Hubris et péché des origines : remarques sur le cas de Grégoire de Nazianze

Jean-Marie Mathieu

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1772>

DOI : 10.4000/kentron.1772

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2006

Pagination : 115-134

ISBN : 2-84133-296-0

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Jean-Marie Mathieu, « *Hubris* et péché des origines : remarques sur le cas de Grégoire de Nazianze », *Kentron* [En ligne], 22 | 2006, mis en ligne le 21 mars 2018, consulté le 18 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1772> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1772>

Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

HUBRIS ET PÉCHÉ DES ORIGINES : REMARQUES SUR LE CAS DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE¹

L'opinion scientifique courante de la fin de l'avant-dernier siècle et de la première moitié du siècle dernier veut qu'il y ait analogie entre la condamnation grecque de l'*hubris* (ὕβρις) et une définition chrétienne de la faute primordiale et essentielle de l'humanité comme « refus d'être créature et de garder dans l'alliance avec Dieu la place que celui-ci a assignée à la créature »² : dans cette perspective, on exprime le concept considéré comme commun soit par le calque *hybris*, soit par le terme *démésure*. J'ai consacré un premier travail à montrer que bon nombre de textes grecs classiques supportent mal, pour le mot *hubris*, la traduction stéréotypée de « démesure »³. Voici le second volet de la critique que je présente de cette opinion traditionnelle : il s'agit maintenant de montrer, par le cas de Grégoire de Nazianze, que l'interprétation du péché d'Adam, tel qu'il est raconté dans le chapitre 3 du mythe de la *Genèse*, comme une *hybris* ou une « démesure » qui consiste dans l'usurpation du divin, est loin d'être l'opinion unanime des Pères – en particulier grecs et antérieurs à Augustin⁴.

Un premier point de mon exposé est lexicologique : il concerne le vocable ὕβρις et ses dérivés et composés chez Grégoire de Nazianze. Les occurrences sont nom-

1. Une première version de ce texte a fait l'objet d'une communication en décembre 2005 à Caen sous le titre « *Hubris*, démesure et divinisation dans la patristique grecque : le cas de Grégoire de Nazianze ».

2. L'expression est de Roger Mehl (cf. Mehl 1957, 2) – j'ai cité le passage plus longuement dans Mathieu 2004, p. 16, n. 4.

3. Mathieu 2004.

4. Je poursuis ici avec Michelle Lacore la polémique scientifique dont témoignent nos deux articles parus dans *Kentron* 20, 2004 : cf. Lacore 2004, 47-77. Le présent travail répond en particulier au dernier paragraphe de M. Lacore, où, après avoir évoqué une citation paraphrastique de Sophonie par Origène et deux emplois de Grégoire de Nazianze dans le *Christos Paschôn*, elle conclut son article, qui porte surtout sur les mots de la démesure autres qu'*hubris*, par « Ces auteurs [sc. Origène et Grégoire de Nazianze], pour qui la culture hellénique était un élément vital, n'ont pas choisi sans de bonnes raisons le terme d'*hubris* pour lui donner cette portée théologique » (Lacore 2004, 77) – je laisserai de côté les traducteurs septantaires des *Prophètes* et Origène, mais j'évoquerai les emplois cités de Grégoire de Nazianze.

breuses et approchent de trois cents⁵. Or, en dépit de la valorisation morale de l'ordre et de la mesure par Grégoire de Nazianze⁶ et de sa condamnation corrélative de l'excès⁷, je ne puis trouver un cas où la traduction d'*hubris* par « démesure » s'impose. Et le jeu de mots d'*étymologie synchronique* avec ὑπερ est presque absent⁸. L'emploi du terme *hubris* dans un texte où il est aussi question du mythe de la faute d'Adam est d'autre part très rare⁹. La plus grande part des emplois des mots de la famille d'*hubris* s'applique, sans connotation particulière, à des actes pour lesquels les traductions françaises d'« outrage », d'« insulte », de « violence » se présentent naturellement et ont d'ailleurs été utilisées¹⁰. Le domaine d'emploi des termes,

5. Aux occurrences d'ὑβρις et de ses dérivés (ὑβρίζω, ὑβρισμα, ὑβριστής, ὑβριστρία, ὑβριστικός) et composés (ἐνυβρίζω, ἐξυβρίζω, ἐφυβρίζω, καθυβρίζω, περιυβρίζω, συνυβρίζω) qui, au nombre de deux cent quatre-vingt-trois, figurent dans la concordance de Mossay, il convient d'ajouter les deux occurrences d'ὑβρις qui figurent dans les soixante vers qu'on doit ajouter au poème C I i 9 après le vers 18 – les références que j'y donnerai seront sous la forme « C I i 9 (ici numéro du vers) Attar », d'après l'édition critique qui figure dans la thèse de Jamel Attar (= Attar 2005) aux pages 192-198. Ces deux occurrences supplémentaires d'*hubris* sont en C I i 9, v. 21 Attar (cf. Attar 2005, 192) et v. 33 (cf. Attar 2005, 192). Le nombre total est donc de deux cent quatre-vingt-cinq.
6. Pour cette valorisation de l'ordre et de la mesure, voir par exemple *Or.* 32, 8, et tout le développement ultérieur.
7. Pour cette condamnation de l'excès, voir par exemple la façon dont Grégoire, dans son commentaire de *Nb* 20, 17 (et 21, 22, voire 22, 26 – et textes parallèles), texte qu'il lie à *Proverbes* 4, 27, en parlant de la *voie royale* vers Dieu, dont il ne faut s'écarter *ni à droite, ni à gauche*, insiste une fois sur la nécessité de ne pas dévier à droite, de ne pas être plus δίκαιος ou σοφός qu'il ne faut : *Or.* 32, 6 ; on sait en effet, et Grégoire le rappelle là, que la droite est le côté du Bien, la gauche, le côté du Mal. Voir encore C I i 4, v. 86 ; etc.
8. Je trouve un seul exemple de ce jeu de mots entre ὑβρις (C II ii 5, v. 85 <col. 1548>) et ὑπερ- (*ibid.* v. 84). Il s'agit d'une démarche féminine, arrogante (πόδες [...] ὑπεροπλονιόντες) et contraire à la pudeur (ψεῦσται σωφροσύνης : v. 85). En ce qui concerne l'autre étymologie, celle qui relie *hubris* à l'écrasement, je n'ai pas rencontré chez Grégoire un seul jeu de mots avec un terme en βρι-.
9. Dans un contexte de description de l'expulsion hors du Paradis des protoplastes (C I i 7, v. 65), on trouve l'évocation de l'*hubris* de Lucifer (au vers 68), dont on peut se demander (voir le vers 66) si elle ne serait pas aussi l'*hubris* d'Adam. C'est là le seul texte que je puisse ajouter aux deux passages du *Christos Paschôn* (v. 39 et 1341) évoqués par Michelle Lacore à la fin de son article (cf. Lacore 2004, 77 et note 165). À ces trois emplois d'*hubris* où une référence est, ou peut être, au péché d'Adam, celui qui s'intéresse à l'*hubris* comme démesure théologique peut ajouter une référence à la construction de la tour de Babel (C I ii 1, v. 449). Je note cependant que pour C. P. 39, il s'agit (chez Eschyle et Grégoire) de la transmission de la violence ou du péché à travers l'histoire et que, pour C. P. 1341, le terme, chez Euripide et Grégoire, se traduirait peut-être mieux par « outrage » ou « violence » ; de plus, dans ce dernier cas, l'*hubris* pourrait être d'abord celle qui est commise sur la première mère et le premier père.
10. Ainsi *Or.* 4, 27 (« insulter » et « insolence » [Bernardi 1983, 123]) ; 4, 89 (« outrage » [Bernardi 1983, 225]) ; 5, 5 (« violent » [Bernardi 1983, 303]) ; 5, 18 (« insolence » et « outrage » [Bernardi 1983, 329]) ; 5, 23 (« insolence » [Bernardi 1983, 339]) ; 24, 3 (« insolence » [Mossay 1981, 45]) ; 42, 23 (« outrages », « insultes », « insultés », « insulteurs » [Bernardi 1992, 101 et 103]) ; 43, 54 (« outrage » [Bernardi 1992, 239]) ; C I ii 8, v. 207-208 (*PG* 37, col. 663 : *vim, injuriam* Clémencet-Caillau) ; etc.

comme il est normal d'après les sujets traités par le Nazianzène, est souvent religieux, mais ceci ne doit entraîner aucune conclusion du point de vue du sens lexical du mot pour lui, qu'il s'agisse de violences intercommunautaires¹¹ ou individuelles ; de violences sexuelles¹² ou d'élans non contenus du ventre, du bas-ventre ou de la matière¹³ ; de coups outrageants¹⁴ ou de mots ; ou encore, d'une situation objectivement outrageante¹⁵. L'outrage peut consister en de simples expressions théologiquement erronées qui sont un refus arien ou pneumatomaque de la divinité du Verbe ou de l'Esprit¹⁶ ; il peut consister aussi en des affirmations non spécifiquement chrétiennes d'une philosophie de la Divinité indigne d'elle¹⁷ ; dans ces derniers cas, l'*hubris*, comme outrage fait à Dieu, fonctionne dans le domaine théologique, sans qu'il y ait par là même thématization d'un péché et d'une démesure unique essentiellement théologique et exprimée par le terme d'*hubris*. En effet, lorsque le poème des *Définitions*¹⁸ en vient à ce vocable *hubris*, le mot est défini dans un contexte, non d'origine du Mal ou d'Histoire du Salut, mais de rapports sociaux : dans les vers qui précèdent la définition de l'*hubris*, les termes définis désignent des qualités ou des défauts que l'auteur distingue soigneusement et qui vont de la vertu de grandeur d'âme au souci de la fausse gloire¹⁹ ; dans les vers suivants, les termes définis désignent des paroles adressées à autrui comme injures ou comme reproches, puis des déclarations portant de façon diverse atteinte à l'honneur de celui qui en fait

