Alter

Revue de phénoménologie

20 | 2012

Eros

Le Christ, la flèche de l'Érôs céleste selon Grégoire de Nysse

Charbel Maalouf

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/1052>

DOI : 10.4000/alter.1052

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2012

Pagination : 95-109

ISBN : 978-2-95-223748-2

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Charbel Maalouf, « Le Christ, la flèche de l'Érôs céleste selon Grégoire de Nysse », *Alter* [En ligne], 20 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2019, consulté le 28 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1052> ; DOI : 10.4000/alter.1052

« LE CHRIST, LA FLÈCHE DE L'ÉRÔS CÉLESTE SELON GRÉGOIRE DE NYSSE »

Charbel Maalouf

Érôs céleste ? Quel paradoxe ! Est-il possible de parler d'érôs céleste dans le christianisme ? Si l'on examine soigneusement la tradition patristique grecque, on donne aisément une réponse affirmative. Une première occurrence remonte à l'amant martyr Ignace d'Antioche qui écrit aux Romains : « Mon amour (érôs) a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi une *eau vive* qui murmure et qui dit au-dedans de moi : "Viens vers le Père" »¹. La tradition patristique, depuis Origène, Basile le Grand², Grégoire de Nysse, et autres pour arriver à Denys l'Aréopagite, tolère l'emploi d'érôs, voire l'exige, pour exprimer la tension la plus forte dans l'expérience mystique entre Dieu et l'homme.

Le premier à intégrer ce vocable d'origine grecque et non biblique dans sa théologie est Origène. Dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Origène renvoie à Ignace d'Antioche l'emploi du terme

¹ Traduction modifiée de celle de P. Th. Camelot qui, au lieu de traduire le terme ἔρως par amour, le rend par *désir terrestre*, voir Ignace d'Antioche, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, (1945), Texte grec, introduction, traduction et notes de P. TH. CAMELOT, Paris, Les Éditions du Cerf, 1969, n° 10, VII, 2, p. 117.

² Nous lisons dans la *Lettre 23* : « Si sa nature lui permet de se tenir dans un désir sincère de l'existence vraiment heureuse et s'il a eu lui-même en son âme le noble et louable amour (καὶ τὸν καλὸν καὶ ἐπαινούμενον ἔρωτα ἔσχευεν ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ), aimant le Seigneur notre Dieu de tout son cœur, de toutes ses forces et de tout son esprit, il est nécessaire que votre piété lui montre les difficultés et les aspérités de la voie étroite et resserrée, et que lui-même s'établisse dans l'espérance des biens qu'on ne voit pas encore maintenant ». SAINT BASILE, *Correspondance. Lettres I – C*, Texte établi et traduit par Y. Courtonne, (1957), Paris, Les Belles Lettres, 2003, t. I, Lettre 23, p. 58. On trouve également des occurrences du mot érôs dans d'autres écrits basiliens, à titre d'exemples : 1 fois in *Homilia de virginitate*, ch. 2, section 18, L. 4 ; 2 fois in *Homiliae super Psalmos*, vol. 29, p. 396, L. 36 ; vol. 29, p. 401, L. 49 ; 1 fois in *Enarratio in prophetam Isaïam*, ch. 8, section 220, L. 25...

érôs, en disant : « Dès lors, il n'importe que l'on dise que Dieu est aimé ou qu'il est chéri, et je ne pense pas qu'on puisse être blâmé si on donne à Dieu le nom d'Amour, comme Jean celui de "Charité". Ainsi, je me rappelle qu'un des saints, du nom d'Ignace, a dit du Christ : "Mon Amour (*amor*) est crucifié", et pour cela je ne le juge pas digne de blâme »³. Sans entrer dans le débat de la véracité de ce renvoi, Origène utilise dans la théologie chrétienne un terme grec et l'applique à Dieu sans pour autant aller plus loin dans cette réception.

C'est Grégoire de Nysse qui reprend à frais nouveaux la terminologie érotique, qui prolonge et dépasse la théologie et l'exégèse de l'Alexandrin à ce sujet. En effet, il ne se contente pas d'évoquer une certaine synonymie entre les deux termes "*érôs*" et "*agapè*" comme le fait Origène, mais va jusqu'à dire Dieu est *érôs*, l'homme est un être érotique et la relation entre Dieu et l'homme est une relation érotique par excellence. Notre propos examinera tout particulièrement l'amour selon la théologie mystique de Grégoire de Nysse. Cet amour, désigné par *érôs*, constitue le double mouvement de l'expérience mystique chez Grégoire et se définit comme l'*Érôs* de Dieu pour l'homme (l'incarnation du Christ) et l'*érôs* de l'homme vers Dieu (la divinisation de l'homme). Après avoir déployé l'*érôs* nysséen, nous conclurons notre propos par l'ouverture de quelques pistes théologico-philosophiques.

À maintes reprises, Grégoire a dû justifier l'emploi du vocable *érôs* en raison de sa connotation vulgaire issue de la culture grecque et liée à l'amour charnel. Dès le début de son *Commentaire sur le Cantique*⁴ et au centre du déploiement de sa pensée, il redéfinit la passion qui caractérise l'*érôs* comme impassible⁵. Cet *érôs* est conçu, chez lui, suivant un sens pur et irréprochable. Contentons-nous, pour le moment, d'un exemple pour confirmer notre énoncé. Dans la *Vie de Sainte Macrine*, Grégoire présente sa sœur comme celle qui manifestait « avec évidence, aux yeux de tous ceux qui étaient alors présents, ce divin et pur amour de l'époux invisible (*τὸν θεῖον ἐκεῖνον καὶ*

³ Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques I (Livres I-II)*, Texte de la version latine de Ruffin, intro., trad. et notes par L. Brésard et H. Crouzel avec la coll. de M. Borret, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, n° 375, Prol. 2, 36, pp. 116-117.

