NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

114 N° 5 1992

L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse

Mariette CANÉVET

p. 678 - 695

https://www.nrt.be/es/articulos/l-humanite-de-l-embryon-selon-gregoire-de-nysse-54

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse

Lorsque Grégoire de Nysse aborde la question de « l'animation » de l'embryon, il s'inscrit, tant pour le problème que pour sa solution, dans une longue tradition[1]. Les observations médicales n'ont pas évolué dans ce domaine au IVe siècle, et l'on continue à répéter et discuter indéfiniment les mêmes opinions philosophiques. En sont témoins, par exemple, le traité *À Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, de Porphyre, au IIIe siècle, ou le traité *Sur l'âme*, de Jamblique, au IVe siècle. L'essentiel de la position des Pères de l'Église, soucieux de proposer « une doctrine capable de justifier le caractère transcendant et infus de l'âme humaine sans cependant nier son immanence dans un corps et encore moins sa capacité de conférer l'individualité à un seul être vivant »[2], est en cours d'élaboration, car, si Grégoire s'oppose expressément à Origène et Méthode d'Olympe, il soutient comme Clément d'Alexandrie que l'homme « est doté d'une âme depuis sa vie embryonnaire »[3]. Cependant la question occupe une grande place dans sa réflexion, puisque de nombreux traités lui sont consacrés : plusieurs passages, dont un chapitre entier du *De hominis opificio*[4], un long texte du *De mortuis*[5]; plusieurs œuvres sont amenées à évoquer l'embryon sans en faire le sujet du discours : l'*Oratio catechetica magna*[6], l'*Adversus Macedonianos*[7], la VIIe *Homélie sur le Cantique des Cantiques*[8]; un long passage du deuxième traité *Contre Eunome*[9] énumère diverses questions d'école relatives à l'âme, tandis que la VIIe *Homélie sur*

---

1. Voir L. RIZZERIO, *Le problème des parties de l'âme et de l'animation chez Clément d'Alexandrie*, dans *NRT* 111 (1989) 389-416, surtout 390-392.
2. *Ibid.* 392.
3. *Ibid.* 412.
4. *PG* 44,125A-256C. Nous citerons, à quelques variantes près, la traduction de J.Y. GUILLAUMIN, *Grégoire de Nysse. La création de l'homme*, Paris, DDB, 1982. Les ch. XV, XXIX et XXX concernent plus particulièrement notre sujet.
5. GREGORII NYSSENI *Opera (GNO)*, édit. W. JAEGER, Leiden, Brill, 1921-1964, IX, p. 51,5 - 52,1.
6. *Oratio catechetica magna*, édit. J.H. STRAWLEY, Cambridge, 1956. Nous citerons à quelques variantes près, la traduction d'A. MAIGNAN, dans *Grégoire de Nysse. La catéchèse de la foi*, Paris, DDB, 1978.
7. *GNO* III, 1, p. 101,9-25.
8. *Ibid.* VI, p. 230,20 - 241,8.
9. ***Ibid.*** **I, p. 257,26 - 259,25.**

l'Ecclésiaste[10] affirme que la sensation existe dès le début de la naissance, mais que l'esprit attend la croissance jusqu'à la mesure de l'âge adulte pour se manifester peu à peu dans le substrat. Le *De anima et Resurrectione*[11] ne peut éviter, bien sûr, d'aborder très longuement le sujet.

L'originalité de Grégoire ne se situe pas dans l'affirmation de l'animation immédiate de l'embryon dès la conception, opinion déjà partagée par exemple par Clément, bien qu'entre-temps Origène eût opté pour la préexistence de l'âme au corps. Ce qui fait la force de notre auteur, c'est la cohérence de sa théologie de la création. Pour lui, en effet, l'âme, bien que réalité spirituelle, est une réalité créée tout autant que le corps. Il s'agit donc moins d'une animation immédiate que d'une création unique de l'âme et du corps, c'est-à-dire de l'homme. Nous veillerons cependant à ne pas assimiler la doctrine grégorienne au traducianisme, comme on l'a fait parfois. Pour situer l'ensemble de la réflexion de Grégoire, nous essayerons, en une première partie, de montrer en quels termes se posent les problèmes d'école au IVe siècle et combien on est conscient que la réponse ne se situe pas sur le plan purement technique de l'observation médicale, mais sur celui de la philosophie ou de la foi, c'est-à-dire du sens donné à l'homme. Ensuite, nous envisagerons ce que Grégoire pense de la nature de l'âme et conséquemment de l'animation de l'embryon. Nous montrerons en un dernier point comment sa doctrine de la création lui permet d'adopter la solution stoïcienne du développement progressif de « l'animation » de l'homme, tout en la modifiant dans un sens spécifiquement chrétien ; cela lui permet de concilier le développement naturel de l'être humain et la présence transcendante et agissante du Dieu créateur.

I. - Un problème d'école, une réponse de foi

Dans le *De anima et Resurrectione*, Grégoire prend pour cible les épicuriens, auxquels il reproche de ne reconnaître d'existence qu'aux seules réalités sensibles et visibles. L'âme, disent-ils, n'est pas dans les éléments du corps, et il n'existe rien d'autre au monde où elle pourrait se trouver. Ce qui n'existe nulle part n'a pas d'existence du tout. La réfutation de Grégoire a pour intérêt de définir sur quel plan

10. *Ibid.* V, p. 419,16-23.

