



HAL
open science

La vie comme “Écriture” chez Grégoire de Nazianze

Guillaume Bady

► **To cite this version:**

Guillaume Bady. La vie comme “Écriture” chez Grégoire de Nazianze. Grégoire de Nazianze, le passeur de mondes, Pascal-Grégoire Delage, Mar 2017, Saintes, France. pp.25-41. hal-01596552

HAL Id: hal-01596552

<https://hal.science/hal-01596552>

Submitted on 27 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[p. 25]

La vie comme « Écriture » chez Grégoire de Nazianze

Le dessein de ce discours est de faire l'exposé complet
Du cours de mes malheurs, ou encore de mes avantages.

Les deux premiers vers de la grande *Autobiographie* poétique du Nazianzène¹ annoncent clairement le projet littéraire entrepris : faire œuvre d'histoire (ἔξιτορησαι), non au sens moderne, objectif ou factuel, du terme, mais en un sens moral, auquel la Bible n'est pas étrangère². L'opposition entre ses « malheurs » et ses « avantages » n'induit pas seulement, en effet, un point de vue subjectif, mais un système de valeurs : Grégoire joue ici sur le mot δεξιῶν, désignant à la fois ce qui est du côté droit, ce qui arrive de bon et ce qui est droit moralement, et fait une allusion discrète à un verset des *Proverbes* en grec : « Dieu connaît les chemins de droite³ ». Ce qui est traduit au deuxième vers par le [p. 26] « cours », c'est en fait le « chemin » pris par le poète, traçant ainsi, en même temps que sa propre histoire, tout un itinéraire spirituel.

¹ *Poème* II,1,11, v. 1-2, trad. J. BERNARDI dans J. BERNARDI, A. TUILIER, G. BADI, *Grégoire de Nazianze, Œuvres poétiques, tome I. Poèmes personnels (II,1,1-11), Collection des Universités de France, Série grecque 433*, Paris 2004, p. 57 : Τὸ τοῦ λόγου βούλημα, τῶν ἐμῶν κακῶν | ἐξιτορησαι τὴν ὁδόν, εἴτ' οὖν δεξιῶν.

² Voir par ex. l'emploi du verbe ιστορησαι dans la Bible grecque en *1 Esdras* (ou *3 Esdras* dans des Bibles comme la dernière *Traduction Œcuménique de la Bible*) 1, 31, à propos des livres des *Chroniques*, qui retracent l'historique des règnes en même temps qu'ils jugent chacun des rois selon son action devant Dieu.

³ Pr 4, 27 : ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οἶδεν ὁ θεός.

Ce que le Cappadocien dit ainsi de lui-même apporte tout son sel à l'exposé des faits. À cet égard, il est intéressant de voir comment, au moyen des tesselles de la mosaïque autobiographique qu'il compose dans son œuvre, il écrit autant une histoire de sa vie qu'une nouvelle histoire sainte. Neil McLynn ne l'appelle-t-il pas, non sans une pointe d'ironie, « a self-made holy man », exprimant la « sainteté à la première personne⁴ » ? S. Efthymiadis, faisant le lien entre autobiographie et hagiographie, a même invoqué – et quasiment inventé – pour Grégoire un nouveau genre littéraire, l'autohagiographie⁵. Avant de mettre cette dernière en perspective du point de vue liturgique et herméneutique, voyons donc comment elle se présente.

Une mosaïque autohagiographique

Les exemples montrant comment le poète fait sienne l'histoire biblique sont légion, et les études à ce sujet ne manquent pas. En 1995, Kristoffel Demoen a enquêté de manière méthodique sur l'usage et la fonction des exemples païens et bibliques chez le Théologien, en soulignant son « penchant à tout ramener à (s)a situation personnelle⁶ ». En 2001, John McGuckin n'a pu faire [p. 27]

⁴ N. MCLYNN, « A Self-Made Holy Man : The Case of Gregory Nazianzen », *Journal of Early Christian Studies* 6, 1998, p. 463-483, ici p. 363.

⁵ S. EFTHYMIADIS, « Two Gregories and three genres : Autobiography, autohagiography and hagiography », dans J. BØRTNES – T. HÄGG, (éd.), *Gregory of Nazianzus : Images and Reflections*, Copenhague, 2005, p. 239-256, ici p. 245 et suiv.