⁴ Cf. Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, Trad. C. Bouchet et M. Devailly, Paris, Diffusion Brépols, 1992, Les Pères dans la foi, n° 49-50, 1^{re} Homélie, p. 45 ; Gregorii Nysseni, *In Canticum canticorum*, in *Gregorii Nysseni Opera (GNO)*, éd. W. Jaeger, Edidit H. Langerbeck, Leiden E. J. Brill, 1960, vol. VI, 11-12, p. 23.

⁵ Cf. *Ibid.*, 13^e Homélie, p. 262 ; GNO, VI, 8-10, p. 383.

καθαρὸν ἔρωτα τοῦ ἀοράτου νυμφίου) »⁶, et dirigeait, pendant toute sa vie, sa course vers son amant (ἐραστήης) le Christ. L'érôs de l'époux invisible est qualifié par deux adjectifs très significatifs : pur (καθαρός) et divin (θεῖος). La question fondamentale est alors de savoir de quel érôs il s'agit : l'érôs de l'époux (pour l'âme) ou l'érôs de l'époux (de la part de l'âme) ? L'ambiguïté du génitif laisse entrevoir les deux possibilités, surtout que Grégoire ne précise pas ici le sens du mouvement de l'érôs. Ainsi, en bon rhéteur, Grégoire use de l'ambiguïté au niveau linguistique pour engendrer une ambiguïté au niveau interprétatif. En dépit de cette double ambiguïté, une constante peut être formulée à cet égard : à chaque fois qu'il s'agit d'ἔρωτος et d'ἐραστήης chez Grégoire, il est question d'un élan amoureux impassible, pur et divin. Ne serait-ce que par cet usage du vocabulaire érotique, la nouveauté de l'érôs nysséen commence à s'annoncer.

Certes, cette constante est à utiliser avec prudence, puisque l'évêque de Nysse emploie trois fois le terme érôs – sur 28 emplois dans toute son œuvre – dans le *Traité de la Virginité* et dans *Le Cantique des cantiques* dans une perspective charnelle. Cependant, cette utilisation est fort nuancée, puisqu'elle est corrélée dans les trois cas à un adjectif mettant au clair cette perspective. En d'autres termes, le Nysséen n'emploie jamais le terme érôs tout seul pour désigner l'amour charnel. Mais, au contraire, il rajoute toujours un adjectif pour marquer cette signification vulgaire. Dans le *Traité de la Virginité*, il précise : « Ceux-ci ont glissé dans un amour de la chair (εἰς ἔρωτα σαρκῶν), ceux-là sous l'influence de leurs désirs ont incliné vers la matière inanimée des richesses »⁷. Quant au *Cantique des cantiques*, il écrit ceci : « L'amour physique (ὁ ὑλικὸς ἔρωτος) est étranger aux enfants (cet âge ne supporterait pas la passion) et de telles affections n'intéressent plus les personnes âgées, qu'une vieillesse très avancée épuise »⁸. C'est en vertu de cette connotation que Grégoire invite la

⁶ Grégoire de Nysse, *Vie de Sainte Macrine*, Intro., texte critique, trad., notes et index de P. Maraval, Paris, Éditions du Cerf, 1971, n° 178, 22, 31-32, pp. 214-215. On trouve également les deux adjectifs pur et céleste qualifiant l'érôs dans Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*, Intro., texte critique, trad., commentaire et index de M. Aubineau, Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, n° 119, XX, 4, 44, p. 503 : « L'amour pur et céleste (ὁ καθαρὸς τε καὶ οὐράνιος ἔρωτος) ». D'autres occurrences : *De Inst. chr.* (GN 8/1, p. 40, 10) : « L'amour impassible et bienheureux (ἀπαθὴ καὶ μακάριον) » ; *idem.* (p. 41, 11) : « L'amour divin (θεῖον) ». Cf. W. Voelker, *op. cit.*, p. 221. Même emploi dans l'*Hom. de Virg.* II, 18 (éd. Amand-Moons, p. 39, 14) : « un amour céleste qui agit sans ruse (ἐπουράνιον... κινούμενον ἔρωτα ἄδολον) ». Grégoire de Nysse, *Vie de Sainte Macrine*, *op. cit.*, note n° 3, p. 215.

⁷ Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*, *op. cit.*, XI, 2, 9-12, pp. 384-385 ; voir également pour la troisième occurrence dans le même traité : « τοὺς ἔρωτας τῆς ἡλικίας ». *Ibid.*, XXIII, 6, 18, p. 546.

⁸ Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, *op. cit.*, 1^{re} Homélie, p. 54 ; GNO, VI, 9-11, p. 38.

puissance de l'*érôs* à s'élever vers la contemplation du monde divin : « Mais elle [l'âme] détournera des biens corporels sa puissance d'aimer (τὴν ἐρωτικὴν δύναμιν) pour la reporter sur la contemplation intellectuelle et immatérielle du Beau »⁹.

De la sorte, les deux emplois fort divergents, voire opposés de l'*érôs* impassible et de l'*érôs* de la chair et l'ambiguïté linguistique et interprétative nous amènent à annoncer notre découverte capitale et inattendue concernant l'*érôs* nysséen, à savoir le double mouvement de l'*érôs* : l'*érôs* de Dieu *pour* l'homme et l'*érôs* de l'homme *vers* Dieu. Quand il s'agit de l'*érôs* impassible, il est question de l'*érôs* de Dieu pour l'homme, car Dieu est l'impassibilité. Lorsqu'il s'agit de l'*érôs* de la chair, il concerne l'*érôs* de l'homme appelé à participer de cette impassibilité divine afin de devenir impassible, pur et divin moyennant la participation dans la grâce. Nous n'abordons, ici, que le premier volet de notre énoncé, à savoir **l'*érôs* de Dieu pour l'homme**, en analysant le lexique et les métaphores employés par Grégoire en vue de décrire l'expérience mystique comme une aventure amoureuse entre Dieu et l'homme.