11. *PG* 46,12A-160C. Nous nous sommes très largement inspirés de la traduction dactylographiée de Jean TERRIEUX, *Le « De anima et Resurrectione » de Grégoire de Nysse.* Introduction, traduction, annotation et index (thèse présentée à Paris IV en 1981).

peut se poser la question de l'existence de l'âme, et, par voie de conséquence, celle de l'animation de l'embryon humain. Non seulement Épicure niait la survie de l'âme, mais

> il concevait même la vie humaine comme une bulle d'air : un souffle tend notre corps aussi longtemps que ce souffle est contenu par ce qui l'entoure ; mais quand la masse s'écroule, ce qu'elle tenait enfermé s'évanouit avec elle. Pour cet homme (Épicure), en effet, la nature des êtres se définissait par ce qui se voit, et notre saisie des choses était mesurée pour lui par la sensation[12].

La question déborde de beaucoup celle de l'âme ou de l'embryon : il s'agit de savoir s'il existe ou non une réalité non matérielle, non saisissable, un esprit. Les épicuriens sont incapables de « tourner leurs regards vers rien d'intelligible et d'incorporel ». Ils sont comme « emprisonnés » ; ils ont « l'esprit trop étroit » ; ils ne peuvent discerner « d'où viennent les éléments » dont ils observent l'existence, ni « en quoi ils se trouvent », ni « ce qui les supporte ». En un mot, pour Épicure « la saisie de toutes choses était mesurée par la sensation ; il avait les sens de l'âme complètement fermés ». La question est radicale : il s'agit de savoir s'il existe autre chose que le monde strictement observable. C'est pourquoi tout d'abord ce ne sont pas les observations médicales qui trancheront la question, mais « les sens de l'âme ». L'Antiquité même païenne était d'ailleurs bien consciente du fait que les problèmes anthropologiques ne relèvent jamais uniquement de l'observation sensible. Galien n'a-t-il pas écrit un traité célèbre, *Que le médecin est aussi un philosophe* ? C'est la raison pour laquelle la question de l'embryon, c'est-à-dire celle de l'homme, n'est pas dissociée chez Grégoire de celle de l'existence de Dieu. Les épicuriens affirment que l'âme n'existe nulle part sous prétexte qu'elle n'a pas même nature que les éléments sensibles qui constituent le corps ; de même « tout en posant leur regard sur le monde, ils sont aveugles devant Celui qui est ainsi manifesté[13]. »

Ce n'est pas que l'observation n'ait aucune lumière à apporter à l'intelligence ; encore moins cette dernière peut-elle donner une explication qui soit contredite par les faits. Par exemple, aux philosophes qui réduisent l'âme à la seule force qui maintient les organes

---

12. *Ibid.* 21B. Plus haut, Grégoire attribue indistinctement aux stoïciens et aux épicuriens une sorte de négation de l'existence de l'âme après la mort, car où la situer ? « On ne la trouve pas dans les éléments [du corps], dont sa nature diffère, et rien d'autre au monde n'existe où elle pourrait se trouver et mener une vie conforme à sa nature propre. Ce qui n'existe nulle part n'a pas d'existence du tout » (21A).
13. *Ibid.* 24A.

unis dans la composition du corps humain et pensent qu'à la dissolution du composé humain correspond la disparition de l'âme, Grégoire oppose le fait que

> la constitution des organes existe tout autant chez ceux-là aussi que la mort a réduits en cadavres, mais elle y demeure inerte et inopérante, la puissance de l'âme n'étant pas en elle ; elle est au contraire agissante lorsque la sensation est dans les organes et que, par la sensation, la puissance de l'esprit se répand, entraînant, par ses propres impulsions et selon son bon plaisir, les organes des sens[14].

Mais c'est l'interprétation des observations qui compte; et celle-ci relève du sens que l'on donne à la vie, à l'homme. C'est pourquoi Grégoire peut trouver dirimante en ce domaine la réponse de la Révélation:

> L'évidence de la présence de l'âme en ces réalités est admise de tous unanimement ; mais ce qu'il faut penser à leur sujet, la raison ne l'a pas encore trouvé avec précision au point d'en avoir une conception ferme. La plupart ont encore sur elle des opinions incertaines et diverses, et doutent[15]...

Faillite donc de la raison livrée à elle seule. « Mais pour nous, continue Grégoire, cette liberté n'existe pas — liberté, dis-je, d'affirmer ce que nous voulons —; nous qui avons comme règle et comme loi de toute doctrine la Sainte Écriture, nous dirigeons nécessairement nos regards vers cette dernière[16]... »

Or la règle de foi n'est pas simple à découvrir, car l'interprétation de la Révélation biblique peut être parasitée par nos propres philosophies humaines. Dans le chapitre XXVIII du *De hominis opificio*, Grégoire s'attaque directement à des doctrines chrétiennes : « peut-être n'est-il pas hors de propos », dit-il, « d'examiner la controverse qui agite les Églises au sujet de l'âme et du corps. » Origène est d'abord visé pour sa doctrine de la préexistence des âmes. Les tenants de cette hypothèse « ne se sont pas purifiés des doctrines grecques, des fables sur la métempsychose »[17]. En un sens ils sont faciles à réfuter, et Grégoire montre l'absurdité, sur le plan logique, d'une telle anthropologie.

Mais l'autre adversaire évoqué est d'autant plus redoutable qu'il fonde son anthropologie sur le récit de la création selon la *Genèse*. Pour Méthode d'Olympe, en effet, l'âme vient chronologiquement

---

14. *Ibid.* 29A.
15. *Ibid.* 49B.
16. *Ibid.* 49C, cf. 121A.
17. J.Y. GUILLAUMIN, *Grégoire de Nysse...*, cité n. 4, ch. XXVIII, p. 148.

au second rang après le corps, car Dieu « a d'abord pris de la glaise du sol pour modeler l'homme, et c'est seulement ensuite qu'il lui a insufflé une âme »[18]. Grégoire s'oppose à Méthode sur deux plans. Le premier est celui de la logique : dire que l'âme ne peut venir que dans un corps déjà modelé, c'est dire que l'âme n'existe que pour un corps et en dépendance de lui. Mais sur l'autre plan, celui de la réfutation théologique, il va plus loin : une telle anthropologie est-elle cohérente avec l'ensemble du donné révélé ? On le voit, bien que Grégoire ne fasse que les prolonger en une réflexion plus ample sur la nature de la création, les solutions anthropologiques de Clément d'Alexandrie sont restées insuffisantes pour affirmer une vision chrétienne de l'homme contre le monde païen. Aussi Grégoire va-t-il devoir préciser l'incidence sur l'anthropologie de la foi en un Dieu créateur.

