



HAL
open science

L'homme est-il son propre père ? L'idée d'auto-engendrement, d'Irénée de Lyon à Grégoire de Nysse

Guillaume Bady

► To cite this version:

Guillaume Bady. L'homme est-il son propre père ? L'idée d'auto-engendrement, d'Irénée de Lyon à Grégoire de Nysse. *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 2023, Le rayonnement d'Irénée, 171, pp.45-55. <hal-04201100>

HAL Id: hal-04201100

<https://hal.science/hal-04201100v1>

Submitted on 12 Sep 2023

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.



HAL Authorization

L'homme est-il son propre père ? L'idée d'auto-engendrement, d'Irénée de Lyon à Grégoire de Nysse

[Article publié accidentellement sans son introduction dans *Le rayonnement d'Irénée, Connaissance des Pères de l'Église* 171, septembre 2023, p. 45-55. Pages et numéros de notes de la version imprimée sont indiqués en [bleu clair](#).]

Introduction

L'homme est-il son propre père ? Ou peut-il être, inversement, son propre enfant ? L'éventualité semble aux antipodes de l'anthropologie d'Irénée. Celui-ci paraît d'emblée trancher la question : « Dieu fait, tandis que l'être humain est fait¹. » L'évêque de Lyon est effectivement l'un de ceux qui ont le mieux souligné la différence incommensurable entre les créatures et le Créateur, et l'auteur de pages mémorables dépeignant l'être humain comme un enfant².

Et pourtant, la question peut sembler légitime. Du moins si on ne l'entend pas en un sens prométhéen, présentant l'être humain comme un rival des dieux défiant par sa liberté leur implacable tyrannie. La question ne porte pas non plus sur la capacité d'être parent d'un enfant ; prolongeant celle-ci par analogie, l'idée est plutôt celle d'un auto-engendrement spirituel de l'homme. Elle s'enracine dans la philosophie grecque, avec Aristote défendant la responsabilité éthique de l'être humain, « principe et générateur de ses actions, comme il l'est de ses enfants³ ». Mais l'idée de l'auto-engendrement ou d'auto-enfantement va bien plus loin que celle, strictement morale, du Stagirite, et, comme nous le verrons, elle s'exprime de manière originale chez Grégoire de Nysse pour illustrer la liberté des enfants de Dieu. Or Irénée compte aussi parmi ceux qui ont très tôt défendu et magnifié le libre rôle de l'être humain et sa propre croissance spirituelle à l'image du Créateur.

Il s'agit donc d'examiner en quels termes exacts Irénée conçoit la liberté humaine ; de la sorte pourra être mieux appréciée son originalité propre, en même temps que sa contribution à une tradition théologique, pas forcément contradictoire, représentée plus tard par le Nyssène.

[p. 45]

Irénée ou la « liberté dans la nouveauté »

Pour commencer, il convient de retracer brièvement le cheminement de la pensée d'Irénée au livre IV du *Contre les hérésies*, consacré à montrer l'identité du Dieu créateur et Père, auteur des deux Testaments, en mettant en avant les étapes progressives de la Révélation dans les Écritures et dans l'histoire de l'être humain, qu'il « a modelé en vue d'une croissance et d'une maturité, selon le mot de l'Écriture : *Croissez et multipliez* (Gn 1,28⁴) ». Alors vient cette phrase : « C'est précisément en ceci que Dieu diffère de l'homme. Dieu fait, tandis que l'homme est fait. Celui qui fait est toujours le même, tandis que ce qui est fait reçoit

¹ AH IV, 11, 2, trad. A. ROUSSEAU, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la prétendue gnose au nom menteur*, Paris, 1985, p. 435.

² Voir par exemple AH IV, 38, 1-2, p. 551-552 ; *Démonstration de prédication apostolique* 12 et 14, éd. et trad. A. Rousseau, SC 406, Paris, 1995, p. 100-102.

³ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* III, 7, 1113b17-19 (τὸν ἄνθρωπον... ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων ὅσπερ καὶ τέκνων), trad. J. TRICOT, *Bibliothèque des textes philosophiques*, Paris, 1994, p. 141.

⁴ [note 1 dans la version publiée] AH IV, 11, 1, p. 435.

obligatoirement un commencement, un état intermédiaire et une maturité⁵. » Or si on lit la phrase en entier et dans son contexte, on comprend que l'abîme incommensurable entre le Créateur et sa créature est ici affirmé pour souligner le caractère évolutif de l'être humain et justifier l'usage par le Dieu immuable d'actions non immuables, mais appropriées, c'est-à-dire évolutives elles aussi. L'abîme semble d'autant moins le propos ultime d'Irénée si l'on se rappelle que, au début du livre, il commence par déclarer, et répéter, que « personne n'est appelé Dieu [ou dieu] par les Écritures, hormis le Père de toutes choses, son Fils et ceux qui possèdent la filiation adoptive⁶ », c'est-à-dire « qui reçoivent l'Esprit de la filiation adoptive⁷ ». Suivant cette très nette affirmation de la déification de l'être humain, on pourrait compléter la phrase de manière à mieux exprimer le paradoxe : « Dieu fait, tandis que l'homme est fait dieu. »