I – L'*érôs* de Dieu pour l'homme

L'emploi du registre sémantique de l'érotique (ἐραστής, ἐρᾶν, ἐρωτική...) retient d'emblée l'attention dans l'œuvre spirituelle de Grégoire de Nysse. En effet, la reprise du champ lexical érotique par le Nysséen n'est pas arbitraire ! Prenons l'exemple du terme ἐραστής pour illustrer notre propos.

En traduisant la *Vie de sainte Macrine*, Pierre Maraval fait, dans les notes, une remarque judicieuse en ce qui concerne le mot "amant" (ἐραστής) : « Le terme, dit-il, est significatif : ce n'est pas seulement vers celui qu'elle désire (τὸν ποθοῦμενον) que se dirige Macrine, mais vers celui qui l'aime (ἐραστής). Le désir de l'homme est réponse au désir qui vient de Dieu »¹⁰. Avant d'aborder l'analyse que nous faisons du terme ἐραστής chez Grégoire, il importe d'évoquer rapidement le sens profane et initial de ce terme. Il signifie, en effet, le charmant, voire l'amant qui séduit son aimé (ἐρώμενος)¹¹ par la

⁹ Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*, op. cit., V, 19-21, pp. 336-337.

¹⁰ P. Maraval, in Grégoire de Nysse, *Vie de Sainte Macrine*, op. cit., note n° 1, p. 216.

¹¹ On retrouve ce terme à plusieurs reprises chez Platon, citons un exemple : « Dès lors, un amant (ἐραστής) ne supporte pas volontiers, chez le garçon (ἐρώμενος) qu'il aime, supériorité ou égalité : il travaille au contraire à le rabaisser et à en faire son inférieur ». PLATON, *Phèdre*, Trad. inédite, intro. et notes par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1992, 239a, p. 104.

puissance de son ἔρωϛ. L'érôs caractérise l'amour de l'amant et la *philia* celui de l'aimé. Ainsi, l'ἐραστής est celui qui, par son érôs, charme l'aimé et l'attire en vue d'entretenir une relation amoureuse ; il est celui qui est actif dans une relation sexuelle.

De fait, Grégoire n'hésite pas, maintes fois, à appeler le Christ lui-même l'amant (ἐραστής). Bien entendu, il dépouille le terme de sa référence charnelle et l'emploie dans une acception mystique. On trouve cette occurrence dans la *Vie de Sainte Macrine*¹². Également, dans *Le Cantique*, le Christ est présenté comme étant « le bel amant de nos âmes (ὁ καλὸς ἐραστής τῶν ἡμετέρων ψυχῶν) »¹³. L'adoption de ce vocable – qui pourrait exposer Grégoire à un risque majeur, étant donné sa signification profane et vulgaire très répandue et connue par tous à l'époque –, à elle seule, est révélatrice. Elle sert à peindre le Christ comme celui qui joue le rôle actif dans l'aventure amoureuse, en attirant l'âme, en la charmant par sa beauté, voire en la séduisant par son érôs et non par sa *philia* – puisqu'il est l'amant – en vue d'une relation intime et amoureuse. En conséquence, Grégoire décrit, que ce soit dans *Le Cantique* ou dans *La Vie de Moïse* ou ailleurs, la relation entre le Christ et l'âme comme une aventure érotique, où le Christ, l'amant divin, blesse par la « flèche incorporelle et brûlante de l'érôs (τῷ ἀσωμάτῳ καὶ διαπύρῳ βέλει τοῦ ἔρωτος) »¹⁴ les « amants de la beauté supérieure (ἐραστὰς τοῦ ὑπερκειμένου κάλλους) »¹⁵. Comment interpréter la métaphore de la flèche et de la blessure ? Que désigne-t-elle sous la plume du Nysséen ?

I. 1. La métaphore de la flèche et de la blessure

La métaphore de la blessure qui, comme le souligne Mariette Canévet « est, chez Grégoire, image de l'intériorité la plus profonde, celle des noces de l'Épouse et de l'Époux »¹⁶, consolide fortement notre lecture, à savoir que le Christ est l'amant et l'époux qui se manifeste comme le sujet de l'érôs céleste orienté vers l'homme.

En effet, ce premier volet de notre interprétation s'inspire de la révélation capitale de la foi chrétienne : "Dieu est Amour" (1 Jn. 4, 8). Il est remarquable que, pour définir Dieu comme amour, Grégoire n'emploie jamais le terme *érôs* mais le terme *agapè*. Ce choix est

¹² Cf. Grégoire de Nysse, *Vie de Sainte Macrine*, op. cit., 22, 37, p. 217.

¹³ Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, op. cit., 13^e Homélie, p. 259 ; GNO, VI, 12-13, p. 378.

¹⁴ GNO, VI, 8, p. 383.

¹⁵ Ibid., 6^e Homélie, p. 140 ; GNO, VI, 1, p. 173.