II. - La nature de l'âme

Et d'abord qu'est-ce que l'âme ? Les emplois du mot sont, en effet, extrêmement variés à l'époque. La notion est assez floue pour que l'on puisse parler « d'âme nutritive », qui n'est qu'une sorte de principe vital, présent déjà dans les plantes, tandis que les animaux sont dotés d'une « âme sensorielle », et qu'une âme proprement cognitive ou intellectuelle est réservée aux êtres humains. Cette division d'origine stoïcienne est rejetée par Grégoire au nom de l'unicité de la nature humaine, qui n'est pas une association de végétal, d'animal et de rationnel combinés, mais tout simplement un homme.

> Que personne n'aille s'imaginer qu'il y ait dans le composé humain une union de trois âmes qui seraient à considérer dans leurs limites propres, ce qui donnerait à penser que la nature humaine est une combinaison de plusieurs âmes. Il n'en est rien. La véritable âme, l'âme parfaite, est une par nature, intelligible et immatérielle, et mêlée par les sens à la nature matérielle[19].

Cette âme unique est le principe unique de la vie de l'être humain. Par elle l'homme est un homme, et Grégoire peut, dans le *De anima et Resurrectione*, identifier le principe vital *(psychê)* et le principe intellectuel *(nous)*. Ce n'est pas la sensation qui saisit, en effet, mais l'esprit qui saisit au moyen de la sensation[20].

---

18. *Ibid.*, p. 147.
19. *Ibid.*, ch. XIV, p. 88.
20. Cette théorie, déjà présente dans la philosophie grecque a influencé Philon d'Alexandrie et les Pères à sa suite. Voir PHILON D' ALEXANDRIE, *De posteritate*

> Voici quelle est notre doctrine : l'âme est une substance créée, une substance vivante *(ousia zôsa)*, qui introduit par elle-même dans un organisme corporel capable de sensation une puissance vivifiante et propre à saisir les réalités sensibles, tant que l'être capable de recevoir ces dernières présente ses éléments assemblés[21].

Une telle théorie, nous le verrons, évite à Grégoire de devoir parler, dans le développement de l'être humain, d'apports successifs d'âmes différentes ou même de changement de nature dans l'âme.

Grégoire adopte aussi de manière très libre la terminologie platonicienne. Certes, on peut distinguer dans l'âme une puissance qui lui permet « de spéculer, de discerner, de contempler les êtres ». Cette puissance lui est propre et, « par elle, l'âme peut préserver en elle-même l'image de la grâce déiforme ». Mais on peut aussi voir dans l'âme des mouvements divers, relevant des parties que Platon nommait le *thymos* et l'*epithymia*, et qui pour Grégoire ne sont que des activités :

> Toutes les réalités de l'âme qui ont une position intermédiaire et qui inclinent vers l'un ou l'autre des contraires selon leur nature propre (leur usage a pour résultat une orientation vers le bien ou vers le mal, par exemple la colère ou la crainte ou tout autre mouvement de l'âme), ces réalités sont en l'âme un ajout d'origine extérieure, puisqu'on n'observe rien de tel dans la beauté archétype[22].

Caini, 126, et *De congressu*, 143, ainsi que la note de M. ALEXANDRE au *De congressu*, 143, Paris, Éd. du Cerf, 1967, n. 2, p. 204.

21. *PG* 46,29B. Cette définition n'a jamais été reprise par Grégoire ; mais elle correspond bien aux constantes de sa théologie : l'esprit humain est créé (substance créée) et l'homme reçoit de Dieu le don de la vie (substance vivante), qui est participation à sa propre vie. Au début de la VIe *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, il écrit que la nature intelligible créée, « qui a été amenée à l'existence par création, reste toujours tournée vers la Cause première des êtres, et c'est sa participation au Transcendant qui la maintient dans le bien. D'une certaine façon, elle est continuellement créée, puisque c'est l'augmentation du bien qui est principe de sa croissance. » (*GNO* VI, p. 174,5-9).

22. *PG* 46,57C. Ces mouvements sont « d'origine extérieure » au sens de l'anthropologie grégorienne, c'est-à-dire présents en l'âme en raison de notre actuelle et transitoire condition terrestre. Cela ne veut pas dire que tout mouvement disparaîtra de l'âme dans la béatitude, mais certains seront exclus, d'autres transformés. Sur ce point, la doctrine de Grégoire varie. Les passions mauvaises seront évidemment exclues. Mais certaines passions peuvent constituer un mouvement qui nous unit au bien. Le désir, par exemple, résultat d'un manque, disparaîtra, selon le *De anima*, et sera remplacé par la jouissance. À la fin des *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, au contraire, conscient du statut créé de l'âme et de la transcendance de Dieu, il affirmera la permanence du désir comme étant justement le lien d'union entre l'âme et Dieu.

