



Philippe Molac

Les poèmes de l'Arcane

de saint Grégoire de Nazianze

Les Poèmes de l'Arcane de saint Grégoire de Nazianze

Philippe Molac

**Les Poèmes de l'Arcane de saint Grégoire
de Nazianze**

ARTÈGE

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'introduction du « premier » : l'inconnaissance du mystère de Dieu, que ce soit de la part des anges et a fortiori de la part des hommes. L'inclusion avec le verbe *oi]da*, à ce titre, le souligne.

Deuxièmement, s'il est assez aisé de soutenir que le deuxième poème soit dévolu au Fils, il est moins facile d'attribuer le « troisième » exclusivement à l'Esprit, tant nous verrons que beaucoup de vers – et en particulier ceux formant la quatrième grande section – sont consacrés plus à la défense de l'unité de la Trinité. Certains pourraient objecter avec raison, que cette unité est le cœur de la mission de l'Esprit dans le mystère de la Trinité immanente pour reprendre des catégories contemporaines. Mais dès le premier poème, c'est bien cette cause que Grégoire tient à défendre (vers 25–39).

Troisièmement, les thèmes se lient avec une harmonie certaine, contrant ainsi les principaux arguments ariens. Nous aimerons à préciser la reprise de tel mot ou telle expression, d'un poème à l'autre pour rappeler la force des arguments et des images utilisés par Grégoire pour faire triompher l'orthodoxie.

Quatrièmement, l'arrière-fond biblique et liturgique tisse une toile unificatrice, principalement avec la reprise des visions théophaniques de Moïse et d'Isaïe. Explicitement mentionnées en *Carm.* I, 1, 1, 19, elles affleurent tout au long de ce grand ensemble pour éclater tel un point d'orgue majestueux dans les derniers vers du troisième poème.

Cinquièmement, la dimension pédagogique du dévoilement du mystère Trinitaire est, elle aussi, unifiante, avec ses deux lignes théologiques paradoxales : l'inconnaissance absolue de Dieu en lui-même et la connaissance asymptotique donnée à l'être humain par la bienveillante grâce divine dans son projet de révélation par étapes.

Enfin, et ce n'est pas le moindre aspect, le soubassement de catéchèse mystagogique est très présent dans ces trois poèmes.

Dans le fond, n'est-ce pas Grégoire qui nous donnerait la réponse ? Avons-nous eu raison de séparer en trois sections distinctes, ce à quoi il n'avait donné aucun titre ? Il se peut que dans le fil de l'explication, par commodité pédagogique, nous nous laissions, nous aussi, aller à un tel découpage. Nous invitons cependant désormais à essayer de penser l'unité de ces trois poèmes. À l'image du mystère que notre pasteur désirait aimer, ces trois poèmes ne sont-ils pas finalement le déploiement d'une seule grande contemplation mise en vers ? Les « petites ailes » de l'esthétique grecque ont permis à notre didascale de faire « retentir sa voix », mettant sa parole au service du *Logos* lui-même serviteur du rayonnement de la Trinité, unique majesté divine. Et simplement ces trois poèmes unis en un seul ensemble, ne seraient-ils pas le reflet dans l'art poétique du mystère Trinitaire lui-même ?

Ces précisions données, entrons dans ce que les traducteurs et commentateurs ont appelé le premier poème²³ et qui apparaît avant tout comme un chant de louange à la Trinité²⁴ et un avertissement sévère – il est vrai – à ceux qui ne se laissent pas saisir par elle²⁵. Après un exorde qui se veut un chant à la grandeur de la Trinité (vers 1–5), Grégoire précise qu'il prête sa voix à la défense de celle-ci (vers 6–14a). Puis dans un troisième temps avec crainte il introduit son auditeur dans une sorte de préparation intérieure (vers 14b–24), avant de déployer sa théologie de la beauté Trinitaire (vers 25–39).

Le chant de la grandeur de la Trinité : vers 1–5

Les cinq premiers vers sont donc l'exorde du poème voulant

montrer d'emblée le fossé immense entre la fragilité de la nature humaine et la majesté divine. Il s'agit, pour le lecteur, d'entrer dans une attitude de contemplation du mystère de Dieu. Non seulement l'intellect humain, mais même les puissances angéliques ne peuvent atteindre la profondeur de ce mystère. En quelques mots, l'essentiel est livré : par la puissance de l'intellect, les créatures humaines et angéliques peuvent approcher chacune selon leur rang, la grandeur divine, mais la différence absolue entre le Créateur et les créatures doit demeurer sauve.

Deux images ouvrent ce premier chant, les effets de la versification accentuant la précision de celles-ci. La césure principale des deux premiers vers se situe après *sc*☒*divh*☒*si* [frêle esquif] et *pteruvge**ssi* [ailes], deux substantifs au datif pluriel. Le parallèle entre les deux premiers vers est par ailleurs complété par *plovon* [navigation] et *oujrano;n* [ciel] à l'accusatif singulier. L'insistance marquée du premier mot *Oij'da*, manifeste le poids d'expérience que l'auteur veut dès le commencement donner à ce qu'il couche sur ces vers : en utilisant l'image d'une navigation redoutable, cela rappelle les récits du naufrage que Grégoire essuya entre Alexandrie et Aegine en 355²⁶. La fragilité de la nature humaine est ainsi rendue par ces deux images : celle de la navigation redoutable sur de frêles esquifs et celle de la petitesse des ailes. Cependant l'empressement de la quête de Dieu est rendu par le rejet, au début du troisième vers, du verbe *spevudomen* [nous nous hâtons].

D'emblée, le poète tient à souligner la distance considérable qui existe entre Dieu et sa créature. Le contraste déjà précisé entre les petites ailes et l'immensité du firmament étoilé, est repris dans le troisième vers avec l'expression *Qeo;t*☒*t* *jajnafai**vnein*. Cette expression que l'on retrouve au vers 36

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

notre théologien emploie *qumo;*" qui lui est beaucoup moins habituel. Est-ce pour noter une nuance de désir amoureux ? Ou pour désigner quelque chose tel que le cœur profond ? En tout cas, la traduction là encore mérite attention. Le langage du cœur est plutôt redouté chez les Pères Cappadociens. L'idée du désir correspondrait assez à la logique de ce prologue, et respecterait à la fois la dimension apophatique du début du poème, mais aussi l'union mystique possible dans le mystère de l'incarnation.

Cela vient confirmer notre hypothèse selon laquelle il y aurait bien une unité de pensée du vers 14b au vers 24, et qu'en arrière-plan Grégoire laisse deviner à son lecteur toute la dimension intérieure et méditative de ce mystère. Cela justifie donc à nos yeux, le nouveau découpage que nous proposons : 14b-24.

Le mystère de la Trinité : vers 25–39⁵⁰

Ayant campé les raisons de son discours, et les personnes capables de le comprendre et d'y entrer, en quelques vers Grégoire tient à présent à donner un résumé des lignes majeures de sa théologie Trinitaire. Une approche seulement intellectuelle ou esthétique risquerait de réduire – même dans leur légitimité respective – la force ici incluse et exprimée. C'est tout le fruit d'une expérience et d'un combat qui est livré. Un combat qui a commencé dès les études athéniennes, puis dans le temps des recherches monastiques à Annesi auprès de Basile. Un combat qui a continué auprès de Grégoire l'Ancien à Nazianze même : pour la défense de l'orthodoxie Trinitaire, notre théologien a préféré renoncer à ses aspirations érémitiques pour guider le peuple à lui confié, dans la voie de la vérité. Cette lutte est devenue poignante à Constantinople où il eut à affronter les

pires avanies : tentatives de lapidation, de meurtre, d'usurpation, et pour le moins railleries, quolibets... C'est en sa chair que dans la capitale de l'Empire il eut à montrer une sorte de sacrifice existentiel. Ce court poème – en respectant donc les divisions que nous proposons – est un peu à lire comme une sorte de testament spirituel, en synopse avec son grand poème autobiographique⁵¹.

La construction de cette dernière section du poème est aisée à mettre en valeur par la scansion du mot "Qevo". Une première fois au vers 25 au début avec "eij'", une deuxième fois toujours avec le même mot au vers 29 en finale et une troisième fois seul au vers 35. Une triple répétition qui manifeste évidemment le mystère de l'Un en Trois et des Trois en Un. Dans sa formulation équilibrée, Grégoire esquive ainsi le risque d'être accusé de trithéisme, sans toutefois verser dans le monarchianisme. Il semble que nous retrouvons ici une profession de foi avec cette triple répétition pouvant rappeler les liturgies baptismales⁵². Les commentaires qui tentent de rapprocher cette expression "eij' qevo" de quelques lointaines parentés avec des auteurs de la Grèce classique, ne paraissent pas finalement trouver de profonde pertinence. Il est au contraire bien certain que Grégoire affirme dans tous les lieux de sa production littéraire, la spécificité pour lui indépassable de la révélation de Dieu dans le Christ, et ainsi de la foi chrétienne animée au souffle de l'Esprit Saint. En ce sens, il conviendrait de relier encore ces poèmes à la veine des catéchèses mystagogiques.

L'innascibilité du Père : vers 25–29ab

Le vers 25 s'ouvre sur l'unité divine, avec trois épithètes précises dont les deux premières commencent par le préfixe a, la

troisième periv. Ainsi la logique de l'apophatisme garde-t-elle toute sa saveur, %Anarco" pouvant être traduit par « sans principe », est très habituellement employé par les Pères pour désigner la première hypostase Trinitaire. La même remarque s'applique à jAnaivtio" [sans cause]⁵³. Plus difficile est la manière de rendre ouj perivgrapto" [ce qui est sans limite, non circonscrit]... Un autre emploi de ce même vocable dans le *Discours 28, 22* peut nous aider à préciser le sens : « Pw" oj nou" kai; perivgrapto" kai; ajorivsto" [comment l'esprit est à la fois limité et sans bornes⁵⁴ ?] » Nous pouvons retrouver la tension entre le spirituel et le matériel dans le nou" humain. Donc Dieu ne peut être pensé qu'être spirituel, mais il est évident que dans cette « sphère » spirituelle, il est indescriptible ; il est même impensable de pouvoir en dessiner quelque contour – selon l'étymologie possible du mot –, nous sommes bien toujours dans la dimension apophatique⁵⁵.

Le vers 26 est caractérisé par l'insistance sur la double reprise de la négation h%, avec un forçement de la versification ; le troisième pied est un anapeste. Les vocables sont également répartis de façon à former un chiasme : adverbe temporel + verbe eijmi + adverbe temporel. Les effets de style aident à concevoir que Dieu est bien au-dessus du temps. Certains commentateurs ont relié cette ligne théologique à celle exprimée dans le deuxième poème dogmatique : « Pavthr a%sarko" ejw'n [le Père est sans chair] » (vers 37), soulignant que dans ces vers, Grégoire veut marquer que Dieu est sans corps [sm'ma]. Or c'est confondre une fois encore deux vocables savrx et sw'ma qui ne sont pas interchangeables dans la pensée nazianzénienne – une dérive habituelle et trop fréquente à laquelle nous avons tenté de remédier dans un précédent ouvrage⁵⁶ – et nous ajoutons que le contexte antiarien de ces poèmes nous invite à croire qu'il faut

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mevga". eij de; mevgiston

04A Patri; to; mhv tin je%cein kednh"" qeovthto" ajformhvn, oujc hJssovn megavloio Patro;" gennhvmati septw'/ toivhn rJivzan e%cein. tw'/ mh; Qeo;n ei*rge Qeoi'o. ouj ga;r ajpovproqi Patro;" e%gnw" Pavin. hJ d jajgevnhto" fwnh; gevnnhsi" te Patro;" a%po, ouj qeovthto" e%pleto ei%dea disa; (tiv" e%plassen_), ajmfi; d jejkeivnhn ajmfovter jejkto" ejovnta, fuvsi" d jajkevasto" e%moige. eij me;n de; gevnnhsin e%cei Lovgo" ou%te Pathvr ti sarkov", a%sarko" ejwvn ejpidevxetai (ou%pote tovsson ajnqrwpw'n novo" ejsti;n ajtavsqalo" wJ" to; noh'sai), kai; Qeovn UiJovn e%cei", gennhvto" a%xion eujco". eij d jejpivhra fevrwn Patro;" megavlou qeovthti mayidivw", keneovn te devo" prapivdessi caravsswn, th;n me;n ajparnhvsaio, bavloi" d jej" ktivsmata Cristovn,

05A ajmfotevrwn qeovthta katuvbrisa", wJ keneovfron, to;n me;n Paido;" a%mersa", o% d jouj Qeov", ei%per ejtuvcqh. pa'n ga;r o% mhv pot je%hn, luto;n tovde, kavn ti Qeoi'o toi"" megavloisi lovgoisi mevnh/, kai; e%mpedon ei%h. tiv" de; lovgo", se mevn e%nqen ajformhqevnta, fevrste, toi"" Cristou' paqevessi Qeo;n metevpeita genevsqai, to;n d juJpo; desma; fevrein, kai; so;n kalevein oJmovdoulon doulosuvnh" geravessi timwvmenon ajnti; Qeoi'o_ ei% min e%teuxen e%peita Qeo;" mevga" o%rganon ejsqlo;n (calkeu;" wJ" rJaisth'ra ponhsamevno" di ja^^maxan), w^^" ken e%m jjjArcegovnoio Qeou' ceiri; kteativssh/, wJd ja%n kai; Cristoi'o pevloi ktivsi" oujranivoio

06A pollo;n ajreiotevrh, keivnh" Lovgo" ei% per e^^keti ouj keivnh Cristoi'o. tiv" a%n tavde muqhvsaito_ eij d jo^^ti sw'm juJpevdekto teoi"" paqevessin ajrhvgwn, tou%neka kai; qeovthti megaklevi mevtr jejpiqhvsei", h%liten o^^" s jejevvh/ren_ ejmoi; de; tev plei'on ajghtov": ou%te ti ga;r

qeovthto" ajpevxese, kai; m jejsavwsen, iJhth;r
dusovdmoisin ejpikuvya" paqevessin. h*n brotov", ajlla;
Qeov". Dabi;d gevno", ajll jAdavmoio plavsth". sarkofovro"
mevn, ajta;r kai; swvmato" ejktov". mhtrov", parqenikh"
dev. perivgrafo", ajll jajmevtrhto". kai; favtnh min e%dekto,
Mavgoi" dev tev hJgemovneuen ajsthv, dwrofovroi d ja%r
e%ban, kai; gouvnat je%kamyan. wJ" broto;" h*lq jejp
jajgw'na, uJpevsceqe d jwJ" ajdavmasto"

07A peirasth;n trissoi'si palaivsmasin. eijdar uJpevsth, qrevye
de; ciliavda", u^^dwr t jeij" oi*non a%meiye. louvsato, ajll
jejkavqhren aJmartavda", ajll jejbhqvqh pneuvmati
brontaivh" fwnh" u^^po UiJov" jAnavrcou: wJ" broto;"
u^^pnon e%dekto, kai; wJ" Qeov" eu%nase povnton.
gou'na kavmen, parevtoi" de; mevno" kai; gouvnat
je%phxen. eu%xato. tiv" d jejsavkouse litazomevnwn
ajmenhnw'n_ h*n quvo", ajrciereu;" dev: quhpovlo", ajlla;
Qeov" per. aijm jajnevqhke Qew'/, kovsmon d jejkavqhren
a%panta. kai; staurov" min a%eire, pavgh d jh^^loisin
aJmartav". ajlla; tiv moi ta; e^^kasta levgein_ nekuvessin
ejmivcqh, e%rgeto d jejk nekuvwn, nekrou;" d jajnevgeire
pavroiqen. eij keivna brotevh" penivh", o^^de plou'to"
ajsavrkou. mh; suv ge toi" brotevoisin ajtimavzein
qeovthta: keivnh de; cqonivhn morf;n ejrikudeva teu'cei,
h%n, soiv g jeujmenevwn, morfwsato a%fqito" UiJov".