-
11. Ainsi Or. 22, 7 (ταῖς κατ' ἀλλήλων ὕβρεσι « des fureurs qui nous excitent les uns contre les autres » [Mossay 1980, 233] – il s'agit de violences intercommunautaires interchrétiennes évoquées de façon générale) ; 42, 23 (violences, toujours interchrétiennes, subies par Grégoire de Nazianze) ; 4, 89 (violences des persécuteurs : sous Julien, les Aréthusiens contre Marc) ; etc.
 12. Ainsi Or. 4, 77 (le dieu *Pan* qui tire son nom de ce qu'il est né de *tous* les prétendants de Pénélope) ; etc.
 13. Or. 24, 8 (la débauche de Cyprien qui entraîne son λογισμός à la manière d'un cheval ὕβριστής fait allusion au mythe du *Phèdre* de Platon) ; C I i 9, v. 33 Attar (cf. Attar 2005, 192) ; II i 12, v. 592 (col. 1209 : γαστήρος ὕβριν).
 14. Or. 4, 72 ; 18, 25 (où un commentateur éprouve le besoin de préciser ce que sont les παρειῶν ὕβρεις [sc. de simples gifles : souvenir de la *Midienne* de Démosthène] données par Grégoire l'Ancien à ses esclaves fautifs, et opposées à des punitions plus cruelles).
 15. Ainsi Or. 36, 1 (la mort d'Arius dans les latrines, qui châtie l'outrage fait par Arius à la divinité du Verbe) ; 43, 54 (la décision outrageante d'exil prise contre Basile). Et même peut-être Or. 23, 9 (l'état de créature [κτιζόμενον] est un état d'esclavage [δουλείας] et donc, peut-être, un état par là même soumis à l'outrage [ὑβριζόμενον] – bien que Grégoire se réfère, implicitement, plus spécialement, à l'emploi du terme et du concept de créature par les ariens pour désigner le Verbe).
 16. Or. 23, 9 (arianisme) ; 29, 19 (arianisme) ; 33, 1 (arianisme) ; etc. ; 41, 6 (l'Esprit, κτίσμα).
 17. Or. 28, 8 (le Dieu immatériel et incorporel emporté en un mouvement circulaire).
 18. C I ii 34 (PG 37, col. 945-964). Le titre ὅροι παχυμερεῖς serait peut-être mieux traduit par « définitions bien frappées » (cf. le ἐκτύπος du v. 267 et dernier, col. 964) que par « approximatives », en dépit de la traduction latine *definitiones minus exactae*.
 19. Μεγαλοπρέπεια, μεγαλόφρων, μικροφυχία, φιλοτιμία, χαυνότης, κενοδοξία, δόξα.

l'objet²⁰. Entre ces deux groupes de notions se trouve la définition de l'*hubris*, opposée et reliée par un « d'une part » (μὲν) aux termes qui suivent cette définition ; elle commence l'énumération des atteintes à la réputation : « l'*hubris* est acte ou propos contraire à la bienveillance venant d'un individu malveillant »²¹. L'*hubris* est donc manifestation extérieure d'une permanente et intérieure *dusmeneia* – notion que l'on peut traduire par les mots français de « malveillance » ou d'« hostilité » –, manifestation qui provient d'un individu lui-même fondamentalement hostile. Peut-être y a-t-il là un souvenir de la définition aristotélicienne de l'*hubris* au livre II de la *Rhétorique*²², où Aristote note que l'*hubris* peut consister en des actes ou des paroles. L'insistance grégorienne sur l'intention ou la volonté mauvaise, le *ménos* mauvais, de celui qui commet l'*hubris* en actes ou en paroles correspondrait alors à l'insistance d'Aristote sur le fait que l'*hubris*, contrairement à la vengeance, est sans motif rationnel : le chrétien Grégoire n'admet pas la rationalité de la vengeance²³ ; de plus, nous pouvons rapprocher un autre passage grégorien de la suite du texte aristotélicien de la *Rhétorique* sur l'*hubris*²⁴ : Grégoire paraît donc connaître la définition aristotélicienne de l'*hubris*. En tout cas, d'après la définition de Grégoire, l'*hubris* est conçue par lui comme étant un outrage en acte ou en paroles. Bref, quels que soient les contextes dans lesquels le mot figure, il apparaît que le mot ὕβρις est, dans le *lexique* nazianzénien, moral, et non théologique, et qu'il est par lui-même sans valeur métaphysique.

Quittons ici la lexicologie. Passons maintenant à la conception grégorienne du péché des origines. Mais avant d'examiner plus en détail l'exégèse grégorienne du péché d'Adam et, en particulier, avant de considérer l'attitude interprétative qui est celle de Grégoire de Nazianze à l'égard des paroles du Serpent, en *Genèse* 3, 5 : « [...] »

20. D'abord λοιδορός, puis μέμψις aux v. 101 sq. (col. 953). Viennent ensuite κατηγορία, συκοφαντία, διαβολή, βλασφημία, κακήγορος.

21. Ὑβρις μὲν ἐστὶ δυσμενοῦς οὐκ εὐμενῆς / πρᾶξις λόγος τε (v. 100 sq. : col. 952 sq. [traduction personnelle]) – contrairement à l'injure ou aux reproches, qui concernent des hontes isolées, il semble que l'attitude intentionnelle permanente de l'auteur de l'outrage est ce qui compte.

22. Aristote, *Rhétorique* 1378 b 23-26 : « l'outrage (ὕβρις) consiste en des actes ou des paroles pouvant faire éprouver de la honte au patient (τῷ πάσχοντι) sans autre intérêt que ce résultat et pour le simple plaisir » (Dufour 1938, 62) ; et Aristote précise que ceux qui commettent ces actes en représailles ne commettent pas d'*hubris*, mais se vengent.

23. Ainsi C I ii 25, v. 306.

24. Dans le poème autobiographique C II i 11, au vers 837 (voir édition Bernardi 2004, 92), Grégoire s'indigne de la façon dont jeunes et vieux manifestent leur *hubris* : c'est probablement la façon dont les vieux se conduisent en violents insulteurs qui suscite l'ironie indignée de Grégoire. Aristote, en effet, dans la suite immédiate du développement sur l'*hubris* où figure la définition que je viens d'évoquer (*Rhétorique* 1378 b 28), estime que les jeunes – et, parmi les classes d'âge, seuls les jeunes – sont, quasi naturellement, ὕβρισταί.

vous serez comme des dieux [...] »²⁵, il convient de replacer rapidement la théorie grégorienne du primitif changement de condition de l'Homme dans le cadre de l'enseignement d'ensemble du Nazianzène, en usant d'abord, pour ce faire, des exposés doctrinaux d'ensemble les plus complets, celui du discours 38, repris dans le discours 45, et l'exposé parallèle des *Arcana*. Ce type d'exposé ou de programme doctrinal est plus ou moins adapté par Grégoire au sujet, et ses têtes de chapitre sont plus ou moins développées : il part de la Théologie proprement dite (Dieu considéré en lui-même et comme Trinité) et continue par la cosmologie, puis l'anthropologie ; il finit par une histoire du salut poussée jusqu'à l'eschatologie. Les thèmes particuliers s'appellent les uns les autres : il est rare que l'un d'entre eux soit traité par Grégoire de façon totalement autonome, sans qu'on note la présence de certains des autres, au moins par prétérition ou allusion²⁶.

Dans l'exposé doctrinal en prose que répètent les deux discours *Pour la Théophanie* (Or. 38) et *Pour la Sainte Pâque* (Or. 45), Dieu est d'abord présenté comme l'Être sans limite et Infini (Or. 38, 7 sq. = Or. 45, 3 sq.). Quelques mots précisent ensuite que Dieu est Trinité, se développant en un mouvement ou en une expansion interne de sa bonté, qui est autocontemplation (Or. 38, 8 *in fine* et 9 *init.* = Or. 45, 4 *in fine* et 5 *init.*). L'expansion de cette bonté (ἀγαθότης) répand le Bien dans la Création : Dieu, en premier lieu, forme dans l'Intellect²⁷ qu'il est (ἐννοεῖ) les anges et par là fait œuvre de création de ces puissances angéliques (ἀγγελικαὶ δυνάμεις), secondes splendeurs qui sont les serviteurs de la Première Splendeur. Les anges sont peut-être, dit Grégoire, des « esprits intelligents » (νοερὰ πνεύματα). Ils sont en tout cas²⁸ des réalités immatérielles et incorporelles : au début du développement suivant, leur ensemble est de plus nommé « monde intelligible » (νοητὸς [...] κόσμος). Leur proximité avec Dieu, qui est la Première Splendeur, devrait en faire des êtres orientés uniquement vers le Bien (nommé ici le Beau : καλόν), des êtres immuables

25. Gn 3, 5 : [...] ἔσεσθε ὡς θεοί [...] – je coupe, car la théologie de l'*hybris*-démessure repose sur ces quelques mots et sur leur reprise en Gn 3, 22.

