

CATÉCHÈSE DE LA FOI

(1978)

Introduction de Jean-Robert Armogathe, traduction d'Annette Maignan, notes d'A.-G. Hamman
Version revue pour migne.fr par G. Bady ¹



¹ Note de G. Bady : La traduction d'A. Maignan a été faite d'après l'édition de J.H. Srawley, Cambridge, 1903. Depuis, E. Mühlenberg a publié une nouvelle édition du texte grec dans les Gregorii Nysseni Opera, III/IV, Leiden 1996. La dernière traduction française, par R. Winling, a paru dans la collection « Sources Chrétiennes » 453, Paris, 2000. Le lecteur soucieux d'un état récent de la recherche se référera donc à cette édition en priorité. La présente version du volume 6 des « Pères dans la foi » a été revue et corrigée en ce qui concerne 1°) les coquilles et certaines erreurs matérielles, 2°) la normalisation des références, 3°) la lisibilité, 4°) une actualisation de quelques points de détail.

Introduction et présentation

Frère cadet de Basile le Grand, Grégoire de Nysse appartient, avec Grégoire de Nazianze, au groupe appelé «les Cappadociens», à cause de leur commune origine (Turquie centrale). Rhéteur, il se marie, ce qui ne l'empêche pas de devenir évêque d'une bourgade, Nysse, à l'ouest de Césarée, au centre de la Turquie actuelle. À la mort de Basile, il en devient en quelque sorte l'héritier doctrinal et le défenseur de la théologie de Nicée, principalement au concile de Constantinople (381).

À la même époque, commence pour Grégoire une intense activité littéraire. Il défend la foi de Nicée contre Eunome, évêque de Cyzique, en plusieurs livres. Il y fait allusion dans sa *Catéchèse de la foi* que nous publions ici. Outre des sermons et une *Vie* de sa sœur Macrine, nous possédons nombre d'ouvrages à la fois bibliques et spirituels : *De la création de l'homme*, la *Vie de Moïse*, les *Béatitudes*, la *Prière du Seigneur*. Sa pensée a marqué profondément l'Orient byzantin. Saint Maxime le Confesseur a vu juste en le désignant, dès le 7^e siècle, comme le «docteur de l'univers».

Le texte qui suit possède, dans son projet lui-même, une profonde originalité : c'est un exposé de la foi chrétienne destiné aux catéchistes. D'autres textes des Pères existent, qui sont destinés aux catéchumènes, pour faire connaître le christianisme à ceux qui s'y intéressent; cette collection en a publié un exemple, sous la plume de saint Irénée. Le traité de Grégoire de Nysse se distingue de ces catéchismes : c'est un essai pour rendre compte du mystère chrétien à l'intention des «initiateurs». Ce projet initial commande le ton de l'ouvrage, son plan et sa méthode.

Un tel projet ne pouvait être construit que dans une chrétienté déjà vivante et organisée : la communauté chrétienne de Cappadoce, au 4^e siècle. La Cappadoce est une province de l'Asie mineure, dans l'actuelle Turquie : c'est un pays de vieille chrétienté dont la capitale, Césarée, est un nœud de routes marchandes entre la Mer Noire, l'Arménie et la Méditerranée. Mais au 4^e siècle, cette chrétienté n'est pas tranquille : elle est profondément marquée par la crise arienne. Dans ses divers avatars, l'arianisme a menacé la divinité de Jésus : tant il était difficile d'arriver à exprimer de manière rigoureuse la dualité des natures dans la seule personne du Fils et la pluralité des trois personnes divines dans leur unique substance! Des conciles s'efforcèrent de réduire la crise en précisant le vocabulaire employé et en définissant au plus précis la formulation trinitaire et son contenu. Vers la fin du 4^e siècle on trouve au premier rang des experts l'évêque de Nysse, en Cappadoce, Grégoire; il figure même parmi les trois évêques que l'empereur proclame, en 381, garants de la communion ecclésiale.

Grégoire n'en était pas arrivé là sans mal : fils de rhéteur, instruit lui-même dans l'art rhétorique, il embrassa d'abord la vie monastique pour s'en retirer et reprendre l'enseignement de la rhétorique. Grégoire de Nazianze lui en fit reproche : finalement, Grégoire renonça à l'enseignement profane et accepta, en 371, de devenir évêque de Nysse. Connu comme adversaire des ariens, il eut à souffrir d'eux accusé de concussion, chassé de sa ville épiscopale, sa vie d'exilé le conduisit à visiter les communautés religieuses du Nord du pays, sur les bords de la Mer Noire; il prit part à bien des réunions de théologiens où brillait son frère aîné, Basile, et écrivit de nombreux traités d'exégèse. La controverse n'est pas absente de son œuvre, qui obligèrent la théologie chrétienne à plus de rigueur dans sa manière de parler de Dieu.

L'*Instruction catéchétique* que Grégoire lui-même intitule «catéchèse» et que nous présentons ici révèle, précisément, la maîtrise parfaite de la réflexion théologique et de son expression. Rédigé vers 383-384, ce texte sort de la plume d'un théologien achevé qui venait de publier, dans ses livres *Contre Eunome*, une importante somme théologique sur la Trinité. Au Concile de Constantinople, en 381, il fut un des orateurs les plus remarquables, au point, semble-t-il, qu'il lui fut demandé de rédiger le symbole (confession de foi) reconnu par ce Concile. L'*Instruction catéchétique* est donc, en quelque sorte, le Catéchisme du Concile de Constantinople ou, plus exactement, comme nous l'avons déjà remarqué, le Manuel des catéchistes proposant une exposition de la foi chrétienne mise à jour dans les termes mêmes du Concile.

Le texte traite de deux grands chapitres de la théologie chrétienne : l'œuvre rédemptrice de l'Incarnation et les sacrements (ramenés au baptême et à l'eucharistie); Grégoire n'a pas l'intention de donner un exposé complet de la foi : son *Instruction* est un modèle de discours

chrétien ramené à l'essentiel, en face d'interlocuteurs juifs ou païens. Il sait en effet que le christianisme ne saurait être reçu de la même manière par tous les hommes : «Il faut s'inspirer de la diversité des religions pour conformer la catéchèse.» C'est un enseignement pédagogique que Grégoire a su tirer de la démarche apostolique elle-même : pour une et immuable qu'elle soit, la foi chrétienne s'exprime dans un langage différent suivant les époques et les circonstances ou, plus profondément encore : la foi chrétienne va être présentée de manière différente selon l'auditeur, de la manière qui rencontrera le moins de préventions et heurtera le moins de préjugés. Grégoire insiste sur cette souplesse de l'argumentation dans les débuts de son ouvrage.

Il ne laisse pas, du reste, de se montrer attentif aux risques qu'une telle méthode peut entraîner. Partir des raisons les plus sensibles de l'interlocuteur ne signifie nullement cautionner ses erreurs et réduire le christianisme à la croyance des adversaires. L'exposé glisse donc, d'une démarche de méthode à une présentation argumentée de la foi chrétienne : Grégoire est bien l'héritier d'Origène, si apte à saisir, dans la philosophie païenne, les éléments utilisables pour présenter la révélation chrétienne et la rendre compréhensible, donc souhaitable, par des esprits vifs et instruits. C'est ici la même démarche, expliquée et développée à l'usage des «initiateurs», les catéchistes et les prédicateurs.

Dans ce christianisme réduit à l'essentiel, le choix de Grégoire n'est pas seulement significatif des conflits de son époque, il est surtout riche de conséquences pour la suite de la réflexion théologique, spécialement en Orient. L'exposé de Grégoire est centré sur le Verbe de Dieu : Dieu n'est pas muet, ni impersonnel. Il parle, il est doté d'une parole. Mais la Parole de Dieu n'est pas comme une parole humaine : elle a une telle force, une telle puissance en elle-même (c'est la Parole qui crée) qu'elle est vie et puissance de volonté; le monde est son œuvre. Si Dieu a une Parole, il a aussi une voix, un souffle, qui est l'Esprit. Et Grégoire argumente à la fois l'unité de Dieu, chère aux juifs et la distinction des personnes, comprise des païens. Le christianisme n'est pas une troisième religion, étrangère aux deux autres, mais bien une *via media*, le lieu intermédiaire où ce qu'il y a de plus haut dans le judaïsme et dans le paganisme peuvent se rencontrer et s'unir.

Grégoire passe de là à la création de l'homme et à l'origine du mal : le mal n'est pas créature de Dieu, mais bien création de l'homme, il vient du dedans de l'homme. Cette chute dans la perversion de la liberté ne pouvait trouver de remède que dans une liberté plus grande : celle d'un dieu choisissant l'humanité, non pas dans un acte d'abaissement, mais dans un acte de glorification et de Dieu et de l'homme, dont Grégoire ne prétend pas donner toutes les raisons profondes. Les emprunts au traité d'Athanase *Sur l'Incarnation* sont nombreux et ont souvent été signalés; mais il est remarquable que du double dessein du Verbe dans l'Incarnation qu'expose Athanase (union de l'homme à Dieu et destruction du mal), c'est la première partie seule que retient Grégoire : en face des ariens, pour qui l'homme ne saurait prétendre à une union intime avec Dieu, Grégoire insiste sur cet aspect de l'Incarnation. Il y insiste au point de trouver des accents panthéistes : la résurrection du Christ est un principe de résurrection pour la nature entière et «l'univers forme pour ainsi dire, un seul être vivant». C'est la puissance de Dieu, et non pas sa faiblesse, qui a été manifestée dans l'Incarnation et qui s'est saisie de l'humanité dans le plus intime de soi pour la conduire, à travers la mort, à la gloire de toute résurrection.

Mais c'est dans son exposé des sacrements, et surtout de l'Eucharistie, qu'il se révèle le plus original. Sans doute, son enseignement sur le baptême, qui n'est pas dépourvu de beauté, insiste sur le lien nécessaire entre le baptême et la résurrection, les sacrements permettant à l'homme de reproduire et continuer les effets de l'Incarnation rédemptrice. Cette idée se retrouve chez Grégoire de Nazianze et chez Basile. C'est son application à l'eucharistie qui est originale (et féconde) dans la *Catéchèse de la foi* : le Verbe revient pénétrer la nature humaine. Le corps n'a pas de substance propre, ce qui fait sa substance, ce sont les aliments qu'il ingère. Or le Christ se donne à manger et à boire, comme du pain et du vin, de la nourriture qui va donc pénétrer le corps et en constituer la substance nouvelle. Le fidèle qui consomme le corps eucharistique va en être pénétré de l'intérieur, au plus profond, au plus substantiel de lui-même. Cette doctrine n'insiste pas tant sur la transformation du pain et du vin dans le corps du Christ que sur les effets de la communion du fidèle : à partir de Grégoire de Nysse et par le relais de Jean Damascène, elle deviendra classique dans les Églises d'Orient.

Du début à la fin de cette *Instruction*, la boucle est donc bouclée : du Verbe divin au fidèle qui communie, le cycle est achevé. Le Verbe par qui tout est créé crée encore, constamment, dans l'Eucharistie, des hommes nouveaux, de nouveaux Adams. L'unité centrale de ce texte, ce qui en fait son intérêt et sa modernité, c'est ce souci primordial de tout centrer sur le Verbe de Dieu, le Fils éternel et sur sa constante présence de Vivant au milieu de nous.

Pour la catéchèse contemporaine, Grégoire de Nysse propose un modèle : un modèle

pédagogique, d'abord, où est affirmée la nécessité centrale de l'acculturation dans l'exposé catéchétique; un modèle théologique, ensuite : c'est le Verbe de Dieu, la Parole créatrice qui procure le bien indispensable entre l'éveil de la conscience à un Dieu créateur et la découverte de Jésus, Christ et Sauveur. Et toute catéchèse, comme dans cette Instruction, aboutit aux sacrements rassemblés et réalisés dans l'Eucharistie. Ainsi nous parvient, du fond des âges chrétiens, cette *Catéchèse de la foi*, si ancienne et si jeune : produit authentique de la tradition qui, dans le christianisme, n'est pas transmission morte et mécanique, mais vie et développement.

Jean-Robert Armogathe

AVANT-PROPOS

Pour ceux qui ont la charge d'initier au mystère chrétien, la catéchèse de la foi est indispensable; en faisant entendre aux infidèles la parole sûre de la doctrine (Tt 1,9), ils permettront à l'Église de s'accroître, puisque grandira le nombre des âmes sauvées.

Cependant la même méthode d'enseignement ne peut convenir également à tous ceux qui viennent écouter cette parole : il faut adapter la catéchèse à la diversité des croyances religieuses, se proposer toujours les mêmes objectifs, mais user d'arguments différents selon les cas particuliers.

L'homme qui vient du judaïsme n'a pas les mêmes idées préconçues que celui qui vit dans le monde païen.² De même pour l'anoméen, le manichéen, les partisans de Marcion, de Valentin, de Basilide et toute la série de ceux qu'égarèrent les formes variées de l'hérésie³: chacun a ses préventions propres, ce qui oblige à combattre, dans chaque cas, ce qui fonde leur opinion. Car c'est la nature de la maladie qui doit déterminer la manière de la traiter.

On n'appliquera pas la même thérapeutique au polythéisme de l'hellénisant et au refus du juif de croire à Dieu le Fils seul-engendré. Quant à ceux qu'ont égarés les hérésies, ce n'est pas en usant toujours des mêmes procédés qu'on réfutera les fables qu'ils se sont imaginées autour des dogmes. En effet les raisons qui remettront dans le droit chemin le sabellien⁴ seront d'aucune utilité à l'égard de l'anoméen, et le combat contre le manichéen ne sera d'aucun profit pour le juif. Il faut, répétons-le, tenir compte des opinions préconçues des individus et adapter son enseignement à la sorte d'erreur particulière à chacun; et pour cela, mettre d'abord en avant, dans chaque discussion, des principes et des propositions fondés en raison; alors, grâce aux points sur lesquels on est d'accord de part et d'autre, la suite logique de l'argumentation permettra de découvrir la vérité.

Donc, chaque fois que l'on discutera avec un païen, il serait bon de commencer ainsi : croit-il à la divinité ou se range-t-il à l'opinion des athées ? S'il dit que Dieu n'existe pas, on partira de la savante et sage organisation du monde et par ce moyen, on l'amènera à reconnaître une puissance qui s'y manifeste et qui est supérieure à cet ensemble. Si au contraire il ne met pas en doute l'existence de Dieu, mais se laisse entraîner à croire à une foule de dieux, voici le genre d'argument dont nous nous servirons : à son avis, la divinité est-elle parfaite ou imparfaite ? Si, comme il est vraisemblable, il rend témoignage à la perfection de la nature divine, nous sommes en droit de lui demander d'étendre cette perfection à tous les aspects de la divinité; sinon, il considérerait le divin comme un mélange de contraires, où l'imparfait s'unirait au parfait. Qu'il s'agisse de la puissance, de la faculté de concevoir le bien, de la sagesse, de l'incorruptibilité, de l'éternité ou de toute autre conception concernant la divinité, la suite logique du raisonnement lui fera admettre que la perfection s'observe partout dans la nature divine.

Une fois ce point accordé, il ne sera pas difficile d'amener insensiblement la pensée, jusque-là dispersée sur une foule de dieux, à reconnaître une divinité unique. En effet, si l'on concède qu'il faut accorder une perfection absolue à ce qui est l'objet de la discussion, tout en soutenant que sont nombreuses les entités qui présentent ces mêmes caractères, on devra, de toute nécessité – dans ces natures que ne distingue aucune différence et dans lesquelles, au contraire, on observe les mêmes attributs –, démontrer ce qui est propre à chacune; ou bien, s'il est vrai que la pensée ne peut concevoir aucune particularité là où il n'existe pas de différence, ne pas supposer de distinction.

En effet, on ne saurait découvrir une différence dans le sens du plus ou du moins, puisque la notion de perfection exclut tout amoindrissement; ni aucune différence résultant de l'infériorité ou de la supériorité, car concevrait-on encore le divin, là où subsisterait le qualificatif d'inférieur ? ni aucune différence d'ancienneté ou de nouveauté, puisqu'on ne peut se représenter le divin

² Littéralement, le monde grec

³ L'anoméen, disciple d'Eunome, professe l'arianisme strict : Dieu est un et improductif. Le Fils ne peut que lui être dissemblable. - Le manichéen professe un dualisme radical : deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, s'opposent dans une lutte sans fin, au cours de l'histoire. - Marcion, Valentin, Basilide professent le gnosticisme : dualisme entre un Dieu bon et inaccessible et une série d'émanations, qui aboutissent au monde et à la matière, mauvaise par définition.

⁴ Sabellianisme, doctrine de Sabellius, au 3e siècle, qui affirme que les personnes divines ne sont pas réellement distinctes.

sans l'éternité. Par conséquent, l'idée de divinité étant une, identique à elle-même, et le raisonnement ne découvrant nulle part la moindre particularité, de toute nécessité celui qui, dans son erreur, imaginait une multitude de dieux se trouve contraint d'avouer qu'il n'y a qu'une unique divinité. Car si la bonté et la justice, la sagesse et la puissance lui sont également accordées, si l'immortalité, l'éternité et tout autre attribut conforme à la piété lui sont reconnus de la même manière, quel que soit le raisonnement suivi, toute différence disparaît; et disparaît nécessairement avec elle la croyance au polythéisme, puisque l'identité absolue amène à croire l'unité.

I. DIEU UNIQUE ET TRINITAIRE

1. Mais la doctrine de notre religion sait discerner une différence de personnes dans l'unité de nature; il ne faut donc pas que notre exposé, dans sa lutte contre les païens, se laisse entraîner au judaïsme. Aussi convient-il, à l'aide d'une distinction habile, de corriger à son tour l'erreur manifestée sur ce point.

Même ceux qui restent étrangers à nos croyances ne se représentent pas la divinité privée de la parole. Il suffira de leur accord sur ce point pour expliquer nettement la thèse qui est la nôtre. Convenir, en effet, que Dieu n'est pas dépourvu de la parole, c'est reconnaître du même coup qu'il possède la parole, lui qui n'en est pas dépourvu. Mais ce sont les mêmes mots dont on se sert à propos de la parole humaine ? Alors, que notre adversaire nous dise qu'il se représente la Parole divine à la ressemblance de notre parole à nous, et nous l'amènerons par là même à une conception plus haute.

Il faut en effet, de toute nécessité, se convaincre que le verbe, comme toutes les autres facultés, est proportionné à la nature. On peut bien observer dans l'homme une certaine puissance, une vie, une sagesse. Mais que les termes soient semblables n'autorise pas à supposer chez la divinité une vie ou une puissance ou une sagesse du même genre. La signification de mots comme ceux-là se rapetisse à la mesure de notre nature. Or, notre nature à nous est sujette à la corruption, elle est faible; aussi notre vie est-elle de brève durée, notre puissance inconsistante et notre parole incertaine.

Dans la nature souveraine, au contraire, tout ce que l'on dit d'elle s'élève à la grandeur du sujet considéré. Par conséquent, quand on parle du Verbe de Dieu, on ne doit pas croire qu'il tient sa réalité de l'acte même d'émettre des sons – réalité qu'il perdrait ensuite, comme notre parole à nous; mais de même que notre nature périssable a un verbe périssable, la nature incorruptible et éternelle possède un Verbe éternel et substantiel.

Ainsi, la suite du raisonnement aura conduit notre adversaire à reconnaître la substance éternelle du Verbe. Alors, il devra nécessairement convenir que la substance du Verbe est douée de vie; car penser que le Verbe est une substance inanimée, à la façon des pierres, serait une impiété. De deux choses l'une : s'il est une substance pensante et corporelle, il possède absolument la vie; si au contraire il est dépourvu de vie, il l'est également de substance. Or, on l'a précisément montré, ce serait une impiété de considérer le Verbe comme dépourvu de substance. On a donc démontré par là même, en bonne logique, que le Verbe dont il est question possède la vie.

Et si l'on est persuadé que la nature du Verbe est simple, selon toute vraisemblance – c'est-à-dire qu'elle ne se montre ni double ni composée –, on ne peut plus considérer le Verbe vivant comme ayant seulement une participation à la vie. En effet, soutenir qu'une chose est dans l'autre, c'est en rester au composé. Tout au contraire, une fois reconnue l'unité de la nature, c'est une nécessité de croire que le Verbe est vivant par lui-même, et non qu'il a simplement part à la vie.

Si donc le Verbe vit en étant lui-même la vie, il possède aussi d'une façon absolue la faculté de vouloir, car aucun des êtres vivants n'en est dépourvu. Mais, en toute logique, la piété veut qu'en lui, on tienne pour puissante cette faculté de décision ne pas lui reconnaître la puissance reviendrait exactement à la supposer impuissante.

Or, justement, quand on conçoit le divin, on en exclut l'impuissance. Lorsqu'on s'applique à comprendre la nature divine, on ne peut admettre en elle aucun élément discordant. Il faut alors convenir, de toute nécessité, que la puissance du Verbe est égale à sa volonté; sinon, ce serait admettre un mélange et une réunion de contraires dans cette unité; car on constaterait dans la même volonté à la fois puissance et impuissance, si, puissante dans certains cas, elle était impuissante dans d'autres.

Donc, toute-puissante, nécessairement la volonté du Verbe n'a de penchant vers rien de mauvais, car la tendance au mal est étrangère à la nature divine. Au contraire, tout ce qui est bon, voilà ce qu'elle veut; et ce qu'elle veut, elle le peut absolument. Et cette puissance n'est pas dépourvue d'efficacité, elle mène jusqu'à l'acte tous ses projets de bien.

Or, le monde est une œuvre bonne, ainsi que tout ce qu'il contient, à en juger par la sagesse et l'habileté qu'on y observe. Donc, tout est l'œuvre du Verbe, du Verbe vivant et substantiel, puisqu'il est le Verbe de Dieu; mais aussi doué de volonté, puisqu'il vit; capable également de réaliser tout ce qu'il choisit de faire; choisissant toujours ce qui est bon et sage; bref, présentant tous les caractères de l'excellence.

