NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

115 Nº 2 1993

Le *Traité de la virginité* de Grégoire de Nysse. Idéal de vie monastique ou idéal de vie chrétienne?

Paul HUYBRECHTS

p. 227 - 242

https://www.nrt.be/es/articulos/le-traite-de-la-virginite-de-gregoire-de-nysse-ideal-de-vie-monastique-ou-ideal-de-vie-chretienne-253

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le « Traité de la virginité » de Grégoire de Nysse

IDÉAL DE VIE MONASTIQUE OU IDÉAL DE VIE CHRÉTIENNE ?

Ces dernières années, sont apparues dans l'Église de nouvelles communautés, constituées à la fois de clercs et de laïcs[1]. Leurs membres vivent sous le même toit ou bien se rassemblent périodiquement pour réaliser leur engagement chrétien. Il peut être intéressant de lire cette efflorescence de la vie communautaire à la lumière d'expériences anciennes, notamment celles des communautés ascétiques fondées au IVe siècle, en Cappadoce, par saint Basile. Nous y voyons déjà des ascètes vierges et des gens mariés qui cherchent, non sans difficultés, à vivre une même radicalité évangélique en leurs genres de vie différents.

En étudiant le mouvement ascétique que dirige Basile, on remarque que la virginité et le mariage n'offrent pas spontanément aux chrétiens un chemin de perfection évangélique. La virginité en effet, ne bénéficiant pas encore de la généralisation d'une doctrine spécifique sur les conseils évangéliques[2], est souvent perçue au travers de tendances ascétiques jugées trop rigoristes ou trop laxistes. Quant au mariage, comme le montre la rhétorique de l'époque, il reflète trop le pessimisme de la condition humaine soumise à la mort.

C'est, semble-t-il, pour défendre la virginité chrétienne que Basile demande à son propre frère, Grégoire de Nysse, d'écrire un écrit ascétique, le *Traité de la virginité*. De manière paradoxale, nous constatons que Grégoire, dans cet écrit, ne s'adresse pas seulement aux ascètes vierges, mais invite tout chrétien, même marié, à percevoir la virginité comme la dimension essentielle d'un même idéal de perfection chrétienne qui s'impose à lui, quel que soit son genre de vie.

C'est donc la portée exacte du message sur la virginité qui apparaît à la lecture du *Traité* de Grégoire que nous voudrions préciser dans

---

1. Cf. M. HÉBRARD, *Les nouveaux disciples*, Paris, Centurion, [2]1982; M. A. TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés dans l'Église*, Paris, DDB, 1987; F. LENOIR, *Les communautés nouvelles*, Paris, Fayard, 1988.
2. Cf. AMBROISE, *De Viduis*, *PL* 16, col. 255-257. Dans ce passage Ambroise fait la distinction entre le conseil et le précepte. Il permet ainsi la généralisation d'une doctrine spécifique sur les conseils évangéliques.

cet article[3]. À cette fin, nous nous sommes servi, comme base de recherche, du travail du P.M. Aubineau, qui en 1966 a traduit et commenté le *Traité* en situant cette œuvre dans son contexte culturel et religieux[4].

I. - L'Église de Cappadoce perçue au travers des recherches du P. Gribomont

1. L'hypothèse du P. Gribomont

Avant d'analyser le *Traité*, essayons de percevoir le dynamisme et les aspirations profondes des chrétiens de Cappadoce. Ainsi nous comprendrons mieux comment cette œuvre sur la virginité répond à l'attente de ses lecteurs.

La plupart des commentateurs de l'œuvre de Basile ont toujours considéré le dynamisme de son Église comme lié à la ferveur du courant monastique qu'Eustathe de Sébaste a fait naître[5] et que Basile a réformé en fondant ses propres fraternités d'ascètes. Ainsi, le P. Daniélou résume bien leur point de vue en considérant Basile comme le « réformateur du monachisme cappadocien »[6]. En reconnaissant ainsi aux fraternités basiliennes la qualité de monastère au sens précis du terme, ces commentateurs de l'œuvre de Basile admettent spontanément que le *Traité* de Grégoire contribue à ce renouveau monastique. Notons toutefois les difficultés qu'ils éprouveront alors à reconnaître en Grégoire une autorité sur le plan propre de la vie monastique ; en effet il n'est pas moine lui-même, mais engagé dans la vie du mariage. Le P. Daniélou exprime clairement ce malaise : « Ici nous rencontrons une première question... celle de la situation personnelle de Grégoire par rapport à la vie monastique[7]. »

Le P. Gribomont, par ses travaux, invite à un renouvellement de perspectives en considérant le dynamisme de l'Église basilienne sous l'aspect d'un mouvement ascétique censé pénétrer de son radi-

