La démesure dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze

Jamel Attar

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1774>

DOI : 10.4000/kentron.1774

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2006

Pagination : 135-159

ISBN : 2-84133-296-0

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Jamel Attar, « La démesure dans l'œuvre 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/1774> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1774>

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

LA DÉMESURE DANS L'ŒUVRE DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE

ὕβρις et les termes dérivés ou composés à partir du radical sont d'un emploi assez fréquent chez Grégoire de Nazianze aussi bien dans ses discours que dans ses poèmes. Il les utilise en recourant à tout l'éventail du champ sémantique du terme et de ses composés¹. Ainsi l'auteur l'emploie-t-il avec le sens d'« insolence », de « violence » et « dérèglement », d'« insulte », de « vantardise », ou d'« outrage délibéré ». Mais si, en homme formé dans la culture grecque, Grégoire emploie ce terme en lui donnant le sens qu'il offre habituellement en grec, il a été aussi élevé dès son jeune âge dans la pensée chrétienne. Or, si nous cherchions des emplois qui s'inscrivent dans la sphère du religieux, avec l'acception particulière de « démesure métaphysique », nous trouverions chez lui très peu d'attestations de ce sens². Cependant, si le mot lui-même n'est utilisé avec cette acception que trois fois en tout, il n'en demeure pas moins vrai que Grégoire développe assez souvent l'idée qui lui est sous-jacente, c'est-à-dire un comportement qui est une forfanterie à l'égard de la divinité, et qui dépasse les limites que les humains orgueilleux doivent respecter dans leurs relations avec elle.

Dès maintenant j'annonce la thèse que je voudrais développer : pour Grégoire de Nazianze, il n'y a qu'un être qui a fait preuve de démesure, c'est Lucifer. Tous les autres personnages qualifiés de démesure le sont parce qu'ils actualisent par leurs actes la révolte de Satan contre Dieu. Ce dernier est celui qui a voulu égaler et même surpasser Dieu. Lucifer apparaît comme le prototype de la démesure. C'est en étant animé de lui et en agissant sous son impulsion que la conduite des hommes est caractérisée par la démesure. Et quand ce n'est pas par révolte, à la suite de Satan, c'est en s'attaquant à la Trinité comme doctrine orthodoxe qu'on est être de démesure.

1. Voir l'étude lexicologique menée par Jean-Marie Mathieu dans l'article publié dans cette livraison de *Kentron*, p. 115-134. L'auteur arrive à la conclusion que le sens que Grégoire de Nazianze donne au terme ὕβρις est moral et non théologique.

2. Trois en tout. Mais deux de ces emplois sont compris, comme nous le verrons par la suite, comme évoquant la violence.

Commençons par le seul passage qui contient le terme d'*hubris* appliqué dans son sens métaphysique à Satan. C'est le sixième des *poèmes Arcanes*³ : *Les natures douées de raison*, qui traite de la création des anges. Grégoire, en s'interrogeant sur la mutabilité et la persévérance dans le bien de ces créatures, en vient à aborder la chute de Satan. Le poète reconnaît qu'il existe pour les anges une possibilité de changement, car Satan, qui était un ange, a chuté. Son éloignement de Dieu le pousse à éloigner tous les humains, parce qu'il en est jaloux, à commencer par Adam, qu'il a réussi à faire chasser du Paradis (v. 56-66). Seulement, Lucifer a entraîné avec lui dans sa chute une foule d'êtres, qu'il a séduits, pour être leur roi :

Τοῦνεκεν ὁ πρῶτιστος Ἑωσφόρος ὑψός ἄερθεῖς
 (ἢ γὰρ δὴ μέγαλοιο Θεοῦ βασιληΐδα τιμῇν
 ἤλπετο, κῦδος ἔχων περιώσιον), ὤλεσεν αἰγλῆν,
 Καὶ πέσεν ἐνθάδ' ἄτιμος, ὅλον σκότος ἀντὶ Θεοῖο·
 Καὶ κούφος περ ἑὼν χθαμαλὴν ἐπὶ γαίαν ὄλισθεν,
 Ἐνθεν ἀπεχθαίρει πινυτόφρονας, οὐρανίης δὲ
 Εἵργει πάντας ὁδοῖο, χολούμενος ἦν διὰ λῶβῃν.
 Οὐδ' ἐθέλει θεότητος, ὅθεν πέσεν, ἄσσον ἰκέσθαι
 Πλάσμα Θεοῦ· ξυνὴν γὰρ ἔχειν ἐπόθησε βροτοῖσιν
 Ἀμπλακίην σκοτίην τε· τῷ ἔκβαλεν ἐκ παραδείσου,
 Κύδεος ἰμείροντας ὁ βάσκανος ἰσοθέοιο.
 Ὡς ἄρ' ὅγ' οὐρανίης ἐξ ἀντυγος ἦλθεν ἀερθεῖς·
 Ἀλλ' οὐ μόνος ὄλισθεν, ἐπεὶ δέ μιν ὤλεσεν ὕβρις,
 Κάπτεσε σὺν πλεόνεσσιν, ὅσους κακίην ἐδίδαξεν
 (Ὡς στρατὸν ἐκ Βασιλῆος ἀπορρήξας τις ἀλιτρός),
 Βασκανίη τε χοροῖο θεόφρονος ὑψιμέδοντος,
 Καὶ πλεόνεσσι κακοῖσιν ἔχων πόθον ἐμβασιλεύειν.

C'est pourquoi, Lucifer le tout premier s'étant élevé haut
 (il espérait en effet 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 au lieu de Dieu ;
 et bien que léger, il chut sur la terre basse.
 À cause de cela, il poursuit de sa haine les sages, et du céleste chemin
 détourne tout le monde, irrité à cause de sa ruine.
 Il ne veut pas que s'approche de la Divinité, de qui il s'est éloigné,
 l'ouvrage de Dieu. Il désira en effet ardemment partager avec les mortels

3. Ce sont les poèmes 1-5 et 7-9, que les moines bénédictins de Saint-Germain-des-Prés ont placés au sommet des *Poemata dogmatica*, repris par Migne au tome 37 de la *Patrologie grecque*, col. 397-464. Le poème I, 1, 6 doit être rejeté de cet ensemble, car c'est un poème écrit en vers iambiques, contrairement à tous les autres, écrits en hexamètres dactyliques (voir à ce sujet Keydell 1951). Les poèmes ont été édités dernièrement par Moreschini & Sykes 1997 ; édition reprise et complétée par l'ajout de 60 vers au huitième poème, attestés par le manuscrit *Laurentianus* VII, 10, de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florence, avec traduction française, dans Attar 2005.

sa faute et ses ténèbres. C'est pourquoi le jaloux chassa du paradis ceux qui souhaitaient une gloire égale à celle de Dieu.

Lucifer vint donc de la voûte céleste, parce qu'il s'est élevé ;
mais il ne chut pas seul ; lorsque sa démesure le perdit,
il tomba avec une grande foule, tous ceux à qui il enseigna le vice
(comme un impie qui a arraché au roi son armée),
en les excitant à jalouser le chœur inspiré du souverain roi,
parce qu'il est saisi du désir de régner sur une foule de méchants⁴.

L'arrière-plan de ce texte nazianzénien est un passage de la Bible, précisément *Isaïe* 14, 12-15⁵. Ce texte, très connu, a souvent été cité par lui⁶, et son interprétation

4. C. I, 1, 7, v. 56-72. Ajoutons à ce passage un autre qui lui est presque identique, mais qui ne contient pas le terme ὕβρις. Il s'agit du poème II, 1, 45, v. 324-330 : Τοῖος γὰρ Βελίου τοῦ φθονεροῦ νόος / Αἰὲν ἀπεχθαίρει μερόπων γένος, οὐδ' ἀπὸ γαίης / Βούλεται οὐρανίους ἔμμεναι, οὐρανόθεν / Αὐτὸς ἐὼν διὰ μήτην ἐπὶ χθόνα τήνδε τιναχθεῖς / Δύσμορος, ὅς πρῶτον κάλλεος εὖχος ἔχειν / Ἰέμενος, μεγάλῃν τε Θεοῦ βασιλῆϊδα τιμὴν, / Ἀντὶ φάους στυγερὴν ἀμφέσαστο σκοτίν. « Car tel est l'esprit de Bélial l'envieux : / constamment il poursuit de sa haine la race des humains, et il ne veut pas / qu'en venant de la terre, ils deviennent habitants des cieus, alors que lui, / originaire du ciel, il a été jeté, à cause de son projet, sur cette terre. / Il est malheureux celui qui, désirant de la première beauté / posséder la gloire et le grand honneur royal de Dieu, / a endossé au lieu de la lumière une affreuse obscurité » (trad. pers.). Dans la suite de ce travail, nous citerons les œuvres de Grégoire, sans indiquer le nom de l'auteur de la manière qui suit : *Or.* pour les *Discours* ; *Ep.* pour les lettres ; *C.* (initiale de *Carmina*) pour les poèmes (nous utiliserons le classement adopté par les moines bénédictins de Saint-Germain-des-Prés dans leur édition des poèmes, que Migne a reproduite dans sa *Patrologie*, tome 37. Ils ont regroupé les poèmes en deux grandes parties, *Theologica* (I) et *Historica* (II). Ils ont divisé la première partie en deux sections, *Poemata Dogmatica* (I, 1) et *Poemata Moralia* (I, 2), et la deuxième a été divisée à son tour en *Poemata de se ipso* (II, 1) et *Poemata quae spectant ad alios* (II, 2). Pour les *Discours*, nous n'indiquerons pas la référence de la *PG*, mais seulement le numéro et le chapitre, suivis de la pagination des volumes publiés dans les « Sources chrétiennes ». Les traductions utilisées sont celles de cette collection, sauf indication contraire.
5. *Is* 14, 12 sq. : πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος ὁ πρῶτὸς ἀνατέλλων ; συνετρίβη εἰς τὴν γῆν ὁ ἀποστέλλων πρὸς πάντα τὰ ἔθνη. σὺ / δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω / τῶν ἄστρων τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου, καθὼ ἐν ὄρει / ὑψηλῷ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν (« Comment es-tu tombé du ciel, astre brillant, Fils de l'Aurore ? Comment as-tu été précipité à terre, toi qui disais : "Je monterai dans les cieus, je hausserai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu, je siégerai sur la montagne de l'assemblée divine à l'extrême nord, je monterai au sommet des nuages, je serai comme le Très-Haut" ? »). Le personnage désigné par ὁ ἑωσφόρος est un roi de Babylone dont l'identification n'est pas aisée. La Vulgate a rendu par *Lucifer* l'expression hébraïque *Hélel ben Shahar* du texte massorétique, que les LXX ont traduite par ὁ ἑωσφόρος ὁ πρῶτὸς ἀνατέλλων.
6. Passages où *Is* 14, 12-15 est évoqué : C. I, 1, 4, v. 46-48 (*PG* 37, 419) ; I, 1, 7, v. 56-82 (*PG* 37, 443-445) ; I, 2, 1, v. 680 (*PG* 37, 574) ; I, 2, 2, v. 441-444 (*PG* 37, 613) ; I, 2, 3, v. 47 (*PG* 37, 636) ; I, 2, 6, v. 20 (*PG* 37, 645) ; I, 2, 14, v. 117 (*PG* 37, 764) ; I, 2, 34, v. 6 (*PG* 37, 946) ; II, 1, 11, v. 823 (*PG* 37, 1086) ; II, 1, 13, v. 176 (*PG* 37, 1241) ; II, 1, 45, v. 325-332 (*PG* 37, 1376) ; *Or.* 28, 12, p. 124 ; 36, 5, p. 250-253 ; 38, 9, p. 120-123 ; 40, 16, p. 230 ; 45, 5.