La croissance du petit dieu en germe est pourtant peu naturelle, elle est avant tout le fait d'une liberté, celle que s'attachent à défendre de manière si éloquente les sections 37 à 39 du livre IV, où dès la section 9, 1 le Lyonnais assure que le Christ « nous a rendu la liberté dans la nouveauté (*in novitate restituit libertatem*⁸) ». « La liberté dans la nouveauté » : tout un programme ! S'agit-il d'enfin oser être « disruptif » par rapport aux « économies » du Paternel ? La suite de la phrase a son importance : « c'est-à-dire amplifié (*et multiplicavit*) la grâce [p. 46] venant de lui ». Le « c'est-à-dire », attesté en arménien, dit bien la présence de la grâce dans la liberté humaine renouvelée par le Christ.

Je n'entends pas rouvrir en grand la question déjà assez ouverte de la liberté et de la grâce, ni non plus traiter à fond de la liberté chez Irénée, amplement développée dans beaucoup de grandes études⁹. Je me concentrerai sur certains aspects de cette liberté impliquant une éventuelle capacité de l'être humain à s'engendrer lui-même.

Le premier aspect ressort d'un passage où Irénée réfute une objection, envisageant la création d'êtres choisissant automatiquement le bien¹⁰ : « Mais, objecte-t-on, il (Dieu) n'aurait pas dû faire les anges tels qu'ils pussent désobéir, ni les hommes tels qu'ils devinssent aussitôt ingrats envers lui par là même qu'ils seraient doués de raison et capables d'examen et de jugement, et non – comme les êtres dépourvus de raison et de vie qui ne peuvent rien faire par leur propre volonté, mais sont traînés au bien par nécessité et par force – assujettis à une unique tendance et à un unique comportement, inflexibles et privés de jugement, incapables d'être jamais autre chose que ce qu'ils auraient été faits (*nihil aliud esse possunt praeterquam quod facti sunt*). » L'expression remonte à Justin¹¹, qui réfute lui aussi l'idée que l'être humain « ne pourrait être

⁵ [2] AH IV, 11, 2, p. 435.

⁶ [3] AH IV, Pr. 4, p. 405.

⁷ [4] AH IV, 1, 1, p. 406.

⁸ [5] AH IV, 9, 1, p. 430 ; texte latin en SC 100**, éd. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau et C. Mercier, Paris, 1965, p. 480, l. 27-28.

⁹ [6] Je citerai, en plus de la thèse de R. BERTHOUSOZ, *Liberté et grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon*, Fribourg-Paris, 1980 – notamment les p. 192-195 (plan des chap. 37 à 39) et 207-221 : H. LASSIAT, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon*, Tours, 1974, notamment le ch. VI, p. 319-367 ; Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris, 1986, notamment le ch. IV, p. 127-145 ; J. FANTINO, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris 1986, p. 134-143 ; J. BEHR, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford, 2000, p. 44-47, 90-91, 114-127.

¹⁰ [7] AH IV, 37, 6, p. 549 ; texte latin en SC 100**, p. 936, l. 121-122, rétroverti ainsi en grec, p. 937 : μηδὲν ἄλλο εἶναι δυνάμενοι παρ' ὃ γεγονόασιν.

¹¹ [8] H. LASSIAT, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon*, op. cit., p. 334.

rien d'autre que ce qu'il est de par sa nature¹² » ; la formule, exprimée positivement par le terme grec αὐτεξουσία¹³, « libre arbitre », a même inspiré à Henri Lassiat cette réflexion extrême¹⁴ : « Si l'homme répond à Dieu, alors il s'ouvre à la possibilité de se créer immortel en Lui. C'est la raison pour laquelle nous proposons de traduire *autexousia* par “liberté de grâce créatrice”. »

Je ne sais s'il faut aller jusque-là, à savoir faire de l'homme le cocréateur de son être, mais si, comme H. Lassiat le montre¹⁵, la liberté en tant que capacité [p. 47] de créer est bien pour Irénée, plus que pour bien d'autres théologiens, ce qui fait que l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu, cette thèse est justifiée. Le mot « grâce » dit d'ailleurs assez à quel point ce pouvoir créateur vient de Dieu.

L'expression de Justin et d'Irénée me paraît très forte, car elle dessine en creux le portrait d'un être au-delà de son propre être : l'homme serait-il lui aussi, comme le Dieu de Platon, mais de manière bien trop humaine pour un Platon, une « essence au-delà de l'essence » ? Sans aller jusqu'à le prétendre, la capacité de devenir un autre être, un être meilleur, est liée chez Irénée à la tension, que le français à l'instar du latin fait bien entendre, et de manière plus étymologique que le grec, entre « homme fait » et « homme parfait », en particulier dans cette fameuse interpellation du gnostique par le Lyonnais¹⁶ : « Comment seras-tu dieu, alors que tu n'as pas encore été fait homme ? Comment seras-tu parfait, alors que tu viens à peine d'être fait ? » – c'est plus net encore en latin, avec un troisième terme en dérivation (*factus, perfectus, effectus*) : *Quemadmodum igitur erit deus, qui nondum factus es homo ? quomodo autem perfectus, nuper effectus ?*