Le monde est donc une œuvre bonne, on en tombe d'accord, et ce que nous avons dit plus haut a démontré qu'il était l'œuvre du Verbe, du Verbe qui choisit le bien et qui est capable

de le réaliser; d'autre part, ce Verbe dont nous parlons ne se confond pas avec celui dont il est le Verbe, car il s'agit là, d'une certaine manière, d'une notion relative puisqu'il faut à coup sûr, en même temps que le Verbe, entendre aussi l'auteur du Verbe. Si donc, dans leur réflexion, les auditeurs distinguent par un terme exprimant la relation, le Verbe lui-même de celui dont il procède, nous ne courons plus le risque de voir ce mystère, en combattant les conceptions païennes, venir s'accorder aux croyances du judaïsme. Bien au contraire, il évitera l'absurdité des uns tout comme celle des autres en reconnaissant que le Verbe est à la fois vivant, actif et créateur – ce que n'admet pas le juif ⁵ –, et qu'il n'y a pas de différence de nature entre le Verbe lui-même et celui dont il procède.

En effet, quand il s'agit de nous, nous disons que le verbe procède de l'intelligence sans se confondre avec elle, mais sans en être totalement différent; car, puisqu'il procède d'elle, il s'en distingue et ne se confond pas avec elle, mais puisqu'il est la manifestation de l'intelligence, il ne saurait être tenu pour absolument autre. Si par sa nature il ne fait qu'un avec elle, il s'en distingue en tant que sujet. Il en est de même pour le Verbe de Dieu. Il a son existence propre et par là, il se distingue de celui dont il la tient; mais il montre en lui-même tous les caractères qu'on observe en Dieu, et donc il se confond par sa nature avec celui que font reconnaître les mêmes marques. Bonté, puissance, sagesse, éternité, privilège d'être exempt de tout ce qui révèle le mal, la mort, la corruption; perfection complète en tout autre attribut dont on ferait un signe distinctif de l'idée du Père : à ces mêmes signes, on reconnaîtra le Verbe qui tient de lui son existence.

2. Le Verbe, nous apprenons à le connaître en nous élevant du niveau qui est le nôtre jusqu'à la nature souveraine. Et c'est de la même façon que nous sommes amenés à concevoir l'Esprit,⁶ en considérant dans notre propre nature une sorte d'ombre et une image de la puissance invisible. Mais, en nous, le souffle est l'aspiration de l'air, élément étranger qui se trouve tout naturellement introduit dans notre organisme et ensuite exhalé. Lorsqu'il y a prononciation distincte, ce phénomène est celui de la voix, qui manifeste ce qui est en puissance dans la parole.

Dans la nature divine, la piété nous oblige à croire qu'il y a un Esprit de Dieu, tout comme il a été reconnu qu'il y a un Verbe de Dieu. En effet, le Verbe de Dieu ne doit pas être inférieur au nôtre. Ce qu'il serait si on le croyait sans Esprit, alors que le nôtre s'accompagne d'un souffle. Cependant penser qu'un élément étranger, comme cela se passe pour notre souffle à nous, afflue du dehors dans la personne divine et devient en elle l'Esprit, ce serait faire injure à Dieu.

Quand nous apprenions qu'il y avait un Verbe de Dieu, nous n'avons pas cru qu'il était un objet dépourvu d'existence propre, le simple résultat d'une connaissance acquise; ni que c'était la voix qui le manifestait et qu'il s'anéantissait une fois exprimé; et pas davantage, qu'il était soumis aux accidents que l'on observe dans le nôtre. Nous l'avons conçu comme une substance personnelle, qui possède la volonté, l'activité, la puissance.

De même, instruits de l'existence d'un Esprit de Dieu qui accompagne le Verbe et manifeste son activité, nous ne le concevons pas comme le simple souffle d'une respiration; ce serait réduire à notre petitesse la majesté divine, que de supposer à la ressemblance du nôtre le souffle qui est en elle. Nous le considérons, au contraire, comme une force substantielle, vivant en elle-même d'une existence propre, qui ne peut être séparée de Dieu en qui elle réside, ni du Verbe de Dieu qu'elle accompagne; elle ne s'anéantit pas en se répandant au-dehors, mais elle a, de la même manière que le Verbe, une existence personnelle; elle possède la volonté, se meut de soi-même, elle est active, choisissant toujours le bien; et pour réaliser tous ses projets, elle a un pouvoir correspondant à sa volonté.

3. Ainsi, en scrutant avec soin la profondeur du mystère, l'esprit parvient dans une certaine mesure à une intuition secrète de la doctrine relative à la connaissance de Dieu. Mais il n'est pas en son pouvoir d'éclaircir par la parole la profondeur indicible de ce mystère : comment la même réalité peut-elle à la fois être dénombrée et échapper à tout dénombrement ? perçue dans ses parties distinctes et pourtant saisie dans son unité? divisée par la notion de personne, alors qu'elle ne l'est pas dans sa nature ?

La notion de personne distingue en effet l'Esprit du Verbe et l'un et l'autre de celui qui possède et le Verbe et l'Esprit. Mais une fois qu'on a compris ce qui les sépare, voici que l'unité de leur nature n'admet pas de partage ! Par conséquent, le pouvoir de l'unique souveraineté ne se

⁵ Les juifs utilisaient des circonlocutions pour désigner l'unique Dieu Sagesse, Seigneur, afin de ne pas nommer l'Innommable. Ils n'établissaient pas de distinction entre le Seigneur et Dieu.

⁶ L'Esprit, en grec comme en hébreu, signifie initialement le souffle, le vent, et plus particulièrement le souffle de vie. Allusion à la création (Gn 2,7). L'évangile de Jean part de cette image pour expliquer le rôle de l'Esprit (Jn 3,8).

divise pas, il ne se partage pas entre différentes divinités. Mais cette doctrine ne se confond pas pour autant avec la croyance juive; la vérité passe entre ces deux conceptions, elle purge l'une et l'autre de leurs erreurs, tout en accueillant ce que chacune a de bon : la croyance du juif est purifiée par l'acceptation du Verbe et la foi à l'Esprit; l'erreur des païens qui croient au polythéisme disparaît également, puisque l'unité de nature annule l'idée fantaisiste d'une pluralité.

De la conception juive, il faut garder la notion de l'unité de nature, et du paganisme la seule distinction des personnes, en appliquant à l'impiété ici comme là le remède qui lui correspond. C'est ainsi que le dénombrement de la Trinité est pour ainsi dire le remède de ceux qui s'égarent au sujet de l'unité, et la doctrine de l'unité, celui des esprits qui se dispersent dans la multiplicité.

4. Si le juif nous contredit sur cette question, nous n'avons plus autant de peine à soutenir contre lui notre raisonnement, car ce sont les enseignements mêmes au milieu desquels il a grandi qui rendront manifeste la vérité. Qu'il existe un Verbe de Dieu et un Esprit de Dieu, forces douées d'une substance personnelle, créatrices de tout ce qui a été fait et qui contiennent en elles toute la réalité, les Écritures inspirées de Dieu le montrent clairement. Rappelons un seul de ces témoignages, il sera suffisant et nous laisserons à des esprits plus zélés le soin de découvrir la plupart des autres. «C'est par le Verbe du Seigneur, est-il dit, qu'ont été faits les cieux; et toute leur armée par l'Esprit de sa bouche». (Ps 33,6) Mais quel Verbe et quel Esprit ? Verbe, ici, ne signifie pas «langage», ni Esprit simplement «souffle». En effet, la Divinité prendrait un caractère humain, à l'image de notre nature, si l'on enseignait que le Créateur, de l'univers a fait usage d'un Verbe et d'un Esprit de cette sorte.

Et d'ailleurs, comment pourrait-il émaner du langage et du souffle une force telle qu'elle suffise à organiser les cieux, avec toutes les armées qu'ils contiennent ? En effet, si le Verbe de Dieu est semblable à notre langage, et son Esprit à notre souffle, la force qui résulte de ces éléments semblables est, elle aussi, absolument semblable, et le Verbe de Dieu possède une force qui n'est pas plus grande que celle du nôtre. Mais précisément, nos paroles à nous sont inefficaces et inconsistantes, tout comme le souffle qui s'exhale en même temps que les mots prononcés. Inefficaces et inconsistantes : voilà comment ils présentent le Verbe et l'Esprit de Dieu, ceux qui abaissent la Divinité à la ressemblance de notre parole. Or, si, comme le dit David (Ps 33,6), «c'est par son Verbe que le Seigneur a fait les cieux», et si «toutes leurs armées ont été constituées par l'Esprit de Dieu», le mystère de la vérité est établi par là même et il nous amène à parler d'un Verbe et d'un Esprit substantiels.

5. Qu'il existe un Verbe et un Esprit de Dieu, le païen sera peut-être conduit à ne pas le contester par les idées générales, et le juif, par les conceptions de l'Écriture. Mais l'un comme l'autre rejettent également le dessein de Dieu le Verbe concernant l'homme en le disant à la fois invraisemblable et indigne de la divinité. C'est pourquoi notre point de départ sera différent pour amener, sur ce point encore, nos adversaires à la foi.

Ils sont convaincus que tout a été créé par la raison et la sagesse de celui qui a organisé l'univers, ou bien ils n'admettent encore que difficilement cette conception. S'ils n'accordent pas qu'une raison et une sagesse ont dirigé l'organisation de la réalité, ils frapperont d'illogisme et de maladresse le principe de l'univers. Mais si c'est là une absurdité et un sacrilège, ils reconnaîtront finalement, il faut en convenir, qu'une raison et une sagesse gouvernent souverainement la réalité. Or, il a été précisément démontré dans ce qui précède que le Verbe de Dieu n'a pas le même sens que le mot «parole» et qu'il n'est pas non plus simple possession d'une science ou d'une sagesse : il est une puissance substantielle, qui choisit toujours le bien et qui est capable d'exécuter ce qu'elle choisit. Donc, puisque le monde est bon, il a pour cause la puissance qui dispense et crée le bien. Et si le fondement même de l'univers dépend de la puissance du Verbe, comme l'a démontré la suite du raisonnement, il faut obligatoirement penser que l'organisation des parties de l'univers n'a pas d'autre cause que le Verbe lui-même, par qui toutes choses accèdent à la vie.

Qu'on veuille l'appeler Verbe, ou Sagesse, ou Puissance, ou Dieu, ou de tout autre nom sublime et vénéré, nous ne discuterons pas là-dessus. Quel que soit, en effet, le mot ou le nom que l'on trouve pour désigner le sujet, ces paroles signifient une seule et même réalité : la puissance éternelle de Dieu, qui crée ce qui existe, invente ce qui n'est pas, comprend en elle-même les choses créées et prévoit celles qui ne sont pas encore. Ce Dieu le Verbe, sagesse et puissance, est – la suite du raisonnement nous l'a montré – le créateur de la nature humaine; aucune nécessité ne l'a amené à former l'homme, c'est la surabondance de son amour qui lui a

fait donner naissance à un tel être.⁷ Il fallait en effet qu'il y ait un être pour voir sa lumière, être témoin de sa gloire, jouir de sa bonté, et pour que ne demeurent pas inactives toutes les autres qualités que nous contemplons dans la nature divine, ce qui serait arrivé s'il n'y avait eu personne pour y participer et en tirer profit.

Ainsi donc, si l'homme est appelé à la vie pour prendre part aux biens de Dieu, il faut que sa constitution le rende apte à cette participation. L'œil a part à la lumière grâce aux principes lumineux que la nature y a placés, et c'est en vertu de ce pouvoir inné qu'il attire ce qui a la même nature. Eh bien! de la même façon, il était nécessaire qu'une certaine affinité avec le divin soit mêlée à la nature humaine pour que cette correspondance la fasse tendre vers ce qui lui est apparenté. Même dans l'ordre naturel des êtres privés de raison, chaque animal a une organisation qui correspond à son mode de vie, si bien que, grâce à la conformation particulière de leur corps, ils trouvent l'élément approprié : pour l'un, ce sera l'air, pour l'autre, l'eau. De même l'homme, créé pour jouir des avantages divins, devait avoir une affinité de nature avec l'objet auquel il participe. C'est pourquoi il a été doué de vie, de raison, de sagesse et de toutes les qualités vraiment dignes de la divinité, afin que chacune d'elles lui fasse désirer ce qui lui est apparenté. Et puisque l'éternité est aussi l'un des avantages attachés à la nature divine, notre nature devait absolument n'en être pas privée, mais avoir en elle-même le principe de l'immortalité; grâce à cette faculté innée, elle pourrait connaître ce qui lui est supérieur et elle garderait le désir de l'éternité divine.

C'est ce que montre le récit de la création du monde, en un seul mot qui englobe tout, quand il dit : «L'homme a été fait à l'image de Dieu» (Gn 1,26), car dans la ressemblance qui est celle de l'image, se retrouve l'ensemble des caractères de la divinité. Et tout ce que nous raconte Moïse à ce sujet, lorsqu'il nous présente des doctrines sous la forme d'un récit d'allure historique, se rattache au même enseignement. Ainsi le paradis et la nature particulière de ses fruits : le fait d'en manger ne rassasie pas l'estomac de ceux qui en goûtent, mais leur donne la connaissance de la vie éternelle; et tout cela s'accorde avec les considérations précédentes sur l'homme, selon lesquelles, à l'origine, notre nature était bonne et vivait au milieu de ce qui est bon.

Mais il se peut que cette affirmation soit contestée par celui qui regarde notre condition présente; il croit pouvoir prouver que nous ne disons pas la vérité, car l'homme, aujourd'hui, nous ne le voyons pas au milieu de ces biens-là, c'est presque le contraire ! Où est, en effet, le caractère divin de l'âme ? où, l'absence de souffrance du corps ? où, cette éternité ? Une vie brève, sujette à la souffrance et à la mort, une disposition à subir toutes les sortes de maladies physiques et morales : voilà les arguments, avec d'autres du même genre, qui lui serviront à accabler notre nature, et il croira réfuter ainsi ce que nous avons dit de l'homme.

Pour que notre exposé puisse suivre son cours, nous allons fournir quelques explications sur ce point aussi.

Les conditions actuelles de la vie humaine sont anormales, mais cela ne suffit pas à prouver que l'homme n'a jamais connu ces biens. L'homme est l'oeuvre de Dieu, et c'est parce que Dieu est bon qu'il a fait nature cet être. Est-il logique, alors, de soupçonner que celui qui doit son existence à la bonté ait été plongé dans le malheur par son créateur ?

Il y a une autre cause à notre condition présente et à la privation d'un état de plus grand prix. Ici encore, le point de départ de notre argumentation obtiendra l'approbation de nos adversaires. Celui qui a créé l'homme pour le faire participer à ses propres avantages a disposé sa nature de manière à ce qu'elle contienne le principe de tout ce qui est beau, et que chacune de ces dispositions le porte à désirer l'attribut divin correspondant; eh bien ! celui-là ne pourrait l'avoir privé du plus beau et du plus précieux de ces avantages, je veux dire la faveur d'être indépendant et libre. Car si c'était quelque nécessité qui dirigeait la vie humaine, «l'image», sur ce point, serait mensongère, puisqu'elle serait altérée par une différence avec son modèle. Comment pourrait-on appeler image de la nature souveraine ce qui serait sous le joug, l'esclavage de nécessités ? Ce qui a été créé en tout point à l'image de la divinité devait posséder dans sa nature une volonté libre et indépendante, afin que la participation aux avantages divins fût la récompense de sa vertu.

Mais alors, dira-t-on, d'où vient que l'être honoré des plus beaux privilèges dans tous les domaines ait reçu, en échange de ces avantages, une condition inférieure ? Sur ce point encore l'explication est claire. Il n'y a pas de cas où l'apparition du mal ait eu son principe dans la volonté divine; car le mal échapperait au blâme s'il pouvait se réclamer de Dieu comme de son créateur et son auteur. C'est au-dedans que le mal prend naissance, c'est le libre choix qui lui donne sa

⁷ Thème cher à la théologie grecque, aux Cappadociens et à Jean Chrysostome : la création et l'homme sont l'oeuvre de la tendresse divine.

consistance, chaque fois que l'âme s'éloigne du bien. De même, en effet, que la vue est l'exercice d'une faculté naturelle, et la cécité la privation de cette activité, il y a de la même manière une opposition entre la vertu et le vice. Car on ne peut concevoir d'autre origine du mal que l'absence de la vertu. À mesure que disparaît la lumière, l'obscurité grandit, alors qu'elle n'existait pas en sa présence. De même, tant que le bien est présent dans notre nature, le mal n'a pas d'existence; c'est l'éloignement du bien qui donne naissance à son contraire. Donc, puisque le caractère propre de la liberté, c'est de choisir librement l'objet de ses désirs, Dieu n'est pas responsable des maux dont vous souffrez aujourd'hui, lui qui a créé votre nature indépendante et libre, mais bien votre imprudence, qui a choisi le moins bon au lieu du meilleur.

6. Mais peut-être cherchez-vous quelle est la cause de cette faute volontaire ? Telle est bien, en effet, la question à laquelle vous amène la suite logique de l'exposé. Ici encore, nous trouverons un point de départ fondé en raison, qui éclairera notre recherche. Voici l'enseignement que nous ont transmis les Pères, enseignement qui n'est pas un récit en forme de mythe, mais qui tire de notre nature elle-même sa force de persuasion.

Dans l'ensemble des êtres créés, la pensée distingue deux mondes, la spéculation se divisant entre l'intelligible et le sensible. On ne saurait rien imaginer à côté d'eux dans la nature, qui puisse échapper à cette division. Un grand espace les sépare l'un de l'autre, si bien que la nature sensible ne peut se ranger sous les marques de l'intelligible, ni l'intelligible sous les marques du sensible : ce sont des qualités contraires qui caractérisent l'un et l'autre. La nature intelligible, en effet, n'a pas de corps, elle ne peut être touchée, elle n'a pas de forme; la nature sensible, elle, comme son nom l'indique, est perçue par les sens.

Dans le monde sensible lui-même, alors que l'opposition est grande entre les éléments qui le constituent, un certain accord entre les contraires a été ménagé par la sagesse qui dirige l'univers, et c'est ainsi que naît l'harmonie intérieure de la création tout entière, aucune dissonance naturelle ne venant rompre la continuité de cet accord. De la même façon, entre le sensible et l'intelligible, il se produit, selon la sagesse divine, un mélange et une combinaison, afin que tout participe également au bien et que rien de ce qui existe ne soit exclu de la nature supérieure. Certes, la sphère convenant à la nature intelligible est l'essence subtile et mobile qui, par la place qui est la sienne au-dessus du monde, tire de sa nature propre une grande affinité avec l'intelligible. Mais une Providence plus haute a voulu opérer un mélange de l'intelligible et du sensible, afin que rien dans la création, nous dit l'Apôtre (1 Tm 4,4), ne soit rejeté ni privé de la participation aux privilèges divins.

Voilà pourquoi se manifeste dans l'homme le mélange de l'intelligible et du sensible opéré par la nature divine, comme l'enseigne le récit de la création du monde : «Dieu, dit-il en effet, ayant pris de la terre, en façonna l'homme, et de son propre souffle introduisit la vie dans son ouvrage.» (Gn 2,2) Ainsi, ce qui était fait de terre s'élèverait par son union avec la divinité, et une seule et même grâce se répandrait à travers toute la création, la nature inférieure se mêlant à celle qui est au-dessus de ce monde.

Le monde intelligible vint le premier à l'existence et chacune des puissances angéliques se vit attribuer, par l'autorité qui dirige toutes choses, une certaine part d'activité pour l'organisation de l'univers. C'est ainsi que l'une d'entre elles avait été chargée de maintenir et gouverner la sphère terrestre et elle en avait reçu le pouvoir de la puissance souveraine. Ensuite avait été formée une figure de terre, à la ressemblance de la puissance suprême, et cet être était l'homme. Il avait en lui la beauté de la nature intelligible, mêlée à une force secrète. Et c'est pourquoi celui à qui avait été attribué le gouvernement de la terre tint pour étrange et intolérable que, sortant de la nature qui dépendait de lui, se manifestât une substance faite à la ressemblance de la dignité souveraine.

Mais comment a-t-il bien pu s'abandonner à la passion de l'envie, celui qui n'avait été créé en vue d'aucune fin mauvaise par la puissance qui a organisé l'univers selon le bien ? Nous n'avons pas à traiter cette question en détail dans le présent ouvrage, mais il serait possible d'en fournir, même brièvement, une explication pour les esprits tant soit peu dociles. L'opposition de la vertu et du vice ne se conçoit pas comme celle de deux choses dont les manifestations auraient une réalité de substance. Mais de même que le non-être s'oppose à l'être, sans qu'il soit possible de dire substantielle cette opposition (ce que nous disons, c'est que l'inexistence s'oppose à l'existence), de même le vice s'oppose à l'idée de vertu non pas parce qu'il existe par lui-même, mais parce qu'il est conçu comme l'absence de bien. Nous disons que la cécité s'oppose à la vue, mais non que la cécité existe par elle-même, car la possession précède la privation. De même aussi, disons-nous, le mal doit être considéré comme la privation du bien, à la façon d'une ombre qui accompagne progressivement le retrait de la lumière.

Or, seule, la nature incréée ignore le mouvement d'où résulterait un changement, une transformation, une altération; tout le reste au contraire, pour avoir été créé, est naturellement soumis au changement, puisque l'existence même de la création a commencé par un changement, la puissance divine ayant fait passer le néant à l'être. Et il faut bien tenir aussi pour créée la puissance dont nous avons parlé, qui choisit par un mouvement de sa libre volonté ce qui lui semble bon. Alors, quand cet être-là eut fermé les yeux devant le bien et connu l'envie, comme un homme qui baisse ses paupières en plein soleil et ne voit plus que l'obscurité, il en vint lui aussi, pour n'avoir pas voulu tourner sa pensée vers le bien, à concevoir le contraire du bien. Et c'est là l'envie.