devenue classique⁷, Grégoire l'adopte comme une évidence : Satan était un ange qui ne s'est pas contenté de la dignité que Dieu lui avait accordée en le créant lumière. Comme dans le texte biblique, la chute de Lucifer y est décrite et justifiée par sa révolte contre Dieu ou, comme Grégoire le dira au vers 68, par sa démesure : ἐπεὶ δὲ μὴν ὄλεσεν ὕβρις (lorsque sa démesure le perdit) . C'est tout le comportement de Lucifer, développé dans les vers 56 à 60, qui est sanctionné par ce terme, comme pour le résumer. Si maintenant nous voulons savoir ce que l'auteur entend exactement par ὕβρις, il nous faut chercher la réponse dans ces vers.

Lucifer est le prototype de la démesure (πρώτιστος, v. 56)⁸ ; il est, de tous les êtres, le premier à s'être ὕψος' ἀεργθείς (élevé haut, v. 56). Ce soulèvement semble être déterminant dans l'attitude de Lucifer, puisque Grégoire va répéter le participe aoriste au vers 67, mais sans le complément adverbial cette fois-ci. Les vers 57 sq. expliquent par parenthèse en quoi consistait ce soulèvement de Lucifer : il voulait, non content de posséder une grande gloire (κύδος ἔχων περιώσιον), s'accaparer l'honneur de Dieu (μεγάλοιο Θεοῦ βασιληίδα τιμήν)⁹. Plus même, il voulait être Dieu : le vers 59 dit qu'il est tombé et est devenu ténèbres au lieu de Dieu. Pas content d'être divin, il veut être Dieu¹⁰.

Le résultat de cette élévation qui est ἀμπλακίη est immédiat : alors qu'il voulait la τιμή de Dieu, il se trouve ἄτιμος, alors qu'il était splendeur (αἴγλην)¹¹, il est devenu ténèbres (σκοτός)¹², et surtout l'élévation en haut (ὑψόσε) se traduit par

7. Toute une tradition chrétienne a interprété ce passage comme une référence à la chute de Satan. Mais le contexte invite à n'y voir qu'une allusion à l'orgueil démesuré du roi de Babylone. Origène, *Principes* 1, 5, 5 et 4, 3, 9, donne l'interprétation et identifie le personnage qui est tombé du ciel et qui est appelé Ἐωσφόρος. Il s'agit pour lui de Satan. Voir aussi Origène, *Homélies sur Ezéchiel*, 13, en particulier les p. 400, 410, 414, 418, où il commente Ez 28, 12-19, compris comme faisant allusion là encore à la chute de Satan.

8. En C. I, 1, 4, v. 46, le même terme est employé à propos de Lucifer, mais pour le distinguer des autres anges ! Il est le premier dans le rang de la dignité.

9. Grégoire affirme que la chute est due à l'envie que Satan portait à la gloire de Dieu. Pour certains auteurs anciens, la raison de la chute de Satan est l'envie qu'il porte aux hommes (Irénée, *Haer.* 4, 40, 3). Mais Grégoire, quand il évoque la jalousie du diable à l'égard des hommes, précise que cette jalousie est postérieure à la chute. Cet acte est comme une vengeance de son exclusion du ciel, puisqu'il entraîne dans sa chute d'autres démons et que, tous ensemble, ils poursuivent de leur haine l'homme pour le prendre à leur piège (voir le texte cité dans la note ci-dessus et d'autres passages encore, comme au quatrième *poème arcane*, v. 46-50, où Grégoire donne son explication de l'origine du mal pour réfuter celle qu'avancent les Manichéens : « Celui qui était le tout premier parmi les lumières célestes, / ayant perdu, à cause de son orgueil, sa lumière et sa gloire, / poursuit sans cesse de sa haine le genre humain. En effet, à cause / de cet homicide, le premier mortel a goûté le mal / et la mort, lui qui a attisé ma flamme par ses ruses. » (trad. Attar 2005).

10. « L'envie a enténébré le Porte-lumière : il est tombé à cause de son élévation pour n'avoir pas supporté, étant divin, de n'être pas considéré comme Dieu » (*Or.* 36, 5, p. 251-253).

11. Comme les autres anges, il était rassasié de lumière (C. I, 1, 7, v. 38).

12. Les ténèbres indiquent pour Satan une privation de ce qu'il cherchait.

une chute (πέσεν ἐνθάδε) sur la terre basse. Son châtement vient immédiatement après son exaltation, et selon l'adage classique, il a été puni par où il a péché. Son échec le conduit à entrer en guerre ouvertement, puisqu'il cherche à détourner les autres et à provoquer en eux aussi la révolte. Il agit par jalousie¹³ et par peur de les voir accéder à la gloire, et obtenir ce qu'il a perdu.

Le comportement de Satan constitue en même temps une anomalie incompréhensible, soulignée par κύδος ἔχων περιώσιον. Sa condition première n'était pas méprisable ; il ne s'agissait pas pour lui d'obtenir quelque chose de légitime dont il était privé. Cette privation de la lumière sera bien plutôt la conséquence de sa révolte. Mais c'est par envie de s'élever. Sa démesure consiste donc en ceci qu'il n'était pas satisfait de sa condition. Lucifer, créature parée de gloire et de lumière, se révolte, refuse d'accepter sa condition et veut s'égaliser à Dieu et même le supplanter : c'est bien là la démesure métaphysique. Elle est vraiment refus d'accepter ses limites par orgueil et volonté de s'élever au-dessus de sa condition de créature en provoquant la divinité. Un autre texte en *Arcana* 4 insiste lui aussi sur l'orgueil de Satan¹⁴.

À partir de cette interprétation, bien d'autres textes de Grégoire reçoivent un éclairage certain. Bien qu'ils ne contiennent pas le terme *hubris*, la démesure au sens métaphysique y est présente. En fait, d'autres textes sont développés dans la même veine que celui que nous venons de voir. Citons-en un qui est, à n'en pas douter, une définition exacte de la démesure, telle que nous venons de la définir chez Grégoire. C'est un extrait du *Discours* 6, donné à l'occasion du retour des moines à l'unité de l'église dirigée par son père. Grégoire, après avoir invité ses auditeurs à imiter la divinité et les créatures angéliques qui sont l'exemple de l'unité, source de paix, leur présente un contre-exemple à éviter :

Ἀγγέλων δὲ ὁ μὲν στασιάσαι τολμήσας καὶ ὑπὲρ τὴν ἀξίαν ἀρθῆναι κατέναντι Κυρίου παντοκράτορος τραχηλιάσας, καὶ τὴν ὑπὲρ τὰ νέφη καθέδραν ἐπινοῶν, ὡς ὁ τοῦ προφήτου λόγος, δικὴν ἔδωκε τῆς ἀπονοίας ἀξίαν σκότος ἀντὶ φωτός εἶναι κατακριθεὶς, ἢ τό γε ἀληθέστερον εἰπεῖν, ὕψ' αὐτοῦ γινόμενος·

Or celui des anges qui a osé se rebeller et s'élever au-dessus de sa condition en redressant la tête face au Seigneur tout-puissant et, comme il est dit par le prophète, en espérant placer son trône au-dessus des nuées, trouva une juste punition de sa folie, en étant condamné à être obscurité au lieu de lumière ou, pour dire plus vrai, en devenant de son fait même obscurité¹⁵.

13. Satan est souvent désigné dans les textes de Grégoire par des termes qui traduisent son inimitié : envieux, jaloux, ennemi, scélérat, enragé...

14. C. I, 1, 4, v. 46 sq.

15. Or. 6, 13, p. 154 sq.

Là aussi Grégoire se réfère à *Isaïe* 14, 12-15. Et il accumule les termes qui traduisent l'audace de Satan : il se révolte, s'élève (ἀρθῆναι, comme au passage précédent)¹⁶, se dresse, et veut même placer son trône au-dessus des nuages. Et, au lieu de τῷ ὑφίστω du texte de la Septante, Grégoire propose κυρίου παντοκράτορος, termes qui aggravent, par leur choix, la folie de Satan, puisqu'il s'en prend à celui qui détient toute puissance.

Si la démesure de Satan est élévation au-dessus de sa condition et volonté d'être Dieu à la place de Dieu, l'attitude d'Adam et Ève dans le jardin d'Éden lui correspondrait parfaitement. N'ont-ils pas eux aussi voulu devenir comme Dieu ? Leur péché n'a-t-il pas été une révolte de l'homme contre sa condition de créature ? C'est ainsi en effet que certains l'ont interprété. Grégoire aussi par deux fois qualifie le péché d'Adam d'*hubris*. Les deux emplois du terme se trouvent dans le *Christos paschôn*. Tout au début du poème, dans le prologue, Marie se lamente et évoque la ruine provoquée par le premier péché :

Νῦν δ' ἐχθρὰ πάντα καὶ νοσεῖ τὰ καίρια,
αὐτῆς προδοῦσης ἄνδρα καὶ κράτους κλέος.
Φιλεῖ γὰρ ὕβρις ἢ πάλαι τίκτειν νέαν·

Maintenant tout est hostile et les circonstances sont défavorables. La femme a trahi l'homme et l'éclat de sa puissance. Le péché originel se plaît à engendrer de nouveau le péché¹⁷.