On le voit, la déification passe avant tout par l'humanisation ; mais cette humanisation, loin d'être un processus purement humain, est conçue à la suite du Verbe de Dieu qui, « alors qu'il était parfait, s'est fait petit enfant avec l'homme, non pour lui-même, mais à cause de l'état d'enfance où était l'homme¹⁷ ». C'est l'un des traits majeurs de l'anthropologie irénéenne que cette idée d'une humanité en « état d'enfance » et, ose-t-on croire, encore en pleine croissance. De ce point de vue, Irénée paraît bien loin de notre idée d'auto-engendrement, et plus loin encore quand il écrit que les « pères », c'est-à-dire les patriarches de l'Ancien Testament, sont devenus les « *filis de la Résurrection* (Lc 20,36) » : « Or la Résurrection, c'est notre Seigneur en personne, ainsi qu'il le dit lui-même : *Je suis la Résurrection et la Vie* (Jn 11,25). Et les pères sont ses fils, car il a été dit par le prophète : *Au lieu de pères qu'ils étaient, ils sont devenus tes fils* (cf. Ps 44,17¹⁸). »

Loin que l'être humain devienne son propre père, même ceux qui sont pères sont appelés à être enfants ! Or il semble qu'il y ait deux enfances, l'une humaine, l'autre divine, selon un parcours

¹² [9] JUSTIN, *Apologie* 43, 8, éd. et trad. C. Munier, SC 507, Paris, 2006, p. 242-243 : οὐδὲ δυνάμενος εἶναι ἕτερον παρ' ὃ ἐγγεγόνει. Là est à l'évidence l'inspiration de la rétroversion en grec de la formule d'Irénée en SC 100**.

¹³ [10] Le mot courant est plutôt le neutre substantivé, τὸ αὐτεξουσίσιον : voir ci-dessous, n. 17.

¹⁴ [11] H. LASSIAT, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon*, op. cit., p. 337.

¹⁵ [12] Voir aussi J. FANTINO, *L'Homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris, 1986, p. 127 (commentant AH V, 6, 1) : « C'est donc par sa liberté, c'est-à-dire par la similitude à Dieu, que l'homme reçoit la ressemblance qui transforme l'image. »

¹⁶ [13] AH IV, 39, 2, p. 556 ; texte latin en SC 100**, p. 964, l. 33-35, rétroverti ainsi en grec, p. 965 : Πῶς δὲ ἔση θεός, μηδέπω γενόμενος ἄνθρωπος ; Πῶς δὲ τέλειος, ἄρτι κατησκευασμένος.

¹⁷ [14] AH IV, 38, 2, p. 552 ; texte grec du fragment 26 en SC 100**, p. 970 : ἐλεύθερα καὶ αὐτεξουσία. C'est l'adjectif, ainsi accentué, et non le substantif, par ailleurs très rare, qui est employé par Irénée.

¹⁸ [15] AH IV, 5, 2, p. 417.

en chiasme : de même que le Père – car, comme l’attestent bien des auteurs patristiques, le Verbe aussi est Père à sa façon – s’est fait petit enfant, les petits enfants sont appelés à grandir [p. 48] pour devenir un avec le Père, mais en accédant à cette enfance qui est filiation divine¹⁹.

Cette voie de perfection est tracée par l’Esprit, exprimée en des termes explicites comme « salut » et « formation²⁰ » : « Trois choses constituent l’homme parfait : la chair, l’âme et l’Esprit. L’une d’elles sauve et forme (*salvante et figurante*), à savoir l’Esprit ; une autre est sauvée et formée (*salvatur et formatur*), à savoir la chair ; une autre enfin se trouve entre celles-ci, à savoir l’âme, qui tantôt suit l’Esprit et prend son envol grâce à lui, tantôt se laisse persuader par la chair et tombe dans des convoitises terrestres. »

Cette formation salvifique, qui peut aussi être comprise comme une création continuée, est configuration ou conformation à la volonté divine, par rapport à laquelle la liberté humaine culmine dans un paradoxe, celui de l’obéissance et de la soumission : « Le bien consiste à obéir à Dieu, à lui être docile, à garder son commandement. [...] Si tu lui livres [à Dieu] ce qui est de toi, c’est-à-dire la foi en lui et la soumission, tu recevras le bénéfice de son art et tu seras le parfait ouvrage de Dieu²¹. »

La perfection ainsi entendue s’exprime encore en termes éthiques chez Irénée²² : « La charité, écrit-il, rend l’homme parfait, et celui qui aime est parfait dans le siècle présent et dans le siècle futur : car jamais nous ne cesserons d’aimer Dieu, mais, plus nous le contemplerons, plus nous l’aimerons. »

Cette évocation d’une perfection infinie, vue comme une tension dynamique, ouvre d’elle-même la voie à la pensée, si proche, de Grégoire de Nysse, dont je vais parler à présent.