⁶ *Discours* 26, 9, cité par K. DEMOEN, *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetorica and Hermeneutics, Corpus Christianorum, Lingua Patrum* 2, Turnhout 1996, qui parle à ce sujet de « pensée analogique ». K. Demoen a dressé d'immenses et précieux inventaires groupés à la fin de son ouvrage, notamment ceux concernant les références bibliques et profanes, p. 397-458.

autrement, dans bien des cas, sa « biographie intellectuelle » du fils de Nonna⁷ qu'en analysant à travers le filigrane de son œuvre le sens et la finesse des références bibliques. En 2006, Philippe Molac a retracé tout un parcours spirituel en suivant, livre après livre, presque péricope après péricope, depuis l'Ancien jusqu'au Nouveau Testament, les emplois et significations de mainte figure, de maint texte dans l'œuvre du Nazianzène⁸.

Dans cette « forêt de symboles », il sera plus simple et plus parlant de ne suivre que le début d'un sentier, celui tracé dès l'exorde du premier grand poème autobiographique. Il s'agit d'une prière d'invocation au Christ⁹ :

Seigneur Christ qui par les paumes immaculées de ton
serviteur Moïse
jadis dressées en forme de croix sur la montagne
fis fléchir d'Amalec la force funeste...

La référence au livre de l'*Exode* (Ex 17,8-16), où, par les bras levés de Moïse, Dieu assure la victoire des Hébreux à la bataille d'Aï, repose sur la « typologie » qui fait ici de Moïse une figure annonçant le Christ. Marque d'intercession, de sacerdoce, de salut, cette croix humaine est celle sous le signe de laquelle l'évêque de Constantinople a, semble-t-il, placé toute sa vie ; il a du moins placé ces vers, d'après la plupart

⁷ J. A. MCGUCKIN, *Saint Gregory of Nazianzus : An Intellectual Biography*, Crestwood (NY) 2001, *passim*.

⁸ Ph. MOLAC, *Douleur et transfiguration : une lecture du cheminement spirituel de saint Grégoire de Nazianze*, coll. *Cogitatio fidei* 251, Paris, 2006, notamment la 2^e partie, p. 163-304.

⁹ *Poème II,1,1*, v. 1-3, trad. J. BERNARDI, p. 2. Voir le commentaire lumineux de R.-M. BENIN, *Une autobiographie romantique au IV^e siècle : le poème II,1,1 de Grégoire de Nazianze*, thèse, Montpellier 1988, p. 489-506 ; elle voit précisément dans le « prélude » qu'est ce poème, p. 4, « l'image réduite de l'ensemble » de l'œuvre poétique du Théologien.

des manuscrits, en tête [p. 28] de l'ensemble de ses poèmes. Cette image à la fois christique et mosaïque de la croix, il la revendique nettement pour lui-même à de nombreuses reprises, comme dans cet autre poème où il implore l'aide divine pour fendre la mer ou pour faire pleuvoir la manne ; alors, écrit-il¹⁰,

La croix, tracée par mes mains, réfrènerait l'audace
des ennemis.

Ailleurs, il se compare à Moïse faisant l'ascension du Mont Sinaï¹¹, il se dit mené par le Christ à travers le « désert de la vie » comme les Hébreux guidés par la colonne de nuée¹² ; il se qualifie encore de « nouveau Job », de « nouveau Lazare », de « Barnabé¹³ » (par rapport à Basile, occupant la position de Paul), de « nouveau Samuel¹⁴ ». C'est l'une des identifications les plus récurrentes : il se voit comme un jeune Samuel consacré par sa mère, nouvelle Anne (1 S 1, 1-11), après un songe fait lorsqu'elle était enceinte¹⁵. Il est Isaac sacrifié par son

¹⁰ *Poème* II,1,3, v. 10-11, *ibidem*, p. 47 ; voir aussi les *Discours* 2, 88 ; 11, 2 ; 12, 2 ; 13, 2 ; 32, 16 ; 45, 21, etc., références relevées par A. HOUSSIAU, « Vie contemplative et sacerdoce selon Grégoire de Nazianze. À propos du livre de Francis Gautier », *Revue Théologique de Louvain* 37 (2006), p. 217-230, ici p. 227.

¹¹ *Discours* 28, 2-3.

¹² *Poème* II,1,22a, v. 1-2.

¹³ *Discours* 43, 32. Selon les catégories identifiées par K. Demoen, il s'agit là d'exemples d'antonomasies dites « vossiennes » (du nom de Gérard Vossius, mort en 1649), où ce sont des noms propres qui sont employés à la place du nom signifié.

¹⁴ *Poèmes* II,1,19, v. 31 ; II,1,50, v. 69 ; II,1,1, v. 431.

