NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

127 N° 4 October-December 2005

Le rôle conjoint de la Trinité et des attributs divins jusqu'en christologie dans le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse

Emmanuel DURAND (o.p.)

p. 571 - 586

https://www.nrt.be/en/articles/le-role-conjoint-de-la-trinite-et-des-attributs-divins-jusqu-en-christologie-dans-le-discours-catechetique-de-gregoire-de-nysse-637

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

nouvelle revue théologique

REVUE PUBLIÉE TOUS LES TROIS MOIS
PAR UN GROUPE DE PROFESSEURS
DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS – BRUXELLES

Sommaire

Tome 127/n° 4 OCTOBRE-DÉCEMBRE 2005

Mgr O. DE BERRANGER
À propos du berceau confucéen de l'Église en Corée 529

A. RAMAZANI BISHWENDE
Le Synode africain, dix ans après. Enjeux et défis 541

M. REMAUD
Jean et les traditions juives anciennes sur l'Exode: dépendances et oppositions 557

Emm. DURAND, O.P.
Le rôle conjoint de la Trinité et des attributs divins jusqu'en christologie dans le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse .. 571

S. PONGA
Le Christ *Universale Concretum* chez Hans Urs von Balthasar .. 587

D. GONNEAUD
La laïcité: Kant ou Hegel, concept de la raison pure ou idée de la raison historique? 604

B. JOASSART, S.J.
Figures du modernisme: Eudoxe Irénée Mignot et Marie-Joseph Lagrange. À propos de livres récents 615

BIBLIOGRAPHIE *(voir en page 704 la liste des ouvrages analysés)*
THÉOLOGIE: ***623*** • HISTOIRE: ***647*** • MISSION ET JEUNES ÉGLISES: ***652*** • ŒCUMÉNISME: ***656*** • PHILOSOPHIE: ***666*** • ARTS ET LETTRES: ***679***

TABLES MÉTHODIQUES POUR L'ANNÉE 2005: ***684***
OUVRAGES ENVOYÉS À LA RÉDACTION: ***700***

AFGIFTEKANTOOR 3000 LEUVEN 1

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 571

NRT 127 (2005) 571-586
Emm. DURAND, O.P.

Le rôle conjoint de la Trinité et des attributs divins jusqu'en christologie dans le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse

Les catéchètes et les théologiens se confrontent souvent à la question suivante: comment négocier le rapport entre les vérités fondamentales sur Dieu et l'annonce du Salut offert à tous en Jésus-Christ? L'équilibre en question sera établi non seulement en fonction des auditeurs auxquels le discours s'adresse, mais aussi en quête d'une meilleure intelligence «objective» des mystères de la foi, proclamés par l'assemblée eucharistique dans le *Symbole*. Identifier les traits caractéristiques du Dieu Unique et formuler avec précision son identité trinitaire, cela constitue-t-il pour un discours de foi une exigence initiale ou un dernier résultat? Avons-nous vraiment besoin de mettre au point nos idées sur Dieu Un et Trine, afin de percevoir la puissance du Salut opéré par le Christ? Ne tranchons pas trop vite ces questions.

Pour apporter des éléments de réponses, la présente étude voudrait interroger la *disposition* et la *méthode*, aujourd'hui un peu déconcertantes, du *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse. Au principe d'une catéchèse complète des mystères de la foi, naturellement centrée sur l'Incarnation et la Rédemption, ce Père de l'Église pose une doctrine trinitaire étroitement articulée aux attributs caractéristiques de la divinité, lesquels sont en partie accessibles à la raison philosophique commune. Cette mise de fonds demeure opérante tout au long du *Discours* et joue un rôle bien précis dans l'interprétation des mystères de l'économie dans la chair. La relation instituée entre «une digne conception de Dieu» et la révélation de l'identité divine dans les voies singulières du Salut constitue donc l'objet central de notre examen du texte. La question sera finalement posée de l'importance décisive d'une doctrine de Dieu pour un exposé christologique de facture narrative.

L'œuvre théologique de Grégoire de Nysse possède, dans son ensemble, un fort accent trinitaire. Les trois livres *Contre Eunome*, de haute teneur spéculative, achèvent la réfutation

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 572

systématique de l'arianisme. En beaucoup plus bref, de petits traités trinitaires sont centrés sur la résolution de difficultés précises (*Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio*, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, *De differentia essentia et hypostaseos*). Enfin, certains commentaires scripturaires, au premier chef les *Homélies sur le Cantique* et la *Vie de Moïse*, développent les dimensions spirituelles et mystiques de la doctrine trinitaire. Tous ces textes tissent étroitement exégèse scripturaire et théologie spéculative, dans une veine qui doit beaucoup à Origène.

Le *Discours catéchétique* relève toutefois d'un genre particulier. Dans l'antiquité chrétienne, les catéchumènes recevaient les trois sacrements de l'initiation à Pâques; ces célébrations étaient précédées et suivies de grandes catéchèses (baptismales puis mystagogiques), auxquelles l'évêque prenait part. Cela se traduit dans les corpus patristiques par un certain nombre de catéchèses classiques. Ici, le discours de Grégoire relève d'un registre plus élaboré: il vise sans doute à équiper les catéchètes, en les aidant à ajuster leur discours à des catéchumènes cultivés, spécialement empreints d'hellénisme. Ces destinataires imposent au *Discours catéchétique* une double exigence «rationnelle»: d'une part, comme *convergence* entre la foi et certains présupposés rationnels intelligibles pour des interlocuteurs issus de la culture grecque païenne, et d'autre part, comme *cohérence* interne d'un exposé de la foi chrétienne qui satisfait à une certaine rigueur des enchaînements logiques[1].