---

3. Nous résumons ici un mémoire de maîtrise présenté à la Faculté de Théologie de Lille.
4. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, édit. M. AUBINEAU, coll. *SC* 119, Paris, Éd. du Cerf, 1966, cité désormais par le sigle *TV* suivi de l'indication du chapitre et de la pagination.
5. Cf. *TV*, Introduction, n. 1, p. 57.
6. J. DANIÉLOU, *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, coll. Théologie, Paris, Aubier, 1961, p. 132.
7. *Ibid.*

calisme la vie de tout chrétien. Ce mouvement ne peut donc s'identifier d'emblée à la vie monastique au sens institutionnel du terme. Si certains chrétiens s'engagent dans les communautés ascétiques pour une vie de virginité, ils continuent cependant à réfléchir sur les exigences de leur vie commune à la suite du Christ comme pratique d'un idéal de perfection chrétienne qui, d'une manière ou d'une autre, s'impose à tous. Le P. Gribomont, dont les œuvres sur Basile développent cette manière de voir[8], considère que ces fraternités ne sont pas monastiques au sens précis du terme. En effet, elles n'ont pas encore pris clairement conscience de leur appartenance à une institution ecclésiale qui organise la vie commune en dehors du monde selon des règles précises. Bien au contraire, elles font partie intégrante du courant ascétique qui prétend appeler tout chrétien à la perfection. Parmi les arguments que le P. Gribomont avance, relevons cette prise de position qui résume sa pensée: «Les fraternités ne prennent pas conscience d'elles-mêmes comme d'une société de volontaires à laquelle est faite une place honorable, mais comme les cellules mêmes de l'Église, retrouvant la vigueur de la discipline évangélique[9]. »

2. *L'œuvre ascétique de Basile*

Ces vues du P. Gribomont sur l'Église de Cappadoce, se vérifient à la lecture de l'œuvre de Basile. Ce dernier, en effet, témoigne dans ses écrits du souci constant d'assurer un solide fondement doctrinal au mouvement ascétique, afin que tout chrétien, quel que soit son genre de vie, recherche la perfection évangélique. Pour ce faire, Basile va, à la fois, réformer l'ascétisme eustathien et canaliser les tendances pneumatiques du mouvement messalien.

a. *La réforme de l'ascétisme eustathien*

Né vers l'an 300, évêque de Sébaste en Arménie dès 356, Eustathe fut le propagateur de l'idéal ascétique en Syrie et en Cappadoce. Malheureusement, nous ne possédons aucun écrit d'Eustathe, et l'on ne connaît sa doctrine que par les excès de ses fidèles dénoncés par le Concile de Cangres en 341.

---

8. Nous prenons comme base de notre étude sur le milieu basilien les articles de J. GRIBOMONT rassemblés dans *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges*, t. 1, coll. Spiritualité Orientale et Vie Monastique, 36, Abbaye de Bellefontaine, 1984, cité désormais par le sigle *BEE* suivi du titre de l'article et de la pagination.

9. J. GRIBOMONT, art. *Monachisme*, dans *Catholicisme*, t. IX, 1975, col. 512 ; J.-M. GARRIGUES, J. LEGREZ, *Moines dans l'assemblée des fidèles à l'époque des Pères. IV-VIIIe siècles*, coll. Théologie historique, Paris, Beauchesne, 1992, « En Cappadoce », p. 49-66.

Ce concile désapprouve les tendances encratites du parti d'Eustathe. En effet, l'on ne peut condamner le mariage sous prétexte de défendre la continence ou la virginité. Le canon 1 stipule : « Si quelqu'un dit du mal du mariage, et montre horreur ou condamnation pour celle qui dort avec son mari, tout en étant croyante et pieuse, comme s'ils ne pouvaient entrer dans le royaume : qu'il soit anathème[10] ». Le P. Gribomont nous invite à jeter un regard critique sur l'interprétation que le concile donnait à ces tendances présumées encratites. Proposer la continence à tous, ce n'est pas forcément condamner le mariage. En effet, la continence n'est demandée qu'au moment du baptême, lequel au IVe siècle est administré à l'âge mûr, comme c'est le cas pour Basile[11], voire au lit de mort. Il y a donc place auparavant pour une longue pratique matrimoniale. La continence, même pour les gens mariés, fait donc partie d'un idéal vers lequel s'oriente l'effort ascétique de tout chrétien, mais ne constitue pas une exigence absolue à pratiquer par chacun.

Les accusations des Pères de Cangres à l'encontre des ascètes proviennent plus vraisemblablement de la prétention du mouvement eustathien à rejeter tout accommodement avec le christianisme officiel, qui accueillait toutes les dimensions de la vie humaine (mariage, richesse, etc.). Les ascètes eustathiens proclament sur un tel ton la continence et la séparation du monde que « l'ordre civil et familial est ébranlé, tandis que le clergé, réfractaire à leur enthousiasme, se sent méprisé et réagit par des conciles et des censures »[12].

Basile est séduit par l'idéal ascétique d'Eustathe, à tel point qu'en 356 il abandonne son métier de rhéteur et, en 358, commence à Annesi[13] une expérience de vie communautaire semblable à celle des disciples d'Eustathe. Cependant il n'est pas insensible aux critiques de la hiérarchie à l'encontre des ascètes, et nous le voyons très tôt assumer l'expérience eustathienne en la corrigeant et en lui donnant un fondement doctrinal. Ainsi, dès l'expérience d'Annesi, Basile écrit les *Règles morales*[14], ensemble de règles de vie chrétienne tirées du Nouveau Testament.