Le deuxième emploi est au vers 1341. Devant la croix, Marie reprend les événements qui ont conduit Jésus à la mort, en partant depuis le début de l'humanité pour expliquer la cause de la venue au monde de son fils :

“ Ὑβρις μὲν, ἥ γ' ἔσφηλε πάντων μητέρα
καὶ πατέρα πρωτίστον, ὃς βροτῶν γένος
ἔσπειρε κάξήμησε κάλλιστον θέρος,
τεκεῖν μ' ἔθηκε παραδόξως σ', ὦ Τέκνον

C'est à cause du péché qui perdit notre mère à tous et notre premier père, le semeur et le moissonneur de la plus belle moisson, le genre humain, que d'une manière extraordinaire je devais t'enfanter, ô mon fils [...] ¹⁸.

16. Grégoire emploie souvent le mot ἔπαρσις et ses dérivés pour qualifier l'exaltation de Satan. Ainsi en *Or.* 38, 9, p. 120-123 : ὁ διὰ τὴν λαμπρότητα Ἐωσφόρος, σκότος διὰ τὴν ἔπαρσιν καὶ γενόμενος καὶ λεγόμενος (« car celui qui était le Porte-lumière à cause de sa splendeur est devenu et est appelé “ténèbres”, parce qu'il a voulu s'élever »).

17. *Christos Paschôn*, v. 37-39, p. 130 sq.

18. *Christos Paschôn*, v. 1341-1344, p. 236 sq.

Le péché d'Adam est bien qualifié dans ces deux passages de ὕβρις. Or, on est frappé par l'absence de l'idée d'*hubris* appliquée à Adam et Ève en dehors de ces deux références. Et même ici, le sens de ce mot n'est sûrement pas le même que celui en lien avec Satan. Il est vrai que Grégoire parle de leur désir d'être comme Dieu, d'avoir voulu une gloire égale à celle de Dieu, comme le dit le vers 66 du poème cité plus haut. C'est vrai aussi qu'ils sont tombés pour avoir voulu s'élever¹⁹. On pourrait en déduire que c'est assez suffisant pour voir dans leur acte l'équivalent de celui de Satan et le qualifier de « démesure métaphysique ».

Il nous semble cependant que nous ne devons pas interpréter comme démesure pareille que celle de Satan le péché d'Adam. En effet, Grégoire répète souvent – et c'est là un des thèmes centraux de sa pensée – que l'œuvre de salut est divinisation de l'homme, qui retrouvera ainsi sa première condition, qu'il a perdue²⁰, ou mieux encore, qui obtiendra ce qu'il aura cherché par sa désobéissance. Contrairement à Satan, leur chute n'est pas définitive donc. De plus, Adam et Ève ne s'inscrivent pas dans une volonté d'imitation de Satan. Mais c'est en étant dupés par lui qu'ils désobéissent au commandement divin²¹.

Grégoire explique, en effet, bien plus souvent la chute d'Adam comme un effet de sa tromperie par Satan et non comme celui de son élévation. S'ils ont agi sur son instigation, c'est par pure ignorance. De très nombreux textes de Grégoire relèvent cet aspect de l'aventure désastreuse des deux parents de l'humanité²². Citons à titre d'exemple, le *Discours* 36 :

19. Or. 9, 2, p. 305 : « C'est ainsi que souvent la grâce même, en produisant et en exacerbant l'orgueil – pour parler du plus funeste et du plus étrange de nos maux –, a fait tomber loin de Dieu ceux qui ne s'en sont pas approchés vraiment, et nous avons été “terrassés au moment où nous nous élevions” (ἐν τῷ ἐπαρθῆναι) pour que la faute devienne au plus haut point péché. »

20. C. I, 1, 4, v. 95 sq.

21. C. I, 1, 6, v. 65 sq. Il est rare, lorsqu'il fait allusion à Gn 3, 6, que Grégoire explique l'acte d'Adam par son désir d'être Dieu ; c'est plutôt en relevant la faiblesse des deux premiers êtres et leur désir d'une connaissance parfaite (car l'arbre est l'arbre de la connaissance). Voir par exemple le prologue du *Christos Paschôn*, v. 1-7. La connaissance était promise ; ils ont seulement agi trop tôt !

22. Certains parmi ces textes pourraient être compris presque comme une excuse que Grégoire présente de l'acte d'Adam. Or. 22, 13, p. 249 ; 37, 7, p. 285 ; C. I, 1, 9, v. 9 sq ; I, 1, 4, v. 48 ; I, 1, 8, v. 112 ; I, 1, 9, v. 44 ; I, 1, 14, v. 57 ; I, 2, 3, v. 119-121 ; I, 2, 15, v. 105 ; II, 1, 11, v. 960 ; II, 1, 12, v. 588 ; II, 1, 13, v. 44-46 ; II, 1, 45, v. 98 ; II, 1, 54, v. 6 ; II, 1, 58, v. 4 ; II, 1, 60, v. 11 ; II, 1, 63, v. 1-4 ; II, 1, 83, v. 29 ; II, 1, 88, v. 166. Si l'on s'interroge sur les raisons de cette tromperie, Grégoire répond que Satan agit par jalousie et pour empêcher le genre humain d'accéder à la vraie connaissance. Citons le texte C. II, 1, 13, v. 44-46 : Λυσήσεις, κακοεργός, ἐπεὶ μερόπεσσι μεγάρων, / Ἐξέτι τοῦ ὅτε πρῶτον Ἀδάμ βάλεν ἐκ παραδείσου, / Ζωῆς τ' ἀθανάτου, κλέψας δηλήμονι καρπῷ, (« Enragé, malfaisant, quand, jaloux des humains, / il eut rejeté le premier Adam du paradis / et de la vie éternelle en le dupant par un fruit destructeur. » [trad. pers.]).

[...] l'envie a chassé Adam du Paradis, trompé qu'il avait été par le plaisir et par la femme : il se laissa en effet persuader qu'on lui refusait d'être Dieu en l'écartant jusqu'à ce moment de l'arbre de la connaissance²³.

On voit dans ce texte que ce n'est pas de volonté délibérée qu'Adam agit, il se laisse persuader. D'ailleurs un deuxième personnage conspirait contre lui, c'était sa propre femme, Ève. Adam désobéit « par suite de la jalousie du diable et du piège de la femme, aussi bien celui dont elle fut victime parce qu'elle était plus faible, que celui qu'elle présenta à son mari »²⁴. Loin donc d'être un acte de démesure, la révolte en Éden est un acte dû à l'ignorance et à la séduction dont les protoplastes furent victimes.

Si Adam et Ève sont involontairement entraînés dans la révolte, il en est tout autrement de Julien. Sous le principat de cet empereur (361-363), la lutte entre le paganisme et le christianisme a repris de manière très violente. L'une des lois qui a provoqué une vive réaction de la part des chrétiens a été la réforme de la loi sur l'enseignement. Désormais, un certificat de bonne moralité devait être délivré par le sénat municipal à tout maître pour l'autoriser à enseigner. Ce que Julien entendait par bonnes mœurs, c'était ne pas être chrétien. Ce fut pour Grégoire comme une blessure personnelle insupportable, lui qui consacra du temps à l'enseignement, à son retour d'Athènes en Cappadoce²⁵. C'est alors qu'il a entrepris d'écrire un très long discours, après le décès de Julien, dans lequel il l'a pourfendu. Grégoire le Théologien n'est encore qu'un prêtre débutant quand il écrit cet ouvrage. Dans ce discours *Contra Julianum*, il se fait défenseur des chrétiens, en réclamant pour eux la participation à l'hellénisme. Il conteste à Julien le droit d'interdire par la loi scolaire de 361 l'accès à la culture grecque²⁶. Et Grégoire dresse dans cette œuvre un portrait saisissant du « tyran ». Il assimile la figure de Julien à celle des oppresseurs de l'Ancien Testament, Nabuchodonosor ou Antiochus Epiphane²⁷, mais au-delà de ces personnages, c'est en réalité la silhouette de Satan qui se profile derrière la figure de l'empereur.

Le premier discours *Contre Julien* s'ouvre effectivement par la qualification du tyran en termes qui, dans leur contexte biblique, désignent clairement Satan. Après avoir refusé de le comparer aux petits rois ennemis d'Israël, Grégoire continue :

23. Or. 36, 5, p. 253.

24. Or. 38, 12, p. 129-131. Ajoutons que Grégoire met souvent la femme en accusation, mais sait aussi parler en bien d'elle (C. II, 2, 1, v. 245-251).

25. On connaît l'obsession de Grégoire par rapport à l'empereur Julien, qu'il connaissait bien, pour avoir été son condisciple à Athènes.

26. Pour l'interdiction d'enseigner, voir Julien (Bidez 1931), *epist.* 61, 424 c-d.

27. Molac 2001.

ἀλλὰ τὸν δράκοντα, τὸν ἀποστάτην, τὸν νοῦν τὸν μέγαν, τὸν Ἀσσύριον, τὸν κοινὸν ἀπάντων ἐχθρὸν καὶ πολέμιον, τὸν πολλὰ μὲν ἐπὶ γῆς μανέντα καὶ ἀπειλήσαντα, πολλὴν δὲ ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος λαλήσαντά τε καὶ μελετήσαντα.

mais c'est le dragon, l'apostat, l'esprit altier, l'Assyrien, l'adversaire commun et l'ennemi de tous, celui qui a rempli la terre de ses fureurs et de ses menaces, qui a proféré et entrepris contre le Très-Haut d'innombrables iniquités²⁸.

Grégoire accumule plusieurs termes qui, associés de cette manière, ne laissent aucun doute sur l'identification du personnage : ce n'est pas un homme (Julien n'est jamais désigné dans les deux discours par son nom), mais le dragon, terme courant pour désigner le diable²⁹ ; il est aussi l'Assyrien, c'est-à-dire Nabuchodonosor, devenu la figure emblématique de l'ennemi de Dieu depuis le prophète Isaïe³⁰.

Et quand les termes ne renvoient pas directement à Satan, ils sont utilisés pour faire allusion à l'Antichrist, l'homme impie qui reçoit son pouvoir de Satan³¹. Ainsi il profère des paroles contre le Très-Haut, comme la bête de l'Apocalypse³². Ces qualificatifs enveloppent tout de suite Julien des habits de Lucifer. Il n'est pas alors étonnant que τὸν νοῦν τὸν μέγαν fasse partie de cette série d'expressions. Elle est à comprendre dans le sens de « démesure », d'autant plus que c'est aussi la manière de désigner la Divinité chez Grégoire³³. Peut-être est-elle employée de manière ironique à propos de Julien, qui agit à l'exemple de Satan et l'Antichrist, qui se prenaient pour Dieu.