¹⁵ *Poème* II,1,1, v. 424-451 ; dans ces mêmes vers, par contrepoint, Grégoire se voit, après ses déboires dans la capitale, compté parmi les fils d'Héli (1 S 1, 12-17 ; 22-34). Dans le songe fait par sa mère lui est révélé à l'avance ce qui sera le nom de son fils : Grégoire. Sa consécration avant même sa naissance permet de le comparer, selon MCGUCKIN, *Saint Gregory of Nazianzus*, p. 25, à Jérémie (Jr 1, 4-5)

père, nouvel Abraham [p. 29] (Gn 22), lorsqu'il lui confère le sacerdoce¹⁶ ; pour se justifier d'avoir fui la prêtrise, il se réclame de Moïse, d'Aaron, de Jérémie¹⁷ et d'Isaïe qui eux aussi ont « reculé quelque peu devant Dieu¹⁸ ». Il invoque les prophètes pour actualiser leurs paroles¹⁹. Il rompt son silence pour parler en prophète inspiré²⁰. Il est David, modèle de prêtre et de liturge qui, par sa lyre²¹ et sa danse, assure l'harmonie de la communauté.

ou à Jean Baptiste (Lc 1, 14-15, 40-41), malgré l'absence d'allusion explicite. MCGUCKIN compare, p. 22-23, la guérison de la fièvre de Nonna par son fils, que celui-ci raconte dans le *Discours* 18, 30, à celle de la belle-mère de Pierre (Mc 1, 29-31), début du ministère de Jésus, qui rompt dès lors avec sa famille : MCGUCKIN établit un parallèle suggestif – même s'il reste subjectif – avec la volonté de Grégoire s'affranchir de la tutelle parentale. Ailleurs, bien que dans un contexte laudatif, le poète appelle sa mère « ma Marie », lorsqu'elle prie pour la guérison de son mari : *Discours* 18, 28 ; voir DEMOEN, *Pagan and Biblical Exempla*, p. 192-193 et la note 389.

¹⁶ *Discours* 1, 7. De manière séduisante, MCGUCKIN, *Saint Gregory of Nazianzus*, p. 107, présente le *Discours* 1 comme la défense du fils prodigue qui a fui (Lc 15, 18-19), mais une fois de plus, on ne trouve aucune allusion à la parabole dans ce *Discours*.

¹⁷ Sur l'importance du modèle de Jérémie, mais aussi de Jacob chez Grégoire, voir J. PRUDHOMME, « Les modèles bibliques et profanes dans les *Thrènes* de Grégoire de Nazianze », dans *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica, XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, I, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 108, Rome 2008, p. 293-302.

¹⁸ *Discours* 1, 1.

¹⁹ *Discours* 16, 8-19.

²⁰ *Discours* 12, 1.

²¹ *Poème* II,1,34, v. 91 ; cf. GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce*, p. 205-206.

Son destin est bien pour lui celui d'un prophète, et même davantage : il se dit accueilli chez sa cousine Théodosie à Constantinople comme Élie par la Sunamite (2 R 4, 8)²², mais trompé par Maxime comme Adam par le serpent²³, renié – dans la même affaire – par Pierre d'Alexandrie comme Jésus par Pierre [p. 30] (Mt 26, 75)²⁴ : car il s'identifie à Jésus dans sa Passion, abandonné par les disciples comme lui par ses confrères. De manière allégorique, en démissionnant de la présidence du concile de 381, il se présente comme Jonas se sacrifiant, malgré son innocence, pour le salut du navire²⁵ ; il parle aussi de l'Anastasia comme d'une « toute nouvelle Bethléem²⁶ » et d'une « arche de Noé » au milieu du déluge arien²⁷.

Le mot « autohagiographie », décidément, n'est pas vain. Grégoire le Prêtre, dans sa *Vie*, reprend, à la troisième personne, ces références à l'histoire sainte, en faisant à son tour de son illustre homonyme un autre Samuel, un nouveau Moïse, etc. Le « père parmi les saints, Grégoire, archevêque de Constantinople, le Théologien » – pour reprendre le titre que lui donnent régulièrement les manuscrits de son œuvre –, a donc directement contribué à sa propre hagiographie, ainsi qu'à la consécration et à la modélisation de certains thèmes bibliques de l'hagiographie.

Or ce qui souvent dans l'hagiographie est lieu commun littéraire paraît chez le Cappadocien authentiquement vécu et médité, en particulier dans la prière – car c'est régulièrement sous forme de prière, et même d'invocations litaniques que s'exprime son expérience biblique ; à l'évidence, sa lecture de la Bible était accompagnée par la

²² *Discours* 26, 17.

²³ *Poème* II,1,11, v. 959-963.

²⁴ *Discours* 26, 17 ; selon J. MOSSAY, *SC* 284, Paris 1981, p. 268-269, n. 1, c'est l'évêque de Rome qui pourrait aussi bien être visé.

²⁵ *Poème* II,1,11, v. 1838-1842.

²⁶ *Poème* II,1,16, v. 61-62.