26. Étudiant, il y a bien longtemps, ce schéma grégorien (cf. Mathieu 1979, 165-194), je l'avais appelé « structure de *didascalia* ».

27. Comme pour Aristote (*Sur la Prière* : Fragment 49 Rose), pour Grégoire (C I ii 10, v. 90 sq.) « Dieu est soit Intellect (νοῦς) soit quelque autre essence supérieure (sc. à l'Intellect), que peuvent toucher (ληπτῇ : le mot employé ne comprend pas le préfixe *kata-* : il ne s'agit donc pas de *compréhension*, de connaissance parfaite, de Dieu) les traits du seul intellect » (traduction personnelle). J'adopte systématiquement pour des termes ayant en grec un rapport avec l'intellect (νοῦς) les termes français de la famille de ce mot « intellect », mais je n'ai pas, peut-être à tort, traduit l'ἐννοεῖ des *Discours* 38 et 45 par le mot « intelliger ».

28. En plus de l'hypothèse qui fait des anges des νοερὰ πνεύματα, Grégoire présente deux autres hypothèses, dont seule la première est vraiment évoquée en quelques mots, « [...] ou comme un feu (πῦρ) en quelque sorte immatériel (ἀύλον) et incorporel (ἀσώματον) » (traduction Gallay 1990, 121).

en direction du Mal ; mais en dépit des difficultés qu'il y a pour Grégoire à accepter ce retournement de direction – les anges sont, dit-il ici²⁹, « difficilement mus » (δυσκίνητοι) dans cette nouvelle orientation –, il constate³⁰ que Lucifer – le « Porte-lumière » ou, plus exactement, selon le terme grec, le « Porte-aurore » : l'étoile du matin – accompagné des puissances rebelles est devenu Ténèbres (σκοτός) en raison de son soulèvement (ἔπαρσις), et qu'avec elles, il est, pour nous, les hommes, architecte et introducteur du mal (Or. 38, 9 = Or. 45, 5). Le monde intelligible est ainsi amené à l'existence (ὑπέστη). Dieu forme alors dans son intellect un deuxième monde, celui de la matière et du visible (δεύτερον ἔννοεῖ κόσμον ὕλικόν καὶ ὁρώμενον), pour montrer que sa puissance divine lui permet d'amener à l'existence tout aussi bien ce qui lui est complètement étranger que ce qui lui est proche (Or. 38, 10 = Or. 45, 6)³¹. Ainsi Intellect et Sensible (νοῦς [...] καὶ αἰσθησις) existent-ils bien séparés, sans mélange ou fusion. Mais une science plus grande et toute la richesse de la Bonté vont se faire connaître : une performance du Verbe-Artiste fabrique en artisan un vivant unique, l'Homme, fait de visible et d'invisible – le visible étant le corps (σῶμα), pris à la matière préexistante (ἄλη [...] προϋποστάση), l'invisible, saisi uniquement par l'intellect (ἀόρατος est repris par νοούμενος), est l'âme intellectuelle (νοερά ψυχή), autrement dit l'image de Dieu, placée en l'Homme par Dieu depuis Lui-même comme souffle (πνοή) de Dieu. Ainsi l'Homme est-il esprit (πνεῦμα) en raison du don³² (χάρις), chair (σάρξ) en raison du « soulèvement » (ἔπαρσις)³³. L'Homme est l'objet d'un projet divin qui se termine par la déification (θεοούμενος) (Or. 38, 11 = Or. 45, 7). Viennent maintenant l'analyse et l'interprétation grégorienne du récit de l'aventure de l'Homme au Paradis tel que

-
29. On peut encore voir, par exemple, comment, en Or. 40, 7, Grégoire considère le péché de l'ange comme véritablement contre nature.
30. Cette constatation n'est autre que celle de l'existence d'autorités scripturaires. Il s'agit, pour la chute de Lucifer (du Serpent, de Satan [...]), du regroupement et de l'interprétation de divers textes, en particulier d'Is 14, 12 sq. et de Jb 15, 25. On peut remarquer que l'étonnement de Grégoire devant la chute de Lucifer n'est sans doute pas seulement platonisant : en Is 14, 12, le développement commence par « Comment se fait-il que (πῶς) Lucifer soit tombé du ciel [...] ? ».
31. L'outillage mental de Grégoire de Nazianze, qui relève du platonisme tardif médioplatonicien ou néoplatonicien, lui fait opposer à Dieu, qui est Être et Intellect – notions synonymes –, à moins qu'Il ne soit encore supérieur à cela même, ces deux quasi-néants que sont matière et mal. L'affirmation de l'inexistence substantielle du Mal est en effet présentée dogmatiquement en Or. 40, 45.
32. Je préfère ne pas traduire ici par « grâce », mot qui risque de trop évoquer les discussions modernes sur la *grâce*, le terme de *χάρις* par lequel Grégoire renvoie à l'insufflation divine dans la création de l'Homme.
33. Ce soulèvement doit être le soulèvement contre l'Intellect qu'on ne peut envisager chez un être purement intellectuel, soulèvement qui est donc inconcevable, mais dont le soulèvement de Lucifer a montré à Grégoire la possibilité. La lourdeur du corps, surtout sans doute lorsqu'il sera devenu, avec les tuniques de peau, « une chair plus lourde », va rappeler à l'homme sa basse origine terrestre et gêner ce mouvement peccamineux d'élévation.

la présentent les chapitres 2 et 3 de la *Genèse*. Plus encore que dans les développements doctrinaux précédents, Grégoire est ici prudent dans ses affirmations. L'interprétation des passages du récit scripturaire que cite le Théologien ou auxquels il fait allusion est en effet généralement accompagnée de formules comme « peut-être » (ἴσως)³⁴. Dans un paradis, qui n'est pas un jardin oriental, mais dont Grégoire se refuse à donner une interprétation d'ensemble, l'Homme, dépourvu qu'il est dans sa simplicité (ἀπλοῦς) de toute dissimulation et de tout déguisement³⁵, est chargé de cultiver des plantes immortelles, sans doute de « divines conceptions de l'intellect »³⁶, plus ou moins simples et plus ou moins parfaites. Une seule pousse était interdite à l'Homme, l'arbre de la connaissance (γνώσις) : Grégoire néglige en effet, comme beaucoup, la précision « connaissance du bien et du mal », qui figure dans le texte biblique. Il interprète cet arbre comme la contemplation (θεωρία)³⁷. Il est bon, précise-t-il, de prendre sa part (μεταλαμβάνειν) de cet arbre en temps opportun (εὐκαιρως). Mais l'entreprise ou l'ascension (ἐπιβαίνειν) de la contemplation n'est sûre que pour ceux qui sont avancés en perfection et ne sont plus simples (ἀπλοῖ) et goulus (λίχνοι), pour ceux qui ne sont plus de tendres (ἀπαλοῖ) enfants qui ont besoin de lait. Interviennent alors la jalousie du diable (φθόνος διαβόλου), le piège subi par la femme, plus tendre, et transmis par elle, et la faiblesse humaine de l'ancêtre. L'Homme oublie donc l'ordre donné ; vaincu, il goûte (γεῦσις), et se voit séparé de l'arbre de vie et du Paradis et, avec les tuniques de peau qu'il revêt, sent « peut-être » s'épaissir une chair (παχυτέρα σάρξ) désormais mortelle et résistante, cependant que la première connaissance qu'il acquiert est celle de sa propre honte³⁸ (Or. 38, 12 = Or. 45, 8). L'exposé doctrinal commun aux

34. À propos de la prudence interprétative que manifeste ici Grégoire, faut-il se souvenir qu'ailleurs (Or. 2, 48 et 32, 32), il évoque la tradition selon laquelle, chez les Hébreux, la lecture et l'interprétation de certains textes scripturaire sont réservées à un âge déjà avancé, et que, selon Jérôme (*in Ezech.* : PL 25, 17^A), les premiers chapitres de la *Genèse* font partie de ces textes ?

35. C'est là le sens donné ici par Grégoire à la première nudité d'Adam, celle dont l'homme n'a pas honte. Sur les interprétations de la nudité d'Adam, voir Harl 1966a.

36. φυτῶν ἀθανάτων γεωργὸν, θεῶν ἐννοιῶν ἴσως (dans le texte, traduction personnelle des termes ici en italiques), dit Grégoire au début de ce paragraphe 12 du *Discours* 38 : il ne faut pas négliger le rapport étymologique entre les *ennoiai* et le νοῦς (« intellect »).

37. Pour cette interprétation grégorienne de l'arbre de la connaissance par la contemplation (Or. 38, 12 = Or. 45, 8), nous devons peut-être noter qu'il n'y a pas ici de formule de prudence dans l'interprétation.