Ces réalités intermédiaires de l'âme — intermédiaires au sens où l'âme ne peut entrer en contact avec le monde et le comprendre que par le moyen de la sensation — sont comme des instruments dont l'usage dépend du libre arbitre :

> Ces réalités, c'est tout ce qui survient en nous et qu'on appelle passions ; et ce n'est pas du tout pour quelque malheur qu'elles ont été jointes au lot de la vie humaine..., mais c'est tel usage précis de la volonté libre qui fait devenir instruments de vertu ou de vice de tels mouvements de l'âme[23].

La distinction fondamentale n'est pas celle de deux réalités qui coexisteraient indépendamment l'une de l'autre. L'homme est d'abord une réalité une, en laquelle, secondairement, on peut distinguer un double aspect, l'âme et le corps :

> L'homme étant un, composé d'une âme et d'un corps, on ne peut attribuer à ce composé qu'une origine unique et commune, si l'on veut éviter de devoir le déclarer à la fois plus ancien et plus récent que lui-même, selon l'hypothèse où son corps serait créé le premier, et l'autre composante ensuite... L'homme serait mis en conflit avec lui-même, si on le divisait par une distinction temporelle[24].

Il n'y a donc pas deux natures, mais une nature humaine double : « Notre nature doit être conçue comme double, selon l'enseignement de l'Apôtre ; il y a l'homme visible et l'homme caché[25]... »

Ces deux réalités en l'homme ont, bien sûr, leurs modalités d'exercice propre. Ainsi le Seigneur ne nous sauve pas uniquement par notre propre intelligence, mais s'incarne pour s'adresser aussi à notre nature corporelle et la sauver :

> Comme l'être humain est double, formé par le mélange d'une âme et d'un corps, les hommes sur la voie du salut doivent nécessairement prendre contact par l'un et par 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[26].

---

23. *PG* 46,61A-B.
24. *La création de l'homme*, cité n. 4, ch. XXIX, p. 152. Voir G. STEPHANOU, *La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète*, dans *Échos d'Orient* 31 (1932) 304-315. Dans ce très bref article (p. 304-307, pour Grégoire), l'auteur insiste lui aussi sur l'importance du principe d'unité.
25. ***La catéchèse de la foi*, cité n. 8, p. 95.**
26. ***La création de l'homme*, cité n. 4, ch. XXIX, p. 152.**

La marque du péché est justement d'opposer le corps à l'âme ; la marque du salut est de les réunifier, afin que l'homme, redevenu un, ne soit plus divisé contre lui-même et que les deux modalités de sa nature ne forment plus qu'un être unique :

> À la Résurrection, en effet, le corps, devenu incorruptible, est uni à l'âme. Les passions qui maintenant nous troublent charnellement ne subsistent plus dans ces corps. Une sorte d'état de repos envahira notre vie. Les pensées de la chair ne combattront plus contre l'âme... La nature sera alors purifiée de toutes ces choses, et il n'y aura plus qu'un sentiment unique à travers les deux réalités, je veux dire la chair et l'esprit, car toute disposition corporelle aura disparu de la nature[27].

Le texte est assez précis, qui oppose la division âme-corps ou âme-chair ou chair-esprit à l'unité humaine, cette vraie réalité que Grégoire nomme ici « la nature » ou « notre vie ». Ce n'est pas tant l'âme qui sera purifiée de ses passions que la nature humaine qui sera délivrée de ses divisions intérieures. Cette réconciliation s'exprime aussi en termes d'harmonie rétablie entre l'homme intérieur invisible et l'homme extérieur visible.

L'homme est donc une réalité une. C'est pourquoi l'âme, bien qu'elle soit en nous ce par quoi nous sommes l'image de la grâce déiforme, n'en est pas moins une réalité humaine donc créée : « l'âme est une substance créée, une substance vivante... »[28]. Même si cette définition est unique, l'idée en reste constante à travers toute son œuvre, puisqu'il distingue fondamentalement l'esprit humain créé de l'Esprit incréé.

Dire que l'âme est une substance créée ne l'empêche pourtant pas de maintenir qu'elle vient de Dieu, dans la mesure même justement où elle est créée. Elle vient de Dieu, mais elle n'est pas divine. L'initiative de notre vie dépend de la sagesse du Dieu qui gouverne l'univers, et l'âme « vient au monde selon le mode qui plaît au Créateur ». En des termes un peu audacieux, mais dont toute la théologie de Grégoire garantit l'interprétation orthodoxe, le *De anima* affirme :

> Nous noterons seulement au passage que la libre décision divine, quand elle le veut, devient réalité et que la volonté devient substance, devenant aussitôt nature ; car la liberté, toute puissante pour ce qu'elle veut avec sagesse et avec art, ne rend pas son vouloir inconsistant, et quand la volonté existe, il y a substance[29].

---

27. *In Canticum* I, *GNO* VI, p. 30,8-20.
28. *PG* 46,29A.
29. *Ibid.* 124B.

Mais ce que Grégoire dit de l'âme, il le dit en fait de l'homme tout entier : tout ce qui existe vient de Dieu et rien n'a en soi son origine et sa cause, hormis la nature éternelle et incréée. L'âme n'est pas immortelle en soi ; c'est sa dépendance permanente par rapport à son origine, Dieu, qui la maintient dans l'être :

> La nature intelligible est divisée en deux parties. L'une est incréée et créatrice de tous les êtres ; elle est éternellement ce qu'elle est et demeure toujours identique à elle-même, supérieure à toute addition et incapable d'admettre une diminution de ses biens. L'autre, qui a été amenée à l'existence par création, reste toujours tournée vers la Cause première de tous les êtres, et c'est sa participation au Transcendant qui la maintient toujours dans le bien ; d'une certaine façon, elle est continuellement créée[30]...

L'origine divine de l'âme n'est donc à entendre ni dans un sens chronologique ni dans un sens initial, mais au sens où c'est la volonté permanente de Dieu qui la fait être. Alors on ne peut plus du tout se poser la question du moment de l'animation de l'embryon.