Le Fils, en premier le célébrerons-nous
Vénérant le sang qui nous purifie de nos passions,
Pour cela est-il nécessaire qu'un mortel vienne soutenir les
puissances célestes,
Contre une langue rebelle à Dieu, méchante et tuant les
siens.

Rien n'était avant le Père en sa majesté.

5 Celui qui tient tout en lui, distance unissant du Père,
Est engendré du Père, Verbe du Dieu majestueux, Fils
intemporel,
Image archétypale, de même nature que celui qui
l'engendre.

La gloire du Père réside dans cet illustre Fils,
Il a resplendi d'une façon connue du Père seul et qu'il a
reçue de lui.

10 Rien n'était proche de la divinité,
Aussi est-il évident pour tous les mortels comme pour moi
Que rien ne permet d'attribuer ma propre génération à la
divinité,
Où il n'y a ni écoulement, ni coupure dépravante.
Si moi je transmets la vie non sans passions (y étant
enchaîné)

15 Celui qui en est libre est absolument simple et incorporel.
Là où les natures sont distantes, leur différence étonnerait-
elle dans le mode de génération ?
Si le temps existe bien avant moi, le temps n'est pas
antérieur au verbe,
[Le Père] qui l'engendre étant intemporel.
Sans principe était le Père, qui n'a rien perdu de sa divine
majesté,

20 Le Fils était alors avec le Père, son principe d'éternité,
Comme la lumière prend naissance de la beauté de l'orbe
solaire
(même si toute image est en deçà de la majesté divine) ;
De peur que posant quelque chose entre le Père et le Fils,
Tous deux éternels, nous ne séparions le Fils royal du Père
royal.

25 En Dieu, ce qui est posé antécédence – tels le temps ou la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'Eunome est Créateur de tout, et même du Fils, auquel il communique sa puissance créatrice, sans le faire toutefois participer à sa substance ; en cela le Fils est différent [ajnomovio"] du Père⁹⁷. »

La nature libre et simple de Dieu : vers 14d-17

La conjonction de subordination eij au vers 14d semble bien marquer le début d'une nouvelle séquence, néanmoins liée à la précédente.

Les vers 14d-16 montrent la différence fondamentale entre la génération humaine par laquelle Grégoire s'implique personnellement dans le poème, et la génération du Fils de Dieu au cœur du mystère Trinitaire. Les sonorités soulignent cette différence : concernant Grégoire, nous avons une allitération en « *gamma* » ; concernant le Rédempteur, le son « *pi* » est préféré. Le jeu des oppositions se trame autour du concept de « passion⁹⁸ ». Chez les Cappadociens, c'est le concept clef qui marque la division de l'être humain et sa complexité. La dynamique de la vie spirituelle est fondée en ce point : pour retrouver l'image de Dieu, l'être humain doit, sous la motion de l'Esprit Saint, se débarrasser des passions, afin que le semblable puisse être uni au semblable, dans un réemploi platonicien⁹⁹. L'adjectif ajpaqh;" posé en contre thèse – « Moi qui ne suis pas sans passion » – est aussi l'un des axes majeurs de la théologie Trinitaire de Grégoire (et de l'ensemble des Pères) : Dieu par nature est impassible. Le substantif detov" [enchaîné] semble un hapax nazianzéen et patristique¹⁰⁰. De nouveau se pose une question quant à la traduction, dérivant de devw il est préférable de choisir ici une nuance d'enchaînement plus que de limite. La justification de ce choix réside premièrement dans les premiers

vers du poème, vers qui pointent immédiatement sur le sang du Fils qui sauve des passions ; et deuxièmement dans le jugement théologique des vers 47–50 où le même champ sémantique des passions se retrouve et où il est question du Christ qui libère des chaînes. Il n'est pas plus facile de rendre γενεωτωρ. La solution par nous proposée : « Si je transmets la vie », ouvre incontestablement le débat concernant la manière en laquelle le péché est véhiculé dans l'espèce humaine. Néanmoins il ne faut pas sous-estimer la réflexion de notre didascale sur ce point. Dans un autre poème il écrit bien : « Et le malheur vint à cause de la chair dissolue de nos premiers parents qui ont engendré l'instabilité perpétrant la génération, ayant annulé la virginité¹⁰¹. » Il semble que ces derniers vers peuvent éclairer les raisons de notre proposition, sans toutefois projeter trop rapidement les développements augustinien sur le même terrain. Ce serait sans doute alors faire fausse route.

Par contraste la liberté du Fils est marquée par deux mots commençant par l'*alpha* privatif : α%φκτω" [simple] et αϊσωμωτω" [incorporel]¹⁰². Si le second est d'usage assez courant, le premier est beaucoup plus rare¹⁰³. L'adverbe παυμπαν vient amplifier l'idée de la grandeur infinie du Fils éternel. Une première opposition radicale entre les êtres humains et le Fils de Dieu réside donc dans la question de la liberté et du rapport aux passions.

Grégoire introduit dans les vers suivants (16d-17) l'improportionnalité entre Dieu et l'être humain au regard de la nature. La portée du vers est mise en valeur par la paronomase entre φυσει" et γεννησϊε", où la forme épique permet de bien conduire la versification. Il est certain que la distance unissante entre le Père et le Fils (vers 6), parce qu'ils sont de même essence, ne vaut absolument pas entre Dieu et l'être humain dont

les « natures » sont radicalement différentes. De plus, il faut remarquer la finesse de l'auteur qui tout à la fois pose une interrogation et clôt une section, laissant au lecteur la possibilité de poursuivre la réflexion sur le mystère de la nature incompréhensible de Dieu. Une manière directe de combattre l'un des arguments d'Eunome. Grégoire laisse une question sans réponse car telle est la quête de l'être humain vis-à-vis de Dieu, montrant par-là l'impossible prétention de son adversaire à vouloir circonscrire parfaitement la nature de Dieu par le langage de la raison humaine. Cette simple question de Grégoire ne garde-t-elle pas toute sa pertinence dans le débat très contemporain entre foi et raison¹⁰⁴ ?

« Comme Dieu est grand en sa paternité ! » : vers 18–28d

Une nouvelle section paraît s'ouvrir du vers 18 au vers 28. La conjonction de subordination *eij* demeurant le repère majeur : au début du vers 18 et au cinquième pied (parfait selon les règles de l'hexamètre dactylique) du vers 28.

Les vers 18 et 19 (jusqu'au cinquième pied) introduisent la problématique de cette section : la dialectique entre temps et intemporalité. Celle-ci est d'emblée illustrée par la reprise du mot *crovno*" [temps] au début de ces deux mêmes vers. La finale en *oio* tant sur le pronom personnel de la première personne que du substantif *Lovgo*" permet de marquer la tension au sujet du temps entre l'être humain « ramené » ici comme au vers 14 à la personne de Grégoire, et le Verbe de Dieu. Cette tension est appuyée au vers 19 par l'antithèse expressive : *crovno*" / *a%crono*". De plus, l'adjectif comparatif *paroivtero*" est particulièrement mis en évidence¹⁰⁵. La note 102 nous a permis un rapprochement avec le premier *Discours* christologique (*Discours 29, 8*). Il semble en fait, que tout au long de ce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

deux autres références, c'est l'argument sotériologique qui sert d'appui pour ces belles illustrations. Pour cela la technique maîtrisée de la langue grecque permet à notre rhéteur de jouer sur les « petits » mots et par leur subtil balancement de dévoiler le lien intrinsèque entre la nature humaine et la nature divine du Christ.

L'accroche : vers 60–61

L'accroche avec la partie précédente se fait par la reprise du mot $\kappa\epsilon\omicron\upsilon\theta\tau\omicron$ et de la particule $\gamma\alpha\rho$ qu'il faut traduire dans ce contexte avec une certaine force. Le non interjectif semble être une bonne façon de rendre cette nuance et d'être fidèle à la rhétorique de l'œuvre. Nous retrouvons aussi à cet endroit la mention des souffrances : $\pi\alpha\kappa\epsilon\upsilon\sigma\sigma\iota\varsigma$. La divinité du Christ est soulignée par l'image du médecin : $\iota\eta\theta\eta\rho$ ¹⁴⁴, image maintes fois employée par les Pères. La fragilité et la bassesse de la nature humaine sont exprimées avec un certain réalisme cru : $\delta\upsilon\sigma\omicron\upsilon\delta\mu\omicron$ [fétide]. La longueur des voyelles, l'allitération des datifs pluriels, accentuent cette sensation de pesanteur et de déchéance concernant l'être humain livré à ses passions.

Le mystère de l'incarnation en une extrême concision : vers 62–64

Après cette accroche, en quatre mots, l'ouverture de la litanie est posée. La reprise de l'imparfait du verbe être (vers 5) surprend dans la mesure où il a comme attribut cette fois $\beta\rho\tau\omicron\varsigma$ qui désigne l'être humain dans sa dimension mortelle. Ce même vocable est encore présent trois fois jusqu'au vers 80, ce qui nous permet de penser qu'il existe bien une unité du vers 62 jusqu'à la fin du poème. L'asyndète dans $h^*n\ \beta\rho\tau\omicron\upsilon\upsilon$, $\alpha\iota\lambda\lambda\alpha$;

Qeov" permet de mieux frapper la force de cette édicition. La conjonction de coordination adversative ajlla; retentit pleinement pour crier le nom de « Dieu ». À partir de cette toile de fond se déclinent à présent tous les éléments de la tapisserie, composés selon une litanie de titres antinomiques.

Dans un premier temps, quatre courtes phrases disent l'essentiel.

En premier lieu l'insertion humaine du Christ est appuyée par la mention davidique, tout en rappelant qu'il est celui qui a façonné [plavsth"¹⁴⁵] le premier homme : Adam. En prenant la figure du grand roi d'Israël, Grégoire place le Sauveur dans sa filiation historique et géographique, mais semble aussi redire que la dimension royale de la terre est pour lui reflet de la dimension divine (vers 25¹⁴⁶); c'est reprendre ce qui a été dit plus haut sur le rôle du Christ dans l'œuvre de la création.

En deuxième lieu la dimension charnelle du Christ est exprimée à l'aide d'un chiasme où deux mots forts de l'anthropologie nazianzénienne se retrouvent : chair et corps. En insérant le terme sarkofovro", c'est principalement à la tradition alexandrine que notre poète se réfère, avec fort probablement une pique contre les Apollinaristes. L'allitération des finales en « os » accentue l'importance de cette phrase, courte, dense et précise. Contrairement au vers 55, c'est la chair que le Christ s'est appropriée, bien qu'étant Dieu, il soit exempt par nature de toute pesanteur corporelle. Aussi dans la traduction proposée avons-nous délibérément choisi de mettre : « Il s'est incarné », pour marquer la différence avec le vers 55 et certainement parce que cette expression respecte à cet endroit la logique fondamentale de notre orateur.

En troisième lieu, le paradoxe de la naissance virginale est affirmé, avec une extrême pudeur¹⁴⁷ : simplement les vocables

de mère et de vierge, opposés par la simple particule de;

En quatrième et dernier lieu de ces courts apophtegmes, le Christ est à la fois celui qui se rend visible et accepte d'embrasser une limite [perivgrafo"], tout en demeurant le non mesurable. Nous retrouvons là, la dimension apophatique chère à notre théologien.

Inséré dans une race, mais Créateur de la race humaine ; incarné, mais aussi incorporel ; né d'une mère vierge et enfin devenu visible lui l'au-delà de tout. Ne sentons-nous pas en germe dans ces quelques vers extrêmement brefs, mais percutants, les éléments qui bientôt structureront la théologie Chalcedonienne ?

Les mystères de la vie du Christ : vers 65–79

Le poème suit maintenant de plus près la « fresque » du *Discours 29*, 19–20. Ces mystères de la vie du Christ sont : l'adoration des Mages, le combat contre le Tentateur, la multiplication des pains, les noces de Cana, ce qui semble composer un premier groupe (vers 65–69). Puis la théophanie baptismale, suivie de la tempête apaisée, de la guérison du paralytique, donnant un deuxième groupe (vers 70–74). Enfin le mystère de la Passion, de la croix et de la résurrection forme un troisième groupe (75–79). Entre ces trois groupes, un parfait équilibre de cinq vers pour chacun d'eux.

La mention de la crèche et de la visite des Mages est rendue par des mots et des expressions similaires à celles du *Discours 29*¹⁴⁸. La versification est très classique, simplement ajsthv placé en rejet et en début de vers 66 permet de mettre en évidence le thème de la lumière. Sans doute les contraintes de la poésie ne permettraient pas de reprendre le verbe de la *proskynèse*, présent dans le discours, et de préférer ici une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

131. C'est certainement un principe platonicien et aristotélicien, mais Grégoire le réceptionne-t-il dans une absolue fidélité ? C'est moins sûr Cf. *Discours* 7,21 : « Je crois à ces paroles des sages disant que toute âme si elle est belle et aimée de Dieu, après avoir été délivrée du corps auquel elle était liée et s'être éloignée d'ici, en accédant aussitôt à la perception et à la contemplation du bien qui l'attend [...] et peu de temps après, elle reprend la chair, sa parente, avec qui elle méditait sur les choses de là-bas, don de la terre qui l'avait donnée et à qui elle avait été confiée, d'une façon que connaît le Dieu qui les unit et qui les sépara, et elle lui fait partager l'héritage de la gloire de là-bas », in *SC* n° 405, p. 235. Ce passage pour le moins difficile à interpréter, montre certainement que la chair ressuscitée est divinisée.

132. Grégoire fait sans doute référence ici à Jn 14,2.

133. Cf. H. ALFEYEV, *op. cit.*, p. 279–285.

134. Cf. *supra*, p. 56.

135. C'est aussi par ce même raisonnement que Grégoire conclut son discours sur la divinité de l'Esprit Saint : « En effet, si l'Esprit ne doit pas être adoré, comment me divinise-t-il par le baptême ? » *Discours* 31, 28 ; *SC* n° 250, p. 333. C'est certainement ici un très beau passage qui lie économie Trinitaire et économie sacramentelle autour de la personne de l'Esprit Saint. Cela mériterait d'être plus développé dans certaines catéchèses et prédications contemporaines.

136. Nous préférons utiliser néanmoins dans la traduction « créer » pour *teuvcw*. Cela correspond davantage à l'emploi dans la théologie arienne, et nous harmonisons aussi avec l'emploi du vers 44. Nous verrons à la fin du poème (vers 82) que pour le même verbe grec, cette fois il faudra trouver un autre vocable français.

137. De plus, le vers 52 commence par deux spondées, illustrant

la pesanteur de cette « fabrication ».

138. Encore le même procédé de versification qui met le mot « Dieu » en valeur.

139. Ce vocable se retrouve assez fréquemment dans les cosmogonies gnostiques.

140. Cette dimension essentielle de la miséricorde manque assez souvent ou n'est pas suffisamment développée dans certaines approches, axées il est vrai sur d'autres épistémologies. Cf. F. TRISOGLIO, *La salvezza in Gregorio di Nazianzo*, Borla, Rome, 2002.

141. Saint ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation du Verbe*, 34–35. SC n° 199, p. 385–391. Ce passage est marqué par une « paraphrase » du quatrième poème du Serviteur souffrant (Is 52,13–53,12). Considérer aussi la finale de l'œuvre : § 54 ; Ibid. p. 457–461 : « Et il a supporté lui-même les outrages des hommes, pour que nous ayons part à l'incorruptibilité [ajfqarsiva]. » Ce mot d'incorruptibilité se retrouve sous sa forme adjectivale à la fin de ce poème de Grégoire, cf. vers 83.