38. La paraphrase grégorienne du texte biblique transpose en cet endroit, pour la rapprocher de Gn 3, 7 où, après le péché, Adam et la femme prennent conscience de leur nudité et se font des ceintures en feuille de figuier (ceintures non rappelées par Grégoire), l'évocation de la honte (ou plus exactement de l'absence de honte) qui figure plus haut dans le texte biblique, lors de la présentation de la nudité primitive (Gn 2, 25 ou – simple découpage différent des chapitres – 3, 1). Grégoire introduit cette première connaissance de la honte après avoir évoqué les tuniques de peau dont Dieu revêt Adam et la femme. Il ne commente pas autrement ce nouveau sens donné à la nudité : sexualité ?

deux discours se termine, après l'évocation rapide des progrès du mal et des corrections divines, par la description synthétique du remède final (τέλος), l'Incarnation du Verbe même de Dieu. Avec l'Incarnation, il y a, de nouveau, un être unique formé de deux contraires, Esprit et chair. L'un des éléments divinise, l'autre est divinisé, en un mélange, une fusion ou une union, encore plus paradoxale et plus divine que la première, union qui m'enrichit, moi homme, de la gloire et de la divinité. C'est là une manifestation de la richesse de la Bonté, et c'est parce qu'elle est une participation encore plus paradoxale que la première – celle de la primitive création de l'Homme – qu'elle est plus digne de Dieu. Car à l'origine, c'était l'inférieur qui participait au supérieur ; ici, le supérieur participe à l'inférieur (*Or.* 38, 13 = *Or.* 45, 9)³⁹.

L'exposé que présente le groupe de poèmes didactiques que constituent les *Arcana*⁴⁰ est très parallèle à celui qui est commun aux discours 38 et 45 : il commence par la présentation de Dieu en lui-même pour terminer par le Salut, le dernier poème de la série se terminant par le mot de baptême. Ces poèmes développent leurs thèmes plus que ne le fait la prose que je viens d'analyser. Ils le font tout spécialement dans le domaine de la théologie trinitaire. Leurs développements particuliers – les poèmes individuels des Mauristes⁴¹ – présentent une certaine unité individuelle, ce qui entraîne des reprises thématiques. Il y a de plus, dans les exposés, une part importante de présentation négative et critique de positions philosophico-théologiques écartées. Tous ces traits rendraient non seulement fastidieuse, mais inutile à mon propos, une analyse d'ensemble. Je me contenterai de reprendre, sur Lucifer, sur la création et la chute de l'Homme, sur l'Incarnation-Rédemption, les passages parallèles à ce que l'on trouve dans l'exposé précédemment analysé. Dieu, qui est l'Intel-

39. Les circonstances où furent prononcés les deux discours (*Or.* 38, *Pour la Théophanie*, et *Or.* 45, *Pour la Sainte Pâque*) entraînent des fins différentes pour chacun d'entre eux : le *Discours* 38 présente les événements de la vie du Christ incarné ; le *Discours* 45 a un long développement sur la Pâque. Mais tous deux insistent sur le rôle anthropologique de l'Incarnation-Rédemption : tous les mystères de l'Incarnation peuvent se résumer dans le fait de mener l'Homme à un état de perfection en le remodelant et le faisant revenir au premier Adam (*Or.* 38, 16) ; ou bien, dans la récapitulation du discours *Pour la Sainte Pâque*, la création de l'Homme pour le bonheur, à travers la tromperie que nous avons subie et l'Incarnation et la mort de Dieu, dont nous avons besoin, mène à la coréurrection et à la coglorification (*Or.* 45, 28).

40. C I i 1-5 [...] et 7-9. Keydell 1951 – qui a fait remarquer l'insertion erronée commise par les Mauristes de C I i 6 entre les poèmes 5 et 7 – y voyait même un unique poème didactique. Pour le texte, voir de préférence Moreschini-Sykes 1997 (où ne figurent pas, à tort selon moi, soixante vers, pour lesquels il faut se reporter à Attar 2005 ou, à défaut, à Bandini 1764 [*Laurentianus* VII 10] ou à Wyss 1946). Traduction française complète des *Arcana* dans Attar 2005 (traductions partielles dans Gallay 1941, 126 sq. et dans Richard 2003, 491-498, 503-507 [C I i 4 sq.]). Traduction anglaise complète, sur le texte de Moreschini – et donc sans les mêmes soixante vers, dans Moreschini-Sykes 1997.

41. Le découpage en poèmes particuliers peut d'ailleurs un peu varier selon les témoins de la tradition manuscrite.

lect et la Première Splendeur, conçoit et crée (C I i 4, v. 75) les anges (C I i 4, v. 89-90), « intellects agiles, feux et souffles divins »⁴². En dépit de ses hésitations, et de son refus d'imputer à la *satiété* de lumière⁴³ qui devrait au contraire les maintenir dans le bien, la chute des anges, l'existence du Serpent (C I i 7, v. 41) fait constater à Grégoire que, « en vue du mal, la nature des anges change difficilement (δύστροπος) – seulement difficilement, faut-il comprendre. Notre nature, continue Grégoire, située en troisième place, change facilement (εὐτροπος), puisque autant nous sommes loin de Dieu, autant nous sommes proches du mal. C'est pourquoi, Lucifer, le tout premier, s'étant exalté (ὕψος ἀερεῖς – il espérait en effet, ajoute Grégoire, l'honneur royal du grand Dieu, alors qu'il possédait déjà une très grande gloire), perdit sa splendeur et tomba ici-bas sans honneur, tout entier ténèbres (σκότος) au lieu de Dieu »⁴⁴. Lucifer poursuit donc de sa haine les sages ; « il ne veut pas que s'approche de la Divinité (θεότητος [...] ἄσσον ἰκέσθαι) l'ouvrage modelé par Dieu (πλάσμα Θεοῦ) »⁴⁵. « C'est pourquoi, continue Grégoire, le jaloux chassa du paradis ceux qui souhaitaient une gloire égale à celle de Dieu »⁴⁶. Après avoir ainsi évoqué, dans le poème *Sur les natures raisonnables* (C I i 7), la création des anges, la chute de Lucifer et son rôle dans l'expulsion de l'Homme hors du paradis, Grégoire revient plus loin, dans le poème *Sur l'âme* (C I i 8), sur la création et l'aventure de l'homme. Délibérant en lui-même, Dieu décide de créer un genre d'être qui unit le ciel, résidence des « saints intellects, bons anges »⁴⁷, avec la terre, résidence des bêtes brutes. Il prend une part de la terre nouvellement hypostasiée, la façonne de ses mains immortelles et lui donne une part de sa propre vie (C I i 8, v. 61-73). « De poussière et de souffle (Ἐκ δὲ χοῶς πνοιῆς τε), continue Grégoire, je fus composé mortel, image de l'Immortel (ἀθανάτοιο εἰκὼν) »⁴⁸. Mais, après cette création à la gloire de Dieu⁴⁹ et pour que « l'homme chemine, Dieu, d'ici-bas vers Dieu »⁵⁰, l'homme est placé, libre, doué du libre arbitre, « nu (γυμνός), sans malice et sans

42. C I i 7, v. 14 sq. (trad. personnelle). Vaudrait-il mieux traduire par « esprits » le mot πνεύματα ? Notons, d'autre part, que Grégoire juxtapose dans son poème ce qu'il présente dans son exposé en prose comme des hypothèses différentes.

43. Les anges de Grégoire sont φωτὸς κεκορημένον εἶδος (C I i 7, v. 38 : la notion de « satiété » est utilisée ici en un sens positif). Sur la notion, origénienne ou imputée à Origène, de « dégoût » ou de « satiété » (κόπος) pour la chute préempirique des créatures spirituelles, voir Harl 1966b.

44. C I i 7, v. 53-59 (trad. Attar 2005).

45. C I i 7, v. 63 sq. (trad. Attar 2005 légèrement modifiée).

46. C I i 7, v. 65 sq. (trad. Attar 2005).

47. C I i 8, v. 62 (trad. personnelle).

48. C I i 8, v. 74 sq. (trad. Attar 2005 légèrement modifiée).

49. Interprétation de κύδος du vers 98 par Attar 2005. D'autres y voient une première annonce de la divinisation énoncée au vers suivant.