²⁷ *Poème* II,1,11, v. 1081-1082.

prière. Il a ainsi l'humilité de se reconnaître dans le publicain de la parabole et dans diverses personnes guéries par Jésus, comme dans ce passage²⁸ : [p. 31]

Puisse Abraham ne pas rejeter loin de son ample sein
le riche dans les tourments ! Veuille envoyer ta puissante
main,
procurer un remède à mes douleurs et montrer en ma faveur
tous tes miracles ainsi que la force de tes prodiges comme
autrefois.

Parle, et que le flux sanglant cesse au plus vite.
Parle, et que l'esprit de la légion affole le troupeau de porcs,
qu'il tombe à la mer et qu'il se retire de moi.
Chasse la triste lèpre, que la lumière vienne
sur des yeux qui ne voient pas et que les oreilles perçoivent
les sons.

Étends ma main desséchée et brise les entraves de la langue,
affermiss la démarche débile des pieds.

Avec un peu de pain, rassasie ! Aplanis la mer terrifiante
et lance des rayons plus brillants que le soleil !

Consolide des membres alourdis et relève d'entre les morts
celui qui sent déjà ! En me voyant stérile,
ne me dessèche pas comme autrefois le figuier !

Grégoire est donc tour à tour et à la fois le riche dans les tourments (Lc 16, 19-31), l'hémorroïsse (Mt 9, 18-26), le possédé du démon « Légion » (Mt 8, 28-34), le lépreux (Mt 8, 1-4), l'un des aveugles (Mt 9, 27-31), l'homme à la main desséchée (Mt 12, 9-13), le muet (Mt 9, 32-33), le paralytique (Mt 9, 1-9), l'un des auditeurs affamés avant la multiplication des pains (Mt 14, 13-21), l'un des disciples effrayés par la mer agitée (Mt 8, 23-27) ou spectateurs de la Transfiguration (Mt 17, 1-9), Lazare « qui sent déjà » (Jn 11, 1-44) et, enfin, le figuier stérile (Mt 12, 18-22). En 15 vers, ce sont presque

²⁸ *Poème* II,1,1, v. 393-419 et 581-595. Voir à nouveau le riche commentaire de R.-M. BENIN, *Une autobiographie romantique au IV^e siècle*, p. 783 et 791-800.

autant d'autoportraits bibliques que dessine le poète²⁹ – et autant d'occasions de renouveler en lui la grâce de l'Évangile.

Cela étant dit, la gratitude pour la grâce reçue et l'expérience, que l'on dirait « mystique » aujourd'hui, qu'il dit avoir faite³⁰, le rendant en quelque sorte l'émule de Paul ravi aux [p. 32] cieus (cf. 2 Co 12, 1-4 ; Ac 9, 3-19), s'allie à sa conscience très nette d'avoir été non seulement le défenseur, mais le révélateur de la Trinité : dans le deuxième *Discours théologique*³¹, tel Moïse il gravit le Sinaï et entre dans la nuée (Ex 19, 20 ; 24, 9-18). « Maintenant l'Esprit a droit de cité parmi nous et nous accorde une vision plus claire de lui-même³² », écrit celui qui n'a cessé de proclamer la divinité de l'Esprit et considérait que celle-ci n'avait pu être révélée que tardivement dans l'histoire à ceux que l'Esprit lui-même avait inspirés – à savoir ceux dont, à l'évidence, il estimait faire partie, si ce n'est à lui de manière éminente. Le récit de son installation par l'empereur Théodose comme évêque de Constantinople dans l'église des Saints-Apôtres, au milieu d'une foule hostile et sous un ciel bas et lourd, illustre bien l'assurance du Théologien d'avoir tenu le rôle de Moïse et reçu la révélation la plus intime de Dieu³³ :

Mais quand, moi, je me trouvai, en compagnie de la puissance
de la pourpre,
à l'intérieur de l'espace délimité par l'auguste barrière,
et que s'éleva la louange commune exprimée par tous d'un Dieu
qu'on invoquait avec des clameurs et les mains étendues,
l'éclat du soleil brilla si fort,
une fois les nuages dissous sur l'ordre de Dieu,

²⁹ En ce sens, la forme de son autoportrait serait plus volontiers la mosaïque que l'icône.

³⁰ *Poème* II,1,1, v. 194-202.

³¹ *Discours* 28, 2-3.

³² *Discours* 31, 26, trad. P. GALLAY et M. JOURJON, *SC* 250, Paris 1978, p. 327.

³³ *Poème* II,1,11, v. 1360-1370, trad. J. BERNARDI, p. 112-113.

que le bâtiment tout entier, jusque-là plongé dans l'obscurité,
devint aussitôt étincelant
et que tous y virent l'image de l'antique tente
que couvrait la splendeur de Dieu,
et la sérénité se répandit sur le visage et dans l'esprit de tous.