Ce début va gouverner toute la suite du discours, et l'ombre de Satan va couvrir tous les agissements de Julien. C'est ainsi qu'il sera précisé quelques lignes plus loin que cet adversaire est « le tyran qui s'est révolté et a fait une chute digne de son impiété »³⁴. Remarquons la parenté de ce texte avec celui cité à propos de Satan. Tous deux se révoltent et tous deux reçoivent leur châtiment immédiatement par leur chute. Le thème de la chute de Julien revient plusieurs fois d'ailleurs. Dans la conclusion de son discours deuxième *Contra Julianum*, Grégoire affirme qu'il le

28. Or. 4, 1, p. 87, 89. Grégoire dira de Valens, empereur arien qui a persécuté les orthodoxes, qu'« il a levé la bouche contre le ciel en proférant le blasphème contre la hauteur, et sa langue s'est répandue sur la terre » (Or. 43, 45, p. 223).

29. Voir Ap 12, 9 et Ez 29, 3 ; Dn 7, 7.

30. Is 10, 7-11. Grégoire répètera dans Or. 42, 3, p. 57, alors qu'il évoquait les persécutions dont avaient été victimes les chrétiens : « Le premier, Nanuchodonosor nous a écrasés ».

31. Ap 13, 2 sq. et 2 Th 2, 9.

32. Grégoire rappelle que le roi Sennachérib (voir 2 R 17-25) « avait proféré [...] des paroles blasphématoires et impies non seulement contre le roi [Ezéchias], mais contre Dieu même », et ces paroles sont qualifiées deux lignes plus bas d'« insolentes menaces » (τῆς τῶν ἀπειλουμένων ὑπερηφάνιας) (Or. 5, 26, p. 343).

33. Par exemple en C. I, 1, 5, v. 1 sq.

34. Or. 4, 2, p. 89.

dresse comme une stèle qui « apprend à tous les autres hommes à ne pas avoir l'audace de fomenter une telle révolte contre Dieu, de peur de s'exposer aux mêmes châtiments en commettant les mêmes crimes »³⁵. Dans ce texte, où sont encore réunis et la révolte et le châtement et qui est placé à la fin du discours, nous voyons qu'en réalité tout le *Discours* 5 est écrit pour montrer que la mort de Julien a été administrée par Dieu comme châtement de ses actions d'impiété.

Comme à propos de Lucifer, cette révolte est dite *ἐπαρσις* (« élévation »). Le choix du terme est, me semble-t-il, voulu par Grégoire. En effet, citant de nombreux passages de la Bible qui montrent les renversements de situation, il souligne l'action de Dieu qui précipite les puissants de leur trône, et accorde « de voir l'élévation (*ἐπαρσιν*) de l'impie au-dessus des cèdres et sa destruction jusqu'au néant »³⁶. L'allusion à Lucifer est d'autant plus évidente ici que Grégoire met en relief l'opposition entre « au-dessus des cèdres » et « le néant de la chute ». Et ainsi cette élévation apparaît bien plus qu'une simple volonté de domination sur les autres.

Tous ces textes que nous venons de citer, en même temps qu'ils mettent en relief l'élévation de Julien, lui associent sa chute, comme conséquence de son arrogance. Son élévation apparaît donc par là même comme démesure. Si, en effet, l'*hubris* de Julien était seulement orgueil ou insolence à l'encontre des hommes, on ne comprendrait pas pourquoi il subit le châtement divin.

Mais il n'y a pas similitude entre les deux personnages seulement dans la révolte. Bien d'autres traits rapprochent Julien de Lucifer dans les deux discours. Ainsi, l'empereur apparaît comme quelqu'un qui n'attaque pas de manière franche et directe. Mais il trompe en déguisant ses attaques, à l'exemple de Satan, qui se déguise comme un ange de lumière pour séduire les autres³⁷. C'est pour mettre en évidence cette manière de faire que Grégoire raconte que les monuments édifiés par Julien en l'honneur des martyrs, alors qu'en même temps ils en détruisaient d'autres, était une manière de gagner du temps et de cacher son naturel pervers sous une fausse apparence de douceur. Mais ces monuments ont été jetés à terre par un tremblement de terre, parce

35. Or. 5, 42, p. 381.

36. Or. 4, 12, p. 105. Le texte fait référence au Ps 36, 35 : *εἶδον ἀσεβῆ ὑπερυψούμενον καὶ ἐπαρόμενον ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου* (« J'ai vu l'impie exalté et élevé comme les cèdres du Liban »). Les cèdres étaient un symbole de majesté et d'orgueil dans la Bible, voir *Is* 2, 12 *sq.* Citons un autre texte : Grégoire y décrit l'ascétisme des moines détestés par Julien, « qui de leurs mains étendues éteignent les flammes, calment les bêtes féroces, émoussent les épées, font plier les bataillons et ferment aussi la bouche à ton impiété, sache-le bien, même si tu es élevé un moment et si tu donnes avec tes démons la farce de ton impiété » (Or. 4, 71, p. 185).

37. C. I, 1, 6, v. 80 *sq.*

[qu'] il ne fallait pas que, non content de la gravité de son insolence (τῆς ὑβρεως), il se crût habile en trompant par son apparence extérieure, comme il avait trompé les hommes, jusqu'au Dieu qui surpasse tout le monde en pénétration et en sagesse et qui prend ceux qui sont habiles à leurs propres ruses. Il fallait qu'il se sût percé à jour et que, se sentant déjoué, il ne s'exaltât pas³⁸.

Grégoire le rapproche de Lucifer aussi quand il le montre qui célèbre son culte en compagnie des démons : il est « avec [s]es démons », dit-il³⁹. C'est l'homme animé d'une « fureur diabolique » (κακοδαίμονίας)⁴⁰ ; il entraîne d'autres avec lui, et fait la guerre aux chrétiens : « Il était enragé contre nous, le roi au nom odieux et rendu fou d'abord contre lui-même depuis qu'il a rejeté le Christ [...] »⁴¹. Le verbe qui décrit ici la rage de Julien (ἐλύσσα) est appliqué souvent à Satan dans sa poursuite du genre humain pour les faire chuter⁴². De même l'idée de folie qui lui est associée, notamment dans le texte qui vient d'être cité⁴³.

On aura remarqué aussi que l'un des mots qui reviennent le plus souvent à propos de Julien est l'impiété. Sur les cent quatorze emplois du terme ἀσέβεια, quarante se trouvent dans le seul discours *Contre Julien* 4, et six dans le 5. Grégoire nous en donne une définition :

L'Asie fut l'école où il apprit l'impiété : toutes les énormités qui se débitent sur les astres, les horoscopes et la représentation de l'avenir, aussi bien que la magie qui en découle⁴⁴.

38. Or. 4, 27, p. 123.

39. Or. 4, 71, p. 185. Les démons sont les divinités païennes. Julien attaque les Perses avec deux armées : « l'une de soldats, l'autre formée des démons qui le menaient » (Or. 5, 8, p. 307). Pour Satan, voir I, 1, 6 ; etc.

40. Or. 4, 53, p. 157.

41. Or. 7, 11, p. 207.

42. Même expression en Or. 4, 3, enragé = ἐλύσσα. Grégoire désigne souvent Satan par un dérivé de ce terme : C. I, 1, 9, v. 9 ; C. II, 1, 1, v. 52 (PG 37, 974) ; C. II, 1, 13, v. 43 (PG 37, 1230).

43. Voir aussi Or. 42, 3, p. 57 : « Le premier, Nabuchodonosor nous a écrasés, celui qui, venu après le Christ, a déchainé sa fureur (ὁ μετὰ Χριστὸν κατὰ Χριστοῦ μανείας) contre le Christ ». Or. 5, 26, p. 343 : « Les événements se chargèrent de faire comprendre à cet ennemi de Dieu (θεομάχος) quelle était sa folie (μανίας) ». Or. 5, 3, p. 297 : « Sa fureur contre nous s'augmentait sans cesse ; [...] cet homme qui avait commencé par tourner sa folie contre lui-même, qui avait foulé aux pieds les choses saintes et qui avait outragé l'Esprit de la grâce ». Grégoire fait allusion dans ce dernier texte au baptême de Julien qui, reniant la foi chrétienne, outrage l'Esprit. Voir encore Or. 4, 74, p. 190.

44. Or. 4, 31, p. 129. Grégoire nous offre une définition de la piété aussi : « Ne professons-nous pas que l'unique définition de la piété est d'adorer un Père, un Fils et un Saint-Esprit, la divinité et la puissance uniques dans les trois [...] ? » (Or. 22, 12, p. 243, 245). En fait, ce mot a fini par devenir synonyme de la foi orthodoxe (Or. 43, 30, p. 193). Le *Contre Eunome* de Basile est évoqué comme « traité de la piété » (Or. 43, 43, p. 217), autrement dit, de la défense de l'orthodoxie. Déjà chez Irénée et Justin Martyr face aux gnostiques, la piété désignait le christianisme comme système religieux et système de pensée. Voir Lampe 1968, 575.

Et cette impiété est d'autant plus grave qu'il a reçu le baptême et qu'il a été instruit jeune dans les Écritures⁴⁵.

S'il est vrai que le terme *hubris* n'est pas employé à propos de Julien avec le sens particulier de « démesure métaphysique », cet emploi n'est pas nécessaire pour dire cette démesure ; le parallèle entre Satan et Julien est suffisant pour en exprimer l'idée. L'ennemi de Grégoire actualise en lui, par son comportement, l'acte de rébellion de Satan. Il apparaît, en effet, avec les traits d'un être de démesure parce qu'il s'inscrit dans la lignée de Lucifer. Son comportement n'est pas de la même nature que l'acte de révolte d'Adam et Ève dans le jardin d'Éden. Il s'agit d'une révolte délibérée que Grégoire rappelle plusieurs fois, comme il le fait pour Satan.