142. *Discours* 29, 19–21. Sources Chrétiennes n° 250, p. 217–223.

143. *Discours* 38, 15–18. Sources Chrétiennes n° 358, p. 139–149.

144. Le mot est absent du dictionnaire de LAMPE, sous cette forme archaïque. Il est effectivement plus courant de trouver *ijatrov'*, cf. p. 662. Il est habituel de trouver chez les Pères une « attraction modale » de la figure du Christ sur celle du Bon Samaritain. Cela semble sous-entendu ici, mais c'est explicite en *Discours* 29, 20 : « Il sauve celui qui descendait de Jérusalem et qui était tombé aux mains des brigands », Sources Chrétiennes n° 250, p. 221.

145. En utilisant ce vocable, Grégoire renvoie davantage au récit

de Gn 2,4–9.

146. Pour la figure de David chez Grégoire et la dimension d'humilité qu'elle recouvre, cf. PH. MOLAC, *Douleur et Transfiguration*, *op. cit.*, p. 243–245.

147. Plus encore que dans le *Discours 29* : « ejk gunaiko;" mevn, ajlla; kai; parqevnou ». *Discours 29*, 19. *Ibid*, p. 218.

148. *Ibid*, p. 218.

149. ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean Chrysostome*, 1. SC n° 157, p. 382–383. Il s'agit bien du même terme ajgwvn pour désigner le combat.

150. Cf. *Discours 38*, 12, *op. cit.*, p. 129. Pour les tentations et la démonologie de Grégoire, cf. F. TRISOGLIO, *op. cit.*, p. 181–190.

151. Cf. *Discours 39*, 13, *Ibid*. p. 179.

152. Ici l'expression est la même qu'au *Discours 29*, 20.

153. A. GANOCZY, *La Trinité créatrice*, n° 233, Cerf, Paris, 2003, p. 52.

154. Cf. SC n° 250, p. 333.

155. Grégoire fait certainement référence à l'épisode de la guérison en deux temps (Mt 9,1–9 ; Mc 2,1–12 ; Lc 5,17–26) : d'abord la rémission des péchés, ensuite le redressement physique des genoux. Nous sommes bien toujours ici dans le registre du combat spirituel.

156. Le verbe utilisé par Grégoire est ejsakouvw. Nous tenons à garder le sens premier de « prêter l'oreille », plutôt que de suivre la traduction latine « d'exaucer », qui rend moins compte de cette dimension de compassion du Seigneur.

157. Cf. la cinquième préface du temps pascal dans le missel romain : « Il est à lui seul l'autel, le prêtre et la victime. »

158. Il ne faudrait pas ici faire une lecture inappropriée d'une quelconque rançon ; lecture contre laquelle Grégoire lui-même s'élève, cf. *Discours 45*, 22. PG XXXVI, col. 653. Cf. sur ce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

musicale : Tout-Puissant [A] – Multiples dons (B) – Musique (C) – Don de la vie (B') – Assis sur un trône (A'). }Umnhma, terme tout aussi rare, est difficile à rendre. Nous sentons l'arrière-fond liturgique qui sous-tend ce poème : les anges chantent la louange de Dieu et nous participons par la célébration des saints mystères à cette liturgie céleste¹⁷⁷. L'idée selon laquelle le Saint-Esprit est le chorège des anges trouve principalement sa source chez saint Irénée¹⁷⁸, lui-même reprenant des textes importants du Premier Testament et de la littérature judéo-chrétienne.

Les vers 7–9 posent la spécificité de la troisième hypostase trinitaire. L'allitération en « on » au vers 7 met plus particulièrement en relief le mot Qei'on rappelant une fois encore la divinité de l'Esprit qui est à nouveau exprimée au vers 9, avec la reprise du terme ϩεουϩητο ". Au vers 8, Grégoire reprend le thème de l'identité d'essence entre le Père et le Fils. La caractéristique fondamentale sur laquelle notre poète achève cette première section est celle de la même gloire dont resplendit l'Esprit au même titre que le Père et le Fils : rappel ici du symbole promulgué au concile de Constantinople. Finalement l'unité de la Trinité, loin d'être contraire à la pluralité, constitue une synergie ontologique de l'être dynamique des personnes chacune l'une par rapport à l'autre, et l'une avec l'autre. La différence des trois missions ne relève pas de l'idée que les trois agents se complètent mutuellement faute de perfection dans l'activité de chacune des hypostases prises séparément. Au contraire l'union des trois trouve son fondement dans leur volonté libre d'être en communion, dans leur amour réciproque.

La pédagogie de l'Arcane : vers 10–43

Commence ici une section qui justifie pleinement le nom donné : poèmes de l'Arcane. Notre orateur tente d'expliquer avec quelle mesure et quelle sagesse l'Esprit procède pour faire entrer ceux qui sont emplis de son feu dans l'intimité de la majesté divine.

Les conditions de la vision mystique : vers 10–14

Dans un premier temps notre pasteur répond à une objection fondamentale des eunomiens qui affirmaient que nulle part dans l'Ancien Testament n'était explicitement évoquée la divinité de l'Esprit. La première condition posée dans ces vers est d'invoquer le Saint-Esprit lui-même. Celui-ci ouvre toute clarté aux cœurs purs. L'expression : « Les tables de la Loi divinement inspirées » rappelle le caractère inspiré des Écritures juives (cf. 2 Tm 3,16). La construction du vers 11 permet de marteler que l'Esprit est bien Dieu : l'Esprit céleste (génitif) + deux verbes (le premier à l'infinitif, le second au présent de l'indicatif) + la divinité [qeovhta] mise en fin de vers. Le vers 12 joue sur une nouvelle allitération en « as », et en posant comme premier mot l'adjectif de la pluralité et en dernier mot celui de la synergie, Grégoire veut indiquer que tout converge implicitement pour affirmer dans l'Ancien Testament la divinité encore voilée mais très présente de l'Esprit. La composition de ces quatre vers se centre en fait sur le verbe o[yetai à interpréter dans le sens de la vision intérieure. Vision qualifiée de pénétrante au vers suivant, avec l'adjectif ojxuv¹⁷⁹, renvoyant par paronomase au verbe o[yetai. L'expression des tables de la Loi nous alertait déjà sur la typologie du Sinaï et de la Transfiguration, cœur mystique de la vie cathartique. Il s'agit ici de la vision de foi, ne pouvant être reçue que dans l'Esprit Saint. Pour Grégoire, Il est non seulement l'agent de la communion entre les personnes de La

Trinité mais aussi le vecteur de divinisation pour l'être humain¹⁸⁰.

Appel au dévoilement mystagogique : vers 15–23

Le désir de la connaissance de Dieu doit conduire à la sagesse et à l'humilité¹⁸¹. Dans les vers 15–16, le verbe *poqevw* revient à deux reprises : dans le premier cas encadré par la « parole facile » et dans le second par « un raisonnement avisé ». La divinité est qualifiée d'une épithète assez rare lorsqu'il s'agit des personnes : *ejrannh*".

Sont reprises en quelques vers (16b-23), toutes les argumentations d'un plus long développement au *Discours 31*, 6¹⁸². La finale du vers 17 sur le mot *faneivsh*" rime avec la finale du vers 23 *calevyh*". Dans toute cette section, Grégoire est attentif à reprendre la dimension de pédagogie : la lumière divine dans le resplendissement de la Trinité ne peut apparaître que très progressivement. Trois clefs de discernement précèdent une interrogation suivie d'une réponse. Un discernement d'ordre théologique dans le dévoilement progressif de la révélation Trinitaire, un discernement de conduite spirituelle consistant à ne pas surcharger les épaules fragiles, un discernement sacramentel permettant l'écoute bienveillante et l'accompagnement des catéchumènes. La sollicitude pour les charges trop lourdes à porter *a[cqo*" semble emprunter à Jn 16,12 : « J'ai encore bien des choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter maintenant¹⁸³. » Quant au terme *ajrcomevno*" désigne-t-il selon la tradition des débuts du christianisme les catéchumènes ? Nous serions tentés de le penser dans la mesure où nous verrons plus loin le lien intrinsèque que Grégoire pose entre l'Esprit Saint et le baptême. Entre les trois discernements

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« *oi* » ou la voyelle « *i* », de tous les mots servant à signifier la beauté de la sainte Écriture, avec aussi un rejet au début du vers 56 du vocable *ajndravs*. Une manière pour notre didascale de rappeler subrepticement la force de l'inspiration de l'Esprit au cœur des Écritures ? Le mot *qeivoforo*" n'est utilisé que deux fois dans toute la littérature patristique, et uniquement par Grégoire, ici et au poème suivant sur la cosmologie (cf. *Carm.* I, 1, 4, 94²⁰⁸). L'importance de l'Écriture est particulièrement soulignée : paroles divines, paroles inspirées par Dieu aux hommes par le souffle de l'Esprit.

Dans la question de la secondarité des deux hypostases par rapport à celle du Père, il est vraisemblable que sur ce point, Grégoire tienne à clarifier un vocabulaire, qui pouvait chez certains de ses prédécesseurs porter le flanc à une interprétation subordinatianiste. Ferait-il ici référence à la proposition de saint Justin selon lequel « Jésus-Christ [...] en qui nous voyons le vrai Fils de Dieu et que nous mettons au second rang et, en troisième place, l'Esprit prophétique²⁰⁹ » ? Justin emploie bien l'adjectif *deuteros* pour désigner le Fils. À la suite de Justin, d'autres Pères ont repris cette image jetant plus de confusion que de précision dans la vérité de la révélation Trinitaire. Ce sont ces déviances que Grégoire tient à rectifier en demandant une saine interprétation de l'Écriture à partir du prisme de la sagesse.

L'attribut de la sagesse paraît non seulement hypostasié dans la tradition biblique sapientielle que Grégoire utilise assez fréquemment dans ses œuvres, mais il est accompagné d'un adjectif très rare : *baqukovlpo*", vocable très ancien de la langue grecque, puisque dans l'Illiade²¹⁰ il désigne la manière dont les femmes troyennes portaient des robes qui, retombant sur la ceinture, formaient ainsi des plis profonds. Puis cet adjectif est

venu à désigner des femmes aux seins abondants. Enfin une analogie fut posée avec la nature pour parler de sillons ou de vallons profonds²¹¹. Pour la traduction nous avons opté pour « insondable ». Certainement faut-il aussi rapprocher les deux emplois de *lovgo*" (vers 55 et vers 57), d'autant plus que le mot se trouve dans chaque vers dans une parfaite isorythmie : la première syllabe brève finit le troisième pied, et la seconde syllabe longue ouvre le quatrième²¹². Il paraît logique que ces paroles de la sagesse viennent faire écho aux paroles divines, nous sentons combien le texte de Pr 8,22–38 est présent en filigrane chez notre prédicateur²¹³. Quelle est donc cette sagesse ? L'insistance sur cette figure éminemment féminine ne permet pas de poser un rapport d'identité avec le Fils, rapport pourtant traditionnel chez la plupart des Pères. Suggérons que Grégoire préfère rester proche de l'Écriture elle-même, reprenant la leçon d'un attribut divin, ou de ce que nous pourrions penser en filigrane comme « énergie » divine. Ne serait-ce pas là encore amener avec une grande finesse la dimension apophatique de la découverte mystagogique de Dieu ? L'adjectif *baqukovlopo*" d'essence très féminine ne vient-il pas aussi rappeler combien Grégoire aime montrer que l'Écriture est la matrice de la vie spirituelle pour le croyant ? Oserions-nous dire, au risque de forcer le trait, que la pédagogie divine se révélerait essentiellement féminine ?

Cet appel à la sagesse²¹⁴ permet alors de confesser l'unicité divine et l'ineptie des propos conduisant à une quelconque division. Les vers 58–59 sont construits en parallèle :

A = une seule source intemporelle

A' = une seule puissance

B = ne sépare pas la divinité

B' = pas selon la pluralité.

L'insistance de l'unité qualifiant rJiza (dont nous préférons la traduction « source » à celle de « racine »), pourrait s'entendre du Père, qui de fait est la source intemporelle²¹⁵. Dans ce cas, l'identité sagesse/Fils retrouverait sa pertinence. Il semble pourtant plus plausible que Grégoire attribue ici le fait d'être hors du temps à la Trinité dans son ensemble. En finale de ce premier temps, et pour appuyer sa démonstration, Grégoire utilise le mot poluvsepto", lui aussi rare²¹⁶. La traduction en est d'ailleurs assez difficile. Le retour de la deuxième personne du singulier au présent du subjonctif e[ch/" fait revenir « sur scène » le contradicteur de Grégoire, annonçant un nouveau rebondissement de l'argumentation.

L'insuffisance des analogies : vers 60–70

Cette partie est encadrée par deux professions de foi (vers 60 et vers 69) ; le vers 70 a la même raison rhétorique que le vers 59 : emploi de la deuxième personne du singulier pour faire rebondir le poème vers une autre étape.

En premier lieu est exposée avec une simplicité radicale l'union Trinitaire, selon un parallèle combiné d'un chiasme parfait dans la structure du vers même :

ejk monavdo" Triav" ejsti kai; ejk Triavdo" mona;" auj'qi"

Peut-on faire plus concis pour exprimer le cœur du mystère de la Foi ? Peut-être la traduction aurait préféré choisir le verbe « venir » pour *esti*. Cependant nous aurions affaibli la force d'une telle assertion, et la profondeur de ce que Grégoire²¹⁷ tient à signifier.

Suivent quatre analogies, dont deux se retrouvent dans le *Discours 31*²¹⁸ : celle du fleuve et celle du rayon de soleil sur le mur. Mais à la différence du *Discours*, notre poète introduit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

indistinct » ; alors qu'ici le verbe uJpostrevfw à la base entend l'idée de « se tenir en retrait ».

191. Cette puissance de résurrection est parfaitement rendue par l'utilisation du verbe ajllovmai, ici l'aoriste indicatif sous une forme apocopée, rendant ainsi plus fracassante la mention de la résurrection.

192. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* 7, 6, PG IX, 449B.

193. D. A. SYKES, *op. cit.*, p. 125.

194. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 40, 36, Sources Chrétiennes n° 358, p. 281.283.

195. T. SPIDLIK, *Grégoire de Nazianze, Orientalia Cristiana Analecta* n° 189, Rome, 1971, p. 138–139 ; F. GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, Brepols, Turnhout, 2002, p. 175–188.

196. Cf. *supra* p. 26.

197. S. BERGMANN, *Geist, der Natur befreit, die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*, Grünewald, Mainz, 1995, p. 163–164.

198. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 31, 11 ; Sources Chrétiennes n° 250, p. 294.296 ; cf. aussi *Discours* 39, 12 ; Sources Chrétiennes n° 358, p. 176.

199. Dans la LXX, que ce soit Gn 2,8–25 ou Gn 4,25, à chaque fois qu'il est question de « femme », l'auteur a employé guvnh.

200. Cf. LAMPE, *op. cit.*, tome 2, col. 961a.

201. Ce verbe est souvent utilisé par Grégoire, en particulier dans le quatrième poème dogmatique consacré justement à une réflexion sur l'univers. Isotopie contextuelle dans la mesure où en *Carm.* I, 1, 4, 16, notre poète parle de l'œuvre du Créateur. Certainement est-ce une annonce voilée de sa méditation suivante.

202. « Il fait danser les mondes, les astres, les saisons. » Hymne

extraite d'un choral de la Passion selon saint Jean de J.S. BACH, paroles de J. TOURNIER.