L'ironie de Neil McLynn aurait sans doute ici quelque matière ; car si n'importe quel croyant peut, comme Grégoire, avoir la conviction d'actualiser dans sa propre vie les Écritures et de faire l'épreuve d'une « sainteté à la première personne », il est [p. 33] cependant probable que très peu oseraient revendiquer une telle proximité avec la sainteté divine dans la Tente de la Rencontre (Ex 40, 38). Pourquoi ne pas l'admettre objectivement ? Tout le monde n'est pas « le Théologien ».

L'actualisation liturgique

Le procédé par lequel le Nazianzène s'identifie aux personnages bibliques et actualise leur histoire en la faisant sienne, qui est traditionnel déjà dans la Bible et le judaïsme ancien³⁴, il l'utilise aussi comme exégète, prédicateur et liturge, au profit de ses ouailles. Dans nombre de ses homélies, le mot « aujourd'hui », souvent allié à un verbe à l'impératif, entend rendre présente pour ses auditeurs la grâce du salut en les invitant à la renouveler et à en devenir l'un des protagonistes. Ainsi dans le *Discours* 45, prononcé le jour de Pâques³⁵ :

³⁴ La différence majeure par rapport au Cappadocien, pourrait-on dire, est que l'actualisation et la réécriture prennent dans le judaïsme une dimension collective plutôt qu'individuelle, sans association directe avec la parénèse.

³⁵ *Discours* 45, 1-2 (PG 36, 624-625), traduction révisée, inédite, de J.-M. MATHIEU : qu'il soit ici vivement remercié. L'authenticité de ce *Discours* a été longtemps niée, car un certain nombre de passages se retrouvent dans le *Discours* 38 ; or ce type de « reprise textuelle » est en réalité familière du Cappadocien, qui a réécrit ses *Discours* et a sans doute présidé à leur édition originelle : voir J.-M. MATHIEU,

Aujourd'hui, salut au monde, tant visible qu'invisible ! Le Christ revient des morts ; réveillez-vous avec lui ! Le Christ va à lui-même ; montez aussi ! Le Christ revient du tombeau ; soyez libérés des liens du péché ! Les portes de l'enfer sont ouvertes, la mort est détruite, *le vieil Adam est déposé* (Ep 4, 22 ; Col 3, 9) et le nouveau est accompli (cf. [p. 34] 1 Co 15, 45) ; vous qui êtes *dans le Christ une nouvelle création* (2 Co 5, 17), renouvez-vous ! (...)

Aujourd'hui c'est la résurrection elle-même que nous célébrons, non plus une résurrection qu'on espère, mais une résurrection déjà réalisée, et qui attire à elle l'univers entier. Que chacun apporte donc le fruit qui convient à l'occasion, qu'il donne un don festif, petit ou grand !

Le procédé n'est pas inédit ni même rare, il est une constante de la rhétorique homilétique ; n'est-ce pas dans la nature même de la liturgie que de faire coïncider l'aujourd'hui du temps, passé, présent ou futur, avec l'aujourd'hui de l'éternité ? L'exhortation à s'identifier aux personnages bibliques, familière d'Origène auparavant ou de Jean Chrysostome peu après – et susceptible d'une simplicité et d'une force spirituelle que, bien plus tard, Ignace de Loyola utilisera à son tour de manière encore plus systématique –, prend tout de même dans ce sermon une ampleur inégalée. L'homéliste invite tout d'abord son auditoire – première audace – à agir comme le grand prêtre dans le Temple³⁶ :

Offrons en sacrifice non pas *de jeunes taureaux ni des agneaux ayant cornes et sabots* (Ps 68, 32) – une grande partie d'eux est morte ou insensible –, mais *offrons à Dieu un sacrifice d'action de grâce* (Ps 49, 14) sur l'autel d'en haut, en compagnie du chœur d'en-haut. Traversons le premier voile, accédons au second, passons la tête dans le Saint des Saint. Pour dire ce qui

« Authenticité de l'*Exhortatio ad virgines* (Carmen I,II,3) », dans J. MOSSAY (éd.), *II. Symposium Nazianzenum*, Paderborn 1983, p. 145-158, spécialement p. 149.

³⁶ *Discours* 45, 23 (PG 36, 656).

est encore plus important, offrons-nous nous-mêmes à Dieu ; ou plutôt faisons-le chaque jour et en chaque mouvement.

Il pousse ensuite la témérité jusqu'à l'imitation du Christ – un thème classique, exprimé ici en des termes d'une netteté finalement assez peu usuelle³⁷ :

Accueillons tout pour le Verbe, imitons dans nos souffrances sa passion, vénérons par notre sang son sang, montons sur sa croix pleins d'empressement. Doux sont les [p. 35] clous, même s'ils font bien mal. C'est que souffrir avec le Christ et pour le Christ vaut mieux que jouir avec les autres.