50. θεῶ θεὸς ἐνθεν ὁδεύση : C I i 8, v. 99 (trad. Attar 2005)

forme de duplicité »⁵¹, dans le Paradis, dont Grégoire précise ici que c'est pour lui « la vie céleste »⁵². Dieu fait de l'Homme un cultivateur (γεωργός) qui sert les *logoi* (C I i 8, v. 106) – sans doute est-ce là pour Grégoire une autre façon de désigner ce que l'exposé en prose appelait les *theiai ennoiai* que sont les plantes du Paradis : de même, en effet, que les *ennoiai* divines sont, dans l'exposé en prose, la monnaie du divin Intellect (le *Nous* : Νοῦς), les *logoi* seraient ici la monnaie du *Logos*, du Verbe-Créateur. Seul est alors interdit à l'Homme un arbre d'une catégorie plus parfaite que les autres, l'arbre de la parfaite distinction du bien et du mal, connaissance qui ne convient pas aux débutants, de même qu'une nourriture parfaite ne convient pas aux bébés (C I i 8, v. 107-111 – νηπίαχος au vers 111). Mais se laissant prendre aux ruses du jaloux (φθονερός) et encouragé par le « raisonnement féminin », l'Homme « goûte (γεύομαι) avant le temps (προώριος) au fruit » ; ainsi il revêt les « tuniques de peau, une chair lourde », et il devient « porteur de mort »⁵³. L'Homme quitte le jardin, vient sur la terre, qui fut son origine et où il mène une vie pénible, cependant que Dieu verrouille le paradis, où se trouve « l'arbre très précieux », pour que le premier Adam n'atteigne pas « avant le temps » – c'est encore une fois προώριος qui est employé par Grégoire – cet « arbre de vie » (C I i 8, v. 117-122). Le dernier poème des *Arcana* évoque enfin l'histoire de l'humanité en la poussant jusqu'au salut apporté par le Christ, « Dieu et mortel », mais qui forme une seule unité divine, pour que, nouvel Adam, il guérisse le premier Adam⁵⁴. Cette guérison, fait remarquer Grégoire, ne viole pas la liberté humaine : elle consiste en de nombreuses protections fournies par Dieu dont tout spécialement le don ou la grâce (χάρις) du baptême (λουτρόν).

Il faut maintenant tenter de faire une synthèse rapide de la doctrine grégorienne du premier péché humain, en utilisant aussi les autres textes qui, dans l'œuvre du Théologien, évoquent cette faute de l'Homme qui amène les hommes à leur état actuel⁵⁵. Le risque, en voulant montrer une cohérence, est de durcir indûment des positions prudentes de Grégoire de Nazianze, voire des positions hésitantes. L'hésitation s'explique d'abord parce qu'il s'agit d'exégèse sans que cette exégèse figure dans un commentaire suivi d'un livre de l'Écriture où l'auteur exposerait les diverses hypothèses d'interprétation avant (ou non) de conclure. Les interprétations rapides

51. C I i 8, v. 104 (trad. Attar 2005).

52. C I i 8, v. 105 (trad. Attar 2005).

53. C I i 8, v. 112-116 (les expressions entre guillemets sont reprises de la trad. Attar 2005).

54. Voir C I i 9, v. 110 Attar *sq.* = 48 vulg. *sq.*

55. Voici les références de ces textes extérieurs aux grands exposés dogmatiques analysés plus haut, que j'utiliserai plus ou moins en ce qui concerne le péché humain des origines : *Or.* 2, 25 ; 18, 8 ; 33, 9 ; 33, 12 ; 36, 5 ; 39, 2 ; 39, 7 ; 39, 13 ; 40, 45 ; 44, 4 ; C I i 10, v. 13-21 ; I ii 1, v. 117-124 ; I ii 3, v. 65 *sq.* ; II i 11, v. 959-961 ; *Christos Paschôn*, Prologue, v. 14-18 ; 1-50 ; 578 ; 718 ; 943 ; 1341 ; 2534.

sont présentées par Grégoire dans des discours, et donc adaptées nécessairement aux circonstances ; certaines des exégèses présentées par lui dans ses poèmes sont d'ailleurs tout autant, à l'exception peut-être des développements déjà analysés des *Arcana*, adaptées au thème principal de chaque œuvre particulière. Il ne faut pourtant pas négliger totalement ces passages volontiers allusifs. La synthèse que je tenterai reposer sur ce qui me paraît former les positions dominantes dans l'œuvre grégorienne, mais je présenterai rapidement les textes au moins en apparence divergents.

Précisons encore que je parle de premier péché humain ou de faute de l'Homme sans distinguer ce que le récit du livre de la *Genèse* attribue à Adam ou à la femme – et quels que soient les termes employés par Grégoire (le nom Adam, une désignation autre de l'homme des origines, une première personne du singulier ou du pluriel). C'est en effet le point de vue le plus courant du Théologien, qui, le plus souvent, lorsqu'il lui arrive de noter un rôle particulier de la femme dans l'aventure du primitif jardin d'Eden, ne le fait qu'avec une intention particulière. Ainsi le rappel particulier du rôle d'Ève qui apparaît dans le corps du texte du *Christos Paschôn* s'explique par le rôle de protagoniste qui est dans ce poème dramatique celui de la *Théotokos* et par l'utilisation corrélatrice du parallèle Ève / Marie⁵⁶. Ainsi encore, dans l'éloge funèbre de son père, Grégoire l'Ancien, qui devient vite l'éloge de sa mère, Nonna, présente⁵⁷, Grégoire le Théologien fait de Nonna le type même de la « femme forte » ou « virile » (*gunè andreia*) du poème de *Proverbes* 31, 10. En conduisant son mari au christianisme, la mère du Théologien a inversé les rôles archétypaux : elle est à l'opposé de la femme qui, aux origines, escroque son mari par le plaisir (l'allusion est au fruit bon à manger de *Genèse* 3, 6). Dans les autres textes où il est question du rôle de la femme dans le primitif changement de condition de l'Homme, ce rôle n'est pas loin d'être interprété allégoriquement. Dans le discours 36, au paragraphe 5, la femme « et » (mais on aurait envie de traduire καί par « c'est-à-dire ») le plaisir jouent le rôle d'intermédiaire entre l'Envie (ou Lucifer) et Adam. Déjà, dans le passage qui figure à l'identique dans les discours 38 et 45 et que j'ai évoqué plus haut (*Or.* 38, 12 = *Or.* 45, 8), il apparaissait que la femme, encore plus tendre que l'ancêtre déjà tendre, était présentée comme jouant le même rôle d'intermédiaire entre le diable et la faiblesse humaine. Dans le passage correspondant des *Arcana* que j'ai déjà aussi présenté plus haut (*C I* i 8, v. 113), la femme n'apparaît que sous la forme de raisonnements qui relèvent du côté femelle (θηλυτέροιο λόγιοιο). On s'attendrait enfin à ce que, dans un contexte de récit des origines et d'évocation du

56. À l'opposé, tant dans le prologue (v. 14-18) que dans la prière finale (v. 2534), il n'y a pas de rôle particulier attribué à la femme, et l'auteur s'exprime à la première personne du pluriel ou du singulier.

57. *Or.* 18, plus particulièrement au paragraphe 8.

péché qui change la destinée de l'homme, au vers de l'*Éloge de la Virginité* qui contient l'expression de « mère des mortels » (C I ii 1, v. 117 : μήτειρα βροτῶν), cette expression désignât Ève, celle qui reçoit d'Adam après le péché son nom (le nom de « Vie », traduit ainsi en cet endroit la *Septante*, qui transcrit seulement un peu plus loin en « Ève »), « parce que c'est la mère de tous les vivants » (ὅτι αὕτη μήτηρ πάντων τῶν ζώντων [Gn 3, 20]). Mais non ! L'expression de « mère des mortels » désigne là, chez Grégoire, la terre, comme le dit explicitement la fin du vers 117, et la suite du texte de Grégoire n'évoque absolument pas le rôle de la femme dans le péché des origines ; tout au plus le mariage (γάμος) est-il justifié dans les vers suivants du poème comme un bien temporaire qu'explique la condamnation de Dieu, « car tu es terre et tu reviendras à la terre », énoncée au verset 19 du même chapitre de la *Genèse*, verset qui précède immédiatement celui où Adam donne son nom à la femme, à qui, après qu'eux deux auront été revêtus de tuniques de peau, il s'unira, selon le début du chapitre suivant de la *Genèse*, pour qu'elle lui donne son aîné. C'est probablement à l'ensemble de ces éléments en même temps qu'à l'analogie bien connue entre la femme et la terre que pense déjà Grégoire lorsqu'il parle de la terre, mère des mortels, sans faire aucune allusion précise à quelque responsabilité de la future Ève. On voit, d'après ces quatre derniers passages grégoriens, que Grégoire tend à donner à la femme du mythe une interprétation assez symbolique, le féminin étant le côté le plus sensible, ou affectif, ou terrestre de l'Homme. Je crois donc être justifié de présenter la cohérence de la pensée de Grégoire en parlant du premier péché de l'Homme.

Il est temps de présenter maintenant cette tentative de synthèse.

L'Homme a été trompé. C'est d'ailleurs là le vocabulaire qu'emploie dans la *Genèse* la femme, lorsqu'Adam renvoie la responsabilité de la faute sur elle et qu'elle est désormais interrogée par Dieu : « Le serpent m'a trompée et j'ai mangé » répond-elle (ὁ ὄφις ἡπάτησέν με καὶ ἔφαγον [Gn 3, 13]). Grégoire de Nazianze emploie assez souvent ce verbe « tromper » (ἀπατάν) ou un de ses composés ou le nom correspondant⁵⁸. Il use aussi de synonymes ou de mots conceptuellement proches. Ainsi l'Homme est-il victime d'un discours ou d'un raisonnement déviant, d'un « paralogisme » (παρалоγίζεσθαι)⁵⁹. Il est l'objet ou la victime d'une escroquerie ou d'un

58. Or. 33, 12 (ἀπάτη) ; 44, 4 (ἀπάτη) ; C II i 11, v. 959 (ἐξαπατάσθαι) et 961 (ἀπατάν) ; *Christos Paschôn*, Prologue, v. 18 (ἀπάτη) ; 4 (ἀπατάσθαι : par exception, c'est bien ici la femme qui est trompée) ; 943 (ἀπατάσθαι ; ici encore, c'est la femme qui est trompée).