203. Grégoire a déjà marqué son auditoire par la litanie des noms du baptême en *Discours 40*, 4 ; Sources Chrétiennes n° 358, p. 202. Dans ce passage il dit : « Bain de la nouvelle naissance » [loutro;n paliggenesiva"].

204. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Le Dit de sa vie*, vers 162–165, éditions Ad Solem, Genève, 1995, p. 54.

205. Dans son commentaire Sykes propose une possible réminiscence de 2P 1,19 où est écrite l'expression : fwsfovro" ajnateivlh/ ejvn tai" kardivai" uJmw'n. Cf. SYKES, *op. cit.*, p. 129. Mais il semble ne pas considérer comme absolument probant cet emprunt. Nous en sommes plus persuadés ! Cette citation de 2 P 1,19 se situe en clôture du rappel du témoignage de la Transfiguration du Seigneur : 2 P 1,16–18. Ce serait étonnant qu'il n'y ait là qu'une simple coïncidence de vocabulaire, quand on connaît l'importance majeure que joue ce récit de la Transfiguration dans la théologie du Nazianzène !

206. La personne de Paul, en particulier dans son déploiement missionnaire est très tôt présente dans les œuvres de Grégoire, cf. *Discours 2*, 52–56 ; Sources Chrétiennes n° 247, Cerf, Paris, 1978, p. 161–167. Le portrait dressé dans ces quelques pages s'achève ainsi : « ... il avait procuré l'accomplissement de l'Évangile, même si par ravissement il avait atteint le troisième ciel, même s'il avait vu le paradis, même s'il avait entendu des paroles qui ne nous ont pas été révélées ; cela, c'est Paul et c'est tout homme qui est par l'Esprit à sa ressemblance. »

207. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 29*, 14 ; Sources Chrétiennes n° 250, p. 206–207. Grégoire utilise ici le superlatif ajnisovthto", pour souligner l'erreur de son adversaire dans le rapport de l'unité de substance entre le Père et le Fils. Il semble donc que nous soyons dans une isotopie théologique entre ce

passage et celui de notre poème.

208. La rareté du mot entraîne de devoir prendre une option pour la traduction. Littéralement il s'agirait de paroles portées par Dieu aux hommes, dans le contexte nous proposons : « Paroles inspirées par Dieu. »

209. JUSTIN DE ROME, *Grande apologie*, 13, 3 ; PG VI, 348A. Le Fils est au second rang (cwwra) et l'Esprit à la troisième place (tavxei).

210. Cf. HOMÈRE, *Iliade*, 18, 122 ; *Belles Lettres*, Paris, 1938, tome III, p. 171.

211. BAILLY, *op. cit.*, p. 341. Le mot ne figure pas dans le dictionnaire de LAMPE.

212. Un certain nombre de manuscrits dont le Coislin, ont retenu la leçon de la similitude du cas en mettant au vers 57 logovi".

213. Il faut comprendre cette réminiscence dans son ensemble : à la fois la contemplation de la sagesse dans sa vocation de relation avec le Créateur : Pr 8,22–31, et la nécessité pour l'être humain de faire appel à elle pour entrer dans la compréhension des merveilles de Dieu : Pr 8,32–36. Nous sommes avec ce vers dans un univers très semblable à celui du rédacteur de ce chapitre des Proverbes.

214. T. SPIDLIK, *op. cit.*, p. 133. L'auteur rappelle là que la quête de la sagesse – être philosophe – était le degré suprême de la vie spirituelle chez Grégoire et plus généralement les Pères Grecs.

215. L'intemporalité est soulignée par l'effet de paronomase sur l'adjectif et le verbe commençant tous deux par *anar*.

216. Cf. LAMPE, *op. cit.*, tome 2, p. 1118. L'autre emploi donné par Lampe est celui d'EUDOCIA AUGUSTA dans son poème sur Cyprien 1, 296. Cf. PG LXXXV, 844B.

217. Ne retrouvons-nous pas ici le concept de synontologie,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

biblique, il présente le mystère de la création. Nous avons dans ces quelques vers un résumé assez dense et complexe, avec une visée à la fois anthropologique et christologique. À l'inverse de ce que saint Augustin présente quelques décennies plus tard, le problème du mal et du péché ne sont pas dramatisés, sinon resitués dans le dessein divin, celui d'une volonté infinie de la miséricorde divine, appelant l'être humain à partager sa gloire : les derniers vers en sont expressément témoins (vers 96–100).

Les adversaires auxquels il est fait explicitement mention dès le deuxième vers : « Luttant de toutes nos forces contre de fallacieuses opinions », qui seraient-ils ? En premier lieu, il est certain que les théories manichéennes sont directement visées : c'est toute la diatribe des vers 24–54, ce qui représente un tiers du poème. Mais il y a certainement aussi un positionnement frontal face aux thèses de Saloustios²⁴¹, philosophe de l'école néo-platonicienne. Ce dernier était-il ce proche de l'empereur Julien qui le nomma préfet de l'Orient ? Diverses hypothèses ont été émises quant à ce rapprochement²⁴². Puisque ce poème dans sa dernière partie traite directement du rapport entre les « deux univers », il paraît certain que Grégoire veut donner une alternative claire et chrétienne à la présentation platonicienne de Saloustios. D'autant plus que si ce personnage est devenu le Préfet de l'Orient et qu'il a participé à la politique de rétablissement du culte païen sous Julien, il n'est pas difficile de comprendre sur ce point la réaction de Grégoire, toujours marqué par ce douloureux épisode²⁴³.

Dans son élaboration, le poème semble se développer en quatre sections : une première allant du premier vers au vers 23 et soulignant que Dieu crée absolument sans matière préexistante ; puis une deuxième nous conduisant du vers 24 au vers 54, présentant une diatribe argumentée et parfois musclée

contre les thèses manichéennes ; ensuite du vers 55 au vers 74, Grégoire reprend le fil de départ en affirmant que l'univers n'est pas éternel, mais bien créé par Dieu ; enfin du vers 75 au vers 92 est donnée une contemplation du mystère de la création, tant des êtres angéliques que des êtres humains. Nous retrouvons bien là le souci de Grégoire de ne pas dissocier ces deux ordres de créatures. Même si les premiers sont plus proches de Dieu que les seconds, il existe toujours cet écart insurpassable entre le Créateur et les créatures. Nous sommes ici renvoyés aux premiers vers du premier poème²⁴⁴.

Un exorde « musclé » : vers 1–3a

Le chant de la création : vers 1–2

L'interpellation première rejoint les observations déjà données pour les poèmes précédents. Après *ajeivsomen* pour le deuxième poème, puis *ajveide* pour le troisième, Grégoire utilise ici *uJmneivwmen*. La nuance n'est pas sans importance. Le verbe *ajdw* s'utilisait en grec classique pour des chants adressés aux Muses. Il s'agit là d'un chant inspiré, alors que *uJmnevw* recouvre une acception plus générale. Cette distinction, Grégoire la reprend en l'intensifiant, l'inspiration étant corrélative à l'objet même du poème : les personnes divines. Concernant la création, *hymno* semble suffisant. Cependant l'insistance sur ce verbe est repérable dans la scansion, où le pied est un spondée²⁴⁵, ce qui ne correspond pas aux règles dans la mesure où il s'agit ici du cinquième pied du vers. La qualité avec laquelle l'auteur insiste sur cette dimension nécessaire du chant de la création rejoint l'esthétique²⁴⁶, et l'impératif de la première personne du pluriel, nous entraîne à continuer de

penser qu'il faut entrer dans ces œuvres poétiques en supposant l'arrière-fond liturgique.

Quant au substantif ktivsi", utilisé dans la Septante pour dire la création, il ne faut pas perdre de vue qu'à l'origine il signifiait la fondation ou l'établissement de quelque chose – et plus particulièrement d'une ville²⁴⁷. D'emblée est affirmé que la création est celle du Dieu Très-Haut.

Le deuxième vers – tout comme au début du troisième poème – pose en contraste la prévention contre tous les discours fallacieux : « Luttant de toutes nos forces contre de fallacieuses opinions. » Nous retrouvons le caractère apologétique et combatif de notre didascale²⁴⁸.

Dieu est unique : vers 3a

Deux mots forts et frappés en ce début de vers, pour redire la foi chrétienne en un Dieu unique. C'est avec cette manière frontale et sans ambiguïté que Grégoire tient à placer son discours, non pas en contrepoint des discours qu'il estime fallacieux, mais en héraut d'une vérité unique révélée et exposée dans les trois poèmes précédents. Il est important de dresser ce lien avec ce qui a été dit dans le poème antécédent : III, 70–75.80–85²⁴⁹. C'est bien dans l'intention de notre auteur de montrer qu'il y a un déploiement de l'œuvre trinitaire dans la création. Certainement faut-il comprendre la pensée de lier Trinité immanente et Trinité économique, selon des expressions plus contemporaines. Nous retrouvons le souci pédagogique de Grégoire et des Cappadociens, toujours sensibles à montrer plus l'immense différence que la ressemblance entre le Créateur et ses créatures. Cela a-t-il d'ailleurs été toujours tenu correctement par certaines lignes de réflexion de théologiens

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dieu. Cette coupure a pour conséquence la mort, et en cela Grégoire suit le texte de Gn 3. Mais il use de ce vocable étrange de *flovga* [flamme]. Le registre de la lumière est encore appelé. Il ne s'agit plus de l'étincelle du *noûs* en laquelle l'être humain participe à l'essence divine, mais au contraire semble-t-il ici la flamme de la *sarx* excitée par l'esprit du mal. Nous sommes au cœur de l'anthropologie fondamentale du Nazianzène, très influencé en ce domaine par son maître saint Paul.

En 51–54, vient la conclusion de cette section, où une fois encore contre les manichéens, notre orateur rappelle que le mal est postérieur [o*yigovnoioi*] à l'ordre de la création et qu'il est l'œuvre du Lucifer. Une nouvelle image vient souligner cet aphorisme : « C'est la rouille qui ronge le fer le plus résistant ! » Il est difficile de rendre le mot *lwvbh*. Son apposition avec le fer permet certainement de parler de rouille, ce qui est éloquent dans ce cas. Le mal qui ronge la conscience et qui détruit intérieurement l'être humain qui ne veut pas se convertir, se tourner vers son Créateur. Automutilation proclamée au vers 53 avec la reprise de ce même *lôbè* associée à *kakièn*. C'est à partir de là que A. Gesché²⁸⁰ a pu exploiter sa théologie de la deutéro-culpabilité dans le consentement de l'être humain aux stratagèmes de l'ennemi (vers 54).

Dans cette présentation du drame de la chute, il convient sans doute de retenir l'opposition fondamentale entre la participation et le consentement²⁸¹. La participation de l'être humain et des anges à l'essence divine Trinitaire est de l'ordre du don, d'une entière liberté donnée par Dieu à ses créatures ; alors que le consentement est du côté de la rouille : de la servilité de l'être humain dans sa propension à suivre l'orgueil de celui qui s'est préféré et a rompu l'altérité d'épanouissement pour se satisfaire de l'égoïsme narcissique. Ne sentons-nous pas

affleurer l'expérience monastique du combat spirituel ?

Une hymne à l'univers : vers 55–74

Nous avons employé à dessein le féminin pour le mot hymne, en référence à l'arrière-fond liturgique qui sous-tend tous ces poèmes. Il s'agit d'affirmer maintenant la différence et la nouveauté apportées par le Christ en sa révélation quant à la dimension cosmologique. Comme l'affirment les spécialistes en ce domaine, la théologie de la création est radicalement autre dans les élaborations souvent complexes des systèmes cosmogoniques de l'Antiquité. Est visée principalement l'idée de l'éternité du monde²⁸². Il semble que Salustios soit ici la cible de notre orateur²⁸³. Il est certain que nous pouvons toucher du doigt la plus grande confiance que Grégoire donne aux Écritures – ce qui permet de relativiser le trop grand crédit que certains auteurs se plaisent à répéter à l'envi, de la dépendance des Cappadociens à l'égard des courants platoniciens. Pour revenir à cette hymne, le centre en est constitué par une nouvelle profession de foi au Dieu un et trine (vers 63–66). Avant cela Grégoire pose la question du rapport de l'univers à Dieu, selon un art toujours consommé de la rhétorique (vers 55–62). Puis du vers 67 au vers 74 est abordée la délicate théologie de l'intellect divin.

Le monde serait-il éternel ? : vers 55–62

Le vocatif *kosmos* au début du vers 55 marque une césure profonde du texte, ouvrant ainsi l'hymne. L'effet rhétorique est évident contrairement à ce que dit Sykes²⁸⁴, d'autant plus que s'y rajoute la deuxième personne du singulier « *tu* », formant

ainsi le premier pied. Puis vient une longue interrogation marquée par deux conjonctions bien ordonnées : une conditionnelle « *ei* », et une causale « *pôs* ». La conditionnelle remet immédiatement en cause l'interpellation qui aurait pu faire penser que Grégoire rejoignait les tenants de l'éternité du monde, en l'interpellant telle une personne. L'ironie de l'attaque est marquée par la reprise de l'imparfait du verbe être – comme aux vers 24–25. C'est avec l'adverbe *th'mo*" que notre pasteur met en doute la pertinence d'une éternité du monde à l'image de celle du Dieu trine. La traduction est une fois encore redoutable. Comment rendre au mieux cette concision ? Littéralement il faudrait dire : « Si tu étais lorsque [était] la Trinité. » Nous avons choisi de proposer l'idée de co-éternité qui semble correspondre à ce que Grégoire tente de refuser. Pour garder la qualité hymnique, est ajoutée la quasi [*eggus*] proximité avec la gloire divine. Néanmoins tout est en finesse et nuance, l'adverbe *ejgguv*" permet de poser une certaine distance entre l'univers et la gloire divine dans le fait de son innascibilité (nous retrouvons l'adjectif *anarchos*). Subtilement déjà est introduit au cœur du lecteur le doute sur cette possible éternité de l'univers, en particulier face à Dieu.

Après cette conditionnelle, vient la causale (vers 56–59) Cependant il faut bien maîtriser ici la complexité du raisonnement de notre philosophe. L'enchaînement des conjonctions nous y aide : « *pôs* » au vers 56, « *ôte* » au vers 57, et « *exote* » au vers 59. Le premier segment de la causale dit : « Pourquoi se fait-il alors que ceux illuminés par le Christ ou instruits des choses divines t'aient assigné une place si éloignée [*ajpovproqi*] de lui ». Ce segment vient explicitement lever le voile distillé auparavant dans la conditionnelle. Cette option n'est d'ailleurs pas l'apanage des chrétiens, ici désignés sous le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

J. DANIÉLOU.

238. La traduction et le commentaire de ce poème sont parus dans la revue *Cadernos patristicos*, Volume V, numéro 9, mai 2010, p. 36–66.

239. Dans son œuvre de prédication, retravaillée en sa retraite, le *Discours 28* aborde aussi très largement cette question de la création de l'univers. Cf. GRÉGOIRE DE NAIANZE, « *Discours 28, deuxième discours théologique* », in *Discours 27-31*, Sources Chrétiennes n° 250, Cerf, Paris, 1978. Nous recommandons l'étude très sérieuse d' A. RICHARD, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Institut d'Études Augustiniennes, collection des Études augustinienne, série Antiquité n° 169, Paris, 2004.

240. Cf. introduction, *supra*, p. 11.

241. Cf. J. FLAMANT, CH. PIETRI, *L'échec du système constantinien : Julien dit l'Apostat (361–363)*, in *Histoire du Christianisme*, (sous la direction de J.M. MAYEUR, CH. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD), tome II : *Naissance d'une chrétienté (250–430)*, p. 339. 344–345. Pour connaître la cosmologie de Saloustios, cf. SALLUSTIUS, *Des dieux et du monde*, traduction par A.J Festugière, Paris, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier, 1944, 51 p.