¹⁶ M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1983, p. 322.

doublément justifiable. D'une part, le respect total du langage néotestamentaire, puisque la définition est scripturaire, et l'Écriture n'utilise jamais ce vocable pour définir la nature de Dieu. D'autre part, la méfiance vis-à-vis du rajout "Dieu est *érôs*" est sagement prudente et mesurée, puisque notre auteur est un témoin oculaire des controverses envenimées et des schismes au sein de l'Église d'Orient, engendrés, au IV^e siècle, par l'addition du terme grec *ὁμοούσιος*¹⁷, consubstantiel, en matière dogmatique. Il nous semble donc que pour éviter d'éventuels tumultes en matière dogmatique, d'autant que toute sa mystique repose principalement sur sa théologie dogmatique, Grégoire ne court pas le risque d'ajouter à la définition néotestamentaire le terme grec *ἔρως*. Cela dit, en bon disciple de saint Basile – celui qui, en démontrant la divinité du Saint-Esprit dans son *Traité sur l'Esprit-Saint*¹⁸, n'a jamais appelé formellement le Saint-Esprit Dieu – Grégoire lui emboîte le pas en montrant, à travers le vocabulaire et les métaphores, que Dieu est *érôs* sans le dire expressément.

De fait, le Christ appelé *ἐραστής*, c'est-à-dire celui qui penche vers son aimé (*ἐρώμενος*) d'un amour s'appelant *érôs* pour l'attirer, est désigné par la métaphore de la flèche comme l'*érôs* de Dieu. Lorsque Grégoire détaille la blessure de l'amour, il voit dans *τοξότης* (l'archer), l'amour de Dieu, voire Dieu lui-même ; dans *βέλος* (le moyen du tir, le javelot), le Dieu fils unique ; et dans *τοξεία* (l'action de tirer), la blessure de l'amour. À chaque fois que notre auteur évoque la blessure d'amour, il emploie le terme très significatif *βέλος*, trait/flèche de l'amour ou de la foudre, et juste après il définit l'amour de la flèche comme Dieu. Grégoire note dans la 4^{ème} *Homélie du Cantique* : « L'âme célèbre ensuite l'archer, qu'elle félicite d'avoir bien visé. Il a, en effet, bien dirigé sa flèche sur elle. "Je suis blessée d'amour", dit-elle (Ct. 2, 5). Dans ce passage, elle indique la flèche qui a pénétré au fond de son cœur, et l'archer qui l'a lancée est l'amour (*ὁ δὲ τοξότης τοῦ βέλους ἡ ἀγάπη ἐστίν*). Or nous savons par la sainte Écriture que l'amour, c'est Dieu (*τὴν ἀγάπην τὸν θεὸν εἶναι*) (Is. 49, 2 ; cf. 1 Jn. 4, 8). Il envoie la flèche qu'il a élue, à savoir le Dieu fils unique (*τὸν μονογενῆ θεόν*), sur ceux qui sont sauvés et il a d'abord enduit la triple extrémité de cette flèche de l'Esprit de vie (la foi est la pointe) ; de la sorte, cette pointe introduit, chez celui qu'elle atteint,

¹⁷ Pour avoir une idée sur cet ajout, voir M. Simonetti, « Homousios », in *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, sous dir. d'A. Di Berardino, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, t. I, pp. 1190-1191.

¹⁸ Cf. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit* (1947), intro., texte, trad. et notes par B. Pruche, Paris, Les Éditions du Cerf, 2002, n° 17 bis, p. 561.

l'archer en même temps que la flèche (*συνεισπαγάγη μετὰ τοῦ βέλους καὶ τὸν τοξότην*), comme le dit le Seigneur : mon Père et moi 'nous viendrons [...] et nous ferons chez lui notre demeure' (Jn. 14, 23) »¹⁹.

En effet, le parallélisme qu'établit le Nysséen dans cette métaphore est d'une importance majeure pour notre analyse. D'abord, il est clair que la flèche de l'amour symbolise le Christ, l'envoyé du Père, le Monogène ou le Fils unique. Ensuite, celui qui lance la flèche de l'amour est Dieu le Père, car la pointe de la flèche introduit dans l'âme à la fois l'archer et la flèche, c'est-à-dire le Père et le Fils. Cette métaphore utilisée par Grégoire ne peut pas ne pas évoquer en nous l'image de l'archer et de la flèche de l'amour fort connue dans l'antiquité grecque. Elle nous renvoie explicitement à l'idée de l'Éros-archer qui constitue une des représentations les plus célèbres de l'*érôs* dans l'antiquité grecque²⁰. Cette représentation reflète quelques caractéristiques fondamentales de l'*érôs* grec : enfant ailé, armé d'un arc et des flèches de feu ciblant le cœur. [Claude Calame note à ce sujet : « Dans toutes les épigrammes évoquées ici, le caractère piquant de l'amertume érotique, incarné dans le feu des traits d'Éros, est associé au regard. Soit que la torche brûle dans les yeux du garçon provocateur, soit qu'Éros l'archer – au regard aigu – se cache en personne dans les yeux de l'aimée, soit encore que le tireur fiche un lumignon acéré et enflammé dans les yeux mêmes du narrateur dont le cœur (*kardia*) finit par être embrasé. Car, comme dans la poésie archaïque, le cœur est la cible privilégiée d'Éros »²¹]. Ainsi, l'arc, les flèches brûlantes d'amour et le cœur sont associés à l'amour (*érôs*) chez les Grecs.

Nous retrouvons d'autre part ces mêmes caractéristiques dans la description, faite par Grégoire, de l'amour qui s'empare de l'âme. Les images de l'archer, de la flèche et de la blessure que nous avons rencontrées dans la 4^e *Homélie*, sont reprises plusieurs fois dans *Le Cantique*, corrélées dans la même *Homélie* et à la fin de la 12^e *Homélie* à celle du cœur de la fiancée visé par le tir de l'amour. C'est en ce sens qu'il écrit : « Ainsi donc dès qu'elle a enlevé le voile du désespoir et qu'elle a vu que la beauté infinie et indescriptible de l'être aimé se

¹⁹ Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, op. cit., 4^e Homélie, p. 108 ; GNO, VI, 7-17, p. 127.

