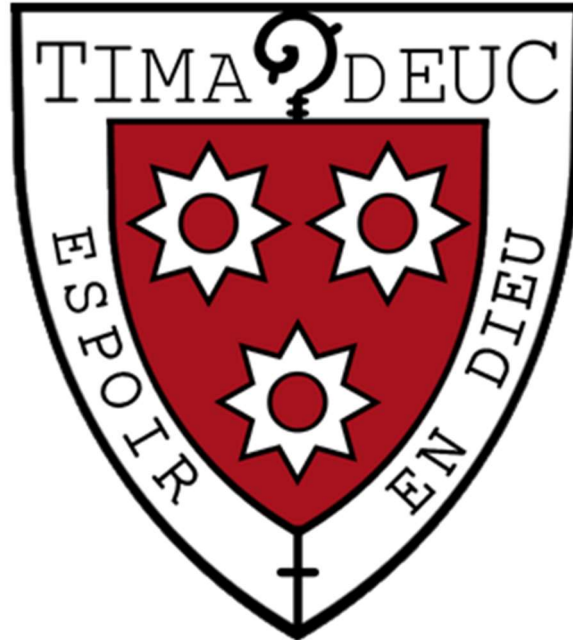


... AUX PÈRES D'ORIENT ET D'OCCIDENT

" Quel est le livre des saints Pères catholiques qui ne nous enseigne le droit chemin ? "

La Règle de Saint Benoît, chapitre 73.



Les Pères Cappadociens :
Basile de Césarée,
Grégoire de Nazianze,
Grégoire de Nysse.

I. Les Pères Cappadociens (Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grég. de Nysse)

Introduction

Située au centre de l'Asie Mineure (la Turquie actuelle), la Cappadoce, Province éloignée de l'Empire Romain, a néanmoins été touchée très tôt à la fois par la culture grecque et par l'Évangile. Dans sa première Lettre, S. Pierre parle de la Cappadoce; il écrit de Rome

"...à ceux que Dieu a choisis, qui vivent en exilés, dispersés dans les provinces du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie - mis à part pour que vous obéissiez à Jésus Christ et que vous soyez purifiés par son sang" (1 Pi 1, 1-2).

Dès le III^{ème} s., il y a des évêques connus et un grand missionnaire de l'Évangile, doté d'un charisme de guérisseur remarquable, ancien élève du grand Origène, S. Grégoire le Thaumaturge.

Au IV^{ème} s., la Cappadoce est largement hellénisée: la culture grecque est partout présente et elle se trouve personnalisée en de grands esprits, des saintes et des saints authentiques. Une décrue s'amorce au V^{ème} s., amplifiée par les invasions perses au VI^{ème} s., puis le bouleversement sera presque complet au VII^{ème} s. avec l'envahissement de l'Islam en terre chrétienne. Mais l'Église entière bénéficiera de l'influence prépondérante de ceux que l'on appelle "les trois Cappadociens": Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, son frère cadet, et Grégoire de Nazianze, l'ami de Basile. Leur apport à la théologie trinitaire sera considérable, ainsi qu'au plan christologique, pneumatologique et spirituel. Le chef de file est Basile.

A. S. Basile de Césarée

1- Traits biographiques: éducation et formation

D'une famille christianisée depuis plusieurs générations, famille de grands propriétaires, les persécutions et le martyre ne les épargnèrent cependant pas, sous Dioclétien (302-304). La grand-mère paternelle de Basile, Macrine l'Ancienne et son mari, ont vécu cachés dans la forêt de la province du Pont, au nord de Césarée, pour échapper à la mort. Ils ont perdu leurs biens. Le grand-père maternel est mort martyr.

Le foyer où naquit Basile comptait dix enfants dont certains furent célèbres: la soeur aînée, Macrine, fut une moniale d'une grande sagesse; Basile demanda à Grégoire, son frère, d'en écrire la

vie; il reçut d'elle des enseignements normatifs et spirituels qui influèrent sur sa vocation; Pierre fut évêque de Sébaste en Arménie; Naucratiος, fonctionnaire impérial, mourut prématurément; Grégoire, le plus jeune, à la demande de Basile, sera évêque de Nysse; son génie théologique et spirituel éclatera après la disparition du frère aîné.

Basile est né vers 330 et mourra jeune, à 50 ans, avec la réputation d'une sagesse de grand vieillard. Son père fut son premier éducateur avec sa sœur aînée Macrine. Sa pieuse mère, Emilie, eut aussi une influence déterminante sur son éducation religieuse.

Etudes à Césarée de Cappadoce d'abord, puis à Constantinople, enfin à Athènes. C'est là qu'il se lie d'amitié avec Grégoire futur évêque de Nazianze et de Constantinople (voir l'homélie prononcée par Grégoire pour la mort de Basile, en LH 1, p. 1343). Les deux amis sont de caractère bien différent: Grégoire est un poète, un contemplatif né; doué d'une puissance intellectuelle remarquable (cf. ses "Discours"), sa vie fut dramatique: "sur elle pesait la conscience de sa faiblesse et de sa misère"; mais cependant, "l'expérience de l'amour de Dieu l'a toujours emporté" (Benoît XVI, "Catéchèse"). Basile fut plus réaliste: homme de décision avec un tempérament de chef, génial organisateur, très doué intellectuellement aussi, habile politique à l'énergie farouche. Tous deux vont découvrir la nécessité d'une culture philosophique et dialectique pour bien lire l'Écriture et argumenter avec sagesse devant les détracteurs de la foi apostolique. Basile écrira même un petit traité, adressé à un jeune neveu, ayant pour titre: "Aux jeunes, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques" (c'est à dire de la littérature grecque qui peut servir de propédeutique pour entrer dans l'intelligence du texte sacré).

Rentré à Césarée, Basile enseignera quelque temps la rhétorique, l'art du langage.

Le bien qui peut être tiré des "sciences du dehors"

"C'est à cette vie (la vie bienheureuse dans l'au-delà) que nous conduisent les Saints Livres par l'enseignement des mystères. Mais en attendant que l'âge nous permette de pénétrer dans la profondeur de leur sens, c'est sur d'autres livres qui n'en sont pas entièrement différents, comme sur des ombres et des miroirs, que nous nous exerçons par l'œil de l'âme, à l'imitation de ceux qui se préparent au métier des armes, et qui, ayant acquis de l'habileté dans la gymnastique et la danse, au jour du combat recueillent le fruit de leurs jeux. Eh bien! nous aussi nous devons penser qu'un combat nous est proposé, le plus grand de tous les combats; qu'en vue de lui, il nous faut tout faire, il nous faut tout souffrir, dans la mesure de nos forces, pour nous y préparer; poètes, historiens, orateurs, tous les hommes, il faut avoir commerce avec tous ceux de qui il peut résulter quelque utilité pour le soin de nos âmes. (...)

Si nous voulons que demeure indélébile notre idée du bien, nous demanderons donc à ces sciences du dehors une initiation préalable, et alors nous entendrons les saints enseignements des mystères; et pour nous être habitués à voir le soleil dans l'eau, nous fixerons sur la vraie lumière notre regard.

S'il y a une affinité mutuelle entre les deux enseignements, il peut y avoir utilité (*ôphélèia*) pour nous à les connaître; s'il n'y en a pas, du moins le parallèle, en nous montrant la différence, ne servira pas peu à nous affermir dans la meilleure" ("Aux jeunes gens"..., 2-3).

2- La 'conversion' et l'œuvre monastique

Basile renonce bientôt à faire carrière. Il reçoit le baptême à 25 ans. Emilie, sa mère, devenue veuve, et Macrine, la sœur aînée, ont constitué une communauté de vie quasi monastique sur les bords de l'Iris, au domaine familial d'Annesi, dans la province du Pont. Un des frères de Basile y vit déjà en ermite.

Basile a été marqué par sa rencontre avec Eusthate, un ascète devenu évêque de Sébaste en Arménie, mais compromis avec certaines positions ariennes comme la négation de la divinité du Saint-Esprit. L'ascétisme d'Eusthate était rude. Intelligemment, Basile en retient le meilleur, et laisse le reste. Il entreprend en 357-358 un pèlerinage sur les hauts-lieux de l'ascétisme oriental: Syrie, Mésopotamie, Egypte surtout, berceau du monachisme. Au retour, Basile se retire à Annesi; son ami, Grégoire, l'y rejoint pour de brefs séjours partagés dans la lecture de l'Ecriture, la prière, la réflexion théologique. Ils lisent et relisent Philon d'Alexandrie et s'imprègnent de ses commentaires allégoriques de l'Ecriture (A.T.), découvrent et exploitent les trésors trouvés chez Origène, le maître de Grégoire le Thaumaturge. Ils rédigent ensemble une synthèse (un *compendium*) des plus belles pages des écrits origéniens qu'ils nomment "Philocalie" (textes "qui portent à l'amour de la Beauté qui est Dieu même"). Avant Evagre - lui aussi si imprégné de la pensée d'Origène - le monachisme, au IVème siècle, "devient savant", selon le mot de Michel Spanneut.

Les **Règles monastiques et Morales de Basile** ont une histoire:

- la Lettre 2 retrace le vécu monastique à Annesi, dans l'austérité et une grande liberté (en contraste Avec les communautés pachômiennes de la haute Egypte, très organisées).
- Basile va mettre de l'ordre et infléchir la rudesse de l'ascèse des communautés d'Eusthate vers une certaine modération, en s'inspirant très littéralement de l'Evangile qu'il citera constamment.

- Il convient de distinguer:

- les Règles Morales, tirées de l'Evangile, qui s'adressent à des chrétiens fervents de toute condition; elles s'achèvent par le merveilleux "portrait du chrétien" (RM 80).

- Le "Petit Ascétikon": un ensemble de quelques 203 règles, à l'adresse de chrétiens fervents, voulant vivre en communauté, dans un certain retrait des activités mondaines mais restant "dans le monde". Ce "Petit Ascétikon" est ce qu'en RB 73, S. Benoît appelle "la Règle de notre Père S. Basile".
- Le "Grand Ascétikon", constitué de 313 "petites règles" (texte court) et de 58 "grandes règles" (texte plus long). Ce sont des réponses fournies par Basile à des communautés de chrétiens fervents, retirés du monde, vivant la mise en commun des biens dans le célibat consacré, la pauvreté et l'obéissance. Basile sera comme le Père spirituel" de ces communautés, et les "Règles" sont nées des réponses qu'il apportait aux questions que lui posaient les frères et les soeurs.

Ce "Grand Ascétikon" est pour l'Orient monastique la "Règle" de référence de tout le monachisme cénobitique, puisque Basile légifère pour ceux qui veulent vivre la vie commune, considérant que la vie érémitique intégrale n'est pas vraiment évangélique à cause du "commandement nouveau" de l'amour réciproque et mutuel qui ne peut s'y pratiquer.

3- L'œuvre pastorale du moine devenu évêque

Le péril arien et la controverse qu'il entraîne ne peut laisser Basile jouir de la paix monastique.

- A Séleucie d'Isaurie, les évêques orientaux ont capitulé en 359 - suivis d'ailleurs par leurs collègues d'Occident réunis à Rimini , près de Ravenne - . L'Arianisme, le "politiquement correct" d'alors, était encouragé par l'empereur Constance; il semble triompher par l'adoption de l'homéisme (on se contentera de dire dans le Symbole de la foi que le Fils est semblable au Père, d'une similitude de volonté, sans plus) et le retrait le *l'homoousios* nicéen. Cela permettait aux ariens radicaux, de soutenir que le Fils n'était pas Dieu, mais de l'ordre de la créature.

- Basile accepte avec réticence d'être ordonné prêtre par l'évêque Dianios, en 362. Il va, dès lors, s'engager résolument dans la controverse contre les Ariens. Son Traité "Contre Eunome" (un Arien radical et un redoutable dialecticien) date de 364. Il s'installe à Césarée, faisant partie du *presbyterium* de l'évêque Eusèbe, à la demande de celui-ci, successeur de Dianios.

- Très actif au plan caritatif, Basile organise les secours pour juguler la famine de 368. Il vend ce qui lui reste de biens de famille pour secourir les affamés.

- En 370, il est élu évêque de Césarée, métropolitain de Cappadoce, patriarche du vaste diocèse du Pont, dont la Cappadoce fait partie.

- Sa correspondance qui date de son épiscopat pour l'essentiel, témoigne de son extraordinaire activité pastorale sur tous les fronts.

- Il se bat contre un système fiscal qui écrase les plus démunis, contre l'injustice d'un régime souvent

dictatorial, et contre l'accaparement des richesses.

L'accaparement des biens communs par des profiteurs

"Tels sont les riches: les biens communs qu'ils ont accaparés, ils s'en décrètent les maîtres, parce qu'ils en sont les premiers occupants. Si chacun ne gardait que ce qui est requis pour ses besoins courants, et que le superflu, il le laissât aux indigents, la richesse et la pauvreté seraient abolies...

Pourquoi es-tu riche et celui-là pauvre? N'est-ce pas uniquement pour que ta bonté et ta gestion désintéressée trouvent leur récompense, tandis que le pauvre sera gratifié des prix magnifiques promis à sa patience?...

Tu n'es pas un voleur? Les biens dont on t'avait confié la gestion, tu les as accaparés. Celui qui dépouille un homme de ses vêtements aura nom de pillard. Et celui qui ne vêt point la nudité des gueux, alors qu'il peut le faire, mérite-t-il un autre nom?

A l'affamé appartient le pain que tu gardes. A l'homme nu, le manteau que tu recèles dans tes coffres. Au va-nu-pieds, la chaussure qui pourrit chez toi. Au miséreux, l'argent que tu tiens enfoui. Ainsi opprimes-tu autant de gens que tu en pouvais aider" (Hom. 6, 7 'Contre la richesse').

Débiteur et créancier

"L'avare voit cet homme brisé par la misère, venir se jeter à ses pieds: quelle humilité dans son attitude et ses supplications! Mais il reste sans pitié devant un malheur aussi immérité: nul sentiment pour cet être, nulle émotion que lui inspirent ses prières. Il conserve tout l'aplomb de son implacable cruauté et demeure sourd aux appels, insensible aux larmes, entêté dans son refus. Il jure au malheureux avec mille imprécations, qu'il se trouve très à court d'argent et qu'il est lui aussi en quête de prêteurs. Ces mensonges sont appuyés de serments et il ajoute encore le parjure à l'inhumanité. Mais lorsque notre candidat à l'emprunt évoque le taux usuraire et parle d'hypothèque, alors son front se déride, il sourit: voilà que lui revient à l'esprit l'amitié qui unissait leurs familles et il ne le traite plus que de 'cher ami'. 'Allons voir, dit-il, si nous n'aurions pas quelque argent de côté. Un de nos amis a placé de l'argent chez nous pour le faire produire. Il nous a fixé des intérêts fort lourds, c'est vrai, mais enfin nous en rabattons quelque chose et nous prêterons cet argent à un taux moins élevé'. Voilà ce qu'il lui conte. Abusé par ces sornettes, le malheureux tombe dans le piège. L'autre lui fait signer une reconnaissance de dette et s'en va, après avoir volé sa liberté à cet homme que la misère accablait déjà...

Le malheureux tient donc son argent: le cœur léger et riant, il commence par se griser de cette opulence qui ne lui appartient pas et il éblouit tout le monde avec son nouveau train de vie. Sa table devient fameuse, ses vêtements somptueux, ses serviteurs portent d'élégantes livrées, et chez lui se pressent flatteurs, convives et autres frelons. Mais l'argent fond sans crier gare et le temps est proche où il faudra verser les intérêts: alors la nuit ne lui accorde plus de repos, le jour n'est plus radieux, ni le soleil en fête. L'existence devient odieuse: il maudit ces jours qui se hâtent vers l'échéance, il redoute ces mois qui engendrent les intérêts. S'il dort, son créancier lui apparaît en cauchemar et vient se poster à la tête de son lit. S'il veille, l'angoisse de sa dette le harcèle sans cesse. 'L'usurier et le débiteur se rencontrent', dit le prophète, 'le Seigneur les voit l'un et l'autre' (Pr 29, 13). L'un bondit comme un chien sur sa proie, l'autre tel une bête aux abois, redoute la rencontre. La pauvreté lui enlève en effet jusqu'à sa liberté de parole" (Hom. sur les Ps 2 et 14).