La datation du *Discours catéchétique* est encore ouverte au débat[2]; il semble toutefois que sa rédaction soit antérieure à celle des *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse; aussi R. Winling incline-t-il pour une date antérieure au concile de Constantinople (381). En matière trinitaire, Grégoire capitalise en tous cas les acquis des *Contre Eunome* (364) de son frère Basile, notamment en terme de relation (*pros ti* ou *schetikos*) et quant aux formulations sur l'unité de la nature et la distinction des hypostases.

---

1. Cf. WINLING R., «Introduction» à GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique* (cité désormais *Or. cat.*), coll. Sources Chrétiennes 453, Paris, Cerf, 2000, p. 17-44; voir aussi DANIÉLOU J., «*Akolouthia* chez Grégoire de Nysse», dans *RevSR* 27 (1953) 219-249, repris sous le titre «Enchaînement» dans ID., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, 1970, p. 18-50.

2. Cf. WINLING R., «Introduction» (cité *supra* n. 1), p. 125-130.

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 573

I. – Premières observations sur la section trinitaire

La place de la doctrine trinitaire dans la grande catéchèse de Grégoire peut surprendre, car la Trinité est posée d'emblée comme la seule conception vraie au sujet de Dieu, apte à supporter l'épreuve d'objections païennes, qu'elles soient athées ou polythéistes. *À première vue*, la doctrine de Dieu est donc ici établie de façon prospective à partir de ce qui est accessible au sens commun, sans référence explicite à l'histoire du Salut. La suite du *Discours* se reportera à ces vérités fondamentales sur Dieu, afin de délivrer une juste intelligence des mystères de l'économie.

Au principe de son *Discours*, Grégoire exerce une véritable maïeutique trinitaire, non pas dans le but de reconstruire progressivement une théologie trinitaire à partir des passages du Nouveau Testament qui pourraient s'y prêter, mais simplement dans l'intention de lever un à un les obstacles qui remettent faussement en cause une doctrine reçue et confessée dans la tradition chrétienne — acceptée par le Cappadocien comme un point de départ qui va de soi. Il invoque ainsi explicitement par endroits «la doctrine de la piété» ou «l'enseignement des Pères», notamment à la charnière du prologue et du premier chapitre, lorsqu'il faut dépasser la simple affirmation de l'unicité de Dieu pour introduire la considération du Logos.

L'exposé trinitaire se révèle audacieux par sa prétention rationnelle: il exploite les similitudes entre Logos divin et logos humain, Pneuma divin et pneuma humain, tout en soulignant bien entendu leurs différences, au premier chef la subsistance propre aux hypostases divines. Se laisse ici reconnaître une démarche de type *analogique*, un peu inattendue en théologie grecque et pourtant prégnante dans le *Discours*; nous y reviendrons.

La section trinitaire produit encore sur le lecteur contemporain un autre effet d'étonnement: les Écritures n'interviennent que très brièvement et sous un seul passage (Ps 33,6), dans un dernier paragraphe adressé aux Juifs, alors que les arguments rationnels ont occupé l'essentiel du développement. Cet usage délibérément parcimonieux de la Bible s'explique par le fait que les destinataires visés par Grégoire n'accorderont pas d'emblée l'autorité requise aux Écritures. Il convient donc ici de faire précéder leur usage par ce que la raison commune, guidée par la foi chrétienne, peut redécouvrir de façon convaincante quant aux

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 574

attributs caractéristiques de Dieu, à la nature changeante du créé, à l'«inconsistance ontologique» du mal, etc. Aussi les références bibliques interviennent-t-elles dans le *Discours catéchétique* plutôt à titre d'*illustrations* ou de *confirmations* que d'arguments scripturaires à visée démonstrative, même si naturellement la tradition théologique se fonde pour Grégoire sur la Bible, spécialement pour des mystères inaccessibles à la seule raison comme la Trinité, l'Incarnation ou la Rédemption.

II. – La question de fond: la fonction de la section trinitaire

La question théologique essentielle posée par la démarche d'ensemble de Grégoire est la suivante: la théologie trinitaire a-t-elle une véritable valeur explicative quant à l'économie de la Création et du Salut — laquelle occupe toute la suite du discours —, ou bien joue-t-elle en fait un simple rôle de préambule, nécessaire pour éviter les erreurs sur l'identité de Dieu dans la relecture théologique de l'économie? À l'examen du texte, la réponse est nuancée.

Il semble que la doctrine trinitaire ait bien une valeur explicative pour la Création, car en traitant de celle-ci, Grégoire se réfère explicitement par deux fois à son exposé trinitaire. Mais à partir du moment où il traite de l'Incarnation et de la Rédemption, la référence au chapitre trinitaire n'est plus aussi déclarée; elle est pourtant permanente. En effet, intégrant les objections rationnelles de ses auditeurs potentiels, Grégoire se demande alors fréquemment si les voies de l'économie sont en contradiction ou non avec une digne conception de Dieu[3].