Si Julien est caractérisé par la démesure, œuvre de son impiété, d'autres le sont aussi. Ce sont les hérétiques. Grégoire les interpelle souvent : « [...] je ne veux pas perdre Dieu par ton insolence et par ta division inique (διὰ τῆς ὕβρεως καὶ τῆς ἀδίκου κατατομῆς) »⁴⁶. Ces gens sont des « insulteurs de la divinité (ὕβριστάς τῆς θεότητος) », parce qu'ils ont l'audace de faire partager leur avilissement à la nature divine en rabaissant (κατάγων) le maître au rang de l'esclave et en mettant au rang de la créature la nature incréée⁴⁷. Et après un exposé doctrinal sur la Trinité au *Discours* 23, Grégoire invoque la Trinité en faveur de ceux qui la découpent : « Accueille comme adorateurs ceux-là aussi qui t'insultent maintenant (τοὺς νῦν ὕβριστάς) ! »⁴⁸. S'agit-il ici seulement d'insulte ? Ou le mot vient-il à l'esprit de Grégoire pour d'autres raisons ? Il me semble que, bien qu'il ne soit pas évident de prime abord de lire en ces mots une nette référence à la démesure métaphysique, leur sens ne se réduit pas pour autant à une simple insulte. Ils s'inscrivent dans un contexte qui s'apparente à celui que nous avons déjà noté à propos de Satan et de Julien.

C'est que les hérétiques se comportent eux aussi comme Satan et agissent comme lui. Eux aussi actualisent par leurs actes et par leur discours la révolte de Satan et sa démesure.

Si Grégoire applique maintes fois l'adjectif ὕβριστής et le nom ὕβρις à leurs actes, c'est pour les inscrire dans la lignée de Satan en tant que ses imitateurs et même son incarnation. Il est vrai que leur identification avec Satan est moins insistante que dans le cas de Julien. Il n'empêche que plusieurs termes employés comme qualificatifs de leur comportement montrent clairement un rapport étroit entre les deux. Cela est d'ailleurs plus évident pour Arius que pour les autres. Mais la référence à ce personnage en particulier est un moyen pour Grégoire d'évoquer l'hérétique de

45. Or. 4, 52, p. 156.

46. Or. 40, 42, p. 295.

47. Or. 43, 32, p. 197.

48. Or. 23, 13, p. 309.

manière générale, Arius étant devenu chez lui l'emblème de l'hérésie, cette approche de l'hérésie relevant de la tendance de Grégoire « à l'abstraction et à la généralisation »⁴⁹.

Mais quelle est l'attitude des hérétiques plus exactement ? Quels actes accomplissent-ils dans le sillage de Satan ? Remarquons d'abord l'allusion chez Grégoire à la folie d'Arius. Grégoire applique par huit fois le terme de folie à la doctrine de ce personnage, mot qu'il utilise aussi, comme nous l'avons déjà indiqué, au sujet de la révolte de Satan⁵⁰ : Ταύτης τῆς λύσεως ἤρξατο μὲν Ἀρειος (« Arius fut à l'origine de cette fureur démentielle »)⁵¹. Il fut d'ailleurs châtié à cause de cette folie par une mort pour le moins bizarre : « Il donna son nom à cette folie et fut puni de ses intempérances de langage par sa mort survenue dans des lieux d'aisances »⁵². Tel Julien, tel l'Antichrist, il a proféré des paroles contre Dieu, qui lui a infligé un châtiment bien mérité.

Mais pour Grégoire, la démesure réside bien plus dans la prétention des hérétiques à une connaissance totale de l'essence même de la Divinité. Les Eunomiens énoncent en effet un principe, rejeté par toute la tradition orthodoxe : Dieu peut être connu par nous aussi parfaitement que nous sommes connus par lui. Il ne s'agit pas ici d'Arius et de l'arianisme classique. Celui-là, en effet, nous le savons par Athanase, qui cite la *Thalie*⁵³, avance que Dieu est incompréhensible non seulement aux hommes, mais encore au Fils lui-même :

Συνελόντι εἰπεῖν τῷ υἱῷ ὁ θεὸς ἄρρητος ὑπάρχει· ἔστι γὰρ ἑαυτῷ ὃ ἐστὶ τοῦτ' ἔστιν ἄλεκτος, ὥστε οὐδὲν τῶν λεγομένων κατὰ τε κατάληψιν συνίει ἐξεῖπεῖν ὁ υἱός. Ἀδύνατα γὰρ αὐτῷ τὸν πατέρα τε ἐξιχνιάσαι, ὅς ἐστιν ἐφ' ἑαυτοῦ.

Bref, Dieu est ineffable pour le Fils. Car il est pour lui-même ce qu'il est, c'est-à-dire indiscible, de telle sorte que le Fils ne comprend ni ne dit rien de ce qui est dit, en saisissant le fond. Car il est impossible de scruter le Père tel qu'il est en lui-même⁵⁴.

49. Mathieu 1979, 276.

50. Or. 2, 37, p. 138 ; 20, 6, p. 70 ; 20, 13, p. 135 ; 21, 13, p. 134 ; 25, 8, p. 176 ; 34, 8, p. 212 ; 43, 30, p. 192.

51. Or. 20, 13, p. 135.

52. Or. 20, 13, p. 135. Athanase, *Lettre à Sérapion sur la mort d'Arius*, rapporte qu'Arius, revenu à Constantinople après sa réhabilitation, fut pris d'un malaise et se rendit dans les latrines publiques, où il serait mort inopinément. La mort d'Arius est évoquée encore en Or. 36, 1, p. 243 : « Vous vous souvenez de cette prière apostolique qui fit périr le chef de l'impiété dans des lieux dignes de ce que charriait sa langue. Ainsi l'outrage vengea l'outrage (ἵν' ὕβρις ὕβριν ἀμύνηται) et la mort injuste des âmes reçut sa flétrissure par une mort juste ».

53. La *Thalie* d'Arius est perdue ; Athanase en a cité de longs extraits. Bardy 1927 a essayé de la reconstituer.

54. Athanase, *De Synodis*, 15 (PG 26, 708^c).

Grégoire s'oppose avec vigueur à la tendance radicale de l'arianisme et surtout à Eunome et à ses disciples⁵⁵. Même s'il développe sa doctrine de l'incompréhensibilité de Dieu en dehors de tout contexte polémique parfois⁵⁶, il semble qu'il insiste sur cette vérité en particulier par opposition aux hérétiques et, surtout, par opposition à la prétention d'Eunome de la possibilité pour l'homme d'une connaissance globale et totale de l'être de Dieu.

Philostorge, admirateur d'Eunome, tient pour une erreur ce que nous avons cité d'Arius ; et l'historien Socrate rapporte à propos d'Eunome cette parole :

Ὁ θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλεον ἡμῶν ἐπίσταται· οὐδὲ ἐστὶν αὐτῇ μᾶλλον μὲν ἐκείνῳ, ἦττον δὲ ἡμῖν γινωσκομένη· ἀλλ' ὅπερ ἂν εἰδείμεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πάντως κάκεῖνος οἶδεν· ὁ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος, τοῦτο εὐρῆσεις ἀπαράλλάκτως ἐν ἡμῖν.

Dieu ne sait de son être rien de plus que nous ; son être n'est pas plus clair pour lui que pour nous. Tout ce que nous savons de lui, il le sait également, et tout ce qu'il sait de lui-même, nous le trouvons pareillement en nous sans différence aucune⁵⁷.

Grégoire réagit fortement contre cette prétention. Il proclame dans toute son œuvre que la nature de Dieu dépasse toute faculté intellectuelle. La doctrine de l'incompréhensibilité de l'être intime de Dieu n'est pas nouvelle ; Grégoire l'a héritée de la tradition chrétienne⁵⁸. Mais chez lui, elle est particulièrement mise en relief. Cette insistance n'est pas fortuite, mais s'inscrit dans le projet de défense de la Trinité, contre l'affirmation eunomienne. Dans son discours *Sur la Prêtrise*, apolo-

55. Eunome était évêque de Cyzique. Il fut un disciple d'Aetius, dont il devint le secrétaire en 354. Aetius était à la tête d'un mouvement post-arien qui professait que le Fils et le Père étaient dissemblables (ἀνόμοιος) ; de là le terme d'Anoméens donné à ce parti. Mais Eunome dépassera vite le maître, au point que cette tendance radicale de l'arianisme prit le nom de son nouveau champion, « Eunomiens ». Eunome fut le technologue par excellence (voir Vandebussche 1944).

56. Or. 40, 5, p. 204.

57. Socrate, *Historia Ecclesiastica* IV, 7 (PG 67, 474 ; trad. Bouland 1972, 60). Cette doctrine d'Eunome est confirmée par Basile, qui la réfute dans son *Contre Eunome* I, 12.

58. Bien qu'elle se trouve chez Platon, *République* VI, 509 b, l'idée est tout à fait scripturaire. Elle arrive jusqu'aux Cappadociens par l'intermédiaire des Apologistes (Athénagore, *Supplique au sujet des Chrétiens* 10, 1 ; Theophile, *Ad Autolycom* 1, 3 ; etc.), Clément d'Alexandrie... Il nous suffira pour appuyer cette affirmation de citer l'un des maîtres du Nazianzène, Origène, *Traité des Principes* 1, 1, 5 : « Dieu est incompréhensible et [...] il est impossible de le penser. Si nous pouvons penser ou comprendre (*sentire vel intellegere*) quelque chose de Dieu, il faut croire qu'il est de très loin au-dessus de ce que nous jugeons de lui » (Simonetti-Crouzel 1978, 97, 99). Voir aussi Basile, *Contre Eunome* I, 12 sq. Grégoire était très admiratif d'Origène. Sa première œuvre fut de publier la philocalie, un document composé d'extraits des œuvres d'Origène, réalisé en collaboration avec son ami Basile.

gie de sa fuite devant le sacerdoce, il décrit le prêtre comme un enseignant et insiste sur la difficulté pour cet enseignant

[de] dispenser judicieusement la vérité de nos doctrines : celles qui ont été élaborées au sujet des mondes ou du monde [...] et, c'est l'essentiel, tout ce qu'il faut professer sur la souveraine et bienheureuse Trinité⁵⁹.

Cette difficulté trouve sa source dans la profondeur et le caractère incommensurable de la Divinité. Saisir le mystère de la nature divine, cela est impossible, on peut seulement en percevoir les ombres⁶⁰, « l'esprit seul en donne une esquisse, et cela d'une manière très obscure et très médiocre »⁶¹. Et encore cette esquisse n'est-elle pas « d'après ce qui est en Dieu, mais d'après ce qui est autour de lui »⁶², c'est-à-dire d'après les œuvres de ses mains. Ces passages laissent entendre une certaine possibilité de comprendre Dieu⁶³, même d'une manière limitée. Grégoire rejette totalement cette concession dans d'autres endroits de son œuvre. Dans son discours *Sur le Baptême*, où il s'exprime sous l'effet d'un enthousiasme mystique, il déclare :

Θεὸς μὲν ἐστὶ φῶς τὸ ἀκρότατον, καὶ ἀπρόσιτον, καὶ ἄρρητον, οὔτε νῶ καταληπτόν, οὔτε λόγῳ ῥητόν,

Dieu est la lumière suprême, inaccessible et inexprimable ; elle n'est ni comprise par l'esprit, ni exprimée par la parole⁶⁴.