La prédication virulente de Basile soutient ses courageuses interventions; il s'en prend au riche, quel qu'il soit:

"...pauvre de foi, pauvre d'humilité, pauvre d'espérance éternelle... Tes armoires bourrées de vêtements et de tuniques pourraient vêtir tout un peuple qui grelotte (il fait froid l'hiver, en Cappadoce!)... Tu pares tes chevaux et te moque bien des malheureux en guenilles".

Sa cible? Les usuriers, car "ils gonflent leur capital de leurs péchés"... "créanciers étrangleurs passent la corde au cou de l'emprunteur".

- En 363, l'empereur Julien, dit l'Apostat (il était revenu au paganisme), avait lui-même reconnu que "l'assistance charitable, inexistante dans le monde païen, était remarquable chez les chrétiens".

- Basile est un organisateur né: il crée ce qu'on appellera de son nom, des "basiliades", des "cités-secours" inspirées d'une réalisation d'Eusthate de Sébaste, avec hôtellerie pour les pauvres, hôpital, hospice, orphelinat... "Le grand Basile, se fera aussi un saint Vincent de Paul...treize siècles avant lui!" (M. Spanneut).

- Au plan ecclésial, il va se battre pour regrouper au maximum les évêchés dispersés, souvent tombés aux mains d'ariens rapaces et corrompus. Les évêques fidèles à Nicée sont peu nombreux: une minorité, et qui plus est, souvent divisés entre eux (comme à Antioche de Syrie, où s'opposent Eustathe d'Antioche, le patriarche, soutenu par Athanase et par l'Occident, et Méléce, ami de Basile).

Méléce, installé en 361 par les ariens, va passer rapidement au *credo* de Nicée. Basile, lié à des milieux 'homéousiens', adoptera lui aussi, l'*homoousios* nicéen. Mais la majorité des évêques en Orient reste flottante, opportuniste. Si bien que pour un occidental, être oriental devient synonyme de "suspect d'arianisme".

- Basile va, par sa réflexion théologique, sa finesse politique et sa charité, contribuer à la réconciliation de l'épiscopat autour de la foi de Nicée. Mais les obstacles sont énormes: en 364, l'empereur philoarien Valens, adopte une politique résolument pro arienne. Séjournant à Césarée en 371-372, il essaie par la flatterie de soumettre Basile à ses vues, en usant aussi de menaces. Rien n'y fait, et il échoue devant la détermination de l'évêque. Comme Athanase à Alexandrie, Basile poursuit son œuvre de réconciliation et de persuasion pour adopter la foi de Nicée. Il ménage les hésitants, mais sait trancher - avec Eustathe de Sébaste par exemple à propos de la divinité du Saint Esprit: Eustathe restera "pneumatomache", mais Basile préparera la reconnaissance de la divinité du S.E. par le Concile de Constantinople.

- La patience et la ténacité efficace de Basile sera récompensée au lendemain de sa mort (379). Le Concile d'Antioche de 379 regroupe autour de Méléce 150 évêques ralliés à Nicée, et, en 381, le Concile de Constantinople I, marquera la fin de la crise arienne dans l'Eglise, en déclarant l'E.S. "Seigneur et Donateur de vie, ayant parlé par les Prophètes, recevant même adoration et même gloire (*homotimèsis*) que le Père et le Fils". Basile aura beaucoup contribué à ce résultat. Il aura pris la suite d'Athanase dans le 'leadership' de l'Eglise orientale, avant Cyrille d'Alexandrie.

- Le Pape Damase mettra du temps, il est vrai, à accueillir favorablement les prises de positions éclairées de Basile. Ce dernier en souffrira. En 376 cependant, Damase lui envoie une réponse "confiante et amicale". Basile contribuera donc à "refaire l'amitié des Eglises de Dieu", selon sa propre expression. Dans le langage d'aujourd'hui, on parlerait de retisser le manteau endommagé de "l'Eglise comme communion".

L'Esprit-Saint n'est pas une créature; il n'est inférieur ni au Père, ni au Fils: Il partage avec eux même gloire et même honneur (septembre 374)

"Tout d'abord, qui donc, en entendant les noms de l'Esprit, n'est soulevé en son âme, qui n'élève sa pensée vers la nature la plus haute? Car on le dit 'Esprit de Dieu', 'Esprit de la Vérité qui procède du Père' (Jn 15, 26), 'Esprit sans détours', 'Esprit qui régit' (Ps 50, 12-14). 'Esprit-Saint' est par excellence son nom propre, celui de l'être le plus incorporel, le plus purement immatériel, et le plus simple qui soit....Vers lui se tournent tous ceux qui ont besoin de sanctification, vers lui s'élance le désir de tous ceux qui vivent selon la vertu et qui sont comme rafraîchis par son souffle, secourus dans la poursuite de la fin conforme à leur nature. Capable de parfaire les autres, lui-même ne manque de rien: non pas vivant qui doit refaire ses forces, mais 'chorège' de vie (cf. Plotin, *Enn.* VI, 9, 9, 48). Il ne s'accroît pas par additions mais il est en plénitude tout de suite, solide en lui-même, et il est partout. Source de sanctification, lumière intelligible, il fournit par lui-même, à toute puissance

rationnelle, pour la découverte de la vérité, comme une sorte de clarté. Inaccessible par nature, il se laisse comprendre à cause de sa bonté. Il remplit tout de sa puissance mais ne se communique qu'à ceux qui en sont dignes, ... en distribuant son opération à proportion de la foi. Simple en substance, il manifeste sa puissance par des miracles variés, présent tout entier à chaque être, tout entier partout; 'impassiblement' il se partage, 'indéfectiblement' il se donne en participation, à l'image d'un rayon solaire dont la grâce est présente à celui qui en jouit comme s'il était seul, et qui éclaire la terre et la mer et se mêle à l'air. Ainsi l'Esprit est-il présent à chacun des sujets capables de le recevoir, comme s'il était seul, et, demeurant intact, émet la grâce, suffisante pour tous. Ceux qui participent à l'Esprit jouissent de lui autant qu'il est possible à leur nature mais non pas autant qu'il peut lui, se donner en participation (cf. *Enn.* II, 9, 3).

Quant à l'intime union de l'Esprit à l'âme, elle ne consiste pas dans un rapprochement local (comment pourrait-on s'approcher corporellement de l'Incorporel?), mais dans l'exclusion des passions qui finissent par assaillir l'âme par suite de son amour pour la chair et la sépare de l'intimité de Dieu. Se purifier par conséquent de la laideur contractée par les vices, revenir à la beauté de sa nature, restituer pour ainsi dire à l'image royale sa forme primitive, par la pureté, à cette condition seule on s'approche du Paraclet. Et lui, comme un soleil s'emparant d'un oeil très pur, te montrera en lui-même l'Image de l'Invisible; dans la bienheureuse contemplation de l'Image, tu verras l'ineffable beauté de l'Archétype (cf. Basile, *Lettre* 226, 3).

Par lui, les cœurs s'élèvent, les faibles sont conduits par la main, les progressants deviennent parfaits. C'est lui qui, en illuminant ceux qui se sont purifiés de toute souillure, les rend 'spirituels' par communion avec lui. Comme les corps limpides et transparents deviennent étincelants lorsqu'un rayon lumineux les frappe et par eux-mêmes diffusent un autre éclat, ainsi les âmes qui portent l'Esprit, illuminées par l'Esprit, deviennent 'spirituelles' et répandent sur les autres la grâce.

C'est de là que tout découle: la prévision de l'avenir, l'intelligence des mystères, la compréhension des choses cachées, la distribution des charismes, la participation à la vie du ciel, le chant en chœur avec les anges, la joie sans fin, la demeure permanente en Dieu, la ressemblance avec Dieu (*homoiôsis Théou*; cf. Platon, *Théétète*, 176 b; Plotin, *Enn.* I, 2, 3, 15-22), enfin le suprême désirable: 'devenir Dieu' (*Théon genoménon*, *Enn.* VI, 9, 9, 50-59).

Telles sont donc au sujet de l'Esprit-Saint, pour n'en citer qu'un petit nombre entre autres, les notions que nous avons apprises des enseignements mêmes de l'Esprit sur sa grandeur, sa dignité et ses opérations" (*Traité sur le S.E.*, ch. 9).

4- L'œuvre théologique de Basile

Elle émerge de deux œuvres magistrales, issues de deux controverses:

a). La controverse contre l'arien radical Eunome de Cyzique; le Traité "Contre Eunome" en est l'expression.

b). La controverse contre les "Pneumatomaques" et Eusthate de Sébaste; le Traité sur le Saint-Esprit permet de mesurer l'importance de l'enjeu et la maîtrise de Basile dans la forme de l'expression qui emporte l'adhésion (voir extrait ci-dessus).

a). Le "Contre Eunome" va permettre à Basile d'affiner le vocabulaire théologique concernant la doctrine des "personnes" ou "hypostases".

Après l'affirmation de l'égalité de substance du Père et du Fils, dans la seconde phase du débat autour de la théologie nicéenne, après le ralliement des "homéousiens", Basile va contribuer à préciser la distinction des "personnes" en Dieu et à orienter la définition dogmatique de l'Esprit-Saint comme appartenant substantiellement à la sphère divine. Ces deux points n'appartenaient pas encore au champ de réflexion des théologiens nicéens.

Dans le "Contre Eunome" d'abord, Basile réfute l'argument du refus d'intégration de vocabulaire non biblique dans une définition de foi, qui justifierait l'homéisme, et le second argument d'Eunome, partant du principe a priori que "seule la catégorie de l'inengendrement appartient à Dieu". Car Eunome concluait par là que le Fils, qui est engendré, ne peut être Dieu par nature: il le disait donc "*anomoios*" (dissemblable du Père). Basile réfute Eunome par la raison, en démontant les sophismes du dialecticien, et par l'Écriture. Par la raison, il recourt à la grammaire, distinguant ce qui est relatif (être Père, être Fils) de ce qui est absolu (Dieu), mais en faisant remarquer qu'Inengendré est une qualité qui peut convenir à l'Absolu de Dieu, comme Engendré peut l'être également, si on l'entend d'un "engendrement éternel". Le "consubstantiel" de Nicée, sans interprétation modaliste, convient parfaitement au Fils unique-engendré. Et Basile s'efforce de distinguer les "personnes" divines en préférant au terme *prosopon*, le terme *hypostasis* qui désigne "un mode propre d'exister" comme Père, ou comme Fils, ou comme Esprit-Saint. **Les hypostases divines ne se distinguent donc, dit-il, que "par leurs relations d'origine qui les rendent parfaitement distinctes"**. C'est une manière aussi de clore le débat avec les modalistes.

b). Quant au Saint-Esprit dont la divinité et la "personnalité" était contestée par les ariens comme par certains "homéousiens", Basile réfute les objections par son admirable Traité "sur le Saint-Esprit". Par précaution, il évite de le dire nominalement "consubstantiel" au Père et au Fils (ce qu'il est!), et "Dieu", mais pour le désigner tel par d'autres mots: il affirmera, en s'appuyant sur l'Écriture, "*l'homotimésis*" de l'Esprit, c'est à dire le fait qu'il est "adoré et glorifié comme le Père et le Fils" (et qui peut l'être sinon Dieu seul!). C'est l'Esprit qui sanctifie. "Notre esprit est illuminé par l'Esprit-

Saint qui lui permet de fixer son regard sur le Fils et, en celui-ci, de contempler le Père" (voir le ch. 9 du Traité, cité plus haut).

Conclusion

Basile a contribué à façonner une spiritualité monastique forte, enracinée dans le N.T., pour donner au monachisme un visage chrétien spécifique. Il a aussi collaboré intelligemment à définir la foi de l'Eglise en clarifiant le vocabulaire théologique et en l'orientant vers une technicité exempte de confusion.

Il contribuera encore, par son œuvre liturgique, à faire de l'Eucharistie le cœur de la prière de l'Eglise (cf. L'Anaphore dite de S. Basile). Il rejoint en cela S. Jean Chrysostome et l'hymnologie de ses collègues occidentaux (Hilaire, Ambroise, Damase).

Par une œuvre pastorale considérable, il mérite bien le qualificatif de "grand" que la tradition a joint à son nom. Il a largement favorisé le rapprochement, dans l'unité de la foi, entre l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident.

B. Grégoire de Nazianze (330-390)

1- Repères biographiques

Né à Arianze, vers 330, d'une famille aristocratique; fils de Nonna, une chrétienne, et de Grégoire, évêque de Nazianze, un converti d'une secte judéo-païenne. Il est pénétré de culture classique, il reçoit une solide formation à Nazianze d'abord, puis à Césarée de Cappadoce, avec Basile probablement: de là naîtra leur indéfectible amitié. Il poursuit sa recherche intellectuelle à Césarée de Palestine, puis à Alexandrie - où il fut l'élève du très origénien Didyme l'Aveugle et où il rencontra Jérôme. Il couronnera sa formation par un séjour de huit années à Athènes (350-358), avec Basile et Julien, le futur empereur "apostat". Le résultat de ce long *cursus* scolaire: une maîtrise parfaite de la langue grecque, une confiance, partagée avec Basile, sur l'aptitude de la culture hellénistique à bien former de jeunes esprits, même s'ils sont "gens d'Eglise". Mais c'est un contemplatif qui ne désire qu'être capable de réfléchir, comme un miroir, "Dieu et les réalités divines". C'est pourquoi il rejoindra Basile dans sa retraite "monastique" sur les bords de l'Iris. C'est l'époque, autour de 360, où les ariens font la loi en Orient comme en Occident: le double Concile de Séleucie-Rimini (359) en apporte le *confirmatur*. Grégoire de Nazianze, son père, a signé la déclaration de foi de Rimini-Séleucie, puis se rétracte, sans doute sous l'influence de son fils. En 362,

en faisant pression, il baptise ce fils et l'ordonne prêtre. Grégoire, le jeune prêtre, fait alors une fugue en solitude, puis revient à Nazianze et justifie son geste dans un "Discours" qui est une "apologie pour la fuite" (*Apologia pro fuga*). Dès lors, il comprendra mieux la dignité du sacerdoce et du service pastoral du prêtre et de l'évêque (*officium*).

Alternativement, et pendant dix ans, il aide son père dans son ministère d'évêque et jouit de temps en temps d'espace contemplatif dans la retraite. En 370, Basile est ordonné évêque; en 372 il nomme et ordonne Grégoire évêque de Sasimes, "une détestable bourgade", comme il l'appelle, située aux confins des deux Cappadoce, récemment créée par Valens, l'empereur arianisant. Basile multiplie les évêchés pour multiplier les fidèles soumis à l'autorité pastorale du métropolitain de Césarée qu'est Basile: il fera aussi de son frère cadet Grégoire, l'évêque de Nysse, autre "bourgade"...Le nouvel évêque de Sasimes accepte sa nomination, mais se retire dans la montagne, et se remet au service de la communauté de Nazianze, sans rejoindre Sasimes. Il refuse la succession de son père qui meurt en 374. Il se retire à Séleucie d'Isaurie, de 375 à 379, dans l'ascèse et la contemplation.