²⁰ D'après la tradition des sources antiques, il existe « trois statues d'Eros tenant un arc, l'une attribuée à Praxitèle, sans précision de localisation, la deuxième située sur l'Acrocorinthe, dans le sanctuaire d'Aphrodite, et la troisième, attribuée nommément à Lysippe, qui aurait été transportée de Myndos, en Carie, dans le Lauséion de Constantinople ». AA. VV., *Eros grec. Amour des Dieux et des Hommes*, Grèce : Éditions du Ministère de la Culture de Grèce, Direction des Antiquités, 1989, p. 54.

²¹ C. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Belin, 1996, p.74.

découvrait toujours avec plus de force dans toute l'éternité des siècles, elle se tend dans un désir plus fort et exprime à son bien-aimé, par l'intermédiaire des filles de Jérusalem, la disposition de son cœur (τὴν τῆς καρδίας διάθεσιν) : ayant reçu en elle, dit-elle, le trait choisi de Dieu (τὸ ἐκλεκτὸν τοῦ θεοῦ βέλος ἐν αὐτῇ δεξαμένῃ), elle a été atteinte au cœur par la pointe de la foi (διὰ τῆς κατὰ τὴν πίστιν ἀκίδος βέβληται τὴν καρδίαν), en recevant à l'endroit mortel le tir de l'amour (τὴν τῆς ἀγάπης τοξείαν). Et selon la parole de Jean (1 Jn. 4, 8), l'amour c'est Dieu »²². Ce n'est pas la seule fois où Grégoire utilise le terme « cœur » pour illustrer l'endroit visé par le trait de l'amour²³, car cet amour ne vise que le cœur de l'homme.

À tenir compte du champ sémantique utilisé par Grégoire (βέλος, τοξεία, τοξότης, καρδία) pour évoquer l'amour de Dieu pour l'âme, il ne fait aucun doute que cet amour se trouve représenté par les mêmes caractéristiques descriptives que l'*érôs* grec : l'archer, le tir, la flèche, la blessure et le cœur, et par les aspects correspondants, à savoir l'aspect violent, irrationnel et brûlant. Même si cet amour est appelé jusque là *agapè* – Grégoire utilisera également le terme "*érôs*" –, il possède les caractéristiques descriptives de l'*érôs* grec. De plus, cet amour qui a comme acteur principal Dieu et non pas l'homme dans cette aventure érotique, étant donné la terminologie et l'imagerie employées, renvoie beaucoup plus à l'amour violent et brûlant qu'à l'*agapè* évangélique. Voilà pourquoi nous pouvons affirmer que le type de cet amour appartient à l'amour-*érôs* et non pas à l'amour-*agapè*.

En outre, la nature divine tout entière, qui est *agapè*, est qualifiée indéniablement d'*érôs*. Nous en trouvons la preuve irréfutable dans la synonymie entre les deux termes *agapè* et *érôs* à travers la métaphore de la flèche et de la blessure. La synonymie entre les deux termes *agapè* et *érôs* s'affirme davantage à travers l'adéquation entre la flèche de l'*agapè* et la flèche de l'*érôs*. Tantôt la flèche de l'amour de Dieu est désignée, dans *Le Cantique*, comme la « flèche de l'*agapè* (τὸ τῆς ἀγάπης βέλος)²⁴, tantôt elle est appelée la « flèche incorporelle et brûlante de l'*érôs* (τῷ ἀσωμάτῳ καὶ διαπύρῳ βέλει τοῦ ἔρωτος) »²⁵. Il ne peut s'agir ici, par rapport à l'emploi du terme *érôs*, de l'amour de l'homme, puisque l'archer qui tire la flèche de l'amour est toujours Dieu ; la flèche tirée de l'amour, venant toujours d'en-haut et ciblant

²² Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, op. cit., 12^e Homélie, p. 253 ; GNO, VI, 3-12, p. 370.

²³ Cf. *Ibid.*, 13^e Homélie, p. 259.

²⁴ GNO, VI, 5-6, p. 128.

²⁵ GNO, VI, 8, p. 383.

le cœur de l'âme, représente le Christ lui-même ; l'adjectif qui qualifie cet *érôs* est "incorporel" (ἀσώματος) ; le mouvement est toujours descendant et le récepteur est toujours l'homme. L'évêque de Nysse se prononce ainsi dans la 13^e *Homélie du Cantique* : « Donc, celle qui a enlevé le voile qui couvrait ses yeux voit d'un œil pur l'indicible beauté de l'Époux, et c'est pour cela qu'elle a été blessée par la flèche incorporelle et brûlante de l'*érôs* ; car quand l'*agapè* est tendue fortement, elle est appelée *érôs* dont nul ne rougit, car l'atteinte de la flèche lancée sur elle n'est pas de l'ordre de la chair. Au contraire, on se glorifie de cette blessure quand on reçoit au profond du cœur la pointe du désir immatériel »²⁶.