III. - L'animation de l'embryon

En examinant les théories d'origine platonicienne pour les unes et stoïcienne pour les autres, même sous les formes qu'elles prennent chez Origène ou Méthode d'Olympe, que Grégoire désigne comme ses adversaires, on voit que le problème de l'animation de l'embryon se posait toujours en ces termes : l'âme existe-t-elle avant ou après la formation de l'embryon ? Prisonnier en un sens de ce dilemme, Grégoire répond qu'ils apparaissent « simultanément ». Les deux doctrines adverses sont alors souvent mentionnées dans ce contexte.

> Deux hommes, en effet, peuvent être considérés en chacun de nous, l'un corporel et apparent, l'autre spirituel et invisible. Leur naissance est celle de deux jumeaux, puisqu'ils viennent au monde en même temps : car l'âme n'existe pas avant le corps et le corps n'est pas formé avant l'âme, mais ils viennent simultanément à la vie[31].

Or la simultanéité est une expression inadéquate de la pensée de Grégoire, qui lui est imposée par le contexte culturel. Il cherche à ex-

30. Cf. n. 21.

31. *In Canticum* VII, *GNO* VI, p. 240,20 - 241,8. La disposition qualifiée de « corporelle » est celle selon laquelle les passions commandent à l'esprit et l'aveuglent.

primer quelque chose de beaucoup plus original, la création d'une réalité unique, l'homme :

> Maintenant, en ce qui concerne chaque être, on ne doit pas placer la création de l'une de ses composantes avant celle de l'autre : ni la création de l'âme avant celle du corps, ni l'inverse ; car alors l'homme serait mis en conflit avec lui-même si on le divisait par une distinction temporelle[32].

Bien plus, diviser temporellement la création de l'être humain revient pour Grégoire à diviser l'acte créateur même :

> Notre nature doit être conçue comme double, selon l'enseignement de l'Apôtre : il y a l'homme visible et l'homme caché ; mais alors si l'un préexistait, l'autre étant postérieur, la puissance du Créateur se verrait convaincue d'imperfection, parce qu'elle ne suffirait pas à tout créer en une seule fois *(kata to athroon)* et qu'elle diviserait son œuvre pour s'occuper tour à tour de chacune des deux moitiés[33].

Dieu est hors du temps et ne peut pas créer autrement que par un acte unique, même si, pour nous, l'acte créateur se manifeste dans le temps. De plus, Dieu n'est pas créateur de composants qu'il mélangerait, mais créateur de la vie. C'est pourquoi dès qu'il y a vie, l'acte créateur est là tout entier :

> Que la naissance des âmes soit postérieure, qu'elle soit plus récente que la constitution des corps, nul esprit sensé ne saurait le supposer, puisqu'aucun être dépourvu d'âme ne possède en lui-même de quoi produire mouvement et croissance ; or pour les êtres qui se développent dans le sein maternel, ni la croissance ni le changement de position ne sont objet de dispute ou de doute. Il reste donc à penser que la constitution de l'âme et du corps a une seule et même origine[34].

En identifiant vie et âme humaine, Grégoire pose une affirmation anthropologique importante. Lorsqu'on lit l'*À Gauros* de Porphyre, on voit que

> les hommes de science et presque tous les médecins se sont demandé s'il faut tenir les embryons pour des êtres vivants ou s'ils ont seulement la vie végétative... D'une manière plus particulière, ceux qui supposent que les embryons participent aussi à l'âme animale ont été à leur tour dans le doute, s'il faut estimer les embryons des vivants en acte ou des vivants seulement en puissance[35]...

---

32. *La création de l'homme*, cité n. 4, ch. XXIX, p. 152.
33. *Ibid.*, p. 152 s.
34. *PG* 46,124B.
35. PORPHYRE, *À Gauros*, I, 1-2, trad. A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, *Les doctrines de l'âme*, Paris, Gabalda, 1953, p. 265 s.

Dans toutes ces discussions, et quelle que soit la solution apportée, une âme venant de l'extérieur, comme chez les platoniciens, ou une âme d'abord végétative, puis animale et enfin rationnelle, comme chez les stoïciens, on voit apparaître des niveaux superposés dans l'ordre du monde vivant : chaque niveau existe en soi ; le suivant s'y surajoute. Pour Grégoire, et bien que l'énumération des trois niveaux soit présente chez lui, il n'en est rien. L'homme n'est pas un être végétatif, auquel s'ajoute un être animal, auquel s'ajoute un être rationnel ; il est dès le départ un homme. Cet homme vivant a une destinée unique, en vue de laquelle âme et corps communient : « leur nourriture est la pureté, la bonne odeur (du Christ) et toutes les choses de ce genre dont les vertus portent des fruits en abondance[36]. »

Si l'une des caractéristiques de l'acte créateur est de créer les choses « d'un seul coup » pour qu'elles se déploient ensuite dans l'espacement *(diastêma)* de la création, l'autre caractéristique est qu'un acte de Dieu est toujours posé « une fois pour toutes » *(hapax)*. Cela permet de concevoir la permanence de l'être humain, même lorsque la mort corporelle a décomposé son corps :

> Une fois survenue la fin du mélange et son retour en ses éléments propres, que cette nature simple et non composée demeure présente en chacune des parties même après la dissolution, on peut le penser sans s'écarter aucunement de la vraisemblance, et penser au contraire que cette réalité qui a été une fois pour toutes *(hapax)*, selon un principe ineffable, unie dans sa nature avec cette combinaison d'éléments, demeure même perpétuellement avec les composants du mélange, sans être d'aucune façon arrachée à cette union naturelle, qu'elle a contractée une fois pour toutes *(hapax)*[37].