À première vue, celle-ci ne s'avère pas *explicitement* trinitaire: ce sont plutôt les attributs divins — notamment la bonté, la sagesse et la justice, la puissance et l'incorruptibilité — que Grégoire s'efforce d'honorer par une relecture *théologique* de l'économie dans la chair. Cependant, à y regarder de plus près, ces attributs ont tous été mis en avant, un à un, au sujet du Logos,

3. Mariette Canévet nous l'a fait remarquer — nous l'en remercions cordialement: donner aux mots un sens «digne de Dieu» est un souci majeur des textes de Grégoire dans le contexte de la controverse arienne et de la réflexion de Grégoire sur la nature du langage humain, celle du langage de la révélation et le passage de «nos idées» à «celles de Dieu». À ce sujet, voir POTTIER B., *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur, Culture et Vérité, 1994, spécialement le chap. 2 sur le langage (p. 143-220).

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 575

auquel ils appartiennent par nature, tout comme à Celui dont Il tire son origine. Il semble donc qu'une certaine doctrine de Dieu — en ses hypostases comme en ses attributs communs — n'est pas au principe du *Discours* par hasard, mais fonctionne bien ici comme une sorte d'«étalon» théologique auquel devra se mesurer tout exposé de l'économie, préoccupé d'une certaine rationalité.

III. – La section trinitaire dans le détail

Suivons un moment la démarche du *Discours*: avant même de s'engager dans la caractérisation du Logos puis du Pneuma, Grégoire prend soin d'écarter deux erreurs, à savoir l'*athéisme* et le *polythéisme*. D'une part, l'athée sera conduit, «à partir de la savante et sage ordonnance du monde, à reconnaître qu'il existe une puissance qui s'y manifeste et qui est supérieure à l'univers»[4]. D'autre part, si le polythéiste admet la *perfection* de la nature divine, on saura lui montrer qu'elle implique une telle conjonction et identité des attributs divins (bonté, justice, sagesse, puissance, incorruptibilité, éternité, etc.), que cela exige l'unicité de la divinité (cf. *Or. cat.*, prol., p. 143-145). Les attributs caractéristiques de la divinité sont ici introduits dans le *Discours* comme des vérités sur lesquelles chrétiens et païens devraient pouvoir s'entendre. Les attributs divins sont donc aux yeux de Grégoire les acquis possibles d'une connaissance philosophique de Dieu,

4. *Or. cat.*, prologue, p. 141; cet argument se rencontre communément chez les Pères, et fait partie de la *koinè* des milieux cultivés depuis l'époque hellénistique; la Bible en offre aussi des variations, notamment en Sg 13,1-5 et Rm 1,20. Sur les origines de cette pensée dans l'Athènes du Ve siècle avant J.-C., voir PLATON, *Timée*, 28c-30a. Parmi les auteurs ecclésiastiques et les Pères, qui accentuent la transcendance de Dieu par rapport au monde, voir ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, IV, 2, SC 379, 1992, p. 84; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, I, 4, SC 20, 1948, p. 64; IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, IV, 4, 6, SC 100/1, 1965, p. 448; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, 38, SC 18ter, 1977, p. 176; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate V*, XII, 87, 1-2, SC 278, 1981, p. 168; BASILE DE CÉSARÉE, *Hexaemeron* I, 11, SC 26bis, 1968, p. 134; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 28, 6, SC 250, 1978, p. 110-112; ID., *Or.* 32, 7, SC 318, 1985, p. 98. Face à la prétention arienne de définir la nature divine de façon à en exclure le Fils, les Pères soulignent plus volontiers les limites de notre connaissance de Dieu à partir du monde, mais celle-ci demeure cependant une possibilité incontestée. Sur tout cela, voir RICHARD A., *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, coll. Études Augustiniennes – Série Antiquité 169, Paris, Inst. d'études augustiniennes, 2003, p. 35-62.

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 576

mais cela n'exclut pas que la doctrine chrétienne ait son mot propre à prononcer sur chacun d'entre eux. L'un des enjeux du *Discours* sera précisément de montrer comment l'économie du salut les *vérifie* et les *magnifie*.

Ces prémisses étant assurées, Grégoire montre que ce Dieu dont on vient de qualifier la nature ne saurait être dénué de Logos, lequel peut être envisagé par similitude avec le nôtre, si du moins la différence est aussi soulignée: «tout comme notre nature périssable a un logos périssable, de même la nature incorruptible et éternelle possède un Logos éternel et subsistant» (*Or. cat.* I, p. 147). De là, s'enchaîne une série de propriétés: «s'il subsiste comme être pensant et incorporel, [le Logos] possède sûrement la vie», et non par participation car, simple par nature, «le Logos est Vie en lui-même» (*Or. cat*. I, p. 147-149). Aussi est-il naturellement doué de volonté, laquelle est dotée de toute la puissance qui lui convient; dès lors, «étant toute-puissante, la volonté du Logos doit nécessairement n'être encline à rien de mauvais, car la tendance au mal est étrangère à la nature divine; par contre, tout ce qui est bon, elle doit le vouloir, et, le voulant, elle doit absolument pouvoir le faire, et, pouvant le faire, elle ne saurait manquer d'efficacité, mais doit transformer en actes tous ses projets de bien» (*Or. cat*. I, p. 149) . Une telle toute-puissance, tout entière ordonnée au bien, s'avère créatrice lorsqu'on reconnaît que «le monde est une œuvre bonne» (*Or. cat*. I, p. 151). Il ne sera donc pas étonnant de voir, un peu plus loin, Grégoire se référer à sa doctrine du Logos au cours de son exposé sur la Création: celle-ci s'explique en grande partie par ce qu'Il est. Mais il convient d'ajouter aussitôt que la Création n'est pas pour autant déductible *de façon nécessaire* des propriétés du Logos, sans quoi elle ne serait plus libre ni gracieuse. Le raccourci qu'emprunte ici Grégoire entre la bonté du Logos et la bonté de la création est en partie rhétorique et ne doit pas induire en erreur.