La suite du *Discours* fait revivre toutes les étapes de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension non à la troisième personne, mais à la deuxième³⁸ :

Si tu es Simon de Cyrène, prends la croix et suis-le (cf. Lc 23, 26).

Si tu es crucifié avec lui comme le larron (cf. Lc 23, 39-43), sois généreux et reconnais Dieu : si lui, le Christ, fut compté au nombre des criminels (Is 53, 12) à cause de toi et de ton péché, toi, deviens à cause de lui un juste. (...)

Si tu es Joseph d'Arimathie, réclame le corps à celui qui le crucifiait (cf. Lc 23, 50) ; fais tienne la victime expiatoire du monde.

Si tu es Nicodème, ce nocturne adorateur de Dieu, mets-le au tombeau après l'avoir embaumé de parfums (cf. Jn 19, 39).

Si tu es une Marie, ou l'autre Marie, ou Salomé, ou Jean, pleure au petit matin ; sois la première à voir que la pierre est enlevée (cf. Mc 16, 1-4) et peut-être à voir les anges et Jésus lui-même. Dis quelque chose ; écoute la voix. Si tu entends : *Ne me touche pas* (Jn 20, 17), tiens-toi à distance, vénère le Verbe, mais sans chagrin : il sait par qui il fut vu en premier. Inaugure la résurrection ; secours Ève, qui fut la première à tomber, en étant la première à saluer le Christ et à le faire savoir aux disciples.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Discours* 45, 24 (PG 36, 656-657).

Et en tout c'est plus d'une douzaine de figures que le Théologien invite les fidèles à revêtir successivement : suivent encore « Pierre ou Jean » (Jn 20, 3-4), Thomas (Jn 20, 24), le Christ descendant aux enfers et montant au ciel (Lc 24, 51 ; Ac 1, 9), les anges enfin ordonnant : *Portes, levez vos frontons* (Ps 23, 7-9) ! Ce type d'interprétation tient plus de la mise en scène ou de la direction chorale que de l'exégèse pure.

[p. 36] On peut se demander si là n'est pas l'une des leçons qu'a retenues Jérôme lors de son séjour à Constantinople auprès de Grégoire. Comme, en dehors d'une homélie (le *Discours* 37, sur Mt 19, 1-12), nous ne connaissons pas de commentaire exégétique qui soit authentiquement du Théologien, le lecteur en est réduit à des conjectures quand dans le *De viris illustribus* le Stridonien l'appelle « mon maître, à l'école duquel j'ai appris les Écritures saintes³⁹ ». Cet enseignement a-t-il consisté en la transmission de l'exégèse d'Origène, y compris des Hexaples ? Ce n'est pas sûr ; Jérôme prédicateur, qui utilise aussi ce procédé d'identification, a pu le tirer directement de sa lecture de l'Alexandrin. L'emploi qu'il en fait reste de toute façon bien en-deçà de celui que l'on constate chez le « Démosthène chrétien ».

Celui à qui l'on attribuait, avec Basile, la composition de la *Philocalie* des écrits d'Origène⁴⁰ dépend-il sur ce point d'Origène, ou bien tout simplement de sa mère Nonna ? À ses dires, alors qu'il était enfant, elle lui mit les Écritures dans les mains et, ce faisant, lui expliqua qu'à l'instar d'Isaac sacrifié par Abraham, elle le consacrait à Dieu⁴¹ ; le poète parle à ce sujet d'une « forme nouvelle de piété » : entend-il par là la pratique de la lecture de la Bible dès l'enfance ? Ou

³⁹ JEROME, *Les hommes illustres*, 117, trad. J. VIELLARD, *Les Pères dans la foi* 100, Paris, 2009, p. 165.

⁴⁰ La légende, et le titre même de l'ouvrage, ont été démystifiés par É. JUNOD, « Questions au sujet de l'anthologie origénienne transmise sous le nom de *Philocalie* », dans S. MORLET (éd.), *Lire en extraits : lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Paris 2015, p. 149-166.

⁴¹ *Poème* II,1,1, v. 438-452.

la pratique de la lecture par identification analogique ? L'expérience est en elle-même assez banale, mais il est tentant de deviner dans son application méthodique l'innovation en question. On ne peut en tout cas que constater sa pertinence dans le cadre liturgique, qui se prête spécifiquement à ce genre d'actualisation.