242. Cf. A.D. NOCK, *Sallustius : concerning the Gods and the Universe*, Cambridge, 1926. Cet auteur soulignait l'identité entre le philosophe et l'homme politique, hypothèse appuyée quelques années plus tard par G. ROCHEFORT, *Saloustios : Des Dieux et du Monde*, Paris, 1960. Hypothèse également soulignée de manière moins directe par J.F. CALLAHAN, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 12, 1958, p. 35 : « *Basil refers this position to heretics of his own day rather than to Plato, whose words have many echoes in Basil's account of creation* ». Ce qui est valable pour Basile

peut l'être pour Grégoire. Aussi gardons-nous très probable que Saloustios serait ici l'adversaire principalement visé de ce poème. Voir sur ce point la lutte entre Julien et Grégoire C. MORESCHINI, *Gregorio di Nazianzo*, Vita e Pensiero, Milan, 1997, p. 185–207.

243. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 4-5*, Sources Chrétiennes n° 309, Cerf, Paris, 1983.

244. Cf. *supra*, p. 20.

245. Sauf si la diphtongue est à supprimer par une prononciation de chacune des voyelles.

246. Une très longue postérité artistique, tant orientale qu'occidentale, découle directement de ce chant de la création. Qu'il nous soit permis entre autres œuvres de citer par exemple l'oratorio de J. HAYDN, *Die Schöpfung*, œuvre qui pourrait être écoutée en parallèle de ce poème. Cependant nous savons que le musicien autrichien a repris les premiers chapitres de la Genèse, que Grégoire ne reprend pas.

247. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1144. L'étymologie affleure dans la manière dont Basile déploie ce mystère de la création : cf. J.-F. CALLAHAN, *art. cit.*, p. 50 : « *Then Basil making use of a figure that was Stoic by tradition compares the universe to an ordered city, but he is no satisfied to employ this figure, in the traditional manner, to prove the existence of a divine power* ». Le retour à l'étymologie du verbe ktivzw : « bâtir, fonder, instituer », ne permettrait-elle pas d'ajouter un élément important à la question de la création *ex nihilo*. Ce verbe n'a-t-il pas l'avantage de penser en termes de discernement ?

248. Cf. *Discours 28*, 2–3, *op. cit.*, p. 103.105.

249. Cf. *supra*, p. 123 s.

250. « La Trinité économique est la Trinité immanente et vice et versa » : l'axiome rahnérien. Jean-Claude LARCHET, dans son

récent ouvrage sur les « énergies divines » reprend très justement la question à partir principalement de la théologie des Cappadociens – surtout Grégoire de Nysse – pour démontrer la difficulté de compréhension de la plupart des théologies d’Occident quant à cette question et il souligne de ce fait, la non pertinence de l’approche rahnérienne dans ce domaine. Cf. *La théologie des énergies divines*, Cogitatio Fidei, n° 272, Cerf, Paris, 2010, 479 p.

251. Ce mot est très rare dans le vocabulaire grec classique, un seul renvoi dans BAILLY, p. 1839, et à l’anthologie Palatine. En revanche il est plus employé dans le grec patristique, cf. G.W. LAMPE, *A patristic greek Lexicon*, édition de 2010, p. 1300–1301. La référence à ce poème y est indiquée.

252. Cf. G. FLOROVSKY, *The Idea of Creation in Christian Philosophy*, in *ECQ* 8/3 (1949), sup. p. 53 : « *The idea of creation is one of the main distinctive marks of the Christian mind* ».

253. Cf. *Discours* 28, 6–8, *op. cit.*, p. 111–117.

254. Le vocable *ajswmovn* n’est pas facile à rendre dans un tel contexte. Il nous a paru plus juste de dire « désincarnée », en lien avec la traduction de Sykes, en anglais : *disembodied*. Ceci dit, avec la limite inhérente et toujours difficile en français, que *soma* ne devrait pas être rendu par « chair », mais dans ce contexte-ci « décorporéifié » put sembler étrange.

255. Cf. Les poèmes précédents sur la question de l’indivisibilité de Dieu.

256. Les traditions manuscrites divergent ici : CAILLAU propose *ejstavken*, avec un sens actif où il faudrait alors traduire « quel commandement a établi l’univers, partout séparé en deux ? » Le COISLIN écrit quant à lui *ejstavnai*, parfait infinitif intransitif, ce qui devrait alors donner comme traduction « quel monde serait ainsi établi, étant de toutes parts éternellement duel ? » SYKES,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

À cet instant même, toute la technicité des astrologues s'est effondrée,

65 Quand à l'aide des signes célestes, eux-mêmes ont adoré le roi.

Quant aux étoiles elles suivent leur course, celle que le Christ Roi leur a assignée :

Ignées, toujours en mouvement, bien à leur place, ne faisant pas fausse route,

Avançant ou reculant selon leur possibilité.

Que leur nature soit ignée ou qu'elles soient appelées « cinquième corps », elles ont simplement à suivre leur course.

70 Nous devons nous aussi suivre notre propre chemin.

Nous sommes tendus vers une nature céleste et intelligente, quoique toujours sur terre.

Contrairement à ce que Sykes³⁰⁶ propose dans son analyse, le titre donné à ce poème : « Au sujet de la Providence », ne convient guère à son contenu. Après avoir porté son combat contre les ariens de tendance eunomienne, puis contre les Manichéens, il s'agit ici de montrer combien les calculs astrologiques prétendant expliquer la destinée humaine, sont à l'opposé de ce que le Christ vient donner à l'être humain : une profonde liberté.

Il faut ici revenir au premier poème lui-même, dont les dernières lignes de l'exorde nous projettent sur le gouvernement divin³⁰⁷. Certains pourraient suggérer qu'entre cette expression de gouvernement divin et celle de providence, il n'y a pas de différence. Mais la théologie fine et nuancée de Grégoire nous invite – une fois encore – à scruter plus profondément comment

il amène ici une nouveauté chrétienne³⁰⁸ par rapport aux débats de son époque quant à la question : « Qu'est-ce que la Providence ? » Philosophiquement la question était tendue entre école plotinienne et écoles stoïciennes.

Plus encore, l'ensemble du poème pointe radicalement la remise en cause de quelque destinée ou destin. L'*anagkè*, assimilée au *Fatum* latin, avec *mutatis mutandis*, les variantes et nuances qui s'imposent, peut-elle finalement être assimilée ou liée à la révélation chrétienne et à l'acte même du salut donné dans le Christ ? C'est tout l'enjeu de ce poème dont le développement est structuré en plusieurs phases.

Une première, du vers 1 au vers 32, où Grégoire se fait l'interprète de ses adversaires ; une formule bien frappée vient poser le contraste : « À moi maintenant de vous dire ce que je sais. » (vers 33a) À partir de là – deuxième phase – notre poète développe sa théologie du gouvernement divin (vers 33b-52). La troisième phase ramène le lecteur vers la contemplation du mystère du Christ manifesté aux Mages par une étoile étrange au champ stellaire. Une étoile « autre » qui est au service du rayonnement de la royauté du Christ, et non au service des calculs astrologiques prétendant mener les hommes et le monde (vers 53–71)³⁰⁹.

L'étrangeté des pouvoirs astrologiques : vers 1–33

Deux questions préliminaires : vers 1–3

Cette fois le poème commence par une interrogation assez brutale. La conjonction *Ode* permet de marquer la continuité avec le poème précédent sur la création. Après avoir montré

comment la création était surtout une œuvre d'ordonnement et d'Alliance de la part de Dieu, il s'agit à présent de dire la nature de cette relation, particulièrement entre Dieu et les êtres humains. La longueur de la question (vers 1–3a) est assouplie par une recherche stylistique permettant de mettre en valeur l'objet principal : Nou" mevga". Intelligence qui préside aux destinées du cosmos. Notons la subtilité avec laquelle Grégoire n'utilise pas dans ce contexte le mot de *Logos*, sans doute pour se distinguer des stoïciens et le réserver à celui dont il parlera par la suite : le Christ. La variante eujruqevmeqlon présente dans une seule famille de manuscrits, serait un hapax³¹⁰. Mais l'argument de Sykes³¹¹, renvoyant à l'emploi fréquent dans la Septante de ta; qemevla pour qualifier la fondation de la terre, se justifie autant. Certes nous connaissons l'aisance avec laquelle Grégoire n'hésite pas à forger des néologismes, mais nous connaissons aussi son enracinement biblique. Aussi nous resterons prudents quant à la variante, dans la mesure où elle ne modifie guère le sens. Pour la versification, cela ne change rien. L'auteur aurait-il voulu un effet allitératif avec eujruqevmeqlon ? Avec le balancement déjà observé précédemment entre les adverbes *entos* et *hyperthen*, les vers 2b-3a sont construits avec précision : reprise sans répétition de la totalité (*apanta/pantos*) et des deux participes présents : *phêron* et *eôn*. La paronomase semble ici préférée à quelque figure rhétorique : chiasme ou parallèle. Cette première question semble bien une articulation reprenant l'essentiel de la thématique précédente : comment une Intelligence présidant à la fondation du cosmos peut rester « étrangère » à celui-ci ? D'où immédiatement une seconde question.

La forme elliptique du vers 3 rend la traduction complexe. L'adjectif acwvrhto" dans ce contexte sera mieux rendu par :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dialogue avec les deux pronoms d'ailleurs accolés : « *su* » et « *moi* » (vers 45a). L'impératif *agoreué* vient accentuer l'effet rhétorique, avec une nuance de piquant, ce pourquoi nous n'avons pas craint de traduire ce verbe par : « Cause toujours ». Les substantifs à l'accusatif des vers 45–46 portent sur les éléments propres aux combinaisons astrologiques : le moment de la naissance, les partitions spectrales, les signes du Zodiaque et les calculs des révolutions astrales. Le vocabulaire technique n'est pas toujours aisé à rendre en français. Le premier *wJpoqevta*" est un hapax³⁴¹, voulant désigner l'ascendant astral du jour de la naissance. Le second *leptaleva*" *moivra*", pourrait renvoyer aux subtiles partitions du Zodiaque, explicitement nommé en troisième lieu *zwofovrou*" *kuvklou*". Quant à la dernière expression *mevtra poreivh*", elle vise directement le cœur de « l'art astrologique » : les calculs des déplacements stellaires et consécutivement les influences qu'il est possible de déterminer sur le cours des vies humaines³⁴². La versification ne semble pas mettre en évidence tel ou tel de ces artefacts astrologiques ; il s'agit d'une simple énumération.

Une deuxième interpellation (vers 47–48) vient en contrepoint de la première. Grégoire se redonne le privilège de parler de ce qu'il connaît selon la révélation des desseins du Créateur. Suit une nouvelle énumération, où il convient de souligner deux effets stylistiques. Le premier sur le mot *elpôrèn*³⁴³ en début de vers 48 et marqué par trois syllabes longues : une manière de rappeler l'importance capitale de la vertu théologale d'espérance. D'où le second effet sur le dernier mot du même vers 48 : *ajntiovwsan*, futur à la troisième personne du pluriel indicatif du verbe *antioomai*, assez rare, qui occupe les deux derniers pieds dont le cinquième « pur », rendant l'ouverture eschatologique toujours présente.

Dans un troisième temps de cette sous-section, notre théologien reprend le ton ironique pour prouver le cercle vicieux dans lequel s'enferment les passionnés d'astrologie. Nouvelle rupture introduite cette fois par la conjonction conditionnelle « eji ». Le lien avec les savoirs astrologiques précédemment cités est posé par la reprise de *kuklos* (vers 49a), employé de nouveau au vers suivant. Cela permet de constater que le rejet en début de vers 50 du verbe au passif *rhoizoumai*, avec trois syllabes longues – et de ce fait en opposition avec *elpôren* – vient conforter l'impression d'enfermement à laquelle Grégoire fait parvenir ou son contradicteur ou son lecteur, quant aux pratiques des astrologues. La construction stylistique sert rigoureusement le syllogisme :

eij ga;r kuvklo" ajvpanta fevrei
 keivnou periwgh/; rJoizou'mai
 to; qevlein de; kai; aujtovgge kuvklo" ejpoivsei.

« Car si un cercle sidéral porte tout, alors je suis entraîné dans cette spirale et ce cercle impose alors sa propre volonté. » C'est bien le déterminisme le plus absolu. La conséquence suit immédiatement (vers 51–52) : dans ce système, aucun dynamisme n'est à espérer. Le mot rJoph; dont la traduction préférable sera dans ce contexte celle de « inclination », est mis en valeur par sa finale longue suivie dans la métrique de *pros* et formant un spondée sur le quatrième pied du vers 51. Cette inclination est complétée par le participe présent *agousa*, et par deux génitifs : *boulès*³⁴⁴ et *nooio*. Grégoire montre ainsi que le déterminisme astrologique obture toute possibilité de se servir de la volonté et de l'intellect, attributs souverains de l'être humain créé à l'image de Dieu. L'idée d'asservissement ou d'esclavage est parfaitement exprimée au vers 52b : « Serait-ce une orbite stellaire qui me circonscrirait ? »

La seule étoile digne de confiance : le Christ en sa nativité : vers 53–71

Arrivé à ce stade, Grégoire opère un renversement audacieux et contrecarre ses adversaires sur leur propre terrain, reprenant à partir de l'Évangile de Matthieu le « prodige » de l'étoile apparue aux Mages, et ramenant son lecteur à la nécessité de la contemplation du mystère de l'incarnation et de la vérité qu'il déploie. Ce renversement était d'autant plus nécessaire étant donné le paradoxe posé par le signe de l'étoile. Comment un évêque chrétien, responsable de la communauté orthodoxe de Constantinople qui plus est, pouvait à la fois stigmatiser les astrologues et garder sauve la péricope contenue dans le deuxième chapitre du premier Évangile (Mt 2, 1–12) ? Cette troisième partie peut elle-même se partager en deux sections : la première marquée par la reprise au début (vers 54a) et à la fin (vers 61b) de l'adverbe *ajntolivhqe*, la seconde amenant le lecteur à reprendre le fil de la contemplation du Christ en ce mystère de l'Épiphanie.

Quelle étoile ? Vers 53–62

Nous venons de le dire, l'adverbe *ajntolivhqe* permet de visualiser cette première section. Cet adverbe est d'ailleurs très rarement employé en grec classique, le deuxième alpha du préfixe étant éludé pour les besoins de la versification³⁴⁵. Peut-être faut-il continuer à penser le rôle mystagogique de ces poèmes, et l'insistance sur l'Orient renvoie sans doute à la liturgie baptismale du temps pascal où les néophytes remontaient du baptistère avec tout leur être transfiguré tourné vers l'Orient, signe du soleil levant et de la résurrection du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

certainement voie pédagogique pour notre auteur.

331. Sans doute est-il concevable de penser aussi l'Écriture sainte comme source dans ce débat : « Dresse-toi donc avec tes enchantements, avec la multitude de tes sortilèges, pour lesquels tu t'es fatigué depuis ta jeunesse ; peut-être pourras-tu en tirer profit ? Peut-être feras-tu trembler ? Tu t'es lassé à force de conseils. Qu'ils se dressent donc et qu'ils te sauvent, ceux qui divisent le ciel, ceux qui observent les étoiles, qui, pour chaque mois, te font savoir ce qui doit arriver. » Is 47,12–13.

332. Cf. Poème I, 7 : « Je vais donc faire retentir ma parole avec force », *supra* p. 25.

333. Cf. SYKES, *op. cit.*, p. 187. L'auteur anglais pense à une reprise « retournée » par Grégoire du verbe *kubernao* utilisé tant par les astrologues que par certains stoïciens. Sur ce point peut-être faut-il reprendre le dictionnaire de LAMPE, p. 784, qui précise un sens vraiment technique du mot chez les Pères, comme celui de gouverner un bateau – d'où en français le terme de gouvernail. Il nous semblerait plus logique, en rappel du début du premier poème, que Grégoire puisse faire allusion ici à la navigation de la vie cherchant Dieu. Celui-ci étant le principal directeur de nos « âmes », cf. Poème I, 1–4, *supra*, p. 22–23.