Dans son deuxième discours théologique, qui traite de la connaissance de Dieu par les seules lumières de la raison humaine, Grégoire déclare d'abord, citant un passage de Platon⁶⁵ : « Penser Dieu est difficile, l'expliquer est impossible », et après avoir critiqué le philosophe, il inverse la formule :

ἀλλὰ φράσαι μὲν ἀδύνατον, ὥς ὁ ἐμὸς λόγος, νοῆσαι δὲ ἀδυνατώτερον. [...] Τὸ δὲ τοσοῦτον πρᾶγμα τῇ διανοίᾳ περιλαβεῖν πάντως ἀδύνατον καὶ ἀμήχανον, μὴ ὅτι τοῖς καταβεβλακευμένοις καὶ κάτω νεύουσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς λίαν ὑψηλοῖς τε καὶ φιλοθέοις [...]

59. Or. 2, 35 sq., p. 135, 137.

60. Or. 28, 4 sq., p. 106-108.

61. Or. 38, 7, p. 117.

62. Or. 38, 7, p. 117.

63. Citons encore, pour étoffer notre démonstration, Or. 2, 39, p. 141 : « Ou plutôt, il y faut [pour comprendre et présenter d'une manière suffisante la doctrine trinitaire], maintenant et toujours, cet Esprit grâce auquel seulement Dieu est compris, traduit et écouté ».

64. Or. 40, 5, p. 204.

65. Platon, *Timée* 28 c, sous sa forme tardive : θεὸν νοῆσαι μὲν καλεπόν, φράσαι δὲ ἀδύνατον ; voir Festugière 1954, 94.

Au contraire, exprimer Dieu, c'est impossible, à mon avis, et le comprendre, c'est plus impossible. [...] D'ailleurs, saisir par la pensée une telle réalité, c'est absolument impossible et irréalisable non seulement pour ceux qui croupissent dans l'indolence et qui s'inclinent vers la terre, mais même pour ceux qui ont le plus d'élévation et d'amour de Dieu [...] ⁶⁶.

Dieu donc dépasse la mesure de l'esprit humain, étant impossible à définir et à comprendre. Dans la conclusion du même discours, Grégoire renchérit sur ses précédentes affirmations : même la création est au-dessus de notre intelligence ; et si les phénomènes naturels sont difficiles à expliquer, il doit en être infiniment plus pour Dieu. Est-ce à dire qu'il faut sombrer dans le désespoir et abandonner toute recherche ? En réponse aux hérétiques qui lui reprochaient de détruire les preuves qui attestent l'existence de Dieu, il explique que *ni saisir ni comprendre* ne signifie pas « ni saisir ni comprendre que [la nature divine] existe, mais ce qu'elle est » ⁶⁷.

Considérons maintenant un autre aspect de la doctrine eunomienne de la connaissance de Dieu : le problème de l'ἀγέννητος (*Inengendré*), qui constitue la pomme de discorde entre l'arianisme en général et l'orthodoxie ⁶⁸. La conception philosophique de la Divinité, dont l'*Inengendré* exprime l'essence même, est effectivement à la source du système d'Arius. Voilà ce qu'il a écrit dans sa profession de foi à Alexandre d'Alexandrie :

Οἶδαμεν ἓνα θεόν, μόνον ἀγέννητον, μόνον ἰδίον, μόνον ἀληθινόν [...] γεννήσανθα υἱόν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων.

Nous reconnaissons un seul Dieu, seul inengendré, seul éternel, seul sans commencement, seul bon [...] qui a engendré son Fils unique avant les siècles ⁶⁹.

Et le système d'Aetius et de son disciple Eunome, fondé sur leur théorie de la connaissance de Dieu, va devenir le fondement de toute leur réflexion sur l'inengendré.

66. Or. 28, 4, p. 108 ; voir aussi Or. 32, 14, p. 115 : « réfléchir [sur Dieu] est difficile ; l'expliquer est impossible ; et rencontrer des auditeurs aux oreilles purifiées est une entreprise très laborieuse ».

67. Or. 28, 5, p. 111. L'affirmation revient souvent dans la philosophie courante grecque. Festugière 1954, 6-17, relève quelques textes de cette philosophie qui montrent la possibilité de connaître Dieu dans son existence, c'est-à-dire à travers le monde créé, mais non pas dans son essence (οὐσία).

68. L'histoire de l'ἀγέννητος est assez compliquée. Le terme n'est pas biblique, mais trouve sa source dans la philosophie hellénique. Tous les Pères Anciens signalent cela (Athanase, *Oratio contra Arianos* I, 30 (PG 26, 73) ; Basile, *Contre Eunome* I, 5 ; etc.), mais ne refusent pas le mot. Certains passages de Platon, nous semble-t-il, sont directement à la base des textes d'Arius et d'Eunome ; cf. *Phèdre*, 245 c-d : « Or un principe est chose inengendrée ; car c'est à partir d'un principe que, nécessairement, vient à l'existence tout ce qui vient d'exister, au lieu que lui-même, nécessairement, il ne provient de rien [...]. D'autre part, puisqu'il est chose inengendrée, l'incorruptibilité aussi lui appartient nécessairement » (Robin 1933).

69. Athanase, *De Synodis* 16 (PG 26, 708^C) ; trad. par Boularand 1972, 49.

Eunome affirme en fait, puisqu'il soumet l'être divin à la dialectique et soutient qu'il est saisissable dans sa nature profonde, que l'ἀγέννητον exprime parfaitement la nature de Dieu, et il le fait coïncider avec la substance suprême de la Divinité. Nous trouvons, exprimée clairement dans son *Apologie*, cette conception⁷⁰.

Grégoire s'élève avec force contre cette idée. Il affirme ainsi que l'ἀγέννητος n'est pas la substance de Dieu. Et quand il se lance, en utilisant les mêmes procédés dialectiques que les Eunomiens, à la recherche d'une définition exacte de la Divinité, qui lui échappe chaque fois qu'il croit l'avoir saisie – cette fuite est provoquée par les questions qui surgissent pour ôter l'illusion d'être arrivé à terme –, sa conclusion est « Dieu : ce qu'il est quant à sa nature et à sa substance, aucun homme ne l'a jamais découvert, ni ne peut le découvrir »⁷¹. À celui qui lui demanderait alors une explication de la génération du Fils, Grégoire répond par une autre question :

Dis-moi ce qu'est pour le Père d'être inengendré, et je t'expliquerai la génération du Fils ainsi que la « procession » de l'Esprit. Alors nous délirerons tous les deux en nous penchant sur les mystères de Dieu. Et que sommes-nous pour cela ? Nous ne pouvons même pas connaître ce qui est à nos pieds, ni « compter les grains de sable de la mer, les gouttes de la pluie et les jours de l'éternité », encore bien moins pénétrer « les profondeurs de Dieu » et rendre raison de la nature si ineffable et si au-dessus de notre raison⁷².

Ce texte montre bien le peu de chose que sont les hommes et leur démesure, quand ils veulent s'attaquer à la divinité. Il remet à sa juste place l'homme qui prétend connaître Dieu. D'autant plus que cette connaissance est fondée chez eux sur la dialectique, que Grégoire appelle technologie plutôt. Et les logiciens par excellence, les « virtuoses du raisonnement » (τεχνόλογοι)⁷³, c'est Eunome et ses admirateurs, à qui l'on reproche de réduire le mystère de Dieu à une dextérité de langage⁷⁴.

70. Cf. *Apol.* 7 : « S'il a donc été démontré qu'il n'existe pas avant lui-même, ni que rien d'autre n'existe avant lui, mais qu'il est lui-même avant toutes choses, c'est que l'inengendré lui est corrélatif. Ou plutôt il est lui-même substance inengendrée » (Sesboüé 1983, 247). Ce passage, dans lequel Eunome identifie Dieu avec l'Inengendré, a été critiqué par Basile, *Contre Eunome* I, 5. La même pensée est exprimée dans l'appendice, qui est une sorte de résumé de son opuscule, rajouté après coup.

71. *Or.* 28, 17, p. 135. Contre la prétention d'Eunome, il indique dans le troisième discours théologique, quand il aborde les problèmes de l'ἀγέννητος, que cette notion ne saurait définir la substance de Dieu, puisqu'elle exprime non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas.

72. *Or.* 31, 8, p. 291.

73. *Or.* 29, 21, p. 224. Tous les Pères de l'Église (Ghellinck 1930) s'élèvent contre l'importance qu'accordaient les Eunomiens à la dialectique. Contre le rationalisme de ceux-ci, ils protestent que la foi ne se réduit pas à des syllogismes captieux. Cependant, pour combattre l'ennemi, ils n'ont pas hésité à brandir devant lui sa propre arme. Voir, par exemple, *Or.* 29, 1, p. 176, et 31, 7 sq., p. 286-288, où Grégoire déploie un sarcasme et une moquerie mordants à l'égard des Eunoméens.

74. *Or.* 27, 2, p. 75.

Si Grégoire s'oppose fortement à la prétention d'une connaissance totale de l'être de Dieu et de la génération du Fils, c'est que l'hérésie tirait prétexte de ces points pour aboutir à la négation de la Trinité. Les hérétiques croyaient démontrer, par le recours à la dialectique, l'impossibilité de la Trinité. La démesure se situe ainsi dans cette prétention à réduire le mystère de la foi sacrée à des arguties ou à des équations logiques, qui détruisent Dieu. Grégoire voit dans la place accordée à la logique et à la philosophie sophistique un danger et même une impiété : car le mystère ne peut être réduit à des syllogismes : « notre grand mystère risque de n'être qu'une misérable habileté »⁷⁵.