[p. 37]

La vie comme « écriture »

Le cadre liturgique, en réalité, n'est pas un cas particulier, si l'on songe que la vie chrétienne est censée être une liturgie continuelle (1 Th 5, 17 ; Ep 6, 18, etc.). Dans ces conditions, l'autohagiographie revêt une telle importance chez Grégoire de Nazianze qu'elle semble devoir ouvrir à un sens plus fondamental de son rapport à Dieu, au monde et à l'écriture. Dans le récit de son installation dans l'église des Saints-Apôtres, avant d'évoquer explicitement la Tente de la Rencontre, il avoue son sentiment d'avoir assisté à un « miracle » et de participer à l'histoire sainte⁴² :

En quoi consiste donc le miracle ? Ô livre, tu le proclames au monde.

Cette dernière expression est peut-être révélatrice, non seulement du rapport de l'écrivain à ses lecteurs, mais aussi d'un lien profond entre plusieurs « livres » – car le thème de « l'écriture » est central chez lui : entre les livres de Grégoire, le « livre de la Création » (la formule, toutefois, est absente de ses textes), les Écritures et, enfin, le Livre céleste et divin⁴³, où sont gravés le nom et la vie des élus. Ainsi, dans son œuvre le Cappadocien écrit sans doute moins sa vie que sa vie ne s'inscrit pour lui dans ce quadruple volume : poétique (au sens, large, de création littéraire), cosmique, biblique, théologique. Il

⁴² *Poème* II,1,11, v. 1351 : ὦ βίβλε, κηρύσσεις βίω. Certains manuscrits ont l'optatif κηρύσσοις, « puisses-tu le proclamer », littéralement « à la vie ».

⁴³ Par ex. le « grand livre du Christ » : *Épitaphe* 72, v. 4.

faudrait ajouter : liturgique, si cette dimension, pour le pasteur et liturge, n'était pas transversale par rapport aux autres.

Cette quadruple dimension appelle plusieurs remarques ou considérations. En premier lieu, chez le Théologien, les modèles bibliques fonctionnent différemment des modèles de la littérature grecque profane. Par exemple, on pourrait sans doute montrer que Grégoire dans la tempête est presque autant Ulysse que Jonas ou le [p. 38] disciple épouvanté par la houle. On peut supposer que, pour un amoureux de la littérature grecque comme l'était ce chrétien qui a passé tant d'années à Athènes, les *exempla* profanes ne représentent pas de simples ornements littéraires et qu'ils importent à plus d'un point de vue : culturel, existentiel, identitaire même. Pourtant, ils ne sont pas autre chose qu'un moyen d'expression : ils n'informent pas la vie de Grégoire, ils ne sont pas constitutifs de sa vie spirituelle, qui est essentiellement rapport à Dieu⁴⁴.

En outre, ce que K. Demoen appelle « typologie semi-biblique⁴⁵ », associant le passé des Écritures et présent de la lecture, se comprend comme une manière d'atteindre à l'éternité. Dans le *Discours* 45, juste avant le passage déjà cité⁴⁶, le Théologien le précise :

Nous allons participer à la Pâque, à présent encore symboliquement, quoique de façon moins voilée que dans la Pâque ancienne (la Pâque de la Loi, j'ose le dire, était un symbole de symbole trop obscur), mais peu après de façon plus parfaite et plus pure, quand le Verbe boira la Pâque nouvelle (cf.

⁴⁴ Voir DEMOEN, *Pagan and Biblical Exempla*, p. 325 : « La plupart des métaphores bibliques, bien qu'elles ne soient pas à distinguer formellement des païennes, ont un sens totalement différent : elles suggèrent une réelle actualisation des événements bibliques. Grégoire présente sa propre histoire comme une répétition, une constituante de l'histoire du salut » (je traduis de l'anglais).

⁴⁵ DEMOEN, *Pagan and Biblical Exempla*, p. 322.

⁴⁶ *Discours* 45, 23 (PG 36, 653-656).

Mt 26, 29) dans le royaume du Père, en dévoilant et en enseignant ce qu'il nous a indiqué à présent de façon mesurée. Car est nouveau toujours ce dont on acquiert présentement la connaissance. Et ce que sont la boisson et la jouissance qu'on en tire, c'est pour nous l'instruction reçue et pour lui l'instruction donnée et la communication du Verbe à ses propres disciples. Car la nourriture est l'enseignement qui provient de qui nourrit. Allons, participons nous aussi à la Loi, selon l'évangile et [p. 39] non selon la lettre, parfaitement et non imparfaitement, éternellement et non occasionnellement.