En fonction de ces considérations, la métaphore de la flèche, à travers l'adéquation entre la flèche de l'*agapè* et celle de l'*érôs* et l'équivalence entre la flèche élue de l'amour et la personne du Christ envoyé par le Père²⁷, nous permet d'affirmer que le Christ est lui-même l'*érôs* de Dieu dont il est question dans l'expression la « flèche de l'*érôs* (βέλει τοῦ ἔρωτος) ». D'ailleurs nous avons déjà vu dans la 4^e *Homélie* l'équivalence claire et nette entre la flèche et le Christ : la flèche de l'amour tirée par l'archer désignant le Christ envoyé par le Père. Cette équivalence qui identifie, d'une part, le Fils à la flèche de l'amour envoyée par l'archer et, d'autre part, l'amour-*agapè* à l'amour-*érôs* prouve que l'*érôs* dont il s'agit est bel et bien le Christ lui-même. L'envoi de cette flèche élue n'est autre que l'envoi du Christ élu pour habiter dans l'âme et la déifier. En bref, il est clair que l'*érôs* nysséen, en quittant le terrain de l'*érôs* grec selon ses différentes représentations ontologiques et pratiques, rejoint l'*agapè* chrétienne pour épouser le terrain de l'évangile et déclarer que la nature de Dieu est amour. Nous assistons ici à la re-divinisation de l'*érôs* qui ne s'opère pas d'une façon parallèle à Dieu, comme si Grégoire postulait une autre divinité. L'apport de Grégoire se résume de la manière suivante : puisque *érôs* est *agapè*, et *agapè* est Dieu, donc *érôs* n'est plus un intermédiaire ontologique – comme c'était le cas dans le *Banquet* de Platon –, mais il est Dieu lui-même.

I. 2. La métaphore de la couche et la symbolique des noces

Dès le début du *Cantique*, la Sagesse oriente les yeux de l'âme vers la chambre nuptiale divine (τὸν θεῖον θάλαμον)²⁸, si bien qu'elle la prépare au mariage divin, voire à l'union nuptiale avec Dieu, le but

²⁶ GNO, VI, 6-12, p. 383.

²⁷ Cf. *Ibid.*, 4^e Homélie, p. 108.

²⁸ GNO, VI, 5-6, p. 21.

final du *Cantique*²⁹. Le Nysséen exprime cette finalité moyennant la métaphore de la couche (κλίνη) qui joue chez lui un rôle très important dans l'expérience mystique. Elle désigne, en effet, le mystère de l'union entre le divin et l'humain : « La fiancée use d'une image lorsqu'elle emploie le terme couche : elle signifie l'union de la nature humaine avec le divin »³⁰. À partir de cette acception donnée à l'image de la couche, Grégoire situe la vocation de l'homme dans une perspective d'union nuptiale avec Dieu.

Cette union nuptiale n'est autre que la participation à la vie divine. Grégoire le dit expressément : « Puisque le texte a présenté au départ l'âme comme une fiancée et que celui qu'elle aime de tout son cœur, de toute son âme, de tout son pouvoir, est appelé fiancé, il s'ensuit que, parvenue à ce qu'elle estimait le sommet de ses espérances et croyant s'être déjà unie à l'objet de son désir, elle nomme couche la participation plus parfaite au bien, et désigne par le mot nuit le moment où elle s'allonge sur cette couche. Par ce terme de nuit, elle indique l'examen des réalités invisibles, à l'imitation de Moïse, qui fut dans l'obscurité où se trouvait Dieu »³¹. L'ensemble de ce vocabulaire nuptial, qui parcourt et constitue le thème central du *Cantique des cantiques*, a pour objet l'union de Dieu avec l'âme.

Or, cette union ne serait pas possible si le Fils de Dieu n'avait pas pris chair. Le mystère de l'incarnation est, en effet, la clef de possibilité d'une telle union. C'est Dieu, en envoyant son Fils unique, qui a épousé la nature humaine, s'est uni à elle et a frayé le chemin de l'union de l'âme à Dieu : « La fiancée use d'une image lorsqu'elle emploie le terme couche : elle signifie l'union de la nature humaine avec le divin, tout comme le sublime Apôtre consacre l'union de la jeune fille, c'est-à-dire nous-mêmes, avec le Christ, préparant l'âme telle une fiancée. Il déclare que la réunion des deux en un seul corps est le grand mystère de l'union du Christ avec l'Église [...]. Ainsi, en raison de ce mystère, l'âme, la fiancée, a-t-elle dénommé couche l'union avec le divin. Et cette rencontre n'a pu se réaliser que parce que le Seigneur nous est apparu ombragé par un corps, lui qui est non seulement un fiancé, mais encore un architecte ; il construit en nous sa bâtisse et est devenu lui-même pierre de sa création »³². Il est clair que l'union de l'homme à Dieu est le fruit de l'union de ce

²⁹ Ce but ne figure pas uniquement dans *Le Cantique*. Nous le retrouvons dès le premier ouvrage du Nysséen, quand il parle du « mariage spirituel » (πνευματικός γάμος), voir le *De virginitate*, XVI, 26-27, pp. 452-453 ; XX, 1, 10 ; 3, 3 ; 4, 7. 43.

³⁰ GNO, VI, 10-12, p. 108.

³¹ Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, op. cit., 6^e Homélie, pp. 144-145.

³² *Ibid.*, 4^e Homélie, pp. 98-99.

dernier à l'humanité. C'est pour cette raison que nous pouvons affirmer que le mystère de l'incarnation fonde le mystère de l'union mystique entre le divin et l'humain.

Par ailleurs, l'union nuptiale dont il s'agit est le résultat du conflit spirituel entre les désirs de la chair et l'*érôs* divin. C'est l'*érôs* divin qui fait naître cette union et qui la garde des pièges des désirs charnels : « Il s'ensuit que l'amour divin (τὸν θεῖον ἔρωτα) naît de ce qui s'oppose au désir corporel, si bien que, si d'un côté le relâchement, la licence, les marques de l'indolence entraînent ce désir, d'un autre côté, le courage effrayant et terrifiant devient matière de l'amour divin (τοῦ θείου ἔρωτος)... »³³. On voit clairement que cette union entre le divin et l'humain ne peut se réaliser indépendamment de l'*érôs* divin. D'ailleurs, Grégoire dit que c'est la flèche de l'amour divin, atteignant l'âme, qui lui procure une joie nuptiale³⁴.