On s'accorde à reconnaître qu'en toutes choses, c'est le point de départ qui est la cause de ce qui survient ensuite par voie de conséquence. Par exemple, la santé entraîne la vigueur physique, l'activité, le plaisir de vivre; au contraire, à la maladie font suite la faiblesse, l'inertie, le dégoût de l'existence. Ainsi, en toutes choses, les conséquences découlent du point de départ qui est le leur. Donc, de même que l'absence des passions est le principe et la condition d'une vie selon la vertu, de même le penchant au vice que produit la jalousie ouvre la voie à tous les maux qui apparaissent à sa suite.

Une fois que celui qui avait fait naître en lui-même la jalousie en se détournant du bien, se mit à pencher vers le mal – telle une pierre détachée du sommet d'une montagne que son propre poids entraîne le long de la pente –, arraché à son affinité naturelle avec le bien et incliné vers le vice, il fut automatiquement emporté comme par son propre poids vers la plus extrême perversité. Il avait reçu du Créateur la faculté de penser, afin de travailler avec lui à communiquer le bien : il s'en sert désormais pour inventer de mauvais desseins; et c'est ainsi que, par ses ruses, il est parvenu à tromper l'homme et à le persuader de se donner la mort de sa propre main.

En effet, l'homme avait reçu d'un bienfait divin une puissance qui le plaçait à un rang élevé, car il avait été chargé de régner sur la terre et sur tout ce qu'elle porte (cf. Gn 1,28-30); il était beau, puisqu'il avait été créé à l'image du modèle même de la beauté; il était dépourvu de passions, puisqu'il était le portrait de celui qui ignore la passion; il avait pleine liberté de langage, puisqu'il se nourrissait du plaisir de voir Dieu face à face; et tout cela enflammait chez l'Ennemi la passion de l'envie.

Exécuter son dessein par la force et l'usage violent de son pouvoir ? Il n'en était pas capable, car le bienfait de Dieu avait une puissance qui l'emportait sur sa violence à lui. Voilà pourquoi il inventa une ruse pour détacher l'homme de la puissance qui lui donne sa force; ainsi il le prendrait facilement au piège qu'il lui préparait. Représentez-vous une lampe dont la mèche a pris feu de tous côtés : si l'on ne parvient pas à éteindre la flamme en soufflant dessus, on mêle de l'eau à l'huile et par cette astuce, on fait disparaître la flamme. De même, l'Ennemi ayant mêlé par ruse le vice à la libre volonté de l'homme a pour ainsi dire éteint, obscurci le bienfait divin. Et ce bienfait venant à manquer, ce qui lui est opposé s'introduit nécessairement à sa place. Or, ce qui s'oppose à la vie, c'est la mort; à la puissance, la faiblesse; à la bénédiction, l'imprécation; à la liberté de parole, un sentiment de honte; et à tous les biens, ce que l'on considère comme leurs contraires. Et c'est pourquoi le genre humain est plongé dans les maux présents, ce premier pas ayant fourni le point de départ qui a conduit à un tel résultat.

7. Et que personne ne demande si Dieu, quand il en vint à créer l'homme, prévoyait le malheur que le genre humain allait s'attirer par son imprudence. N'aurait-il pas été plus avantageux pour lui de ne pas être, que d'être entouré de maux ? C'est là ce que mettent en avant, pour fonder leur erreur, ceux qui se sont laissé entraîner par les trompeuses doctrines manichéennes, car c'est ce qui leur fait dire que le créateur de la nature humaine était mauvais. Si Dieu, en effet, n'ignore rien de ce qui est, et si l'homme vit dans le malheur, il n'est pas possible de sauvegarder la doctrine de la bonté de Dieu, puisqu'il aurait appelé l'homme à l'existence en le destinant à vivre au milieu de maux. Impossible, en effet, si l'activité dans le bien est le caractère absolu d'une nature bonne, de faire remonter à une création qui serait bonne cette vie misérable et mortelle : à une telle vie, il faut alors attribuer une autre cause, par nature portée au mal.

Tous ces arguments et d'autres du même genre semblent avoir une certaine force – qu'ils doivent à une vraisemblance toute superficielle – aux yeux de ceux qui sont profondément imprégnés de la supercherie hérétique comme d'une couleur indélébile. Par contre, les esprits plus perspicaces voient clairement que ces arguments sont de mauvaise qualité, et ils mettent à notre disposition les moyens d'en démontrer la supercherie.

Il est bon, me semble-t-il, d'invoquer sur ce point, à l'appui de l'accusation que nous portons contre eux, le témoignage de l'Apôtre lui-même. Il distingue en effet, dans son discours aux Corinthiens, les âmes de condition charnelle et les âmes de condition spirituelle et par ces paroles il montre, à mon avis, que ce n'est pas d'après la sensation qu'il convient de distinguer le

bien du mal, mais qu'il faut se dégager des phénomènes corporels pour distinguer le caractère propre de la nature du bien et du mal : «L'homme spirituel, dit-il en effet, juge de tout» (1 Cor 2,15).

Qu'est-ce qui a fait naître ces doctrines fantaisistes dans l'esprit de ceux qui émettent des idées de ce genre ? C'est, à mon avis, qu'ils définissent le bien d'après le plaisir fourni par la jouissance corporelle; or, la nature du corps est nécessairement soumise aux accidents et aux infirmités, puisqu'elle est un composé et qu'elle va vers la dissolution; et des accidents de ce genre s'accompagnent, dans une certaine mesure, d'une sensation douloureuse : voilà ce qui leur fait penser que la création de l'homme est l'œuvre d'un Dieu méchant. Si leur intelligence avait regardé plus haut, si, dégageant leur esprit de toute disposition au plaisir, ils avaient considéré sans passion la nature de la réalité, ils n'auraient pas cru à l'existence du mal en dehors du vice. Tout mal se caractérise par la privation du bien, il n'a pas d'existence propre, on ne peut le considérer comme une réalité.⁸ Aucun mal, en effet, n'existe en dehors du libre arbitre, mais il tire son nom de l'absence du bien. Or, ce qui n'est pas n'a pas de réalité, et ce qui n'a pas de réalité n'est pas l'œuvre de celui qui a créé la réalité.

Ainsi, Dieu ne peut être tenu pour responsable du mal, lui, l'auteur de ce qui est et non de ce qui n'est pas : lui qui a fait la vue, et non la cécité; lui qui a produit la vertu, et non la privation de la vertu, et qui a proposé comme récompense à ceux qui vivent vertueusement le privilège de jouir des biens divins; et cela, sans avoir soumis la nature humaine à son bon plaisir par la contrainte de la violence en le tirant vers le bien contre son gré, comme un objet inanimé. Si, quand la lumière brille d'un pur éclat dans un ciel serein, quelqu'un voile volontairement sa vue en baissant les paupières, le soleil n'est pas responsable du fait qu'il n'y voit pas.

8. Mais quoi qu'il en soit, on s'indigne quand on tourne ses regards vers la dissolution du corps : on accepte difficilement que la mort vienne mettre fin à notre existence, et le pire des maux, déclare-t-on, c'est que notre vie s'éteigne dans la condition du cadavre. Eh bien ! que l'on considère, dans cette triste nécessité l'excès de la bienveillance divine; alors, peut-être sera-t-on bien plutôt conduit à admirer la faveur que manifeste la sollicitude de Dieu pour l'homme.

La jouissance des plaisirs, voilà ce qui attache à l'existence ceux qui participent à la vie; car celui qui passe son existence au milieu des peines estime, dans ces conditions, qu'il vaut beaucoup mieux ne pas être que d'être en proie à la souffrance. Examinons donc si celui qui a pourvu à l'organisation de cette vie s'est proposé un autre but que de nous faire vivre dans les conditions les meilleures.

Par un libre mouvement de notre volonté nous avons pris part au mal, en l'accueillant en nous à la faveur d'un sentiment de plaisir, comme un poison assaisonné de miel; et une fois déçus, en raison de cette faute, de l'état de félicité que nous concevons quand les passions sont absentes, nous avons subi une transformation qui nous a tournés vers le mal. Voilà pourquoi, comme un vase d'argile, l'homme se désagrège et retourne à la terre, afin qu'une fois débarrassé de l'impureté qu'il renferme actuellement, il soit restauré par la résurrection dans sa forme primitive.

À la manière d'un historien et derrière le voile d'allégories, Moïse nous expose une doctrine toute semblable. Au reste, ces allégories comportent un enseignement fort clair. Lorsque les premiers hommes, nous dit-il (cf. Gn 3,21), s'abandonnèrent à ce qui était défendu, et furent dépouillés de cette félicité qui était la leur, le Seigneur donna des tuniques de peau aux premiers êtres créés. À mon sens, ce n'est pas de peaux ordinaires qu'il veut parler dans ce récit. De quelle espèce, en effet, sont les animaux qui, une fois égorgés et dépouillés, auraient fourni le vêtement ainsi imaginé ? Mais puisque toute peau séparée de l'animal est chose morte, je suis convaincu qu'il s'agit là de la condition mortelle : jusque-là réservée à la nature privée de raison, elle fut désormais appliquée aux hommes dans un dessein providentiel par celui qui soignait notre disposition au mal, mais non pas de façon définitive. En effet le vêtement fait partie des choses qui sont appliquées du dehors, pour servir occasionnellement à l'usage du corps sans pour autant faire partie intégrante de sa nature.

Ainsi la condition mortelle, semblable à celle des êtres privés de raison, fut appliquée selon un plan providentiel à la nature qui, elle, avait été créée pour l'immortalité. Elle la recouvre extérieurement mais n'atteint pas l'intérieur. Elle intercepte la partie sensible de l'homme, mais ne touche pas à l'image divine elle-même. Or, la partie sensible se désagrège mais ne disparaît pas, car la disparition est le passage au néant, tandis que la désagrégation est le retour de cette partie

⁸ À l'encontre de la philosophie grecque et du manichéisme, qui font du mal un principe lié à la matière ou lui octroyaient une existence coéternelle au bien, Grégoire affirme que le mal n'existe pas en soi, il n'est qu'une privation, une absence du bien. Le mal n'existe que dans et par l'homme.

aux éléments du monde dont elle avait été constituée, sa dispersion. Ce qui se trouve alors dans cet état n'a pas péri, même s'il ne peut plus être perçu par les sens.

Quelle est la cause de cette désagrégation ? L'exemple que nous avons donné nous la fait voir à l'évidence. La perception sensible est apparentée à l'élément épais et terrestre, alors que la nature de l'intelligence est supérieure aux mouvements de la sensibilité et plus élevée qu'eux. Lorsque les sens ont eu à mettre à l'essai la faculté de discerner le bien, ils l'ont fourvoyée, et cette méprise complète sur ce qui est le bien a provoqué la formation de son contraire. C'est alors que la partie de nous-mêmes qui ne sert plus à rien pour avoir accueilli l'élément contraire, se désagrège. Et voici ce que signifie l'exemple : supposons qu'un vase d'argile ait été rempli par malveillance de plomb fondu; une fois versé à l'intérieur, le plomb s'est figé, impossible de le faire couler hors du vase. Le propriétaire du vase fait valoir ses droits et comme il possède l'art du potier, il brise ce qui forme une coquille autour du plomb, puis il façonne à nouveau le vase selon sa forme première, afin de pouvoir l'utiliser après l'avoir vidé de la matière qui s'y était mélangée. Il en va de même pour l'artiste qui modèle notre propre vase : le mal ayant été mélangé à la partie sensible – c'est-à-dire à l'élément corporel –, le Créateur, après avoir désagrégé la matière qui contenait le mal, modèlera de nouveau, grâce à la résurrection, le vase désormais purifié de l'élément contraire, et en régénérant ses éléments il lui rendra sa beauté primitive.

Or, il y a entre l'âme et le corps une certaine union, une participation commune aux maux qui accompagnent la faute, et la mort du corps n'est pas sans analogie avec celle de l'âme. De même que, pour la chair, nous donnons le nom de mort au fait qu'elle soit séparée de la vie sensible, de même également, pour l'âme, nous appelons mort la séparation d'avec la véritable vie. Dans ces conditions, puisque l'on observe une seule et même participation au mal, comme il a été dit plus haut, pour l'âme et pour le corps, et que l'un et l'autre contribuent à donner à la malignité sa force agissante, voici ce qui se produit : la mort par voie de désagrégation, qui résulte de l'application des peaux mortes, n'atteint pas l'âme (comment, en effet, ce qui n'est pas composé pourrait-il se désagréger ?).

Mais elle a besoin, elle aussi, d'être débarrassée par quelque traitement des souillures nées de ses fautes. Dans la vie présente, c'est le remède de la vertu qui lui a été appliqué pour traiter cette sorte de plaies; et si elle reste incurable, le traitement l'attend, en réserve dans la vie de l'éternité.

Le corps est sujet à différentes sortes de maladies; les unes sont faciles à traiter, les autres non, et pour ces dernières on a recours aux incisions, aux cautérisations, aux potions amères pour faire disparaître le mal qui a frappé le corps. C'est quelque chose du même genre que nous annonce le jugement de l'au-delà pour la guérison des infirmités de l'âme. Si nous sommes frivoles, cela constitue une menace et un procédé de correction sévère, afin que la crainte d'une expiation douloureuse nous amène à fuir le mal et à devenir plus sages; mais la foi des esprits plus sensés y voit un procédé de guérison et une thérapeutique appliqués par Dieu de manière à ramener à la grâce primitive l'être qu'il a créé.

En effet, ceux qui enlèvent, par l'incision ou la cautérisation, les clous ou les verrues qui se sont formés contre nature à la surface du corps, ne parviennent pas à guérir sans douleur ceux qui reçoivent leurs soins; mais ce n'est pas pour causer un dommage au patient qu'ils pratiquent l'incision. Il en est de même pour toutes les callosités matérielles qui se sont formées sur nos âmes devenues charnelles par leur participation aux maladies au moment du jugement, elles sont coupées et retranchées par l'ineffable sagesse et par la puissance de celui qui est, comme dit l'Évangile, le médecin des méchants : «Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades» (Lc 5,31; cf. Mt 9,12; Mc 2,17).

En raison de la grande affinité qui s'est établie entre l'âme et le mal, voici ce qui se passe : l'incision de la verrue provoque une vive douleur à la surface du corps, car ce qui s'est développé dans la nature contre la nature elle-même tient à la substance par une sorte de sympathie, et il se produit un mélange inattendu de l'élément étranger avec notre être propre, si bien que le fait de séparer l'élément contre nature entraîne une sensation douloureuse et aiguë; de même, quand l'âme s'exténue et se consume dans les reproches que lui attire sa faute, comme dit le prophète (Ps 34,12), à cause de son union profonde avec le mal, alors se présente inévitablement tout un cortège de douleurs indicibles, inexprimables, tout aussi impossibles à décrire que les biens que nous espérons. Ni les uns, ni les autres, en effet, ne se prêtent aux moyens d'expression dont dispose le langage, ni aux conjectures de la pensée.

Donc, si l'on examine à distance la fin que se propose dans sa sagesse celui qui gouverne l'univers, on ne peut pas, en bonne logique, désigner avec mesquinerie le créateur de l'humanité comme responsable de ses maux, en prétendant ou bien qu'il ignore l'avenir ou bien, s'il le

connaissait pour l'avoir créé, qu'il n'est pas étranger à l'élan qui porte vers le mal : il savait l'avenir et il n'a pas empêché le mouvement qui le préparait !

Que le genre humain se détournerait du bien, c'est ce que n'ignorait pas le maître dont la puissance règne sur toutes choses et qui voit les temps à venir aussi bien que le passé.

Mais tout comme il assistait en esprit à l'égarement du genre humain, il a médité le moyen de le ramener au bien. Qu'est-ce qui valait le mieux ? ne pas appeler du tout notre nature à la vie, puisqu'il prévoyait que la créature s'écarterait du bien, ou la faire naître et, lorsqu'elle serait malade, la rappeler par la voix du repentir à sa grâce primitive ?

Nommer Dieu l'auteur des maux, à cause des souffrances du corps qui découlent nécessairement du caractère inconsistant de notre nature, ou refuser absolument de croire qu'il est le créateur de l'homme, afin de ne pas lui imputer la responsabilité de nos souffrances, c'est le fait d'une extrême petitesse d'esprit chez ceux qui se fient à la sensation pour distinguer le bien du mal. Ils ne savent pas que seul est bon par nature ce qui est sans rapport avec la sensation, et qu'une seule chose est mauvaise : l'hostilité à l'égard du véritable bien.

Juger d'après la peine et le plaisir le bien et ce qui n'est pas le bien, c'est le propre de la nature dépourvue de raison, chez les êtres en qui ne peut trouver place la conception du véritable bien, parce qu'ils n'ont point part à l'intelligence et à la réflexion. Mais l'homme est l'ouvrage de Dieu, qui l'a créé bon et l'a destiné aux plus grands biens; c'est ce que montre à l'évidence non seulement ce qui vient d'être dit, mais aussi une foule d'autres raisons que nous passerons sous silence, à cause de leur grand nombre, pour ne pas nous étendre à l'excès.

Or, quand nous avons nommé Dieu le créateur de l'homme, nous n'avons pas oublié les points soigneusement établis dans le préambule à l'intention des païens. Le Verbe de Dieu, y démontrions-nous, étant substance et doué d'une existence réelle, est lui-même à la fois Dieu et Verbe, il renferme toute puissance créatrice, ou plutôt, il est la puissance elle-même, porté vers tout ce qui est bon et accomplissant tout ce qu'il a décidé parce qu'en lui, pouvoir et désir coïncident; la vie de tout ce qui existe est sa volonté et son œuvre; c'est lui qui a amené l'homme à la vie, après l'avoir orné, à l'image de Dieu, de tous les plus beaux privilèges.

Or, seul ignore le changement ce qui ne tient pas sa naissance d'une création, tandis que tout ce que la nature incréée a tiré du néant, devant le principe même de son existence à cette transformation, vit toujours dans le changement. Si la créature agit selon sa nature, le changement se produit sans cesse dans le sens du mieux; mais si elle s'est détournée de la voie droite, elle est entraînée vers l'état opposé par un mouvement ininterrompu.

Ce dernier cas est celui de l'homme : le caractère changeant de sa nature l'avait fait glisser vers l'état opposé. D'autre part, cet abandon du bien, une fois accompli, a pour conséquence l'apparition de toutes les formes du mal : le fait de se détourner de la vie provoqua la mort; la privation de la lumière entraîna l'obscurité; la vertu faisant défaut, le mal apparut, et c'est ainsi que toutes les formes du bien furent remplacées une à une par la série des maux contraires. Celui que son irréflexion avait fait tomber dans ces maux et les autres du même genre (car l'être dont la raison avait été égarée était incapable de rester dans la raison et de prendre une décision sage, lui qui s'était écarté de la sagesse), celui-là, par qui devait-il être rappelé à la grâce de son état primitif ? À qui importait le relèvement de la créature déchue, le rappel à la vie de l'être perdu, la bonne direction à donner à l'homme égaré ? à qui, sinon au maître absolu de la création ? Celui-là seul, en effet, qui à l'origine avait donné la vie, disposait du pouvoir et du privilège de la ranimer, même éteinte. C'est ce que nous apprend le mystère de la vérité, en nous enseignant que Dieu a créé l'homme à l'origine, et l'a sauvé après sa chute.

9. Jusqu'ici au moins, celui qui considère l'enchaînement des idées se trouvera peut-être d'accord avec notre doctrine, car rien de ce qui a été dit ne lui semblera étranger à l'idée que l'on doit se faire de Dieu. Mais dans la suite, il réagira autrement, en présence des faits qui sont la principale confirmation du mystère de la vérité : la naissance humaine du Christ, sa croissance, de la petite enfance jusqu'à la maturité, le besoin de se nourrir et de boire, la fatigue, le sommeil, le chagrin et les larmes, la dénonciation calomnieuse et le tribunal, la croix, la mort et la mise au tombeau. Ces faits, qu'il leur faut admettre en même temps que notre sainte religion, émoussent pour ainsi dire la foi des esprits trop mesquins, si bien que les doctrines exposées tout d'abord les empêchent d'accepter aussi ce qui y fait suite. En effet, ce qu'il y a de vraiment digne de Dieu dans la résurrection d'entre les morts, ils ne l'admettent pas, parce que la mort a quelque chose d'avorissant.

Quant à moi, je pense qu'il faut d'abord dégager un peu sa raison de la grossièreté charnelle, afin de concevoir le bien lui-même et ce qui en est différent; et pour cela, s'interroger sur leurs caractères distinctifs. Aucun esprit réfléchi, je crois, ne contestera qu'entre toutes les choses, une seule est honteuse par nature : qui s'attache au mal, tandis que ce qui est étranger

au mal est exempt de toute honte. Or ce qui ne comporte aucun élément honteux est conçu comme faisant absolument partie du bien, et ce qui est vraiment bon n'admet aucun mélange avec son contraire. D'autre part, tout ce que l'esprit découvre dans la notion de bien convient à Dieu.

Alors, de deux choses l'une : que l'on nous démontre que la naissance, l'éducation, la croissance, le progrès vers la maturité naturelle, l'épreuve de la mort et la résurrection sont des formes du mal; ou bien, si tout cela est hors du mal, il faudra bien reconnaître que ce qui est étranger au mal n'a rien de honteux. Or, puisque tout ce qui est pur de toute honte et de tout mal est parfaitement bon, comment ne seraient-ils pas à plaindre de leur folie, ceux qui soutiennent une doctrine selon laquelle le bien ne convient pas à Dieu ?

10. Nouvelle objection : la nature humaine est chose petite et facile à délimiter, tandis que la divinité est infinie; comment l'atome aurait-il pu enfermer l'infini ? Mais qui prétend que l'infini a été enfermé dans les limites de la chair comme dans un récipient ? Même dans notre propre vie, il n'en va pas ainsi : la nature pensante n'est pas emprisonnée dans les bornes de la chair. Le volume du corps est certes délimité par ses propres parties, mais l'âme, elle, grâce aux mouvements de la pensée, s'étend librement à toute la création, elle s'élève jusqu'aux cieux, se pose sur les abîmes de la mer, parcourt la surface de la terre, dans son activité se glisse jusque dans les régions souterraines; souvent même, elle parvient à l'intelligence des merveilles célestes sans être alourdie par le corps qu'elle traîne après elle.