Sachant que c'est le mot « type » qui est traduit ici par « symbole », on a ici affaire à une typologie mettant en interaction au moins trois Pâques : celle du passé (la Pâque mosaïque), celle du présent (la Pâque chrétienne), qui est participation à celle, nouvelle et éternelle, du Christ. Grégoire opère en fait une certaine simplification au sujet de la Pâque du Christ – puisqu'elle a été temporelle avant d'être éternelle – , de manière à souligner sa perpétuelle nouveauté pour les croyants. L'aliment, étant devenu celui de la Parole divine, facilite pour le présent, à travers la lecture de la Loi et de l'Évangile, la réalisation de l'enjeu majeur de la vie liturgique : non la simple évocation du passé, mais la « participation », dès à présent, au salut éternel.

« Un symbole de symbole », écrit le Cappadocien ? On peut se demander s'il ne met pas en œuvre, véritablement, une typologie inversée ou redoublée : en effet, dans l'image des bras en croix au début du poème *Sur ses épreuves*, la figure – en l'occurrence Moïse, représentant l'archétype, ici le Christ –, devient elle-même le modèle dont Grégoire se reconnaît comme une figure. Le poète est alors, comme au troisième degré, l'image de l'image (Moïse) de l'Image parfaite de Dieu qu'est le Fils. En somme, les deux relations classiques que sont la typologie biblique et le rapport analogique de la créature à son Créateur (cf. Gn 1,26 ; Sg 13, 5) s'articulent avec une troisième dimension, ou un terme intermédiaire, à savoir l'ensemble des Écritures, à la faveur de l'« analogie de la foi » (Rm 12, 6).

Enfin, pour reprendre une formule de John McGuckin⁴⁷, on peut parler à ce sujet d'« herméneutique prophétique », au sens où les Écritures sont censées annoncer en quelque sorte la vie du Nazianzène et où celle-ci, tout en en étant une référence vivante, entend annoncer Dieu. On a affaire, en réalité, à une exégèse, à une écriture à double sens. Car le Théologien interprète les textes de [p. 40] multiples façons : en les citant, en les paraphrasant, en les mettant dans un contexte actualisé – en les vivant. Et, inversement, les textes éclairent la vie de Grégoire ou les événements qu'il évoque. Il ne s'agit plus d'une simple lecture, mais d'une réécriture⁴⁸ sainte, à deux niveaux chez le Nazianzène : dans sa vie, et dans son œuvre littéraire, les deux apportant leur éclairage et se superposant à l'Écriture.

Pour conclure sur une libre perspective, on dépasse ici la simple typologie, ou l'interprétation au sens exégétique – peut-être faudrait-il envisager plutôt le mot « interprétation » au sens théâtral ou musical ? Il y a en effet un véritable va-et-vient entre la vie et la Bible : la vie des saints de l'Ancien Testament a donné lieu aux Écritures, qu'à son tour le Christ a accomplies ; puis le Nouveau Testament, qui résulte de cet accomplissement, se traduit dans la vie des chrétiens, en l'occurrence celle de Grégoire. Patrice de la Tour du Pin écrivait que « tout homme est une histoire sacrée » ; comme si vivre, c'était écrire dans le « Livre de la vie » (Ap 20, 15). Après le Christ, les chrétiens comme Grégoire sont des « christes » censés être ressemblants à leur modèle ; or, de même que le Christ a été en partie conditionné par les figures annonciatrices qui l'ont précédé, de même en quelque sorte il évolue sans cesse en tant que modèle d'humanité à travers les nouveaux visages que les chrétiens de chaque époque donnent de lui.

⁴⁷ MCGUCKIN, *Saint Gregory of Nazianzus*, p. 209, note 181.

⁴⁸ Sur l'art de la réécriture chez le Théologien, voir notamment J. PRUDHOMME, *L'œuvre poétique de Grégoire de Nazianze : héritage et renouveau littéraires*, thèse, Université Lumière-Lyon 2, 2006, p. 125 et (plus généralement sur les sources bibliques) p. 165-183.

Autrement dit, la frontière entre original et « copie », comme entre livre et vie, n'est plus si nette. Plus fondamentalement, on peut deviner un renversement des valeurs analogue à la conception juive de la Torah, identifiée à la Sagesse avec laquelle Dieu a créé le monde⁴⁹ : ce n'est pas la Bible qui est [p. 41] un reflet du monde, mais le monde qui est fait selon elle. Les croyants vivent donc naturellement dans l'Écriture en même temps que dans le monde. « Ô livre, tu le proclames au monde », s'écrie notre « passeur de mondes », au croisement de la vie et de l'Écriture.

Guillaume BADY

Sources Chrétiennes

⁴⁹ Voir notamment G. VAJDA, « Notice sommaire sur l'interprétation de Genèse 1,1-3 dans le judaïsme postbiblique », dans *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, p. 23-35 ; et D. CERBELAUD, *Sophie. La figure biblique de la Sagesse et ses interprétations*, Paris 2016, p. 69-72 et 103-109.