Mais la Providence a d'autres desseins sur ce contemplatif. Valens meurt en 378, peu avant Basile. Gratien puis Théodose rétablissent l'orthodoxie de la foi, celle de Nicée. Et Théodose, connaissant la valeur théologique de Grégoire, appelle celui-ci sur le siège archi-épiscopal et Patriarcal de Constantinople, pour ramener la ville à la vraie foi: l'arianisme était encore régnant; si bien qu'aucune église n'était disponible pour le nouveau Patriarche; toutes étaient occupées par des ariens. Grégoire installe une "chapelle", qu'il nomme "*Anastasis*" (Résurrection), dans la maison d'un allié de famille. Il met toute sa charité de pasteur au service de la petite communauté nicéenne. Il prononce là ses cinq "Discours théologiques" (27-31) parmi les 45 qui nous restent de lui: admirables "Sermons" qui attireront bientôt les foules et ramèneront à la vraie foi. Jérôme reconnaîtra en Grégoire, son "maître, sans égal chez les latins". Mais la montée de Constantinople n'est pas bien vue d'Alexandrie, qui la jalouse. Un intrigant, Maxime, mandaté par la capitale égyptienne, manque de peu de ravir le siège: ce fût fait, sans l'intervention de Théodose. Celui-ci, arrive à Constantinople à Noël 380. L'évêque arien est déposé, banni; la cathédrale et les autres églises sont rendues aux catholiques. Grégoire fait son entrée accompagné de l'empereur. A l'ouverture du Concile de 381, il est solennellement promu au siège de "la Nouvelle Rome".

Jalousies et querelles reprennent de plus belle. On conteste à Grégoire, déjà évêque de Sasimes, d'occuper le siège de Constantinople. Méléce d'Antioche étant mort, c'est à Grégoire que revient la présidence du Concile de 381. Découragé par les multiples intrigues qui se trament contre lui, il démissionne, quitte le siège et adresse à ses fidèles un "Discours d'adieux" d'une rare noblesse. Il retrouve Nazianze, où il occupe la place de son père, restée vacante après la mort de celui-ci. Puis,

c'est un retour à son village d'origine: Arianze, qui sera sa dernière retraite. Il écrira alors beaucoup, en vers et en prose: sa correspondance est abondante et d'une belle qualité littéraire: il nous reste 249 lettres de lui. Il retouche ses "Discours" en vue d'une publication. Il meurt en 390, réalisant enfin, après bien des humiliations, son désir contemplatif dans la vision "face à face".

2- Les "Discours" de Grégoire: le contenu d'une théologie remarquablement unifiée, traditionnelle et ouverte.

On présentera principalement **les cinq "Discours théologiques"**, 27 à 31 (SC 250, éd. Paul Gallay et Maurice Jourjon).

- **Discours 27**: Grégoire prend position contre Eunome de Cyzique (évêque en 360, au temps de l'arianisme triomphant); il expose les qualités du prédicateur et du Docteur appelés à parler de Dieu, et dans quelles conditions ils doivent en parler: elles se résument dans le fait que le "théologien" ne peut tenir sur Dieu des propos qui seraient démentis par sa vie.

- **Discours 28**: Grégoire expose les notions d'existence et de nature en Dieu; il précise quels en sont les attributs. Ce Discours a en effet pour objet "la théologie" (*peri theologias*), c'est à dire la contemplation du mystère trinitaire. Cinq propositions expriment sa pensée:

- **a)** pas d'autre connaissance de Dieu - même en tenant compte de l'Incarnation du Verbe - que celle de sa grandeur révélée dans les créatures (§3; cf. Rm 1, 20ss); connaissance modeste et limitée, connaissance enrichie par celle de Dieu dans et par le Christ (cf. Jn 1, 18).
- **b)** On peut comprendre que Dieu existe, mais on ne peut comprendre ce qu'il est (§5); et cela ne satisfait pas l'esprit de l'homme toujours avide de connaître; l'apophatisme n'est donc pas satisfaisant, même si **l'incompréhensibilité de Dieu** est une vérité nécessaire à la foi; elle s'appuie sur l'existence même de Dieu: l'affirmation de l'existence de Dieu dont l'homme est capable, est le **principe d'une théologie positive dont l'incompréhensibilité n'est que le versant négatif**. Dire que Dieu existe, c'est du même coup dire qu'il n'est pas "définissable", ce que prétendait Eunome en le disant exclusivement "inengendré".
- **c)** Aucun terme ne peut définir la nature de Dieu (cf. §9): ni "incorporel", ni "inengendré", ni "sans principe", ni "immuable", ni "incorruptible"; et si tous ces vocables ne sont pas tous bibliques, il y a d'autres expressions bibliques comme "souffle", "feu", "lumière", "charité", "sagesse" qui peuvent servir à le désigner analogiquement; mais appliquer absolument ces termes à Dieu risquerait, en s'arrêtant aux choses visibles, d'élire l'une d'elles comme étant

vraiment Dieu. L'apprentissage de la connaissance de Dieu se fera donc par la considération de la beauté et de l'ordre du monde visible (*kosmos*).

- **d)** L'ordre de la nature nous fait découvrir par la raison l'Auteur de tout (§6). L'existence du monde et sa permanence dans l'être, nous fait remonter jusqu'à l'Être même (cf. Ex 3, 14; Mt 3, 6).
- **e)** La raison vient de Dieu et est commune à tous; elle nous fait remonter à Dieu à partir du monde sensible (§16): connaître en expliquant est propre à l'esprit de l'homme. Grégoire élimine l'hypothèse d'une création fruit du hasard; et il se réfère-là à Platon "bien qu'il ne soit pas l'un des nôtres", dit-il, pour refuser la possibilité d'une "absence de chef et de pilote de l'univers". Le dynamisme de cette opération de l'esprit vient du terme vers lequel il tend: "Un jour nous connaissons comme nous sommes connus" (1 Co 13, 12). C'est là, dit Grégoire, "le tout de notre philosophie": seule cette remontée de l'image à son modèle explique la démarche de l'esprit, "cette chose semblable à Dieu et divine" (§17).

Fait suite le "poème sur la création" (§§22-31) qui achèvera le Discours. Certains trouveront que Grégoire fait montre d'un providentialisme facile. Il témoigne plutôt, selon nous, d'un réel sens de Dieu, et certains accents rappellent le Livre de Job: l'inspiration biblique est manifeste. Il s'agit en outre d'un "Sermon au peuple", et non d'une "joute théologique". C'est en pasteur et en contemplatif que Grégoire s'exprime, inspiré par la Bible.

- **Discours 29**: Il aborde directement la question trinitaire. *Peri Yiou*, "Sur le Fils": tel est le titre de ce *logos*. Grégoire y traite pourtant de l'unité de Dieu, qui devient dualité pour s'épanouir en trinité; ainsi avons-nous le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Le Discours est structuré en deux parties: un 'exposé de la doctrine', et une 'réponse aux objections':

- **Exposé de la doctrine**: engendrement et procession sont les deux termes qui conviennent pour rendre compte du Mystère du Dieu Inengendré qui engendre son Verbe et de qui procède l'Esprit. L'emploi est scripturaire (cf. §2). Ce double mystère d'engendrement et de procession est éternel. Le Père est sans principe, et les trois sont "sans commencement"; avoir pour principe le Père, n'entraîne pour le Fils et l'Esprit aucune infériorité (§3). Génération sans passion de la part de celui qui engendre, et sans modification de son être; génération toute spirituelle, hors du temps, mais qui permet de dire cependant que Dieu est vraiment Père puisqu'il n'est pas plus devenu Dieu que Père; et il est effectivement Père parce qu'aucunement Fils (§§ 4-5). Grégoire ne fait qu'exposer avec maîtrise la lente et difficile élaboration théologique de la foi de Nicée. Pour réfuter Eunome, il juge nécessaire de préciser deux points: lorsque l'on réfléchit sur la substance, il faut laisser intacts le caractère propre

(*idiotes*, la propriété) de chaque "personne" (§12); les "Hypostases" (Personnes) se distingueront au sein de l'identité de substance (cf. Discours 31, §9). **"Je ne peux dire", affirme Grégoire, "que le propre de Dieu est le caractère d'inengendrement, car cela est le propre d'une hypostase, le Père, et ne correspond nullement à l'impossible définition de la substance de Dieu"**. Ensuite, notre "théologien" précise que le **nom de Père** ne désigne ni la substance, ni l'opération: **c'est "un nom de relation"** (§ 16). Le dire "Père", c'est dire ce qu'il est par rapport à son Fils.

L'éclaircissement donné est considérable.

- **Réponse aux objections:** la théologie arienne utilise des textes scripturaires bien typés, tels que Pr 8, 22 et Jn 14, 28, sans recourir à l'économie, c'est à dire au dessein de salut de Dieu dans l'histoire par l'Incarnation de son Fils, faisant de lui le "Premier né d'entre les morts". Grégoire explique donc le double langage de l'Ecriture au sujet du Verbe, Fils de Dieu.

Tantôt elle parle de la divinité de ce Verbe, tantôt de son humanité (§§ 17-18). Ce double langage de l'Ecriture est en fait la source de la pratique chrétienne; il lui est très adapté pour en rendre compte. **Jésus, homme véritable, Dieu en personne: telle est la foi de l'Eglise.** Le Verbe était "sans cause", dans le Principe; il s'est soumis à une cause "pour nous sauver". Ainsi, Jésus est né d'une femme, et d'une femme vierge, la Vierge. Il fut couché dans une crèche, mais les anges chantaient sa gloire; il a été baptisé, mais c'est lui qui a purifié l'homme de son péché; il a eu faim, mais il a nourri les foules...(cf. Disc. 29, 19-20).

Grégoire achève son Discours en complétant son portrait de Jésus selon l'Ecriture par la relecture de l'Evangile.

- **Discours 30:** C'est peut-être le plus beau. Au § 18 du précédent Discours, Grégoire avait énuméré une série de textes scripturaires dont l'arianisme tirait argument pour justifier sa doctrine. Ici, il examine un à un dix textes scripturaires difficiles quant à l'interprétation, comme Pr 8, 22 ("Le Seigneur m'a créée, prémices de son œuvre, avant ses œuvres les plus anciennes"), Ps 21, 2 ("Dieu, mon Dieu, regarde-moi; pourquoi m'as-tu abandonné?"), Mc 13, 32 (sur l'ignorance du Fils...; Grégoire s'en remet ici à l'interprétation de Basile disant que "si le Fils ne sait pas, c'est qu'il ne sait pas autrement que le Père"). Il est intéressant de constater combien Grégoire insiste sur l'assomption plénière de notre humanité de misère par le Christ, dans des expressions qui affirment sa "malédiction" et son "péché", ou "son abandon par le Père": le cri du Ps 21, 2 est celui de notre propre abandon (désormais terminé) que pousse sur la croix celui qui nous réconcilie avec Dieu (cf. 2 Co 5).

Les noms du Fils: Grégoire commence par exposer une brève théologie des noms divins (30, 17-19). "**Celui qui est**" (Ex 3, 14) lui semble le nom le plus remarquable, parce qu'il désigne la substance divine (*ousia*), nom qui est encore plus approprié que le nom *Theos*, Dieu. Quant aux noms particuliers propres à chaque personne, Grégoire les caractérise en une formule très représentative du mystère trinitaire: "Celui qui est sans principe, c'est le Père; celui qui est engendré sans commencement, c'est le Fils; celui qui procède sans être engendré, c'est l'Esprit-Saint" (30, 19).

Les appellations particulières du Fils sont passées en revue: Fils unique, Verbe, Sagesse, Puissance, Vérité, Image, Lumière, Vie, Justice, Sanctification, Rédemption (cf. § 20). Ces noms conviennent aussi bien à la divinité qu'à l'humanité du Fils. D'autres expressions désignent uniquement l'humanité: Homme, Fils de l'homme, Christ, Voie, Porte, Pasteur, Brebis, Agneau, Pontife, Melchisédech (cf. § 21). Mais l'unité du Christ doit toujours avoir le dernier mot; Grégoire conclut: "Ces titres, traite-les toujours de manière divine". C'est déjà, avant Ephèse et Chalcédoine, une manière de reconnaître la "communication des *idiomata* ou propriétés". Ainsi, le chrétien est-il haussé, par l'humanité de Dieu, jusqu'au Dieu vivant (cf. § 21).

- **Discours 31**: C'est le plus connu des cinq "Discours Théologiques". Il est consacré à l'Esprit-Saint. Grégoire part des affirmations de la foi (1). Il examine ensuite les objections des "pneumatomaques" qui niaient la divinité de l'Esprit (2); puis il aborde la question du silence des Ecritures (3), pour aboutir enfin à une ultime évocation trinitaire (4).

(1). De la lumière qui est le Père (cf. 1 Jn 1, 5), nous recevons la lumière qui est le Fils (Jn 8, 12), dans la lumière qui est l'Esprit (Jn 14, 16.26; 16, 13): "brève et simple théologie trinitaire" (*suntomon kai aperitton tès Triados theologian*; 31, 3). Considérant Jn 1, 9 ("Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde"), il l'applique et au Père, et au Fils, et à l'Esprit; ce nom de "Lumière" convient en effet au Dieu Trinité aussi bien qu'à chaque personne. Cependant, une stricte exégèse doit appliquer ce verset au mystère du Verbe. En outre, la sainteté de Dieu c'est l'Esprit-Saint: Dieu ne peut pas davantage exister sans Esprit de sainteté que sans Verbe. Et pour Grégoire, la sainteté de Dieu, de toute éternité, se réalise en la personne du Saint-Esprit (cf. 31, 4). L'Esprit-Saint est Dieu et il Lui est consubstantiel (§10).

(2). Les objections peuvent se résumer ainsi, de la part des "pneumatomaques": "N'a-t-on pas tout dit sur Dieu lorsqu'on a parlé de Dieu et de son Verbe?». "Le Verbe, engendré de toute éternité, aurait-il un frère jumeau avec l'Esprit? Ou bien l'Esprit serait-il petit-fils du Père? Il ne peut être inengendré, sinon, il y aurait deux Pères". Grégoire montre le caractère limité et non homogène des analogies. La réflexion qui s'appuie sur l'analogie de la parenté, ne

convient qu'à la relation Père-Fils; elle ne s'applique pas à l'Esprit. De ce dernier, on peut dire que, procédant du Père, il n'est pas créature, et que, n'étant pas engendré, il n'est pas Fils. Moyen terme (*meson*) entre le Père et le Fils, il est Dieu (§ 8). Le Fils n'est pas le Père, mais il est ce qu'est le Père; l'Esprit n'est pas le Fils, mais il est ce qu'est le Fils: Dieu (§ 9). Les Trois ne sont qu'un sous le rapport de la divinité, de la causalité, de la monarchie. Les Trois sont sans division, mais ils sont distincts.

3). Le silence de l'Écriture au sujet de la divinité de l'Esprit-Saint peut surprendre (cf. § 21). Cela vaut à Grégoire l'occasion d'un remarquable exposé. Ce que dit l'Écriture de l'Esprit contraint le lecteur à comprendre que l'Esprit est Dieu; implicitement, l'Écriture l'affirme (§ 24). En effet, **l'Esprit est l'accompagnateur des mystères du Christ** (naissance, baptême, tentation, miracles). En remontant vers le Père, le Fils nous laisse l'Esprit (§ 29). Il est "Seigneur", nom réservé à Dieu; il fait tout ce que fait Dieu. Grégoire montre que ce silence s'inscrit dans la ligne de la révélation progressive: c'est une loi interne aux deux Testaments (§§ 25-27). S'il est Vérité, Sanctification, acheminement à la vérité plénière, comment ne serait-il pas Dieu? Oui, tout est dit, certes, par la révélation du Verbe de Dieu, car elle nous est transmise "dans l'Esprit", et c'est elle qui, dans la pratique de vie chrétienne, la célébration de la foi, et dans la prédication conforme aux Écritures, oblige à confesser la divinité de "l'autre Consolateur" (*allos Paraclétos*; § 30).