L'âme est le principe d'unité et elle n'est pas plus divisée par la différence des éléments qui entrent dans la composition d'un corps humain qu'elle n'est affectée par la dissolution de ce composé. Ce n'est pas parce que le corps est visiblement dissous que l'âme lui en sera moins présente, puisque, de toutes façons, cette présence est d'ordre spirituel et invisible, non d'ordre matériel :

> La nature spirituelle n'a aucune peine à être présente en chacun des éléments où le mélange l'a une fois pour toutes *(hapax)* implantée, sans que l'opposition des éléments crée en elle la division. En effet, leur distance dans l'espace et telle particularité propre, qui font considérer ces éléments comme loin les uns des autres, ne sont pas

---

36. *In Canticum* VII, *GNO* VI, p. 241,6-8.
37. *PG* 46,45A.

> cause de souffrance pour la nature sans dimension... Rien n'empêche l'âme d'être présente également dans les éléments du corps, à la fois quand ils sont mélangés, à cause du concours de ces éléments, et quand ils sont dissous, à cause du mélange (de l'âme et du corps)[38].

C'est donc l'acte créateur qui est à l'origine de l'être humain individuel. Une telle affirmation permet, nous semble-t-il, de laver Grégoire de Nysse du reproche de « traducianisme » qu'on lui a adressé[39]. « C'est par un effet de la puissance divine », dit-il, « que la semence devient un homme; sans elle, la semence serait inutile et inefficace... 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[40]... » Il ne s'agit pas d'imaginer quelque intervention mystérieuse de Dieu dans la conception d'un individu, mais d'affirmer théologiquement que rien n'existe que Dieu n'ait créé et voulu : « quand la procréation de l'homme se fait sous sa forme naturelle, c'est par un effet de la puissance divine... 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[41]. » Mais comment la semence humaine devient-elle un homme ? « Assurément, il n'y a sur ce point aucune théorie qui, par le raisonnement, puisse en découvrir une explication suffisante. » Nous sommes donc acculés à la foi. « L'élément humide se transforme, par la volonté de Dieu, pour devenir l'être vivant le plus élevé en dignité[42]. »

La continuité vient donc de ce que l'acte créateur est à la fois unique et posé une fois pour toutes, mais se déploie pour nous dans notre temps créé. Cela se traduit dans nos catégories et nos termes humains par le fait que chaque créature se développe, tendue vers un but unique, alors que chaque étape de ce déploiement n'a pas de valeur absolue en elle-même. Bien qu'il soit un peu long, nous citons le texte très clair sur ce point du *De mortuis* :

> Vois donc, toi aussi, à ne pas t'irriter du fait que notre nature s'avance vers son propre achèvement par des chemins nécessaires, mais pense, par comparaison avec les semences, que ce qui est chaque fois présent est ordonné, de manière utile et nécessaire, à quelque but, sans que pour autant ce soit pour l'étape présente que nous

38. *Ibid.* 48A.
39. Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation...*, cité n. 35, p. 225, n. 2. Même accusation dans E. STEPHANOU, *La coexistence...*, cité n. 24, p. 307.
40. *La catéchèse de la foi*, cité n. 6, p. 87.
41. *Ibid.*, p. 89.
42. *Ibid.*, p. 88.

> sommes venus au monde. Le démiurge ne nous fait pas exister pour que nous soyons des embryons, et la nature ne se donne pas pour but la vie du petit enfant. Elle ne regarde pas non plus vers les âges qui se succèdent et que la nature revêt chaque fois différemment par changement ; car notre apparence se transforme avec le temps. Elle ne vise pas non plus à la dissolution, qui arrive au corps dans la mort. Mais toutes ces étapes et toutes celles du même genre ne sont que des portions du chemin par lequel nous avançons. Le but et le terme du parcours ainsi fait, c'est la restauration dans l'état ancien[43], qui n'est rien d'autre que la ressemblance avec Dieu. Et de même que pour arriver à être un épi, il parut nécessaire à la loi de la nature qu'il sorte d'abord en herbe, sans que, pour autant, la nature vise ce but, et que les enveloppes de l'épi, ni les barbes, ni le chaume, ni les tiges ne soient l'objet des soins de cette culture, mais seulement le fruit nourrissant qui sort achevé de ces étapes, de même, pour la vie, la fin qu'on en attend est la béatitude. Mais tout ce qui touche au corps maintenant, la mort, la vieillesse, la jeunesse, la petite enfance et la formation de l'embryon, tout cela est comme l'herbe, les barbes et le chaume, un chemin et un enchaînement, une puissance vers l'achèvement que l'on espère[44].

Le but donc, qui est équivalemment l'achèvement dans le temps de l'acte créateur de Dieu, c'est l'homme. En ce sens on ne peut vraiment nommer homme que le fruit achevé et, en toute rigueur de terme, du point de vue de l'aspect, de l'étape, ou de la perfection, l'embryon n'est pas un homme :

> Nous n'avons pas appris à compter ceux qui ont de telles opinions au nombre des chrétiens. De même, en effet, qu'on n'appellerait pas l'embryon, puisqu'il est imparfait, un homme, mais quelque chose qui a la puissance, s'il est achevé, d'arriver à l'existence d'homme, mais qui, tant qu'il est à l'état d'inachèvement, est quelque chose d'autre, mais pas un homme, de même celui qui n'a pas encore accepté totalement la forme vraie du mystère, ne peut être logiquement appelé chrétien. On peut, en effet, entendre des juifs confesser Dieu, et c'est notre Dieu..., faut-il pour cela appeler les juifs des chrétiens[45] ?