À travers ce petit traité du Logos, les attributs divins évoqués plus haut dans l'ensemble des perfections divines ont finalement été appropriés au Logos. De la sorte, se vérifie en premier lieu l'unité de nature entre Dieu et son Logos. Mais plus loin, lorsque Grégoire convoquera ces mêmes attributs dans l'examen des mystères de l'économie du salut, il faudra se souvenir qu'ils appartiennent non seulement à une digne conception de Dieu, mais qu'ils sont aussi caractéristiques de l'agir des hypostases du Logos et du Pneuma (comme Grégoire le souligne un peu plus loin au sujet de ce dernier).

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 577

Une fois établi que le Logos est Créateur, Grégoire s'attache toutefois à montrer que «ce Logos est différent de Celui dont il est le Logos» (*Or. Cat.* I, p. 151); ici apparaît alors pour la première fois le nom de Père: «d'une certaine manière, cette notion de Logos fait partie de celles qui sont dites relatives (*tôn pros ti legomenôn*), puisqu'il faut, à coup sûr, avec le Logos, entendre aussi le Père du Logos; le Logos, en effet, n'existerait pas, s'il n'était pas le Logos de quelqu'un» (*Or. cat.* I, p. 151). Le recours à la relation, déjà bien établi au milieu du IVe siècle (notamment chez Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze), confère alors une pleine maturité au propos trinitaire de Grégoire.

> Si donc l'esprit des auditeurs distingue, par un terme qui exprime une relation (*schetikos*), le Logos lui-même de Celui dont il tire son origine (*to hothen*), nous ne risquerions plus que ce mystère, qui s'oppose aux conceptions des grecs, vienne s'accorder aux croyances de ceux qui sont attachés au judaïsme; bien au contraire, il évitera également l'inconséquence des uns et des autres, en reconnaissant que le Logos de Dieu est à la fois vivant, actif et créateur — ce que le juif n'admet pas — et qu'il n'y a pas de différence de nature entre le Logos lui-même et Celui dont il tire son origine (*to hothen*). Ainsi, en effet, nous disons, à propos de nous-mêmes, que notre logos provient de notre *noûs*, sans pour autant s'identifier totalement à lui ni en être totalement différent – car du fait qu'il provient de lui, il est quelque chose de différent et n'est pas identique à lui, mais d'autre part, du fait que le logos manifeste le *noûs*, il ne saurait être considéré comme entièrement différent; mais si selon sa nature il fait un avec lui, en tant que sujet (*hupokeimenon*) il en est différent; il en est de même pour le Logos de Dieu: en tant qu'il subsiste par lui-même, il se distingue de Celui dont il tient la subsistence [graphie proposée par Winling]; mais, en tant qu'il manifeste en lui-même les caractères que l'on observe en Dieu, il a la même nature que Celui chez qui on découvre les mêmes marques[5].

Par l'instauration d'une véritable analogie avec la relation entre notre logos et notre *noûs*, se précisent l'identité et la différence entre le Logos et Celui dont il tire son origine, qu'il convient désormais d'appeler son *Père*. Jusque là, le Père n'était signifié que sous l'unité divine; il reçoit maintenant sa dénomination propre en vertu de la *relation d'origine* que le Logos entretient avec Lui. De même nature que le Père, le Logos en partage les mêmes «caractères».

---

5. *Or. cat*. I, p. 151-153 (tr. modifiée pour le second *to hothen*).

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 578

> Que ce soient la bonté, la puissance, la sagesse, l'éternité, le fait d'être exempt du mal, de la mort, de la corruption, que ce soient la perfection en toute chose ou tout autre attribut de ce genre dont on ferait un signe distinctif de l'idée de Père, c'est par ces mêmes signes que l'on reconnaîtra le Logos qui tient de celui-ci sa subsistence (*Or. cat*. I, p. 153).

Les attributs divins ici reportés sur le Logos sont justement ceux qui paraîtront parfois malmenés ou contredits par l'économie de l'abaissement dans la chair. Dans la partie christologique du *Discours*, Grégoire s'attachera précisément à vérifier, à l'encontre des objections courantes, que cette économie les manifeste de façon surprenante et magnifique. On perçoit déjà ici que l'exposé sur le Logos est conçu, non seulement en vue d'expliquer la Création, mais aussi en vue de permettre une juste perception de l'Incarnation et de la Rédemption.