Dans ces règles de vie, Basile respecte entièrement l'intuition du mouvement eustathien : « Tous les chrétiens sont appelés à la sainte-

---

10. *BEE*, « Le Concile de Cangres », p. 23.
11. *Ibid.*, « Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce », p. 9 s.
12. *BEE*, « Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament », p. 147.
13. Cf. G. HUXLEY, *Saint Basil the Great and Anisa*, dans *Analecta Bollandiana* 107 (1989) 30-32.
14. J. GRIBOMONT, ***Histoire du Texte des Ascétiques de Saint Basile***, **coll. Bibliothèque du Muséon, 32, Louvain, Publications Universitaires, 1953, p. 323.**

té, à la perfection et à la plénitude[15]. » E. Bianchi note à propos de ce passage : « Il n'y a donc pour Basile ni éléments de séparation dans l'Église, ni vocations privilégiées, qui se distingueraient d'un peuple chrétien exempté du devoir de la perfection ; une unique perfection est demandée à tous...[16]. » Pour cette raison, on comprend que Basile dans les *Règles morales* n'appelle jamais ses ascètes du nom de « moine », au sens d'un groupe distinct des autres chrétiens, mais toujours du nom de « frères » ou de « chrétiens »[17], tellement l'unicité de la vocation chrétienne lui tient à cœur.

Cependant, dans les *Règles morales*, Basile veut aussi corriger et canaliser les tendances rigoristes de l'ascétisme eustathien. Comment ? En enracinant les pratiques ascétiques dans la parole de Dieu : « Quel est le propre du chrétien ? ... Une ferme croyance en la vérité des paroles inspirées... » Ce dynamisme de l'ascétisme, c'est pour Basile tout à la fois « être régénéré grâce au baptême de l'eau et de l'Esprit Saint », c'est « mourir au péché », et « s'aimer les uns les autres »[18]. Autrement dit, c'est la vocation chrétienne qui, dans son dynamisme, conduit à l'ascétisme et légitime ses pratiques et non l'inverse. Basile fait ainsi œuvre originale, sinon en ce qui concerne Eustathe, du moins par rapport à ses partisans trop enthousiastes.

Nous comprenons ainsi pourquoi la virginité occupe une place aussi discrète dans les *Règles morales*. Basile reprend à son compte le conseil que saint Paul donne aux vierges de demeurer dans leur état, sans chercher à se marier (cf. *1 Co 7*, 25-27). Il se contente d'affirmer : « en ce qui n'est pas strictement commandé par l'Écriture, il faut également engager chacun à faire ce qui est le mieux[19]. » Notons que Basile, en se montrant forcément discret sur la place de la virginité au sein de la vocation chrétienne, témoigne ainsi de son accord avec la position des Pères du Concile de Cangres, qui dénonçaient un encratisme sectaire et agressif face au mariage.

b. *L'influence du mouvement messalien*

Quand Basile accède au sacerdoce en 360 et à l'épiscopat vers 370, il continue à encourager et à promouvoir ses communautés d'ascètes, mais en soumettant toujours l'expérience ascétique à l'unique

---

15. *BEE*, « Présentation », par E. BIANCHI, XII ; BASILE, *Les Règles morales et Portrait du Chrétien*, trad. L. LÈBE, Éditions de Maredsous, 1969, p. 186.
16. *Ibid.*, p. XII s.
17. ***BEE*, « Les Règles morales... », cité n. 12, p. 148.**
18. **BASILE, *Les Règles morales...*, cité n. 15, 80, 22, p. 186.**
19. *Ibid.*, 70, 8, p. 150.

idéal de perfection chrétienne, qui s'impose à tout croyant. À cette même époque, apparaît en Syrie un groupe d'ascètes qui s'appellent « messaliens », mot d'origine syriaque signifiant « priants » et que Basile a manifestement rencontrés dans son expérience ascétique.

Sauf à l'égard d'éléments anarchiques qui condamnent toute activité hormis la prière, Basile a montré de la sympathie pour les messaliens authentiquement spirituels, notamment envers le Pseudo-Macaire[20]. Ce dernier, qui « peut s'appeler de son vrai nom Syméon de Mésopotamie »[21], prônait une expérience ascétique visant à obtenir une libération spirituelle profonde :

> Pour Macaire, la vraie liberté s'identifie à l'apathie et à la perfection. Don de la grâce, elle est accordée par la délivrance des passions... C'est à propos de ce thème qu'apparaissent les aspirations de Macaire et de ses disciples vers un état de perfection et de tranquillité acquis dès cette vie, vers le repos et l'insouciance que procure la grâce[22].

Il est certain que les mouvements ascétiques de Basile et du Pseudo-Macaire se sont influencés réciproquement, notamment sur la nécessité de prier, de pratiquer les commandements du Seigneur et de recevoir l'Esprit Saint[23]. Cependant des points de divergence existent. Basile, en effet, refuse de mettre en avant le caractère sensible de l'expérience spirituelle. En analysant l'expérience mystique du Pseudo-Macaire, Dom Gribomont remarque que la « plénitude psychologique qui suit l'union à Dieu dans la charité est excellente comme effet, mais si par hasard elle commence à être recherchée pour elle-même, elle peut devenir non seulement illusoire mais même vicieuse »[24]. C'est précisément ce danger de séduction face à une expérience spirituelle recherchée pour elle-même qui rend Basile extrêmement prudent dans sa manière de la présenter à ses disciples.