Alors, si l'âme humaine, pourtant mêlée au corps en vertu des lois naturelles, peut être partout à son gré, quelle nécessité oblige à dire de la divinité qu'elle est enfermée de toutes parts dans la nature charnelle, et nous empêche de nous servir d'exemples à notre portée pour nous faire du plan de Dieu une idée qui soit digne de lui ? Prenons le cas de la lampe : on voit le feu s'attaquer tout autour à la matière qui l'alimente, la raison distingue le feu attaché à la matière de la matière qui nourrit le feu, mais il n'est pas possible, en fait, de les séparer l'un de l'autre pour montrer la flamme en soi, séparée de la matière; l'une et l'autre se confondent en un seul. Eh bien ! il en va de même pour notre sujet. Dans notre exemple, il ne faut pas faire entrer en compte la nature périssable du feu, mais retenir seulement de notre image ce qui convient, en rejetant ce qui est inapplicable. Nous, nous voyons la flamme s'attacher à ce qui l'alimente sans pourtant se laisser emprisonner par la matière. De même, qu'est-ce qui nous empêche, lorsque nous concevons une union et un rapprochement entre une nature qui est divine et l'humanité, de sauvegarder jusque dans ce rapprochement l'idée que l'on doit se faire de Dieu, dans la conviction que la divinité ne peut être enfermée dans des limites, même si elle est dans l'homme ?

11. Si vous vous demandez, d'autre part, comment la divinité se mélange à l'humanité, c'est le moment de chercher d'abord ce qu'est l'union de l'âme et de la chair. Si l'on ignore la manière dont l'âme s'unit au corps, n'allez pas croire que l'autre question non plus soit du ressort de votre intelligence ! Mais, dans le premier cas, nous avons acquis la conviction que l'âme était de nature différente du corps, puisque, une fois isolée de l'âme, la chair est inerte et morte; dans le second, nous reconnaissons de même que la nature divine diffère de la nature mortelle et périssable en ce qu'elle est d'une majesté plus haute, mais nous sommes incapables de comprendre comment s'opère cette union intime de Dieu et de l'homme.

Dieu a pris naissance dans la nature humaine, les miracles qui nous ont été rapportés nous empêchent de le mettre en doute. Mais chercher le comment est une entreprise qui dépasse le raisonnement et nous y renonçons. Nous avons, en effet, la conviction que toute la création corporelle et intelligible est l'œuvre de la nature incorporelle et incréée, mais notre foi n'est pas liée pour autant à la recherche du pourquoi et du comment. Il y a une création, voilà ce que nous admettons, et nous laissons de côté, sans curiosité indiscrette, la manière dont a été organisé l'univers, car c'est une question mystérieuse et qui ne peut s'expliquer

12. Dieu s'est manifesté à nous sous une forme charnelle si l'on en cherche les preuves, qu'on en regarde les effets. Car on ne saurait avoir de l'existence de Dieu, considérée globalement, d'autre preuve que le témoignage de son activité même. Quand nous jetons les yeux sur l'univers et que nous examinons les divers aspects de l'économie du monde, ainsi que les bienfaits réalisés dans notre vie par une action divine, nous comprenons qu'au-dessus, il y a une puissance qui crée ce qui naît et protège ce qui existe; de la même façon, quand il s'agit du Dieu qui s'est manifesté à nous au moyen de la chair, nous tenons pour une preuve suffisante de cette manifestation de la divinité les prodiges considérés dans leurs effets, en remarquant dans les actions que nous avons relatées tous les traits qui caractérisent la nature divine.

C'est à Dieu qu'il appartient de donner la vie aux hommes, à Dieu de conserver ce qui existe par sa providence, à Dieu d'accorder nourriture et boisson aux êtres qui ont en partage une

vie charnelle, à Dieu de faire du bien à qui est dans le besoin, à Dieu de remettre en état par la santé la nature que la maladie avait altérée, à Dieu de régner également sur la création tout entière, sur la terre, sur la mer, sur l'air et sur les régions plus élevées que l'air, à Dieu d'avoir une puissance qui suffit à tout, et avant toutes choses, d'être au-dessus de la mort et de la corruption.

Si donc le récit qui le concerne laissait de côté l'un quelconque de ces privilèges ou d'autres du même genre, ceux qui demeurent étrangers à la foi seraient en droit de tirer un trait sur le mystère de notre religion. Mais si, dans les récits qui parlent de lui, on retrouve tout ce qui donne une idée de Dieu, qu'est-ce qui peut alors faire obstacle à la foi ?

13. Mais, dit-on, la naissance et la mort sont le propre de la nature charnelle. Je le dis aussi, mais ce qui a précédé la naissance du Christ et suivi sa mort n'a rien de commun avec notre nature à nous. En effet, quand nous jetons les yeux sur les deux extrémités de la vie humaine, nous savons et d'où nous tenons notre origine et quelle est notre fin : l'homme doit le début de son existence à une faiblesse et il l'achève dans l'infirmité. Mais quand il s'agit du Christ, la naissance ne doit pas son origine à une faiblesse et la mort n'a pas abouti à un état d'infirmité. Car ce n'est pas la volupté qui a provoqué la naissance, pas plus que la corruption n'a succédé à la mort (cf. Ps 16,10).

Ce miracle vous laisse incrédule ? Votre incrédulité me fait plaisir, car vous reconnaissez que ces miracles dépassent la nature pour les raisons mêmes qui vous font estimer que notre enseignement dépasse la croyance. Que nous ne puissions pas prêcher notre religion en nous appuyant sur les lois naturelles, voilà justement ce qui doit vous prouver la divinité de celui qui s'est manifesté à nous. En effet, si ce qu'on raconte du Christ restait dans les limites de la nature, où serait le divin ? Mais si le récit dépasse la nature, ce qui provoque le doute est précisément ce qui prouve la divinité de celui que nous annonçons.

L'homme naît de l'union de deux personnes et après la mort, il subit la destruction. Si vous retrouviez ces mêmes caractères dans la doctrine que nous prêchons, vous estimeriez absolument que ne saurait être un Dieu celui qui, selon notre témoignage, serait soumis à des conditions propres à notre nature à nous. Or, vous entendez dire au contraire qu'il a bien eu une naissance, mais qu'il n'a pas participé aux conditions de notre nature, en raison de la manière dont il est né et parce qu'il a échappé à la transformation qui aboutit à la corruption. En bonne logique, vous devriez donc orienter votre incrédulité dans le sens opposé, c'est-à-dire vous refuser à penser qu'il n'était qu'un homme comme les autres, qui naissent selon la nature.

Car si l'on ne croit pas que le Christ était un homme de cette sorte, on doit nécessairement en arriver à la conviction qu'il était Dieu. En effet, celui qui nous fait le récit de sa naissance nous relate en même temps qu'il est né d'une vierge (Mt 1; Lc 2). Or, si nous croyons à sa naissance à cause de ce récit, les mêmes raisons nous empêchent de douter qu'il soit né comme il est dit.

Sa mère était vierge, ajoute celui qui parle de cette naissance; et celui qui mentionne sa mort atteste avec la mort la résurrection. Si donc le récit qui vous est fait vous conduit à croire qu'il y a eu mort et naissance, ce même récit vous fera admettre que cette naissance et cette mort sont exemptes de tout caractère d'infirmité. Mais, objectera-t-on, tout cela dépasse la nature ! Il ne reste donc pas, lui non plus, dans l'ordre de la nature, celui dont il est démontré que la naissance a eu lieu dans des conditions surnaturelles.

14. Mais alors, demande-t-on, quelle est la cause qui a fait s'abaisser ainsi la divinité ? Comment croire que Dieu, l'infini, l'incompréhensible, l'inexprimable, lui qui surpasse toute conception et toute grandeur, se mêle à la souillure de la nature humaine, avilissant par ce mélange avec la bassesse les formes sublimes de son activité ?

15. À cette question, nous ne sommes pas embarrassés pour fournir une réponse qui convienne à la majesté divine. Vous cherchez la raison pour laquelle Dieu a pris naissance dans l'humanité ? Retranchez de la vie les bienfaits qui viennent de Dieu, et vous ne pourrez plus dire à quels caractères vous reconnaissez le divin. Car ce sont les bienfaits que nous recevons qui nous font connaître le bienfaiteur : d'après ce qui nous arrive, nous conjecturons par analogie la nature du bienfaiteur. Eh bien ! si l'amour de l'humanité est le signe particulier de la nature divine, vous tenez la raison que vous cherchiez, vous tenez la cause de la présence de Dieu dans l'humanité.

Malade, notre nature demandait à être guérie; déchue, à être relevée; morte, à être ressuscitée. Nous avons perdu la possession du bien, il fallait nous la rendre. Enfermés dans les ténèbres il fallait nous porter la lumière; captifs, nous attendions un sauveur; prisonniers, un secours; esclaves, un libérateur. Ces raisons-là étaient-elles sans importance ? Ne méritaient-elles pas d'émouvoir Dieu au point de le faire descendre jusqu'à notre nature humaine pour la visiter, puisque l'humanité se trouvait dans un état si misérable et si malheureux ?

Mais, dira-t-on, Dieu pouvait faire du bien à l'homme tout en restant lui-même exempt de faiblesse. Celui qui a créé l'univers par sa volonté et qui a tiré l'être du néant par un acte de sa puissance, pourquoi ne s'est-il pas servi de sa souveraine liberté pour arracher l'homme à la puissance ennemie et le ramener à sa condition primitive, s'il lui plaisait de le faire ? Mais voilà il prend des chemins détournés; il revêt une nature corporelle; entré dans la vie par la naissance il en parcourt successivement toutes les étapes; il fait ensuite l'expérience de la mort (cf. Heb 2,9) et il atteint ainsi son but par la résurrection de son propre corps. Ne lui était-il pas possible, en restant dans les hauteurs de la gloire divine, de sauver l'homme par un seul ordre et de renoncer à ces longs circuits ? Il nous faut établir la vérité en réponse à des objections de ce genre, afin que rien ne puisse gêner la foi de ceux qui recherchent avec beaucoup de soin l'explication rationnelle de ce mystère.

Et tout d'abord, examinez ce qui s'oppose exactement à la vertu (c'est une question à laquelle nous avons consacré plus haut un certain développement). Comme l'obscurité s'oppose à la lumière et la mort à la vie, le vice – et rien d'autre que lui – s'oppose manifestement à la vertu. De la foule d'objets que nous pouvons considérer dans la création, rien n'offre un contraste absolu avec la lumière ou la vie, rien : ni pierre, ni bois, ni eau, ni homme, absolument rien de ce qui existe, en dehors des notions proprement opposées, comme l'obscurité et la mort. De même pour la vertu : impossible de dire que rien dans la création soit conçu comme s'opposant à elle, si ce n'est la notion de vice.

Si nous prétendions, dans notre enseignement, que la divinité a pris naissance dans le vice, notre adversaire trouverait là l'occasion d'attaquer notre foi, et la doctrine que nous soutiendrions sur la nature divine serait discordante et invraisemblable; car il serait sacrilège de dire que la sagesse personnifiée, la bonté, l'incorruptibilité et toutes les notions et appellations sublimes se sont changées en leurs contraires.

Donc si la véritable vertu, c'est Dieu; si rien ne s'oppose à la vertu, sauf le vice; si Dieu prend naissance non pas dans le vice, mais dans la nature humaine, et si seule est indigne de Dieu et avilissante l'infirmité attachée au mal, puisque Dieu n'y est pas né et ne pouvait y naître en raison de sa nature, pourquoi avoir honte de convenir que Dieu est entré en contact avec la nature humaine, alors qu'on ne voit rien dans la condition de l'homme qui s'oppose à la conception de la vertu ? En effet, ni la faculté de raisonner, ni celle de comprendre, ni celle de connaître, ni aucune autre du même genre, propre à l'être humain, ne se trouvent opposées à la conception de la vertu.

16. Mais, dit-on, notre corps est soumis au changement, et c'est une faiblesse. Celui qui a pris naissance dans ce corps se trouve dans un état de faiblesse. Or, la divinité est exempte d'infirmité. On se fait donc de Dieu une conception qui lui est étrangère si l'on veut démontrer que l'être naturellement exempt de faiblesse en vient à partager un état de faiblesse.

À cette objection, nous opposerons encore une fois le même argument. On emploie le mot faiblesse dans deux sens, un sens propre et un sens abusif. Le mouvement qui, en rapport avec la volonté, fait passer de la vertu au vice est véritablement une faiblesse. Tout ce qui, au contraire, se présente successivement dans la nature, à mesure qu'elle suit l'enchaînement qui lui est propre, serait appelé plus justement un mode d'activité qu'un état de faiblesse; ainsi : la naissance, la croissance, la permanence du sujet alors que la nourriture entre en lui puis en sort, la réunion des éléments pour constituer le corps, et, à l'inverse, la dissolution de ce composé et le retour des éléments à leur milieu naturel.

Avec quoi, selon notre religion, la divinité est-elle entrée en contact ? Est-ce avec la faiblesse, prise au sens propre du mot, c'est-à-dire avec le vice ? ou est-ce avec la mobilité de notre nature ? Si notre enseignement soutenait que la divinité a pris naissance parmi ce qui a été défendu, il faudrait fuir l'absurdité d'une doctrine qui n'offrirait aucune idée sensée sur la nature divine; mais elle affirme que Dieu est entré en contact avec notre nature alors que celle-ci tenait de lui à la fois sa première origine et le principe de son existence. S'il en est ainsi, en quoi la religion que nous prêchons se trompe-t-elle sur l'idée qu'on doit se faire de Dieu, puisque, dans nos idées sur Dieu, il n'y a place avec la foi pour aucun état de faiblesse ? Nous ne disons pas davantage du médecin qu'il tombe malade quand il soigne le malade : même s'il entre en contact avec la maladie, celui qui la soigne reste exempt du mal.

Si la naissance n'est pas en soi une infirmité, un mal, on ne peut appliquer à la vie la qualification d'infirmité. C'est l'infirmité attachée à la volupté qui provoque la naissance de l'homme, et l'impulsion qui entraîne au mal les êtres vivants est une maladie de notre nature; Dieu, lui, selon notre religion, est exempt de l'une et de l'autre. Donc, si la naissance a été exempte de volupté, et la vie exempte de vice, quelle infirmité reste-t-il qui ait été partagée par Dieu, dans ce que dit notre sainte religion ?

Notre adversaire appelle-t-il infirmité la séparation de l'âme et du corps ? Il serait juste alors de commencer à donner le nom, beaucoup plus tôt : à la réunion de ces deux éléments. Car si la séparation d'éléments qui étaient unis est une infirmité, l'union d'éléments jusque-là séparés en est une elle aussi. Il y a changement, en effet, dans les deux cas, et dans l'assemblage de ce qui était séparé et dans la dissociation des éléments qui s'étaient liés et avaient formé un tout.

Le nom que l'on donne au changement final est précisément celui dont il convient d'appeler le changement initial. Mais si le premier changement, celui que nous appelons naissance, n'est pas une infirmité, il ne serait pas logique de traiter d'infirmité le second, celui que nous nommons mort, celui dans lequel est brisée l'union de l'âme et corps.

Quant à Dieu, voici ce que nous affirmons : il a passé par les deux phases du changement de notre nature, celle qui met l'âme en contact avec le corps et l'autre, qui sépare l'âme du corps; il s'est mêlé à chacun de ces deux éléments que sont la partie sensible et la partie intelligible du composé humain; et par cette combinaison ineffable, inexprimable, il a obtenu ce résultat : l'union désormais éternelle des éléments une fois unis, c'est-à-dire de l'âme et du corps.

En effet, notre nature ayant été entraînée en vertu de ses propres lois, même en la personne du Christ, vers la séparation de l'âme et du corps, Dieu a de nouveau réuni les parties séparées en les «recollant», avec la puissance divine, en rajustant dans une union indestructible ce qui avait été divisé. Et c'est cela, la résurrection : le retour, après la dissolution, des éléments séparés à une union indissoluble, pour que soit rappelée la grâce première attachée au genre humain, et que nous puissions revenir à la vie éternelle, une fois écoulé dans la décomposition le vice uni à notre nature, comme cela se passe pour un : il se répand et disparaît quand on a brisé le vase qui le renferme et qu'il n'y a plus rien pour le contenir.

Or, de même que la mort, s'étant une fois produite pour le premier homme, s'était transmise à toute la nature humaine (cf. Rm 5,15; 1 Co 15,21), de même le principe de la résurrection s'étend, grâce à un seul, à l'humanité tout entière. Celui qui a de nouveau uni à son propre corps l'âme qu'il avait prise, grâce à sa puissance qu'il avait communiquée à l'un et à l'autre dès leur formation, a mêlé, de façon plus générale, la substance intelligible à l'élément sensible, car l'impulsion donnée a suivi aisément jusqu'au bout une marche logique.

En effet, dans l'humanité qu'il avait revêtue, l'âme est retournée au corps après la dissolution; et comme si c'était là son point de départ, l'union de ce qui avait été séparé s'étend en puissance à toute la nature humaine également. Et voilà le mystère du dessein de Dieu concernant la mort et la résurrection d'entre les morts; Dieu n'a pas empêché la mort de séparer l'âme du corps, selon l'ordre nécessaire de la nature, mais il les a de nouveau réunis l'un à l'autre par la résurrection, afin d'être lui-même le point de rencontre de la mort et de la vie, en arrêtant en lui la décomposition de la nature produite par la mort et en devenant lui-même un principe de réunion pour les éléments séparés.⁹

17. Mais on soutiendra que l'objection qui nous avait été opposée ne se trouve pas encore résolue; au contraire, ce qui vient d'être dit donnerait une force nouvelle à l'argumentation des incrédules. En effet, si Dieu possède toute la puissance que notre discours a démontrée, s'il lui appartient de détruire la mort et d'ouvrir l'accès à la vie, pourquoi n'exécute-t-il pas par sa seule volonté ce qu'il a décidé, au lieu d'accomplir notre salut par un moyen détourné, en venant au monde, en grandissant, en faisant l'expérience de la mort pour sauver l'homme, alors qu'il pourrait, sans passer par là, assurer notre salut ?

En réponse à de tels propos, il suffirait de faire observer aux esprits sensés que ce ne sont pas non plus les malades qui fixent aux médecins la nature des soins à appliquer; ils ne discutent pas avec leurs bienfaiteurs sur la forme du traitement, en demandant pourquoi celui qui les soigne touche la partie malade et imagine tel remède pour les délivrer du mal, alors qu'il devrait en employer un autre; bien au contraire, ce qui compte à leurs yeux, c'est le résultat, et ils reçoivent avec reconnaissance le service rendu.

En fait, si, comme le dit le prophète (Ps 31,20), la bonté divine est immense, son aide nous reste cachée, elle n'apparaît pas encore distinctement dans la vie présente; car toutes les objections des incrédules disparaîtraient si l'objet de notre attente était sous nos yeux; mais en réalité, il attend les siècles à venir, de manière à ce que s'y dévoile ce que nous ne pouvons voir aujourd'hui que par les yeux de la foi. Puisqu'il en est ainsi, il faudrait dans la mesure du possible recourir à quelques raisonnements qui permettraient de résoudre les difficultés présentes, en accord avec ce qui précède.

⁹ Grégoire écrit ailleurs : «Le Verbe en prenant chair s'est mêlé à l'homme et a pris en soi notre nature entière afin que l'humain soit divinisé par ce mélange avec Dieu : la pâte de notre nature est sanctifiée tout entière par le Christ, prémices de la création» (*Contre Apollinaire* 2, 4).

18. Et pourtant, si l'on est convaincu que Dieu est venu résider dans notre vie, il est peut-être inutile de critiquer sa présence en prétendant qu'elle ne s'est pas produite selon une certaine sagesse et suivant une raison supérieure. Car, pour des esprits qui ne sont pas trop hostiles à la vérité, il y a déjà une preuve non négligeable de cette visite divine, celle qui s'est manifestée, sans attendre la vie future, dans l'existence présente; je veux dire le témoignage que fournissent les faits eux-mêmes.

Qui ne sait, en effet, comment la ruse des démons était déjà parvenue à ses fins sur la terre et s'était rendue maîtresse de la vie humaine par le culte insensé des idoles; comment c'était l'usage, chez tous les peuples de l'univers, d'honorer les démons sous la forme des idoles par des sacrifices d'animaux et les souillures du sang des victimes déposées sur les autels?

Mais comme le dit l'Apôtre (Tt 2,11), dès que s'est manifestée la grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes, venue nous visiter en prenant la nature humaine, tout disparut comme une fumée : les folies des oracles et des prédictions cessèrent; plus de processions solennelles; les souillures sanglantes des hécatombes furent supprimées; et chez la plupart des peuples, disparurent complètement autels, propylées, enceintes sacrées, copies d'images consacrées et tout ce qu'entouraient de leurs soins les ministres des démons pour se tromper eux-mêmes comme ceux qu'ils rencontraient, si bien qu'en beaucoup d'endroits, on ne se rappelle même pas si ces choses ont existé jadis. A leur place apparurent, sur toute la surface de la terre,¹⁰ au nom du Christ, des temples et des autels, le sacrifice auguste et pur de sang, et la sagesse sublime qui se dirige par les actes plutôt que par les paroles, et le dédain de la vie, et le mépris de la mort. C'est ce que manifestèrent ouvertement ceux que les tyrans voulaient obliger à trahir leur foi, eux qui acceptèrent avec indifférence les mauvais traitements infligés à leur corps et leur condamnation à mort, ce qu'ils n'auraient évidemment pas supporté avec tant de fermeté s'ils n'avaient pas eu la preuve certaine et incontestable du séjour de Dieu parmi nous.