Mais avant cela, notre attention est portée sur l'Esprit, selon la similitude et la différence qu'il entretient avec notre propre souffle: «De même que nous avons appris à connaître le Logos en nous élevant (*anagôgikôs*) de la condition qui est la nôtre jusqu'à la nature suprême, de la même manière nous serons amenés à nous faire une idée de l'Esprit en considérant la nature qui nous est propre comme une ombre et une image de la puissance ineffable» (*Or. cat.* II, p. 153). Mais une telle démarche de type analogique est régie par «la piété» qui «nous fait admettre qu'il existe un Pneuma de Dieu dans la nature divine»[6]. Naturellement, à la différence du nôtre, le Pneuma divin n'est pas évanescent, il est bien plutôt «une force substantielle qui est perçue en elle-même comme une hypostase propre, ne pouvant être séparée de Dieu, en qui elle est, ni du Logos de Dieu qu'elle accompagne, qui ne se répand pas au dehors pour s'anéantir ensuite, mais qui subsiste comme hypostase à la ressemblance du Logos de Dieu, qui possède la volonté, qui se meut d'elle-même, est active, choisissant toujours le bien et ayant pour toute décision un pouvoir à la mesure de sa volonté» (*Or. cat*. II, p. 155). Tous ces caractères montrent bien que Grégoire associe le Pneuma à l'œuvre créatrice et rédemptrice du Logos, même si son rôle propre ne sera pas souligné pour lui-même dans la suite du *Discours*.

---

6. *Or. cat*. II, p. 153; sur la démarche «analogique», voir p. 144-155: cette approche a connu des préludes, et donnera lieu à des reprises; voir l'introduction de R.E. SINKEWICZ à *Saint Gregory Palamas*, *The One Hundred and Fifty Chapters*, Toronto, Pont. Inst. of Medieval Studies, 1988, p. 21-34; RICHARD A., *Cosmologie et théologie …* (cité *supra* n. 4), p. 391-394.

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 579

Avant de clore son chapitre trinitaire, Grégoire récapitule en quelques formules bien frappées notre intelligence limitée du mystère. Sans pouvoir «expliquer comment la même réalité peut à la fois… être divisée selon l'hypostase et n'être pas divisée selon la substance (*hupokeimenon*[7] [*Or. cat.* III, p. 157])», on sait pourtant que «selon l'hypostase, autre est l'Esprit et autre le Logos et encore autre est Celui dont ils sont le Logos et l'Esprit»[8]. De la sorte, le monothéisme juif et le polythéisme grec sont corrigés, et leur part respective de vérité sauvegardée: «de la conception juive on retiendra l'unité de nature, et de la conception grecque, la seule distinction selon l'hypostase, en appliquant ainsi un remède approprié à la forme d'impiété respective» (*Or. cat*. III, p. 157-159). Cette finale répond bien à la visée «apologétique» déclarée en prologue au *Discours*. Pour finir cependant, à l'adresse du juif, Grégoire se rapporte enfin à l'Écriture en montrant que le Ps 33,6 («c'est par le Logos du Seigneur que les cieux ont été faits, et par le Pneuma de sa bouche, toute leur armée») renvoie lui aussi à un Logos substantiel et à un Pneuma subsistant. La transition avec le traité de la Création n'en est que mieux assurée.

IV. – Le recours à la doctrine de Dieu à propos de la Création, de l'Incarnation et de la Rédemption

Considérons maintenant comment Grégoire fait appel à sa doctrine trinitaire dans la suite du *Discours*, notamment à propos de la Création puis de l'économie de la Rédemption. Dès l'abord de son petit traité de la Création, le Cappadocien a en vue les objections qui seront levées à l'encontre de l'Incarnation: «Qu'il existe un Logos et un Pneuma de Dieu, le grec à partir des notions communes et le juif à partir des Écritures ne le contesteront peut-être plus; mais chacun des deux rejettera également l'économie de l'Incarnation du Logos de Dieu sous prétexte qu'elle est invraisemblable et que c'est une manière de parler indigne de Dieu» (*Or. cat*. V, p. 161). La mise au point sur la Création se présente

7. *Hupokeimenon* est à l'évidence pris ici au sens de l'*ousia* commune (comme *hupostasis* dans le canon du concile de Nicée), alors que plus haut, il désignait l'*hupostasis* distinct du Logos; voir *Or. cat*. I, p. 151 et la note 1, p. 150.

8. *Or. cat.* III, p. 157; nous corrigeons légèrement la traduction de R. Winling afin d'éviter «autre *chose*… autre *chose*… autre *chose*», pour respecter la pensée de Grégoire selon laquelle les hypostases sont chacune «une autre» sans être pour autant «autre chose», étant donnée l'unité de nature.

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 580

donc en partie comme un passage nécessaire en vue d'une juste intelligence des mystères de l'économie dans la chair. Constamment en effet, il faudra s'assurer que les mystères de l'économie sont bien compris de façon digne du Dieu dont on a reconnu le Logos et le Pneuma, considérés conjointement en eux-mêmes et dans les propriétés de leur action créatrice (bonne, sage, toute-puissante, etc.).