Grégoire ne voit en réalité dans cette prétention d'Eunome et de ses disciples qu'une occasion d'étalage de leur fausse science et de bavardage. Le Théologien ouvre son premier discours théologique, dans lequel il abordait les conditions nécessaires pour développer une réflexion théologique, et qui s'adressait aux disciples d'Eunome, par cette interpellation : « c'est aux habiles en discours que s'adresse ce discours [...] »⁷⁶. Et Grégoire de poursuivre en précisant de quelles personnes il s'agit exactement : Ἰδοὺ ἐγὼ ἐπὶ σὲ τὴν ὑβρίστριαν (« me voici contre toi, l'insolente »)⁷⁷. Il cite en fait un texte de *Jérémie* 50, 31 où Dieu, s'adressant à Babylone, lui reproche son impudence contre Lui et lui annonce son châtement. Le même discours offre de nombreuses appellations de ces gens : ce sont des personnes qui se plaisent ταῖς βεβήλοις κενοφωνίαις, καὶ ἀντιθέσει τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (« aux propos impies et vides de sens, aux objections d'une fausse science »)⁷⁸. Plus loin Grégoire affirme qu'ils « ont une langue agile et habile à rechercher les termes les plus grandiloquents et les plus réputés », σοφισταὶ καὶ [...] κυβισταὶ λόγων ἄτοποι καὶ παράδοξοι (« ce sont des sophistes et [...] des faiseurs de culbutes absurdes et extravagants »)⁷⁹. À cause d'eux, « notre grand mystère risque de n'être qu'une misérable habileté (τεχνύδιον) »⁸⁰. Dans le premier discours théologique *Sur le Fils*, les adversaires sont des « faiseurs d'énigmes »⁸¹ ; ironiquement Grégoire les dit « savants en

75. Or. 27, 2, p. 75. Grégoire, après avoir lui-même recouru aux subtilités des adversaires, conclut qu'il y a danger « lorsque nous mettons en avant la puissance du raisonnement en laissant de côté la foi, lorsque nous détruisons l'autorité de l'Esprit par nos recherches [...] » (Or. 29, 21, p. 225).

76. Or. 27, 1, p. 71. Aetius est le fondateur de l'anoméisme. Il soutenait qu'en vertu même de l'absolue simplicité de sa nature, Dieu peut, dès ici-bas, être connu par nous aussi parfaitement que nous le sommes par lui. Partant de là, on voit qu'il n'y plus de place pour la foi ou pour le mystère. C'est la raison qui gouverne tout ; c'est par elle que se fait la réfutation ou la preuve de la Trinité. Pour une étude des cinq *Discours* théologiques, voir Norris *et al.* 1991.

77. Or. 27, 1, p. 70, 71.

78. Or. 27, 1, p. 70, 71.

79. Or. 27, 1, p. 73.

80. Or. 27, 2, p. 75.

81. Or. 29, 21, p. 223.

tout »⁸². Il leur demande, en recourant aux « règles de [leur] art (κατὰ τὴν [...] τεχνολογίαν) »⁸³, de lui expliquer comment le lion, le bouc et le coq sont unis par leur belle allure, tout en étant séparés par leur nature. Et parlant de la propriété de l'Esprit, il ajoute qu'« il échappe ainsi aux filets de [leurs] syllogismes »⁸⁴. Et il précisera plus loin : οἱ τοιοῦτοι συλλογισμοὶ καὶ τῆς πίστεως ἀνατροπὴ καὶ τοῦ μυστηρίου κένωσις (« les syllogismes tels que les tiens, destruction de la foi et anéantissement du mystère »)⁸⁵. Ces faux savants paraissent dire « des choses inattendues » et ils ont l'air d'être « extraordinaire[s] par la science, “liant des nœuds et déliant des énigmes” »⁸⁶.

Tout cet étalage de science n'est en vérité pour Grégoire que bavardage intempestif. Reprenant ceux qui ne se tiennent pas à leur rang, mais veulent parler de Dieu et enseigner, il les compare à Dathan et Abiron qui se sont révoltés contre Moïse et qui étaient ὕβριστὰς καὶ ἀθέους (« insulteurs et ennemis de Dieu »)⁸⁷. Les hérétiques qui prétendent que le Fils est variable et changeant sont des σοφισταὶ κενῶν ῥημάτων, αὐτοῦ πιπτόντων (« des inventeurs de paroles vides et aussitôt caduques »)⁸⁸. Il les apostrophe encore : « [...] dialecticien bavard (διαλεκτικὸς καὶ λάλος) »⁸⁹, et affirme que contrairement à ce qu'ils croient, leur voie n'est pas celle de l'étude et de la discussion, mais « celle du bavardage et du charlatanisme (ἄδολεσχίας καὶ τερατείας) »⁹⁰. Et après avoir annoncé ce qu'il faut confesser comme doctrine orthodoxe, Grégoire juge les autres affirmations au sujet de la divinité qu'il venait d'énumérer en formules lapidaires dans son *Discours* 32, qui porte sur la modération dans les discussions, comme τὴν δὲ πολλὴν φλυαρίαν, καὶ τὰς βεβήλους κενοφωνίας τῶν λόγων (« de multiples bavardages et [...] propos impies et vides de sens »)⁹¹. À ceux qui pourraient conclure que Grégoire interdit que l'on parle de Dieu, il précise qu'il n'interdit pas « l'enseignement, mais l'absence de mesure (τὴν ἀμετρίαν) »⁹². Dans son poème *Aux évêques*, dans lequel il se justifie après sa démission, il rappelle qu'il a délivré, par sa présence et son enseignement, la petite communauté orthodoxe de l'Anastase des « langues bavardes et des errements en

82. Or. 29, 21, p. 225.

83. Or. 31, 18, p. 311.

84. Or. 31, 8, p. 291.

85. Or. 31, 23, p. 321.

86. Or. 28, 11, p. 123.

87. Or. 32, 17, p. 123.

88. Or. 34, 10, p. 216, 217.

89. Or. 27, 8, p. 88, 89.

90. Or. 27, 8, p. 90, 91.

91. Or. 32, 5, p. 95.

92. Or. 27, 4, p. 81.

tous sens »⁹³. Et par humour, il montre que ces gens rendent les banquets fatigants par leur « bavardage ennuyeux »⁹⁴.

Tous ces termes et expressions cherchent à attirer l'attention sur le fait que la connaissance de Dieu⁹⁵ ne passe pas par un discours fondé sur la logique. La purification et l'humilité sont les conditions nécessaires à tout homme, et ainsi elles l'écartent de toute démesure dans le langage⁹⁶. Discuter sur Dieu ne conduit pas à une meilleure connaissance de son être. Au contraire, c'est dans la méditation silencieuse et dans la retraite, à l'exemple des moines, quand on a fait silence en soi, qu'on peut s'élever vers la Divinité⁹⁷. Cette très pressante invitation au silence de la part de notre auteur pouvait être mal comprise. Alors il devance les conclusions abusives qu'on pouvait tirer de ses propos. Il répond ainsi à ceux n'ont pas manqué de conclure que Grégoire interdit toute parole au sujet de Dieu : Φεύγω δ' ὁμως τὸ ἄμετρον καὶ κολάζω τὴν ἀπληστίαν (« Cependant je fuis la démesure et je réprimande l'insatiabilité »)⁹⁸.

La prétention d'une connaissance parfaite de la divinité n'est que bavardage parce qu'elle conduit à une erreur encore plus grave : la négation de la divinité du Fils et de l'Esprit. Et cela est proprement démesure, puisque la Divinité qui, pour Grégoire, est forcément Trinité, se trouve anéantie. C'est ce qu'il disait aux moines qui venaient de se réconcilier avec la communauté de Nazianze et avec son père, à propos d'un texte signé par celui-ci :

vous saviez que, pour nous, [...] enlever quoi que ce soit aux Trois ou le tenir pour étranger à eux n'est pas autre chose que de supprimer la totalité et avancer tête nue contre la divinité tout entière⁹⁹.

Avancer tête nue, c'est avancer avec insolence et défi¹⁰⁰. Et pourquoi est-ce que cela serait audace et défiance à l'égard de la divinité ? C'est que, pour Grégoire, nier la divinité du Fils ou de l'Esprit revient à faire d'eux des créatures au même titre que les autres créatures. La divinité est alors réduite au rang des hommes et par là même se voit rabaissée et outragée. De fait Grégoire utilise le mot *rabaïsser* dans plusieurs textes. Nous en citerons quelques exemples. Pour lui,

93. C. II, 1, 12, 86.

94. Or. 27, 7, p. 87. « Réfléchissons d'abord à ceci : qu'est-ce qu'une telle émulation pour discuter, une telle démanigaison de parler ? Qu'est-ce que cette nouvelle maladie, cette nouvelle fringale ? » [...] τίς ἢ τοσαύτη περὶ τὸν λόγον φιλοτιμία καὶ γλωσσαλγία;

95. N'est-ce pas là le crime accompli dans le jardin : s'approcher de l'arbre de la connaissance avant le temps et vouloir tout connaître ? (C. I, 1, 9, v. 114).

96. Or. 27, 4, p. 80.

97. Or. 28, 3, p. 105.

98. Or. 32, 20, p. 128, 129.

99. Or. 6, 11, p. 151.

100. Expression devenue proverbiale depuis Platon, *Phèdre*, 243 b.

ceux qui rabaissent l'Esprit-Saint au rang de créature sont des impudents, des esclaves mauvais, et même les pires d'entre les mauvais (Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οἱ μὲν εἰς κτίσμα κατὰγοντες, ὕβρισταὶ καὶ δοῦλοι κακοὶ καὶ κακῶν κάκιστοι) : car c'est agir en mauvais esclaves que de repousser l'autorité, de se révolter contre le souverain pouvoir et de faire partager sa propre servitude à ce qui est libre¹⁰¹.

Si l'Esprit n'est pas Dieu, mais créé comme les anges ou les hommes, il est alors l'esclave de Dieu comme eux. Remarquons l'association de l'*hubris* et de la révolte contre le souverain pouvoir (puisque ces gens sont de méchants serviteurs), comme c'est le cas pour Satan. La jonction de ces deux idées nous contraint à lire dans le terme ὕβρισταὶ plus que de l'arrogance. Et le Théologien de promettre que la divinité tranchera la tête à ces ὕβρισταὶ

[qui] divisent et séparent criminellement entre ce qui commande et ce qui obéit, de façon à infliger à la divinité en l'abaissant, l'outrage le plus grave (ὥς ἂν μάλιστα καὶ θεότης ὕβρισθῇ καταγομένη) et à accabler la création sous le poids de l'égalité d'honneur qu'on lui accorde avec la divinité¹⁰².

Et dans son discours d'adieu aux évêques de Constantinople, il rappelle les persécutions contre les orthodoxes,

les adorateurs de la Trinité, les parfaits suppliants de la parfaite divinité, nous qui n'avons pas l'audace de rabaisser à notre niveau ce qui nous dépasse, ni celle d'agir à la manière des langues athées et ennemies de Dieu en nous élevant au point de faire de la souveraineté notre égale en servitude (καὶ μὴ τολμῶντές τι τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς εἰς ἡμᾶς κατὰγειν, μηδὲ τοσοῦτον ἐπαίρεσθαι κατὰ τὰς ἀθέους γλώσσας καὶ θεομάχους ὥστε τὴν δεσποτείαν ποιεῖν ὁμόδουλοι)¹⁰³.