Et voici un fait qui peut être donné lui-même aux juifs comme une preuve suffisante de la venue sur la terre de celui auquel ils refusent de croire.¹¹ Jusqu'à la manifestation du Christ, resplendissaient chez eux le palais de Jérusalem, ce temple renommé au loin, les sacrifices célébrés chaque année selon la loi; tout ce qui avait été fixé par la loi sous une forme voilée, pour les esprits capables d'en comprendre le sens mystique, se poursuivait jusqu'à ce moment-là sans rencontrer d'empêchement, suivant les rites religieux présents dès l'origine. Puis ils virent celui qui était attendu, celui que la voix des prophètes et la loi leur avaient enseigné auparavant; mais au lieu de croire à sa manifestation, ils préférèrent ce qui n'était plus désormais qu'une crainte superstitieuse qu'ils interprétaient mal, en observant la lettre de la loi, attachés servilement à la coutume plutôt qu'à l'esprit. Alors, ils ne surent pas accueillir la grâce qui s'était manifestée, et le caractère auguste des cérémonies de leur culte ne subsista plus que dans des récits : le temple n'est même plus connu par ses vestiges; de cette ville brillante, il ne reste que des ruines, et les juifs n'ont gardé aucune des anciennes prescriptions de la loi; à Jérusalem même, l'accès du lieu saint leur est interdit par décret des souverains.

19. Cependant, ni les païens ni les défenseurs des doctrines juives ne consentent à voir là des preuves de la présence divine. Il serait bon alors, pour répondre aux objections qui nous sont faites, d'expliquer en détail dans notre exposé pourquoi la nature divine s'unit à la nôtre, en intervenant elle-même pour sauver le genre humain au lieu de donner des ordres afin d'accomplir son dessein. Dans ces conditions, quel pourrait bien être le point de départ qui nous permettrait, par une suite logique, de mener notre discours au but qu'il se propose ? En est-il un autre que de résumer les conceptions que se fait sur Dieu la piété ?

20. Tout le monde en est d'accord : on doit croire que Dieu possède non seulement la puissance, mais la justice, la bonté, la sagesse et tout ce qui porte la pensée vers ce qui est supérieur. Par suite, pour le plan dont nous parlons, il est impossible que tel des attributs qui conviennent à Dieu veuille se manifester et non pas tel autre. Car il n'y a absolument aucun de ces noms sublimes qui corresponde en lui-même et par lui seul à une vertu indépendamment des autres : la bonté n'est pas véritablement bonne s'il n'y a pas place auprès d'elle pour la justice, la sagesse et la puissance, car l'absence de justice, ou de sagesse, ou de puissance ne peut être le bien. De même, si la puissance est séparée de la justice ou de la sagesse, on ne conçoit pas

¹⁰ Il s'agit de la terre connue de Grégoire, qui se borne au monde méditerranéen. Toujours est-il que la rapide diffusion de l'évangile a frappé les esprits païens eux-mêmes que Grégoire a sans cesse dans son collimateur.

¹¹ Le texte fait allusion à l'incendie du Temple, lors de la prise de Jérusalem par l'armée romaine, qui met fin au culte juif, et au décret d'Hadrien, en 134.

qu'elle fasse partie de la vertu, car sous cette forme elle est brutalité et tyrannie. De même aussi les autres attributs : la sagesse, si elle ne s'accompagnait pas de la justice, ou la justice, si on la concevait sans la puissance et le bien, seraient dans ces conditions plus légitimement appelées du nom de vice; car ce qui manque de l'élément supérieur, comment le compter au nombre des biens ?

Dans nos idées sur Dieu, il convient que tous ces attributs se trouvent réunis; aussi nous faut-il examiner si, au plan divin qui concerne l'homme, fait défaut l'une quelconque des conceptions que l'on doit se faire de Dieu. Nous cherchons, à propos de Dieu, tous les signes qu'il donne de sa bonté. Et quel témoignage de bonté pourrait être plus évident que de réclamer le transfuge passé à l'ennemi, sans que la versatilité de la volonté humaine n'affecte du même coup la nature ferme dans le bien et immuable ? En effet, il ne serait pas venu nous sauver, comme le dit David (Ps 106,4-5; 119,65-68), si sa bonté ne lui avait inspiré un tel dessein.

Mais la bonté de ce dessein aurait été sans profit, si la sagesse n'avait fait agir l'amour de l'humanité. Et en effet, quand il s'agit de malades, nombreux sont peut-être ceux qui souhaitent voir délivrée de ses maux la personne souffrante, mais seuls mènent jusqu'à un résultat leur bonne volonté envers les malades, ceux dont la science est capable de travailler activement à la guérison du patient. Il faut donc que la sagesse ait été étroitement unie à la bonté.

Comment découvre-t-on dans les faits cette union de la sagesse et de la bonté ? Il n'est pas possible de percevoir en soi, isolément, la bonté de l'intention, car de quelle manière l'intention apparaîtrait-elle, si les faits n'étaient pas là pour la manifester ? Mais précisément l'enchaînement régulier et l'ordre selon lequel les actions se sont accomplies font paraître la sagesse du plan divin.

Et puisque la sagesse, comme on l'a dit plus haut, est une vertu à condition qu'elle soit associée à la justice et que si elle en est séparée, prise à part, elle ne serait plus un bien à elle seule, il serait bon, lorsque nous exposons le plan relatif à l'homme, d'unir aussi en pensée ces deux attributs, je veux dire la sagesse et la justice.

21. Qu'est-ce donc que la justice ? Rappelons-nous les points établis au début de notre discours, d'après la suite naturelle des idées : l'homme a été créé à l'image de la nature divine; il conserve sa ressemblance avec la divinité par les privilèges qui lui restent et par son libre arbitre; mais, nécessairement, sa nature est changeante. Il était impossible, en effet, que tenant d'un changement le principe de son existence, il ne fût pas enclin au changement. Car le passage du néant à l'existence est un changement : le non-être se change en être, en vertu de la puissance divine. Et il est inévitable que le changement s'observe chez l'homme, d'autant plus que l'homme n'est qu'une copie de la nature divine; or, une imitation, si elle ne comportait aucune différence, se confondrait absolument avec ce qu'elle reproduit.

Et voici en quoi consiste la différence entre l'image et le modèle original : celui-ci est immuable par nature, l'autre tient d'un changement son existence – nous l'avons exposé – et, soumise au changement, ne peut demeurer dans l'être.

Le changement est un mouvement qui sans cesse fait quitter l'état présent pour un état différent. Un mouvement de ce genre prend deux formes : dans l'une, il tend toujours vers le bien, et dans ce cas, le progrès ne connaît pas d'arrêt, puisque l'espace parcouru ne comporte pas de limite; dans l'autre, il tend vers l'état opposé, dont l'essence est de n'exister pas. En effet, le contraire du bien, comme il a été dit plus haut, s'oppose à lui à peu près dans le sens où nous disons que ce qui n'est pas s'oppose à ce qui est, la non-existence à l'existence. Or, dans la tendance et dans le mouvement qui s'accompagnent de variation et de changement, il est impossible à la nature de rester immuable en elle-même : notre volonté tend tout entière vers un but, parce que son désir du bien la met naturellement en mouvement.

Mais le bien a deux formes : l'une véritable et naturelle, l'autre toute différente et seulement colorée d'une apparence de bien. Ce qui permet d'en juger, c'est l'intelligence établie au-dedans de nous; avec elle, on court la chance d'atteindre le véritable bien, ou le risque d'être détourné du bien par quelque apparence trompeuse et de tomber dans l'état contraire, comme il arrive dans la fable païenne ¹² à la chienne qui, pour avoir vu dans l'eau le reflet de ce qu'elle portait dans sa gueule, lâcha sa véritable pitance : elle ouvrit la gueule pour avaler l'image de son repas et se retrouva en proie à la faim.

Il arriva donc que l'intelligence, induite en erreur dans son désir du vrai bien, fut détournée vers ce qui n'est pas; la ruse du mauvais conseiller, de l'inventeur du vice lui persuada qu'était le bien le contraire même du bien (la tromperie n'aurait pas réussi, en effet, si l'hameçon du vice

¹² Il s'agit de la fable d'Esopé : «Le chien et sa pitance». La Fontaine s'en est inspiré dans «Le chien qui lâche sa proie pour l'ombre».

n'avait pas été enrobé de l'apparence du bien, en guise d'appât), et l'homme tomba volontairement dans ce malheur quand le plaisir l'eut amené à se soumettre à l'ennemi de la vie. Recherchez maintenant avec moi tous les attributs qui conviennent aux idées que l'on se fait de Dieu : la bonté, la justice, la puissance, l'incorruptibilité, tout ce qui caractérise l'être supérieur. Il est bon, il prend donc en pitié l'homme déchu : comme il est sage, il n'ignore pas les moyens de le relever; discerner ce qui est juste fait aussi partie de la sagesse, car on ne saurait allier à la démenche la véritable justice.

22. Dans tout cela, en quoi consiste la justice ? À ne pas avoir usé contre celui qui nous détenait d'une autorité absolue et tyrannique, et à n'avoir laissé, en nous arrachant à ce maître par un pouvoir supérieur, aucun prétexte de chicane à celui qui avait asservi l'homme par le moyen du plaisir. Ceux qui, pour de l'argent, ont vendu leur propre liberté, sont les esclaves de leurs acquéreurs : ils se sont constitués eux-mêmes les vendeurs de leur propre personne et il n'est permis ni à eux, ni à aucun autre intervenant en leur faveur, de réclamer à grands cris leur liberté, même si ceux qui se sont voués à cette condition sont de naissance noble.

Si, par sollicitude pour la personne vendue, on usait de violence contre l'acheteur, on serait tenu pour coupable, puisqu'on enlèverait par un procédé tyrannique celui qui a été légalement acquis. Par contre, si on voulait le racheter, aucune loi ne s'y opposerait. De même, puisque nous nous étions volontairement vendus, celui qui par bonté nous enlevait pour nous remettre en liberté devait concevoir non pas un procédé tyrannique de salut, mais un procédé conforme à la justice. Or, c'était un procédé de ce genre que de laisser le possesseur choisir la rançon qu'il voulait recevoir pour prix de celui qu'il détenait.

23. Quelle était donc la rançon que devait naturellement préférer recevoir le possesseur ? En poursuivant le raisonnement, on peut se faire une idée de son désir, s'il est vrai que les points dont l'évidence est acquise nous fournissent des indices pour notre recherche présente. Celui qui, d'après la doctrine exposée au début de ce traité, avait fermé les yeux au bien parce qu'il était jaloux du bonheur de l'homme et qui avait fait naître en lui-même les ténèbres du vice, celui qui était malade d'ambition – principe et fondement de la déchéance, et pour ainsi dire mère des autres vices – contre quoi aurait-il accepté d'échanger celui qu'il détenait, si ce n'est bien évidemment contre l'objet qui le dépassait en élévation et en grandeur ? Ainsi pourrait-il satisfaire plus complètement la passion qui l'aveuglait, puisqu'il recevrait plus qu'il ne donnait.

Mais assurément, dans l'histoire de tous les âges, il ne connaissait rien de semblable à ce qu'il voyait se manifester alors : une conception qui n'était pas le fruit d'une union, une naissance exempte de corruption, l'allaitement donné par une vierge, des voix parties des régions invisibles qui, d'en haut, attestaient ce qu'avait de merveilleux cette condition, la guérison sans effort et sans le moindre remède des infirmités naturelles opérée d'un seul coup et par un simple mouvement de la volonté, le retour des morts à la vie, la délivrance des possédés, l'effroi inspiré aux démons. Il y avait aussi le pouvoir de commander aux phénomènes atmosphériques (cf. Mt 8,25-27), celui de marcher sur la mer (cf. Mt 14,25-26; Mc 6,48-49; Jn 6,49); les flots cette fois ne se fendirent pas en deux parts, découvrant le fond de l'abîme pour permettre la traversée des arrivants, comme dans le miracle de Moïse (cf. Ex 14,21-22), mais la surface de l'eau s'affermissait sous les pieds et offrant une sorte de résistance, soutenait solidement la marche. C'était encore l'indifférence à la nourriture aussi longtemps qu'il le voulait, les festins dont se régalaient en plein désert des milliers et des milliers d'hommes; le ciel ne répandait pas pour eux la manne, la terre n'offrait pas des récoltes pour satisfaire leurs besoins, c'était la libéralité de la puissance divine qui leur ouvrait ses mystérieux trésors : le pain qui naissait tout prêt, comme un produit de la terre, entre les mains des serviteurs et se multipliait à mesure que s'en rassasiaient les convives; la chère raffinée fournie par les poissons, sans que la mer eût à contribuer aux besoins du repas, mais grâce à celui-là même qui avait répandu dans la mer l'espèce des poissons.

Et comment exposer un à un tous les miracles de l'Évangile ? Devant cette puissance, l'ennemi comprit que cet échange lui offrait plus qu'il ne possédait. Voilà pourquoi il choisit le Sauveur comme rançon des prisonniers enfermés dans le cachot de la mort. Mais il lui était impossible de regarder en face la vision de Dieu si elle se présentait sans voile : il lui fallait voir en lui le vêtement de la chair, que le péché avait mise en son pouvoir. Aussi la divinité s'est-elle cachée sous une enveloppe de chair, afin que l'ennemi, ayant sous les yeux ce qui lui était habituel et familier, ne fût pas terrifié par l'approche de la puissance supérieure et que, remarquant la puissance dont la lumière grandissait doucement à travers les miracles, il jugeât cette apparition plus digne d'inspirer le désir que de provoquer l'effroi.

Vous voyez comment la bonté a été jointe à la justice et comment la sagesse n'en a pas été séparée. La puissance divine a imaginé de devenir accessible en s'enveloppant d'un corps,

afin que l'économie de notre salut ne soit pas entravée par l'effroi de l'apparition divine; voilà ce qui prouve à la fois la bonté, la sagesse et la justice. La volonté de nous sauver est le témoignage de la bonté; donner au rachat de la créature asservie le caractère d'un contrat montre sa justice; avoir eu la pensée de permettre à l'ennemi l'accès de l'inaccessible est une preuve de la sagesse suprême.

24. Mais si l'on prête attention à la progression logique du discours, il est naturel qu'on cherche où, dans les faits mentionnés, se manifeste le pouvoir de la divinité, ou l'incorruptibilité de la puissance divine. Pour que tout cela soit parfaitement clair, examinons avec soin la suite du mystère, où se montre le mieux le mélange de la puissance avec l'amour de l'humanité.

Tout d'abord, le fait que la nature toute-puissante a été capable de descendre jusqu'à l'humilité de la condition humaine est une plus grande preuve de puissance que d'importants et prodigieux miracles. Car, pour la puissance divine, accomplir une action grande et sublime n'est qu'une conséquence logique de sa nature. Et il ne serait nullement paradoxal de dire que toute la création contenue dans l'univers et tout ce qui existe en dehors du monde visible s'est constitué en vertu de la puissance divine, la volonté même de Dieu s'étant transformée en substance selon son désir. Mais que Dieu soit descendu jusqu'à notre bassesse, voilà qui montre la surabondance de son pouvoir, ce pouvoir qui ne connaît pas d'entraves même dans ces conditions contraires à sa nature.

La tendance à monter est propre à la nature du feu et nul ne pourrait s'étonner d'un phénomène naturel à la flamme; mais si l'on voit la flamme se diriger vers le bas, comme le font les corps pesants, on trouve surprenant un tel phénomène comment le feu, tout en restant feu, sort-il de sa nature par la manière dont il se meut, en prenant ainsi cette direction vers le bas ? Il en va de même pour la puissance divine et qui surpasse tout : ni les immensités des cieux, ni l'éclat des astres, ni l'ordonnance de l'univers, ni l'organisation continue du monde ne font voir cette puissance autant que sa condescendance envers la faiblesse de notre nature; et cela, par la manière dont la grandeur, maintenant placée dans la bassesse, reste visible même dans cette bassesse et ne déçoit pas de son élévation, et dont la divinité, unie à la nature humaine, devient ceci tout en restant cela.

On l'a dit plus haut, la puissance adverse ne pouvait entrer en contact avec Dieu s'il se présentait sans mélange, ni supporter son apparition si elle avait lieu sans voile; voilà pourquoi Dieu, afin d'offrir une prise plus facile à celui qui cherchait à obtenir un avantage en nous échangeant, se cacha sous l'enveloppe de notre nature; de sorte que le démon comme un poisson vorace, en se précipitant sur l'appât de l'humanité, se fit prendre à l'hameçon de la divinité. Ainsi, la vie ayant fait son gîte dans la mort, la lumière étant venue briller dans les ténèbres, on verrait disparaître ce qui s'oppose à la lumière et à la vie. Il est impossible, en effet, que les ténèbres subsistent en présence de la lumière, ni la mort face au bouillonnement de la vie.

Reprenons donc, en nous en tenant aux points essentiels, la suite logique de notre exposé du mystère, afin d'en compléter la justification en réponse à ceux qui accusent le plan divin, parce que la divinité est intervenue en personne pour réaliser le salut de l'humanité. La divinité doit en effet conserver en tout les attributs qui lui conviennent, il ne faut pas se faire d'elle une idée élevée sur tel point, alors qu'on exclurait tel autre caractère de la dignité qui convient à Dieu; toute conception élevée et conforme à la piété doit être sans réserve attribuée à Dieu par la foi, et l'une doit logiquement s'harmoniser avec l'autre.

Or, ont été déjà démontrées la bonté, la sagesse, la justice, la puissance, l'incorruptibilité, tous ces attributs se manifestant dans le dessein qui nous concerne. La bonté se découvre dans la volonté de sauver ce qui était perdu (cf. Lc 19,10); la sagesse et la justice se sont manifestées dans la forme même de notre salut; quant à la puissance, Dieu l'a montrée en devenant semblable à l'homme et en prenant une forme qui se réglait sur la bassesse de notre nature; il l'a montrée encore en laissant croire qu'il pourrait, comme les hommes, tomber au pouvoir de la mort; il l'a montrée, enfin, en agissant une fois devenu tel comme lui seul pouvait le faire et selon sa nature.

Or, le propre de la lumière, c'est de dissiper les ténèbres, le propre de la vie, c'est de détruire la mort. Et puisque en nous laissant entraîner hors du droit chemin, nous avons été, à l'origine, détournés de la vie et précipités dans la mort, qu'y a-t-il d'in vraisemblable dans ce que nous enseigne la religion : la pureté renouvelle ceux qu'a souillés le péché, la vie ceux qui étaient morts, les égarés sont remis dans la bonne direction afin de faire disparaître la souillure, de ramener de l'égarément, et ce qui était mort, de le rendre à la vie ?

25. Que Dieu ait revêtu notre nature, c'est un fait qui ne présente rien d'étrange ni d'insensé pour les esprits qui ne se font pas de la réalité une idée trop mesquine. Qui serait assez faible d'esprit pour ne pas croire, en considérant l'univers, que Dieu est tout; il se revêt de

l'univers, à la fois il le contient et y réside ? Ce qui existe (Ex 3,14) dépend en effet de celui qui existe, et rien ne peut exister qui ne possède l'existence dans le sein de Celui qui est.

Si donc tout est en lui, et s'il est dans tout, pourquoi rougir de la religion qui nous enseigne que Dieu a pris un jour naissance dans la condition humaine, lui qui même aujourd'hui, selon la foi, existe dans l'homme ?

En effet, si la présence de Dieu en nous ne prend pas ici la même forme que là, on s'accorde cependant à reconnaître que maintenant comme alors, il est également en nous. Aujourd'hui, il est mêlé à nous en tant qu'il maintient la création dans l'existence; alors, il s'était mélangé à notre être pour le diviniser à son contact, une fois arraché à la mort et délivré de la tyrannie de l'ennemi; car sa résurrection devient pour la race mortelle le principe du retour à la vie immortelle.

26. Mais, quand on examine la justice et la sagesse que manifeste l'économie de Dieu, peut-être est-on amené à regarder comme une sorte de tromperie la méthode imaginée par Dieu pour nous sauver : se livrer au tyran de l'homme sans dévoiler sa divinité, mais en la cachant sous le vêtement humain à l'insu de l'ennemi, c'est d'une certaine manière une fraude et un procédé captieux, puisque le propre des trompeurs est de détourner l'attente de ceux qu'ils visent et de la surprendre. Mais à considérer la vérité, on y reconnaîtra même une preuve suprême de la justice et de la sagesse divines.

Il appartient en effet à qui est juste d'attribuer à chacun selon son mérite; à qui est sage, de ne pas faire dévier la justice, mais de ne pas séparer non plus des décisions de la justice les intentions que lui inspire l'amour de l'humanité; il lui faut concilier adroitement les unes et les autres, en rendant selon la justice ce qui est mérité, tandis que la bonté le tient attaché aux intentions inspirées par les sentiments d'humanité. Cherchons donc si ces deux caractères se retrouvent dans les faits accomplis.

Le trompeur a été payé selon son mérite, en étant trompé à son tour, voilà qui montre la justice; le but que se proposait cette action atteste la bonté de son auteur. Le propre de la justice est en effet d'attribuer à chacun les résultats dont il a lui-même auparavant posé les bases et établi les causes (Ga 6,7), de même que la terre produit les fruits qui correspondent aux semences qui y ont été jetées. D'autre part le propre de la sagesse est de ne pas abandonner l'amélioration qu'on se propose dans la façon dont on rend la pareille.

L'empoisonneur et le médecin, qui soigne la victime d'un empoisonnement, mélangent également une drogue à la nourriture; mais pour le premier, c'est le poison, pour le second, le remède du poison, et le procédé employé pour la guérison n'altère en rien le caractère bienfaisant de l'intention; si l'un et l'autre mêlent une drogue à la nourriture, nous savons pourtant, en tenant compte du but qu'ils se proposent, louer l'un et blâmer l'autre. Il en est de même ici : le trompeur reçoit à son tour, conformément à la justice, ce qu'il a semé par un acte de sa volonté propre (car il est trompé, lui aussi, par l'homme qui se présente à lui qui avait le premier trompé l'homme par l'appât du plaisir); mais l'intention du procédé lui donne un tout autre sens, infiniment meilleur.