Comme l'exposé sur le Logos l'a déjà suggéré, les différentes parties de l'univers viennent de Lui, la Sagesse toute-puissance qui subsiste substantiellement, choisit le bien en tout, en dispose et le crée. La Création de l'homme n'a pas d'autre motif que cette *bonté*: «Ce Dieu Logos, Sagesse, Puissance, est le créateur de la nature humaine, lui qu'aucune nécessité n'a poussé à former l'homme, mais qui, dans la surabondance de son amour (*agapè*), a suscité par un acte créateur la genèse d'un tel être» (*Or. cat*. V, p. 163). C'est par gratuité, et non par une quelconque nécessité intrinsèque, que le Logos a créé l'homme, afin de lui donner de jouir des biens divins. L'homme a reçu en conséquence une affinité native avec la nature divine, aptitude intérieure à désirer ces biens; autrement dit, il a été créé à l'image de Dieu.

Créé pour participer et jouir des dons divins, l'homme possède en lui une aptitude à ces biens, de telle sorte qu'il participe en fait à chacun des attributs caractéristiques de la divinité: «créé pour jouir des biens divins, [l'homme] devait avoir quelque affinité de nature avec ce à quoi il est appelé à participer. C'est pourquoi il a été doué de vie (*zôè*), de raison (*logos*), de sagesse (*sophia*) et de tous les biens dignes de la divinité, afin que chacun de ces privilèges lui fît éprouver le désir (*epithumia*) de ce qui lui est apparenté» (*Or. cat*. V, p. 165). Chez l'homme, la ressemblance (Gn 1,26) «comporte l'ensemble de ce qui caractérise la divinité» (*Or. cat*. V, p. 167). Pour affirmer cela, il convenait que Grégoire commence par décliner ces fameux attributs divins; là encore se vérifient la pertinence et l'opportunité du chapitre trinitaire, situé en amont de la section consacrée à la Création.

La condition actuelle du monde créé pose toutefois un sérieux problème théologique: celui de l'origine du mal. L'état présent de la nature humaine, livrée aux passions, n'est pas originel, car il ne correspond pas à la bonté du Créateur. Dieu ne saurait être tenu pour responsable du mal; sous l'influence de l'ange déchu, l'homme s'y adonne par son «irréflexion qui a choisi le moins bon au lieu du meilleur» (*Or. cat.* V, p. 171).

Valait-il donc mieux que Dieu, prévoyant le péché de l'homme, renonce à le créer? Non, répond Grégoire, car la bonté de Dieu

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 581

réagit bien plus noblement au mal et ne se laisse pas mettre en échec.

> Dieu savait ce qui allait arriver et il n'a pas enrayé le mouvement vers ce qui s'est produit. Que le genre humain se détournerait du bien, c'est ce que n'ignorait pas Celui qui domine tout par sa faculté de connaître et dont le regard embrasse à la fois ce qui va arriver et ce qui s'est passé. Mais de même qu'il a vu d'avance l'égarement du genre humain, de même il a prévu de le rappeler au bien. Mais qu'est-ce qui valait mieux: ne pas faire accéder du tout notre nature à l'existence, du fait qu'il prévoyait que celui qui allait naître s'écarterait du bien, ou bien, après l'avoir fait naître, le rappeler, une fois qu'il serait malade, à la grâce originelle par la voie du repentir (*Or. cat.* VIII, p. 197-199)?

La magnanimité de Dieu, la surabondance de son *agapè*, éclate dans cette alliance de sa prescience du péché et de sa prévoyance du salut. Ne prenant pas prétexte des maux dont souffre l'homme pour nier la bonté de Dieu, cette interprétation est bien plutôt conforme aux propriétés du Logos, dûment établies dans la section trinitaire.

> Lorsque nous nommons Dieu créateur de l'homme, nous n'avons pas oublié ce que nous avons soigneusement établi dans le préambule à l'adresse des grecs, où il est montré que le Logos de Dieu, étant substantiel et doué de subsistence, est lui-même à la fois Dieu et Logos, qu'il embrasse toute puissance créatrice, bien mieux, qu'il est la puissance en elle-même, qu'il est porté vers tout ce qui est bien, qu'il accomplit tout ce qu'il a décidé, du fait que sa volonté reçoit le concours de son pouvoir, que la vie de ce qui existe est sa volonté et son œuvre, que c'est par lui que l'homme a été amené à la vie et doté, à la ressemblance de Dieu, de tous les plus beaux privilèges (*Or. cat.* VIII, p. 199-201).

Une compréhension ajustée de la Création et du problème du mal repose à l'évidence sur un présupposé théologique décisif: l'alliance indéfectible de la bonté, la sagesse et la puissance divines, dont dispose de plein droit le Logos de Dieu. Le prologue trinitaire a mis au point ce pré-requis de foi et de raison, sans lequel l'action de Dieu serait niée ou défigurée. La prémisse trinitaire du *Discours* n'est donc pas optionnelle; elle est cruciale pour rendre compte de la Création.

Les difficultés s'avèrent encore plus épineuses lorsqu'il s'agit de présenter l'économie de la Rédemption, avec au premier chef le mystère de l'Incarnation; en effet, la conception de Dieu développée jusqu'ici semble récuser l'abaissement du Logos dans la Chair.