En effet, dans le *Grand Ascéticon*, qui s'adresse pourtant à des groupes d'ascètes qui, avec le temps, se sont structurés en une discipline de plus en plus concrète et réaliste, Basile présente la vie ascétique des fraternités avec une réserve surprenante. Nous lisons dans la *Grande Règle*, 6 : « Il est utile à l'âme, pour se concentrer, de vivre

---

20. *BEE*, « Saint Basile et le Monachisme enthousiaste », p. 63.
21. V. Desprez, « Le Pseudo-Macaire », dans *Commandement du Seigneur et libération évangélique*, coll. Studia Anselmiana, 70, Roma, Editrice Anselmiana, 1977, p. 175.
22. *Ibid.*, p. 185 s.
23. Id., « Les relations entre le Pseudo-Macaire et Saint Basile », *ibid.*, p. 215.
24. *BEE*, « Mystique et orthodoxie », p. 91.

dans la solitude[25]. » Pour Basile, même l'expérience ascétique ne constitue pas un impératif. Le seul impératif, c'est d'observer les préceptes de l'Évangile : « Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il a ne peut être mon disciple[26]. »

Ce refus de Basile de présenter toute expérience spirituelle comme une fin en soi nous permet de comprendre la discrétion du *Grand Ascéticon* concernant la virginité. Pourtant Basile demande aux ascètes de faire profession de virginité[27], et nous savons que, pour lui, la virginité n'est pas simplement une modalité pratique de la vie ascétique, mais se situe au cœur d'une expérience religieuse profonde, comme en témoignent ses homélies et ses lettres[28]. Dès lors la réserve du *Grand Ascéticon* concernant la virginité ne se comprend qu'en fonction « d'un courant à tendance messalienne, qu'il s'agit de récupérer, de corriger, de valoriser, d'évangéliser »[29].

À la lecture des *Règles morales* et du *Grand Ascéticon*, l'hypothèse du P. Gribomont se confirme. Basile développe un mouvement ascétique fervent, qui invite tout chrétien au même radicalisme évangélique. Cependant, nous l'avons vu, sa réforme du mouvement eustathien et sa position prudente face aux tendances spirituelles des messaliens ne lui permettent pas d'élaborer une doctrine équilibrée de la virginité chrétienne. Dans l'attente du courant monastique proprement dit, qui ne semble s'organiser en Cappadoce que vers la fin du IVe siècle[30], un traité sur la virginité a donc sa raison d'être, à la fois pour légitimer la croissance des fraternités basiliennes, où l'on fait profession de virginité, et pour l'intégrer dans le dynamisme de

---

25. *BEE*, « Le Monachisme au IVe siècle en Asie Mineure : de Cangres au Messalianisme », p. 37.
26. BASILE, *Les Règles Monastiques*, cité n. 15, p. 68.
27. Cf. *ibid.*, *Grande Règle*, 15, p. 79.
28. Cf. *BEE*, « Mystique et Orthodoxie », p. 86.
29. J. GRIBOMONT, « Le dossier des Origines du Messalianisme », dans *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 624.
30. Cf. L. BRÉHIER, *Le Monde byzantin. Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris, Albin Michel, 1949, p. 531 ; l'auteur exprime ainsi son avis sur l'œuvre ascétique de Basile : « Basile n'a pas voulu fonder un ordre monastique ; il n'a pas davantage écrit des règles détaillées comme saint Benoît, mais il a surtout posé des principes et décrit ce qui était pour lui l'idéal d'une vie chrétienne. » La forme de monachisme qui naîtra des fraternités basiliennes, il l'appelle le modèle hellénique ; avec le modèle oriental, ils « se propagèrent au cinquième siècle dans l'Empire »; G.-M. OURY, *Les Moines*, coll. Bibliothèque d'histoire du Christianisme, 13, Paris, Desclée, 1987, p. 42 : « Le monachisme (basilien) est au *terme de l'évolution*, mais plutôt comme une résultante que comme une orientation voulue dès l'origine. »

tout le mouvement ascétique basilien. On ne s'étonnera donc pas que Grégoire, à la demande de Basile (*TV* II, 3, 15-17 ; 270 s.), écrive le *Traité de la virginité* non seulement pour éclairer, voire rectifier, une pratique ascétique propre aux ascètes vierges, mais aussi pour indiquer des voies nouvelles à tous les chrétiens, y compris aux gens mariés. Nous allons donc, à présent, analyser le message du *Traité*, et considérer comment il répond aux aspirations des croyants de Cappadoce qui veulent pratiquer même la virginité comme une dimension essentielle de leur vie chrétienne.

II. - Le message du « Traité de la virginité » de Grégoire de Nysse

L'analyse du *Traité* permet de relever plusieurs arguments qui non seulement font l'éloge de la virginité, mais la situent au cœur même de l'idéal ascétique basilien, dont nous venons de préciser les enjeux. Outre ces arguments, le message de Grégoire porte sur la manière pratique dont cet idéal peut se vivre tant par les ascètes vierges que par les gens mariés.