[p. 49]

Auto-engendrement et auto-crédation chez Grégoire de Nysse

À ma connaissance, le Nyssène, connu pour sa conception de l’épéctase ou progrès infini de l’être humain en Dieu, est le premier à avoir conçu l’idée d’un auto-enfantement de l’individu humain. On en trouve – il convient de le préciser d’emblée – des prémices chez Origène. Le texte origénien le plus proche de l’idée d’auto-enfantement, ou du moins de l’auto-crédation, se lit dans la huitième des *Homélie sur Luc*, commentant le *Magnificat*²³ : « À la manière de ceux dont le métier est de peindre des images et d’utiliser leur art à reproduire un modèle unique, par exemple le visage d’un roi, chacun de nous transforme son âme (*formans animam suam*) à l’image du Christ et trace de lui une image plus ou moins grande, tantôt délavée ou ternie, tantôt claire et lumineuse, répondant à l’original. Lors donc que j’aurai fait grandir l’image de l’image,

¹⁹ [16] Pour ce « retour à l’enfance », ou plutôt à son esprit d’innocence, qui peut être en arrière-plan dans ce processus spirituel, Irénée ne cite pas l’Évangile : *Laissez les enfants venir à moi, car c’est à leurs pareils qu’appartient le Royaume des Cieux* (Mt 18,3 ; 19,14 ; Mc 10,14-15 ; Lc 18,17). Il invite plutôt à « devenir de petits enfants par la malice » (cf. 1 Co 14,20) : *Dem* 46 et 96, SC 406, p. 150 et 212 (cf. aussi 14 et 27, p. 102 et 124) ; et il valorise *l’enfant en bas âge mettra sa main dans le trou de la vipère* (Is 11,8) : *Dem* 59 et 61, p. 170-172.

²⁰ [17] *AH V*, 9, 1, p. 591 ; texte latin en SC 153, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau et C. Mercier, Paris, 1969, p. 106-108, l. 5-12 ; le grec qui se lit difficilement sur le papyrus d’Iéna semble comporter les verbes σώζειν et μορφοῦσθαι.

²¹ [18] *AH IV*, 39, 1-2, p. 555-556.

²² [19] *AH IV*, 12, 2, p. 439.

²³ [20] *Homélie sur Luc*, 8, 2, éd. et trad. H. Cruzel, F. Fournier et P. Périchon, SC 87, Paris, 1962, p. 166-167.

c'est-à-dire mon âme, et que je l'aurai *magnifiée* par mes œuvres, mes pensées et mes paroles, alors l'image de Dieu aura grandi et le Seigneur lui-même, dont notre âme est l'image, sera *magnifié*. » Plus qu'une « formation » de l'âme, il s'agit bien ici d'un « façonnement²⁴ » ; mais à la différence de Grégoire, qui emploie aussi pour sa part l'image plotinienne de la sculpture de l'âme²⁵, l'Alexandrin ne parle pas explicitement d'auto-engendrement. Un propos comparable apparaît encore dans sa treizième des *Homélies sur la Genèse*²⁶ : « L'image de Dieu subsiste toujours en toi, quand bien même tu lui superposes l'image du terrestre. Ce tableau-là, c'est toi qui en es le peintre. La luxure t'a terni ? C'est une couleur terrestre que tu as appliquée. [...] Ainsi, par chacune des espèces de malice, comme par l'assemblage de diverses couleurs, tu peins toi-même cette *image du terrestre* (1 Co 15,49) que Dieu n'a pas mise en toi. » Ici le rôle du peintre humain est envisagé de manière exclusivement négative ; il l'est de manière autant positive que négative dans un passage de la deuxième des *Homélies sur le Psaume 38* où chaque être humain, écrit l'Alexandrin, « façonne quelque image (*imaginem aliquam deformat*) » de lui-même²⁷. Mais des recherches plus larges et approfondies permettraient peut-être de découvrir de meilleurs parallèles.

Chez le Cappadocien, en tout cas, l'idée d'auto-enfantement n'est pas simplement adventice, puisqu'il l'expose à trois reprises. La première que je citerai²⁸ est [p. 50] dans la *Vie de Moïse*, appelé à être imité même dans son sexe mâle²⁹ : « Comment donc, puisque la naissance d'un garçon est due au hasard, pourrions-nous librement naître tels ? Il ne dépend pas de nous, dirait-on en effet à juste titre, d'imiter par notre propre génération cette naissance glorieuse. Mais cette difficulté apparente ne fait aucunement obstacle à ce que nous imitions Moïse dès le début. Chacun sait en effet que tous les êtres soumis au devenir ne demeurent jamais identiques à eux-mêmes, mais passent continuellement d'un état à un autre par un changement, qui opère toujours en bien ou en mal. [...] Or, être sujet au changement, c'est naître continuellement. Dans le monde du devenir on ne trouve pas d'êtres toujours semblables à eux-mêmes. Mais ici la naissance ne vient pas d'une intervention étrangère, comme c'est le cas pour les êtres corporels qui engendrent au hasard. Elle est le résultat d'un choix libre et nous sommes ainsi en un sens nos propres parents, nous créant nous-mêmes tels que nous voulons être et par notre volonté nous façonnant selon le modèle que nous choisissons. [...] Il appartient à la liberté de donner naissance à ce rejeton viril et vertueux. »

²⁴ [21] Cf. la traduction de F. Quéré dans *Le Mystère de Noël, Ichtus. Lettres chrétiennes* 8, Paris, 1963, p. 68 : « chacun de nous façonnant son âme ».