59. Or. 33, 9 : s'il est pris en un sens un peu précis, le verbe employé par Grégoire renvoie à une argumentation sophistique. Qu'ils connaissent ou se soient fait expliquer le sens du terme hébraïque que traduit le mot φρόνιμος, les commentateurs de la *Septante*, au besoin en utilisant d'autres traductions comme πανούργος, écartent les connotations positives de ce mot grec appliqué au serpent en Gn 3, 1 : « Le serpent était le plus avisé (« malin », « Malin ») de toutes les bêtes ». On sait

vol (κλέπτειν⁶⁰), victime de machination (ἐπήρεια⁶¹), de ruse (δόλος⁶²). L'Homme s'est laissé prendre à des « stratagèmes » ou d'« habiles prises de lutte » (παλαίσματα⁶³), à un « appât » (δελεάζειν⁶⁴). L'Homme a subi la puissance (κράτος) du Mauvais⁶⁵ et a été « vaincu » (ἡττᾶσθαι⁶⁶). Il a été « inattentif » (ἀπροσεξία⁶⁷). L'Homme a été ignorant (ἄγνοια⁶⁸), faible et trop faible (ἀσθένεια⁶⁹; ἀσθενέστερος⁷⁰). Bref, l'Homme a été « simple » (ἀπλοῦς), « tendre » (ἀπαλός) et « glouton » (λίχνος)⁷¹. En somme, comme le dit une fois le Théologien, l'Homme était une sorte de bébé (νηπίαχος⁷²). Notons cependant que ce principal caractère de victime, victime d'un piège, n'empêche pas l'Homme de commettre une faute (ἁμαρτία⁷³); et, même lorsque cette faute est explicitement présentée comme une faute d'ignorance, l'erreur en question est « digne de haine » (μίσους ἄξια⁷⁴). Mais la responsabilité première est clairement celle du trompeur⁷⁵.

d'ailleurs que les démons, et le Démon, sont des sophistes (cf. déjà, sans le terme de « sophiste », *In* 8, 44) : chez Grégoire, σοφιστής pour le Diable en *Or.* 39, 13.

60. *Or.* 18, 8; 36, 5; C I i 10, v. 10.

61. *Or.* 38, 12 = *Or.* 45, 8.

62. C I i 4, v. 50; *Christos Paschôn*, Prologue, v. 15.

63. C I i 8, v. 112.

64. *Or.* 39, 13.

65. *Or.* 2, 25.

66. *Or.* 38, 12 = 45, 8; 39, 2.

67. *Or.* 40, 45; *Christos Paschôn*, Prologue, v. 14; 2534 (prière finale).

68. C II i 11, v. 959.

69. *Or.* 2, 25; 38, 12 = 45, 8.

70. *Or.* 39, 7.

71. *Or.* 38, 12 = 45, 8.

72. C I i 8, v. 111. C'est sans doute Irénée qui insiste le plus sur le côté nouveau-né de l'Homme nouvellement créé (Irénée, IV 38, 1 : νήπιος, conservé en grec dans le fragment grec 23 d'Irénée, fragment issu des *Sacra parallela* de Jean Damascène; cf. Irénée de Lyon [Rousseau 1965, t. II, 945]). Le mot νηπίαχος, utilisé par Grégoire, correspond au νήπιος irénéen et paulinien; ce mot νήπιος se trouve en *He* 5, 13, mais aussi dans des textes appartenant proprement à Paul, comme *Ep* 4, 14. Comme Irénée, Grégoire fait allusion dans le contexte à *He* 5, 11-14. À propos de l'état d'enfance d'Adam, Molac 2006, 100, pose, de façon générale, la question : « Grégoire serait-il dépendant de s. Irénée ? ». En tout cas, le développement des *Arcana* est, en plus condensé, bien proche des développements irénéens. On trouve dans Moerschini 1990, 46 sq., une liste des références patristiques antérieures portant sur Adam comme enfant (depuis, le premier, Théophile d'Antioche).

73. Ainsi, *Or.* 39, 13, où il est question du « goût amer du péché » (*hamartia* [*Gn* 3,6]).

74. C II i 11, v. 959 : il s'agit d'une erreur commise par Grégoire lui-même, mais Grégoire est trompé à l'exemple d'Adam.

75. Celui qui trompe Adam, qu'il soit présenté sous le nom de Serpent (ὄφις, δράκων), d'Envieux – ou peut-être même d'Envie –, de Diable, de Mauvais et, surtout, de Lucifer (ἑωσφόρος), par référence à des passages bibliques divers et surtout à *Is* 14, 12-15, parfois lié à *Jb* 15, 25, est toujours le même personnage. Pour la responsabilité primordiale de Lucifer dans l'introduction, à l'intérieur de la Création, du Mal, ce néant, voir surtout *Or.* 40, 45 (où l'Homme joue aussi son rôle par « inattention ») et, plus encore, C I ii 34, v. 5-7 (où seuls les démons et Lucifer, leur chef, sont nommés).

Quel est l'appât dont use le Serpent pour s'emparer de l'Homme ? Bien que Grégoire note que la faute de l'Homme repose sur l'attrait d'apparences plaisantes, il ne faut pas croire qu'il pense à une faute de sensualité, voire à une première expérience de la sexualité⁷⁶. Il ne faut pas majorer l'usage du terme de « plaisir » (ἡδονή) ou d'un composé en ἡδύ- désignant le fruit plus profondément « amer » qui apparaît en compagnie d'Ève dans l'évocation de la faute humaine originelle⁷⁷. Grégoire sait que les plantes du Paradis étaient des *ennoiai* divines, l'arbre de la science étant la *théoria*. D'ailleurs, quand le Nazianzène interprète expressément les belles apparences du fruit en les rapprochant d'une aventure qu'il a subie, il s'agit des apparences de spiritualité de Maxime le Cynique⁷⁸. L'emploi fréquent par Grégoire de Nazianze du terme « goûter » (γεύεσθαι, γεῦσις), qui remplace le « manger » (φαγεῖν) de la *Septante*, n'implique en rien non plus qu'il s'agisse d'une tromperie qui repose sur la gourmandise ou la sexualité : si Grégoire de Nazianze parle de « goûter » au fruit défendu, c'est bien plutôt parce que, par là, le premier mortel « goûta au mal et à la mort », comme Grégoire le dit une fois⁷⁹, sans doute par souvenir de l'expression « goûter à la mort », qui apparaît dans un contexte néotestamentaire de fins dernières⁸⁰. Grégoire n'est pas forcément systématique et il pourrait jouer parfois avec l'idée de la faute de sensualité, mais il paraît plus normal d'interpréter l'éventuelle sensualité d'Adam comme une sensualité spirituelle⁸¹.

L'appât est donc la contemplation, la *théoria*, ce qu'est le fruit⁸² et la façon dont le Serpent pousse l'Homme, à qui c'était alors interdit, à en jouir et à vouloir ainsi être dès lors égal à Dieu. Grégoire de Nazianze use parfois des mêmes termes, ou à peu près, pour désigner le « soulèvement » (ἐπαρσις) de Lucifer et celui de l'Homme, trompé par Lucifer⁸³. À mon avis, on⁸⁴ a trop insisté sur cette ressemblance, car il y a une différence fondamentale. Non seulement – et l'on est un peu honteux de

76. Sur les interprétations de ce genre chez les commentateurs, voir Alexandre 1988, 257.

77. *Or.* 18, 8 ; 36, 5 ; *C I* i 8, v. 112-114.

78. *C II* i 11, v. 959-963.

79. *C I* i 4, v. 49 sq. : γεύσατο καὶ κακίας [...] καὶ θανάτου.

80. *Mt* 16, 28 ; *Mc* 9, 1 ; *Lc* 9, 27 ; *Jn* 8, 52 ; *He* 2, 9.

81. On peut aussi remarquer que dans les *Définitions* (*C I* ii 34, v. 64), l'ἡδονή est « de l'âme ».

82. *Or.* 38, 12 = 45, 8.

83. Le mot ἐπαρσις désigne toujours, uniquement ou proprement, la faute de Lucifer (*Or.* 28, 12 ; 36, 5 ; 38, 9 = 45, 5 ; 40, 10 ; *C I* i 10, v. 19) ; même en *Or.* 38, 11 = 45, 7, où l'Homme est fait chair en raison de l'éparsi, la référence est plutôt à cette élévation de l'esprit dont le cas de Lucifer a montré la possibilité. Mais il y a d'autres termes analogues qui désignent l'élévation peccamineuse de la première faute humaine : ainsi, en *Or.* 2, 25, Grégoire oppose à la Résurrection (ἀνάστασις) du dernier Adam, la sécession dans le mouvement vers le haut de révolte (aussi ἀνάστασις) du premier Adam.