334. Cf. Poème IV, 68, *supra*, p. 164.

335. La versification est particulièrement travaillée en ce passage. Le parfait *ejdwken* achève le vers 36 quand le substantif *aJrmonivh* se trouve au début du vers 37, à l'accusatif singulier, permettant ainsi une allitération sur le son « *en* ».

336. Cf. Poème I, 3–5, *supra* p. 22.

337. Nous sommes au cœur de ce qui est traditionnellement appelé l'expérience mystique. Il s'agit pour Grégoire, et son ami Grégoire de Nysse l'a développé à sa suite dans la *Vie de Moïse*, de montrer que le cœur de l'être humain ne trouve son plein accomplissement que dans l'accueil du don gratuit de Dieu.

Vivre le royaume est une condition absolue de témoignage du sceau de l'Esprit imprimé dans le chrétien à son baptême. Il ne serait pas question d'une attente eschatologique de type « récompense » dans l'au-delà après la mort ; pour les Cappadociens – comme les Antiochiens – l'aujourd'hui de Dieu se concrétise réellement dans les actes de la vie quotidienne, et il s'agit donc de concevoir la question de ce rapport à l'eschatologie non comme un avenir, mais bien plutôt comme un advenir. Comment le royaume de Dieu se réalise en chacun de nous ? Dieu se communique à ceux qui restent ouverts à sa Parole. Les Cappadociens ouvrent là le chemin de la vie mystique, qui de ce fait ne saurait être un appendice de quelque réflexion théologique, mais au contraire – à condition de travailler avec sagesse et intelligence : discernement spirituel – un lieu éminent de vérification théopraxique.

338. Gehmovro" est encore un hapax de toute la littérature patristique : cf. G.W. LAMPE, *op. cit.*, p. 308. Idem BAILLY, *op. cit.*, p. 392. Ni l'un, ni l'autre ne proposent de traduction idoine.

339. Pour autant, la traduction de SYKES, *op. cit.*, p. 25, préférant *harvest* est logique.

340. C'est pour cela que dans la traduction, nous avons préféré le mot « libre », plus direct que des expressions plus lourdes, et dans ce contexte plus pertinent que « personnel ».

341. Cf. BAILLY, *op. cit.*, p. 2186, idem pour LAMPE, *op. cit.*, p. 1557. Ce dernier donne comme traduction possible : « *Sign in the ascendant at the hour of birth.* »

342. Aussi la traduction latine de Caillau n'est-elle pas aussi inexacte que cela. Cf. SYKES, *op. cit.*, p. 189.

343. Soulignons encore la finesse de la langue du Nazianzène qui choisit une forme propre à la poésie. Cf. BAILLY, *op. cit.*, p. 650. LAMPE ne le mentionne pas.

344. Pour distinguer le type de volonté déterminée par les astres

de celle venant de la liberté propre à l'être humain, nous avons préféré rendre *boulè* par « dessein » et le mettre au pluriel pour les raisons de la langue française.

345. Cf. BAILLY, *op. cit.*, p. 190. Il est non référencé chez LAMPE. Mt 2,1 dit : ajpw; ajnatolw'n.

346. Cf. Poème II, 80–83, *supra*, p. 87–88.

347. La difficulté vient de l'emploi répété de *eijmi* sous deux formes épiques ou ioniennes : *ejvhn*, *ejvasin*. La première est un imparfait 3^e personne du singulier ; cette forme peut avoir la valeur d'un présent, lorsqu'il s'agit de reprendre ce qui vient d'être énoncé dans un discours voulant affirmer l'importance d'un fait ou d'une réalité. Cela semble être ici le cas. Ce qui inviterait à traduire le vers 58a par : « Il n'est donc pas de telle étoile parmi toutes celles... » La seconde forme est un indicatif présent 3^e personne du pluriel liant *phrastèrés* et *astrologoï*. Pour l'intelligibilité en français, nous sommes tenus d'introduire une complétive et nous proposons : « Parmi toutes celles que les astrologues ont scrutées. »

348. Cf. Poème II, 10, *supra*, p. 46.

349. Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 58–60 ; Sources Chrétiennes n° 132, Cerf, Paris, p. 235–241.

350. Cf. R. BROWN, *Christ in the Gospels of the Liturgical Year*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2008, p. 108–111.

351. Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 4*, 109 ; Sources Chrétiennes n° 309, Cerf, Paris, 1983, p. 263–265 : « Qu'il me soit permis de passer le reste sous silence pour courir au fait qui constitue l'essentiel de ta démence, ou plutôt de l'égarement dont Dieu t'a frappé. Cette initiation même que tu reçois et que tu communique, ainsi que ce que tu appelles *qrhskeuvein*, d'où cela te vient-il ? N'est-ce pas de Thrace ? Le nom même doit te

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sections.

L'image de l'arc-en-ciel : vers 1–7

Cette image est structurée par une comparative : OiJvh-toivh. Le référent imagé court en sa description sur les cinq premiers vers, composés selon un souci esthétique de grande qualité, et dont la traduction ne donne qu'un pâle reflet. La stylistique poétique devant évidemment rendre la beauté de l'arc-en-ciel.

La proposition principale est insérée au milieu de cette période (vers 3). Le groupe nominal sujet *aktis hèélioio* [rayon de soleil], le verbe *elissei* [déploie], le groupe nominal complément d'objet *poluchroon irin* [un arc-en-ciel plein de couleurs] : comment rendre au mieux l'équilibre de cette phrase dans la traduction ? Nous avons été obligés de reporter le rayon de soleil au début du poème : « Tel un rayon de soleil... », puis un peu plus loin de rendre au mieux le chatoiement coloré de l'arc-en-ciel. Il nous a semblé que Grégoire voulait souligner le déploiement à partir de la lumière première de toutes les couleurs diffractées par ce phénomène météorologique, d'où : « Déploie le spectre des couleurs d'un arc-en-ciel ». Concernant la signification théologique, nous y reviendrons plus loin. Ce rayon de soleil est décrit amplement par la participiale contenue dans les deux premiers vers. Le participe féminin *ajntomevnh*³⁶⁴ est au début du deuxième vers, tout comme le substantif *aktis* dont il dépend est au début du vers suivant. L'effet d'ouverture produit par ce rayon se repère dans le style : des mots longs entourent le participe *eujdivownto*³⁶⁵ sur les deux derniers pieds du premier vers, *nefeveessin*³⁶⁶ et *ajpokrouvstoi*³⁶⁷ *periwgai*³⁶⁸ dans la suite du deuxième vers. Ces deux derniers mots sont quelque peu redondants, mais permettent d'accentuer

cette idée de la force des nuages, qui vont et viennent et s'accumulent, résistant ainsi à cette ouverture créée par le rayon solaire. L'effet du rayon de soleil est donné dans les vers 4–5. La forme poétique du verbe *selagew'*, au présent passif, permet à Grégoire de montrer la puissance de ce rayon solaire permettant au ciel³⁶⁹ d'être dégagé. Concernant la traduction, pour être fidèle au déploiement de l'image et à la logique de la construction comparative, nous avons choisi d'utiliser le participe présent passif « s'étant éclairci ». Une allitération en « *si* » marque le vers 5, avec une succession de datifs et la forme originale *e%ktoqi* pour parfaire l'allitération. Cette série de datifs pluriels renvoie à celle du vers 2 : « Le ciel dégagé a vaincu l'épaisseur de la barrière de nuages ». C'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre *kuvkloisin pukinoi'sin*. Un grand nombre de sens est attribué à *kuklos*, même si l'idée du cercle en est son fondement, nous pouvons parler par extension de couronne, et en français l'expression « couronne de nuages » est habituelle. L'adjectif *pukinos* vient rappeler sa densité et en contrepoint la force même de la lumière solaire venant dissiper ces écrans. Nous observons que dans l'utilisation et l'agencement des mots, Grégoire ouvre la problématique de tout le poème : le contraste entre les forces de lumière et les forces de l'ombre.

L'application de l'image arrive aux vers 6–7 où nous retrouvons un vocabulaire observé maintes fois dans les poèmes précédents quant à la lumière : *favo"*, *fw"*, *aujghv*. Le vers 6 commence par la copule comparative *toivh*, spondée. Sur les quatre premiers pieds de ce même vers, Grégoire donne l'application : « Telle est la nature des lumières. » Puis vient un génitif absolu commençant par *ajkrotavtoio* sur les deux derniers pieds du vers 6, mettant en évidence la lumière la plus haute,

avec le rejet en début de vers 7 de fwto;". Le participe présent *apostilbontos* doit dans ce contexte être rendu en son premier sens : celui de refléter. Cela respecte la hiérarchie³⁷⁰ voulue par notre auteur : diffusion de la lumière excellente aux autres lumières participantes de son éclat. Il faut noter la paronomase sur les finales en « as » pour la fin du vers 7, permettant ainsi de bien distinguer ce qui relève de la lumière suprême de ce qui relève de celles qui lui sont participantes. Il semblerait que, dans ce contexte précis, Grégoire quitte le schéma platonicien de l'écoulement ajporrovh, et insiste davantage sur celui de la participation.

L'image pédagogique et esthétique de l'arc-en-ciel est très significative dès le début de ce poème. Certainement renvoie-t-elle au livre de la Genèse (Gn 9,12–17). L'arc dans la nuée comme signe de l'Alliance entre Dieu Créateur et créateur, dans le cas précis avec Noé³⁷¹, ne s'accorde-t-il pas avec la ligne fondamentale de ce poème : comment ceux qui sont appelés à participer à la beauté éternelle de la gloire Trinitaire pour une part y restent fidèles ? Mais pour une autre part certaines créatures peuvent lui tourner le dos, définitivement dans le cas des anges, et d'une manière plus difficile à déterminer dans le cas des êtres humains. Ce combat eschatologique est inscrit en frontispice (vers 1–7), et la finale du poème l'exprime très clairement : « J'ai découvert ici-bas un instrument de mesure, et c'est Dieu. Plus quelqu'un s'approche du Seigneur, plus la lumière est grande, plus il devient lumière et plus il devient glorieux » (vers 97b-99). Nous retrouvons la question pour l'être humain de la montée intérieure vers la gloire de Dieu, avec dans ces presque cent vers, la description de l'obstacle majeur de cette montée : le mésusage de la liberté absolument donnée par Dieu et pervertie par Lucifer.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'être éternellement immuable. Grégoire a repris le fil de la vérité théologique et ses paroles se font brusquement incisives et percutantes. Cette solide assertion de l'immutabilité éternelle de Dieu est secondée par le vers 48a, dans lequel notre évêque rappelle avec force l'unité divine. Une façon expéditive de répondre aux tentatives philosophiques de résoudre l'opposition entre l'un et le multiple ? Une allusion rapide aux attaques eunomiennes ? En 48b-49a, l'auteur pose une question dans laquelle il insère *metaklivnoito* : présent optatif moyen. La longueur du mot attire l'attention du lecteur tendu par l'interrogative et l'optatif. La réponse est concise, contrastant – et c'est voulu – avec les méandres des craintes précédentes. *to; de; plevon o%nto" a%luxi"*. L'expression est profondément ontologique : un quelconque changement en Dieu serait tout simplement une « sortie de l'être ».

Les vers 50–52 reprennent en fait la première image d'ordre climatique. Il faut bien observer la distinction que Grégoire fait entre les secondes lumières qui vivent dans l'*aijqr* et les êtres humains qui occupent un troisième rang dans l'*aJhv*. Concernant les anges, leur condition de serviteurs est rappelée : *therapontes*. En utilisant ce mot, Grégoire ressaisit ce qu'il a exposé plus longuement des vers 12 à 26, sur les fonctions angéliques de service de la gloire de Dieu – évoquée dans le sens de la beauté [*kalos*] – et de protection bienveillante des êtres humains. La supériorité de Dieu est soulignée par deux mots isométriques et paronomastiques : au vers 50 *akrotatoio*, et au vers 51 *prôtotupoio*. Cela permet à notre didascale de conjoindre lumière et beauté en Dieu, thème qui lui est très cher ! La distinction du grec classique *aither/aër* permet de poser chaque créature en son domaine : les anges dans les sphères ouraniques, les êtres humains dans le climax terrestre.

Ayant décliné la nature des trois lumières, vient à présent la

conclusion de cette première partie, quant à la mutabilité de celles-ci (vers 53–55). Le vers 53 reprend pratiquement mot à mot le vers 47. Les vers 53–54 sont construits avec finesse : le spondée initial incluant *pan* martèle la pensée de Grégoire quant à l’immutabilité divine. Puis un double chiasme distributif relie les éléments principaux : la nature de Dieu, celle des anges, et la troisième, chacune qualifiée par le jeu de consonance entre *atropos*, *dustropos* et *eutropos*. Si l’opposition sur ce point entre Dieu et l’être humain est claire – Dieu est immuable, l’être humain plus loin de Dieu peut être facilement tourné vers le mal – en revanche Grégoire redit combien une orientation vers le mal au cœur de la nature angélique est difficile. La démonstration ontologique posée, la porte est maintenant ouverte pour décrire la chute du Lucifer et de ses anges.

Un petit traité de démonologie : vers 56–82

Après avoir exposé non sans quelques détours sa pensée quant à la versatilité possible des anges, Grégoire en vient à présent à donner une explication théologique quant à la révolte luciférienne et ce en quoi elle concerne les êtres humains. Fidèle en ce domaine à la ligne des auteurs orientaux, notre docteur montre que le mal précède l’être humain et que ce dernier n’est pas entièrement responsable de sa chute. Nous ne trouvons ni l’idée et encore moins l’expression de « péché originel » sous sa plume, mais en reprenant les travaux d’A. Gesché⁴⁰⁴ en ce domaine, il est certain que l’aspect de deutéro-culpabilité est présent. Il est important d’aborder ces lignes en se départissant d’une habitude trop occidentale héritée en grande partie de la théologie augustinienne, et d’écouter ce que le théologien cappadocien nous livre de ce qu’il convient d’appeler la

« chute ». Cette deuxième partie est repérable par la rupture entre le vers 55 et le vers 56, avec l’adverbe *touneken*. Puis elle s’achève avec un apophtegme au vers 82 : « Telle est leur armée, tel est leur chef » en parlant de la cohorte des démons. Nous pouvons diviser cette partie en deux sections par la reprise de « ôs » au vers 66 et en fin de ce vers le même mot qu’à la fin du vers 56 : *aertheis*. La première section retrace la manière dont Lucifer se pare orgueilleusement de son rang et chute, la deuxième section est un véritable catalogue de démonologie qui n’aurait pas déplu à Huysmans.