²⁵ [22] Cf. PLOTIN, *Ennéades* I, 6, 9 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur les titres des Psaumes*, II, 11, 53, éd. et trad. J. Reynard, SC 466, Paris, 2002, p. 372-373.

²⁶ [23] *Homélies sur la Genèse*, 13, 4, trad. L. Doutreleau, SC 7^{bis}, Paris, 1985, p. 329.

²⁷ [24] *Homélies sur le Psaume 38*, 2, § 2, 1. 98-102, éd. E. Prinzivalli, trad. H. Crouzel et L. Brésard, SC 411, Paris, 1995, p. 380-382 (je remercie chaleureusement Lorenzo Perrone de m'avoir signalé ce passage).

²⁸ [25] Je ne suis pas l'ordre chronologique supposé : les *Homélies sur l'Éclésiaste* seraient d'avant 381, le *Discours catéchétique* d'après 385 et la *Vie de Moïse* peut-être des environs de 390 : voir M. CASSIN, « Grégoire de Nysse », in S. MORLET, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. IV : M. CASSIN (dir.), *Du IV^e siècle au concile de Chalcédoine (451). Constantinople, la Grèce et l'Asie mineure*, p. 517-519, 540 et 547 respectivement.

²⁹ [26] GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, II, 1-3.6, éd. et trad. J. Daniélou, SC 1^{er}, Paris, 1968, p. 106-109 : ... Τὸ δὲ οὕτω γεννᾶσθαι οὐκ ἐξ ἀλλοτρίας ἐστὶν ὁρμῆς, καθ' ὁμοίτητα τῶν σωματικῶς τὸ συμβᾶν ἀπογεννώντων, ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως ὁ τοιοῦτος γίνεται τόκος. Καὶ ἔσμεν ἑαυτῶν τρόπον τινὰ πατέρες, ἑαυτοὺς οἴους ἂν ἐθέλωμεν τίκτοντες καὶ ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος, ἢ ἄρρεν ἢ θῆλυ, τῷ τῆς ἀρετῆς ἢ κακίας λόγῳ διαπλασσόμενοι... Τῆς δὲ αὐτῆς προαιρέσεως πάντως ἐστὶ γεννησαί τε τὸ ἀνδρεῖον τοῦτο καὶ ἐνάρετον γέννημα... Voir le commentaire de ce passage par M. CORBIN, *La Vie de Moïse selon Grégoire de Nysse*, Paris, 2008, p. 48-49.

Il est frappant de voir à quel point Grégoire est original, comparé à son modèle initial ici, Philon d'Alexandrie. Dans la *Vie de Moïse* de l'Alexandrin, en effet, il n'y a nul développement sur le sexe de Moïse, ni sur l'enfantement spirituel. C'est ailleurs qu'il est question « de la conception et de l'enfantement des vertus (τὴν ἀρετῶν κύησιν καὶ ὠδῖνα³⁰) », et uniquement de cela : « Les vertus, explique-t-il dans le *De Cherubim*, qui ont une descendance si nombreuse et si parfaite, il n'est pas selon la Loi qu'elles soient le lot d'un mari mortel. Cependant, si elles ne reçoivent pas de semence d'un autre, jamais d'elles seules elles n'enfanteront. Qui est-ce donc qui met en elles les semences du bien, sinon le père de tout ce qui est, le Dieu non engendré et qui engendre tout ? » Autrement dit, c'est fécondée par Dieu, et non seule et par elle-même, que l'âme enfante les vertus. De manière significative, Philon présente ces enseignements comme des « mystères divins (τελετὰς... θείας) » et des « mystères réellement saints (ἱερὰ ὄντως μυστήρια³¹) » qu'il ne « révélera pas [p. 51] (οὐχ ἱεροφαντήσομεν) » aux non-initiés. Cette prudence vient-elle de l'audace allégorisante de cette interprétation, ou bien de l'hermétisme avec lequel elle semble ici se rencontrer³² ?

Pourtant Philon ne va pas aussi loin que Grégoire, et Origène non plus, qui, dans la deuxième des *Homélies sur l'Exode*, se contente de lancer cette exhortation³³ : « Toi, si tu crains Dieu, si tu remplis à l'égard de ton âme le rôle de la sage-femme, si tu désires lui procurer le salut, [...] tu laisses vivre l'enfant mâle qui est en toi, tu soignes et fortifies l'homme intérieur qui est en toi et, par tes bonnes actions et pensées, tu lui conquiers la vie éternelle. »

Le Nyssène quant à lui dépasse l'idée d'une simple maïeutique, dont le rôle est extérieur à l'enfantement en tant que tel. Sa méditation comporte deux aspects marquants. Le premier est l'usage du vocabulaire de la création, avec des formules comme « nous créant nous-mêmes » – la traduction est peut-être trop forte, le grec ne parlant que d'enfantement : ἑαυτοὺς... τίκτοντες – ou « nous façonnant (διαπλασσομένοι) ». En un sens, l'homme se crée lui-même : ce qui chez Irénée ne relevait que d'une interprétation moderne trouve donc bien chez le Cappadocien une formulation explicite.