84. Ainsi Richard 2003, 357 sq. (avec, 357 et n. 267, le terme d'ἐπαρσις), et déjà 348 (« Pour ce qui est de l'homme, son péché est fondamentalement le même que celui des démons »). Je préfère mettre l'accent sur la différence fondamentale entre Lucifer et l'Homme.

devoir rappeler cette évidence – le Serpent n’a pas été tenté par un Serpent plus archaïque, mais, dans sa faute originelle absurde⁸⁵, Lucifer, celui qui joue ensuite⁸⁶ contre l’Homme le rôle du Serpent, veut être Dieu à la place de Dieu (ἀντίθεος⁸⁷), Seigneur et Souverain Maître de toute chose à la place du *Basileus*⁸⁸. S’il tente l’Homme, c’est en l’invitant à avoir une gloire « égale à Dieu » (ἰσόθεος⁸⁹). Or la divinisation, ou déification, poussée même jusqu’aux extrémités de la création, jusqu’à la matière, est la destinée providentielle et la mission même de l’Homme⁹⁰, même si elle ne va se réaliser à la fin que par l’Incarnation-Rédemption et la recréation du second Homme, nouvelle création qu’assume l’homme qui réalise son baptême. Incarnation et Baptême permettent ainsi au Baptisé de répondre au Tentateur, en se référant à la tentation du Christ au désert, « je n’ai pas encore été déchu, comme toi, [...] en voulant m’élever

-
85. Pour cette absurdité qu’est le retournement contre Dieu d’un être purement intellectuel et rationnel, pure splendeur, voir particulièrement *Or.* 40, 7.
86. Le Serpent joue probablement ce rôle *ensuite*, car rien n’indique que Grégoire ait les mêmes idées que ceux pour qui la faute de Lucifer est en même temps et d’un seul coup jalousie à l’égard de Dieu et à l’égard de l’Homme, en dépit de l’insistance sur le *φθόνος* en *Or.* 36, 4 *sq.*
87. Il faut insister sur le préfixe ἀντι-, marquant tout autant l’opposition que la substitution, et non pas la simple égalité. Ce terme d’ἀντίθεος, qui désigne en C I i 4, v. 84 *sq.*, la gloire que la création, proche de Dieu, risque de souhaiter, peut se traduire à la fois par « semblable à Dieu » et par « opposée à Dieu ». Les véritables précautions prises par Dieu contre ce danger qu’énonce ensuite le poème sont surtout celles qui concernent la seconde créature intellectuelle, l’Homme, et les hommes, qui risqueraient de voir se produire en eux la même aventure que la première créature spirituelle. Car le terme s’applique plus spécialement à Lucifer : il doit s’interpréter par C I i 7, v. 44 (et déjà 41, où le « trône rival », ἀντιθρόνος, du Mal, ce trône que n’établit pas Dieu, est celui du règne du Serpent) et 59 (Lucifer, par son élévation, devient ténébres « au lieu de Dieu », ἀντὶ θεοῖο).
88. Je me permets de me souvenir d’un personnage de bande dessinée, dont le nom, « Iznogoud » (= *Is no good*), fait qu’il est le Mal, lui qui « veut être Calife à la place du Calife ». Pour toute une série de théologiens, païens ou chrétiens, mais toujours plus ou moins platoniciens, d’époque impériale, le *Basileus* est l’unique Dieu suprême, et ce terme peut l’opposer au Démon (ou Créateur). Pour Lucifer voulant avoir le rang du *Basileus*, voir C I i 7, v. 57 (βασιληίδα τιμῇν). Voir encore *Or.* 36, 5, où Lucifer, étant θεῖος, veut être reconnu comme θεός.
89. C I i 7, v. 66 (c’est moi qui souligne).
90. La divinisation (θέωσις ; etc.) est un thème particulièrement cher à Grégoire de Nazianze, comme on l’a remarqué depuis Holl 1904 (Moreschini 1997, voir spécialement, p. 33, la phrase ajoutée en 1997). Pour cette divinisation comme but premier de la Création de l’Homme, voir en particulier C I i 8, v. 98 *sq.* ; pour la façon dont elle entraîne la « poussière » (χοῦς), à la fois chair et matière, voir C I ii 10, v. 134-144. Développer les positions de Grégoire nous entraînerait trop loin. On trouvera dans la bibliographie divers ouvrages plus ou moins anciens touchant à la divinisation. Datant d’il y a une trentaine d’années, il y a les pages d’Althaus 1972 indiquées par l’auteur à l’index, s. v. « Vergöttlichung » ; il y a aussi le chapitre 8 et dernier de Winslow 1979. En ce qui concerne des ouvrages récents sur Grégoire de Nazianze, on peut se reporter, dans Richard 2003, aux pages indiquées à l’index grec s. v. θέωσις, ainsi qu’à l’index analytique s. v. « spiritualisation », entrée à laquelle renvoie l’entrée vide « divinisation ». Molac 2006 ne s’intéresse pas spécialement à la divinisation. En anglais, la biographie intellectuelle de McGuckin 2001 n’a pas de raison de considérer particulièrement ce thème.

(δι' ἑπαρσιν) ; j'ai été refait en Christ par le baptême ; c'est à toi de m'adorer »⁹¹. Le péché auquel fait participer le Jaloux n'est donc pas d'inviter l'Homme et les hommes à être « comme des Dieux » : l'Homme et les hommes le seront, et c'est le dessein de Dieu. Le mensonge du Serpent est implicite : il est, sans que le Serpent le dise expressément à l'Homme, de lui faire croire que l'interdiction divine est définitive et causée par un refus jaloux : Adam, dit Grégoire, « se laissa persuader qu'on lui refusait (βασκαίνεται – il s'agit d'un refus jaloux qui fait tort) d'être Dieu en l'écartant jusqu'à ce moment (τέως) de l'arbre de la connaissance »⁹². En dehors de son pur caractère de transgression et de manque de confiance, la faute de l'Homme est donc d'avoir voulu trop tôt, avant la maturité, être Dieu⁹³. C'est, si l'on veut, une démesure. Mais il s'agit d'une bien particulière absence de mesure – non pas d'une infraction ontologique qui tend à faire sauter le fossé qui sépare l'Homme, créature, de Dieu, Créateur. L'absence de mesure est négligence des mesures, non point spatiales ou ontologiques, mais temporelles : c'est une hâte qui conduit l'enfant impatient et avide⁹⁴ à négliger les étapes.

C'est bien de l'aventure racontée au chapitre 3 de la *Genèse* que découle la condition empirique pécheresse de l'homme, le *peccatum originale originatum*, pour

91. Or. 40, 10 (trad. Gallay 1990, 219, légèrement modifiée).

92. Or. 36, 5 (trad. Gallay 1985 – c'est moi qui souligne). Richard 2003, 357 sq., qui reprend la traduction Gallay, n'attache pas d'importance particulière aux deux termes que je souligne et voit dans le rapprochement de la chute de Lucifer, énoncée dans la phrase précédente et attribuée alors expressément à l'*éparsis*, l'indication d'une identité, et non simplement d'une communauté, dans l'envie (φθόνος) entre Lucifer et Adam. Mais, à mon avis, il y a une simple participation d'Adam à la faute du Tentateur.

93. *πρώριος* (« avant le temps » [trad. Attar 2005]) figure en C I i 8, v. 114 et 120. Le texte parallèle de l'exposé en prose des *Discours* 38 et 45 (Or. 38, 12 et reprise en Or. 45), évoquant, comme les *Arcana*, le thème paulinien de la nourriture parfaite, parle de ceux qui sont « encore » (ἔτι) trop simples, tout en évoquant aussi la manducation du fruit de l'arbre de vie – qui est, dit-il, la contemplation – comme bonne « au temps opportun » (εὐκαίρως). Noter encore qu'en Or. 36, 5, c'est seulement pour un temps (τέως) que Dieu écarte l'Homme de l'Arbre de la connaissance, la tromperie de Lucifer consistant à faire croire à l'Homme que c'était un refus jaloux et pour toujours. Il y a d'autres textes : ainsi Or. 2, 25, où le fruit est mangé par l'ancien Adam « en dehors du moment opportun » (οὐ κατὰ καιρόν). Au *πρώριος* de l'acte d'Adam en C I i 8, v. 114 et 120, on peut opposer le *ῥώριος* de C I i 4, v. 76, qui concerne l'apparition effective « à maturité » du monde créé par Dieu. Le thème de la pédagogie divine est cher à Grégoire et a fait l'objet de l'ouvrage de Portmann en 1954.

94. Avide (*lichnos*) est lié à l'état de bébé en Or. 38, 12. Ce n'est pas toutefois le terme de *νηπίαχος* qui apparaît là, mais celui d'*ἀπαλός* : ce mot *νηπίαχος* désignant les bébés n'est présent que dans le texte parallèle de C I i 8, v. 111. Cependant les deux textes font de même référence à *He* 5, 13 sq., où le texte paulinien oppose le lait, nourriture des enfants, à la nourriture « parfaite » (*téléia*) des hommes faits. Sur le thème d'Adam enfant, Moreschini 1990, 46 sq., donne les références aux textes patristiques antérieurs (Théophile d'Antioche le premier, etc.) et insiste – en opposant peut-être trop les positions, car l'idée d'enfance va avec l'idée, chère à Grégoire, du péché d'anticipation d'Adam – sur le fait que Grégoire souligne particulièrement le libre arbitre d'Adam.

employer l'expression des théologiens latins. Mais, d'une certaine façon, en raison du rôle du Serpent, de la simple participation du faible Adam à la faute de ce Serpent-Lucifer, du rôle providentiel de l'Homme dans la divinisation, ce que les théologiens latins nomment le *peccatum originale originans*, la première faute d'où tout découle et que l'on peut qualifier de « démesure », au sens métaphysique d'une tentative d'usurper le privilège ontologique divin, n'est pas, pour Grégoire, celle-là, c'est la faute de Lucifer⁹⁵.