(4). Dans l'ultime évocation trinitaire qui clôt le Discours, Grégoire rappelle quelques comparaisons trinitaires: la source, le ruisseau et le fleuve, le soleil, le rayon et la lumière; mais il invite aussi à "laisser là les images et les ombres". Dès le baptême, la foi trinitaire est dans le cœur et l'intelligence du chrétien; elle le porte à "adorer le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, une seule divinité et une seule puissance" (§ 33). Notons, en 31, 30, l'emploi très rare chez Grégoire de *prosopon*, pour dire la "personne": il préfère en général *upostasis*; cela amorce peut-être l'usage occidental de *persona* pour traduire *upostasis*, et montrerait, chez les occidentaux, l'intérêt du recours à une autorité orientale pour justifier l'emploi de termes théologiques...

Les autres Discours

- Discours sur les fêtes de l'Année Liturgique: Noël, D. 38; Epiphanie, D. 39; Pâques, D. 1 et

45; Pentecôte, d. 41...

- Discours en forme de panégyriques pour les saints: S. Cyprien d'Antioche (D. 24); S. Athanase (D. 21)...
- Discours pour des "Oraisons funèbres": pour son père Grégoire (d. 18); pour son frère Césaire (D. 7); pour sa sœur Gorgonie (D. 8); pour son ami Basile (D. 43). Nous retranscrivons ici le § 62 de ce dernier Discours:

"C'est une grande chose que de garder la virginité, le célibat, de se ranger parmi les anges, parmi les natures simples; j'hésite à dire avec le Christ qui, ayant voulu être engendré pour nous qui l'avions été, a été engendré d'une vierge, sanctionnant ainsi la virginité qui fait sortir de la terre et qui divise le monde, ou plutôt qui transporte d'un monde à un autre, du présent au futur. Qui donc plus que lui (Basile) a fait l'éloge de la virginité, a imposé des lois à la chair, et cela, non seulement par son exemple, par ce à quoi il a donné ses soins? A qui attribuer ces monastères de vierges et ces prescriptions écrites (les Règles), par quoi il a contenu tous les sens, discipliné tous les membres (du corps), persuadé qu'il était de **garder vraiment la virginité en faisant passer toute la beauté à l'intérieur**, de ce qui est visible à ce qui ne se voit pas, et, amoindrissant ce qui est extérieur, supprimant ce qui alimenterait la flamme, et découvrant ce qui est intérieur et caché à Dieu, le seul Epoux des âmes pures, qui admet auprès de Lui les âmes vigilantes pourvu qu'elles aillent à sa rencontre avec leurs lampes allumées et une abondante provision d'huile? Puis donc que la vie érémitique et la vie cénobitique s'opposaient et se distinguaient sur plusieurs points, que ni l'une ni l'autre ne comportait que des avantages ou que des inconvénients, l'une étant plus calme, plus tranquille, unissant davantage à Dieu, plus exempte d'orgueil puisque la vertu y était moins sujette à examen ou à comparaison, l'autre étant plus active et plus utile, mais moins dégagée du bruit, il les concilia parfaitement entre elles et les mêla, établissant des centres d'ascèse et des monastères situés à peu de distance de ceux qui, tous ensemble, vivent en communauté, sans toutefois les séparer les uns des autres comme par un mur placé entre eux, mais plutôt en les unissant dans la distinction. Ainsi ni la vie contemplative ne fut contraire à la vie en commun, ni la vie active à la contemplation. Comme terre et mer au contact l'une de l'autre, ainsi ces deux vies se communiquaient leurs avantages mutuels et concourraient à l'unique gloire de Dieu".

- **Deux invectives contre Julien l'Apostat** (Disc. 4 et 5; probablement jamais prononcés)
- **Des Discours divers: moraux** (sur l'amour des pauvres, la paix...); **d'occasion** (Disc. 2, "De la fuite", qui est un véritable traité sur le sacerdoce, à l'égal de celui de Jean Chrysostome ou

du "Pastoral" de Grégoire le Grand); **sur la promotion de Grégoire à l'épiscopat** (Disc. 9 à 11); **sur la tentative d'intrusion de Maxime** (Disc. 36, prononcé à Constantinople) **et l'intronisation officielle de Grégoire à Sainte Sophie**; **le Discours 42**: un pur chef-d'oeuvre d'art et d'éloquence, prononcé à Constantinople devant les 150 évêques du Concile de 381, au moment de la démission de Grégoire.

3- Quelques extraits de Lettres

Elles sont au nombre de 249, certaines récemment découvertes. La plupart ont été écrites à Arianze, au cours des années 383-389. Elles concernent souvent des membres de sa famille ou de proches amis. Les trois "**Lettres théologiques**", 101 et 102 (au prêtre Clédonios qui remplaçait Grégoire à Nazianze comme pasteur) qui visent l'Apollinarisme, et 202 à Nectaire, successeur de Grégoire sur le siège de Constantinople, sont d'une importance capitale. Le Concile d'Ephèse (431) adoptera un long passage de la Lettre 101, et celui de Chalcédoine (451) intégrera dans ses Actes, toute la Lettre 101.

- **Lettre 36**: Grégoire est malade; il invite à la patience un ami, Philagrius.

"Je suis tourmenté par la maladie, et je me réjouis non pas de ce que je suis malade, mais de ce que je puis être pour les autres un exemple de patience. Car puisqu'il ne m'est pas donné d'être exempt de souffrance, je mets du moins cette peine à profit en la supportant et en rendant grâce à Dieu dans l'adversité même comme dans le bonheur. Il m'est en effet démontré que rien de ce qui nous arrive ne survient sans une raison connue de la Raison suprême, quoiqu'il puisse nous paraître"...

- **Lettre 101, à Clédonios**:

"Si les partisans d'Apollinaire ont été admis dernièrement ou autrefois, qu'ils le prouvent, et nous serons content: car c'est évidemment parce qu'ils ont acquiescé à la doctrine orthodoxe; ce n'est pas possible autrement, s'ils ont obtenu ce résultat. Et ils le prouveront certainement soit par le texte du Synode, soit par des lettres de communion; telle est en effet la coutume des synodes. Mais, si ce n'est qu'une simple affirmation et une invention imaginée par eux pour se faire bien voir et capter la confiance de la foule grâce à l'autorité des personnages qu'ils mettent en avant, apprend-leur à rester tranquilles et confonds-les. C'est là une action qui convient, croyons-nous, à la vie que tu mènes (une vie ascétique) et à ton orthodoxie.

Qu'ils cessent de tromper les autres et de se tromper eux-mêmes en admettant que 'l'homme du Seigneur' (expression apollinariste pour désigner l'humanité du Christ, mais non complète, et que Grégoire rejette), comme ils disent, ou plutôt notre Seigneur et Dieu, est un homme qui n'a pas l'intelligence (pas de *noûs*), car nous ne séparons pas l'homme de la divinité, mais nous confessons un seul et le même (*Eva kai ton auton* : une seule et même personne), qui d'abord n'était pas homme mais seulement Dieu et Fils de Dieu 'avant tous les siècles' (Héb 1, 2), sans mélange de corps ni de ce qui est corporel, et qui, finalement, est aussi homme, assumé (*proslephthenta* = pris en plus) pour notre salut, passible selon la chair, impassible selon la divinité, limité selon le corps, sans limite selon l'esprit, à la fois terrestre et céleste, visible et accessible seulement à l'esprit, saisissable et insaisissable, afin que le même, homme tout entier et Dieu, l'homme soit restauré tout entier de sa déchéance causée par le péché...

...Les natures (*phuseis*), en effet, sont au nombre de deux, celle de Dieu et celle de l'homme (âme et corps); mais il n'y a pas deux Fils ni deux Dieux, et il n'y a pas non plus deux hommes... Et s'il faut s'exprimer brièvement, ce dont est le Sauveur, c'est 'une chose' et 'une autre' (*allo kai allo*), s'il est vrai que le visible et l'invisible ne sont pas la même chose, et de même ce qui est hors du temps et ce qui est soumis au temps; mais le Sauveur n'est pas 'un' et 'un autre' (*allos kai allos*), bien loin de là! Car les deux sont 'une seule chose' (*hén*) par leur union: Dieu d'une part s'est fait homme, l'homme d'autre part a été fait Dieu... Je dis ici 'une chose' et 'une autre' (*allo kai allo*), à l'opposé de ce qui a lieu dans la Trinité: là en effet, il y a 'un' et 'un autre' (*allos kai allos*) pour que nous ne confondions pas les hypostases (les personnes), mais non pas 'une chose' et 'une autre' (*allo kai allo*), car les trois ne sont qu'une seule chose et la même (*hén kai tauton*) par la divinité...

... Si quelqu'un a mis son espérance dans un homme privé d'esprit (d'intelligence humaine), il a vraiment perdu l'esprit et n'est pas digne d'être sauvé entièrement, car **ce qui n'a pas été assumé n'a pas été guéri, mais c'est ce qui a été uni à Dieu qui est sauvé "** (§32).

- Lettre 202 à Nectaire, patriarche de Constantinople:

"...Le plus pénible de tout dans les calamités des Eglises, c'est la liberté totale de parole des Apollinaristes... Ainsi, puisque tu es instruit totalement et en tout des divins mystères par la grâce de Dieu, non seulement tu sais protéger la doctrine orthodoxe, mais tu sais aussi tout ce qui a été inventé par les hérétiques contre la saine foi; cependant il n'est sans doute pas inopportun que ta Révérence apprenne de notre petitesse que j'ai en main un livre d'Apollinaire, où les inventions dépassent toute la malice hérétique. Il affirme que la chair assumée 'selon l'économie' par le Fils unique n'est pas acquise après coup en vue de la transformation de notre nature, mais que cette nature charnelle était 'dès le commencement' dans le Fils... comme si même avant de descendre du ciel il était fils d'homme... d'une chair antérieure aux siècles et incluse dans sa substance...

Ensuite, il présente cet homme venu d'en haut comme n'ayant pas d'esprit humain; mais la divinité

du Fils Unique remplit le rôle naturel de l'esprit...

Mais, le plus pénible de tout, c'est que le Dieu Fils Unique lui-même, le juge de tout, l'auteur de la vie, le destructeur de la mort, il le présente comme mortel; et c'est sa propre divinité qui a subi la Passion, et pendant cette durée de trois jours où son corps fut mort, sa divinité aussi fut morte avec son corps, et c'est dans ces conditions qu'elle a été ressuscitée de la mort par le Père.

Si...on leur permet, en les tenant pour des hommes pieux, d'enseigner conformément à ce qu'ils pensent et de proclamer avec une liberté totale de parole leurs propres idées, il est évident que l'on condamne la doctrine de l'Eglise et que l'on admet que la vérité est chez eux. Car la nature des choses ne permet pas que soient vraies deux doctrines contraires sur le même sujet".

- Lettre 212 à un prêtre: "Le plus beau? Posséder Dieu!"

"Entre tout ce qui est beau, tu n'ignores pas que ce qui prime tout, c'est de toujours posséder Dieu et de devenir sa propriété personnelle par une familiarité entretenue avec Lui, et une constante montée vers Lui".

- Lettre 223, à Thècle: Consolation dans l'espérance:

"Lors donc que nous sommes dans la souffrance, voilà un excellent remède: penser à Dieu et aux espérances de l'au-delà, entrer dans les sentiments de David, dilater notre cœur dans la tribulation (cf. Ps 4, 2); n'être nullement opprimé par nos pensées, ni enveloppé de tristesse comme d'un nuage, mais bien plutôt de nous attacher à l'espérance, de porter notre regard vers le bonheur céleste promis à ceux qui supportent l'adversité. Nous sommes surtout amenés à supporter les revers et à nous élever au-dessus de bien des hommes lorsque nous souffrons, si nous songeons à ce que nous avons promis à Dieu, et à l'espérance que nous avons expérimentée lorsque nous avons embrassé **la vraie philosophie** (la vie consacrée)".

Comme le disait Basile des Lettres de Grégoire, "peu de phrases, mais elles contiennent beaucoup de pensée" (Lettre 19).

- **Poèmes moraux: exhortation aux vierges**

"O vierge, épouse du Christ, glorifie toujours ton Epoux. Purifie-toi dans la doctrine et la sagesse afin de vivre dans tous les siècles, resplendissante avec ton resplendissant Epoux. Cette union l'emporte beaucoup sur l'union terrestre et périssable. Tu as dans ton corps imité les puissances spirituelles, menant sur terre une vie angélique... Ne crains pas trop ta nature charnelle, mais n'aie pas trop d'audace pour ne pas risquer de t'égarer. Une étincelle met le feu à la paille, mais l'eau éteint le feu. Tu possèdes les remèdes abondants de la sainte virginité: la crainte de Dieu qui te fortifiera, le jeûne qui modulera tes ardeurs, les veilles, les prières, les larmes, le coucher sur la dure terre, l'amour sincèrement dirigé tout entier vers Dieu... Que celui qui est tombé se relève; que celui qui a fait naufrage supplie avec instance la miséricorde. Quant à toi, navigue dans une joyeuse confiance, déploie la voile de l'espérance... Lucifer est tombé, mais le ciel est aux anges; Judas a trahi, mais les Onze sont des astres au firmament... Ne macule d'aucune manière la robe sans tache du Christ... Tresse une couronne de toutes les vertus".

- **Poèmes de l'auteur sur lui-même: l'amour de la contemplation**

"Un terrible tourbillon occupait mon esprit lorsque je cherchais, parmi tout ce qui était bon, ce qu'il y avait de meilleur. J'avais depuis longtemps décidé de jeter au fond de l'abîme ce qui était de la chair, et j'y trouvais alors encore plus de joie. Mais quand je considérais les routes qui mènent à Dieu, il n'était pas simple de trouver la meilleure et la plus adéquate... Voyant que ceux qui mènent la vie active sont utiles à ceux qui les entourent mais inutiles à eux-mêmes, tourmentés et agités par les flots qui rejettent la douceur des mœurs, voyant d'autre part ceux qui ont renoncé au monde être en quelque sorte plus solides, contempler Dieu d'un œil tranquille, mais être utiles à eux seuls dans un amour restreint en menant une vie étrangère au monde et rude, je me dirigeai sur un chemin moyen entre ceux qui vivent à leur guise, et ceux qui vivent en commun, décidant de méditer comme les uns et de rendre service comme les autres... Ce fut là une partie de ma formation philosophique (c'est à dire, à la vie ascétique), ne pas avoir l'air de supporter ma vie antérieure, être l'ami de Dieu bien plutôt que de le paraître. Je pensais donc devoir aimer ceux qui vivent la vie active, ceux qui ont reçu de Dieu l'honneur de conduire les peuples par les rites sacrés. Mais l'amour de la vie monastique me tenait encore davantage, bien que je parusse frayer avec le siècle. Le trône épiscopal était auguste à mes yeux, mais vu de loin, comme la lumière du soleil pour les yeux faibles".

- **Hymne: "O Toi, l'au-delà de tout!"**

"O Toi, l'au-delà de tout,
 Comment T'appeler d'un autre nom?
 Quel hymne peut Te chanter?
 Aucun mot ne T'exprime.
 Quel esprit peut Te saisir?
 Nulle intelligence ne Te conçoit.
 Seul, Tu es ineffable;
 tout ce qui se dit est sorti de Toi.
 Seul Tu es inconnaissable;
 tout ce qui se pense est sorti de Toi.
 Tous les êtres Te célèbrent,
 ceux qui parlent et ceux qui sont muets.
 Tous les êtres Te rendent hommage,
 ceux qui pensent, comme ceux qui ne pensent pas.
 L'universel désir, le gémissement de tous tend vers Toi.
 Tout ce qui existe Te prie,
 et vers Toi, tout être qui sait lire Ton univers,
 fait monter un hymne de silence.
 En Toi seul, tout demeure.
 En Toi, d'un même élan, tout déferle.
 De tous les êtres Tu es la fin.
 Tu es unique. Tu es chacun et n'es aucun.
 Tu n'es pas un être seul; Tu n'es pas l'ensemble.
 Tu as tous les noms; comment T'appellerai-je?
 Toi, le seul qu'on ne peut nommer.
 Quel esprit céleste pénétrera le voile
 qui est au-delà des nuées?
 Aie pitié, ô Toi, l'au-delà de tout:
 comment T'appeler d'un autre nom?"