Le premier avait mis en œuvre sa tromperie en vue de corrompre la nature, l'autre, à la fois juste, bon et sage, pour sauver celui qui avait été corrompu, faisant ainsi du bien non seulement à la créature perdue, mais encore à l'auteur de notre perte. Quand se trouvent rapprochées la vie et la mort, la lumière et les ténèbres, l'incorruptibilité et la corruption, alors disparaît et s'anéantit l'élément délétère, pour le bien de celui qui est délivré de ces maux.

Lorsque s'est mêlée à l'or une matière moins précieuse, les ouvriers qui sont chargés de ce soin font disparaître par le feu l'élément étranger et qui doit être éliminé; ils ramènent ainsi à son éclat naturel la matière la plus précieuse. Cependant cette séparation ne se produit pas sans peine; il faut du temps pour que le feu fasse disparaître l'élément impur par sa puissance de destruction, et c'est une sorte de traitement qu'on applique à l'or en faisant fondre ce qu'il contenait et qui altérait sa beauté.

De même ici, la mort, la corruption, les ténèbres et tous les fruits du mal étant attachés à l'auteur du mal, la puissance divine, en s'approchant, détruit à la façon du feu ce qu'il y a de contraire à la nature; et cette purification est un bien, si pénible que soit la rupture. L'adversaire lui-même ne saurait mettre en doute la justice et le caractère salutaire du procédé employé si toutefois il parvenait à comprendre le bienfait.

Ceux que l'on soigne par les coupures et les cautérisations s'irritent contre les médecins, sous la douleur aiguë provoquée par la coupure; mais si le traitement leur procure la santé et si disparaît la souffrance causée par la brûlure, ils leur témoignent de la gratitude. De même, lorsque ces moyens détournés et longs auront débarrassé la nature du mal qui s'y était mêlé et lié, quand seront rétablis dans leur condition primitive ceux qui maintenant sont plongés dans le vice, alors, à l'unisson, s'élèvera de toute la création l'action de grâces, et de ceux qui auront été

châtiés au cours de cette purification, et de ceux-là même qui n'auront pas eu besoin d'être purifiés.

Voilà les enseignements, entre autres, que nous donne le grand mystère de l'incarnation divine. En se mêlant à l'humanité, en revêtant tous les caractères propres à notre condition – la naissance, l'éducation, la croissance –, et en franchissant toutes les étapes jusqu'à l'épreuve de la mort, Dieu a exécuté le dessein dont nous avons parlé plus haut; il a délivré l'homme du vice et guéri l'auteur même du vice. Car c'est guérir une infirmité que de faire disparaître la maladie, fût-ce au prix de souffrances.

27. En bonne logique, celui qui partageait notre condition devait accepter d'en revêtir tous les caractères distinctifs pour s'unir inextricablement à nous. En effet, ceux qui lavent les vêtements pour les nettoyer ne se contentent pas d'enlever une partie des taches en laissant les autres : ils purifient de ses salissures tout le tissu, d'un bout à l'autre, pour que le vêtement tout entier ait la même beauté et brille d'un même éclat après le lavage. La vie humaine de même avait été souillée par le péché dans son principe, dans sa fin et dans tout l'entre-deux; la puissance qui la nettoie devait passer partout et ne pas se contenter de purifier une seule des parties en laissant l'autre sans remède.

Voilà pourquoi notre vie qui se développe entre deux extrémités – je veux dire le commencement et la fin – y trouve la puissance qui redresse notre nature : elle est entrée en contact avec le commencement et de là, elle s'est étendue jusqu'à la fin, en occupant tout l'intervalle.

Or, puisqu'il n'existe qu'une seule façon d'entrer dans l'existence humaine, d'où devait-il venir, celui qui allait s'établir dans notre vie ? Du ciel, dit peut-être celui qui rejette comme avilissante et sans gloire la forme de la naissance humaine. Mais ce n'était pas au ciel qu'était l'humanité, et dans la vie supra-terrestre, la maladie du vice n'était installée d'aucune manière. Or, celui qui se mêlait à l'homme voulait que cette union fût parfaitement adaptée à sa finalité. Là, où le mal n'existait pas, hors du domaine de la vie humaine, comment l'homme aurait-il pu en descendre pour revêtir Dieu ? Il serait d'ailleurs plus juste de dire non pas un homme, mais un portrait, une image de l'homme ! Et comment notre nature aurait-elle été redressée, si la créature terrestre, malade, un être différent avait été choisi parmi les habitants des régions célestes pour se mélanger avec Dieu ? Le malade ne peut être guéri, si la partie souffrante précisément n'est pas guérie.¹³

La partie malade étant sur la terre, si la puissance divine, par souci de sa propre dignité, ne s'était pas attachée à cette partie malade, sa sollicitude absorbée par ce qui est hors de nous eût été sans profit pour l'homme. L'indignité aurait été la même pour Dieu, si tant est qu'il n'est pas sacrilège de concevoir comme indigne une autre chose que le vice. Au reste, pour l'esprit mesquin aux yeux de qui la majesté divine ne peut accepter de partager les caractères propres de notre condition, le déshonneur est le même, qu'elle revête un corps céleste ou un corps terrestre. La création est en effet toute entière, à la même distance, inférieure au Très-Haut qui est inaccessible de par l'élévation de sa nature; et la création reste au-dessous de lui, sur le même rang des créatures. Car ce qui est ontologiquement inaccessible n'est pas accessible à l'un et inabordable à l'autre : il domine de sa transcendance tout ce qui existe.

La terre n'est donc pas plus éloignée que le ciel de la majesté divine, et le ciel n'en est pas plus proche. A ce point de vue, les êtres qui habitent l'une ou l'autre ne diffèrent en rien les uns des autres; impossible de dire que les uns touchent à la nature inaccessible et que les autres en sont écartés. Sinon, nous supposerions que la puissance souveraine de l'univers ne se répand pas également partout, mais qu'elle surabonde ici, tandis qu'ailleurs elle est insuffisante. Cette différence de mesure et de degré aurait pour conséquence logique de faire apparaître la nature divine comme composée; et elle ne s'accorderait pas avec elle-même si on la supposait éloignée de nous de par sa nature, mais voisine de quelque autre créature et de ce fait facile à saisir.

Quand il s'agit de la majesté divine, la véritable doctrine ne considère pas le haut et le bas pour faire une comparaison. Toutes choses en effet restent à égale distance au-dessous de la puissance qui dirige l'univers; si la créature terrestre par sa nature semble indigne de cette étroite union avec la divinité, il n'est pas possible d'en trouver une autre qui en soit digne. Si tout demeure également loin de cette majesté, une seule chose convient à la dignité de Dieu : secourir la créature dans le besoin. Alors, en reconnaissant que la puissance qui guérit s'est rendue là où était la maladie, en quoi notre croyance fausse-t-elle qu'on doit se faire de Dieu ?

¹³ Il faut que Dieu se porte où est le mal. Grégoire dit ailleurs : «Il prit notre nature pécheresse pour rendre parfait ce qui était imparfait, sain ce qui était avorté.»

V. OBJECTIONS DES ADVERSAIRES

28. Mais nos adversaires raillent notre nature; ils s'en prennent sans cesse à la manière dont se produit la naissance et s'imaginent par là ridiculiser la religion, comme s'il était indigne de Dieu d'emprunter une telle voie pour venir partager la vie humaine. Sur ce sujet, nous avons dit déjà dans ce qui précède que le mal seul est avilissant par sa nature propre, et tout ce qui a une affinité avec le vice. Mais l'ordre de la nature, réglé par un acte de la volonté de Dieu et par une loi divine, ne peut être accusé d'être mauvais; sans quoi, l'accusation portée contre la nature atteindrait le créateur, si quelque-une des choses qui la concernent était accusée d'être avilissante et indigne.

Si donc la divinité ne rejette que le vice et si la nature humaine n'est pas le vice; si, d'autre part, la religion nous dit que Dieu a pris naissance dans l'homme et non dans le vice; enfin, s'il n'y a pour l'homme qu'une façon de naître à la vie – celle qui introduit dans l'existence l'être engendré –, quelle autre manière d'entrer dans la vie décrètent-ils pour Dieu ? Ils trouvent raisonnable que la nature affaiblie par le mal du vice ait été visitée par la puissance divine, mais la forme de cette visite les mécontente; ils ignorent que la structure du corps a dans toutes ses parties la même importance, et que rien de ce qui y contribue à l'organisation de la vie ne peut être accusé d'être méprisable ou défectueux.

Tout, dans l'organisme, est disposé en vue d'un seul et même but : conserver l'existence à l'être humain. Les autres organes maintiennent la vie présente, chacun assurant sa part des différentes activités; c'est par eux que s'exerce la faculté de percevoir et d'agir; les organes de la génération, eux, sont chargés de pourvoir à la relève, grâce à eux la création connaît une succession ininterrompue.

Dans ces conditions, si c'est au point de vue de l'utilité qu'on se place, parmi les organes importants en est-il un auquel ceux-là cèderont la première place ? Sur lequel, raisonnablement, ne leur donnerait-on pas l'avantage ? Ni ni l'oreille, ni la langue, ni aucun autre organe des sens n'assurent la continuité ininterrompue de notre espèce, car ces derniers concernent seulement la jouissance actuelle. Ce sont les autres qui conservent à la nature humaine l'immortalité, si bien que la mort a beau agir sans cesse contre nous, elle est d'une certaine manière vaine et inefficace, puisque la nature comble chaque fois le vide par de nouvelles naissances. Que contient donc notre religion qui soit indigne de Dieu, si Dieu a pris pour se mélanger à la vie humaine les voies que la nature emploie pour combattre la mort ?

29. Passant de cette question à une autre, les adversaires essaient encore d'attaquer notre doctrine. Si ce qui a eu lieu était bon et digne de Dieu, pourquoi a-t-il différé son bienfait ? Pourquoi, alors que le vice en était encore à ses débuts, n'avoir pas coupé court à son développement ultérieur ?

A cette objection, notre réponse sera brève : c'est la sagesse et la prévoyance de l'être bienfaisant par nature qui ont fait différer le bienfait. En effet, dans les maladies physiques, quand une humeur corrompue envahit les conduits du corps, tant que l'élément contraire ne s'est pas manifesté à la surface, ceux qui usent d'une thérapeutique savante ne traitent pas le corps à l'aide d'astringents; ils attendent que le mal caché à l'intérieur se manifeste au-dehors, et alors, quand il est à découvert, ils lui appliquent le traitement. Ainsi, une fois que la maladie du péché se fut abattue sur la nature humaine, le médecin de l'univers attendit que ne restât dissimulée aucune forme de perversité.

Voilà pourquoi ce n'est pas aussitôt après la jalousie de Caïn et le meurtre de son frère qu'il applique le traitement. A ce moment-là, en effet, ceux qui furent détruits au temps de Noé n'avaient pas encore fait éclater leur vice; la funeste maladie de Sodome ne s'était pas encore manifestée, ni le combat des Egyptiens contre Dieu, ni la superbe des Assyriens, ni le crime commis par les juifs contre les saints de Dieu (cf. Mt 23,35), ni le massacre criminel des enfants ordonné par Hérode (cf. Mt 2,16-18), non plus que tous les autres méfaits dont on garde la mémoire et tous ceux qui furent commis à l'insu de l'histoire dans la suite des générations, quand la racine du mal poussait ses différents rejetons suivant les diverses inclinations de l'homme.

C'est donc lorsque le vice fut arrivé à son comble et qu'il n'y eut plus aucune perversité qui n'eût été osée par les hommes, que Dieu se mit à soigner la maladie, non plus à son début mais dans son plein épanouissement, afin que le traitement pût s'étendre à toute l'infirmité humaine.

30. On croit peut-être réfuter notre doctrine en faisant valoir que même après l'application du traitement, la vie humaine est encore gâtée par ses fautes. Qu'on se laisse alors guider vers la vérité par un exemple familier. Quand le serpent a reçu sur la tête le coup mortel, les replis qui viennent à la suite ne sont pas paralysés en même temps que la tête : elle est déjà morte que la

queue reste animée du principe vital qui lui est propre et conserve le mouvement de la vie. Il en est de même pour le vice : on peut le voir, frappé du coup mortel, troubler encore de ses débris la vie humaine.

Mais laissant de côté sur ce point encore leurs critiques contre l'enseignement de la religion, les adversaires lancent une nouvelle accusation : la foi ne s'étend pas à toute l'humanité ! Pourquoi donc, disent-ils, la grâce de l'Évangile ne s'est-elle pas répandue sur tous les hommes ? Pourquoi, tandis que certains ont adhéré à la doctrine nouvelle, une part considérable de l'humanité en reste-elle privée ? Ou bien Dieu n'a pas voulu distribuer largement son bienfait à tous, ou bien il n'en a absolument pas eu le pouvoir; de ces deux causes, ni l'une ni l'autre n'est à l'abri de reproches, car il ne sied pas à Dieu de ne pas vouloir le bien et pas davantage d'être incapable de le faire ! Si donc la foi est un bien, pourquoi, disent-ils, la grâce de l'Évangile ne s'est-elle pas étendue à tous ?

Si notre doctrine affirmait, en effet, que la nature divine distribue au hasard la foi aux hommes, les uns se trouvant appelés à la recevoir et les autres étant exclus de l'invitation, on serait en droit de porter une telle accusation contre la religion. Mais si l'appel divin s'adresse également à tous, sans distinction de condition, d'âge ni de race (car si, dès le tout début de la prédication, les ministres de la doctrine purent en vertu d'une inspiration divine parler la langue de tous les peuples (cf. Ac 2,8-11), c'était pour que personne ne fût exclu des bienfaits de cet enseignement), comment pourrait-on encore raisonnablement reprocher à Dieu que sa doctrine ne se soit pas imposée à tous ?

Celui qui a la libre disposition de toutes choses, poussant jusqu'à l'extrême son respect de l'homme, a permis que nous ayons aussi notre domaine propre, dont chacun serait seul maître : c'est la volonté, faculté qui ignore l'esclavage, qui est libre et fondée sur l'indépendance de notre raison. Il serait donc plus juste de faire retomber une telle accusation sur ceux qui n'ont pas été amenés à la foi, et non sur celui qui a invité les hommes à y consentir.

Même au début, quand Pierre prêcha la doctrine devant une immense assemblée de Juifs et que trois mille hommes reçurent la foi en même temps (Ac 2,41), les incrédules, bien que plus nombreux que les convertis, ne reprochèrent pas à l'apôtre de ne pas les avoir convaincus. Il n'aurait pas été raisonnable non plus que celui qui avait refusé volontairement de s'en approcher s'en prît à un autre qu'à lui-même de son mauvais lot.

31. Même en présence d'arguments de ce genre, les adversaires ne restent pas à court de répliques et de chicanes. Dieu pouvait s'il le voulait, disent-ils, amener de force les récalcitrants à accepter la bonne nouvelle ? Où serait alors le libre arbitre ? Où serait la vertu, et la gloire d'une conduite droite ? Seuls les êtres inanimés ou privés de raison se laissent mener au gré d'une volonté étrangère. La nature responsable et pensante, au contraire, si elle fait fi de la liberté, perd du même coup le privilège de la pensée. Comment fera-t-elle usage de sa raison, si le pouvoir de choisir à son gré dépend d'un autre ?

Or, si la volonté n'intervient pas, la vertu disparaît nécessairement, entravée par l'inertie de la volonté. Sans vertu, la vie n'a plus de prix, l'éloge de la bonne conduite s'évanouit, le péché se commet sans danger, rien ne différencie plus les manières de vivre. Qui pourrait encore raisonnablement accuser le libertin, ou louer l'homme vertueux ? Chacun pourrait rétorquer : «Rien ne dépend de notre volonté; c'est une puissance supérieure qui conduit les volontés humaines à se ranger à la décision du souverain.» Si la foi n'a pas pris naissance dans toutes les âmes, la faute n'en est pas à la bonté divine, mais à la libre disposition de ceux qui recevaient la prédication.¹⁴

32. Quelles sont les autres objections des adversaires ? Selon eux, la nature souveraine ne devait affronter en aucune façon l'épreuve de la mort; elle aurait pu, sans en venir là, réaliser facilement son dessein par la plénitude de son pouvoir. Admettons même qu'il en fût ainsi, pour quelque raison mystérieuse, Dieu devait au moins ne pas accepter l'outrage d'une mort infâme. Existe-t-il mort plus infâme que celle de la croix ?

Que répondre ? La naissance rend la mort inévitable. Celui qui avait une fois décidé de partager la condition humaine devait passer par tous les états qui caractérisent notre nature : or, la vie humaine est comprise entre deux limites : si après avoir franchi l'une, il n'avait pas touché

¹⁴ L'état du texte grec présente quelque incohérence qui exige une interprétation, où nous suivons le premier traducteur allemand, Hayd, 1874. [R. Winling, Sources Chrétiennes 453, p. 281, traduit ainsi : «Si déjà la grâce était proposée à tous, il n'était pas convenable <littéralement : vraisemblable> que celui qui s'en était détourné volontairement, accusât de son infortune une autre que lui-même.» (G.B.).

l'autre, son existence serait restée inachevée, puisqu'il n'aurait pas connu l'un des deux états qui distinguent notre nature.

La connaissance exacte du mystère permettrait peut-être de dire avec plus de vraisemblance que la naissance n'est pas la cause de la mort, mais que c'est au contraire à cause de la mort que Dieu a accepté de naître. Ce n'est pas le besoin de vivre qui amène l'Éternel à se soumettre à la naissance, mais le dessein de nous appeler de la mort à l'existence. Il fallait ramener de la mort à la vie notre nature entière. Dieu s'est donc penché sur notre cadavre afin de tendre la main, pour ainsi dire, à l'être qui était là, gisant : il s'est approché de la mort jusqu'à prendre contact avec notre dépouille et à fournir à la nature, au moyen de son propre corps, le principe de la résurrection, en ressuscitant l'homme entier par sa puissance.

L'homme en qui Dieu s'était incarné, l'homme qui par sa résurrection s'était élevé, avec la divinité, n'était en effet tiré que de notre limon. Or, dans notre corps, l'activité d'un seul des sens répand une sensation dans tout l'organisme, lié à ce membre. Il en est de même pour la nature tout entière, qui forme pour ainsi dire un seul être vivant : la résurrection d'un membre s'étend à l'ensemble et de la partie se communique au tout, en vertu de la cohésion et de l'unité de la nature.¹⁵ Qu'a d'invraisemblable l'enseignement de ce mystère : celui qui est debout se penche sur celui qui gît pour le relever de sa chute ?

La croix renferme-t-elle un enseignement encore plus profond ? C'est ce que savent peut-être ceux qui sont instruits du sens caché. En tout cas, voici celui qui nous vient de la tradition. Tout, dans l'Évangile, a été dit et s'est passé suivant le sens le plus élevé et le plus divin; de plus, tout y dévoile absolument ce caractère de mélange du divin et de l'humain : paroles et faits se déroulent d'une façon humaine, mais leur sens caché révèle la présence de Dieu. Dans ces conditions, il serait logique, sur ce point particulier aussi, de ne pas considérer l'un des deux éléments en négligeant l'autre, mais de rechercher avec soin dans la mort elle-même sous le côté humain, dans la façon dont elle s'est produite, l'élément divin.

Or, le propre de la divinité est de se répandre à travers tout, de s'étendre à toutes les parties qui existent; rien ne peut, en effet, exister hors du sein de celui qui est l'Être, la nature divine étant ce qui existe par excellence, principe de tout ce qui existe. La permanence du monde nous oblige à admettre la présence universelle de Dieu. La croix, dont la forme se partage en quatre, nous enseigne et nous donne à compter quatre prolongements à partir du centre vers lequel converge l'ensemble; nous apprenons, dis-je, que celui qui y fut étendu, au moment où s'accomplissait l'économie du salut, est le même, dans sa mort, qui relie et ajuste à lui-même l'univers, il ramène à lui dans l'harmonie d'une même symphonie la diversité de tous les êtres.¹⁶ Ce que la pensée conçoit dans le monde est en effet soit en haut, soit en bas, à moins d'atteindre, en le traversant, aux limites qui le borne. Que l'on envisage les êtres célestes, ceux qui sont sous la terre, ou ceux qui sont aux deux extrémités de l'univers : partout la divinité se présente d'abord à la réflexion; seule, elle se rencontre en toutes les parties de l'univers et les maintient dans l'existence.

Comment appeler cette nature ? Divinité, raison, puissance, sagesse ou d'un autre nom sublime, capable de désigner plus clairement l'être souverain ? Notre doctrine ne dispute nullement sur une appellation ou une forme de langage. Donc puisque toute la création converge vers cet être, tourne autour de lui et en lui trouve sa cohésion (le haut y étant, grâce à lui, étroitement uni avec le bas et les côtés entre eux) non seulement l'ouïe accède à la connaissance

¹⁵ Principe fondamental sur lequel Grégoire revient ailleurs, par exemple, dans l'homélie *In illud: Tunc et ipse Filius* : «Puisqu'il est en tous, le Christ reçoit en lui-même tous ceux qui lui sont unis par la communion à son corps, de telle sorte que la multitude des membres ne soit qu'un seul corps. Nous ayant tous unis à lui et s'étant uni à nous, devenu un avec nous, il fait sien tout ce qui est nôtre.»

¹⁶ L'auteur ne s'étend pas sur la croix comme gibet mais, selon la tradition la plus ancienne, y voit l'arbre de la vie ou le symbole cosmique, déjà développé par saint Irénée : «Il a été crucifié, lui le Fils de Dieu, en ces quatre dimensions, lui dont l'univers portait déjà l'empreinte cruciforme. Il parcourt l'immense espace et appelle à la connaissance du Père les hommes partout dispersés...» (*La Prédication des apôtres*, 34, Les Pères dans la foi 3, p. 43). Thème admirablement développé dans une homélie anonyme : «Immense comme le firmament mon arbre règne de la terre jusqu'aux cieux. Il est le pilier de l'univers, l'appui de tout, la charpente de la terre, le nœud du monde qui rassemble tous les peuples des hommes. Son front touche le haut du ciel, et, au milieu, ses bras de géant battent les souffles de l'air. Il est tout et tous et partout»

de la divinité, mais la vue nous enseigne des conceptions supérieures. C'est de là qu'est parti le grand Paul, quand il initie le peuple d'Ephèse et lui permet par son enseignement de connaître ce que représentent la profondeur, la hauteur, la largeur et la longueur (cf. Ep 3,18).