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 582

> Jusqu'ici, celui qui considère l'enchaînement logique des idées donnera peut-être son assentiment à ce que j'expose, parce que rien de ce qui a été dit ne lui semblera incompatible avec une conception digne de Dieu. Mais, pour la suite, son attitude ne sera plus la même devant les faits sur lesquels se fonde principalement le mystère de la vérité: la naissance humaine (du Christ), sa croissance depuis la petite enfance jusqu'à la maturité, le fait de manger et de boire, la fatigue, le sommeil, la douleur et les larmes, la fausse accusation et le tribunal, la croix, la mort et la mise au tombeau; ces faits, qui sont une partie intégrante du mystère de la foi, émoussent en quelque sorte la foi des esprits mesquins, si bien que *ce qui a été exposé précédemment leur fait refuser ce qui y fait suite*. En effet, ils récusent ce qu'il y a de vraiment digne de Dieu dans la résurrection d'entre les morts, en prétextant le caractère indigne de Dieu que revêt la mort (*Or. cat.* IX, p. 203).

Devant cette aporie majeure, Grégoire fait preuve d'une audace étonnante: il s'attache à comprendre de façon nouvelle et positive les changements inhérents à la nature humaine, depuis la conception et la naissance jusqu'à la mort incluse. Ces changements ne sont pas en soi des passions mauvaises, et ils ne sont donc pas indignes de Dieu. De plus, la manière concrète dont le Logos les a assumés ne trahit pas l'incorruptibilité divine, car la naissance relève chez lui d'une conception virginale et sa mort n'est pas suivie de corruption[9].

Après avoir ainsi concilié le mystère de l'Incarnation et l'incorruptibilité de la nature divine, Grégoire entreprend de montrer, au cas par cas, que l'économie adoptée par le Logos dans la chair magnifie de façon étonnante l'ensemble des attributs divins qui lui sont attachés.

> Tout le monde convient qu'il faut croire que la divinité est non seulement puissante, mais aussi juste, bonne, sage et tout ce qui porte la pensée vers ce qui est supérieur. Par conséquent, pour l'économie du salut dont nous parlons, ce n'est pas tel attribut convenant à Dieu, à l'exclusion de tel autre, qui tend à se manifester dans les événements qui se sont produits. En effet, de manière générale, aucun de ces noms sublimes ne correspond en lui-même et à lui seul, indépendamment des autres, à la perfection: la bonté n'est pas vraiment bonne si elle ne va pas de pair avec la justice, la sagesse et la puissance… Si déjà il convient de ne pas dissocier, dans nos représentations de Dieu, l'ensemble de ces attributs, examinons donc si dans l'économie de l'Incarnation il manque l'une des notions qui conviennent à Dieu (*Or. cat.* XX, p. 237-239).

9. Voir *Or. cat.* IX, p. 205; XIII, p. 213-215; XVI, p. 221-225.

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 583

Dès lors, Grégoire explique comment la *bonté* divine est bien la cause du dessein de salut, comme elle était déjà le motif de la Création. Il vérifie de même que la sagesse et la justice de Dieu sont bien à l'œuvre dans l'économie; cela donne lieu à de longues considérations sur la rançon, prix à payer pour la rédemption de l'homme[10].

La puissance divine elle-même se trouve au plus haut point démontrée par l'abaissement du Logos: «Le fait que la nature toute puissante ait été capable de s'abaisser jusqu'à l'humilité de la condition humaine constitue une preuve plus grande de sa puissance que l'importance et le caractère surnaturel des miracles… Que Dieu soit descendu jusqu'à notre bassesse est, en quelque sorte, l'expression de la surabondance d'une puissance qui n'est entravée en rien par ce qui est à l'opposé de sa nature» (*Or. cat*. XXIV, p. 253-255). Lui seul, tout-puissant qu'Il est, pouvait s'abaisser à ce point sans rien craindre, sans se perdre, mais bien plutôt en donnant à son abaissement une puissance salvifique universelle, désormais offerte à tout homme.

En fin de compte, au terme de son traité de la Rédemption, ce sont bien chacun des attributs qui conviennent à la dignité de Dieu — telle qu'elle a été établie dans le prologue trinitaire — que Grégoire nous a appris à contempler à travers toute l'économie dans la chair: Incarnation, vie, mort et Résurrection. Pour finir, Grégoire reviendra explicitement à la doctrine trinitaire en exposant l'eucharistie et en qualifiant la foi qui doit nécessairement accompagner le baptême[11].

V. – Bilan et ouvertures

Quelles conclusions tirer d'une telle démarche? Certes, on pourrait regretter la brièveté du propos trinitaire proprement dit, sa prise en compte délibérément limitée de l'Écriture; on s'étonnera aussi du peu de place effective laissée dans l'ensemble du *Discours* au rôle propre de l'Esprit. Mais ces différents points se

10. Sur cette logique déconcertante mais nuancée, et sur la question de savoir à qui la rançon devrait-elle être versée (au Père ou au démon), objet de divergence entre Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, voir SESBOÜÉ B. et WOLINSKY J., *Histoire des Dogmes*, t. I, *Le Dieu du Salut*, Paris, Desclée, 1994, p. 369-370, où se trouve cité GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 45, PG 36, 653 a-b.

11. Cf. *Or. cat*. XXXVII et XXXIX, p. 321s. et 327s.

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 584

trouvent par ailleurs largement honorés dans d'autres œuvres de Grégoire.