Ainsi, la métaphore nuptiale entre Dieu et l'âme et le registre sémantique qui lui est propre – les couronnes nuptiales³⁵, la bouche et le baiser du fiancé³⁶, l'image de la couche³⁷, la chambre nuptiale³⁸, la joie nuptiale³⁹, le chant nuptial (ἐπιθαλαμίου τροπῆς)⁴⁰, le lit royal⁴¹, le voile nuptial⁴²... – renvoie à l'*érôs* de Dieu qui cherche son aimé pour s'unir à lui en vue d'un mariage divin : « Tandis que la Sagesse, écrit Grégoire, apparaît sous les traits du futur époux : l'homme, de fiancé devenu jeune fille pure, pourra ainsi être recherché en mariage par Dieu et, uni au Seigneur, devenir avec lui un seul esprit, puisqu'il aura part à sa perfection et à son impassibilité. Allégé du fardeau de la chair, il sera pur esprit »⁴³. Ce texte est capital pour notre propos, puisque Dieu y est représenté comme le futur Époux de l'âme humaine qui prend sur soi l'*érôs* divin et recherche l'âme pour faire d'elle son épouse en un mariage divin. En vertu de ce qui précède, tout *Le commentaire du Cantique des cantiques*, destiné à l'union nuptiale entre Dieu et l'homme, ne peut être compris qu'à la lumière du mouvement de l'*érôs* de Dieu pour nous, manifesté dans le mystère de l'incarnation, puisque c'est lui qui recherche l'âme de la fiancée en

³³ *Ibid.*, 6^e Homélie, p. 151 ; GNO, VI, 18-12, pp. 191-192.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 4^e Homélie, pp. 108-109.

³⁵ *Ibid.*, 1^{re} Homélie, p. 44.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 51.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 4^e Homélie, p. 98.

³⁸ *Ibid.*, p. 100.

³⁹ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁰ GNO, VI, 16, p. 128.

⁴¹ Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, op. cit., 6^e Homélie, p. 150.

⁴² *Ibid.*, 12^e Homélie, p. 248.

⁴³ *Ibid.*, 1^{re} Homélie, p. 45.

vue du mariage divin. Par conséquent, ce vocabulaire nuptial, visant à exprimer l'union entre Dieu et l'âme, prouve l'existence du mouvement érotique descendant : l'*érôs* de Dieu *pour* l'homme qui cherche l'*érôs* de ce dernier en vue d'un mariage spirituel. Sans l'*érôs* de Dieu, l'*érôs* de l'homme n'existe pas car c'est le premier qui fonde le second, l'attire, le purifie et le recherche en mariage. C'est pour cette raison que l'amour sponsal de Dieu, révélé dans le mystère de l'incarnation et à l'origine de cette union et de cette vocation nuptiales, mérite le nom d'*érôs*.

I. 3. La symbolique du corps

Le *Commentaire du Cantique des cantiques* de Grégoire abonde en références non seulement à la beauté « corporelle » de la fiancée après sa transfiguration, mais aussi et surtout, à la beauté « corporelle » du fiancé, décrite à partir de ses membres : la tête⁴⁴, les yeux purs⁴⁵, les joues⁴⁶, les lèvres⁴⁷, les mains⁴⁸, le ventre⁴⁹, les jambes⁵⁰, la gorge et la voix⁵¹. Une question se fait jour à ce propos : qu'est-ce qui permet à Grégoire de faire l'éloge du corps divin (τοῦ θείου σώματος ἑπαινον)⁵² et d'avoir une conception très optimiste vis-à-vis du corps humain ? Pourquoi et comment le corps fait-il sens dans la théologie nysséenne ?

Si l'analyse faite par Grégoire accorde une place primordiale au corps humain c'est grâce aux deux mystères : l'incarnation et la déification. En effet, le corps impliqué dans cette ascension est le corps de l'homme qui est appelé à transfigurer son *érôs*, à se transfigurer et à devenir spirituel tout en restant corporel, car le spirituel ne nie pas le corporel et vice-versa, mais ils se complètent mutuellement dans la démarche ascendante de l'homme. La transfiguration en un sens plus spirituel ne discrédite pas le corps humain, mais elle l'appelle à un travail d'élévation et de conversion afin que le corporel épouse le spirituel et que le spirituel s'incarne dans le corporel.

Cette nouvelle réalité mystique qui en découle ne peut exister sans le rôle de l'*érôs*, puisque c'est l'*érôs* en Dieu qui est à l'origine de la

⁴⁴ *Ibid.*, 13^e Homélie, pp. 267-268.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 268-271.

⁴⁶ *Ibid.*, 14^e Homélie, pp. 274-275.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 276.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 277-278.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 280-281.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 281-282.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 285-286.

⁵² *Ibid.*, p. 277 ; GNO, VI, 16-17, p. 406.

descente de Dieu pour l'homme et l'érôs en l'homme qui est à l'origine de l'ascension de l'homme vers Dieu. Le corps divin ne peut exister qu'à travers le mystère de l'incarnation, c'est-à-dire l'envoi de l'érôs de Dieu sur terre ; et le corps humain ne peut être chanté et loué qu'à partir du mystère de la déification, c'est-à-dire à partir de la transfiguration de la force amoureuse en l'homme, à savoir l'érôs. Le *De Virginitate* de Grégoire explique ce chemin en le liant clairement à la puissance érotique en l'homme : « Et donc, afin de pouvoir, libre et dégagée le plus possible, lever les yeux vers la volupté divine et bienheureuse, notre âme ne se tournera vers aucun des biens terrestres et ne prendra point sa part des voluptés dont l'usage est permis dans la vie commune ; mais elle détournera des biens corporels sa puissance d'aimer (τὴν ἐρωτικὴν δύναμιν) pour la reporter sur la contemplation intellectuelle et immatérielle du Beau »⁵³. Nous voyons très clairement que la force amoureuse en l'homme, quand elle se détourne des biens terrestres, le porte vers les choses célestes. C'est elle qui lui permet de s'élancer vers les biens divins et d'entamer la démarche ascendante. C'est pour cette raison que dans la puissance de l'érôs siège la possibilité de la signifiance et de la symbolique du corps : si cette puissance se détourne des biens charnels et s'élève vers le haut, elle donne au corps sa signifiance et sa symbolique ; tel est le cas de la fiancée dans *Le commentaire du Cantique des cantiques*.