Il désigne en effet par un mot spécial chaque bras de la croix : il nomme hauteur la partie supérieure, profondeur, la partie inférieure, largeur et longueur les bras latéraux. Et il rend cette idée encore plus claire, à mon avis, quand il s'adresse aux Philippiens : «Au nom de Jésus Christ, dit-il, tout genou fléchira dans les cieux, sur la terre et sous la terre» (Ph 2,10). Ici, il comprend en une seule appellation la traverse centrale, désignant par ces mots : «sur la terre» tout l'intervalle entre les habitants des cieux et ceux qui sont sous la terre.

Voilà le mystère que la croix nous enseigne. Quant aux faits qui suivent la crucifixion dans l'Évangile, ils s'enchaînent si naturellement que, de l'aveu des incrédules eux-mêmes, rien n'y blesse l'idée qu'on doit se faire de Dieu. Le Seigneur n'est pas demeuré dans la mort; la blessure que la lance avait faite à son corps (cf. Jn 19,34) ne l'a pas empêché d'exister. Après la résurrection, il est apparu librement à ses disciples; quand il le désirait, il était auprès d'eux, tout en restant invisible; il se trouvait au milieu d'eux sans avoir besoin d'entrer par les portes (cf. Jn 20,19); il les a fortifiés en leur insufflant l'Esprit (cf. Jn 20,22); il leur a annoncé qu'il était avec eux (cf. Mt 28,20) et que rien ne les séparait désormais de lui, et les yeux le virent s'élever au ciel (cf. Ac 1,9), tandis que la foi le sait partout. Tous ces faits, et d'autres que nous rapporte l'histoire, n'ont pas besoin de raisonnement pour nous révéler sa nature divine et sa puissance sublime et supérieure.

Inutile, je pense, de les passer en revue, car le récit, de lui-même, en manifeste le caractère surnaturel.

VI. LA VIE SACRAMENTAIRE

Mais puisque les dispositions divines concernant la purification par l'eau font partie, elles aussi, des enseignements révélés, – qu'on veuille les nommer baptême, illumination ou régénération, nous ne nous disputerons pas sur l'appellation – il serait bon de dire encore quelques mots là-dessus.

LE BAPTEME

33. En effet, les adversaires nous entendent tenir des propos de ce genre : «Dans le passage de l'être mortel à la vie, il était logique, puisque la première naissance conduisait à une existence mortelle, qu'une autre naissance existât; elle ne devait pas commencer par la corruption et s'achever dans la corruption, mais amener l'être, une fois né, à une existence immortelle. De même que l'être qui avait vu le jour par une naissance mortelle se trouvait nécessairement mortel, de même cette naissance exempte de corruption ferait triompher l'être engendré de la corruption produite par la mort.» Donc, quand ils entendent ces propos et d'autres du même genre, et qu'on commence par les instruire de la forme du baptême, en leur disant qu'une prière à Dieu, l'invocation de la grâce céleste,¹⁷ l'eau et la foi sont les moyens par lesquels s'accomplit le mystère de la régénération, ils restent incrédules, ils ne voient que le dehors et, selon eux, l'acte accompli ne s'accorde pas avec la promesse divine. Comment en effet, disent-ils, une prière et l'invocation de la puissance divine que l'on fait sur l'eau deviennent-elles une source de vie pour les initiés ?

Les incrédules, si toutefois ils n'opposent pas une résistance excessive, une simple réponse suffit pour les amener à accepter la doctrine. Posons-leur, à notre tour, une question : puisque le mode de la naissance charnelle est très clair pour tout le monde, comment la semence d'où doit sortir l'être vivant devient-elle un homme ? Assurément, il n'y a sur ce point aucune théorie qui, par le raisonnement, puisse en découvrir une explication suffisante. Qu'ont de commun, en effet, si on les compare, la définition de l'homme et la qualité que l'on observe dans cette semence ? L'homme est un être doué de raison et d'intelligence, capable de pensée et de connaissance; la semence, elle, a pour qualité manifeste l'humidité, et la réflexion ne permet d'y découvrir rien de plus que ce que révèle la sensation.

A la question : «Comment est-il croyable que l'homme soit formé de cette semence ?», on nous ferait sans doute une réponse, celle-là même que nous ferons aussi, si l'on nous interroge sur la régénération effectuée par l'eau. Dans le premier cas en effet, chaque personne interrogée est toute prête à dire : «C'est par un effet de la puissance divine que la semence devient un homme; sans elle, la semence serait inutile et inefficace.» Si donc, dans ce cas-là, ce n'est pas la matière qui produit l'homme, si c'est la puissance divine qui transforme en nature humaine ce que nous voyons, il faudrait faire preuve d'un manque total de jugement pour reconnaître à Dieu, dans le premier cas, une si grande puissance et, dans le second, s'imaginer que la divinité n'a plus la force d'accomplir son dessein !

Qu'y a-t-il de commun, disent-ils, entre l'eau et la vie ? Et qu'y a-t-il de commun, leur répondrons-nous, entre l'élément humide qu'est la semence et l'image de Dieu ? – Mais là, il n'y a pas à s'étonner que l'élément humide se transforme par la volonté de Dieu pour devenir l'être vivant le plus élevé en dignité. Eh bien ! il en est de même dans le cas présent : nous affirmons qu'il n'y a rien d'extraordinaire si la présence de la puissance divine fait passer à l'incorruptibilité l'être qui a pris naissance dans la nature corruptible.

34. Mais ils cherchent la preuve que la divinité est présente quand on l'invoque pour sanctifier le rite. Que celui qui se lance dans cette recherche relise ce qui a été précédemment examiné. En établissant en effet le caractère vraiment divin de la puissance qui s'est manifestée à nous par la chair, nous avons déjà plaidé en faveur de la question présente.

Nous avons déjà démontré la divinité de celui qui nous est apparu sous une forme charnelle et qui a révélé sa nature par les miracles accomplis au cours de sa vie; ce qui prouve du

¹⁷ Pour la théologie ancienne l'invocation ou épiclese sur l'eau – comme la prière eucharistique sur le pain et le vin – a une valeur consécatoire et communique à la matière sa vertu sanctificatrice. Tertullien connaît déjà cette invocation. «L'Esprit, écrit-il, s'arrête sur les eaux qu'il sanctifie de sa présence, et ainsi sanctifiées celles-ci s'imprègnent du pouvoir de sanctifier à leur tour» (*Du baptême* 4). La liturgie de la vigile pascale a conservé cette consécration des eaux. L'intervention de la puissance divine écarte toute conception magique du sacrement.

même coup qu'il était présent chaque fois qu'il était invoqué. Toute chose, en effet, a un caractère propre, qui fait connaître sa nature; le propre de la nature divine est la vérité. Or, Dieu a promis d'être toujours aux côtés de ceux qui l'invoqueraient (cf. Mt 7,7; Jn 14,13; 15,7 et 16; 16,23), et au milieu de ses fidèles (cf. Mt 18,20; 28,20), de rester avec tous et d'être en relation avec chacun (cf. Jn 14, 23). Avons-nous besoin d'une autre preuve de la puissance divine ? Les miracles nous ont déjà donné foi en son caractère divin; nous savons que le propre de la divinité, c'est d'être pure de tout mensonge. En nous fondant sur le caractère véridique de la promesse, nous ne mettrons pas en doute la présence de ce qui nous a été promis.

Par la prière, Dieu est invoqué avant que ne soit dispensée la grâce divine, c'est une preuve supplémentaire que l'acte qui est en train de s'accomplir est amené par Dieu à son parfait achèvement. En effet, quand la procréation de l'homme se fait sous sa forme naturelle, c'est par un effet de la puissance divine, comme on l'a dit plus haut, que l'initiative des parents, même s'ils n'invoquent pas la divinité dans une prière, parvient à façonner l'être engendré, tandis que sans elle leur effort serait inutile et vain. S'il en est ainsi, combien plus complet l'effet recherché, dans la forme spirituelle de la génération ! Dieu n'a-t-il pas promis d'être présent, et n'a-t-il pas placé dans l'acte accompli – c'est là ce que nous croyons – le pouvoir qui émane de sa personne, alors que notre volonté est tendue vers l'objet désiré ? Combien plus complet, dis-je, sera cet effet, si le secours de la prière s'y ajoute comme il convient !

Ceux qui prient Dieu de faire lever sur eux le soleil n'affaiblissent en rien pour autant un phénomène qui se produirait de toute façon. De même, les esprits persuadés que la grâce assiste, selon la promesse véridique qui en a été faite, les hommes régénérés par le sacrement qui leur est dispensé, ou bien ajoutent ainsi à la grâce, ou bien ne détournent pas celle qui existe. Car la grâce est présente dans tous les cas, nous le croyons puisque celui qui a fait cette promesse est Dieu et que les miracles sont là pour témoigner de sa divinité. De sorte que tout nous interdit de mettre en doute la présence de la divinité.

35. L'entrée de l'homme dans l'eau et sa triple immersion renferment un autre mystère. Le procédé employé pour notre salut doit son efficacité moins à la simple doctrine qu'aux actes eux-mêmes de celui qui a accepté de partager la condition de l'homme. Il a donné à la vie toute sa consistance : par la chair revêtue par lui et déifiée avec lui, il a sauvé en même temps tout ce qui est apparenté à la chair et de même nature que sa chair sauvée. Dans ces conditions il était nécessaire d'imaginer un procédé où les actes accomplis par celui qui suit aient affinité et analogie avec les actes de celui qui conduit. Il faut donc analyser maintenant les caractéristiques du guide de notre vie, afin que, comme le dit l'Apôtre (Heb 2,10) ceux qui le suivent imitent l'auteur de notre salut.

Les hommes rompus aux exercices militaires dressent les recrues à la manœuvre; ils les regardent faire pour apprendre le mouvement rythmé de la marche militaire. Celui qui n'imité pas l'exemple donné, n'acquiert pas cet entraînement. De même, ceux qui sont animés d'un zèle semblable pour le bien, doivent absolument suivre, en l'imitant exactement, le guide qui nous conduit à notre salut, et mettre en pratique l'exemple qu'il nous donne. Impossible d'atteindre le même but sans suivre le même chemin.

Ceux qui errent, égarés dans un labyrinthe, ne savent pas en sortir; mais s'ils rencontrent quelqu'un qui connaît bien ce dédale, ils arrivent à le suivre pour parcourir jusqu'au bout les détours compliqués et fallacieux de l'édifice; ils n'en seraient pas sortis, s'ils n'avaient pas suivi leur guide pas à pas. Réfléchissez : le labyrinthe de la vie de même serait inextricable pour l'homme, si l'on ne prenait la même route qui a conduit hors de l'enceinte celui qui y était entré.

Le labyrinthe symbolise pour moi la prison sans issue de la mort, où avait été enfermé le malheureux genre humain. Qu'avons-nous donc vu se produire pour l'auteur de notre salut ? Pendant trois jours il est resté dans la mort, puis il est revenu à la vie. Il nous faut donc trouver pour nous-mêmes quelque chose d'analogue. Qu'est-ce qui nous permettra de reproduire complètement ce qui s'est passé pour lui ?

Une fois mort, tout être trouve son séjour naturel : c'est la terre où il est étendu et enseveli. Or, il existe une étroite affinité entre la terre et l'eau, les deux seuls éléments doués de pesanteur, penchant vers le bas; seuls ils subsistent l'un dans l'autre et sont absorbés l'un par l'autre. Puisque le guide de notre vie est descendu en la terre en mourant, suivant la condition commune, c'est dans l'élément qui s'en rapproche symboliquement que nous imitons sa mort.

Et de même que lui, l'Homme venu d'en haut (Jn 3,31; 1 Co 15,47), avait accepté l'état de cadavre et fut déposé en terre, puis est revenu à la vie, le troisième jour, de même quiconque partage avec lui la condition charnelle peut obtenir le même résultat heureux – je veux dire la vie –, et reproduit, lorsqu'on verse sur lui l'eau, en guise de terre, et qu'on le plonge trois fois dans cet élément, la grâce de la résurrection remportée le troisième jour.

Nous l'avons déjà dit plus haut,¹⁸ la mort a été introduite dans la nature humaine par la prévoyance divine : au moment de la séparation de l'âme et du corps, le vice s'écoulerait au-dehors, puis la résurrection reconstituerait l'homme qui se retrouverait intact, libre de passion, pur et sans aucun mélange avec le vice. Le dessein que se proposait en mourant l'auteur et le guide de notre salut s'est réalisé, en ce qui le concernait, d'une façon parfaite, il s'est accompli totalement suivant le but qui était le sien.

Les éléments qui étaient unis ont été en effet séparés par la mort, puis à nouveau rapprochés de façon que, une fois la nature purifiée par la décomposition des parties unies ensemble, c'est-à-dire l'âme et le corps, le retour à la vie de ces éléments séparés ne comporte plus le mélange qui les altérerait. Par contre, pour ceux qui suivent ce guide, la condition actuelle ne permet pas une imitation totale, elle l'admet maintenant dans la mesure de ses forces, et réserve le reste pour le temps à venir.

En quoi consiste donc cette imitation ? A faire disparaître le vice mélangé à notre nature, dans l'ensevelissement symbolique dans l'eau; il ne s'agit pas tant d'une disparition totale, que d'une rupture avec le mal. Deux causes contribuent à la destruction du vice : le repentir du pécheur et l'imitation de la mort; c'est par elles que l'homme est d'une certaine manière délivré de son union avec le mal; le repentir l'amène à haïr et à écarter le vice, et la mort opère la destruction du mal.¹⁹

Il faudrait que celui qui imite puisse aller jusqu'à la mort complète, et non pas seulement jusqu'à son imitation, pour que la condition soit identique et que le mal soit complètement éliminé de notre nature, selon la parole de l'Apôtre (Rm 6,10), si bien que nous serions morts une fois pour toutes au péché. Mais, comme on l'a dit, nous n'imitons la puissance souveraine que dans les limites de la pauvreté de notre nature; en versant sur nous l'eau à trois reprises et en nous élevant hors de l'eau, nous symbolisons l'ensevelissement qui nous a sauvés et la résurrection opérée en trois jours : si l'eau est à notre disposition, si nous sommes libres de nous y plonger et d'en ressortir, le souverain de l'univers avait le pouvoir, après s'être plongé dans la mort comme nous dans l'eau, de revenir à la félicité qui est sienne.²⁰

Donc, si l'on est attentif au symbolisme, si l'on tient compte de part et d'autre du degré de puissance disponible, on n'y trouvera aucune différence : le Sauveur et l'homme exécutent chacun de leur côté ce qui est en leur pouvoir, suivant la mesure de leur condition. S'il est possible à l'homme d'entrer sans danger en contact avec l'eau, s'il le veut, il est encore bien plus facile à la puissance divine d'entrer dans la mort et de ne pas y subir de changement qui l'affaiblisse.

Pour cette raison l'eau prélude à la grâce de la résurrection : elle nous apprend qu'il nous est également facile d'être baptisés dans l'eau et d'émerger de la mort. Dans les événements de la vie, certaines choses sont plus décisives que d'autres et indispensables pour réussir; mais à comparer le point de départ et la fin, le début confronté avec le résultat paraîtra insignifiant. Comment mettre, par exemple, sur un pied d'égalité l'homme et la semence destinée à le former ? Et pourtant, sans l'une, l'autre n'existerait pas. De même aussi, le privilège si grand de la résurrection, malgré la supériorité de sa nature, tire d'ici ses origines et ses causes : un tel résultat ne peut se produire, sans cette préparation préliminaire.

Je l'affirme, l'homme ne peut ressusciter sans avoir été régénéré par le baptême. En disant cela, je n'ai pas en vue la reconstitution et la restauration du composé humain; de toute façon, la nature doit s'y acheminer sous l'impulsion de ses propres lois, selon le plan de sa

¹⁸ Ici Grégoire s'éloigne d'Origène pour s'inspirer de Méthode d'Olympe, qui a une conception plus réaliste du corps et plus constructive de la mort, passage à la restauration. La comparaison du vase provient de Méthode. C'est le libre arbitre qui souille le corps et non le contraire, comme le voulait le platonisme dominant. Cf. ch. 8. De toute manière l'unité du corps et de l'âme se reconstitue dans la résurrection.

¹⁹ Jean Chrysostome explique plus simplement : «Ce que furent pour le Christ la croix et le tombeau, le baptême l'est pour nous mais pas au même point de vue : Lui est mort et a été enseveli dans la chair, nous l'avons été quant au péché.»

²⁰ Dynamisme de la mort salvatrice comme du baptême, qui de part et d'autre mène victorieusement à la vie : la fontaine baptismale est à la fois tombeau et mère, selon une conception familière à l'antiquité chrétienne : «Notre naissance coïncide avec notre mort», dit Cyrille de Jérusalem.

structure, qu'elle reçoive la grâce du baptême ou qu'elle reste exclue de cette initiation. Je veux parler ici de la restauration qui amène à l'état bienheureux, divin, qui supprime toute souffrance.

Tout ce qui reçoit le privilège de revenir à l'existence par la résurrection ne retourne pas à la même vie : il y a une grande distance entre ceux qui ont été purifiés et ceux qui ont encore besoin de l'être. Ceux qui auront harmonisé leur vie avec la purification du baptême s'acheminent vers ce qui constitue leur être profond. Or, à la pureté est étroitement unie l'absence de passions, et dans l'absence de passions réside sans conteste la béatitude. Quant à ceux dont les passions se sont invétérées et qui n'ont eu recours à aucun moyen d'effacer la souillure, ni eau du sacrement, ni invocation de la puissance divine, ni repentir qui les aurait amendés, de toute nécessité ceux-là doivent recevoir eux aussi la place qui correspond à leur conduite.

Or, l'endroit qui convient à l'or, s'il est altéré, c'est le creuset du raffineur, pour qu'une fois écarté le vice qui s'était mélangé à ces pécheurs, leur nature, après de longs siècles, revienne à Dieu pure et intacte. Puisque le feu et l'eau possèdent la propriété de nettoyer, ceux qui ont effacé la souillure du vice par l'eau du sacrement n'ont pas besoin de l'autre forme de purification; les autres, au contraire, qui n'ont pas été initiés à cette purification, doivent nécessairement être purifiés par le feu.

36. La raison universelle et l'enseignement des Écritures montrent en effet qu'on ne peut faire partie du chœur divin sans avoir été entièrement lavé des souillures du vice. Bien petite par elle-même, cette condition devient pourtant le principe et le fondement de grands biens. Je la dis petite, en raison de la facilité avec laquelle s'obtient cet heureux résultat. Quelle difficulté y a-t-il à croire que Dieu est partout ? Que, étant en tout, il est également auprès de ceux qui invoquent sa puissance vivifiante, et qu'étant présent, il agit selon son bon vouloir ? Or, le propre de l'activité divine est d'opérer le salut de ceux qui en ont besoin. Ce salut se réalise par la purification effectuée dans l'eau. Celui qui a été purifié participera à l'état de pureté, et la pureté véritable, c'est Dieu. Vous voyez comme la chose est simple en son principe, et facile à réaliser : la foi et l'eau, la première laissée au pouvoir de notre volonté, l'autre un aliment commun. Mais le bien produit est considérable : par là nous entrons dans la famille de Dieu.²¹

EUCCHARISTIE

37. Comme l'être humain est double, formé par le mélange d'une âme et d'un corps, les hommes sur la voie de salut doivent nécessairement prendre contact par l'un et l'autre avec le guide qui les conduit à la vie. Mêlée à lui par la foi, l'âme y trouve le point de départ de son salut; en effet, l'union avec la vie implique de participer à la vie; mais le corps, lui, a une autre façon de jouir du Sauveur et de se mêler à lui. Ceux à qui on a fait prendre insidieusement du poison en amortissent l'influence pernicieuse par une autre drogue; mais il faut que l'antidote pénètre, comme le poison lui-même, dans les organes vitaux de l'homme pour que l'effet du remède, en passant par eux, se répande dans le corps tout entier. Il en est de même pour nous : nous avons goûté à ce qui désagrège notre nature, nous avons nécessairement besoin de ce qui en rassemble les éléments séparés; ce remède, en pénétrant en nous, chasserait par son effet contraire l'influence funeste du poison déjà introduit dans notre corps.²²

Quel est donc ce remède ? Rien d'autre que ce corps glorieux qui s'est montré plus fort que la mort, devenu pour nous source de la vie. Comme un peu de levain, selon la parole de l'Apôtre (cf. 1 Co 5,6), se mêle à toute la pâte, ainsi le corps élevé par Dieu à l'immortalité, une fois introduit dans le nôtre, le change et le transforme tout entier en sa propre substance. Quand une drogue pernicieuse est mêlée à un corps bien portant, tout ce qui a subi le mélange se paralyse; de même, une fois le corps immortel présent dans celui qui l'a reçu, il transforme en sa propre nature l'organisme tout entier.

²¹ Le changement opéré dans le baptisé est énorme, explique ailleurs Grégoire : «De mortel il devient immortel, de périssable, impérissable, d'éphémère, éternel, et pour tout dire d'un mot : d'homme il devient Dieu» (*Les Béatitudes*, 7).

²² Déjà Ignace d'Antioche appelle l'eucharistie a remède d'incorruptibilité (*Ephésiens*, 20, 2). Grégoire écrit ailleurs : «Le Christ qui avait attiré à lui, dans ses prémices la nature mortelle de la chair qu'il avait reçue de la Vierge immaculée, sanctifie sans cesse avec les prémices la masse commune dans sa nature, il nourrit son propre corps, l'Église de ceux qui sont unis à lui par la participation à, ce mystère» (*Homélie sur le Cantique*, 13, 5, 9).