Grégoire de Nazianze (Hymne, PG 37, 507-508)

*

C. Grégoire de Nysse (vers 331-394)

1- Eléments biographiques

Remarquons tout d'abord qu'une influence familiale prépondérante s'est exercée sur Grégoire; surtout par l'entremise de son frère aîné, Basile le Grand, et de sa grande soeur Macrine, qui fut responsable d'un couvent de femmes: Grégoire en écrira la vie (cf. éd. SC 178, intr. trad., par Pierre Maraval). Il transcrira aussi un "Dialogue sur l'âme et la résurrection", avec la même Macrine, daté de 379, et littérairement composé peu après la mort de Basile. Ces fortes personnalités semblent écraser quelque peu le sensible et émotif cadet. Cependant, celui-ci réagira à bon escient devant l'évêque de Césarée, quand il le jugera nécessaire. Doué d'une intelligence méthodique et intuitive, il produira une œuvre considérable; sa capacité spéculative et métaphysique le rendait particulièrement apte aux synthèses dans le domaine de la foi, épaulant Basile au plan doctrinal et spirituel: à preuve, le "Contre Eunome" qui prolonge le Traité du même nom écrit par Basile, "La vie de Moïse", sorte de manifeste de la vie monastique contemplative, et le Traité "De la virginité", charte de la vie consacrée, commandé par Basile, et première œuvre de Grégoire datée de 371 (voir SC 119).

Une vie surprenante que celle de Grégoire: il donne tardivement sa mesure (à 40 ans), mais ira plus loin que de précoces devanciers. Sans avoir suivi de *cursus* universitaire, il possèdera une immense culture: Platon, Plotin, Porphyre, Jamblique, Philon, lui sont familiers. Aristote et les stoïciens contribueront à sa formation, sous la direction attentive de Basile et de Macrine. Il admire Libanios, le grand Maître d'Antioche qui forma Athanase et Théodore de Mopsueste. Il a lu Irénée de Lyon, Méthode d'Olympe et son célèbre "Banquet", Athanase, Marcel d'Ancyre. Il est en outre pénétré de la pensée d'Origène, mais sait aussi discuter médecine ou astronomie avec les savants de l'époque. Très averti des ressources et des artifices de la Seconde Sophistique - où émergera le type du "sophiste" en la personne de Protagoras, contredit par Socrate. Bon rhéteur, il s'installera un moment comme professeur pour enseigner la dialectique. Dévot, il sera institué "lecteur" dans l'Eglise de Césarée, mais refusera de s'engager dans une démarche monastique malgré quelques pressions familiales. Il opte pour la vie laïque, et se marie vers 355 avec Théosébie: il lui restera fidèlement attaché jusqu'à la mort de celle-ci en 385.

Surprenant contraste: le plus grand théologien de la virginité consacrée aura connu le mariage, pour lequel, d'ailleurs, il n'est guère plus tendre que ses collègues: il le dira "inventé pour consoler de la mort" (cf. *De Virg.* III). Chrétien fervent, il partage son temps entre ses occupations professionnelles, le travail intellectuel, et de studieuses retraites au monastère de l'Iris. A la demande de Basile, il écrit en 371 le grand "Traité sur la virginité", sorte de charte du célibat dans la vie consacrée (cf. *ibid.* II, 3, 15).

Vers 371-372, Basile lui impose le siège épiscopal de Nysse: un véritable désert, mais qui fera nombre, avec les autres créations de Basile, pour contrer les implantations ariennes. Cependant, reconnaissons avec M. Spanneut, qu'à Nysse, Grégoire "enterrera son enthousiasme". Il fut néanmoins un bon évêque, proche du peuple, mais naïf: Basile saura le lui reprocher sèchement (cf. Lettre 58). Les ariens, qu'il combat en théologien, l'accusent de malversations: il est déposé en 376; mais il reprendra son siège épiscopal après la mort de l'empereur arien Valens (378). Après la mort de Basile (379), le cadet se révèle et donne toute sa mesure. Il devient l'homme de confiance de ses confrères évêques, autour du Synode d'Antioche de 379, et même de l'empereur Théodose. A Sébaste - on aurait bien voulu l'y garder comme évêque - , il consacre son frère Pierre (380). Il fait en quelque sorte figure de "contrôleur de l'orthodoxie" dans le Diocèse du Pont. Il jouera un rôle important au Concile de Constantinople I (381). Il passe par Jérusalem: le pèlerinage aux lieux saints ne l'enthousiasme guère. Il réfute Eunome et les apollinaristes, prêche à Constantinople en 383 sur la divinité du Fils et de l'Esprit-Saint. Il fera l'Oraison funèbre de la princesse Pulchérie, fille de Théodose, et de l'impératrice Flacella. Il sera l'un des conseillers de l'empereur qui se fixera à Milan en 387. Alors Grégoire se retire et poursuit, en mystique, son œuvre théologique déjà immense. Il reparait à Constantinople en 394 pour un synode, puis on perd sa trace...

Parmi les trois grands "Cappadociens", Grégoire est celui qui laisse l'œuvre la plus importante. Mis à part le Traité sur la virginité, tous ses écrits datent d'après 379. L'ombre de Basile disparue, le frère cadet prendra son envol pour donner libre cours à son génie théologique et mystique.

2- La puissante théologie de Grégoire

A. Le Dieu Créateur et sa créature: l'homme, image de Dieu en partage la liberté; "c'est par imprudence qu'il a choisi le pis au lieu du mieux".

Grégoire part toujours de Dieu dans l'exposé de sa théologie: Dieu, l'Absolu, est la clé de sa pensée. Illimité et immuable, Dieu est l'Être même, souverainement raisonnable et libre. On remarquera chez Grégoire - que les grecs surnommeront "le philosophe" - une particulière prédilection pour honorer la raison; ce qui ne l'empêchera pas d'ailleurs d'atteindre à la plus authentique mystique. Par définition, tout le créé est limité et muable: né du passage du non-être à l'être, il inclut, par nature, le changement et la mutation. Le créé se répartit en réalités hypercosmiques - qui partagent l'intelligibilité de Dieu, tels les anges -, et en êtres cosmiques, incorporés et sensibles. L'esprit, lui, est irréductible à la matière.

Mais, dans le créé, est venu l'homme en qui le Créateur "opère le mélange (*rassis*) de

l'intelligible et du sensible". En l'homme, l'esprit est joint à un corps terrestre, non par quelque chute de l'âme - comme le pensait Origène, influencé par le platonisme -, mais du fait du bon plaisir de Dieu, par "économie divine" (*oikonomia*, selon la langage d'Irénée de Lyon, repris par les Cappadociens). Marqué par la mutabilité - comme toute la création - , l'homme est inséré dans le temps et appelé à poursuivre dans l'histoire son progrès, "de commencement nouveau en nouveaux commencements", par le passage perpétuel à plus d'être, soutenu par la grâce. Fait "à l'image de Dieu" (Gn 1, 26), par Dieu et pour Dieu, il assure la présence de l'esprit à la matière, et réciproquement. Parce qu'image de Dieu, il partage la liberté de Dieu et l'ensemble de ses attributs par participation. Cet "homme selon Dieu" vit dans un état angélique sans user de sa sexualité puisque non soumis à la concupiscence charnelle. Il est un être frontière, mouvant, sollicité sans cesse par le choix du bien ou du mal, au risque de perdre son unité. L'homme est ainsi un mystère: il est à la fois presque tout et, à la fois, presque rien (cf. Texte ci-dessous, tiré du Discours Catéchétique).

Mais voici que l'homme précisément, fait usage de sa liberté de choix pour "regarder vers la terre". Dieu ne peut pas en être rendu responsable: "Quand la lumière brille d'un pur éclat..., si quelqu'un se voile volontairement les yeux en abaissant ses paupières, le soleil n'est pas responsable du fait que cet homme ne voit pas". C'est en cela que réside le péché des origines... Grégoire n'a donc pas adopté comme telle l'hypothèse origénienne de la préexistence des âmes et d'un péché antécédent.

Notre auteur ne singularise pas Adam à l'extrême; il parle aussi bien du "premier homme" que des "premiers hommes". Il conçoit le péché des origines comme l'œuvre de toute la nature humaine, commencée en Adam et poursuivie: les péchés individuels en sont la manifestation. Cette faute initiale instaure un "désordre universel" qui s'oppose à "l'état préalable de royauté, de beauté, de maîtrise de soi, d'indépendance dans la dépendance filiale au Créateur et la relation d'amitié avec Dieu ainsi qu'envers le cosmos tout entier. Quand, par le mauvais usage de sa liberté (le libre arbitre) l'âme humaine glisse vers le bas, dans le mal et l'irrationnel, une forme créée seconde apparaît: l'homme et la femme, habillés de "tuniques de peau" (cf. Gn 3, 21), celles de la condition animale et de la sexualité. L'homme se trouve désormais déchiré entre les passions de la sensibilité qui le dominant (volupté, sensualité, concupiscence) et l'aspiration au bien de sa nature primitive qui le porte à tendre vers Dieu (cf. Rm 7). Le démon détient alors le *dominium* sur l'humanité captive jusqu'à la Rédemption (Rm 7, 24-25; "Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort? Grâce soient à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur!"):

"[9] Le caractère anormal des conditions actuelles de la vie humaine ne suffit pas à prouver que l'homme n'a jamais été en possession de ces biens. En effet, l'homme étant l'œuvre de Dieu, qui s'est

inspiré de sa bonté pour amener cet être à la vie, personne, en bonne logique, ne pourrait soupçonner celui qui doit son existence à cette bonté, d'avoir été plongé dans les maux par son Créateur. Il y a une autre cause à notre condition présente, et à la privation qui nous a dépouillés d'un état plus enviable. Ici encore le point de départ de notre raisonnement ne sera pas sans obtenir l'assentiment des adversaires. En effet, celui qui a créé l'homme pour le faire participer à ses propres avantages, et qui a disposé en sa nature, en l'organisant, le principe de tout ce qui est beau, pour que chacune de ces dispositions orientât son désir vers l'attribut divin correspondant, celui-là ne l'aurait pas privé du plus beau et du plus précieux de ces avantages, je veux parler de la faveur d'être indépendant et libre. [10] Si quelque nécessité, en effet, dirigeait la vie humaine, l'image, sur ce point, serait mensongère, étant altérée par un élément différent du modèle. Comment nommer une image de la nature souveraine ce qui serait assujéti et asservi à des nécessités? Ce qui a été en fait en tout point l'image de la Divinité devait, assurément, posséder dans sa nature une volonté libre et indépendante, de façon que la participation aux avantages divins fût le prix de la vertu.

[11] Mais d'où vient, direz-vous, que l'être ainsi honoré de tous les plus nobles privilèges sans exception, ait reçu en échange de ces biens une condition inférieure? Cela encore s'explique aisément. Aucune apparition du mal n'a eu son principe dans la volonté divine, car le vice échapperait au blâme s'il pouvait se réclamer de Dieu comme de son créateur et de son auteur. Mais le mal prend naissance au dedans, il se forme par un effet de notre volonté toutes les fois que l'âme s'éloigne du bien. De même que la vue est l'exercice d'une faculté naturelle, et que la cécité est la privation de cette activité, il y a entre la vertu et le vice une opposition du même genre. Car il est impossible de concevoir l'existence du mal autrement que comme l'absence de la vertu. [12] La disparition progressive de la lumière s'accompagne de l'obscurité, qui n'existe pas en présence de la lumière. De même, tant que le bien est présent dans notre nature, le mal n'a pas d'existence par lui-même, et c'est la disparition de l'élément supérieur qui donne naissance à l'élément inférieur.

Ainsi, le caractère propre de la liberté étant de choisir librement l'objet désiré, la responsabilité des maux dont vous souffrez aujourd'hui ne retombe pas sur Dieu, qui a créé votre nature indépendante et libre, mais sur votre imprudence, qui a choisi le pis au lieu du mieux" (*Disc. Catéch. V, 9-12*).

B. L'homme devant l'ineffable: la connaissance de Dieu

Dieu, "l'au-delà de tout nom"... Le péché n'a fait qu'accroître la distance ontologique entre le Créateur et sa créature. L'infini étant incompréhensible par définition (cf. *Discours contre les anoméens* de Jean Chrysostome), "au-delà de tout nom" et de toute définition, la connaissance que nous pensons en avoir est en fait une "inconnissance"; notre intelligence nous porte alors à fabriquer des idoles à partir de la notion de Dieu. Ce rigorisme ontologique est accentué chez Grégoire, par les circonstances historiques. Après Basile, il se confronte à Eunome de Cyzique, ce redoutable

dialecticien qui prétend indûment que l'intelligence (la raison) peut par elle-même atteindre Dieu dans son essence: puisque Dieu est l'auteur du langage humain et l'inventeur des noms donnés aux choses dans leur diversité, noms qu'il a communiqués à ses serviteurs inspirés, comment ceux-ci n'exprimeraient-ils pas Dieu de façon adéquate? Grégoire réplique que "Dieu se révèle dans l'économie", en se manifestant par des intermédiaires, mais reste inaccessible dans son être même. Il corrige Eunome en précisant que la forme du langage est l'oeuvre des hommes, y compris celui de l'Écriture qui se limite à des expressions symboliques empruntées au monde sensible; il est inadéquat à exprimer l'infini de Dieu qui reste ineffable. On ne peut dire de Dieu que ce qu'il n'est pas: c'est la théologie dite "apophatique" ou négative.

Mais une capacité de l'homme à connaître Dieu demeure néanmoins. Dans son *Traité sur la virginité*, Grégoire affirme - et cela relève d'une saisie expérientielle - que l'âme, libérée du joug des passions, redevient capable de Dieu, unie au Christ dans une sorte de rapport nuptial (un "mariage spirituel"): "première résurrection", selon la terminologie paulinienne. Cette ascension progressive de l'âme vers Dieu, Grégoire la décrit dans de nombreux ouvrages (*Vie de Moïse*, *Commentaire sur le Ct*, ...). Il s'inscrit dans un platonisme christianisé, à la suite d'Origène. Dans la *Vie de Moïse*, trois étapes sont distinguées: la première est propédeutique et de caractère moral; par une nécessaire ascèse, elle conduit à l'*apathéia*, chère aux stoïciens et reprise par l'ensemble des Pères: c'est **la voie purgative**, préalable et nécessaire à tout progrès spirituel, mais qu'il faudra entretenir tout au long de l'ascension. Ensuite, seconde étape, une certaine saisie de Dieu est possible, par le dégagement du sensible et la pénétration du sens des symboles ainsi que des signes: la création manifeste la grandeur de Dieu. L'histoire du salut est révélatrice, par l'*oïkonomia* même de son mode de déroulement, de la *philanthropia* divine: le monde intelligible se fait connaître à la raison et devient objet de contemplation (*théôria*). Alors le chrétien, qu'à ce stade Clément d'Alexandrie appelle le *gnôstikos*, pénètre les êtres jusqu'à la frontière de Dieu, perçoit leurs lois propres et ce qui les relie entre eux, ce que Grégoire nomme l'*akolouthia* (l'accompagnement). La théologie pourra alors devenir plus systématique, s'exprimer dans un discours cohérent: c'est ce qui correspond à **la voie illuminative**. Mais il faut encore dépasser ce stade des concepts, renoncer à toute image et, par la nuit de l'intelligence, atteindre le monde de l'Un - qu'a deviné Plotin - par une expérience supra-rationnelle de l'effective Présence divine, expérience qu'il convient d'appeler mystique: c'est **la voie unitive** (cf. Com./Ct XI, BHC 22, p. 60).

C. Une morale réaliste

La pensée de Grégoire est fondamentalement orientée vers Dieu, disions-nous en commençant.