De tels textes ne nient pas l'humanité de l'embryon, mais affirment la différence de la chenille au papillon et sous-entendent de surcroît cet élément capital du développement de l'être humain : le

---

43. L'état « ancien » correspond pour Grégoire à l'état primitif, originel, mais non forcément réalisé, de béatitude, que Dieu voulait pour nous et dont le péché nous détourne.

44. *De mortuis*, *PG* 46,520C-521A.

45. *Adversus Marcianos*, *GNO* III, 1, p. 101, 9-25.

rôle de sa liberté. Certes, l'embryon n'a rien de purement végétatif ou animal ; il est déjà créé « à l'image de Dieu » (en d'autres termes, il a une âme) ; mais il ne parviendra à sa stature d'homme qu'en réalisant sa pleine participation à la vie de Dieu que lui offre sa qualité d'« image ». Or cette réalisation n'est pas un développement automatique de sa nature. Elle dépend du consentement de sa liberté tout comme la différence entre le juif et le chrétien réside dans l'acceptation totale du Mystère. « Comment mettre sur un pied d'égalité l'homme et la semence destinée à le former ? Et pourtant sans l'une, l'autre n'existerait pas[46]. »

C'est pourquoi il nous reste à examiner comment Grégoire conçoit ce développement de l'embryon, en quoi consiste toute histoire humaine.

IV. - Le développement humain

Le monde sensible est à la portée de l'observation de l'esprit humain. Encore dépasse-t-il déjà ses limites ; et bien des textes patristiques soulignent combien de réalités échappent à notre connaissance : le nombre des étoiles, le pourquoi de l'alternance des saisons, etc. À plus forte raison l'esprit, invisible par nature, étant ce par quoi nous sommes à l'image de Dieu, nous est-il radicalement insaisissable. Le mode de rapport qu'il peut entretenir avec ce qu'il y a de visible en nous (le « corps ») reste donc un mystère :

> S'agissant de l'union de l'esprit avec le corps, il est impossible d'exprimer et même de concevoir le contact dont il s'agit... La raison reste impuissante à concevoir ce mode de rapprochement, de contact entre l'esprit et la nature, l'esprit étant tout à la fois en elle et autour d'elle, sans y être pour autant localisé et sans la renfermer. Tout ce que l'on peut dire et concevoir, c'est que la nature, en se maintenant continuellement d'elle-même sur le droit chemin, permet l'activité de l'esprit. Mais si elle vient à faire un faux-pas, le mouvement de la pensée en devient boiteux[47].

Partisan de l'idée que l'homme est un tout unique, bien qu'il soit une réalité double, Grégoire est conduit à affirmer qu'il y a développement conjoint de l'âme et du corps, puisque c'est l'homme tout entier qui se développe. Il adopte la comparaison d'origine stoï-

---

46. ***La catéchèse de la foi***, cité n. 6, p. 93.
47. ***La création de l'homme***, cité n. 4, ch. XV, p. 91.

cienne du développement de la graine en épi ou en fruit. Mais, ce faisant, il doit répondre à une objection que l'on adressait aux stoïciens et dont on trouve un bon exemple dans l'*À Gauros*. Les stoïciens pensent que, de même que le sperme possède « la raison séminale des dents », de la barbe, des futurs spermes ou des menstrues, « ainsi est-ce par la présence dans le sperme des raisons séminales de l'impulsion, de l'imagination et des sensations, que ces facultés surgissent après l'enfantement »[48]. Or Porphyre objecte, au chapitre suivant : « ils ne se rendent pas compte qu'ils font provenir l'âme d'une semence et qu'ils manifestent l'âme végétative comme supérieure à l'âme automotrice. Eh bien, ces erreurs sont celles des stoïciens qui, par une conversion de bas en haut, ont eu l'audace d'engendrer le supérieur à partir de l'inférieur[49]. » La solution de Porphyre est d'introduire l'âme de « l'extérieur » pour préserver sa transcendance : l'embryon n'a pas besoin d'âme cognitive ; l'âme végétative lui suffit. L'âme automotrice lui vient de l'extérieur au moment de sa naissance.

Grégoire, au contraire, suppose qu'il y a un développement parallèle de l'âme et du corps, dont l'harmonie relève précisément de leur origine unique. On ne peut pas distinguer dans un embryon, avant leur formation propre, les articulations des membres, les viscères, etc. On peut de la même façon penser de l'âme que

> même si elle n'a pas encore d'activités qui la manifestent et la fassent connaître, elle n'existe pas moins dans l'embryon dont nous parlons... L'âme s'y trouve, bien qu'elle ne soit pas apparente : elle se manifestera plus tard, par l'activité naturelle qui lui est propre, au fur et à mesure de sa croissance, qui accompagne celle des corps[50].

Cette harmonie dans le développement exclut une dépendance de l'âme par rapport au corps, mais reste difficile à exprimer en termes plus précis. Grégoire dit : « Chez l'homme adulte, l'activité de l'âme est évidente ; de la même façon, dès le début de la formation de l'être, on observe en lui une activité de l'âme qui correspond à la mesure de ses besoins du moment *(tên katallêlon te kai symmetron têi parousêi chreiai synergian)*. » Les activités de l'âme augmentent « proportionnellement » *(analogôs)* à la formation et au perfectionnement du corps. Il y a un rapport, mais dont la nature ne peut être précisée, entre le développement de l'un et de l'autre : « la forme de l'âme est en rapport *(kata tên analogian)* avec le corps qui la contient ; elle est

48. *À Gauros*, cité n. 35, p. 292.
49. *Ibid.*
50. *La création de l'homme*, cité n. 4, ch. XXIX, p. 153 s.

inachevée dans un corps inachevé, puis achevée dans un corps achevé[51]. »

Mais il ne faut pas oublier que corps et âme ont un but unique : la béatitude et la divinisation. Un corps achevé est donc un corps ressuscité :

> Le but des êtres, c'est que la puissance qui est au-dessus de tout soit glorifiée dans toute la création, au moyen de la nature intelligible, et que les êtres célestes et les êtres terrestres soient unis les uns aux autres dans une même activité, je veux dire regarder vers Dieu dans un but identique[52].