1. Les arguments en faveur de la virginité

Dans le prologue, Grégoire affirme que son *Traité* « a pour but d'inspirer au lecteur le désir de la vie vertueuse ; mais, comme la vie plus commune implique... bien des tiraillements, il doit suggérer la vie dans la virginité comme une porte et une entrée à cette noble manière de se conduire » (*TV*, Prologue, 1, 1-6 ; 246 s.). Cette déclaration implique que Grégoire désire à la fois proposer à tous un idéal de perfection chrétienne, qu'il appelle idéal de virginité, et suggérer sur un ton moins catégorique à ses lecteurs qui le peuvent d'embrasser ce qu'il appelle la vie dans la virginité, c'est-à-dire la vie ascétique des premières fraternités fondées par Basile, où l'on faisait profession de virginité.

Outre l'analyse de ces deux arguments, il nous faut aussi souligner leur complémentarité éventuelle, afin de mieux comprendre comment l'idéal universel de la virginité se signifie par une vie dans la virginité, laquelle se révèle une porte et une entrée qui conduit à la vie vertueuse, c'est-à-dire à la perfection évangélique. Mais comme l'universalité de cet idéal apparaît essentiellement pour Grégoire au sein d'une réflexion théologique qui l'associe à la vie trinitaire et à l'économie du salut exprimé dans le mystère de l'Incarnation il nous

faudra auparavant analyser l'argumentation qui situe la virginité en Dieu et montrer ensuite son lien avec le désir de l'homme.

Relevons donc quatre arguments, à notre avis déterminants, pour comprendre le message du *Traité* :

– La virginité est une réalité divine, don de Dieu aux hommes et idéal pour tout chrétien.

– La virginité divine éveille en tout chrétien le désir de pratiquer son idéal en « demeurant vierge selon le *logos* ».

– La pratique de cet idéal exige de tous une démarche ascétique.

– La pratique corporelle de cet idéal par les ascètes vierges est au service de l'idéal commun.

Le *premier argument* situe la virginité en Dieu. C'est en tant que réalité divine que la virginité est donnée aux hommes. À partir des ch. 1 et 2 du *Traité* précisons comment l'idéal de la virginité, parce que vécu en Dieu, est un idéal pour tout chrétien.

La virginité est avant tout une réalité divine, parce qu'elle se vit au sein de la Trinité, parce qu'elle exprime la vie trinitaire : « L'idée (de cette grâce de la virginité)... accompagne celle de Père incorruptible... Elle est comprise en même temps que le Dieu Fils unique... Elle est contemplée dans la pureté... du Saint-Esprit » (*TV* II, 1, 2-9 ; 262-265). La virginité, ainsi associée à la vie trinitaire, appartient au mystère de Dieu ; elle est donc difficilement perceptible à l'intelligence humaine. En effet la virginité est étroitement liée à la génération du Fils par le Père. Autrement dit, la génération de Dieu est virginale et cela constitue pour l'intelligence de l'homme un premier paradoxe (*TV* II, 1, 3, 262 s.). Il s'accompagne d'un second, celui de penser que cette même génération est apathique : « (Le Père) a engendré (le Fils) sans passions » (*TV* II, 1, 4 ; 262 s.). Nous savons en effet que l'engendrement humain est nécessairement passionnel, selon l'idée généralement affirmée par la philosophie grecque.

On comprend pourquoi la virginité, exprimant à ce point l'intensité de la vie divine, est dès lors une puissance féconde et salvatrice, qui va même jusqu'à caractériser le mode propre de l'incarnation (*TV* II, 2, 13-14 ; 266 s.). Dieu, en effet, vient au monde à la manière de Dieu, selon la virginité, qui exprime la vie divine et la génération éternelle du Fils. Cette même virginité est donnée directement aux hommes par la philanthropie divine. Dieu, « dans sa philanthropie » (*TV* II, 2, 6 ; 266 s.), dans son amour pour les hommes, donne la virginité divine aux hommes, et il appartient au Christ d'exprimer cette philanthropie en « distribuant » la virginité au monde. Pour cette

raison, le Christ est appelé « chorège de l'incorruptibilité » (*TV* II, 1, 5 ; 262 s.).

Grégoire conclut sa réflexion sur la virginité divine en affirmant que le Christ la donne à l'homme pour le déifier, pour le faire entrer dans la vie divine. C'est en cela que consiste le véritable éloge de la virginité :

> Quelle plus grande louange faire de la virginité que de montrer par là qu'elle déifie d'une certaine manière ceux qui participent à ses purs mystères au point qu'ils communient à la gloire de Dieu, seul véritablement saint et immaculé, admis dans sa familiarité par la pureté et l'incorruptibilité (*TV* 1, 1-2 ; 256 s.).

La divinisation de l'homme est donc bien ce que permet la virginité, réalité divine, qui s'exerce avec puissance dans le don qu'en fait le Christ à l'homme.

On peut donc affirmer que Grégoire, en situant la virginité au sein de la vie divine et en montrant comment elle se déploie dans le mystère de l'Incarnation, en fait un idéal pour tout homme : « ce noble idéal de la virginité (est) précieux à *tous ceux* qui situent le beau dans la pureté... » *(ibid.)*. L'universalité de l'idéal de la virginité tient donc au choix fondamental du don divin dans lequel il s'enracine ; il n'est pas nécessairement affecté par les modalités selon lesquelles ceux qui l'ont choisi vont le vivre.