Pour pénétrer dans le corps, le seul moyen est de passer par la nourriture et la boisson afin de se mêler aux organes de la vie. Le corps doit recevoir selon le procédé naturel la puissance qui porte la vie. Or, seul, le corps en qui Dieu s'est incarné a reçu cette grâce; et notre corps à nous, on l'a montré, ne peut obtenir l'immortalité si son étroite union avec l'Immortel ne le fait pas participer à l'incorruptibilité. Il convient donc d'examiner comment ce seul corps eucharistique, tout en ne cessant pas de se partager sur toute la surface de la terre entre tant de milliers de fidèles, a pu se donner tout entier à chacun dans la parcelle reçue tout en demeurant lui-même tout entier.

Pour que notre foi puisse considérer l'enchaînement rigoureux de la doctrine et n'éprouve aucune incertitude devant le sujet proposé à notre réflexion, il convient de nous arrêter un instant aux lois qui régissent le corps. Qui ne le sait, en effet ? Notre nature physique, prise en elle-même, ne fonde pas son existence sur une substance qui lui soit propre; elle se maintient et subsiste grâce à la force qui afflue en elle, attirant par un mouvement incessant ce qui lui manque et évacuant ce qui lui est inutile.

Prenons par exemple une outre de peau, pleine de liquide; si son contenu s'échappait par le fond, elle ne conserverait pas sa forme renflée, à moins qu'un autre liquide n'y pénètre par le haut pour combler le vide. Quand on regarde le pourtour volumineux du récipient, on se rend ainsi compte qu'il n'appartient pas en propre à l'objet qu'on a sous les yeux : c'est l'afflux du liquide qui, à l'intérieur du récipient, façonne le contour du volume. La structure de notre corps de même ne possède en propre aucun moyen de se maintenir, c'est la force qu'on y introduit qui assure sa permanence.

Cette force est la nourriture : c'est ainsi qu'on l'appelle. Elle n'est pas la même pour tous les corps qui se nourrissent; chacun a sa nourriture appropriée, déterminée par celui qui a organisé la nature. Certains animaux se nourrissent de racines qu'ils déterrent, d'autres vivent d'herbes, quelques-uns de chair; l'homme, lui, se nourrit principalement de pain. Et pour que demeure en nous et se conserve l'élément humide, nous buvons non seulement l'eau pure, mais l'eau coupée de vin, qui alimente notre chaleur interne. A considérer ces éléments, on considère ce qui est, en puissance, le volume de notre corps; en effet, une fois en moi, ils deviennent mon sang et mon corps, en vertu de la faculté d'assimilation qui fait prendre à la nourriture la forme du corps.

Ces points maintenant bien établis, revenons au sujet qui nous occupe. Nous recherchons en effet comment le seul corps du Christ peut vivifier la totalité des hommes qui ont la foi, et se partage sans s'amoinrir. Peut-être approchons-nous de l'explication vraisemblable de ce fait. Admettons en effet les points suivants : tout corps tire sa substance de la nourriture, et cette nourriture consiste en aliment solide et en boisson. Or le Verbe de Dieu, à la fois Dieu et Verbe comme il a été établi au début, s'est mélangé à la nature humaine; une fois dans notre corps, il n'a pas imaginé pour notre condition une nouvelle manière d'être, mais il a fourni à ce corps les moyens de subsister par les procédés habituels et appropriés, il en maintenait la substance à l'aide d'aliment solide et de boisson, et cet aliment solide était le pain.

Dans ces conditions – nous l'avons déjà dit bien des fois –, quand on voit le pain, on voit en un sens le corps humain, puisque le pain absorbé par le corps, devient le corps lui-même; ici, le corps en qui Dieu s'était incarné, puisqu'il se nourrissait de pain, était en un sens identique au pain – la nourriture se transformant, nous l'avons dit, pour prendre la nature du corps. On a reconnu en effet à cette chair glorieuse la propriété commune à tous les hommes : ce corps se maintenait lui aussi à l'aide de pain. Mais ce corps, par l'inhabitation du Verbe de Dieu, participa à la dignité divine. Nous avons donc maintenant raison de croire que le pain sanctifié par le Verbe de Dieu se transforme pour devenir le corps de Dieu le Verbe.²³

En effet, ce corps – pain en puissance – a été sanctifié par la présence du Verbe qui a résidé dans la chair. Le changement qui a élevé à la puissance divine le pain transformé dans ce

²³ L'eucharistie prolonge l'Incarnation. Notre auteur est plus explicite ailleurs : «Puisqu'il est en tous, il reçoit en lui-même tous ceux qui lui sont unis par la communion de son corps, il les fait tous membres de son propre corps, de telle sorte que la multitude des membres ne soit qu'un corps. Nous ayant ainsi unis à lui, et s'étant uni à nous, et étant devenu en tout un avec nous, il fait sien tout ce qui est nôtre. Or le résumé de tous nos biens, c'est la soumission envers Dieu qui met la concorde dans toute la création. Alors tout genou fléchit au ciel, sur terre et dans les enfers, et toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur. Par là toute la création devient un seul corps, tous sont greffés les uns sur les autres et le Christ apporte à lui-même l'obéissance de ce corps envers le Père» (Homélie *In illud: Tunc et ipse Filius*).

corps, produit ici encore un résultat équivalent. Dans le premier cas, en effet, la grâce du Verbe sanctifiait le corps qui tirait du pain sa substance et qui en un sens était lui-même du pain; de même ici, le pain, suivant la parole de l'Apôtre (cf. 1 Tm 4,5), est sanctifié par le Verbe de Dieu et par la prière; mais ce n'est plus comme aliment qu'il devient le corps du Verbe il se transforme aussitôt en son corps par la vertu du Verbe comme le dit cette parole : «Ceci est mon corps» (cf. Mc 14,22; Mt 26,26; Lc 22,19).

Mais toute chair se nourrit aussi d'un élément humide, car sans ce double concours, ce qu'il y a en nous de terrestre ne demeurerait pas en vie. Nous soutenons la partie solide de notre corps par une nourriture consistante et solide, et nous fournissons à la partie humide un supplément de même nature; une fois en nous, il se change en sang, par la faculté d'assimilation qui est en nous, surtout si, grâce au vin, il peut se transformer en chaleur.

Or, la chair glorieuse habitée par Dieu a également accepté cet élément pour subsister, et le Dieu qui s'est révélé s'est mélangé à notre nature périssable afin de déifier l'humanité, en lui faisant partager la divinité. Voilà pourquoi, dans l'économie de la grâce, il se donne comme une semence à tous les croyants; dans cette chair composée de vin et de pain, il se mêle à leur corps pour permettre à l'homme, grâce à l'union avec le corps immortel, de participer à l'incorruptibilité. Voilà ce qu'il nous accorde, en transformant par le pouvoir de la consécration la nature des apparences en ce corps immortel.

38. Il ne manque, je crois, à notre exposé, aucune des questions qui concernent le mystère chrétien, si ce n'est la question de la foi. Nous allons l'exposer brièvement, dans le présent traité. Ceux qui cherchent un exposé plus complet, le trouveront dans d'autres travaux où nous avons déjà soigneusement expliqué la doctrine avec tout le soin dont nous sommes capable, et où, dans les controverses avec les adversaires, nous avons examiné pour elles-mêmes les questions proposées.

Ici, il suffit, nous semble-t-il, de nous en tenir à ce que dit l'Évangile : Celui qui est né de Dieu sait de qui il est le fils et quelle est sa nature (Jn 1,13; 3,6-7). Seule, en effet, cette forme de génération a le pouvoir de choisir ce qu'elle veut être et d'être ce qu'elle choisit.

39. Dans les autres naissances, les êtres doivent leur existence à l'impulsion de leurs parents : la naissance spirituelle dépend de la volonté de celui qui naît. Dans ce dernier cas, le danger est de se tromper sur son intérêt, puisque le choix est libre. Il est donc bon, je l'affirme, que celui qui est responsable de sa propre naissance, commence par réfléchir pour savoir quel père il lui importe d'avoir, de qui il lui vaut mieux tenir sa nature; car nous l'avons dit, dans cette sorte de naissance, on choisit librement ses géniteurs.

Or, ce qui existe se divise en deux : l'élément créé et l'élément incréé. L'incréé possède en soi la stabilité et l'immutabilité, tandis que la création subit l'altération et le changement. Puisqu'il en est ainsi, celui qui choisit avec réflexion le parti avantageux, de qui préférera-t-il être le fils ? De la nature qu'on voit sujette au changement ou de ce qui possède une nature immuable, stable dans le bien, et toujours identique à elle-même ?

L'Évangile nous fait connaître les trois personnes et les trois noms par lesquels s'opère la naissance chez les croyants : celui qui est engendré dans la Trinité est également engendré par le Père, par le Fils et par le saint Esprit, car l'Évangile dit de l'Esprit : «Ce qui est né de l'Esprit est Esprit» (Jn 3,6) et Paul engendre dans le Christ (cf. 1 Co 4,15) et «le Père est père de tous» (Ep 4,6). Alors, qu'ici la réflexion de l'auditeur se montre prudente et qu'elle ne choisisse pas d'être fille de la nature toujours agitée, quand elle peut trouver la source de son existence dans la nature ferme et immuable.

L'effet de l'acte accompli dépend des dispositions intérieures de celui qui s'approche du sacrement; s'il reconnaît le caractère incréé de la sainte Trinité, il entre dans la vie ferme et immuable, tandis que s'il se fait de la Trinité une idée fautive et voit en elle la nature créée, il renaît à l'existence changeante, en proie à l'altération, car tout être engendré partage nécessairement la nature des parents.²⁴

Eh bien ! Qu'y a-t-il de plus avantageux ? d'entrer dans la vie immuable, ou d'être à nouveau balloté sur les flots d'une existence instable et changeante ? Pour tout homme qui a tant soit peu de discernement, la stabilité a beaucoup plus de prix que l'instabilité, la perfection que l'imperfection, ce qui est sans besoin que ce qui souffre de besoins; et celui qui s'élève progressivement est inférieur en dignité à celui qui n'a pas à faire de progrès et qui reste immuable dans la perfection.

²⁴ Allusion à tous ceux – Arius, Eunome – qui contestaient d'abord la divinité du Christ, puis celle de l'Esprit saint.

Un esprit sensé devrait donc, en tout état de cause, choisir entre deux partis : ou croire que la Sainte Trinité est l'Incréé et la prendre, dans la naissance spirituelle, pour source de sa propre vie; ou bien, s'il regarde le Fils et l'Esprit comme étrangers à la nature du Dieu qui est le premier, du Dieu véritable et bon – je veux dire à la nature du Père –, ne pas adopter ces positions au moment de sa naissance, pour ne pas partager à son insu la nature imparfaite, celle qui a besoin de perfectionnement. Ce qui le fait revenir à son milieu naturel, en détachant sa foi de la vie incréée.

Se soumettre à ce qui est créé, c'est y placer, à son insu, l'espoir de son salut, et non dans la divinité. En effet dans la création, tout se tient étroitement, parce que tout passe également du néant à l'être. Et de même que dans la structure des corps, tous les membres ont entre eux une étroite affinité, qu'il s'agisse des membres supérieurs ou des membres inférieurs, de même la nature créée fait un tout dans le plan de la création; la différence en nous entre l'élément supérieur et l'élément inférieur ne provoque aucune division dans la cohésion interne. Les choses conçues comme dépourvues d'existence peuvent différer sur d'autres points, sur celui-là il n'existe aucune différence de nature.

Si donc l'homme est créé et s'il croit que l'Esprit et Dieu le Fils unique sont également des créatures, il serait vain d'espérer un changement qui l'amènerait à une vie supérieure alors qu'il est ramené à lui-même. Il fait penser à la conception de Nicodème : apprenant du Seigneur qu'il faut naître d'en haut, son raisonnement le ramenait au sein maternel (Jn 3,4). Au lieu de se diriger vers la nature incréée, il revient à la création qui a son origine et sa servitude, il est ramené à la naissance qui vient d'en bas, et non à celle qui vient d'en haut. Or, l'Évangile dit que la naissance de ceux qui sont sauvés vient d'en haut (Jn 3,3).

40. Mais si l'enseignement catéchétique s'arrête à ce qui a été dit, il est insuffisant. Il faut en effet, à mon sens, en considérer la suite, que négligent beaucoup de ceux qui viennent chercher la grâce du baptême. Ils s'égarent, en se dupant eux-mêmes, et ils ne sont régénérés qu'en apparence, non en réalité. Car la transformation de notre vie qu'opère la régénération ne peut être une transformation si rien ne change dans notre vie. Celui qui reste le même, comment imaginer qu'il est devenu autre, si aucun de ses traits caractéristiques ne s'est modifié ? La naissance à la grâce doit renouveler et transformer notre nature, cela est une évidence pour tout le monde.²⁵

La nature humaine, en tant que telle, ne retire du baptême aucun changement : ni la raison, ni l'intelligence, ni la faculté de savoir, ni aucun caractère propre à la nature humaine ne se trouve transformé. En effet, la transformation risquerait de se faire dans le sens du moins bon, si l'une de ces propriétés naturelles subissait un changement. Si donc la naissance venue d'en haut est une restauration de l'homme, et si ces propriétés n'admettent pas le changement, il faut examiner quelle est la transformation par laquelle s'accomplit la grâce de la régénération.

A l'évidence, quand ont disparu les éléments mauvais de notre nature, se produit le changement qui nous améliore. Si donc, selon la parole du Prophète (cf. Is 1,16), quand l'eau du sacrement nous a baignés, elle a purifié les désirs de notre volonté et effacé les vices de l'âme, c'est alors que nous devenons meilleurs et que la transformation se fait dans le sens du mieux. Mais si le bain est donné au corps seul, sans que l'âme soit lavée des souillures provoquées par les passions, et si la vie qui suit l'initiation n'est pas différente de celle qui l'a précédée, je le dirai sans détour, même si mon propos est audacieux : l'eau, dans ce cas-là, n'est que de l'eau. Le don de l'Esprit ne se manifeste nulle part dans l'acte accompli, si l'homme ne se contente pas d'insulter l'image divine en lui, mais par le vice honteux de la colère ou par la passion de la cupidité, par le désordre indécent de l'esprit, par les fumées de l'orgueil, l'envie, le dédain, persiste à garder les gains injustement réalisés, et que la femme acquise par l'adultère continue à servir à ses plaisirs.

Lorsque ces vices et d'autres du même genre se retrouvent après comme avant dans la vie de celui qui a été baptisé, qu'y a-t-il de changé? Je ne le vois pas, puisque j'ai sous les yeux le même homme qu'auparavant. La victime de l'injustice, celle de la calomnie, l'homme dépouillé de ses biens ne voient, en ce qui les concerne, aucun changement chez celui qu'a lavé l'eau du baptême. Ils ne lui ont pas entendu dire la parole de Zachée : «Si j'ai fait tort à quelqu'un en quelque chose, je lui rends le quadruple» (Lc 19,8). Tout ce qu'ils disaient de lui avant le baptême, ils le répètent aujourd'hui sur son compte; ils l'appellent des mêmes noms : cupide, avide du bien

²⁵ Baptême et eucharistie nous enseignent que la vie spirituelle se présente comme étant à la fois séparation, dépouillement, mort et agrégation, illumination, vivification. Marche ascendante mais épuisante «vers l'infini, à travers des élévations de plus en plus hautes». Grégoire compare la marche à la *Vie de Moïse*.

d'autrui, grassement entretenu par les malheurs des autres hommes. Celui qui persiste dans le même état, s'en allant dire partout que le baptême l'a transformé et rendu meilleur, devrait bien écouter Paul quand il dit : «Si quelqu'un se prend pour un personnage alors qu'il n'est rien, il se dupe lui-même» (Ga 6,3). Car ce que vous n'êtes pas devenu, vous ne l'êtes pas.

Des hommes régénérés, l'Évangile dit : «A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu» (Jn 1,12). L'enfant est exactement de même race que son Père. Si donc vous avez reçu Dieu, et si vous êtes devenu l'enfant de Dieu, montrez en vous-même celui qui vous a engendré. Il convient que les marques qui nous font connaître Dieu nous fassent voir la parenté avec Dieu de celui qui est devenu fils de Dieu : il ouvre sa main et rassasie tous les vivants à plaisir (cf. Ps 145,16), il pardonne le forfait (cf. Mi 7,18), il a regret du mal (Jl 2,13); le Seigneur est bon envers tous (cf. Ps 145,9), il ne se met pas en colère chaque jour (cf. Ps 7,12); Dieu est un maître droit et il n'y a pas d'injustice en lui (cf. Ps 92,16); et tous les traits semblables que nous enseigne çà et là l'Écriture. Si vous portez ces marques, vous êtes réellement devenu enfant de Dieu.

Si par contre vous continuez à présenter les caractères du vice, vous aurez beau répéter que vous êtes venu d'en haut, la voix prophétique vous dira : «Tu es le fils d'un homme» (Ps 4,3-4) et non du Très-Haut (Ps 82,6-7). Tu aimes la vanité, tu recherches le mensonge. Tu ne sais pas de quelle manière l'homme est magnifié (cf. Ps 4,4); tu ignores qu'il ne peut l'être s'il n'est pas pieux.»

VII. FINS DERNIÈRES ²⁶

Il serait nécessaire d'ajouter à ces enseignements ce qui nous reste à dire; et d'abord, que les biens offerts dans les promesses divines à ceux dont la vie aura été bonne, ces biens-là sont tels que le langage ne peut même l'esquisser. Comment décrire en effet «ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté jusqu'au cœur de l'homme» (1 Co 2,9) ?

La vie douloureuse des pécheurs ne peut, elle non plus, être comparée à rien de ce qui fait souffrir les sens ici-bas. Même si l'on donne aux châtiments de l'au-delà les noms que nous connaissons ici-bas, la différence reste considérable. En entendant le mot «feu» (cf. Is 66,24; Mc 9,48; Mt 3,10; Lc 3,9), vous avez appris à concevoir tout autre chose que le feu d'ici-bas, parce que le feu de là-bas possède une propriété que n'a pas celui-ci : l'un ne s'éteint pas, alors que l'expérience a découvert des moyens d'éteindre l'autre, et la différence est grande entre le feu qui s'éteint et le feu inextinguible; il est donc tout autre que le feu d'ici-bas.

Et si l'on entend parler de «ver» (Is 66,24; Mc 9,48), la similitude des appellations ne doit pas non plus faire songer à cette bête qui rampe par terre; en effet, il s'y ajoute le qualificatif d'éternel, qui nous fait concevoir une nature différente de celle que nous connaissons. Ces traitements qui nous attendent dans l'autre monde sont, selon l'équitable jugement de Dieu, les résultats et l'épanouissement du libre choix de chacun dans la vie. Les esprits sensés doivent regarder non pas le présent, mais l'avenir, jeter dans cette vie brève et passagère les bases de l'ineffable félicité, tourner par libre choix leur volonté vers le bien, se garder de faire l'expérience du mal, aujourd'hui, pendant leur vie, comme plus tard, au moment de la rétribution éternelle.

²⁶ La catéchèse s'achève sur l'eschatologie ou la vision d'éternité, déjà sous-jacente tout au long du traité, car l'œuvre unifiante du Christ jette tous les membres de son corps «dans une course vers l'état bienheureux proposé aux âmes de tout rang» (*Homélies sur le Cantique*, 15). Le chrétien est en route vers la félicité, où le corps ressuscité portera «les vêtements tissés par la pureté de notre vie» (*Oraison funèbre de Méléce*). Pour Grégoire, la foi est avant tout une doctrine de vie. Il l'expose dans une belle image : «Supposons quelqu'un qui, dans la pleine chaleur de midi, chemine, la tête brûlée par les rayons du soleil, toute l'humidité de son corps aspirée par lui; le sol est rude que foulent ses pieds, la route, malaisée, aride. Soudain, il rencontre une fontaine dont les eaux sont limpides et coulent, transparentes; ses flots abondants lui offrent délicatement d'étancher sa soif. Va-t-il s'asseoir près de la source et se mettre à philosopher sur sa nature, à en scruter l'origine et le comment, le pourquoi et le reste? ou plutôt, congédiant tout cela, ne se penchera-t-il pas pour approcher ses lèvres des eaux vives et remercier Celui qui lui en a fait le don ? Imite donc à ton tour, cet assoiffé» (*Pour son ordination*, 3).

NOTE ADDITIONNELLE

[Cet ajout est rejeté comme inauthentique : voir E. Mühlenberg, *GNO* III/IV, p. cxxii-cxxiii (G.B.)]

Les lignes qui suivent manquent dans la plupart des manuscrits. Elles figurent à la suite du Discours catéchétique dans le manuscrit du British Museum. Les éditions de Paris les ont reproduites. On les trouve dans la Patrologie grecque de Migne. Le début de ce fragment est inintelligible. Il est probable que les premiers mots ont été omis. On peut rétablir à peu près ainsi le commencement de la phrase :

(Notre foi, dans les caractères qui distinguent) le Christ, veut considérer deux natures, mais elle confesse leur union substantielle et par là, elle fait voir combien grandes étaient la piété et la compassion qui ont fait accepter à Dieu, dans son amour pour nous, que notre nature soit unie à la sienne et soit comptée avec elle. Grâces soient rendues à Dieu pour son inexprimable bienfait! Mais en voilà assez. Pourtant, puisque Sévère s'en tient à des mots et qu'il ne place la piété que dans des paroles et des sons, malgré ce que dit l'Apôtre (1 Co 4,20) : «Le Royaume de Dieu ne consiste pas en paroles, mais en puissance et en vérité»; et, puisque, pour Sévère, le meilleur théologien est celui qui est bien entraîné aux catégories d'Aristote et aux autres subtilités de la philosophie païenne, force nous est d'éclairer mot par mot, le moment venu, la signification des termes utilisés dans notre réponse à Sévère, en nous attachant au sens où les ont pris les docteurs de l'Église. Ainsi les lecteurs, en présence des textes, pourront au premier coup d'œil en saisir le sens, et l'ignorance de la signification des termes employés ne les empêchera pas de saisir le sens des conceptions qu'ils renferment.

archimandrite Cassien