Il y a bien autre chose à dire sur la démesure chez Grégoire de Nazianze. Quant à moi, il me suffit d'avoir insisté ici sur deux faits :

- 1) du point de vue lexical, le terme d'*hubris* ne présente chez Grégoire aucune particularité faisant différer son sens de celui qu'il présente couramment en grec ;
- 2) le premier péché humain n'est guère pour Grégoire marqué d'une *démesure* au sens métaphysique du mot.

Jean-Marie MATHIEU

Université de Caen Basse-Normandie

Références bibliographiques

Grégoire de Nazianze

Les références à Grégoire de Nazianze suivent, comme il est normal, le numérotage des œuvres (et, pour les *Discours*, de leurs paragraphes) initié par l'édition mauriste, dite aussi Clémencet-Caillau. Mais les pages et les colonnes indiquées éventuellement sont celles de sa reproduction dans la *PG* (caractères gras dans les éditions ultérieures), quand certains des auteurs cités plus loin dans cette bibliographie renvoient aux pages de l'édition mauriste. Pour les références aux poèmes, je suis le système qui me paraît le plus courant pour abrégé le classement Clémencet-Caillau : « C » veut dire *Carminum*, le chiffre romain qui suit en désigne le *liber* (I = *Carmina* [ou *Poemata*] *theologica* ; II = *Carmina historica*) ; les indications « i » ou « ii » désignent la *sectio* de ce *liber* : ainsi « C I i » désigne la première section des poèmes théologiques (= *Poemata dogmatica*) ; « C I ii », la seconde section de ce livre (= *Poemata moralia*) ; « C II i », la première section des poèmes dits « historiques » (= *Poemata de se ipso*, titre traduit dans la CUF par *Poèmes personnels* [Bernardi 2004]) ; « C II ii », la seconde section de ce livre (= *Poemata quae spectant ad alios*) ; suit le numéro du poème dans la section, avant le numéro du vers. La *BP*, dans le tome 5 (1991) de laquelle se trouve Grégoire de Nazianze, a un autre système de références, indiqué au début de l'ouvrage.

95. La chose est clairement indiquée dans le poème des *Définitions* (C I ii 34, v. 6).

Les références aux traductions françaises des *Discours* de Grégoire de Nazianze sont souvent données par le seul nom du traducteur dans la collection des « Sources chrétiennes ».

J'appelle « concordance de Mossay » les deux tomes du *Thesaurus Gregorii Nazianzeni*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum), 1990 et 1991.

Sources

ARISTOTE (Dufour 1938), *Rhétorique*. Tome deuxième (Livre II), M. Dufour (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).

ARISTOTELIS *qui ferebantur librorum fragmenta* (Rose 1886) collegit V. Rose, Leipzig, Teubner (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

BANDINI A.M. (1764), *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera Graecorum patrum*, Florence, Typis Caesareis.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Gallay 1941), *Poèmes et Lettres*, choisis et traduits avec introduction et notes, Lyon – Paris, Vitte (Les grands écrivains chrétiens).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Bernardi 1978), *Discours 1-3*, J. Bernardi (éd. et trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 247).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Bernardi 1983), *Discours 4-5, Contre Julien*, J. Bernardi (éd. et trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 309).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Mossay 1980), *Discours 20-23*, J. Mossay (éd. et trad., avec la collaboration de G. Lafontaine), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 270).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Mossay 1981), *Discours 24-26*, J. Mossay (éd. et trad., avec la collaboration de G. Lafontaine), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 284).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Gallay 1978), *Discours 27-31 (Discours théologiques)*, P. Gallay (éd. et trad., avec la collaboration de M. Jeurjon), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 250).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Gallay 1985), *Discours 32-37*, C. Moreschini (éd.), P. Gallay (trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 318).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Moreschini-Gallay 1990), *Discours 38-41*, C. Moreschini (éd.), P. Gallay (trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 358).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Bernardi 1992), *Discours 42-43*, J. Bernardi (éd. et trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 384).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Saint) (Bernardi 2004), *Œuvres poétiques*. Tome I, 1^{re} partie. *Poèmes personnels*, II, 1, 1-11, A. Tuilier, G. Bady (éd.), J. Bernardi (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).

GREGORY OF NAZIANZUS (Moreschini-Sykes 1997), *Poemata Arcana*, C. Moreschini (éd.), D.A. Sykes (trad.), Oxford, Oxford University Press (Oxford Theological Monographs).

IRÉNÉE DE LYON (Rousseau 1965), *Contre les hérésies*. Livre IV, A. Rousseau (éd. et trad., avec la collaboration de B. Hemmerding, L. Doutreleau et C. Mercier), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 100), 2 tomes.

Études

- ALEXANDRE M. (1988), *Le Commencement du Livre, Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, Beauchesne (Christianisme antique ; 3).
- ALTHAUS H. (1972), *Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz*, Münster, Aschendorff (Münsterische Beiträge zur Theologie ; 34).
- ATTAR J. (2005), *Recherches sur la tradition des Arcana de Grégoire de Nazianze avec traduction annotée et édition des paraphrases, scholies et gloses*, Thèse pour le doctorat en langues et littératures anciennes, Université de Caen Basse-Normandie, 1 vol. (489 f.) (dactyl.).
- GALTIER P. (1946), *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Rome, Université Grégorienne (Analecta Gregoriana. Series theologica ; 35 A, N 4).
- GROSS J. (1938), *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs : contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, Gabalda & C^{ie}.
- HARL M. (1966a), « La prise de conscience de la "nudité" d'Adam, une interprétation de Genèse 3, 7 chez les Pères grecs », *StudPatr*, 7, p. 486-495.
- HARL M. (1966b), « Recherches sur l'origénisme d'Origène : la satiété (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », *StudPatr*, 8, p. 373-405.
- HESS H. (1993), « The Place of Divinization in Athanasian Soteriology », *StudPatr*, 26, p. 368-374.
- HOLL K. (1904), *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen – Leipzig, Mohr.
- KEYDELL R. (1951), « Ein dogmatisches Lehrgedicht Gregors von Nazianz », *ByzZ*, 44, p. 315-321 (= Festschrift F. Dölger zum 60. Geburtstage gewidmet, J.M. Hoeck [éd.]).
- LACORE M. (2004), « Les mots de la démesure », *Kentron*, 20, 1-2, p. 47-81.
- LOT-BORODINE M. (1932-1933), « La doctrine de la "déification" dans l'église grecque jusqu'au XI^e siècle », *RHR*, 105, p. 5-48 ; 106, p. 525-574 ; 107, p. 8-55.
- MATHIEU J.-M. (1979), *Structure et méthode de l'œuvre doctrinale de Grégoire de Nazianze*, Thèse pour le doctorat ès lettres présentée à l'université de Paris-Sorbonne – Paris IV, 3 vol. (448 ; 396 ; 149 p.) (dactyl.).
- MATHIEU J.-M. (2004), « Hybris-Démesure ? Philologie et traduction », *Kentron*, 20, 1-2, p. 15-45.
- MCGUCKIN J.A. (2001), *St Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
- MEHL R. (1957), « Le péché et la chute », in *Encyclopédie française*, t. XIX, fasc. 48, G. Berger (éd.), Paris, diff. Larousse.
- MERKI H. (1952), *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, Éditions St. Paul (Paradosis ; 7).
- MOLAC P. (2006), *Douleur et transfiguration. Une lecture du cheminement spirituel de saint Grégoire de Nazianze*, Paris, Éditions du Cerf (Cogitatio fidei ; 251).

- MORESCHINI C. (1974), « Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno », *ASNP*, III, IV, p. 1347-1392 (repris, avec mise à jour des références et modification d'une phrase, dans Moreschini-Sykes 1997, 22-68).
- MORESCHINI C. (1997), *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milan, Vita e Pensiero (Platonismo e filosofia patristica ; 12).
- PORTMANN F.X. (1954), *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz. Eine dogmengeschichtliche Studie*, St. Ottilien, Eos-Verlag (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien ; 3).
- RICHARD A. (2003), *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Paris, Institut d'études augustiniennes (Études augustiniennes, série Antiquité ; 169).
- SZYMUSIAK J.M. (1966), « Grégoire de Nazianze et le péché », *StudPatr*, 9, p. 288-305.
- WINSLOW D.F. (1979), *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge (Mass.), The Philadelphia Patristic Foundation (Patristic Monographs Series ; 7).
- WYSS B. (1946), « Zu Gregor von Nazianz », in *Phyllobolia für Peter Von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, O. Gigon, K. Meuli, W. Theiler et B. Wyss (éd.), Bâle, B. Schwabe & C., p. 153-183.