La chute du « Lucifer » : vers 56–67

La crase poétique *tou'neken* ouvre cette partie descriptive tout en la liant à la partie réflexive précédente : à cause de cela. Puis l’expression *o prôtistos Eôsphoros* occupe une certaine place dans le vers 56 (trois pieds, dont le premier est un spondée). Est-il absolument convenable de rendre *Eôsphoros* par « Lucifer » ? Etymologiquement il s’agit de celui qui porte la lumière⁴⁰⁵. Origène dans le *Traité des Principes* identifie clairement le *Eôsphoros* d’Isaïe avec celui que le Christ désigne en saint Luc : « Je regardais le Satan tomber du ciel comme un éclair ! » (Lc 10,18). Certainement Grégoire reprend pour une part cette exégèse de son prédécesseur. Au risque de compliquer la traduction nous gardons « porteur de lumière », en ajoutant plusieurs remarques : premièrement il faut garder à l’esprit le thème de la lumière, très prégnant chez Grégoire. Deuxièmement, la désignation de l’étoile du matin reste sans doute présente en son esprit, permettant de penser au lien entre cosmologie et théologie, étudié dans le poème précédent avec l’étoile des Mages. Enfin, nous reconnaissons avoir opté pour le titre de cette section : « La chute du Lucifer ». Mettre en ce titre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

derniers vers ne renvoient-ils pas finalement au poème inaugural⁴²⁶ ? L'organicité de l'ensemble se poursuit : après avoir spéculé sur la vocation et l'essence des anges, Grégoire se préoccupe à présent de la grandeur et de la destinée de « l'âme » humaine : tout l'objet de son septième poème.

361. Pour le détail de la titulature donné par les manuscrits, cf. SYKES, *op. cit.*, p. 26.

362. Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 40*, 5, Sources Chrétiennes n° 358, Paris, Cerf, 1990, p. 205–209. Voir aussi T. SPIDLIK, *Grégoire de Nazianze, introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Rome, Orientalia Christiana Analecta n° 189, 1971, p. 15–23 ; H. ALFEYEV, *Le chantre de la lumière, introduction à la spiritualité de saint Grégoire de Nazianze*, Paris, Cerf, 2006, p. 288–300 ; C. MORESCHINI, *Gregorio di Nazianzo*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 69–72 ; J. R. POUCHET, *Les trois ordres de lumière intelligible chez Grégoire de Nazianze*, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 100, janvier-mars 1999, p. 19–30.

363. C. MORESCHINI, *Introduzione a Gregorio Nazianzo*, Brescia, Morcelliana, 2006, p. 67 : « *Pertanto nel carme I, 1, 7, Gregorio affronta soprattutto il problema della caduta degli angeli et della loro trasformazione in demoni : essa implica il libero arbitrio e, soprattutto, la possibilita di volgersi al male : gli angeli, pertanto non sono immobili e rivolti a bene, come e la natura divina* ».

364. Une forme assez rare en grec classique, que l'on retrouve chez HOMÈRE, *Iliade*, 11, 237.

365. Adjectif qui signifie le calme, la quiétude, quand il est appliqué au temps atmosphérique. Dans le cas présent, il faudrait préférer l'acceptation de « tiède ». Nous le justifions par

l'utilisation de *huetios* qui renvoie à l'humidité, à la pluie. L'idée de « moiteur » ne serait-elle pas la plus correcte dans ce contexte ?

366. En préférant prendre *nevfo* et non *nefevlh*, Grégoire prend soin d'insister sur la compacité, l'aspect d'ombre et de ténèbres même. Aussi traduisons-nous « amoncellement de nuages ».

367. Ce terme semble un hapax de la littérature patristique, cf. LAMPE, *op. cit.*, p. 198. Néanmoins une utilisation est repérée dans le grec classique chez Nicandre de Colophon (vers 146 avant J.C.), *Th* 270. Ce dernier emploie ce vocable pour illustrer l'idée d'un bateau ramené en arrière sous le souffle d'un vent contraire. Réminiscence du naufrage d'Egine ? Ou alors ce mot pourrait annoncer la seconde image de ce poème : la traversée périlleuse d'un cours d'eau (vers 30–35).

368. Deux emplois seulement dans la littérature grecque, et tous les deux chez Grégoire. L'autre emploi dans le poème précédent 5, 49.

369. Si le mot grec est *aijqh;r*, dans ce contexte il convient mieux de traduire par ciel, au sens commun utilisé en français où il est plus courant de dire : le ciel s'est dégagé ou le ciel s'est éclairci.

370. Avec une double intention dans l'emploi du mot hiérarchie : étymologiquement celui d'être participant à la sainteté du Très-Haut, et consécutivement celui de degré. Nous retrouvons la même dynamique chez GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, SC n° 1bis, Cerf, Paris, 2000, p. 89 : « La beauté de ces pierres était faite d'une part de leur éclat naturel et des rayons glauques qui émanaient d'elles. » Il s'agit de la description du vêtement du Grand Prêtre, dont la brillance est le reflet de cette portée médiatrice qu'il revêt entre la Parole du Seigneur et le peuple.

371. Cf. *Discours* 6, 10 ; Sources Chrétiennes n°405, p. 147.

372. J. ROUSSE, *Les anges et leur ministère selon Grégoire de Nazianze*, in *Mélanges de sciences religieuses*, 22, 1965, p. 133–152. H. ALFEYEV, *Le Chantre de la lumière*, Cerf, Paris, 2006, p. 242–245.

373. Cf. *Discours* 32, 15 ; Sources Chrétiennes n° 318, p. 117.

374. En traduisant « Source de lumière », nous pourrions penser aux habituelles crases bibliques de Grégoire. La source ne renvoie-t-elle pas à la péricope de la Samaritaine ? Nous savons combien le baptême est appelé *illumination* par Grégoire, aussi pouvons-nous penser qu’il y aurait substitution de l’eau à la lumière. Le mot *pègè* est présent dans le Poème IV, 81, voir *supra* p. 168, dans un contexte très proche.

375. Un mot rare dans le grec classique, cf. BAILLY, *op. cit.*, p. 643. Avec un renvoi à *Iliade* 9, 409. Rien chez LAMPE.

376. Cela est vraisemblable, en comparaison du *Discours* 32, 15–16 où après avoir dit que Dieu est la lumière suprême, Grégoire continue en disant : « Mais vois-tu, Dieu foule notre obscurité, “et il a placé les ténèbres comme sa retraite” entre lui et nous ; comme jadis Moïse plaça aussi le voile entre lui-même et l’endurcissement d’Israël [...] et encore Moïse vit-il tout juste Dieu par derrière, grâce au rocher – quoi que fût-ce qu’il vit et quel que fût ce rocher. » Sources Chrétiennes n° 318, *op. cit.*, p. 117–119. Cf. aussi *Discours* 28, 31 ; Sources Chrétiennes n° 250, p. 171.

377. Dans les publications actuelles sur les anges, nous sommes confrontés à une sorte de paradoxe. Si une grande quantité d’ouvrages de tendance plus ou moins ésotérique, paraît dominer cette thématique, beaucoup plus rares sont ceux publiés au sein des études théologiques catholiques. Nous renvoyons à deux livres adressés à des publics différents. Le premier très scientifique, émanant du père S. T. BONINO, *Les anges et les démons, quatorze leçons de théologie*, Parole et Silence, coll°

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Ceux-ci en revanche, attribuent à l'âme d'éternellement
migrer dans une multitude de corps
Identiques à leurs vies antécédentes, bonnes ou mauvaises,
35 Que ce soit en récompense de leur vertu ou en expiation de
leur égarement.
Comme s'ils donnaient un vêtement à un homme de façon
brouillonne,
L'habillant, le déshabillant, en se donnant vainement de la
peine ;
Attachés à la roue du criminel Ixion,
Ils s'imaginent en bête sauvage, plante, mortel, oiseau,
serpent, chien ou même poisson.
40 Beaucoup de ces cycles reviennent deux fois, quand cela est
nécessaire.
Jusqu'à quel point ? Je n'ai jamais vu une parole de sagesse
de la part d'une bête sauvage,
Ni un buisson parler. À jamais le corbeau croasse,
À jamais le poisson silencieusement nage dans l'onde
marine.
S'il y a une punition finale de l'âme, comme ils l'affirment,
45 Cette rotation est inutile. De plus sans un corps ! Quel
grand étonnement ?
Mais avec un corps, combien de feux imagineras-tu ?
Il y a encore un plus grand sujet d'étonnement !
Puisque tu m'as lié à plusieurs corps, ce lien m'a donné de
meilleures connaissances,
Pourquoi faut-il que la seule chose qui échappe à mon
esprit,
50 Soit mon « enveloppe » d'avant, ou d'après. Combien de fois
suis-je mort ?
Mon Créateur n'a pas procédé avec les âmes comme s'il
s'agissait de remplir des sacs.

Ce serait une grande absurdité que je puisse éprouver
l'oubli d'une vie antécédente.

Parvenu à cet instant, puissiez-vous entendre un discours
meilleur sur le souffle vital

Où je mêlerai un humble contentement à mon poème.

55 Quand rien n'existait encore, il y eut un moment où
l'excellent Verbe de l'intelligence,

Exprimant l'intelligence du Père Très-Haut, a formé le
cosmos.

Il parla et sa volonté fut parfaitement accomplie.

Lorsque le cosmos fut entièrement achevé : terre, ciel et
océans,

Il chercha un confident de la sagesse, mère de toutes
choses,

60 Un être doué de la crainte de Dieu, roi des réalités
terrestres. Il dit :

« Voici : que des serviteurs purs et éternels peuplent le ciel,
Chantant des hymnes mirifiques, qu'ils célèbrent le
rayonnement de ma gloire.

Mais la terre exulte de joie à travers des êtres sans raison.

Aussi m'a-t-il plu de créer de ces deux réalités un être

65 Partageant la condition mortelle et la condition immortelle,
Empli d'un esprit sis entre les deux mondes, prenant plaisir
en mes desseins,

Doué de la connaissance des mystères célestes,

Puissant pour gouverner la terre, un autre ange venu d'en-
bas,

Chantant les louanges de mes décrets et de mon
intelligence. »

70 À peine avait-il dit cela, que prenant une part de la terre
nouvellement modelée,

Il sculpta de ses mains immortelles ma forme plastique,

Et il y donna en partage sa propre vie.

Puis il livra un esprit, effusion de sa nature divine
immatérielle.

De la poussière et du souffle vivant fut assemblée la
vulnérable image de l'immortel.

75 La nature de l'intellect est d'être le maître de ces deux
éléments.

Autant je chéris cette part de vie me venant de la terre,
Autant je désire en mon cœur la part divine qui m'est
réservée !

Telle est l'unité sise au cœur du premier être humain.

Le corps est tiré de la chair, et l'âme s'y joint d'une façon
mystérieuse,

80 Entrant de l'extérieur dans ce modelage venu de la
poussière.

Celui qui unit, connaît comment il a d'abord livré le souffle
puis lié l'image à la terre.

Mais n'y aurait-il pas quelque parole, combattant mes
propos antérieurs,

Qui supposerait sans crainte que cette union serait le fruit
de plusieurs acteurs ?

N'affirme-t-elle pas que comme notre corps a d'abord été
façonné de la poussière,

85 Puis s'est reproduit par la voie de la nature humaine,

Produisant de fil en aiguille une succession de mortels
depuis le modelage originel,

Ainsi « l'âme », insufflée par Dieu, s'est dès lors unie par la
suite,

Aux figures humaines tel un nouveau-né,

Ayant été transmise par la semence depuis le
commencement en plusieurs [êtres]

90 Préservant ainsi une seule substance demeurant dans les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

oujde; ga;r auj xunhv ti" ejmoi; kai; pa'si meristh;
yuvch plazomevnh te di jhJevro".

Psychè commande en premier lieu deux adjectifs (*xunè* et *méristè*) entourant l'altérité entre « moi » et « tous les autres » et en second lieu le participe moyen suivi du complément de lieu (*hèeros*). L'adjectif *meristè* évoque l'idée de séparation et dans ce contexte d'individuation. Nous retrouvons un emprunt à Aristote⁴⁶². Il semblerait que certaines affirmations du *Timée* soient remises en cause par Grégoire, mais aussi certaines intuitions stoïciennes, selon lesquelles les « âmes » humaines seraient une émanation ignée de la seule « âme » divine, celle-ci pouvant correspondre à cette âme errante dans l'éther. Les théories pythagoriciennes sont également pointées du doigt⁴⁶³. À l'aide du traité d'Aristote, notre penseur paraît résumer toutes ces théories de « l'âme » du monde matrice de la dissémination des âmes dans le monde. En filigrane, c'est aussi Origène qui est directement visé⁴⁶⁴.

Suivent les vers 24b-31 où dans un raisonnement par l'absurde, deux doctrines sont reprises afin de les tourner en ridicule : l'ironie de Grégoire est particulièrement mordante dans ce passage. La première doctrine présente la nécessité de l'air pour la respiration de tout un chacun (vers 24b-27), et par voie de conséquence une inconséquence si la *psychè* est simplement identifiée à l'éther. L'air étant respiré par tous pour vivre, tout individu serait présent en tout individu⁴⁶⁵ ! L'inclusion est soulignée par la grammaire : le lien entre « *an* » au vers 24b et « *ekeinto* » au vers 26b. Cette nécessité de la respiration est bien celle de l'unité du genre humain signifiée par la reprise de *pasi* au début et à la fin du vers 25, avec l'allitération sur « *pneu*⁴⁶⁶ ». *Metapneivonte*" est hapax de toute la littérature patristique et doit être rendu dans le cas présent :

« ceux qui inspirent et expirent⁴⁶⁷ ». Diversité et richesse du vocabulaire avec *cuth*; dont la signification est proche de *plazoménè*.

La seconde théorie est celle de l'engendrement de l'âme au sein de la matrice maternelle et le paradoxe qui pourrait en découler (vers 28–31). L'art du rhéteur se manifeste par une question quelque peu alambiquée. Deux conjonctions de subordination conditionnelles « *ei* » ne sont pas au même niveau. La première conjonction est à relier à la *psychè* du vers 24, tandis que la seconde concerne les *splavgxnoisi* dont la longueur métrique ne peut qu'attirer l'attention : il s'agit des entrailles maternelles. Le poète s'implique avec la reprise du pronom personnel « *me* ». Ensuite la répétition par deux fois du pronom interrogatif « *ti* » conduit le raisonnement en deux étapes : question de la place que tient « l'âme », et de son existence dans le sein maternel⁴⁶⁸. Ce n'est pas directement la *psychè* comme venant de Dieu qui est désignée là, mais l'inconséquence de penser que la création de l'être humain serait le fruit de l'éther. Pour Grégoire, il ne fait pas de doute que l'unité du genre humain est posée dès la conception dans le sein maternel. Deux textes bibliques majeurs sont à l'arrière-plan de sa réflexion : Jr 1,5 : « Avant de te façonner dans le ventre maternel, je te connaissais ; avant ta sortie du sein, je t'avais consacré » ; et bien sûr Lc 1,35 : « L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre ; et c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu. » Cette question sur la présence de « l'âme » au sein des entrailles maternelles trouve dans ce contexte non seulement une explication métaphysique⁴⁶⁹, mais elle est également soutenue par la ligne théologique fondamentale de Grégoire – et nous le retrouverons plus loin dans le poème (vers 70–75) – où

l'incarnation du Fils est le lieu même de la vérité anthropologique de l'être humain.

Après cette question très dense, notre didascale revient à son ironie mordante (vers 30–31). Après s'être impliqué, cette fois notre auteur interpelle son auditeur « *su* ». L'abondance de la progéniture est évoquée par la longueur métrique du génitif sur les deuxième et troisième pieds du vers 30, avec la première syllabe longue du quatrième⁴⁷⁰. Une fois encore *psychè* (au datif pluriel) est mise en lumière au début du vers 31 sur un spondée. Accompagné de *daptomevnh/sin*⁴⁷¹, ce groupe nominal est aussi long que le précédent et vient bien se positionner en contraste. La logique est implacable : si la *psychè* humaine est diffraction d'une « âme éthérée », évidemment plus il y a d'êtres humains et plus cette « âme éthérée » se fragilise dans ces multiples divisions. Ce même verbe utilisé précédemment pour désigner la dissolution des créatures déchues dans le feu, nous autorise à traduire par « se déchirer ». Cette image peut rappeler deux passages des Évangiles. Premièrement celui de la controverse entre Jésus et les saducéens avec la question de la femme aux sept maris⁴⁷² : le rapport entre eschatologie et procréation n'est sans doute pas à éluder dans ce contexte. Tout comme la sentence du Christ à propos de la division dans les royaumes quand il est accusé d'agir au nom de Beelzeboul⁴⁷³.