Il pratique dans son *Discours catéchétique* une théologie exemplaire à bien des égards. En effet, toute l'interprétation théologique de la Création, du problème du mal, et de l'économie complète de la Rédemption (Incarnation, vie, mort et Résurrection du Christ) est constamment informée d'une «digne conception de Dieu», à laquelle tous ces mystères singuliers doivent être mesurés afin d'être adéquatement compris et contemplés.

Cette digne conception de Dieu conjugue sans cesse les attributs divins remis au Logos en sa subsistance et sa mission propres. Il n'y a pas d'extériorité chez Grégoire entre la doctrine de Dieu et la doctrine trinitaire, l'une appartient à l'autre, et dans son ensemble, cette doctrine est le présupposé théologique indispensable à une lecture correcte de l'économie du salut. Réciproquement, comme nous venons de le voir pour la toute-puissance, les mystères de l'économie enrichissent, complètent et parachèvent notre conception de Dieu en chacun de ses attributs.

Au fond, le peu de référence à l'Écriture dans la section trinitaire s'explique par un choix méthodologique de Grégoire: il n'emprunte pas une *voie de découverte* progressive de Dieu à partir du kérygme christologique, mais se situe d'emblée à l'intérieur de la tradition par laquelle la doctrine du Dieu Un et Trine lui a été transmise. De plus, son propos catéchétique manifeste une forte exigence rationnelle: il travaille essentiellement à lever les compréhensions erronées de Dieu, de la Création et de l'économie; et il s'avère dès lors judicieux de procéder dans cet ordre, car une «digne conception de Dieu» est prérequise à une réception exigeante de la catéchèse des mystères du salut.

De nos jours, le corps, la génération et la chair sont affectés d'une valeur très positive dans la culture occidentale. Aussi, l'incarnation de Dieu ou son humanité sont plus facilement portées au crédit de ce Dieu qui s'engage dans notre histoire et partage notre condition. Du temps de Grégoire, l'incarnation par voie de génération faisait beaucoup plus immédiatement scandale, si bien qu'il convenait de souligner que la foi chrétienne suppose une digne conception de Dieu, afin de montrer que les mystères de l'économie dans la chair ne trahissent pas cette noble conception.

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 585

Enfin, quant à la valeur heuristique de la méthode de Grégoire pour notre pratique contemporaine de la théologie dogmatique, nous retiendrons l'importance de ménager *une priorité réciproque entre la doctrine de Dieu (Trinité et attributs divins) et la christologie*. Une digne conception de Dieu est en effet indispensable au décryptage *théologique* des mystères de l'économie dans la chair, alors même que notre connaissance de la Trinité procède de cet accomplissement *christologique* de la Révélation.

L'émergence de la doctrine trinitaire se prend en effet en première instance d'une contemplation du Christ en sa chair; c'est le *chemin de découverte* de la Trinité. Cependant, il existe aussi une autre façon de procéder, complémentaire, qui part de la confession trinitaire pour éclairer d'emblée l'identité éternelle de Jésus comme Logos du Père. On emprunte alors un chemin qui présuppose la plénitude de la foi à un suivi narratif des mystères de l'économie dans la chair; c'est un *chemin d'exposition*, adopté par Grégoire dans son *Discours catéchétique*, et avant lui par l'évangile de Jean à travers l'impact théologique du Prologue sur la seconde partie du premier chapitre et l'ensemble du récit[12].

F – 75006 Paris Emmanuel DURAND, O.P.
21, rue d'Assas Institut catholique de Paris

Sommaire. — Faut-il mettre au point nos idées sur Dieu Un et Trine, afin de percevoir la puissance du Salut opéré par le Christ? La présente étude interroge en ce sens la méthode du *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse. Au principe d'une catéchèse complète des mystères de la foi, centrée sur l'Incarnation et la Rédemption, Grégoire pose une doctrine trinitaire étroitement articulée aux attributs divins, en partie accessibles à la raison philosophique commune. Cette mise de fonds joue un rôle bien précis dans l'interprétation des mystères de l'économie dans la chair. La relation instituée entre «une digne conception de Dieu» et la révélation de l'identité divine dans les voies singulières du Salut constitue l'objet central de cet article. La question se pose finalement de l'importance décisive de la doctrine trinitaire pour un exposé christologique de facture narrative.

12. Sur ce point précis, nous nous permettons de renvoyer à notre note «*Logos*, *Monogenès* et *Huios*. Quelques implications trinitaires de la christologie johannique», dans *RSPT* 88/1 (2004) 93-104.

8180_NRT_04_Durand 29-09-2005 12:59 Page 586

Summary. — Does a theological approach of Christ's salvific power require a consideration of the mystery of the triune God? This is the question which the A. intends to answer in his study of the method of Gregory of Nyssa's *Catechetical Discourse*. In his catechesis, Gregory presents the mysteries of faith (incarnation and redemption) as rooted in a trinitarian doctrine intimately linked to the divine attributes, which are partly accessible to the common philosophical reason. The A. considers here the relation between a worthy conception of God and the revelation of God's identity in the singular ways of salvation. A specific question concerns the decisive importance of the trinitarian doctrine in christology's narrative expression.