Dans le *deuxième argument*, présent aux ch. 2 et 4 du *Traité*, Grégoire montre que la grâce de la virginité éveille en tout homme le désir d'imiter Dieu par l'imitation des anges et le fait entrer en un processus de divinisation : « Dans la virginité, l'homme vivant par l'âme seule imite les anges, lesquels imitent Dieu » (*TV*, n. 3 ; 331).

C'est parce que la virginité contemplée en Dieu, l'idéal, induit en l'homme une pratique, un processus de divinisation, que Grégoire peut parler d'elle comme d'un lien entre Dieu et l'homme : « elle donne des ailes à l'homme pour l'élever en elle-même jusqu'au désir des biens célestes et devenir comme un lien, qui assure la familiarité de l'homme à Dieu ; par sa médiation, elle conduit à un accord deux êtres de natures si distantes » (*TV* II, 3, 6-10 ; 270 s.). Certaines affirmations de ce texte, qui font partie de « la tradition stoïcienne, pénétrée de platonisme » (*TV ibid.*, n. 3), pourraient faire craindre que l'homme, en pratiquant l'idéal de la virginité, n'en vienne à oublier la transcendance de Dieu. Il n'en est rien, car il faut considérer que Grégoire réfléchit toujours sur la virginité « en une pensée personnelle et chrétienne » *(ibid.)*.

Cette pratique de l'idéal de la virginité est donc authentiquement chrétienne, car tout homme est divinisé en accueillant le Christ « de manière spirituelle » (*TV* II, 2, 20-25 ; 268 s.) ou, selon une autre formule, en « demeurant vierge selon le *logos* » *(ibid.)*. Cette expression, demeurer vierge selon le *logos*, est capitale, car elle signifie que le chrétien s'engage dans toute l'exigence de perfection spirituelle qu'il a contemplée au sein de la génération virginale et apathique du Fils.

Afin que la pratique de l'idéal soit conforme au désir que nous avons de Dieu, Grégoire développe un *troisième argument* sur la nécessité de l'ascèse, principalement dans les ch. 4, 5, 6 et 11 du *Traité*. Ce chemin d'ascèse consiste principalement à purifier l'intelligence. Par intelligence, Grégoire entend moins la faculté d'exercer la raison pour connaître que celle qui consiste à voir avec le cœur, à employer « l'œil pur de l'âme » (*TV* IV, 1, 9-10 ; 302 s.), pour contempler Dieu et ainsi accéder à la vision divine.

Pour contempler la virginité divine, l'intelligence doit surtout se libérer des passions, c'est-à-dire les facultés de l'âme quand elles sont exercées par ceux qui perdent leur puissance de désirer Dieu pour ne désirer que les plaisirs du monde. Grégoire les appelle parfois les « infirmités de l'âme » (*TV* IV, 3, 7 ; 308 s.). Cette libération des passions se comprend au sens d'une « purification morale toujours perfectible[31]», qui donc ne s'arrête pas au rejet du péché, mais vise surtout à recevoir la vie divine. Elle rejoint donc la vie ascétique en son sens le plus dynamique : permettre la pratique de la virginité en son processus de divinisation, afin qu'elle soit conforme au désir de Dieu.

Dans les trois premiers arguments, l'idéal de la virginité invite tout homme à pratiquer, comme une exigence de perfection spirituelle, l'accueil du Christ au sein d'une vie ascétique. Un *quatrième argument* énonce les raisons pour lesquelles Grégoire propose à certains de vivre ce même idéal spirituel jusqu'en son expression corporelle, c'est-à-dire en renonçant au mariage. Les ch. 12, 13 et 14 surtout présentent la pratique corporelle de l'idéal de la virginité dans la relation à la fois exemplative et ontologique que l'ascète vierge entretient avec tout chrétien qui pratique cet idéal.

Le caractère exemplatif de la virginité corporelle est bien mis en relief par Grégoire quand il en parle au sens de l'exercice d'un art

---

31. *TV*, Introduction, « Doctrine spirituelle », 172.

pratiqué avec puissance (*TV* IV, 9, 6-7 ; 332 s.). Cette puissance active (*TV*, n. 4 ; 333) se révèle par le changement produit en autrui, quand celui-ci, au contact de l'ascète vierge, est amené à pratiquer ce même idéal.

Outre cette fonction exemplative, la virginité corporelle revêt aussi un caractère ontologique ; elle est alors appelée par Grégoire « vie dans la virginité ». Par cette vie les ascètes révèlent, de manière prophétique, que la vraie condition de l'homme est protologique, à l'image d'Adam, et eschatologique, à l'image des anges. Le signe par lequel les ascètes manifestent ce double enjeu de la condition humaine est précisément le renoncement au mariage.

Tout homme, pour Grégoire, est appelé à retrouver une vie d'avant la chute, une existence d'avant le péché, à l'image du « premier homme en sa première vie » (*TV* XII, 4, 4 ; 416 s.). Les ascètes, par l'abandon du mariage, signifient qu'un chemin de retour vers le paradis est à nouveau possible, car c'est bien l'union charnelle qui « constitue le dernier degré dans l'éloignement de la vie paradisiaque »[32]. Cette conception pessimiste du mariage ne doit pas étonner car, à cette époque, la vie sexuelle et la génération participent nécessairement au caractère transitoire du monde et, pour cette raison, sont étrangers et surajoutés à la vraie nature de l'homme. Grégoire cependant ne rejette en rien l'institution du mariage à la manière encratite. Bien plus, il se fait le défenseur d'un mariage authentiquement chrétien, qui permet aux époux d'accueillir le signe protologique des ascètes.