Il est mystique avant d'être moraliste. Théologien de la liberté - plus qu'Augustin qui se méfie de Pélage - Grégoire est néanmoins un réaliste que son expérience spirituelle et la Tradition ecclésiale avertissent des illusions possibles et de l'hypertrophie du rationnel. Dans deux Sermons célèbres, "Sur l'amour des pauvres" et "Contre les usuriers", il se fait "Pasteur d'âmes" véhément. Comme Basile, il dénonce le prêt à intérêt comme contraire à la Loi de Dieu puisque, au lieu d'éteindre la pauvreté, il ne fait que l'aggraver. Il se sert pour cela de la théologie de l'homme "image de Dieu" (cf. Gn 1, 26; BHC 22, p. 61-63). Compassion et partage: voilà ce que Dieu aime! "Ne considère pas comme étrangers des êtres qui partagent ta nature!" Dans son commentaire sur l'Ecclésiaste, il dénonce l'esclavage qui contredit la liberté de l'homme: "Puisque l'homme partage la liberté de Dieu, l'asservir c'est le détruire"...

D. Une théologie philosophique

Grégoire est surtout un grand théologien de la Trinité et de l'Incarnation rédemptrice. Les règles qui balisent son orthodoxie sont l'Écriture sainte, interprétée très largement au sens spirituel, et "la Tradition reçue des Pères". Mais pour l'approfondissement de la foi et son expression dogmatique, il scrute inlassablement les concepts auxquels, à l'étape suivante, il lui faudra renoncer pour s'unir plus librement et plus gratuitement à Dieu, dans l'abandon confiant. Dans la ligne d'Origène et de Grégoire de Nazianze, il osera même émettre des hypothèses théologiques et s'aventurer audacieusement dans des espaces de liberté qui s'offrent à l'homme pour qu'il devienne créateur, à la mesure de sa soumission à Dieu et à l'Église.

Trinité et Incarnation :

Avec son homologue cappadocien et en fidélité à Basile le Grand, il proclame la divinité de l'Esprit-Saint. Il écrira un petit Traité au nom significatif: "Qu'il n'y a pas trois dieux". Il affirme, par ailleurs, "la conspiration des trois vers l'Un". La distinction des personnes ne vient que de leur relation, le Père étant la seule cause, et les deux autres, causées. Le Fils est et demeure l'Unique-Engendré (*Monogènes*), tandis que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, ce qui sera l'enseignement courant dans l'Église d'Orient.

Grégoire n'a pas le même souci de rigueur quand il applique au Christ les termes de nature et de personne. Il parle, une seule fois, de "personne (*prosopon*) unique". Le plus souvent, il insiste sur l'action du Verbe qui "s'est uni à notre nature, afin que, par cette union à la divinité, elle puisse devenir divine, être préservée de la mort et délivrée de la tyrannie de l'ennemi". Pourtant, contre les

apollinaristes, il souligne l'intégrité de la nature humaine du Christ: le Verbe qui "devient homme, prend tout l'homme", "notre nature entière", telle qu'elle est devenue, avec ses "tuniques de peau". En particulier, "il s'est approprié nos passions (joie, tristesse, crainte, espérance), et "le vouloir humain" qu'il a soumis à la volonté du Père (cf. Lc 12, 42) "pour le salut des hommes".

Rédemption universelle:

Sans rien sacrifier de l'humanité du Christ - en épousant même certaines tendances antiochiennes qui donnaient une sorte d'indépendance à cette humanité -, Grégoire souligne cependant l'unité de la personne du Verbe fait chair; ce qui entraîne - comme chez l'autre Grégoire - la "communication des idiomes" (propriétés) et la Maternité divine de Marie. En fait, c'est bien la divinité - le Verbe - qui assume toute l'humanité de Jésus, "rétablissant ainsi le genre humain dans sa paix et dans sa liberté, après avoir terrassé l'ennemi implacable". "Le retour victorieux du Christ de la mort, a été le retour de la race humaine à la vie éternelle". C'est, dans le corps de Jésus, le retour de l'humanité à la clarté de l'image de Dieu. Commentant 1 Co 15, 28, Grégoire écrit: "Etant donné que par participation nous sommes tous unis au corps du Christ, nous devenons un seul corps, à savoir le sien. Quand nous serons tous parfaits et unis à Dieu, le corps entier du Christ sera soumis à la puissance vivificatrice. La soumission de ce corps est appelée la soumission du Fils lui-même, parce qu'il s'identifie avec son corps qui est l'Eglise". Chacun devra reprendre personnellement son chemin vers Dieu, en s'unissant à la mort du Christ, dans le baptême, l'Eucharistie, la vie liturgique de l'Eglise. Mais **Grégoire, toujours plus sensible à l'universel qu'à l'individuel**, voit toute âme rétablie par la grâce du Christ dans la ressemblance à Dieu, déifiée, divinisée, tendue vers Lui - "en épéctase" (Ph 3, 14) - dans l'ascension mystique en attente de la béatitude éternelle finale. La mortalité elle-même tourne ainsi à notre bien: "Le vice s'étant éteint lors de la séparation de l'âme et du corps, l'homme reconstitué par la résurrection se retrouve intact".

Mieux: le monde entier qui a été assumé dans la nature humaine du Christ, se transfigure dans l'humanité unie au Verbe qui lui communique en germe sa résurrection dans le mystère de l'Eglise. Le cosmos retrouve donc sa place dans la symphonie de l'univers. Sans emprunter totalement la pensée d'Origène en ce domaine, Grégoire opte cependant pour la thèse de "l'apocatastase" (la restauration universelle; cf. Ac 3, 21): rétablissement dans le Christ de tous les êtres créés, y compris pécheurs et démons. Tout retourne à sa pureté et à son unité originelle, sachant, selon l'adage cher à Origène, que "**ce qui vaut de la fin doit aussi déterminer le commencement**"; si c'est pour parvenir à la divinisation que l'homme a été créé à l'image de l'Image, il doit être conduit par Dieu qui fera tout contribuer à cette fin. Le mal, le péché, la mort, apparus dans le temps et liés à lui, ne peuvent

que disparaître. Mais cela implique un retournement de la volonté (une *meshouba*, ou *métanoïa*). Est-ce compatible avec la structure ontologique de l'Ange révolté contre Dieu?

3- Une exégèse mystique

L'image du Dieu inaccessible en l'homme, image temporairement dissimulée par la déviance du péché, est dégagée de sa rouille par la grâce du Christ touchant celui qui, en y consentant librement, se convertit. A l'homme de persévérer dans ce nouvel état; d'où la nécessité d'une certaine ascèse de maîtrise des passions afin de maintenir le désir orienté vers Dieu. L'âme, reliée de nouveau à Dieu, saisit son Créateur au-delà de la contemplation des "noms" divins, par l'expérience de sa présence en elle, vécue humblement dans la pure foi, celle "qui opère par l'amour" (Ga 5, 6). Cela correspond au troisième stade de la connaissance de Dieu. **Grégoire est sans doute le premier à décrire aussi précisément ce mode d'accès supra-rationnel, beaucoup plus riche que l'approche simplement rationnelle, mais distinct de la vision finale, et qui reste toujours obscur et inexprimable.**

Grégoire transcrit son expérience en termes spirituels, mais surtout par l'allégorisme de son exégèse. Le Cantique des Cantiques devient l'épopée de l'ascension de l'âme vers Dieu, âme qui, du fait de l'Incarnation du Verbe, a été blessée au cœur par la flèche d'amour qu'est le Bien-aimé. Grégoire suit Origène qui, le premier, a rapproché Is 49, 2 (le Serviteur de Yahvé, "flèche aiguë" de Dieu, tenue en réserve "dans son carquois"...) de Ct 1, 5 ("blessée d'amour" - et non "malade" comme certaines traductions le disent - la bien-aimée demande le réconfort de ses compagnes). Et "la plaie se transforme aussitôt en joie nuptiale". Mais le Cantique chante aussi l'union du Christ et de l'Eglise: rappel puisé chez Origène et dont s'emparera génialement Bernard de Clairvaux. Abordant Moïse, Grégoire tire encore parti d'Origène, mais aussi de Philon, auteur d'une "Vie de Moïse" fortement allégorisée, pour lire dans l'Ecriture l'histoire du salut de tout homme dans son itinéraire de retour vers Dieu; les données et les faits particuliers sont élevés au niveau de symboles universels par l'allégorie. Ainsi, la vocation d'Abraham, comme la marche d'Israël au désert, sont des "signes" de cette marche de l'âme ou du peuple vers Dieu. Comme Origène, Grégoire ne suspecte pas la vérité du sens littéral; il considère seulement que l'Esprit actualise et universalise l'évènement particulier (Exode du peuple, Exode de l'âme...). Moïse aspire à monter toujours plus haut, dans l'ascension mystique: "Celui qui monte ne s'arrête jamais". Tout repos lui est besoin de mouvement; toute découverte est aspiration vers de nouvelles découvertes: insatiable désir de ce qui est découvert et goûté dans l'amour: "Trouver Dieu, consiste à le chercher sans cesse". "La perfection dans l'amour n'a qu'une limite: celle de n'en point avoir". "Le gain de la recherche, c'est la recherche elle-même". "Voir Dieu, c'est n'être jamais rassasié de le désirer; ainsi, le désir à chaque instant comblé, engendre

un autre désir...même dans la ténèbre où Dieu se trouve". "Dieu communique à l'âme les gouttes de la nuit qui coulent de ses boucles (cf. Ct 5, 2), et de sa plénitude l'esprit se trouve arrosé de pensées ténues et obscures"...

Parce que Dieu se manifeste par don et participation, moins inconnu, il se révèle encore plus inconnaissable et infini, rendant le désir de plus en plus intensément profond, jamais déçu et cependant toujours insatisfait.

Grégoire est lucide philosophe et puissant théologien, peut-être encore plus que Basile et que l'autre Grégoire; mais il est surtout un indépassable contemplatif et maître de contemplation. Basile a structuré le monachisme, son cadet lui donne accès à la contemplation seconde (la première étant celle de l'univers créé). Evagre le Pontique, le Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur lui doivent beaucoup. Obsédé de Dieu, il a toujours gardé une main posée sur la souffrance des hommes tandis que l'autre tentait de se poser sur la Beauté du Dieu ineffable, tout en sachant qu'on ne met pas la main sur Dieu. Il échappe à toute prise...

Aux trois Cappadociens cités (Basile et les deux Grégoire), il convient d'adjoindre Amphiloque d'Iconium, l'élève de Libanios d'Antioche, qui devint, à l'appel de Basile, évêque d'Iconium en 373 et métropolitain de Lycaonie. Sa théologie trinitaire est nicéenne. Il définit les deux natures du Christ: la divinité consubstantielle au Père et l'humanité consubstantielle à la nôtre.

La Cappadoce du IV^{ème} s. portait à son plus haut niveau, dans l'orthodoxie, la tendance contemplative de l'Ecole d'Alexandrie.

4- Principaux Ecrits

Ecrits théologiques:

- Le Discours catéchétique ou Grande Catéchèse (un essai de théologie systématique): 40 chapitres destinés aux enseignants chrétiens (vers 381).
- Ecrits contre les ariens: Quatre Livres contre Eunome (ce qui représente le quart du *corpus* de Gr.).
- Ecrits contre Apollinaire de Laodicée: ou *Antirhéticos* (en deux Livres).
- Dialogue de l'âme sur la résurrection: un dialogue supposé de Grégoire avec sa sœur aînée Macrine.

Œuvres scripturaires:

- La création de l'homme: un complément du *De opificio* de Basile.
- Livre sur la création en six jours: une reprise du travail de Basile.
- La vie de Moïse.
- Le Traité sur les titres des Psaumes.
- Homélie: elles sont nombreuses; celles sur les Béatitudes retiendront l'attention.

Œuvres ascétiques:

- Traité sur la virginité (371): une charte de la vie consacrée (voir SC 119).
- Quatre opuscules: "De la perfection"; "Hypotypose" ou Ebauche de la vie monastique (*De instituto christiano*); "De la profession du chrétien"; "De la nécessité des corrections" (*castigationes*).
- La vie de Sainte Macrine.
- Des Sermons: dogmatiques et moraux; sur les fêtes liturgiques, panégyriques, oraisons funèbres.

Lettres: Vingt-six ont été conservées.

Quelques extraits de l'Hypotypose

"L'homme, 'image de Dieu', possède en lui l'impulsion connaturelle et innée d'un désir qui le porte vers le Beau et l'Excellent, et dans sa nature, l'amour impassible et heureux de cette 'Image' intelligible et bienheureuse dont l'homme est l'imitation" (Hypot. 13).

La nécessaire ascèse :

"Nous ne devons sous aucun prétexte relâcher l'intensité de notre effort, ni quitter le stade qui s'étend devant nous, ni occuper notre esprit de ce qui se trouve en arrière, mais oublier tout cela, et à l'exemple de l'Apôtre, 'nous tendre vers ce qui est en avant' (cf. Ph 3). Celui qui aime de cette charité et qui regarde en haut vers la promesse, ne s'exalte pas des succès remportés, ni quand il jeûne, ni quand il veille, ni quand il s'applique avec zèle à toutes sortes de vertus. Mais rempli du désir de Dieu, et regardant intensément vers Celui qui l'appelle, il considère tout ce qu'il a fait pour l'atteindre comme bien peu et comme indigne de récompense. Tant que dure cette vie, il se dépasse lui-même, accumulant labeur sur labeur et vertus sur vertus, jusqu'à ce qu'il paraisse devant Dieu, précieux par ses œuvres, mais n'ayant pas conscience de s'être rendu digne de Dieu"(Hyp. 37-38).

Le Don de l'Esprit et son inhabitation dans le cœur des croyants

"L'Esprit est riche et n'est pas jaloux de ses dons: il se déverse comme un torrent en ceux qui reçoivent la grâce; et les saints apôtres, comblés de cette grâce, ont manifesté aux Eglises du Christ les fruits de sa plénitude. Chez ceux qui reçoivent ce Don en toute droiture, l'Esprit demeure. Selon la mesure de foi de chacun, il est leur hôte, il travaille avec eux et construit en chacun le bien, en proportion du zèle de l'âme dans les œuvres de la foi" (Hypot. 18-19).

"...Quand l'âme a reçu la grâce de l'Esprit-Saint, s'est unie par elle au Seigneur et est devenue avec lui un seul esprit (cf. 1 Co 6, 17), non seulement elle exécute rapidement les œuvres de la vertu qui est devenue sienne, sans avoir à lutter contre l'ennemi puisqu'elle est désormais plus forte que les assauts de son mauvais dessein, mais - ce qui dépasse tout le reste - elle reçoit en elle-même les souffrances de la Passion du Seigneur; et elle est comblée de bonheur, plus que tous les amants de cette vie d'ici-bas ne jouissent des honneurs, des gloires, et de la puissance qui vient des hommes. Car, pour le chrétien qui a reçu la grâce et qui, par le Don de l'Esprit-Saint et le bon gouvernement de sa vie, progresse vers la pleine mesure de l'âge de la connaissance, la gloire, la satisfaction, la jouissance qui dépasse toute volupté, c'est d'être haï à cause du Christ, d'être persécuté, de supporter tous les outrages et toutes les humiliations pour la foi en Dieu.

En effet, l'espérance d'un tel homme dans la résurrection et dans les biens à venir est totale, et donc, tous les tourments, tous les supplices, toutes les souffrances quelles qu'elles soient, et jusqu'à la croix même, lui seront bien-être, repos, et gage des biens célestes.

...Puisque c'est 'en Haut', qu'avec la force de l'Esprit qui vous aide, vous bâtissez la puissance et la gloire, conduisez-vous en citoyens d'en Haut (cf. Ph 3, 20). Comme fondements, supportez avec allégresse tous vos labeurs et tous vos combats; ainsi, vous serez jugés dignes de devenir la demeure de l'Esprit et les cohéritiers du Christ" (Hypot. 52).