Où placer le vers 32 ? Comme précédemment pour le vers 18a, il est à la fois pause et liaison dans l'argumentation. Nous retrouvons *muvqo*" cette fois au milieu du vers. Pour souligner l'ineptie de ces théories, la négation « *ou* » précède l'adjectif *pinutos*. L'exaspération de Grégoire est patente dans l'expression *ejtwvsia paivgnia* dont il faut apprécier la paronomase. La traduction n'est pas immédiatement facile, dans la mesure où il faut tenir compte de *biblôn* qui vient souligner

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dans ces vers, notre poète aborde une question largement débattue par les Pères de l'Église quant à cette union même de « l'âme » et du corps. Plusieurs positions⁴⁹⁹ s'affrontaient parmi lesquelles celle qui pensait que les âmes préexistaient et tombaient dans un corps qui leur était échu, une position défendue en particulier par Origène. D'autres penchaient pour le fait que Dieu créait une âme propre à chaque corps humain : théorie du créationisme. D'autres encore penchaient pour le fait que les âmes passaient par le biais de la conception des parents aux enfants : théorie du traducianisme. Dans cette voie, une approche plus spiritualiste allait jusqu'à penser que « l'âme » était engendrée par les parents dans une voie semblable à la conception physique, mais de manière plus immatérielle. Sur ce point, nous allons constater que Grégoire tient fermement pour la position créationiste et rejette la théorie des âmes préexistantes tenue par son « maître » Origène.

Défense du créationisme : vers 78b-81

L'expression *autar epeita* ouvre une nouvelle section comme nous l'avons mentionné plus haut. Les vers 78b-81 édictent la théorie créationiste de l'âme venant s'immiscer dans le corps, de l'extérieur même de celui-ci. Nous avons encore une construction en chiasme, mettant en valeur la prééminence de l'âme puisque placée au centre :

sw'ma me;n e%k sarkw'n
 yuch; d jejpimivsgw jaji ?stw"
 e%ktoqen eijspivptousa plavsei covo".

L'union des deux éléments est donnée par le verbe *ejpimivsgw*, avec une forme apocopée pour la nécessité de la versification « avoir des relations, se lier avec... » Nous sommes

renvoyés ici au tout début du poème (vers 1) : *mixin*. Mais nous avons préféré dans ce contexte garder l'idée de liaison ou de relation, pour éviter le « mélange » trop proche de certaines conceptions stoïciennes. Le datif *plasei* affirme à nouveau cette plasticité de la créature humaine déjà édictée plus haut. Il ne faudrait pas non plus passer sous silence la distinction évidente dans ce passage entre le *soma* et la *sarx*. Enfin il nous a paru mieux de rendre *aji?stw*" par « mystérieusement » plutôt que par « invisiblement ». L'expression *oijden oJ mivxa*" sur le cinquième pied et le sixième avec finale spondaïque montre la force de l'argumentation de Grégoire : seul le Créateur connaît la profondeur du mystère de l'être humain. À l'inverse des vers 70–75, la séquence semble inversée : le don du souffle en premier lieu, puis la fixation de l'être humain sur la terre, avec la reprise de la dimension iconique (*eikona*, vers 81, quatrième pied⁵⁰⁰).

Rejet du traducianisme : vers 82–96

Deux temps conduisent la démonstration de Grégoire sur ce point, le premier plus théorique (vers 82–91a), puis une figure comparative (vers 91b-96).

L'unité de la section 82–91a, pourrait être suggérée par la reprise de *pleovnessi*, adjectif qui soutient la contre-argumentation traducianiste. D'autre part le balancement entre *ôs soma* au début du vers 84 et *kai psychè* au début du vers 87, ajoute un élément de cohésion à cette unité. Le vocabulaire ironique et polémiste qui s'était tu depuis un moment, reprend aux vers 82 et 83 avec *ajrhvgwn* [combattant] et *qarsalevw*" [sans crainte ou résolument⁵⁰¹]. Ce balancement permet à notre rhéteur d'opérer en deux temps : du vers 84 au vers 86 quant au

corps, du vers 87 au vers 90 quant à la *psychè*. Sans doute faut-il repérer l'allitération entre rJuvsî" [écoulement⁵⁰²] et rJivzh" [racine⁵⁰³] dans la question de l'engendrement et de la propagation de la mort physique. Le substantif *broton* est cette fois choisi à dessein dans la dimension mortelle de l'être humain, la dimension plastique étant toujours très présente (*plastès*). La similitude du phénomène concernant la *psychè* est traduite par la reprise du mot *andromeos* (vers 85/88), et du participe présent aoriste *echousa* (vers 86/90). L'idée de propagation de l'âme par la voie de la nature humaine est également bien liée par la connexion entre *rizès* et *spermatos*, sans compter le substantif plus rare ajrtigevneqlo"⁵⁰⁴ [nouveau-né], parfaitement posé sur les cinquième et sixième pieds du vers 88. Nous avons mentionné plus haut l'isostasie de *pleonessi* (vers 83/vers 89). Le vers 91a, pose une question anthropologique fondamentale liée à la métaphysique : dans ce sens d'une âme éternelle diffuse en chacune des créatures humaines par le mode de la propagation sexuelle, cela suppose-t-il explicitement une monade intellectuelle préexistante⁵⁰⁵ ?

Il est clair que, sur cette question, Grégoire tourne le dos à une grande partie de ses devanciers : Tertullien et Origène. Leur reprocherait-il même d'avoir trop voulu accorder héritage philosophique de certaines écoles hellénistiques et révélation biblique ? La dernière question ne renvoie-t-elle pas en filigrane aux vers 22–32, ce qui explique aussi la raison pour laquelle il s'est longuement appesanti sur ces théories philosophiques ? L'hypothèse traducianiste lui apparaît finalement trop accommodatrice avec des voies philosophiques déjà réprochées par l'école aristotélicienne quant à l'union de la *psychè* et du corps. Peut-être l'emploi d'*eidos* au vers 90 ne recouvre-t-il pas absolument la même acception que dans le *Peri psychès*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

434. Aoriste second troisième personne du singulier de *ajnatlh'nai*, signifiant « supporter ». Dans le contexte il est possible de traduire : « Prendre sur soi ».

435. Poème VI, 99, *supra*, p.255.

436. Cf. TH. SPIDLIK, *op. cit.*, p. 24–25.

437. Cf. Poème I, 39, *supra*, p. 43.

438. Cf. TH. SPIDLIK, *Grégoire de Nazianze, introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle, op. cit.*, p. 21. L'auteur donne une traduction en français de ces vers 1–3a. Il garde le mot « âme », mais accentue la note platonicienne en disant qu'elle subit le mélange entre le céleste et le terrestre. Si nous avons privilégié « a pris sur lui », c'est pour garder en point de mire la logique christologique qui ne peut être ignorée. Pour sa part, C. MORESCHINI souligne la différence entre Plotin et Grégoire quant au siège de la vie divine en l'être humain : « *Per Plotino è l'intelletto che vede le realtà intellettuali e si identifica con esse ; per Gregorio è l'anima che si identifica con Dio.* » *Gregorio di Nazianzo, op. cit.*, p. 32.

439. ARISTOTE, *Peri; Yuchv'*, « De l'âme », texte établi par A. JANNONE, traduction et notes d' E. BARBOTIN, Les Belles Lettres, Association Guillaume Budé, Paris, 1995, 123 p.

440. SYKES, *op.cit.*, p. 216–217.

441. Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, 6, 63 ; Sources Chrétiennes n°147, Cerf, Paris, 1969, p. 339.

442. La forme poétique ☒☒☒☒☒☒☒☒ est également présente en HOMÈRE, *Iliade*, 21, 451.

443. Autre mot que l'on retrouve chez HOMÈRE, *Iliade*, 9, 242.

444. Cf. ARISTOTE, *op. cit.*, 404a, p. 6 : « Ainsi Démocrite déclare que l'âme est une sorte de feu et de chaleur. »

445. *Idem*, 405a, p. 9 : « Diogène avec quelques autres identifie l'âme à l'air, parce que dans sa pensée, l'air est la chose la plus subtile de toutes et joue le rôle de principe. » Grégoire revient

quelques vers plus loin sur cette théorie (vers 23–31).

446. Cf. Poème VI, 93, *supra*, p. 254.

447. Cf. Poème VI, 50–52, *supra*, p. 251, avec la distinction donnée entre « éther » et « air ».

448. Outre le fait que nous avons ici un hapax de toute la littérature patristique, cf. BAILLY, *op. cit.*, p. 238 ; LAMPE, *op. cit.*, p. 205, en filigrane l'attaque viserait peut-être davantage les liturgies orphiques, citées par ARISTOTE dans le *Peri Psychèn* : « Ils disent que la *psychè* arrive tout entière en étant exhalée, ayant été portée par le vent », 410b28ff. Or le mot exhalé ici est *ajnapnevntwn*, très proche de cet hapax. Finalement, il serait fort possible que Grégoire se soit inspiré de cette étude d'Aristote pour présenter les différentes conceptions qu'il conteste.

449. Mot pratiquement hapax, absent du dictionnaire de Bailly, et utilisé seulement deux fois par Grégoire. L'autre occurrence est en *Carm.* II, 2, 5, 72. Cf. LAMPE, *op. cit.*, p. 1106.

450. ARISTOTE, *op. cit.*, 405a, p. 10 : « Pour Héraclite, le principe, c'est l'âme, puisqu'elle est l'exhalaison chaude dont il constitue les autres êtres. C'est une réalité incorporelle et en perpétuel écoulement : de plus le mû est connu par le mû. »

451. Voir aussi Lv 17,14 et Dt 12,23.

452. ARISTOTE, *op. cit.*, 405b, p. 10 : « Hippon réfute en effet ceux qui prétendent que l'âme est du sang, en alléguant que la semence n'est pas du sang, mais qu'elle constitue l'âme primaire. Pour d'autres, au contraire, tel Critias, l'âme est du sang : ils estiment que la faculté de sentir est, plus que toute autre, propre à l'âme et qu'elle lui appartient de par la nature du sang. »

453. ARISTOTE, *op. cit.*, 407b-408a, p. 17–18 : « Mais d'autre part si l'âme est autre chose que le mélange, pourquoi donc, lorsque disparaît l'essence de la chair, celle des autres parties de

l'animal disparaît aussi ? De surcroît s'il est faux que chacune des parties ait une âme – l'âme n'étant pas la proportion du mélange – qu'est-ce qui périt quand l'âme quitte le corps ? »

454. Grégoire utilise ici le mot *eujkraeve*".

455. Pour rendre au mieux toute la première partie du vers 17, il est préférable de substantiver cet adjectif, en le rendant par « beau mélange ».

456. Nous employons à dessein cet adjectif, dans la mesure où il ne s'agit pas directement des théories mêmes de Platon, mais de leur reprise dans d'autres écoles philosophiques.

457. SYKES traduit *kear* dans ce cas précis par « *soul* », au risque de créer une certaine difficulté, tout en reconnaissant que l'anglais *soul* est certainement plus près dans sa plurisémie du grec *psychè* que notre français âme. Pour respecter la différence posée par Grégoire entre *kear* et *psychè*, nous sommes invités à traduire par « cœur ».

458. ARISTOTE, *op. cit.*, p 29 : « Mais puisqu'il s'agit en outre d'un corps de telle qualité – à savoir doué de vie – le corps ne saurait être identique à l'âme : en effet, le corps ne compte pas au nombre des attributs d'un sujet, mais il est plutôt lui-même sujet et matière. »

459. Ph 3,19. Cependant l'hypothèse aurait sa pertinence dans la mesure où le contexte est celui de la destinée du corps. Entre ceux qui, croyant au Christ, verront leur corps devenir glorieux et ceux qui, ne pensant qu'aux choses de la terre, resteront dans la honte.

460. Grégoire irait-il plus loin qu'ARISTOTE, *op. cit.*, 405b, p. 10 : « Car tous les éléments, sauf la terre, ont trouvé leur partisan : personne n'a soutenu que l'âme était de la terre, sauf celui, s'il en fut, qui l'aura fait dériver de tous les éléments ou identifiée à eux tous. » Entre temps d'autres écoles philosophiques avaient développé d'autres théories. Serait-ce les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

24–31

L'être humain, un microcosme : vers 32–38b

La dramatique de la chute : vers 39–54

Une hymne à l'univers : vers 55–74

Le monde serait-il éternel ? : vers 55–62

Le mystère de la contemplation intratrinitaire : vers 62–66

Quel lien entre Dieu et l'intellect de l'univers ? : vers 67–73

Mystère de la création et drame de la chute : vers 75–92

L'œuvre lumineuse du **Nous** créateur divin : vers 75–82

Chute de la créature et « ministère » du Verbe : vers 84–92

Conclusion, deux univers unis par la Trinité : vers 93–100

« Étoile messagère où le Christ a resplendi »

L'étrangeté des pouvoirs astrologiques : vers 1–33

Deux questions préliminaires : vers 1–3

L'impossibilité de l'autonomie de la création : vers 4–15

Une diatribe contre les astrologues : vers 15b-33

L'impossibilité de la « fatalité » : vers 15b-25a.

Dieu dépendant des astres, hypothèse impossible : vers 26b-33

Le gouvernement divin : vers 34b-44

La profession de foi de Grégoire dans le gouvernement divin : vers 34b-44

Les conséquences néfastes de la croyance astrologique : vers 45–52

*La seule étoile digne de confiance : le Christ en sa
nativité : vers 53–71*

Quelle étoile ? Vers 53–62

Jugement final : vers 63–71

La « conversion » des Mages : vers 63–64

Exhortation finale : vers 65–71

« Ceux qui peinent dans la vertu acquièrent la lumière éternelle »

La « théorie » des trois lumières : vers 1–55

L'image de l'arc-en-ciel : vers 1–7

Lumière divine et lumières angéliques : vers 8–26

Réticences et difficultés : vers 27–46

Une « captatio benevolentiae » obsessionnelle : vers 27–29

L'image d'une traversée impossible : vers 30–35

Les linéaments du drame des anges déchus : vers 37–46

Le cœur de la théologie des trois lumières : vers 47–55

Un petit traité de démonologie : vers 56–82

La chute du « Lucifer » : vers 56–67

Les êtres et manifestations démoniaques

Le combat spirituel : vers 83–99

« Telle est l'unité sise au cœur du premier être humain »

Théologie fondamentale du « souffle de vie » : vers 1–18a

Une première définition : vers 1–3a

Conceptions philosophiques erronées : vers 3b-18a

Réfutation de conceptions « platoniciennes » : vers 18b-52

Refus d'une « âme » du monde : vers 18b-32

Le réquisitoire contre la transmigration des âmes : vers 33–52

L'anthropologie biblique de Grégoire : vers 53–129

Le lemme préliminaire : vers 53–54

Le déploiement mystérieux de l'œuvre de création divine au cœur de l'être humain : vers 55–78a

La création de l'univers : 55–60

La parole performative : vers 61–69

L'explicitation théologique : vers 70–77

La position créationniste de Grégoire : vers 78b-96

Défense du créationisme : vers 78b-81

Rejet du traducianisme : vers 82–96

La condition prélapsaire : vers 97–111

Le drame de la chute : vers 112–129

Bibliographie

Achevé d'imprimer par ISI PRINT
15 rue de Pressencé - 93 210 Saint Denis La Plaine

N°d'imprimeur 97726

Dépôt légal mai 2013

Imprimé en France