Les hérétiques opèrent ainsi une démarche inverse de celle de Satan, puisque, au lieu de s'élever jusqu'au-dessus de la divinité, ils rabaissent la divinité à leur niveau et, de fait, deviennent ses égaux. En effet, rabaisser les deux personnes de la Trinité au rang de la créature, c'est du même coup faire d'elles des semblables aux hommes. Et même pire, le Fils serait créé à cause des hommes, ce qui ferait d'eux des êtres plus importants que lui¹⁰⁴.

101. Or. 41, 6, p. 327.

102. Or. 42, 6, p. 65.

103. Or. 42, 3, p. 55.

104. Grégoire, en exposant la doctrine trinitaire dans le *Discours* 23, aborde le problème de principe et de génération : il affirme que l'ardent partisan de l'absence de génération et de principe porte atteinte à l'honneur des êtres qui dépendent du principe « parce qu'[il] fai[t] de ceux-ci non seulement des créatures, mais de petites choses et même moins honorables que des créatures » (Or. 23, 7, p. 297).

À la réduction au rang de créatures s'ajoute un deuxième reproche que Grégoire fait aux hérétiques, c'est la référence à une sorte de pesée qu'ils font de la divinité. Le mot *peser* (ταλαντεύω) est utilisé plusieurs fois ironiquement. Il a le sens de « mesurer avec une balance » le poids (c'est-à-dire la dignité) des personnes de la Trinité ; il équivaut à μετρέω qu'on trouve lui aussi appliqué aux subtilités des ariens au début du *Discours* 33 : « Où sont [...] ceux qui mesurent la divinité (οἱ καὶ θεότητα μετροῦντες) et pèsent le peuple à la balance [...] ? »¹⁰⁵. Cette formule renvoie à la manière de faire des ariens, qui se croient capables de mesurer la divinité et l'attribuer au Père. Or, Grégoire affirme que pour ce faire, il faut que l'homme devienne Dieu au sens propre. Et en effet, c'est tout le problème de l'hérésie, « qui croit pouvoir mesurer l'infini, autant dire se mesurer avec Dieu. Avant d'être une erreur, elle est une impiété qui relève de l'arrogance »¹⁰⁶. Quand il vient à évoquer dans le *Discours* 18, éloge funèbre de son père, la foi que celui-ci professait, Grégoire affirme qu'il ne voulait pas d'une contraction, ni d'une division, comme le faisaient les hérétiques. Car « de quel droit mesurer l'infini et soumettre la divinité à un système d'évaluation graduée qui ne se vérifie que dans l'être fini ? »¹⁰⁷.

L'attachement de Grégoire à la Trinité est bien connu. C'est grâce à ses *discours théologiques*, qui sont une défense de cette doctrine, qu'il a reçu le titre de *Théologien*. Pour lui, Dieu est Trinité. Et la Trinité, c'est le refus et de l'unité comprise à la manière des juifs et du polythéisme grec, qui proclame une multitude de dieux. Elle est ainsi le juste milieu entre ces deux extrêmes. Le rejet de la Trinité ou la défense de toute pensée qui la met en danger sont interprétés donc par lui comme refus de la mesure. Cette répudiation des deux côtés, ou des deux excès, sera constamment martelée par le Théologien. Voici comment il l'exprime au *Discours* 38 :

[...] lorsque je dis : Dieu, j'entends : le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; la divinité ne se répand pas au-delà d'eux, pour que nous n'introduisions pas un peuple de dieux ; mais elle n'est pas limitée en deçà d'eux, pour que nous ne soyons pas condamnés à une indigence de divinité, pour que la « monarchie » ne nous assimile pas aux juifs, ni la surabondance aux Grecs¹⁰⁸.

De nombreux textes sont presque identiques en ce qu'ils situent la doctrine grégorienne dans le juste milieu, entre les deux extrêmes¹⁰⁹. Grégoire est resté fidèle depuis le début à ce système théologique, qu'il a énoncé dès le *Discours* 2. Cette attitude doctrinale est celle qui permet de suivre la voie centrale : « Pour nous qui suivons

105. Or. 33, 1, p. 156, 157.

106. Plagnieux 1952, 228.

107. Or. 18, 16, p. 16 (traduction Plagnieux 1952, 16).

108. Or. 38, 8, p. 119.

109. Or. 2, 37 ; 2, 38 ; 20, 6 ; 25, 16 ; 40, 42 ; 42, 13 ; 43, 30.

la voie centrale et royale [...], nous croyons au Père, au Fils et au Saint-Esprit »¹¹⁰. Ainsi le Théologien présente la doctrine orthodoxe comme le juste milieu de la vérité. Il n'est pas alors étonnant de trouver chez lui, répété plusieurs fois, cet adage célèbre : μέτρον ἄριστον (« la mesure est une excellente chose »)¹¹¹. Il a fait de ce proverbe un principe d'enseignement, de style et surtout de théologie.

Jamel ATTAR

Professeur de Lettres classiques

Références bibliographiques

Sources

- ATHANASE (Opitz 1935), *Athanasius Werke* II / 1, *Epistola ad Serapionem de morte Aarii*, H. G. Opitz (éd.), hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin – Leipzig, de Gruyter.
- BASILE (Sesboüé 1982), *Contre Eunome*. Tome I, B. Sesboüé (éd. et trad., avec la collaboration de G.-M. de Durand et L. Doutreleau), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 299).
- BASILE (Sesboüé 1983), *Contre Eunome ; Eunome, Apologie*, B. Sesboüé (éd. et trad., avec la collaboration de G.-M. de Durand et L. Doutreleau), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 305).
- LA BIBLE (2004). Traduction œcuménique. Édition intégrale TOB, Paris – Villiers-le-Bel, Éditions du Cerf – Société biblique française (10^e éd. ; 1^{re} éd. 1988).
- 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 (Calvet-Sébasti 1995), *Discours 6-12*, M.-A. Calvet-Sébasti (éd. et trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 405).
- 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).

110. *Or.* 42, 16, p. 83, 85. Et en *Or.* 32, 6 *sq.*, p. 96-101, Grégoire encourage les fidèles de la petite communauté de l'Anastasia à s'attacher à la doctrine orthodoxe en suivant « la voie royale », en évitant tout excès d'un côté ou de l'autre. Cet idéal de la voie royale est typique du Nazianzène. C'est dans les *Pr* 4, 27 qu'il a trouvé cette expression.

111. *Ep.* 150, 2 ; *C. I.* 1, 4, v. 86 ; *C. II.* 1, 11, v. 1239.

- 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 (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 (Tuilier 1969), *La Passion du Christ. Tragédie*, A. Tuilier (éd. et trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 149).
- GREGORY OF NAZIANZUS (Moreschini-Sykes 1997), *Poemata Arcana*, C. Moreschini (éd.), D.A. Sykes (trad.), Oxford, Oxford University Press (Oxford Theological Monographs).
- HATCH E., REDPATH H.A. (1954), *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, Graz, Akademischer Druck und Verlagsantalt (1^{re} éd. : Oxford, Clarendon, 1897-1906).
- JULIEN (Bidez 1931), *L'Empereur Julien. Œuvres complètes. Tome I – 2^e partie : Lettres et fragments*, J. Bidez (éd. et trad.), 2^e éd., Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- LAMPE G.W.H. (1968), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- LIDDELL H.G., SCOTT R., JONES H.S., MCKENZIE R. (1996), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press (9th Edition with a Revised Supplement).
- MOSSAY J., COULIE B. (1990), *Thesaurus Gregorii Nazianzeni, Orationes, Epistulae, Testamentum*, J. Mossay, B. Coulie (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum).
- MOSSAY J., COULIE B. (1991), *Thesaurus Gregorii Nazianzeni. Carmina, Christus patiens, Vita*, J. Mossay, B. Coulie (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum).
- NORRIS F.W., WICKHAM L., WILLIAMS F. (1991), *Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzen*, F.W. Norris (éd.), L. Wickham, F. Williams (trad.), Leyde – New York – Cologne, E.J. Brill (Supplements to Vigiliae Christianae ; 13).
- ORIGÈNE (Borret 1989), *Homélies sur Ezéchiel*, M. Borret (éd. et trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 352).
- ORIGÈNE (Simonetti-Crouzel 1978), *Traité des Principes. Tome I-II (Livres I et II)*, M. Simonetti (éd.), H. Crouzel (trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 252-253).
- ORIGÈNE (Simonetti-Crouzel 1980), *Traité des Principes. Tome III-IV (Livres III et IV)*, M. Simonetti (éd.), H. Crouzel (trad.), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes ; 268-269).
- PLATON (Robin 1961), *Œuvres complètes. Tome IV – 3^e partie : Phèdre*, L. Robin (éd. et trad.), 5^e éd., Paris, Les Belles Lettres (CUF) (1^{re} éd. : 1933).

Études

- 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.).
- BARDY G. (1927), « La Thalie d'Arius », *RPh*, 53, p. 211-233.
- BERNARDI J. (1976), « Grégoire de Nazianze, critique de Julien », *StudPatr*, 14, p. 282-289.
- BIBLIA PATRISTICA (1991), Tome V (Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium), Paris, CNRS.
- BOULARAND E. (1972), *L'Hérésie d'Arius et la « foi » de Nicée*, Paris, Letouzey et Ané, 2 vol.
- BRAUN R. (1978), « Julien et le christianisme », in *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, R. Braun, J. Richer (éd.), Paris, Les Belles Lettres, p. 159-187.
- DEMOEN K. (1996), *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Lingua Patrum ; 2).
- FESTUGIÈRE A.-J. (1954), *La Révélation d'Hermès Trismégiste. Tome IV : Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, Gabalda & C^{ie}.
- GHELLINCK J. de (1930), « Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote dans les conflits trinitaires du IV^e siècle », *RHE*, 26, p. 5-42.
- 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.]).
- 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.).
- MOLAC P. (2001), « La figure de Julien l'Apostat chez Grégoire de Nazianze », *BLE*, 102, p. 39-48.
- PLAGNIEUX J. (1952), *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, Éditions franciscaines (Études de science religieuse ; 7).
- RICHARD A. (2003), *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Paris, Institut d'études augustinienes (Études augustinienes, série Antiquité ; 169).
- VANDEBUSSCHE E. (1944), « La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius, "le technologue" », *RHE*, 40, p. 47-72.