Ce type de langage et cette façon de voir confirment que le mystère de l'incarnation du Verbe de Dieu – à partir duquel il nous est permis de parler de Dieu qui « s'est fait chair » et de ses membres corporels – se situe au cœur même de la théologie mystique et du *Commentaire du Cantique des cantiques* donné par Grégoire ; que le corps, voire les membres corporels, se trouvent eux aussi au cœur de l'expérience mystique nysséenne qui culmine en la déification de l'homme, but ultime de l'incarnation. Dès lors, l'érôs dont il s'agit ne peut pas être un érôs vulgaire, ou bien un érôs qui irait uniquement de l'homme vers Dieu, mais d'abord et surtout un érôs qui a pour origine Dieu et pour objet l'homme.

En conclusion, nous proposons trois pistes de recherche à la lumière de l'érôs divin chez Grégoire de Nysse :

1 – La conception de l'érôs, qui révèle le dialogue entamé par Grégoire de Nysse entre Écriture et philosophie, foi et raison, et l'expérience érotique sont intimement liées à la conception de la corporéité chez notre auteur. Nous avons vu que si, entre autres, le Nys-

⁵³ Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*, op. cit., V, 15-21, pp. 336-337.

séen intègre l'*érôs* et la thématique érotique dans sa théologie c'est parce qu'ils sont en correspondance intime avec le corps. On ne peut comprendre l'*érôs* dans la pensée nysséenne sans comprendre le corps et inversement. L'évêque de Nysse ne reçoit l'*érôs* – c'est-à-dire toute la démarche érotique – que parce qu'il l'aide à intégrer le corps dans l'ascension mystique, et par conséquent à respecter et à comprendre en profondeur ce qu'est l'homme. Le corps est omniprésent dans la mystique nysséenne, que ce soit avant la transfiguration de l'*érôs* ou après celle-ci. Cette façon positive de concevoir le corps humain constitue une piste intéressante pour une *théologie du corps* d'autant plus que, comme le rappelle Grégoire, il n'y a pas de résurrection sans le corps.

2 – La conception nysséenne de l'*érôs* nous permet également de fonder une *théologie du désir*. Le changement radical élaboré par Grégoire par rapport à l'*érôs* et au désir selon la philosophie grecque réside justement dans sa conception positive du désir, puisqu'il n'hésite pas à parler du désir incorruptible de Dieu : c'est Dieu qui désire l'homme dans une recherche amoureuse à travers son incarnation. Cette vision nous permet d'élaborer une *théologie du désir* et de fonder une *éthique du désir* capable de repenser la place du désir dans le composé humain, et aussi la théologie du mariage en lien étroit avec le désir⁵⁴.

3 – La conception grégorienne de l'*érôs* est développée dans le *Cantique* dans un contexte métaphorique et trinitaire. Nous avons déployé cette métaphore, la métaphore de la flèche, en insistant surtout sur l'*érôs* et l'*érastès* qui sont le Christ. En d'autres termes, notre interprétation était christologique afin de fonder notre énoncé : le Christ est l'*Érôs* de Dieu. Mais il serait utile de développer l'*érôs* dans sa dimension encore plus large, c'est-à-dire dans sa dimension trinitaire : le Père est l'archer, le Fils est la flèche de l'*érôs* et l'Esprit Saint est la triple extrémité de cette flèche. Laissons le dernier mot à Grégoire qui nous fait goûter au mystère trinitaire de l'amour :

« L'âme célèbre ensuite l'archer, qu'elle félicite d'avoir bien visé. Il a, en effet, bien dirigé sa flèche sur elle. "Je suis blessée d'amour", dit-elle (Ct. 2, 5). Dans ce passage, elle indique la flèche qui a pénétré au fond de son cœur, et l'archer qui l'a lancée est l'amour (ὁ δὲ τοξότης τοῦ βέλους ἡ ἀγάπη ἐστίν). Or nous savons par la sainte Écriture que l'amour, c'est Dieu (τὴν ἀγάπην τὸν θεὸν εἶναι) (Is. 49, 2 ; cf. 1 Jn. 4,

⁵⁴ Cela renvoie à la problématique fort intéressante du « pur amour » chez Fénelon et Bossuet. Voir l'article de D. Müller, « Agapè comme relève d'Eros ? Les dangers d'un amour sans désir », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 260, septembre 2010, pp. 69-80.

8). Il envoie la flèche qu'il a élue, à savoir le Dieu fils unique (τὸν μονογενῆ θεόν), sur ceux qui sont sauvés et il a d'abord enduit la triple extrémité de cette flèche de l'Esprit de vie (la foi est la pointe) ; de la sorte, cette pointe introduit, chez celui qu'elle atteint, l'archer en même temps que la flèche (συνεισγάγῃ μετὰ τοῦ βέλους καὶ τὸν τοξότην), comme le dit le Seigneur : mon Père et moi "nous viendrons [...] et nous ferons chez lui notre demeure" (Jn. 14, 23) »⁵⁵.

⁵⁵ Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, op. cit., 4^e Homélie, p. 108 ; GNO, VI, 7-17, p. 127.