Le second aspect, très irénéen – et si peu grec –, est le rôle positif accordé au changement, qui permet le progrès. C'est cet aspect qu'éclaire un autre passage de Grégoire, vers la fin du *Discours catéchétique*³⁴ : « Les autres êtres qui naissent doivent leur existence à l'impulsion de leurs parents, alors que la naissance spirituelle dépend de la volonté de celui qui naît (ὁ δὲ πνευματικὸς τόκος τῆς ἐξουσίας ἤρτηται τοῦ τικτομένου). Mais, dans ce dernier cas, puisque chacun dispose de la liberté de choix, il existe le danger qu'on se trompe sur ce qui est vraiment avantageux : je prétends donc qu'il est bon que celui qui éprouve le désir de sa propre régénération connaisse d'avance par le raisonnement quel père il a intérêt à avoir et de qui il a avantage à tenir sa nature ; on a dit en effet que pour cette sorte de naissance on peut choisir librement ses parents (κατ' ἐξουσίαν τοὺς γεννήτορας ὁ τοιοῦτος αἰρεῖται τόκος). Mais comme les êtres sont divisés en deux catégories, celle des êtres créés et celle des êtres incréés et que la nature incréée possède en elle-même la stabilité et l'immutabilité, alors que la création est sujette au changement et à la mutation, celui qui choisit avec circonspection le parti avantageux, de qui préférera-t-il être le fils (ὁ κατὰ λογισμὸν τὸ λυσιτελοῦν προαιρούμενος τίνος αἰρήσεται μᾶλλον γενέσθαι τέκνον), de la création que l'on voit soumise au changement ou de la nature

³⁰ [27] PHILON D'ALEXANDRIE, *De Cherubim*, 43-44, trad. J. Gorez, *Œuvres de Philon d'Alexandrie* 3, Paris, 1963, p. 38-41. Voir aussi *Legum allegoriae*, III, 180-181, trad. C. Mondésert, *OPA* 2, Paris, 1962, p. 274-275.

³¹ [28] *De Cherubim*, 42 et 48, p. 38-41.

³² [29] Voir J. DANIELOU, *SC* 1^{er}, n. 1, p. 108-109.

³³ [30] ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*, 2, 2, éd. et trad. M. Borret, *SC* 321, Paris, 1985, p. 77-79.

³⁴ [31] GRÉGOIRE DE NYSSSE, *Discours catéchétique* 39, éd. E. Mühlberg, trad. R. Winling, *SC* 453, Paris, 2000, p. 326-329.

immuable, ferme et toujours semblable à elle-même dans le bien ? [p. 52] [...] Qu'ici donc la raison de l'auditeur fasse preuve de prudence pour éviter de se faire fille de la nature toujours changeante (μη τῆς ἀστατούσης φύσεως ἑαυτὸν ἔκγονον ποιήσῃ), alors qu'elle peut faire de la nature stable et immuable la source de sa propre vie. L'efficacité de ce qui dépend de la disposition du cœur de celui qui s'approche de l'économie du sacrement : s'il reconnaît que la sainte Triade est incréée, il entre dans la vie stable et immuable ; mais si, à la suite d'une conception erronée, il voit dans la Triade la nature créée, et s'il reçoit le Baptême dans cette idée, il naît à nouveau à l'existence soumise au changement et à la variation ; car l'être engendré partage nécessairement la nature des parents. »

Le point de vue est ici l'inverse de celui adopté dans la *Vie de Moïse* : il ne s'agit plus pour l'être humain d'être son propre parent, mais, dans le baptême, d'être en quelque sorte son propre enfant – en même temps bien sûr que celui de Dieu si tel est le choix qui est fait. L'insistance est ici sur le pouvoir (ἐξουσία) de choisir et, comme dans la *Vie de Moïse*, sur le libre arbitre (προαίρεσις), plus que sur la possibilité de changer, dépeinte en termes bien plus communs (et plus grecs), c'est-à-dire négatifs : en fin de compte, si le changement est bon, c'est uniquement parce qu'il permet de s'en affranchir.