La vraie condition de l'homme consiste aussi à goûter la vie angélique promise aux justes pour après la résurrection. En renonçant au mariage, les ascètes veulent précisément signifier que la condition angélique devient repérable dans la condition humaine. En effet, par le refus de la génération, la vie dans la virginité interrompt « la série continue de corruption et de mort, qui s'étend dans tout l'intervalle entre le premier homme et la vie de celui qui est dans la virginité... » (*TV* XIV, 1, 16-18 ; 432-435). L'absence de la génération dans la vie des ascètes montre donc la mort vaincue et l'homme destiné à la vie angélique.

---

32. *TV* XIII, 1, 6-7 ; 422 s. Notons que cette conception pessimiste de l'union conjugale n'a pas été suivie par la tradition catholique. Ainsi nous lisons dans *Gaudium et spes*, 49, par. 2 : « Les actes qui réalisent l'union intime et chaste des époux sont des actes honnêtes et dignes. Vécus d'une manière pleinement humaine, ils signifient et favorisent le don réciproque par lequel les époux s'enrichissent tous les deux dans la joie et la reconnaissance. »

Ce quatrième argument, centré sur la spécificité de la vie dans la virginité, complète les perspectives développées dans les trois premiers, au point de former avec eux une vraie réflexion théologique sur la perfection chrétienne. Ensemble ils constituent en effet un discours cohérent et original, qui s'enracine dans le mystère trinitaire et où s'articulent à la fois l'idéal proposé à tous et la spécificité de la vie dans la virginité. Ainsi Grégoire se montre fidèle à l'intuition basilienne de l'unicité de la vocation chrétienne. Il faut encore cependant montrer comment Grégoire présente une manière concrète de pratiquer cet idéal.

2. La pratique de l'idéal de la virginité commun aux gens mariés et aux ascètes vierges

Grégoire présente une double manière de vivre cet idéal commun en recourant à la doctrine morale du juste milieu, d'origine aristotélicienne. Cette doctrine, il la reprend à son compte, surtout dans les ch. 16 à 22 du *Traité*, en l'appliquant à l'idéal moral de la *sôphrosynê*. Cette « sagesse » apparaît comme la recherche d'un juste milieu, car elle vise à modérer les désirs humains. Ainsi le P. Aubineau traduit-il ce terme à la fois par ceux de tempérance, de chasteté et de continence, selon que la *sôphrosynê* modère soit les désirs humains en général, soit ceux de la sexualité en particulier, soit enfin vise à la suppression de toute satisfaction du désir sexuel chez ceux qui vivent la vie dans la virginité (*TV*, n. 4, 355 et n. 5, 431).

Pour les gens mariés, la *sôphrosynê* est chasteté conjugale. Grégoire l'illustre par l'exemple d'un « chaste cultivateur » (*TV* VIII, 19-20 ; 360 s.), qui travaille le champ de sa vie en usant avec mesure de l'eau dont il dispose ; en cela réside sa sagesse. L'eau symbolise ici le désir que le tempérant entend combler avec retenue, dans la satisfaction des besoins légitimes de la génération, et ce afin que Dieu garde la première place dans sa vie comme dans celle de son conjoint. C'est le mariage, ainsi vécu avec chasteté, que Grégoire considère comme objet de la « bénédiction divine[33] ». Il présente ainsi une manière chrétienne de vivre la vie conjugale, qui permet aux conjoints, par la chasteté, de pratiquer eux aussi de manière concrète l'idéal de la virginité et d'accéder à un « mariage spirituel ». Cette vision posi-

33. *TV* VII, 1, 2-3 ; 348 s. Cette vision chrétienne du mariage développée en plusieurs passages, notamment en VII, 3, amène Grégoire à considérer les gens mariés comme étant à la pointe du combat chrétien. Remarquons en VIII, 26-29 que, par rapport à la vie des gens mariés, celle des ascètes vierges est perçue comme un refuge pour les faibles. Le P. Aubineau signale que « cette conception de la vie religieuse comme état-refuge est très rare chez les Pères » (n. 5 ; 361).

tive du mariage chrétien contraste avec les longs développements antimatrimoniaux d'une union conjugale purement humaine, qui porte en elle tout le pessimisme de la condition de l'homme après la chute.

Pour les ascètes vierges, la *sôphrosynê* est continence. Comment les ascètes peuvent-ils introduire de la mesure dans une virginité nécessairement totale ? Le *Traité* cependant introduit cette exigence de mesure au sein même de la virginité, là où se rencontre le risque d'une exaltation ou d'une dépréciation excessives du corps gardé vierge. Grégoire, en effet, met en garde les ascètes contre le danger d'absolutiser la virginité corporelle selon la doctrine des eustathiens (*TV*, n. 9, 351). Et il condamne tout autant ceux qui imitent la pratique des messaliens en se réclamant de l'apatheia pour mieux relativiser les exigences concrètes de la virginité (*ibid.*). Par la *sôphrosynê*, les ascètes reconnaissent donc, au sein de leur virginité corporelle, la signification juste et mesurée que leur corps requiert et donnent ainsi à la vie dans la virginité toute sa dimension prophétique.

