rupture mais seulement saut qualitatif entre ces deux moments de la vérité, le Verbe par lequel Dieu se révèle humainement étant en même temps, aux yeux d'Irénée et de la tradition chrétienne à partir du prologue de Jean, celui qui, avec le Père et l'Esprit, a créé et crée continuellement le monde, et l'homme en particulier. C'est pourquoi il ne peut y avoir de discordance entre ces deux niveaux, seulement articulation, où l'homme n'a pas toute l'initiative : « ou bien, demande le théologien, comment l'homme avancerait-il vers Dieu, si Dieu ne s'était avancé vers l'homme ? »[80]

[79] On peut trouver un écho de ces deux dimensions de la vérité dans l'expression redoublée « sans danger et sans blasphème » (« *sine periculo et blasphemia* »), à propos de l'exposition de la doctrine « selon les Écritures » (par exemple en *AH* IV, 33, 8) : le danger est celui de l'irrationalité et le blasphème suppose le rejet du contenu de la révélation.

[80] *AH* IV, 33, 4 (fr. gr. 15).