La synergie

"L'Apôtre nous invite à courir et à tendre de tous nos efforts vers l'issue du combat (cf. Ph 3, 12), puisque le don de la grâce est proportionné aux efforts de celui qui la reçoit. Car c'est la grâce de l'Esprit qui accorde la vie éternelle et la joie ineffable dans les cieux; et c'est l'amour qui, par la foi accompagnée des œuvres qu'elle suscite, remporte le prix, attire les dons et fait jouir du bonheur gracieux. La grâce de l'Esprit et l'œuvre bonne, concourant à la même fin, comblent de cette vie bienheureuse l'âme dans laquelle elles se réunissent. Séparées, elles ne procureraient au contraire aucun profit à l'âme. Car la grâce de Dieu est de telle nature qu'elle ne peut visiter les âmes qui refusent le salut; et le pouvoir de la vertu humaine ne suffit pas à lui seul pour élever jusqu'à la vie céleste les âmes qui ne participent pas à la grâce.

Il faut à la fois mettre tout son entrain, toute sa charité, toute son espérance, dans les labeurs de la prière, du jeûne et des autres travaux de l'ascèse, et rester cependant persuadé que les fleurs et les fruits de ce labeur sont l'œuvre de l'Esprit" (Hypot. 21).

La persévérance dans la prière

"Surtout, persévérons dans la prière, car elle est le coryphée du chœur des vertus, et c'est

encore par elle que nous demandons à Dieu toutes les autres vertus.

Celui qui persévère dans la prière, communie à Dieu: il lui est uni par une consécration mystique, une force spirituelle, une disposition (*diathésis*: terme cher à Basile) qu'on ne peut exprimer. Car désormais, prenant l'Esprit pour guide et pour soutien, il brûle de la charité du Seigneur et bouillonne de désir, ne pouvant se rassasier de prière. De plus en plus, il s'enflamme de l'amour du bien et ravive la ferveur de son âme, selon cette parole de l'Écriture: 'Ceux qui me mangent auront encore faim, ceux qui me boivent auront encore soif' (Sir 24, 21)" [Hypot. 57].

Le Traité de la virginité (371)

1- Rhétorique et diatribe dans le plaidoyer pour la virginité

La date de 371 correspond à l'année qui suit l'élection de Basile à l'épiscopat. Le plan du 'Discours' est celui du schéma classique de l' *egkomium* (éloge). Grégoire emploie donc une grande variété d'expressions et un riche vocabulaire: 3000 mots différents ont été relevés! Les métaphores et les comparaisons affluent partout.

Un exemple de l'emploi de la méthode rhétorique: le ch. III sur "les embarras du mariage, chorège de toutes les épreuves de la vie"... La diatribe se met aussi au service de la thèse: le célibat du sage l'emporte tellement sur le mariage... Ce qui n'empêche nullement Grégoire de tancer les ascètes encratites qui dénigraient le mariage.

2- Les Sources du Traité

- Philosophiques: on peut discerner des emprunts au Platonisme et à Aristote, au Stoïcisme, à Philon, surtout, et à Plotin (voir introd. SC 119, pp. 97-118). Ces sources philosophiques, qui s'interpénètrent, montrent la vaste culture que possédait Grégoire.
- Bibliques: 292 citations ou allusions bibliques ont été repérées: elles témoignent de la familiarité de Grégoire avec l'Écriture. Les 2/3 de ces citations viennent du N.T. (surtout de S. Paul). Dans l'A.T., les Livres Sapientiaux sont les plus sollicités (Proverbes et Psaumes). Grégoire se trouve manifestement à la convergence d'une double culture à la fois biblique et profane ("grecque"). Il pratique l'exégèse allégorique qui tient une place considérable dans le Traité. Certains textes sont, il est vrai, interprétés tendancieusement (Ga 5, 1 est entendu du mariage: "Le Christ nous a

libérés, pour que nous soyons vraiment libres; tenez bon, donc, ne vous remettez pas sous le joug de l'esclavage"; Mt 6, 24: "Nul ne peut servir deux maîtres, Dieu et l'argent", est lu comme une opposition entre mariage et vie consacrée).

- Patristiques: le repérage est ici plus délicat; il ne peut être que conjectural. Origène reste le maître incontesté; il est cité d'après la "Philocalie", œuvre de Basile et de Grégoire de Nazianze. Dans le déploiement de la thématique de l'amour, le Nysséen emprunte à Méthode d'Olympe et à son "Banquet". L'Ascétikon de Basile et ses Règles Morales sont très présentes à la pensée de notre auteur. Basile d'Ancyre est aussi un lieu de référence (intéressant, puisque Grégoire n'hésite pas à emprunter le meilleur de la production d'un "homéousien").

3- La doctrine spirituelle du Traité

L'intégration des Sources est si bien réalisée que, malgré leur importance, Grégoire demeure original dans l'expression de sa doctrine.

But du Traité: Grégoire se propose "d'inspirer aux lecteurs le désir de la vie vertueuse"; d'où le genre littéraire du 'Logos' adopté.

Destinataires: le public visé serait plutôt, semble-t-il, masculin et jeune.

Objet du Traité: par 'virginité' (*parthénia*: 58 emplois), Grégoire vise la continence parfaite, impliquant une stricte discipline de vie.

Canevas de l'ouvrage: la 'Lettre Préface' en donne les principales "étapes". Nous avons retenu onze points significatifs:

a) **La virginité de Dieu**

Grégoire l'appelle 'le Bien' (*to agathon*), et surtout 'le Beau' (*to kalon*), 'la sagesse-en-soi' (*hè autosophia*), joie, paix, vérité, 'la vertu parfaite' (*hè pantélès arété*). L'auteur situe donc en Dieu l'archétype de la Virginité. Personne avant Grégoire n'avait parlé d'une génération virginale en Dieu (cf. II, 1, 2-5). Les anges participent à cette Virginité de Dieu (cf. IV, 8, 10).

b) **La création de l'homme à l'image de Dieu**

L'homme est aussi appelé à participer à la vie de Dieu, après les anges. Comme dit Grégoire, "l'homme est œuvre et imitation de la nature divine" (XII, 2, 2). La ressemblance est inscrite dans l'âme humaine dont "la beauté déiforme est faite à l'imitation du prototype" (XII, 2, 48). Quelle place tient le corps dans cette nature déiforme? Grégoire conçoit la nature humaine, antérieurement au

péché, comme angélique. Cependant, dans le *De opificio hominis* (Sur la création de l'h.), Grégoire parle d'une double création, et de l'origine de la sexualité. "Adam ne connut point Eve avant qu'ils ne fussent chassés du Paradis" (*De Virg.* XII, 4, 8). Et en XII, 2, 6 se trouve cette formule suggestive: "L'homme n'avait pas en lui-même, par nature, ni comme propriété essentielle jointe à sa nature, la capacité de souffrir et de mourir... C'est plus tard que s'insinua en lui la nature passible (*to pathos*), après cette première organisation".

c) La chute du premier homme

Le péché d'Adam: la part faite au démon est extrêmement réduite dans le Traité, à la différence de la littérature des Pères du désert... Grégoire est soucieux d'affirmer la pleine liberté de l'homme. Dieu, a fortiori, ne saurait être mis en cause (cf. XII, 2, 17-20 et XII, 2, 35-41): "Ainsi, le premier homme...avait de par sa nature le beau et le bien en son pouvoir; ...mais c'est contre son intérêt qu'il a volontairement (*éthélonès*) ouvert la voie aux choses contraires à sa nature, lorsqu'il s'est donné l'expérience du mal en se détournant de la vertu par son propre choix". Par là, Grégoire vise à défendre cette vérité que le mal n'a aucune réalité ontologique. Il n'existe que par et dans l'élection d'une volonté libre: "De mal situé en dehors d'un choix, que l'on verrait avec une substance propre dans la nature des êtres, il n'y en a pas: toute créature de Dieu est belle" (XII, 2, 41-44). C'est rejeter par là tout dualisme de type manichéen.

Sur quoi s'est porté ce choix pervers qui allait contre la nature intime de l'homme? Grégoire répond en commentant Gn 2, 9: "Le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal offre, mêlé l'un à l'autre, du bien et du mal, alors qu'Adam était invité à cueillir le bien dans la pureté, sans mélange de mal et sans participation avec lui, c'est à dire à demeurer avec Dieu seul, à ne pas mêler à la jouissance du Bien ce qui entraîne à son contraire" (XIII, 1, 25-29). L'homme s'est laissé séduire par une mixture frelatée pour juger du Bien "d'après le goût de la vue" (XIII, 1, 20), selon les apparences et dans l'illusion. Et renoncer au Bien dans sa pureté, c'était introduire dans son être des compromissions, des divisions, la dispersion. D'où le châtement qui suivra: bannissement, exclusion du Paradis, exil (cf. XIII, 1, 3) "dans la région malsaine et pénible qui est la nôtre" (XII, 4, 22).

d) L'image de Dieu dans l'homme déchu

Déchéance donc (*ekptosis*; cf. XII, 2, 54; 4, 7). L'image de Dieu dans l'âme est-elle détruite? Il y a du flottement dans les expressions de Grégoire. L'homme revêt, par son péché, "l'image corruptible et fangeuse" (XII, 2, 59). La permanence de l'image de Dieu dans l'homme semble bien demeurer présente, même si elle est obscurcie (*katémélanthè*); elle est recouverte d'un "revêtement terreux". L'image du Roi est cachée sous l'ordure (cf. XII, 3, 22-24). Pourtant, "la souillure du péché

est étrangère à la nature de l'âme" (XII, 2, 63). Le Royaume reste présent "au-dedans de nous" (XII, 3, 6). L'effort de purification consistera à "remettre en lumière la beauté cachée de l'âme" (XII, 3, 3).

Les passions jouent leur rôle: l'homme qui a péché vit désormais « sous le règne des passions » (*pathè*: "la chair de péché", selon S. Paul). Le concupiscible et l'irascible cohabitent avec la raison, mais deviennent vicieuses. Le péché a entraîné la perte de la *parrhèsia*, cette liberté doublée d'audace pour se tenir en présence de Dieu. "Un plaisir introduit par tromperie fut le commencement de la déchéance (XII, 4, 16-20). Il s'en est suivi esclavage, faiblesse, aveuglement et vulnérabilité.

L'éveil de la sexualité sera traité sur le thème des "tuniques de peau" de Gn 3, 21, introduit pour la première fois par Grégoire en XII, 4, 5-20. Ces "tuniques" ne représentent pas le corps humain, mais les pensées de la chair (cf. XIII, 1, 12), lesquelles mènent à la mort spirituelle. Pour Grégoire, l'exercice de la sexualité n'entraîne pas dans le plan primitif de Dieu; il fut ajouté à la nature comme la contre-partie du péché mais aussi dans un dessein de miséricorde.

e) **Mariage et virginité**

Le mariage est considéré comme étant "au service de la mort" et comme "le dernier degré dans l'éloignement de la vie paradisiaque" (XIII, 1, 7). Il a donc partie liée avec la mort (cf. XIV, 1, 5): singulier pessimisme!... L'homme s'est imposé à lui-même cette tyrannie de la mort (cf. XII, 2, 17-20). Il y a donc là, jeté sur l'œuvre de la chair, même dans l'état de mariage sacramentel, un certain discrédit. Ainsi, sexualité et mort se trouvent intimement liées. Aristote ne constatait-il pas lui-même: *Post coitum animal triste*? Mais, peut-on se demander, le mariage n'a-t-il été inventé que pour consoler de la mort, comme le prétend Grégoire, alors que, selon lui, il en est le pourvoyeur? (cf. XII, 4, 23). L'œuvre de procréation des parents chrétiens n'est-elle pas bénie dans le sacrement de l'Eglise et par elle?

La virginité (ou continence parfaite) triomphe de la mort. Cette victoire, par la virginité (ou chasteté), est reconquise, restaurée et réintroduite dans la vie de l'âme par la grâce du Christ.

f) **Les hérauts de la virginité avant le Christ et après lui, avec Marie**

- Myriam, sœur d'Aaron (cf. Ex 15), est d'abord mentionnée; elle préfigure Marie, la Mère de Jésus, celle qui bientôt, moins de 40 ans après la mort de Grégoire, sera proclamée "Mère de Dieu", à Ephèse (431).

- Elie et Jean-Baptiste, sont de ces "hérauts" (cf. VI, 1, 28-37).

- Mais c'est surtout avec Marie, la Servante du Seigneur, que Dieu réintroduit, par l'Incarnation virginale de son Fils en Marie, la virginité dans le monde, en l'associant à la Maternité, lui donnant ainsi toute sa dimension de bienheureuse fécondité spirituelle (cf. XVI, 1, 22-24). Il fallait cela, car "la pureté seule est capable d'accueillir Dieu quand Il se présente pour entrer" (II, 2, 11). C'est donc

en Marie que se réalise le lien entre virginité et maternité (cf. XIX, 41). Et, de ce fait, les vierges et continents volontaires sont associés au Mystère de l'Incarnation. Eux aussi, triomphent de la mort: "De même que cela se réalise dans le cas de Marie..., ainsi, en toute âme qui dépasse la vie charnelle par la virginité, le pouvoir de la mort se brise et se dissout en quelque manière, faute d'avoir où enfoncer son aiguillon" (XIV, 1, 28.33).

Dans la mesure où les vierges consacrées interrompent la série continue des générations, elles mettent un terme au régime de la mort, lui imposant une frontière, une limite.

Dieu ne se donne qu'à la virginité, mais la virginité qui l'accueille est elle-même un don de Dieu. En l'octroyant, Dieu vise à ce que "la nature humaine, dégradée par la condition de soumission aux passions, saisisse comme une main tendue cette participation à la pureté, se redresse de nouveau et laisse ses regards s'orienter vers le haut" (II, 2, 7).

g) Contribution à la restauration de l'image de Dieu par l'ascèse

- Première étape du redressement: l'affranchissement des passions pour lever l'obstacle principal à la netteté de l'image.

- Seconde étape: le décapage de l'âme pour retrouver la clarté primitive sans taches ni rides et entrer dans l'*apathéia*; il s'agit de dépouiller les "tuniques de peau" (à savoir les "pensées charnelles") pour retrouver la *parrhèsia* ou l'indépendance spirituelle. La virginité est cette 'philosophie' qui guérit les passions de l'âme (cf. XXIII, 2, 28-29). L'*apathéia* est le juste milieu entre deux passions opposées: le laxisme moral et la vertu. Grégoire souligne en XVIII, 3 qu'il y a un bon usage des passions: l'ardeur, la colère, peuvent être les 'gardiens' qui empêchent de tomber dans le péché en lui résistant. La cupidité peut être orientée vers le désir de Dieu. Il s'agit finalement d'utiliser les puissances de l'âme en vue du bien (cf. XVIII, 2, 12-16). Un bon usage du corps sera nécessaire (cf. XIX à XXII). Le *nous* doit reprendre sa place de "conducteur du char" (*aurigè*) pour tenir les rênes du corps.

- troisième étape: la vie vertueuse permet peu à peu de retrouver une pureté que l'on croyait définitivement perdue. C'est la phase d'enracinement des vertus (cf. XII à XV) qui procure déjà une certaine participation à la pureté divine que la virginité permet d'atteindre. C'est le cas des 'saints de Dieu' (*oi agoi tou Théou*; XIX, 30). La virginité corporelle - toute subordonnée à la pureté morale - prend valeur de signe. Le Fils est "chorège et source d'incorruptibilité" (II, 1, 5; 2, 11). La communion à la pureté divine rend à l'image sa clarté. La virginité consacrée devient le moyen privilégié d'atteindre à cette 'divinisation': "Heureux les cœurs purs; ils verront Dieu" (Mt 5, 8).

h) Cheminement de l'âme vers la contemplation de Dieu

Pour cela une nouvelle ascèse radicale sera nécessaire; elle consistera à se déprendre du monde

sensible, non plus parce qu'il conduirait au péché, mais parce qu'il est source d'illusions et d'erreurs. Ayant opéré ce dégagement de l'engluement dans le sensible, l'ascète pourra cependant prendre appui sur le sensible pour atteindre un premier stade de contemplation et s'élever aux réalités intelligibles, inaccessibles aux sens (purification de l'intellect - *nous* - par la 'nuit des sens').