La doctrine de Grégoire est donc extrêmement cohérente quand il affirme que corps et âme viennent simultanément à la vie et que « leur nourriture est la pureté, la bonne odeur et toutes les choses de ce genre, dont les vertus portent des fruits en abondance[53] », ou quand il affirme, en doctrine sacramentaire, que le salut devait arriver à l'âme par la foi et au corps par « la nourriture et la boisson », car « 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[54]. » Le développement du corps et celui de l'âme peuvent être conjoints, puisque c'est le même don de la vie qui se développe jusqu'à la vie éternelle.

Or la source de ce développement ne peut être que le libre accueil par l'homme du don de Dieu. Telle est la magnifique conclusion du *De hominis opificio* :

> Il est impossible que dans la création de l'homme brille aussitôt l'image divine ; il faut un cheminement progressif pour que l'homme, à travers la lourdeur et la grossièreté qui marquent son âme, puisse parvenir à la perfection. Une telle façon de penser est conforme à l'enseignement du grand Apôtre dans la lettre aux Corinthiens : « Lorsque j'étais enfant, je parlais en enfant, je raisonnais en enfant ; une fois devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant. » On ne peut supposer que dans l'homme adulte s'introduit une âme différente de celle qui caractériserait le jeune homme et qui chasserait la pensée de l'enfant pour faire place à celle de l'adulte ; c'est la même chose qui est inachevée chez l'un et qui accède chez l'autre à la perfection... D'où le conseil de Paul à ceux qui veulent l'écouter :

---

51. *Ibid.*, ch. XXX, p. 169.
52. *De infantibus*, *PG* 46, p. 173B-C.
53. *In Canticum* VII, *GNO* I, p. 241,6-7.
54. *La catéchèse de la foi*, cité n. 6, p. 96.

s'attacher à la perfection. Et la façon d'atteindre ce but, il la définit ainsi : il faut dépouiller le vieil homme et revêtir l'homme nouveau, renouvelé à l'image du Créateur[55].

Conclusion

Grégoire occupe donc une position originale dans une question d'école débattue depuis plusieurs siècles : si l'homme a une âme, qu'en est-il de l'embryon ? Les termes dans lesquels s'est posée la question (l'âme naît-elle avant ou après le corps ?) ont gêné Grégoire, comme ils ont gêné ses prédécesseurs chrétiens, du moins Origène et Méthode d'Olympe, qu'il combat. Mais il sait d'emblée qu'on ne peut répondre qu'au nom de la foi, parce que ce n'est pas affaire d'observation ; pour lui-même, comme pour les païens, médecins ou philosophes, la question relève du sens de l'homme.

L'âme pour Grégoire n'est pas une réalité en soi, distincte, et qui serait mélangée au corps. Elle est ce par quoi l'homme est à l'image de Dieu, car ce qui est créé, c'est l'homme comme réalité unique, même si sa nature est double. Cette affirmation de foi n'empêche pas Grégoire d'emprunter, quand elles lui conviennent, la division platonicienne tripartite de l'âme ou la triple distinction en âme sensitive, animale et rationnelle des stoïciens. Mais il en est conscient. Et ce ne sont pour lui que des manières de désigner divers types de rapport au monde, non des parties de l'âme.

L'acte créateur de Dieu, origine de l'homme, a deux caractéristiques ; il est hors du temps ; on ne peut donc supposer en lui aucune succession qui diviserait corps et âme ; ce serait équivalemment diviser l'homme contre lui-même, dit Grégoire ; cela revient à affirmer que l'unicité de l'acte de Dieu fonde l'unité de l'homme. De plus, cet acte est posé « une fois pour toutes » : l'âme individuelle est donc attachée une fois pour toutes à son corps, même quand celui-ci se décompose dans la mort physique.

Enfin, l'âme humaine, réalité créée, est soumise au développement, qui est la condition de la créature dans le *diastêma* (l'« espacement »). Cette proposition permet à Grégoire de rejeter, contre les philosophes païens, une succession d'âmes ; pour lui, un principe spirituel unique fait un homme, dès la conception, non un végétal ni un animal, et le conduit à travers le temps au but unique de la ressemblance avec Dieu.

---

55. *La création de l'homme*, cité n. 4, ch. XXX, p. 169 s.

On voit ainsi comment la foi chrétienne pousse Grégoire à sortir du dilemme âme-corps, et de l'impasse animation ou non de l'embryon, avant ou après la naissance, pour affirmer dans sa plénitude l'humanité de l'homme.

F-67000 Strasbourg
2, rue de Reims

Mariette CANÉVET
Professeur à l'Université de Strasbourg

Sommaire. — Que l'embryon soit vivant, personne ne le conteste. Mais de quelle forme de vie ? La question était vivement débattue dans l'Antiquité, et l'on savait déjà que la réponse dépend moins d'observations biologiques que de la conception que l'on se fait de l'homme. Aussi les débats se jouaient-ils entre les écoles philosophiques. À leur tour, les chrétiens doivent répondre au nom de la révélation de Dieu sur l'homme. La position de Grégoire est caractérisée par le fait qu'il lie fortement la question de l'âme à celle de la nature de l'acte créateur de Dieu. Dieu ne crée pas d'un côté une âme et de l'autre un corps, mais d'emblée un être **humain. Cependant cette créature est soumise au temps et donc à une évolution.**