Le troisième passage se trouve dans la sixième des *Homélies sur l'Ecclésiaste*, commentant Qo 3,2 (« Il y a un temps pour enfanter et un temps pour mourir³⁵ ») : « L'enfantement ne dépend pas de la volonté de la femme ni la mort du choix des mourants. Et ce qui ne dépend pas de nous, on ne saurait le définir comme vertu ou vice. Il convient donc de comprendre ce qu'est l'enfantement au moment favorable et ce qu'est la mort au bon moment. Il me semble qu'un enfantement arrive à son terme sans avortement chaque fois que, comme le dit Isaïe, quelqu'un est gros de la crainte de Dieu et engendre son propre salut dans les douleurs de l'enfantement de l'âme (ἐκ τοῦ θεοῦ τις φόβου κυοφορήσας διὰ τῶν τῆς ψυχῆς ὠδίνων τὴν ἰδίαν σωτηρίαν γεννήσῃ : cf. Is 26,17). Car, en quelque façon, nous devenons nos propres pères chaque fois que, en choisissant le bien, nous nous façonnons, nous nous engendrons et nous avançons vers la lumière. Et nous le faisons en accueillant Dieu en nous-mêmes, en devenant enfants de Dieu, enfants de la puissance et fils du Très-Haut (ἑαυτῶν γὰρ τρόπον τινὰ πατέρες γινόμεθα, ὅταν διὰ τῆς ἀγαθῆς προαιρέσεως ἑαυτοὺς πλάσωμέν τε καὶ γεννήσωμεν καὶ εἰς φῶς προαγάγωμεν. Τοῦτο δὲ ποιῶμεν διὰ τοῦ δέξασθαι ἐν ἑαυτοῖς τὸν θεόν, τέκνα θεοῦ καὶ τέκνα δυνάμεως καὶ υἱοὶ ὑψίστου γενόμενοι). Et, au contraire, nous nous avortons nous-mêmes et nous ne nous produisons qu'inachevés et pleins de vent chaque fois que n'a pas été formée en nous, comme le dit l'Apôtre, la forme du Christ (ὅταν μὴ μορφωθῇ ἐν ἡμῖν... ἢ τοῦ Χριστοῦ μορφή : Ga 4,19). Car il faut, dit-il, que l'homme de Dieu soit bien proportionné (2 Tm 3,17). Or est tout à fait bien proportionné celui en qui l'ordre de la nature est pleinement accompli. Donc tout homme qui s'est fait enfant de Dieu grâce à la vertu, en accueillant la liberté que donne cette noble naissance (εἰ μὲν τις δι' ἀρετῆς τέκνον θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησε λαβὼν ἐξουσίαν τῆς εὐγενείας ταύτης), connaît le moment du bon enfantement et se

³⁵ [32] GRÉGOIRE DE NYSSSE, *Homélies sur l'Ecclésiaste* VI, 5, trad. F. Vinel, SC 416, Paris, 1996, p. 317-321. Pour un commentaire de ce passage, voir notamment, dans S. G. HALL (éd.), *Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St Andrews, 5-10 septembre 1990)*, Berlin-New York 1993 : A. A. MOSSHAMMER, « Time For All and a Moment for Each : The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes », p. 249-276, en particulier p. 269-270 ; L. F. MATEO SECO, « Ὁ εὐκαιρὸς θάνατος. Considerationes en torno a la muerte en las *Homilias al Ecclesiastes* de Gregorio de Nisa », p. 277-297, spécialement p. 288-289 ; E. FERGUSON, « Some Aspects of Gregory of Nyssa's Moral Theology in the Homilies on Ecclesiastes », p. 319-336, notamment p. 322 ; H. BOERSMA, « Overcoming Time and Space : Gregory of Nyssa's Anagogical Theology », *Journal of Early Christian Studies* 20/4, 2012, p. 575-612, spécialement p. 587 (voir aussi n. 13, p. 579, sur la conception de la perfection chez Grégoire).

réjouit à bon droit, selon l'Évangile, parce qu'un homme a été mis au monde (Jn 16,21). Mais celui qui est devenu enfant de la colère, fils de perdition, rejeton des ténèbres, engeance de vipère, mauvais rejeton et tout le reste par quoi on dénigre un mauvais enfantement, celui-là ne connaît pas le moment qui fait naître à la vie. Car il est unique, le moment qui enfante pour la vie, et non multiple. Aussi, celui qui se trompe dans le mauvais moment pour l'enfantement se met au monde lui-même dans les douleurs pour sa perte et accouche de son âme pour la mort (τῆ ἀπωλείᾳ ἑαυτὸν ὄδινε καὶ τῷ θανάτῳ τὴν ψυχὴν ἐμαιεύσατο). »

Ce texte comporte l'une de ces bizarreries dont la traduction des Septante a le secret ; Grégoire cite en effet Is 26,17-18, où le grec dit que « nous avons fait l'esprit de ton salut sur la terre » (πνεῦμα σωτηρίας σου ἐποιήσαμεν), alors que l'hébreu a la négation : « nous n'avons pas donné le salut à la terre » – faut-il, avec J. Ziegler³⁶, y voir une faute de lecture en grec autour du sigma final de σωτηρίας – σωτηρίας οὐ ayant été lu σωτηρίας σου³⁷ ? En tout cas, chez les Grecs, ce verset est volontiers cité – et s'il est absent des écrits d'Irénée, Grégoire ne se prive pas de l'employer³⁸ – pour dire le rôle positif que l'être humain peut avoir dans son propre salut. Pour autant, il ne s'agit pas ici d'affirmer que l'homme est lui-même l'auteur de son salut ; pour J. Daniélou, Grégoire ici « annonce Pélage » et le jésuite soutient même que W. Jaeger « l'a bien [p. 54] vu³⁹ » ; mais M. Simonetti a bien fait remarquer que le « lien avec Pélage est hors de propos⁴⁰ », et Jaeger lui-même se contente en fait de dire que Grégoire témoigne de l'intérêt pour une question qui « allait devenir le point central d'attention de l'interprétation théologique du christianisme, comme c'est le cas chez Augustin⁴¹ ».