Le monde sensible est en effet vanité (cf. Qo IV, 3, 33): tout s'écoule, tout est éphémère, inconsistant, instable, du fait de la contingence de la création. Et l'insensé qui vit au niveau des sens est le jouet des vanités (III-IV). La libération du sensible devra se réaliser pour échapper à son asservissement. Donc, la purification de l'intellect doit se réaliser pour atteindre à la capacité de discernement (*diakrasis*; XI). Un passage va alors se réaliser des phénomènes aux 'noumènes' c'est à dire aux intelligibles; et l'ascète va se servir de ce qu'il voit comme pouvant lui servir de marchepied pour tendre vers la Beauté intelligible (XI, 1, 2): "Il faut donc acheminer en quelque sorte notre raison vers l'invisible au moyen de tout cela, à savoir nos connaissances sensibles" (XI, 1, 2), "se laisser conduire vers la Beauté contemplée dans les astres et le firmament, par le désir de cette Beauté dont les cieus racontent la gloire" (XI, 3, 12).

L'impulsion du désir et la dialectique ascensionnelle se réalisera sous la motion de l'Esprit. Pour Grégoire, le désir (*épathumia*) exprime le dynamisme de l'âme humaine en sa totalité. Ce désir, nous pouvons ou bien le gaspiller en de faux biens (le retournant vers le bas), ou bien l'élever au-delà de la sensation. L'*érôs* est à orienter vers la sagesse divine (XX, 4, 42; XXIII, 6, 16). Le désir de la Beauté absolue, suscité par la beauté créée, perçoit qu'il ne peut l'atteindre et la posséder que par la *théôria*, le regard contemplatif. L'intelligence humaine, canalisée par la continence, "sera comme enlevée vers le désir des biens supérieurs par sa disposition naturelle à se mouvoir" (VI, 2, 24).

La démarche reste platonicienne et s'inspire de la dialectique ascensionnelle du 'Banquet'. Aiguillonné par l'*érôs*, l'esprit s'achemine vers l'invisible (XI, 1, 3). Mais l'ascension vers la Beauté intelligible ne relève pas de la seule philosophie platonicienne. **C'est la puissance de l'Esprit-Saint (*hè tou pneumatos dunamis*) qui donne l'impulsion à l'essor de l'âme. "Comment s'envoler vers le ciel, sans être muni de l'aile céleste?" (XI, 4, 3-10). L'aile céleste c'est le mode sublime de la virginité qui assure et confirme la vie dans l'Esprit.**

L'accès au monde intelligible (X, 2, 3-9) se fait par les trois cieus: l'air, l'éther, et un troisième ordre; mais Grégoire ne retient que les deux premiers: l'air (ou ordre du sensible), et l'éther (ou ordre des intelligibles, les *noètoi*). Et c'est par la foi que l'on accède au second ordre, au monde des êtres personnels et spirituels (qui diffère du monde des Idées platoniciennes mais donne accès au Dieu Vivant). Au centre, le Père de l'incorruptibilité (cf. IV, 8, 13), son Fils-Unique, Lumière véritable (XI, 4, 42), et l'Esprit-Saint incorruptible, vivifiant et immortel (XIII, 2, 13). Autour de la Trinité, il y a le chœur des anges: voilà le domaine de la contemplation chrétienne! Par des liens de parenté, l'âme

humaine appartient à ce monde (cf. IV, 2, 9; 8, 13).

i) La contemplation de Dieu

Quel rôle joue la virginité dans la contemplation de Dieu par la fine pointe de l'âme ou par "l'œil du cœur", comme l'appelle Grégoire (IV, 1, 10; XI, 1, 22; X, 1, 6)?

Une préparation s'impose par la continence avant l'expérience de cette épiphanie (*Théôria*). La virginité aboutit à ce but: voir Dieu (*idein Théon*: XI, 6, 9). A noter le lien avec Mt 5, 8 ("Heureux les cœurs purs, ils verront Dieu"; cf. X, 1, 7; XXIII, 7, 62-66). "A celui qui a purifié toutes les puissances de son âme de toute espèce de vice, devient visible, j'ose le dire, ce qui est beau uniquement de par sa nature" (XI, 6, 3).

L'audace des propos de Grégoire s'accompagne néanmoins de prudence dans la terminologie: "En quelque manière"..., "dans toute la mesure, assurément, où il est possible à un homme de le voir" (X, 2, 5-6). La vision plénière de Dieu ne se fera qu'à son avènement parousiaque (XXIII, 7, 59-66). Ici-bas, la vision est analogique par rapport au face à face.

Cette contemplation s'effectue dans la foi sans exclure l'usage des concepts; et cette connaissance de foi porte sur les attributs de Dieu. La connaissance du semblable se fait par le semblable ce qui implique une transformation de l'âme, une assimilation à Dieu, par Dieu, qui rend l'âme belle et lumineuse: "L'âme en vient à suivre le semblable par le semblable" (XI, 5, 6). Cette connaissance s'effectue dans 'le miroir de l'âme': "Celui qui s'est purifié verra en lui-même la Beauté divine" (cf. XII, *passim*). "La Beauté déiforme de l'âme se reconstitue à l'image du Prototype" (XII, 2, 49). "Si la véritable lumière...descend jusqu'à nous, nous aussi nous serons lumière... à moins que la souillure de quelque vice, encroûtant le cœur, n'obscurcisse la grâce de notre lumière" (XI, 4, 44-47).

Cette descente évoquée de l'Incarnation du Verbe, mais aussi et surtout 'l'épiphanie' de Dieu dans le miroir de l'âme - tant que rien n'en vient ternir l'éclat - permet à celui qui en fait l'expérience de percevoir par affinité la connaissance de Dieu: l'âme belle, pure, lumineuse, peut "saisir" (*épitukein*, un terme cher à Ignace d'Antioche) Celui auquel elle est devenue semblable, grâce à cette similitude même...son intérieur même étant reconstitué par une participation à la Beauté du Prototype" (XI, 5, 7-9).

C'est la saisie du semblable par le semblable qui conduira plus tard le Nysséen, à une mystique de l'expérience de la Présence Aimée.

Pourtant Dieu reste insaisissable (*akataleptos*) dans son *ousia* divine. Il transcende tout intellect. Grégoire ne manque pas de marquer sans cesse les distances entre le créé et l'Incréé, entre Dieu et l'âme créée; mais par un effet des interventions gratuites de la 'philanthropie divine', ces distances infinies se trouvent en quelque sorte comblées...

Virginité et contemplation sont entre elles dans un rapport de moyen à fin: "La virginité et le

zèle pour l'incorruptible aboutissent à ce but qui est de pouvoir, grâce à eux, voir Dieu" (XI, 6, 8). Les époux chrétiens n'en sont pas totalement privés s'ils gardent, dans l'état du mariage qui est leur et son usage, "ménagement et retenue" (VIII, 18). Grégoire reste persuadé que mariage et contemplation sont difficilement compatibles, "en raison de l'accoutumance" (*prosétismos*) et des voluptés permises où l'âme risque de perdre le goût de Dieu. Écoutons Grégoire dans une page significative:

"L'intelligence humaine, si elle vient à se répandre de tous côtés, en coulant et se dispersant vers ce qui plaît à tout instant aux sens, n'a aucune force appréciable pour s'acheminer vers le vrai bien. Mais si, rappelée de partout, ramassée sur elle-même, rassemblée (*sunegmenos*) et non plus répandue (*adiakutos*), elle est mue vers l'activité qui lui est propre et conforme à sa nature, rien ne l'empêchera d'être emportée vers les choses d'en haut et de toucher la réalité des êtres qui existent vraiment... L'intelligence humaine, canalisée de partout par la continence, sera comme enlevée vers le désir des biens supérieurs" (VI, 2, 11-26).

Finalement, cette présentation de l'interaction entre virginité-contenance et contemplation, n'est pas étrangère à 1 Co 7, 32-35, où l'option totale en faveur de Dieu est préférée aux liens du mariage, d'autant que "le Seigneur vient" et que le temps de la Parousie est proche. Cette préférence éclate dans l'expression fréquente au long du Traité: "Dieu seul" (cf. IX, 2, 16; XIII, 1, 27; XV, 1, 16...). Cette doctrine de la vie "à Dieu seul" est au cœur de la spiritualité de la virginité. Elle s'éclaire dans la doctrine du **mariage spirituel** et celle de la consécration de tout l'être à Dieu.

j) Le 'mariage spirituel' avec Dieu; sa fécondité: réalité conditionnée par le libre consentement du sujet.

La 'vierge' poursuit une personne, non une abstraction: "l'Époux excellent" (XVI, 1, 20), "le Véritable Époux" (XV, 1, 6), "l'Époux incorruptible" (III, 8, 19; XX, 4, 41). Quel est-il donc? Dieu même pour qui seul l'âme vit, la Sagesse (XX, 4, 29.39.41-42; XVI, 1, 28), "le Seigneur" (XV, 1, 13), "le Christ" (II, 8, 25).

Le lien de cette union se fait au niveau de l'âme; d'où l'expression de "mariage intérieur et spirituel" (*tou endothen kai pneumatikou gamou*; XX, 1, 9). Ce mariage de la vierge et de son Seigneur est un authentique mariage; et parce qu'il est intérieur et spirituel, il constitue l'archétype de tout mariage (cf. XVI, 1, 26). La pureté et les fruits de l'Esprit seront le cadeau de noces (XX, 4, 20-28). Il y aura cohabitation (*suneinai* III, 8, 19), adaptation mutuelle, inhabitation, union admirable poussée jusqu'à la compénétration dans la distinction, pour "devenir un seul esprit" (cf. 1 Co 6, 17;

XVI, 1, 14).

Dieu est alors préféré à toute créature; céder à une passion, c'est être adultère. Dans ce mariage spirituel, la virginité pourvoit à l'intériorité (cf. XX, 1, 10) et contribue à opérer une sorte d'amnésie des mouvements passionnels de la nature (V, 23). Le répit des voluptés corporelles, mêmes permises, favorise l'expérience de la volupté divine et bienheureuse (V, 16): la chasteté parfaite en est le prix.

Le 'mariage spirituel' est donc une des composantes majeures de la doctrine de la virginité chrétienne.

Il manque, chez Grégoire, l'insertion de cette union du Christ et de l'âme humaine au sein de l'union mystique du Christ et de l'Eglise: Eph 5, 27 ne fait l'objet que d'une simple allusion en XVI, 2, 13. La fécondité spirituelle en dépend: le renoncement à toute postérité selon la chair la conditionne. La vierge, stérile par son choix de continence, est féconde et 'mère aux nombreux fils' (Ps 112). Et les vierges sont associées à la fécondité de la Vierge Marie. Elles sont avec elle, et spirituellement, 'mères du Christ'. Vocation supérieure, offerte par Dieu gracieusement. Elle demande un libre acquiescement, à l'exemple de celui de Marie.

k) Témoins et Prophètes de l'éternité

Comme Paul, Grégoire est "tout tendu vers l'avant", et cependant, Ph 3, 13, sur "l'épectase", n'est pas sollicité dans le Traité. Est-ce un oubli?

La vierge se prépare en toute pureté "à l'avènement de Dieu" (XXIII, 7, 66). Elle attend la bienheureuse espérance et la manifestation de notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ" (Tt 2, 13; cf. XV, 4, 10). La dimension eschatologique de l'attente est fortement soulignée: elle est le propre de la vie chrétienne consacrée; si elle n'abrège pas le temps, elle le transcende et ouvre sur l'éternel (cf. XXIII, 6, 13-15). Et cette eschatologie est en cours de réalisation puisque le Christ, l'*Eschatos*, est déjà là (cf. XIV, 4). Ainsi, "la virginité est image de la béatitude à venir", et comparable à "la béatitude des anges", dans l'offrande totale à Dieu.

La virginité et la contemplation (qui en est normalement le fruit), donne un avant goût de l'éternité, de l'Eternel qui est Dieu même.

Conclusion

Il n'y a pas encore chez Grégoire à cette époque (371) de synthèse harmonieuse entre une spiritualité équilibrée du mariage chrétien et une spiritualité de la virginité consacrée. C'est, il est vrai, une conquête récente. Il serait donc regrettable de faire de l'anachronisme. S. Augustin, quelques décades après Grégoire, fera cette synthèse, dans la lignée d'Ambroise. Relevons cependant dans ce Traité, des lacunes, certes, mais aussi des richesses incontestables.

Des lacunes: Grégoire n'est qu'une voix parmi d'autres (citons par exemple Méthode d'Olympe,

Athanase, les deux Basile de Césarée et d'Ancyre, Grégoire de Nazianze, Cyrille d'Alex., Théodoret de Cyr...).

Le mystère des noces du Christ et de l'Eglise n'est pas évoqué dans le Traité qui en reste à une perspective individuelle: c'est un manquement grave, excusable puisque c'est un premier ouvrage pour Grégoire. Il faudra attendre le Commentaire sur le Ct des Cts (15 homélies) pour trouver développée cette dimension ecclésiale qui manque ici. On attendrait aussi une dimension sociale et la reconnaissance du "bien qu'est le mariage" (comme le fera Augustin), pour la vitalité même de l'Eglise et son développement: rien à ce sujet. Le symbolisme nuptial n'est pas exploité comme il l'aurait pu, puisqu'il est biblique.

Le dossier scripturaire de base est assez pauvre (malgré les 292 citations ou allusions bibliques): Mt 19, 10-12, sur les "eunuques volontaires" n'est pas retenu; ni la parabole des dix vierges, ni Ap 14, 1-4 (les 144.000 qui ne se sont pas souillés, et qui chante le Cantique de l'Agneau).

L'anthropologie, encore très platonisante, confine à un dualisme corps/âme qui peut être dangereux s'il n'est pas rectifié. Enfin, le mariage sert trop souvent de repoussoir pour exalter la virginité. Puisque Grégoire fut marié, et que Théosébie fut une personne irréprochable, selon la tradition, celle-ci méritait quelques égards. Peut-être regrettait-il de s'être engagé dans le mariage... Le texte de S. Paul en 1 Co 7, 25-40 est la meilleure clé pour comprendre la position tranchée de Grégoire, sans dénoncer pour autant de regrettables excès.

Des richesses: Un itinéraire du chemin de retour vers Dieu est tracé (*itinerarium mentis ad Deum*). Il est bon d'entendre ce fait d'expérience: la rencontre de Dieu doit passer par "la nuit des sens et de l'esprit"; un certain échec de la raison - n'en déplaise à nos 'philosophes' hyper-rationalistes - et donc le passage par un certain dépouillement onéreux de soi précède une connaissance expérientielle de Dieu. La grâce est toujours première, mais l'ascèse est constamment nécessaire pour ceux et celles qui "cherchent Dieu".

La virginité chrétienne est avant tout 'une affaire d'âme', plus que d'intégrité de corps, celui-ci étant néanmoins concerné dans la nécessaire discipline de la maîtrise des passions. **Les consacrés**, dans leur ensemble - et le terme de "vie consacrée" qui inclut la "virginité de cœur" conviendrait mieux aujourd'hui à servir le propos - sont **des témoins d'éternité**. Grégoire rappelle fort heureusement par là, la dimension eschatologique de toute vie chrétienne authentique dont témoigne si fortement la donation totale à Dieu dans l'Eglise du Christ.

Autre rappel judicieux et de sagesse pérenne: les réalités charnelles sont à dépasser pour atteindre et expérimenter les réalités spirituelles pour lesquelles l'homme a été créé.

*