Grégoire, en présentant la doctrine morale de la *sôphrosynê*, offre ainsi aux gens mariés et aux ascètes vierges une manière pratique de vivre l'idéal de la virginité. S'il module les exigences de la perfection chrétienne selon les genres de vie différents, il continue cependant à affirmer que tout chrétien est appelé à cette perfection. En effet, grâce à cette même *sôphrosynê*, gens mariés et ascètes vierges vont pouvoir demeurer vierges selon le *logos*, c'est-à-dire pratiquer l'idéal de la virginité conformément à l'exigence qu'ils ont perçue en contemplant la génération virginale et apathique du Fils.

En effet, en pratiquant la *sôphrosynê*, les gens mariés comme les ascètes vierges placent leur existence dans le dynamisme de la génération virginale du Fils. Les uns, par la chasteté conjugale, découvrent la bonté de l'acte de procréation (*TV* XIX, 28-29 ; 490 s.), les autres, au sein de leur continence, la joie d'une fécondité spirituelle (*TV* XIII, 3, 13-20 ; 430 s.). De plus, les uns et les autres vont participer au mystère de la génération apathique du Fils. Celle-ci se manifeste en leur comportement moral grâce à une activité vertueuse unifiée (*TV* XVII, 2, 36-37 ; 462 s.). Obtenue par le redressement des passions, la vie apathique exprime la réalité du mariage appelé par Grégoire « spirituel » (*TV* XX, 1, 10 ; 494 s.) et auquel les gens mariés et les ascètes sont appelés. Cette virginité selon le *logos* est donc bien pour eux la manière concrète d'imiter la vie trinitaire selon les éléments essentiels relevés dans le deuxième argument.

En conclusion, le message de Grégoire nous paraît caractérisé par son équilibre. C'est précisément cette position équilibrée qui fut, selon nous, une chance pour toute l'Église de Cappadoce. Si, grâce au *Traité*, le mouvement ascétique a perçu la virginité des ascètes en harmonie avec ses propres aspirations, c'est aussi parce qu'il a découvert une manière concrète de vivre le mariage de manière chrétienne. L'opposition entre mariage et virginité, si stérile pour le dynamisme du mouvement ascétique, semble ainsi dépassée. C'est de même toute l'Église qui, au travers de ses engagements terrestres, fut appelée à se purifier au contact de cet idéal chrétien que Grégoire lui présente. Elle a pu donc s'enrichir de l'expérience du mouvement ascétique de Cappadoce au moment où celui-ci fut appelé à prendre en charge, plus consciemment, toutes les dimensions de la vie chrétienne, y compris celle de la virginité et du mariage.

Nous pensons donc qu'au moment où Grégoire s'apprête à assumer tout l'héritage basilien, y compris en sa dimension ascétique, le *Traité de la virginité* montre bien le souci primordial de son auteur de présenter à ceux qui s'intéressent à la vie des fraternités un idéal universel de perfection chrétienne. En effet, dans le contexte du mouvement ascétique, seul un idéal qui exige de tous la radicalité de leur engagement pouvait légitimer les expériences particulières de vie chrétienne, que représente notamment la vie en fraternités. Ainsi, selon le vœu de Basile, la légitimité de ce genre de vie est reconnue en sa dimension la plus contestée sans doute, celle de la virginité.

*

* *

Au terme de cette étude, on reconnaît qu'il est possible de lire le *Traité de la virginité* de Grégoire de Nysse non pas d'abord comme un écrit de vie monastique, mais comme une exhortation à pratiquer l'idéal de la virginité adressé à tout chrétien. Ainsi la manière dont est abordé le thème de la virginité confirme l'image que le P. Gribomont donne du milieu ascétique de Cappadoce : une Église qui témoigne de son dynamisme par sa volonté de promouvoir l'unicité de la vocation chrétienne dans toutes les dimensions de la vie des croyants. N'annonce-t-elle pas déjà l'enseignement le plus net du Concile Vatican II : « Le Seigneur Jésus a enseigné à tous et à chacun

de ses disciples, quelle que soit leur condition, cette sainteté de vie dont il est à la fois l'initiateur et le consommateur »[34]?

B-1040 Bruxelles Paul HUYBRECHTS
Rue du Cornet, 124

Sommaire. — Dans ses études sur l'Église de Cappadoce au IVe siècle, le P. Gribomont note que les chrétiens des fraternités basiliennes ne conçoivent pas encore leur engagement de virginité en termes de vie monastique, avec des règles précises. Au contraire, ils semblent situer leur vocation dans un mouvement ascétique plus large : l'appel de tous les chrétiens même mariés à la perfection chrétienne. L'article tente d'abord de mieux comprendre les enjeux de ce mouvement ascétique et analyse ensuite le *Traité de la virginité* de Grégoire de Nysse, écrit précisément à l'intention des chrétiens de Cappadoce. On y découvre la dimension essentielle de la virginité à l'intérieur de l'idéal qui appelle tous les chrétiens à la perfection.

34. *Lumen gentium*, 40, dans *Concile œcuménique Vatican II*, Paris, Centurion, 1967, p. 79.