Ce qui est particulièrement intéressant par rapport aux textes d'Irénée, c'est qu'à son tour Grégoire énonce la paternité spirituelle sous la figure non d'un « retour à l'enfance », mais d'une accession à la filiation : « nous nous façonnons, nous nous engendrons et nous avançons vers la lumière. Et nous le faisons en accueillant Dieu en nous-mêmes, en devenant enfants de Dieu ». Alors qu'Irénée se contentait de remarquer que les pères devenaient des fils de Dieu par adoption, le Cappadocien va jusqu'au bout du paradoxe : qui veut être parent doit se faire enfant.

Conclusion

Loin de l'opposition frontale présumée entre leur position, il s'avère donc qu'Irénée et Grégoire ont plus d'un point commun dans leur anthropologie. Si l'évêque de Lyon, qui envisage plutôt le rôle de l'être humain non dans sa naissance, mais dans sa propre croissance – on pourrait à la rigueur parler d'auto-perfectionnement –, insiste sur le façonnage de l'être humain dans les mains de Dieu que sont le Fils et l'Esprit, et si l'auto-engendrement est une idée du seul

³⁶ [33] J. ZIEGLER, *Septuaginta. Vetus Testamentum Auctoritate Academeiae Litterarum Gottingensis editum*, vol. XIV, *Isaias*, Göttingen, 1967, p. 212.

³⁷ [34] Plutôt qu'une faute d'ordre paléographique, pour I. L. SEELIGMAN, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of Its Problems*, Leyde, 1948, p. 25-26, il s'agit pour tout ce passage du prophète d'une glose chrétienne. On peut aussi se demander encore si nous ne sommes pas là devant un des procédés targumiques mis en lumière par M. L. KLEIN, « Converse Translations. A Targumic Technique », *Biblica* 57, 1976, p. 515-537, qui montre en p. 516-529 que l'ajout ou la suppression de la négation était pratiqué pour expliciter ce qui était considéré par les traducteurs juifs comme le véritable sens.

³⁸ [35] Voir par exemple *De mortuis*, éd. G. Heil, *Gregorii Nysseni Opera* IX, Leyde, 1967, p. 63, l. 21-23.

³⁹ [36] J. DANIELOU, SC 1^{er}, n. 2, p. 109.

⁴⁰ [37] M. SIMONETTI, *Gregorio di Nissa. La vita di Mosè*, Milan, 1984, p. 273.

⁴¹ [38] W. JAEGER, *Two Rediscovered Works of Ancient Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde, 1965, p. 103. Sur la liberté chez Grégoire, plus largement, voir notamment J. GAÏTH, *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953 ; R. LEYS, *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris, 1951, notamment p. 72-75 ; S. TARANTO, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione*, Brescia, 2009, spécialement p. 484-496.

Cappadocien, ils partagent des vues communes sur l'humanité en état d'enfance, sur le progrès, sur la liberté, sur la filiation divine.

À l'évidence, le thème de l'enfantement de soi peut rejoindre des questionnements modernes, et d'aucuns pourront notamment essayer de mettre le Nyssène en rapport lointain avec l'existentialisme. Mon propos était bien plus limité en matière d'influences doctrinales et n'ouvre que sur des pistes anciennes, que j'aimerais suggérer pour finir. Même si l'on ne peut assurer que Grégoire a lu le *Contre les hérésies*, Irénée peut raisonnablement apparaître comme l'un des représentants anciens d'une tradition théologique en faveur de la liberté humaine commençant avec Justin et allant jusqu'à Grégoire ; cette tradition développe [p. 55] aussi, mais sans marquer trop le vocabulaire irénéen⁴², l'idée de coopération ou de synergie entre Dieu et l'être humain. Il me semble enfin qu'elle rejoint également le thème mystique de l'enfantement du Christ dans l'âme du chrétien, appelé à une longue postérité. Car devenir son propre parent, pour l'être humain c'est aussi, en un sens, devenir le parent de l'Enfant-Dieu.

Guillaume BADY

CNRS, HiSoMA – Sources Chrétiennes

⁴² [39] À première vue il n'y aurait chez lui que trois occurrences d'une « coopération » de l'être humain à chaque fois à l'« économie » ou aux « économies » de Dieu : à propos de Marie (*AH III*, 21, 7, éd. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 211, Paris, 1974, p. 420 : *Maria cooperante dispositioni*, pour la conception de Jésus ; Irénée est proche ici de Philon insistant, dans le passage cité du *De Cherubim*, sur le germe divin fécondant la matrice des vertus), de Salomon (*AH IV*, 27, 1) et des « justes, des prophètes et des patriarches » (*AH IV*, 27, 2) ; et encore, ces deux dernières occurrences de « coopérer » ne se trouvent que dans la traduction française (là où le latin a respectivement les verbes *ministrare* et *servire*).